

*На правах рукописи*

Джинджолия Беслан Ирадионович

**Концепция просветления в учении Д.Т.Судзуки:  
теория и практика вопрошания**

Специальность 09.00.03 – «История философия»

**Автореферат**  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Екатеринбург – 2004

Работа выполнена в Уральском  
государственном техническом университете – УПИ  
на кафедре философии

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор  
**Кашперский Виктор Иванович**

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор  
**Пивоваров Даниил Валентинович;**

кандидат философских наук  
**Мышинский Алексей Леонидович**

Ведущая организация: **Уральская академия государственной  
службы**

Защита состоится 18 ноября 2004 в 15 часов на заседании диссертационного совета Д 212.286.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Уральском государственном университете им. А.М. Горького по адресу: 620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, ком. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А.М. Горького.

Автореферат разослан 18 октября 2004 года.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
доктор философских наук, профессор

**В.В. Ким**

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Осмысление буддийской традиции, особенно дзэн-буддизма, к началу XXI века стало насущной потребностью европейского человека. Это вызвано кризисными явлениями в западной культуре, связанными с классическим типом рациональности, порожденной им идеологией «овладения миром». Еще М. Вебер, анализируя основополагающие культурно-исторические типы мировоззрения, сопоставлял западный тип, ориентирующийся на овладение, с даосско-конфуцианским и индуистско-буддийским, полагая, что последний олицетворяет собой мировоззрение «бегства от мира». Представляется, однако, что сегодня последнее определение следует признать не вполне корректным: основополагающая идея современного буддизма (и дзэн-буддизма) состоит не в «бегстве от мира», а в более взвешенной, тяготеющей к философско-антропологическим традициям ориентации человека на самоизменение, самосовершенствование, его духовное и телесно-физическое преображение в направлении более гармоничных способов бытийствования. Поэтому столь актуальным является сегодня обращение к наследию Д.Т. Судзуки, выдающегося японского буддолога, исследователя и популяризатора теории и практики дзэн-буддизма.

Д.Т. Судзуки (1870-1966) представил в своих работах первую комплексную интерпретацию религиозно-философских, этических и эстетических аспектов учения одной из самых влиятельных школ дальневосточного буддизма махаяны. Можно сказать, что Судзуки фактически открыл дзэн-буддизм как явление, причем не только для широкой публики на Западе и позже в России (Советском Союзе), но и в значительной мере для специалистов – философов, буддологов, историков-востоковедов, религиоведов и культурологов; в этом открытии – главная заслуга Судзуки как исследователя. Успех его, как считает Н.В. Абаев, был обусловлен во многом тем, что Судзуки удалось осуществить перевод сугубо эзотерических категорий дзэн-буддизма на экзотерический язык, более или менее понятный европейскому читателю. Более того, создав относительно систематизированный комментарий к совокупности дзэн-буддийских текстов, Судзуки в своих работах дал ключ для понимания языка дзэнского философского парадокса и намека<sup>1</sup>.

Ценность работ Судзуки состоит также в том, что его тексты представляют собой возможное решение сложнейшей проблемы, стоявшей перед исследователями буддийской философии и остающейся актуальной до сих пор, – проблемы перевода буддийских текстов. Судзуки был одним из первых, в чьем лице буддийская мысль осуществила перевод своих фундаментальных понятий на европейский язык. Т. Мертон писал о работах Судзуки: «...То, что мы имеем на английском, вне всяких сомнений, представляет собой самое полное изложение азиатской духовной традиции, сделанное одним человеком, в терминах, понятных для Запада»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Абаев Н.В. Д.Т. Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе. // Народы Азии и Африки. – 1980. - №6. – С.178.

<sup>2</sup> Мертон Т. Дзэн и голодные птицы. / Приложение к книге Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев, 1996.- С. 239.

Однако, авторитет как самого Судзуки, так и его работ, ставших классическими, породил ситуацию двойного отождествления: учения Судзуки с дзэн-буддизмом и дзэн-буддизма с его учением. Отрицательная сторона такой ситуации выразилась в том, что во многих западных и большинстве отечественных публикаций, дзэн – как в философском, так и практико-методологическом аспекте, – рассматривается как «дзэн Судзуки», дзэн в трактовке и понимании последнего. С другой стороны, образ Судзуки в статусе талантливого популяризатора и авторитетного интерпретатора заслонил собой оригинального буддийского мыслителя, создавшего свое собственное учение – целостную версию буддийской философии, отвечающую запросам современного мира. Как самостоятельный мыслитель Судзуки выступил уже в первой своей фундаментальной работе 1907 года «Основные принципы буддизма махаяны»<sup>1</sup>, где он представил систематическое изложение одного из направлений буддийской философии. В дальнейшем, уже в статусе дзэн-буддийского мыслителя *par excellence*, Судзуки фактически создал учение, доминантой которого стала концепция просветления.

Большинство исследователей, как его апологеты, так и критики, изучали дзэн-буддизм «сквозь» Судзуки, но само его учение не было выделено из общего дзэн-буддийского контекста и осталось фактически не изученным. Результатом этого является то, что, насколько нам известно, до настоящего времени нет ни одного исследования, ни в России, ни на Западе, в котором учение Судзуки, прежде всего в его философском аспекте, было бы подвергнуто всестороннему анализу и представлено в систематическом виде.

В условиях настоящего времени, когда в поиске новых путей цивилизационного развития настоятельно требуется взаимодействие и взаимопонимание различных культур, крайне важное значение приобретают поиски возможностей реализации принципа взаимодополнительности типов философствования на Западе, в России и на Востоке. На наш взгляд, учение Судзуки обладает несомненным потенциалом для его вовлечения в поле этих поисков, как один из примеров безусловно удачной реализации попытки «наведения мостов» между духовностью Востока и традиционной рациональностью Запада. Мы полагаем, что его анализ будет способствовать начавшемуся процессу преодоления философского и историко-философского европоцентризма. Положительные аспекты этого учения, при проявлении к ним должного критицизма, обладают, на наш взгляд, безусловной ценностью для процесса поиска нового типа рациональности в XXI веке. Буддийское философствование и мировоззрение в трактовке Судзуки без потери собственной инаковости становится ближе и понятнее западному человеку.

Мы полагаем, что в связи с необходимостью поиска современной научно-философской мыслью новых форм постижения бытия человеком, нарастающей востребованностью историко-философского анализа буддийских учений и сочетания его результатов с традициями западноевропейской мысли, необходимо провести систематическое историко-философское исследование для раскрытия философского и мировоззренческого потенциала учения Судзуки.

---

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – СПб., 2002.

Констатируя в целом непреходящий интерес в российской интеллектуальной среде к дзэн-буддизму и буддийской философии в целом, мы видим актуальность работы также в том, что она может способствовать преодолению содержательно-смыслового разрыва между популярной и научно-философской интерпретациями учения Судзуки, дзэн-буддизма и в целом буддийского учения в отечественной науке, культуре и образовании. В частности, это поможет опровергнуть укоренившееся в отечественной культуре мнение, что дзэн-буддийская, и в целом буддийская, традиция чужда интеллектуальной деятельности, бесформенна и интуитивна.

Наше исследование должно способствовать разработке языка научного описания дзэн-буддизма, вовлечению его в проблемное поле отечественной философии и истории философии и, тем самым, изменению периферийного статуса буддийской философии, как неотъемлемой составляющей мировой философской мысли.

Надо отметить, что в большинстве отечественных исследований игнорируется различия между средневековыми формами дзэн-буддизма и его современными проявлениями. Учение Судзуки представляет именно современный дзэн-буддизм, что обуславливает необходимость его анализа с учетом этого момента. В то же время, несмотря на то, что значительную часть жизни Судзуки действовал на Западе, его учение есть порождение японского буддизма, и актуальность исследования мы связываем с тезисом выдающегося русского буддолога О.О. Розенберга о том, что современный японский буддизм не является каким-то новообразованием, а представляет тот же древний буддизм Индии и Китая, лишь в некотором преломлении. Буддийская мысль, полагает О.О. Розенберг, «... с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, что нет ни в Индии, ни у нас»<sup>1</sup>. Анализ учения Судзуки синтетически впитавшего в себя все базовые концепты буддийской философии, поможет в понимании буддизма как единого во всем своем многообразии культурного, исторического и религиозного феномена. Кроме того, мы убеждены, что богатства буддийской философии могут и должны быть востребованы современной российской культурой и интеллектуальной средой, а встреча ее с русской философской традицией будет весьма плодотворной.

Для истории буддийской философии учение Судзуки представляет собой комплекс махаянских идей, смысловым фундаментом которого стала концепция просветления. Просветление – фундаментальное понятие буддизма, неизменное смысловое и аксиологическое ядро буддийского религиозно-культурного комплекса, вокруг которого сформировались буддийская философия, буддийская этика, искусство, психотехника и т.д. В буддийском философском дискурсе просветление есть метасобытие, или событие, фундирующее философский дискурс и определяющее его развитие на всех этапах истории буддийской философии во всех ее школах и направлениях. Именно просветление – как фундаментальное понятие, исток дискурса и его цель –

---

<sup>1</sup> Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. // Труды по буддизму. – М., 1991. – С.21, 42.

определяет смысловое единство истории буддийской философии. Оно есть событие, перспектива которого структурирует сам предмет философствования в целом и отдельные его аспекты, а также имманентная доминанта буддийского философствования, которая определяет стратегию и методологию и фундирует основной вопрос буддийского философии.

На наш взгляд, именно концепция просветления является в учении Судзуки базовой: просветление есть монотема его учения, центральный смысловой нерв всех его рассуждений и представлений. Именно идея просветления придает целостность и единство его учению. Логическим остовом концепции просветления у Судзуки служат теория и практика вопрошания, в ракурсе которых в диссертации осуществляется раскрытие его базовой концепции. Теория и практика вопрошания, на наш взгляд, самый оригинальный аспект учения Судзуки. Вопрошание у него является, по выражению Левинаса, «началом сознания как такового»<sup>1</sup>; в вопрошании, как в первичном акте сознания, и через вопрошание, как духовную практику, осуществляется самосознание и самоактуализация человека. Само событие просветления рассматривается у Судзуки как кульминационный акт разрешения состояния вопрошания, прошедшего этапы зарождения, трансформации и интенсификации.

Опыт просветления, который, в понимании Судзуки, есть акт метафизической интуиции, на наш взгляд, должен изучаться и анализироваться с целью вхождения его элементов в единый интегральный философский опыт, включающий эстетический, нравственный и т.д. Способствование делу реабилитации философского опыта и разработке его теории – в этом, на наш взгляд, особая ценность учения Судзуки и актуальность исследования его концепции просветления для истории мировой философии.

### **Состояние и степень научной разработанности проблемы.**

**Работы Судзуки.** Впервые работа Судзуки – «Основы Дзэн-буддизма»<sup>2</sup> – была переведена на русский язык, предположительно, в начале 70-х годов прошлого века в самиздате. Перевод представляет собой одну из самых известных его книг «Введение в Дзэн-буддизм» с дополнительными главами из других его работ и остается самой содержательной из переведенных на русский язык книг Судзуки, так как в ней представлены практически все аспекты его учения.

В 90-х годах прошлого века были переведены и изданы такие известные работы Судзуки, как его «Доклад на Всемирном конгрессе религий» в Лондоне в 1936 г., «Лекции по Дзэн-буддизму» и важнейшая работа его позднего периода творчества «Мистицизм: христианский и буддистский» вместе с несколькими эссе<sup>3</sup>. В последние годы вышли еще две работы Судзуки – вышеупомянутое, самое раннее его монографическое исследование «Основные принципы буддизма махаяны» и первая часть его знаменитых «Очерков о дзэн-буддизме»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Левинас Э. Ракурсы. / Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.-СПб., 2000. – С. 348.

<sup>2</sup> Судзуки Д.Т. Основы Дзэн-буддизма. / Буддизм. Четыре благородные истины. – М., Харьков, 1999.

<sup>3</sup> Он же. Высший духовный идеал. Доклад на Всемирном конгрессе религий. Лондон. 1936 г. // «Свет Огня». – 1990, ноябрь. – С. 2-7; Он же. Лекции по Дзэн-буддизму. / Фромм Э., Судзуки Д., Де Мартино Р. Дзэн-буддизм и психоанализ. – М., 1995; Он же. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996.

<sup>4</sup> Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. – СПб., 2002.

Концепция просветления в ее различных аспектах рассматривается Судзуки буквально во всех его работах, начиная с самой ранней; центральной для его учения она становится в «Очерках...». Что касается теории и практики вопрошания, то их реконструкция осуществляется нами преимущественно по «Лекциям по дзэн-буддизму», «Основам дзэн-буддизма» и статьям Судзуки позднего периода его творчества.

На Западе работы Судзуки издавались и переиздавались многократно. В конце 40-х годов прошлого века вышло восьмитомное собрание его сочинений на английском языке. Полное собрание сочинений ученого на японском языке в 32 томах включает более 100 книг и статей (два издания), более 30 своих работ он опубликовал на английском языке. Многие книги Судзуки, в том числе самые ранние переводы и комментарии к основополагающим буддийским текстам, не говоря уже о работах по дзэн-буддизму, продолжают издаваться и в настоящее время.

**Работы по Судзуки.** Непосредственно творчеству Судзуки в отечественной научной литературе посвящены, насколько нам известно, всего три работы. Одна из них – статья Н.В. Абаева «Д.Т.Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе»<sup>1</sup>. В ней раскрывается роль Судзуки в открытии дзэн-буддизма для научных исследований, на основе его работ освещаются культурно-психологические и мировоззренческие аспекты дзэн-буддизма и, что весьма примечательно, ставится задача разработки языка научного описания дзэн-буддизма. Н.В. Абаев является автором нескольких статей, посвященных философско-психологическим аспектам буддизма и дзэн/чань-буддизма. Среди них – работа, посвященная непосредственно концепции буддийского просветления, раскрываемой по основополагающему махаянскому трактату "Махаяна-шрадхотпада-шаstra"<sup>2</sup>. Фундаментальным исследованием Н.В. Абаева является известная книга «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае»<sup>3</sup>. Автор сделал серьезный анализ философских основ дзэнской психокультуры, прежде всего, измененных состояний сознания, диалектики субъект-объектных отношений в процессе дзэнской духовной практики и дзэн-буддийского подхода к проблеме «человек-природа». Идеи Судзуки привлекаются автором при анализе различных вопросов в книге многократно. На наш взгляд, эта работа до настоящего времени остается самым глубоким философско-психологическим исследованием дзэн-буддизма в отечественной науке. Н.В. Абаев не выстраивает в ней целостной концепции просветления, но подчеркивает его ключевое значение для чань(дзэн)-буддийской мысли и практики. Оно рассматривается у него как центральный человеческий опыт постижения сущности вещей и явлений, который, при воспроизведении присущего ему определенного состояния сознания, его сохранении и передаче, служит критерием принадлежности чань(дзэн)-буддизма к общеподдизской традиции, критерием

---

<sup>1</sup> Абаев Н.В. Д.Т.Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе. // Народы Азии и Африки. – 1980. - №6. – С.176-186.

<sup>2</sup> Он же. Концепция "просветления" в "Махаяна-шрадхотпада-шастре" // Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск, 1986. – С. 23-46.

<sup>3</sup> Он же. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989.

непрерывности, традиционности учения буддизма. По Абаеву, достижению просветления, этой кульминации психопрактики самосовершенствования, как одной общей цели служили все ее формы и методы.

Вторая работа, непосредственно посвященная учению Судзуки – это два кратких параграфа в «Истории современной зарубежной философии» (т.1-2). В первом параграфе взгляды Судзуки рассматриваются в компаративистском ключе вместе с позициями двух других выдающихся мыслителей современной Японии – Н. Китаро и Д. Икэда<sup>1</sup>. Впервые в отечественной истории философии ставятся вопросы соотношения философии и дзэн-буддизма, понятия Бога и личности и трактовка категориального аппарата в учении Судзуки; все три темы исследуются кратко, фактически проблемы только заявлены. Во втором параграфе рассматриваются подходы Судзуки и Фромма к проблеме структуры и функционирования психики человека и их трактовки бессознательного<sup>2</sup>.

Третья работа – это две статьи-послесловия С.В.Пахомова к книгам Судзуки<sup>3</sup>, интересные критикой отрицательных аспектов воздействия авторитета японского мыслителя на исследования дзэн-буддизма и его субъективных научных пристрастий.

На Западе и в Японии, где дзэн-буддизм является предметом систематического философского анализа, и по нему имеется обширнейшая литература, непосредственно различным аспектам учения Судзуки посвящено достаточно много статей разных авторов, среди которых V.M. Ames и Н. McCarthy (сравнение дзэн-буддийских принципов в интерпретации Судзуки с прагматизмом), Hu Shi (полемика с Судзуки по вопросу о дзэн-буддизме в историческом контексте), D. Dilworth (критика его концепции японской духовности), Kiyohide Kirita (вопросы государства и религии), С. S. Hardwick (сравнение метода коанов по Судзуки и прояснения языка у Витгенштейна).

**Работы по дзэн-буддизму.** Г.С.Померанцу принадлежит одна из первых отечественных публикаций по дзэн-буддизму<sup>4</sup>; в дальнейшем им написано несколько глубоких статей, в которых рассматриваются культурологические, социально-исторические и лингвистические аспекты дзэн-буддизма. А.А.Маслов является автором книги, в которой дан анализ истории и учения раннего китайского чань(дзэн)-буддизма и представлены полноценные переводы важнейших чаньских текстов<sup>5</sup>.

Отдельные аспекты дзэн-буддизма исследовались такими авторами, как Е.В. Завадская и Т.П. Григорьева, А.М. Кабанов, С.П. Нестеркин, Б.В. Коробов, А.И. Кобзев, Ю.А. Сорокин, Л.Е. Янгутов.

На Западе сложилось несколько школ изучения чань(дзэн)-буддизма: французская, представленная прежде всего Ж. Гернег, П. Дюмевилем, Б.Форе; японская (Янагида Сейдзан, Уи Хакудзю, Секигути Синдай и др.) и американская (Ф.Ямполски, К.Билефелт, Г.Фоулк и др.). Ведущим

<sup>1</sup> История современной зарубежной философии: компаративистский подход. 1 т. - СПб., 1998. – С. 357-369.

<sup>2</sup> История современной зарубежной философии: компаративистский подход. 2 т. - СПб., 1998. – С. 174-181.

<sup>3</sup> Пахомов С.В. Послесловие. / Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. – СПб., 2002. – С.453-463; *Он же*. Послесловие. Судзуки: буддист и буддолог. / Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – СПб., 2002. – С.362-380.

<sup>4</sup> Померанц Г.С. Дзэн и его наследие. // Народы Азии и Африки. - 1964, №4. – С.184-194.

<sup>5</sup> Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. - М., 2000.



представителем философского анализа дзэн-буддизма в настоящее время является представитель Киотоской школы Масао Абэ. В его известной книге «Дзэн и западная мысль»<sup>1</sup> исследуется вопрос о взаимоотношении философии и дзэн-буддизма, проводится компаративистика дзэн-буддийской мысли и западной философской традиции. Одна из глав книги посвящена трактовке личности у Судзуки по материалам классических дзэн-буддийских текстов.

На русский язык в настоящее время переведены классические работы учеников Судзуки А. Уотса, Р. Блайса, К. Хэмфриса, две книги Г. Дюмулена по истории чань(дзэн)-буддизма в Индии, Китае и Японии<sup>2</sup>, статьи Э. Фромма и Р. Де Мартино по дзэн-буддизму и психоанализу, работы Т. Мертона, У. Кинга. Осуществлены переводы классических дзэн-буддийских текстов.

Необходимо отметить, что в известных работах отечественных и зарубежных авторов, посвященных различным аспектам дзэн-буддизма, взгляды Судзуки представлены как мнение одного из главных авторитетов, интерпретаторов и комментаторов этого учения. Однако, мы полагаем, что оригинальность подходов и концепций, независимость трактовок центральных буддийских категорий и философские нововведения, а также смысловое единство теоретических положений Д.Т. Судзуки дают основания говорить именно о его учении, а не просто об интерпретации им дзэн-буддизма, как это до сих пор принято в отечественной науке. Принимая во внимание имеющиеся исследования, следует отметить, что до сих пор в отечественной историко-философской науке не было предпринято попытки целостного анализа учения Судзуки и, прежде всего, его базовой концепции просветления. С учетом актуальности и степени разработанности обозначенной проблемы мы определяем цель и задачи диссертационного исследования.

**Цель и задачи исследования.** Цель исследования мы видим в осуществлении систематической реконструкции теории и практики вопрошания в учении Д.Т. Судзуки и раскрытии на их основе философского содержания концепции просветления в его учении. Для достижения поставленной цели нами ставятся и решаются следующие задачи:

- определить смысл понятия «просветление» в учении Судзуки и его специфику в контексте основополагающих принципов буддийского философствования;
- выявить основные философские аспекты события просветления в учении Судзуки: антропологический, эпистемологический, этический;
- квалифицировать просветление в его учении как религиозный и философский опыт;
- рассмотреть онтологические основания учения Судзуки и определить онтологический статус события просветления;
- выявить смысл феномена вопрошания, реконструировать внутреннюю закономерность процесса вопрошания, его ключевые моменты и раскрыть в свете феномена вопрошания концепцию просветления в учении Судзуки;

<sup>1</sup> *Abe Masao. Zen and Western Thought.* – Honolulu, 1989.

<sup>2</sup> *Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай.* – СПб., 1994; *Он же. История Дзэн-буддизма.* – М., 2003.

- выявить антропологические аспекты его концепции вопрошания;
- выяснить функцию коана в свете концепции вопрошания в учении Судзуки;
- выяснить мировоззренческую ценность концепции просветления и парадигмы вопрошания в учении Судзуки в контексте истории философии и современного развития культуры.

**Теоретические и методологические принципы исследования.** В своем исследовании мы, прежде всего, ориентируемся на историко-философскую традицию и используем традиционный историко-философский и сравнительно-исторический методы. Систематическая историко-философская реконструкция с неизбежностью требует также применения герменевтического метода для адекватной интерпретации аутентичных текстов.

С учетом монопольного положения в отечественной литературе Судзуки как интерпретатора дзэн-буддизма, мы полагаем уместным использование критического метода. Не устраняя полностью проблему эволюции учения Судзуки, мы отдаем предпочтение анализу наиболее характерного, устоявшегося в его взглядах как дзэн-буддийского мыслителя.

В качестве теоретико-методологической основы используются идеи самого Судзуки, концепция генезиса фундаментального человеческого вопрошания С.С. Хоружего, а также результаты теоретических исследований в работах известных представителей отечественной буддологии О.О.Розенберга, Е.А.Торчинова, В.И.Рудого и Е.А.Островской, В.Г.Лысенко.

**Научная новизна исследования и его результатов** обусловлена самим предметом и целью исследования. Впервые в отечественной литературе осуществляется анализ базовой для учения Судзуки концепции просветления в ракурсе его концепции фундаментального человеческого вопрошания и его реализации. При этом само учение Судзуки, оставаясь в буддийском историко-философском контексте, рассматривается как самостоятельное целостное интеллектуальное образование.

Впервые предпринята реконструкция онтологических оснований учения Судзуки и его теории вопрошания; раскрыто отношение события просветления и философского дискурса; исследуются антропологические аспекты теории и практики вопрошания. В поле настоящего исследования, кроме центральных для Судзуки работ, впервые были вовлечены важные для понимания его учения статьи позднего периода его творчества.

**Научно-практическая значимость работы.** Материалы и выводы исследования могут быть использованы в теоретических исследованиях по истории философии, философии и истории религии, этике, а также при разработке и чтении общих курсов по истории восточной и мировой философии, специальных курсов по истории буддизма и дзэн-буддизма, при создании учебных и учебно-методических пособий по указанным темам, а также в культурологическом и религиоведческом аспектах.

**Апробация работы.** Различные аспекты диссертационного исследования были разработаны в рамках выполнения госбюджетной НИР (тема № 4160 «Человек в системе социокультурных и научно-технических взаимодействий»),

№ гос. рег. 01990003768), а также в рамках выполнения гранта Минобразования «Антропология знания» (тема № 4172) и изложены автором в тезисах и выступлениях на I и III отчетных конференциях молодых ученых ГОУ УГТУ-УПИ (Екатеринбург, 2001 и 2002), межвузовской научной конференции «Антропологический принцип в философии и проблема развития личности в начале XXI века» (Екатеринбург, 2003). Материалы диссертации использовались автором при подготовке гуманитарных спецкурсов. Теоретические положения работы отражены в восьми публикациях. Диссертация обсуждалась на заседании кафедры философии Уральского государственного технического университета.

**Структура и объем работы.** Диссертация состоит из Введения, трех глав, включающих девять параграфов и Заключения. В конце работы представлен общий список цитируемой и используемой литературы, включающий 177 наименований. Общий объем диссертации составляет 177 страниц.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновываются актуальность темы исследования, дается обзор литературы и определяется степень разработанности проблемы, формулируются цели и задачи исследования, его методологические принципы.

В **первой главе «Учение Д.Т.Судзуки и буддийская философия»** рассматривается комплекс вопросов, определяющих характер и особенности учения Судзуки и его фундаментальные интенции.

В **первом параграфе «Д.Т.Судзуки: этапы творчества и его особенности»** определяются основные этапы интеллектуальной биографии Судзуки и особенности его творчества, а также анализируется смысл полисемии понятия «дзэн» в его учении.

Выделяются три основных этапа в жизни и творчестве Судзуки. К первому, раннему этапу относятся годы его учебы в университетах Токио на гуманитарном факультете и обучение у дзэн-буддийских наставников. В течение четырех лет Судзуки работает над данным ему *коаном* – парадоксальной загадкой-задачей, размышление над которой должно было вызвать у адепта решающую вспышку интуиции – и в декабре 1897 года достигает желанной разгадки. До этого в 1893 году Судзуки в качестве переводчика посещает США, где он знакомится с американским философом-религиоведом Полом Карусом (1852-1919) и становится его ассистентом. Участвуя в издательских и научных проектах, Судзуки осуществляет переводы важнейших даосских и буддийских текстов, среди которых первый перевод на европейский язык фундаментального махаянского трактата «Махаяна шраддхотпада шастра». В 1907 году Судзуки публикует в Лондоне свою первую оригинальную работу по философии махаяны «*Outlines of Mahayana Buddhism*»<sup>1</sup>.

Второй, «дзэн-буддийский» этап в жизни Судзуки может, на наш взгляд, отсчитываться с публикации в 1907 г. в буддологическом журнале (*Journal of Pali Text Society*) первой его статьи, специально посвященной дзэн-буддизму. С 1909 г Судзуки работает преподавателем в различных японских университетах, с

---

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Основные принципы...

1919 г. он становится профессором Университета Отани в Киото, где преподает в течение двадцати лет. В 1921 г. в журнале «Восточный буддист» впервые публикуются дзэн-буддийские эссе Судзуки («Essays in Zen Buddhism»), которые он затем в виде книг публикует в Лондоне в 1927, 1933 и 1934 гг. Эти работы делают Судзуки широко известным на Западе не только среди ученых, но и широкой публике. В то же время ученый продолжает академические исследования и впервые переводит на английский язык один из фундаментальных текстов философии йогачары – Ланкаватара-сутру. До начала войны он публикует на английском языке еще несколько книг, посвященных дзэн-буддизму в различных его аспектах.

Третий, поздний этап творчества Судзуки относится к послевоенным годам, когда он, получив мировую известность как выдающийся ученый и оригинальный мыслитель, участвует в философских и научных конференциях, проводит семинары по дзэн-буддизму. С 1951 г. Судзуки постоянно проживает в США, где преподает в различных университетах. Этот период творчества мыслителя характерен интересом к собственной национальной культуре и социальным проблемам («Японская духовность», 1944 г.; «Дзэн и демократия», 1946 г.; «Государство и религия», 1948 г), а также обращением к иным, нежели дзэн-буддизм, формам буддизма. Углубляется интерес Судзуки и к христианской мысли, прежде всего, в лице Экхарта<sup>1</sup>. В своих статьях этого периода он уточняет и корректирует свои позиции по многим аспектам дзэн-буддизма и участвует в полемике по многим вопросам, связанным с непониманием, по его мнению, дзэн-буддизма среди западных ученых<sup>2</sup>.

Показано, что специфика творчества Судзуки обусловлена несомненной харизмой и репрезентативность его личности – она аккумулировала в себе и претворяла в жизнь те идеалы, ценность которых утверждалась в его работах. Констатируется, что творчество Судзуки и его личность в той или иной степени оказали влияние на известных мыслителей, ученых и деятелей западной и восточной культуры, среди которых М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, Л.Витгенштейн, К.Юнг, Э.Фромм и Н.Китаро. Из западных мыслителей на взгляды раннего Судзуки заметно влияние В. Джеймса, а также Р. Эмерсона. Можно говорить о явном взаимном влиянии Судзуки и американского феноменолога религии Р. Отто. Значительное влияние на философские основания учения Судзуки оказал, на наш взгляд, известный махаянский трактат «Махаяна шраддхотпада шастра» и учение школы Кэгон (Хуаянь).

В заключительной части параграфа приводятся основные значения понятия «дзэн», которые оно имеет в работах Судзуки. Показывается, что семантическая насыщенность понятия «дзэн» у японского мыслителя позволяет с полным основанием говорить о нем как *идеологеме* (термин В.И.Рудого) – ценностно-окрашенном понятии, для которого характерна принципиальная полисемия. Специфика этой идеологемы в том, что она имеет предельно *открытый* характер и не является частью закрытого конечного набора

<sup>1</sup> Он же. Мистицизм...

<sup>2</sup> Suzuki D.T. Zen: A Reply to Hu Shih. // Philosophy East and West. – 1953. - Vol. 3, no. 1. – P. 25-46; *Idem.* Zen and Pragmatism--A Reply (Comment and Disussion). // Philosophy East and West. – 1954. – Vol. 4, no. 2, July. – P. 167-174; *Idem.* Zen: A Reply to Van Ames. - Philosophy East and West. – 1956. - Vol 5, January. – P. 349-352.

идеологом, которые в принципе составляют мировоззренческий комплекс любого религиозного и религиозно-философского учения, а представляет пример создания универсалии, имеющей общечеловеческую доступность и ценность.

Во **втором параграфе** «Просветление и специфика буддийской философии» выявляется место просветления в учении Судзуки, обосновывается положение о специфически буддийском характере его учения на основе отличительных принципов буддийской философии и философствования.

Выясняется, что в учении Судзуки просветление (им часто используется яп. термин «сатори») понимается как *raison d'être*, центральное событие дзэн-буддизма и буддизма в целом, а также любой аутентичной религии и философии. Сатори у Судзуки, будучи фактическим синонимом исторического события просветления самого Шакьямуни Гаутамы, есть суть всего буддийского учения. Для Судзуки природа просветления универсальна и архетипична, просветление Будды есть событие-архетип, эталонное переживание, которое в своих кульминационных переживаниях по-своему, то есть абсолютно индивидуально, воспроизводят буддисты. Но, прежде всего, просветление-сатори есть суть и смысл дзэн-буддизма: «...Главное событие дзэн связано с достижением сатори», «...без сатори дзэн невозможен ни при каких обстоятельствах, оно является альфой и омегой дзэн-буддизма». «Сатори является смыслом дзэн, и без него дзэн не есть дзэн»; «...Дзэн – это практическая интерпретация доктрины просветления»<sup>1</sup>. Все формы и методы, используемые в дзэн-буддизме, практические и теоретические, должны быть, по мнению Судзуки, направлены к достижению сатори. Сатори - фундаментальное и кульминационное переживание в дзэн-буддизме и «глубинный экзистенциальный опыт», «величайший умственный катаклизм», «предельное» переживание человека, «величайшее событие в его жизни», лишь оно одно может дать человеку «ключ к решению всех проблем»<sup>2</sup>.

Выявляется, что просветление-сатори в учении Судзуки вообще есть понятие, выражающее специфическую форму мироотношения человека, в которой обретается опыт (как единство знания и бытия) самореализации индивида в осознании своего единства со всем сущим; просветление обозначает кардинальное, жизнесоразмерное, жизнемасштабное *событие* в жизни человека, а также *опыт*, обретаемый в им этом событии, его *переживание* и *состояние сознания* во время этого события.

Показано, что исключительная центрированность учения Судзуки на событии и опыте-переживании просветления позволяет однозначно квалифицировать методологию его теоретизирования и само его учение как типично *буддийские*. Обусловлено это тем, что место просветления в буддийском философском дискурсе определяет саму специфику буддийского философствования. Если событие просветления Будды может рассматриваться как *протособытие* всей буддийской истории во всех ее аспектах, то для буддийской философии и истории философии оно может, на наш взгляд,

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Очерки... - С. 40, 311; Он же. Основы... - С. 430.

<sup>2</sup> Он же. Мистицизм... - С. 60; Он же. Основы... - С. 409, 494, 507.

определяться как *метасобытие* - событие, фундирующее философский дискурс и определяющее его развитие на всех этапах истории буддийской философии во всех ее школах и направлениях. Именно просветление – как фундаментальное понятие, исток дискурса и его цель – определяет смысловое единство истории буддийской философии. Просветление было и остается имманентной доминантой буддийского философствования, в этом его фундаментальное отличие от философской деятельности в западноевропейской традиции.

Просветление, на наш взгляд, может также определяться как *трансценденталия* буддийского философствования, его фундирующее и целеполагающее начало. Имплицитность этой трансценденталии какому-либо философскому учению является единственным необходимым и достаточным *критерием принадлежности* его к буддийской философии. Просветление определяет стратегию и методологию буддийского философствования, фундирует *основной вопрос* буддийской философии.

Рассматриваются отличительные черты или принципы буддийской философии, определяемые статусом просветления в ней: единство с медитативной психопрактикой, прагматизм, психологизм, ситуативность и адекватная адресация. Трансцендентальный статус просветления в буддизме с необходимостью определяет специфику понимания самого термина «философия» в буддийской духовной культуре. Мы полагаем, что его можно определить как «осуществляющее понимание» или «понимающее осуществление» состояния просветления.

В **третьем параграфе** «Просветление как религиозный и философский опыт в учении Судзуки» рассматриваются основные аспекты и характеристики просветления в учении Судзуки, а также осуществляется его квалификация как религиозного и философского опыта.

Выявляются основные аспекты просветления у Судзуки: *антропологический* – просветление есть фундаментальный экзистенциальный опыт, дающий человеку «ключ к решению всех проблем»; *эпистемологический* – реализация в акте моментальной интуиции общебуддийского идеала «видения всего, как оно есть»; *этический* – сатори есть *summit bonum* учения Судзуки, абсолютный синоним нирваны, оно фундирует нравственность человека, его свободу и творчество. Просветление – высшая *ценность* в учении Судзуки, его достижение требует смелости пойти на предельный риск, такое мужество и отчаянное напряжение всего существа, когда происходит «величайший умственный катаклизм» и совершается «последнее, на что способен человек»<sup>1</sup>, кроме того, оно есть *аксиологический порог*, открывающий новый ценностный мир.

Выясняется, что если квалифицировать опыт сатори как религиозно-мистический, то его можно отнести к *нетеистическому, волюнтаривно-созерцательному и онтологическому типу*<sup>2</sup>. Последняя характеристика сатори как опыта онтологического является, на наш взгляд, наиболее специфичной в интерпретации Судзуки. Она подразумевает такое измерение недвойственного

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Основы... - С. 397, 537.

<sup>2</sup> Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996. – С. 156-157.

опыта, в котором достигается предельное единство внутреннего духовного начала человека и сакрального, которое для Судзуки есть сама реальность. «Просветление представляет собой переживание, через которое человек проходит только тогда, когда он достигает высшего уровня единства, то есть когда он осознает тождественность с бытием на самом фундаментальном уровне»<sup>1</sup>. Именно непосредственный контакт и единство с реальностью определяет религиозность учения Судзуки и, по его мнению, *любую* аутентичную религию: «...Дзэн находится в тесном контакте с реальностью; более того, он неотделим от нее, он живет ею — вот в чем его религиозность»; «...дзэн, как и всякая истинная религия, стоит за непосредственное восприятие реальности»<sup>2</sup>. Понятие «реальность» и «постижение реальности» соответствует в дзэн-буддизме, по мнению Судзуки, понятию Бога и благочестивому отношению к нему в традиционных теистических религиях<sup>3</sup>.

Не отрицая полностью сотериологический характер события просветления в работах Судзуки, мы утверждаем, что анализ данных им определений и характеристик сатори позволяют со всей определенностью говорить о *глубокой*, если не *полной конвергенции* в его учении религиозного и метафизического опыта-переживания человека в том событии, которое он именует сатори.

По Судзуки, никакая логико-теоретическая подготовка, никакие метафизические спекуляции не могут привести к сатори. Напротив, это сатори предшествует метафизике и науке как их единое первоначало. «Этот опыт-переживание является ante-научным и ante-рационалистическим. Он логически, хотя и не хронологически, предшествует всем формам спекуляций, которые происходят из него, но не наоборот»<sup>4</sup> [Suzuki, 1956, p. 351]. Такая интерпретация центрального буддийского опыта позволяет, на наш взгляд, говорить о том, что сатори Судзуки можно определить как фундаментальный философский акт — *опыт-переживание метафизической интуиции*, подлежащий аутентичной философии, фундирующий, определяющий и содержательно раскрывающийся в ней. Для Судзуки сатори не только цель дзэн-буддийской духовной практики и любых форм теоретизирования, а самое фундамент, начало, точка исхождения философских построений.

Показывается, что философию в смысле теоретической системы, которую порождает опыт-переживание просветления, то есть саму «философию дзэн» *per se*, Судзуки определяет как *артикуляцию* и *интерпретацию* опыта-переживания просветления в коммуникативном акте; характер этой интерпретации определяется ситуативно и может быть, по его мнению, даже небуддийским по форме, что соответствует принципам буддийского философствования и смыслу идеологемы «дзэн» в его учении.

**Во второй главе «Теория вопрошания в учении Д.Т. Судзуки»** выявляются и анализируются философско-теоретические принципы концепции вопрошания в учении Судзуки, а также рассматривается ее антропологический аспект.

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Мистицизм ... С. 79.

<sup>2</sup> Он же. Основы... С. 832, 351.

<sup>3</sup> Там же. — С. 351.

<sup>4</sup> Suzuki D.T. Zen: A Reply to Van Ames. — P. 351.

Во вступительной части главы рассматривается используемая далее в диссертации, в качестве методологической схемы, картина «троекратного вопрошания реальности» С.С. Хоружего, «в котором, последовательно углубляясь, осуществляется самосознание и самоопределение человека»<sup>1</sup> [Хоружий 1991, с. 24]. В соответствии с этой схемой мы определяем *вопрошание* в учении Судзуки как понятие, обозначающее состояние вопросительности, возникающее в первичном акте самосознания человека и заключающееся в постановке им вопроса о смысле и сути своего бытия. Как исходную точку, основу для разворачивания, порождения всех иных форм вопрошания, мы называем такое вопрошание *фундаментальным*. Все иные формы вопрошания служат раскрытию всегда того же фундаментального вопрошания, они представляют собой его очередной опыт или уровень выражения. Таким образом, фундаментальное вопрошание, во-первых, само *меняется и развивается в своих формах и способах*, и во-вторых, *порождает и разворачивается* в определенной *духовной деятельности*, в которой и через которую осуществляется развитие самосознания и самоактуализация человека. Выделяются три основные стадии, которые проходит фундаментальное вопрошание человека. Первая из них, исходная, – это «сама по себе *чистая внутренняя установка вопрошания*, еще не выраженная и не закрепленная ни в чем; одно непосредственное ощущение, непосредственное переживание человеком своей ситуации вопрошания. Вторая стадия вопрошания берет начало в интеллектуальном усилии наименования, в *претворении вопрошания в речь*. Третья стадия – вопрошание *философское*, которое является *чистым и неискажающим выражением* своего предмета.

Характер вопрошания в учении Судзуки определяется тем, что в фокусе его внимания находится исключительно та его форма, которая в вышеприведенной схеме является первой – чистой установкой вопрошания. Именно *разрешение фундаментального вопрошания* в его исходной чистоте и первородности *является главной задачей человека* в учении Судзуки. Все иные формы вопрошания являются у него аутентичными лишь *после* результативного разрешения фундаментального вопрошания.

Еще одной специфической чертой парадигмы вопрошания в учении Судзуки является то, что духовная практика, реализующая разрешение фундаментального вопрошания, сама по себе представляет *практику вопрошания*. Иначе говоря, фундаментальное вопрошание разворачивается и осуществляется непосредственно в виде процесса разрешения *конкретного вопроса*, кульминацией которого является событие сатори.

В **первом параграфе** «Онтологические основания учения Судзуки» реконструируется онтология Судзуки как теоретический базис его концепции вопрошания.

Выясняется, что онтологический каркас учения Судзуки образуется двумя категориями: пустота и воля; при этом воля занимает в его учении центральное положение. Пустота – центральная категория философии буддизма махаяны – понимается у Судзуки как *поле*, в котором возможно представление о движении

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. - М., 1991. – С. 24.



и относительности<sup>1</sup>. Понятие пустоты у Судзуки имеет, на наш взгляд, четко выраженную абсолютистскую интерпретацию – пустота у него не просто высказывание о реальности, не ее фундаментальная характеристика, пустота у него есть сама *абсолютная реальность*, креативный источник всех потенций и качеств.

Пустота у Судзуки не бессознательна, она осознает самое себя: именно в самосознании Пустоты проявляется ее абсолютность, свобода от отношений с иным: «Чистое существование – это сознание, созерцающее самое себя отраженным в себе самом; это акт самоотождествления, или состояние таковости. Такое созерцание и самоотождествление возможно только тогда, когда сознание является шуньятой, то есть когда оно свободно от всего, кроме самого себя»<sup>2</sup> (шуньята – санскр. термин, обозначающий пустоту). Судзуки подчеркивает отличие самоотождествления от обычного отождествления, когда идентифицируются два объекта: «В самоотождествлении участвует один субъект или объект, который покидает себя, чтобы затем снова стать собой. Таким образом, самоотождественность подразумевает движение. ...Самоотождествляющееся сознание перестает быть собой для того, чтобы увидеть свое отражение в себе. Самоотождествление – это логика чистого существования и Пустоты»<sup>3</sup>. Этим субъект-объектом, движение которого подразумевается в акте самоотождествления, в учении Судзуки является воля. Она есть принцип, начало вселенского всеединства. «...Воля есть принцип, лежащий в корне всякого существования, соединяющий все сущее в единстве бытия. ...Бытие – это воля и становление»<sup>4</sup>. Все сущее обладает волей, и бесконечное многообразие отдельных волей проистекает из одной «великой воли», которую Судзуки называет космическим или онтологическим Неосознанным<sup>5</sup>.

Рассматриваются исторические истоки понятия «воля» в учении Судзуки: выясняется, что фундаментальное буддийское понятие *тришна* (страсть, желание), являющееся неотъемлемой составляющей буддийского мировоззренческого комплекса и этико-психологическое по своему характеру, у Судзуки, во-первых, отождествляется с мировой волей, во-вторых, предельно онтологизируется, и, в-третьих, лишается своего негативного содержания: будучи первоосновой всего сущего, тришна-воля не есть причина страдательного положения человека. Подобная интерпретация фундаментального буддийского понятия, на наш взгляд, не имеет прямых аналогий в буддийской философской мысли.

Метафизический смысл события просветления раскрывается Судзуки в этапах того онтологического «путешествия», которое воля проходит в своем развитии. Фундаментальное стремление воли состоит в самопознании, которое в то же время есть самоосуществление: «воля стремится постичь сама, что она

---

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Мистицизм... С. 39.

<sup>2</sup> Там же. – С. 40.

<sup>3</sup> Там же. – С. 42.

<sup>4</sup> Судзуки Д.Т. Лекции ... С. 144-145.

<sup>5</sup> Там же.

есть в себе», «видеть себя и быть в себе»<sup>1</sup>. Знание, которое должна обрести воля, есть видение самой себя и тем самым становление свободной. В стремлении познать себя изначально единая, цельная и завершенная в себе воля разделяется надвое и порождает *сознание* (понятия «сознание», «рассудок», «разум» и «интеллект» являются у Судзуки смысловыми синонимами).

Пробуждение разума ознаменовало собой два фундаментальных явления. В объективном плане – это возникновение феноменального мира множественности, в котором есть пространственные, временные и логические ограничения. В субъективном плане пробуждение разума знаменует собой духовную трагедию: когда перед человеком открывается мир множественности, которую он пытается систематизировать с помощью пространственно-временной логики, он тем самым становится узником системы, созданной им самим<sup>2</sup>. Принципом деятельности разума является *неведение*. «Неведение – это не простое незнание какой-либо теории, системы или закона. ...В неведении познание отделяется от действия и познающий от познаваемого, а мир представляется отдельным от субъекта, то есть мы все время имеем дело с двумя противоположными друг другу элементами»<sup>3</sup>.

Миссией сознания является просветление воли, его деятельность должна быть направлена в сторону воли, однако исполнить свое предназначение оно не в состоянии в силу самого принципа его деятельности – субъект-объектного дуализма. Просветление как сам по себе лишь познавательный, интеллектуальный акт, невозможно, так как любому акту познания непросветленного человека сопутствует неведение, т.е. начало противоположное просветлению. Здесь, по мнению Судзуки, истоки трагедии жизни. Ее причина – в неведении, которое означает незнание интеллектом своей природы, своего предназначения и связи с волей. Когда же неведение преодолено, разум «сводится», возвращается к воле, «которая и есть просветление»<sup>4</sup>. Таким образом, онтологический статус события просветления определяется в учении Судзуки как имеющий место в человеке акт самоотождествления воли, прошедшей в своем развитии через процесс разделения – отделения от нее сознания – и восстановление первоначального единства на новом уровне. Просветление не есть простое бессмысленное возвращение к первоначальному единству воли и разума, к всерастворяющему тождеству: «первоначальное содержание обогащается посредством разделения, борьбы и восстановления»<sup>5</sup>.

Показано, что волюнтаристической интерпретации у Судзуки подверглись базовые категории философии маханья – пустота, таковость, нирвана, татхагатагарбха. Воля для японского мыслителя тождественна самой сущности человека и составляет все его бытие<sup>6</sup>. В конце параграфа проводится краткое сопоставление онтологических оснований в учениях Судзуки и Шопенгауэра.

---

<sup>1</sup> *Он же*. Эссе... С. 150, 165.

<sup>2</sup> *Он же*. Основы... С. 545.

<sup>3</sup> Там же. – С. 423.

<sup>4</sup> Судзуки Д.Т. Очерки... С. 184.

<sup>5</sup> Там же. – С. 156.

<sup>6</sup> Там же. – С. 145, 151, 294; *Он же*. Основы... С. 422.

Во **втором параграфе** «Диалектика вопрошания» рассматривается генезис вопрошания по Судзуки, от его возникновения до разрешения.

Пробуждение сознания и отделение его от первичной воли означает для человека возникновение *вопроса*. Принцип отделенности, который является атрибутивной характеристикой состояния неведения, проявляется в акте возникновения вопрошания в том, что человек *отделяет себя от реальности*: «Вопрос вообще возникает только тогда, когда вопрошающий отделяет себя от реальности. Он стоит в стороне и задает вопрос: «Что это такое?»<sup>1</sup>. Возникновение вопроса и отделение вопрошающего от реальности, то есть отделение субъекта от объекта, для Судзуки неразрывно связаны друг с другом.

*Вопрошание* (questioning), вообще говоря, для Судзуки есть состояние, в котором четко различимы вопрошающий и вопрос. Способ разрешения фундаментального вопрошания человека Судзуки находит в самом принципе возникновения вопроса – отделении вопрошающего от вопроса. Если для самопознания реальность разделила себя на вопрошающего и вопрос, то «...ответ следует искать в самой реальности до того, как вышеупомянутое разделение имело место. Это означает, что ответ возможен тогда, когда вопрошающий и вопрос еще представляют собою одно целое»<sup>2</sup>. Вернуться к состоянию до вопрошания можно, лишь пройдя через него к состоянию *полного отождествления вопрошающего и вопроса*. «Решить вопрос — означает быть единым с ним. Когда такое единство в самом глубоком смысле имеет место, оно само дает нам ответ, причем вопрошающему в этом случае нет никакой нужды пытаться решить этот вопрос. Он решается сам собой. Именно таким образом буддист подходит к решению проблемы «что такое реальность»<sup>3</sup>. Таким образом, у Судзуки происходит не решение вопроса, а разрешение самого *состояния вопрошания*. Это разрешение не может являться интеллектуальным актом, поскольку разделение, порождающее вопрос, есть *принцип функционирования* самого интеллекта.

Поиски истины самим Гаутамай Буддой и его умственное состояние перед просветлением для Судзуки представляют «типичный пример» фундаментального человеческого вопрошания, прошедшего через этапы разделения на вопрошающего и вопрос и преодоления этого разделения. Для Судзуки индийский царевич Гаутама достиг просветления, именно *разрешив состояние вопрошания*.

В **третьем параграфе** «Вопрошание: антропологический аспект» рассматриваются вопросы самопознания в их взаимосвязи с концепцией вопрошания у Судзуки.

Выясняется, что состояние вопрошания для Судзуки есть атрибутивная характеристика человеческого самосознания. Оно имеет исключительно антропологический характер – вопрошает *именно и только человек*. Далее, вопрошание у Судзуки это всегда вопрошание *о человеке*, человек есть «самый важный объект изучения для человечества»<sup>4</sup>. Любое вопрошание – о природе,

<sup>1</sup> *Он же*. Основы... С. 407.

<sup>2</sup> Там же. – С. 410.

<sup>3</sup> Там же. – с. 408.

<sup>4</sup> Там же. – С. 717.

обществе, мироздании – редуцируется мыслителем к вопросу о человеке. Фундаментальной же характеристикой вопрошания Судзуки, его направленности является то, что вопрошание у него *всегда о человеке*, но всегда *о том, который и есть вопрошающий*. В этом, на его взгляд, коренное отличие дзэн-буддийского подхода к решению жизненных вопросов от философского и религиозного: не вопросы и не вопрошание как таковые сами по себе есть основной «предмет» его учения, а *вопрошающий*.

Вопрошающий же есть «Я», и именно к нему, по Судзуки, сводится собственно человек, поэтому познание «Я» ставится Судзуки главной целью познания вообще. Однако, как подчеркивает Судзуки, познания требует «не то «я», которое обычно утверждается каждым из нас, но «Я», открывающее себя *sub specie aeternitatis*, посреди бесконечности. Это «Я» является самой твердой почвой, какую мы только можем в себе найти. По ней мы можем ступить без страха, без чувства тревоги, без нерешительности<sup>1</sup>. Таким образом, Судзуки известно не одно, а два «я» в человеке. Первое «я» он называет относительным, психологическим или эмпирическим эго, а второе – эго трансцендентальное, высшее или реальное «Я»<sup>2</sup>. Эмпирическое эго является ограниченным, обусловленным и совершенно лишено независимого существования.

Так как фундаментальным принципом деятельности эмпирического эго является разграничение, то само возникновение состояния вопрошания означает возникновение эмпирического эго – и вопрошающий и вопрос есть его ипостаси. В акте самоотождествления вопрошающего и вопроса эмпирическое эго приходит к антиномическому пониманию своей иллюзорности и одновременно к осознанию своей связи, укорененности в трансцендентальном эго, осознанию, которое и есть просветление.

Показывается, что процесс самопознания у Судзуки является преодолением сферы объективации (*objectification*). «Я» не может быть понято, если оно объективируется, оно всегда выскальзывает из сетей объективации и концептуализации, никогда объективно не определяется и не верифицируется. По сути, все объективируемое – и это важнейший для Судзуки вывод – не есть то, что оно есть. «Все, что является предметом объективации, тем самым ограничивает себя и навсегда перестает быть собой»<sup>3</sup>.

Преодоление сферы объективации приводит человека в сферу абсолютной субъективности, где и пребывает его истинное «Я». Понятие «абсолютной» или «чистой субъективности» (*subjectivity*) является у Судзуки смысловым синонимом трансцендентального эго или высшего, реального «Я». Реализация абсолютной субъективности приводит человека к постижению «уникальной взаимосвязи» трансцендентального эго и эмпирического эго, они оказываются постигнутыми в противоречивой тождественности – они есть не одно, и не два. Теперь эмпирическое эго перестает быть конкретной иллюзией, а трансцендентальное эго – абстрактной идеей, происходит их антиномическое

---

<sup>1</sup> *Он же*. Лекции... С. 162.

<sup>2</sup> *Он же*. Распятие и просветление. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев, 1996. – С. 182; *Он же*. Лекции... С. 122.

<sup>3</sup> *Suzuki D.T. Zen and Pragmatism--A Reply (Comment and Disussion). // Philosophy East and West. – 1954. – Vol. 4, no. 2, July. – P. 168.*

слияние в *личность*. Рассматриваются основные характеристики реального «Я» по Судзуки: автономность, свобода, самоопределение и творчество.

В качестве демонстрации основных составляющих концепции вопрошания у Судзуки в ее антропологическом аспекте рассматривается знаменитый диалог дзэн-буддийского наставника Риндзая (9 в.) о «настоящем человеке без места».

Магистральный вектор вопрошания у Судзуки исключительно интроспективный: ни на природу, ни на общество, ни на другого человека, ни на мир фундаментальное вопрошание в его учении не направляется. Бытие «Я» у него никогда не есть «бытие-с», «Я» постигается не *персоналогически*, а *металогически*, и само это «Я» у Судзуки может, на наш взгляд, определяться как субстанциальная, онтологическая (за)данность, не конституируемая ни в каких отношениях.

В заключительной части параграфа рассматриваются основные отличия вопрошания Судзуки от некоторых форм вопрошания, встречающихся в истории философии – у Декарта, Хайдеггера и Ясперса.

В третьей главе «**Коан и практическая реализация вопрошания в учении Д.Т. Судзуки**» осуществляется анализ практических методов реализации фундаментального человеческого вопрошания у Судзуки. По нашему убеждению, без анализа конкретных аспектов духовной практики в дзэн-буддизме, в данном случае в учении Судзуки, абсолютно невозможно адекватное осмысление и его теоретических оснований.

В первом параграфе «Исторические основания метода коанов» рассматривается генезис метода коанов в интерпретации Судзуки, а также проводится сравнение этого метода с принципами вопрошания в классической буддийской традиции.

Выясняется, что Судзуки проводит категорическое различие между дзэнской медитацией и медитацией в индийской и даже буддийской йоге. Самой эффективной и единственной аутентичной, то есть ведущей к сатори, формой дзэн-буддийской духовной практики, он признает медитацию над «высказываниями и действиями» мастеров древности с целью личного репродуцирования духовного опыта, выраженного в них. Такая медитация приобретает вид деятельности по решению конкретного вопроса парадоксального характера – *коана*, формулируемого в записях об этих «высказываниях и действиях» или на их основе. Записи, из которых дедуцируется вопрос коана, представляют собой тексты в большинстве случаев энигматического характера, содержащие высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутые описания ситуаций общения. Пример одного из наиболее известных коанов: «Каков твой первоначальный облик, который ты имел еще до рождения твоих родителей?». Коан, по Судзуки, представляет собой не что иное, как «алогическую» форму основного человеческого вопроса о смысле бытия.

Выявляется функция коана, по Судзуки, в историческом контексте дзэн-буддизма: она определяется необходимостью нейтрализации дегенеративных тенденций в дзэн-буддизме: духовного квиетизма (обусловленного сведением

духовной практики к транквилизации сознания) и рационализации. В позитивном плане функция коана как метода состоит в реализации опыта-переживания просветления, демократизации и популяризации этого опыта, а также презервации его аутентичности.<sup>1</sup>

Выясняется, что в отличие от парадигмы вопрошания в классическом буддизме, где вопросы экзистенциального характера, такой как фундаментальный вопрос человека, к которому сводится смысл всех коанов – «Кто я?» – являются для Будды нерелевантными, вопрошание у Судзуки не ограничено никакими доктринальными рамками. Ключевое значение для него имеет интенсификация самого духа вопрошания в человеке, а конкретная форма вопроса особого значения не имеет, главное, чтобы сам вопрос и его разрешение имело жизненное значение для человека.

Показывается, что в основе коана как метода, по Судзуки, находится именно *концепция вопрошания*, а не *концепция языка и парадокса*, как это представляется в ряде отечественных и зарубежных работ по дзэн-буддизму.

Во **втором параграфе** «Коан «НЕ» рассматривается конкретный коан, над которым работал Судзуки, выявляются узловые моменты его практики и раскрывается функция коана в свете его теории вопрошания и экзистенциальные аспекты коана как метода.

Первый коан Судзуки, коан «НЕ», является одним из самых известных в истории дзэн-буддийской литературы. «Один монах спросил Чжаочжоу: «Обладает ли собака природой Будды?» Чжаочжоу ответил: «Нет!». Наиболее адекватным переводом, или скорее символом ответа мастера, на наш взгляд, может служить частица «НЕ». Задача ученика состоит в том, чтобы «разгадать» смысл этого «НЕ».

В свете теории вопрошания Судзуки функция коана состоит в обнаружении и активизации фундаментального человеческого вопрошания, его трансформации в практическую деятельность по разрешению конкретного вопроса, представленного коаном, и доведение этой деятельности путем предельной интенсификации и радикализации до *разрешения фундаментального вопрошания в опыте-переживании просветления в волевом акте преодоления субъект-объектной дихотомии вопрошающего и коана*. Выявляются две основные экзистенциальные функции коана. Первая из них состоит в том, чтобы проникнуть в глубины сознания человека и *оживить* далеко запрятанную или обманчиво сокрытую в нем *основополагающую заботу*. Вторая функция заключается в том, чтобы приведенное в движение фундаментальное устремление к преодолению этой заботы было соответствующим образом *укоренено и направлено* и обязательно доведено до экзистенциального предела – *искоренения* этой заботы и любого рода тревоги и страхов с ней связанных.

Определяются основные функции наставника по отношению к ученику в свете работы над коаном. Довести с помощью коана человека до «плодотворной вопросительности» (Хайдеггер), задействовать внутренний, личный коан человека – в этом состоит *первая, главная* функция наставника по отношению к ученику. *Вторая* его функция состояла в том, чтобы не дать возможность

---

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Основы... С. 635.

ученику удовлетвориться никаким *конвенциональным* решением коана. Разрешить коан не означало найти ответ в виде слов, понятий, идей, символов, жестов, образов или формул, а найти *себя*, поэтому никакие формальные ответы, т.е. решения, найденные «в книгах», на интеллектуальном, логическом или эмоционально-психологическом уровне, не признавались. Требуется не *высказать* ответ, а *показать* его всем своим существом, поскольку ответом, в конечном счете, является *сам человек*. Третья функция наставника была связана уже непосредственно с самой его личностью – он сам должен был представлять из себя *живой пример* решения коана, вдохновляющий ученика на самореализацию.

Выясняется, что главным ошибочным подходом к решению коана, по Судзуки, является *интеллектуальный*. Его ошибочность обусловлена фундаментальным отличием коана от какой бы то ни было интеллектуальной головоломки, загадки, математической задачи или парадоксов типа апорий Зенона. Главная «неизбежная апория», в которую впадает интеллект, это «проблема жизни и смерти, проблема смысла жизни»<sup>1</sup>. Преимущество коана «НЕ», по Судзуки, именно в том, что он, в отличие от большинства других коанов, оставляет минимальное поле для интеллектуализации<sup>2</sup>.

Выявлено, что антиинтеллектуальный настрой Судзуки имеет в его учении свое психофизиологическое основание и метафорическую корреляцию: коан требует «аффективного и волевого понимания», которое «включает в себя все бытие человека, символизируемое брюшной частью тела»<sup>3</sup>. Именно «живот», как центр *воли*, становится *локусом фундаментального вопрошания* при решении коана; только здесь коан может «утонуть» в целостном бытии, а не оставаться на периферии», здесь трансцендируются все интеллектуальные и психологические пределы и происходит полное отождествление коана и «Я»<sup>4</sup>.

Судзуки пишет о четырех годах борьбы «психической, физической, моральной и интеллектуальной» при решении коана, после которых в его жизни наступил тот критический момент, когда ему стало ясно, что, если он не сможет понять коан, то жизнь его не имеет «ровным счетом никакого смысла»<sup>5</sup>. Такое кризисное состояние в дальнейшем будет полагаться Судзуки истинным залогом решения коана и достижения просветления. «...Сатори приходит лишь тогда, когда отчаяние достигает предела, и человек готов уже покончить с собой»<sup>6</sup>. В переломный момент жизни Судзуки последовало интенсивное сосредоточение сознания на коане, приведшее его к состоянию, известному в дзэн-буддизме и индо-буддийской йоге как самадхи – предельное сосредоточение субъекта на объекте, снимающее различие между ними. Механизм достижения этого состояния у Судзуки соответствует его логике исчерпания вопрошания: подлинное самадхи наступает тогда, когда перестаешь осознавать вопрос отдельным от себя.

---

<sup>1</sup> Судзуки Д.Т. Лекции... С. 143.

<sup>2</sup> Там же. - С. 140.

<sup>3</sup> Там же. - С. 147.

<sup>4</sup> Там же. - С. 148-149.

<sup>5</sup> *Он же*. Воспоминания о молодости. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев, 1996. – С. 151.

<sup>6</sup> Там же. – С.153.

Решение коана, по Судзуки, возможно только в акте исключительного потрясения воли, предельном напряжении всех душевных сил индивида и его безусловной готовности к смерти для разрешения фундаментального вопрошания, что дает основания говорить о коане как инструменте *искусственного генерирования пограничной ситуации* в смысле Ясперса.

В **третьем параграфе** «Система коанов» рассматриваются этапы трансформации вопрошания при систематической работе с коанами, а также проводится сравнение метода коанов с некоторыми практическими методами вопрошания в западноевропейской и восточной традициях.

По Судзуки, для углубления своего переживания просветления при решении первого коана необходимо решать другие коаны, которые нужны «для того, чтобы сделать первое переживание всеобъемлющим и дать возможность человеку понять его более глубоко»<sup>1</sup>. Расширение и углубление опыта-переживания решения первого коана происходило по определенной схеме, которая к XVII веку в японском дзэн-буддизме школы Риндзай приобрело форму тщательно разработанной комплексной системы вопрошания. Ученики обязаны решать коан за коаном в определенной категориальной последовательности, следуя указаниям наставника. Нами рассматриваются пять основных категорий коанов.

Выясняется, что в свете теории вопрошания Судзуки система коанов представляет комплексную методологию целенаправленной трансформации установки фундаментального вопрошания в речевую деятельность и вопрошание философское. Эта трансформация осуществляется путем поэтапной интенсификации и экстенсификации первичного опыта разрешения фундаментального вопрошания, который, по Судзуки, является абсолютно неизбежным и основополагающим.

В заключительной части параграфа осуществляется сравнительный анализ коана с практикой вопрошания в некоторых философских и религиозно-философских традициях – с майевтикой Сократа, вопросами парадоксального характера у позднего Витгенштейна, методом самовопрошания в «философии самопознания» Раманы Махарши. Указывается, что ряд моментов в работе над коаном делает его исключительным феноменом в истории религиозно-философских учений, как на Востоке, так и на Западе.

В **Заключении** подводятся итоги исследования, формируются положения, выносимые на защиту, и намечаются перспективы дальнейшей разработки темы.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1) Показано, что учение Судзуки, ввиду его исключительной нацеленности на достижение состояния просветления, должно рассматриваться как специфически буддийское. Просветление-сатори в его учении может рассматриваться одновременно как религиозно-мистический опыт нетеистического характера и фундаментальный философский акт – опыт-

---

<sup>1</sup> Та же. – С. 155.



переживание метафизической интуиции, предлежащий аутентичной философии, определяющий и содержательно раскрывающийся в ней.

2) Выявлено, что центральным понятием онтологии Судзуки является воля. Фундаментальные категории буддийской философии – тришна, пустота, таковость, дхармакая, нирвана, татхагатагарбха – и ключевое дзэн-буддийское положение о «прозрении собственной природы» подверглись в его учении волюнтаристической интерпретации, что придало ему принципиальный динамизм, не имеющий аналогов в истории буддийской мысли. Показано, что событие просветления определяется как имеющий место в человеке акт самоотождествления воли, прошедшей в своем развитии через процесс разделения – отделения от нее сознания, преодоление выраженного в субъект-объектном дуализме принципа неведения и восстановление первоначального единства на новом уровне.

3) Выявлено, что возникновение сознания, по Судзуки, одновременно с возникновением фундаментального вопрошания – состояния вопросительности, в котором осуществляется первичное самосознание человека, артикулируемое в виде вопросов о сути и смысле жизни. Ключевая характеристика фундаментального вопрошания, по Судзуки, состоит в отделении вопрошающего от вопроса. Событие просветления определяется им как разрешение фундаментального вопрошания в волевом акте преодоления субъект-объектной дихотомии при реализации-осознании абсолютного тождества вопрошающего и вопроса.

4) Выявлено, что вопрошание у Судзуки есть атрибутивная характеристика человеческого сознания. Характер адекватного вопрошания, по Судзуки, состоит в его автореферентности: вектор вопрошания направляется исключительно на человека и при этом на того, кто сам есть вопрошающий. Человек есть существо вопрошающее о собственной сущности и смысле бытия и актуализирующееся в этом вопрошании в акте самоотождествления вопрошающего и вопроса. Самоактуализация возможна для человека лишь при преодолении им сферы объективации, когда вопрошание направляется к самому вопрошающему и реализуется абсолютная или чистая субъективность. Показано, что разрешение фундаментального вопрошания, по Судзуки, является актом не обосновывающим, не системообразующим и не осмысляющим, а именно осуществляющим, реализующим, актуализирующим.

5) Показано, что в основе метода коанов, в интерпретации Судзуки, лежит не концепция языка или парадокса, а именно концепция разрешения фундаментального человеческого вопрошания. В свете этой концепции функция коана состоит в обнаружении и активизации фундаментального человеческого вопрошания, его трансформации в практическую деятельность по разрешению конкретного вопроса, представленного коаном, и доведение этой деятельности путем предельной интенсификации и радикализации до разрешения фундаментального вопрошания в опыте-переживании просветления в акте преодоления субъект-объектной дихотомии вопрошающего и коана. Коан в учении Судзуки может рассматриваться как инструмент искусственной генерации пограничной ситуации в смысле Ясперса, прохождение через которую неизбежно для решения коана и достижения просветления.

**Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях автора:**

1) Современный дзэн-буддизм о качестве человеческого бытия. // Материалы научно-практической конференции «I Кузбасские философские чтения». – Кемерово: Изд-во Кемеровского ун-та, 2000. С. 232-233.

2) Культура созерцания как составляющая культуры будущего. // Человек. Культура. Управление: Статьи и материалы межвузовской научной конференции. – Екатеринбург: Изд-во Уральской государственной горно-геологической академии, 2001. С. 55-58.

3) Уроки культуры Дзэн. // Культура и цивилизация: Материалы Всероссийской научной конференции. Ч.2. - Екатеринбург: Изд-во Уральского государственного университета, 2001. С. 221-222.

4) Учение Г. Гурджиева и Дзэн-буддизм: антропологические пересечения. // Научные труды I отчетной конференции молодых ученых ГОУ УГТУ-УПИ: сборник статей. Ч.2. – Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 2001. С.166-167.

5) Современный дзэн-буддизм о бытии человека: два подхода к решению основного экзистенциального вопроса. // Рационализм и культура: Материалы Третьего Российского Философского конгресса. Т.2. – Ростов-на-Дону, 2002. С. 126-127.

6) Смысл и значение саториального опыта в современном дзэн-буддизме. // Научные труды III отчетной конференции молодых ученых ГОУ ВПО УГТУ-УПИ: сборник статей. Ч.1. – Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 2002. С.242-243.

7) Современный человек и буддийская нирвана. // Антропологический принцип в философии и проблема развития личности в начале XXI века: Материалы межвузовской научной конференции. Ч.1. – Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 2003. С.53-55.

8) Метафизика дыхания в буддизме и дзэн-буддизме. // Научные труды IV отчетной конференции молодых ученых ГОУ ВПО УГТУ-УПИ: сборник статей. Ч.1. – Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 2003. С.235-236.