

АлЪн Уотс

ПЪТЯТ НА ДЗЕН

София, 2020

На
ТИА, МАРК И РИЧАРД,
които ще го разберат още по-добре,
понеже не могат да четат

ALAN WATTS

THE WAY OF ZEN

Copyright © 1957 by Pantheon Books Inc.
Copyright renewed 1985 by Mary Jane Watts

This translation published by arrangement with Vintage Anchor Publishing, an imprint of The Knopf Doubleday Group, a division of Penguin Random House, LLC.

© Издателство „Изток-Запад“, 2020

Всички права на български език запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде възпроизвеждана или предавана под каквато и да е форма и по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателство „Изток-Запад“.

© Крум Ацев, превод, 2005, 2020

© Издателство „Изток-Запад“, 2020

ISBN 978-619-01-0658-6

АЛЪН УОТС
ПЪТЯТ НА
ДЗЕН

禪道

Превод от английски
Крум Ацев



БИБЛИОТЕКА

ИЗТОК

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

София Катърва
Братислав Иванов
Петко Хинов
Любен Козарев

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор към първото издание 7

Първа част Историческият план

Първа глава
Философията на дао 21

Втора глава
Произходът на будизма 51

Трета глава
Будизмът махаяна 82

Четвърта глава
Възникването и развитието на дзен 105

Втора част Принципи и практика

Първа глава
„Празно и чудодейно“ 147

Втора глава
„Седнал неподвижно, без да правя нищо“ 169

ТРЕТА ГЛАВА

ДЗАДЗЕН И КОАНЪТ 192

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА

ДЗЕН В ИЗКУСТВОТО 214

БИБЛИОГРАФИЯ 245

КИТАЙСКИ БЕЛЕЖКИ 253

ПРЕДГОВОР

КЪМ ПЪРВОТО ИЗДАНИЕ

През последните двацет години интересът към дзен будизма нараства изключително много. От Втората световна война насам този интерес толкова се е увеличил, че изглежда, се превръща в значима сила сред интелектуалния и творческия свят на Запада. Безспорно той е свързан с преобладаващия ентузиазъм към японската култура, който е един от градивните резултати от последната война, но може и да не се окаже нещо повече от бързо отминаваща мода. По-дълбоката причина за този интерес е, че гледната точка на дзен е тъй близка до „ръба на растежа“ на западната мисъл.

По-тревожните и разрушителни аспекти на западната цивилизация не би трябвало да ни пречат да видим, че в същия този момент тя е и в един от най-творческите си периоди. Идеи и прозрения с неимоверна притегателна сила се появяват в някои от новите области на познанието, развити от западната наука – в психологията и психотерапията, в логиката и философията на науката, в семантиката и теорията на комуникациите. Развитие-то на някои от тези сфери може да е подсказано от контакта с философията на азиатския континент, но аз съм склонен да мисля, че като цяло става дума по-скоро за паралелно развитие, отколкото за пряко влияние. Така или иначе, паралелизмът в прогреса започва да бъде осъзнаван от нас, а той обещава обмен на възгледи, който би трябвало да се окаже изключително стимулиращ.

През настоящия век западната мисъл се измени така бързо, че ни доведе до състояние на значително объркване. Не само съществуват сериозни затруднения в общуването между интелектуалната и обикновената публика, но и ходът на нашето мислене, на собствената ни история сериозно подкопава основни постановки на здравия разум, върху които се крепят нашите обществени условности и институции. Обичайните схващания за пространството, времето и движението, за природата и нейните закони, за историята и социалните промени, както и за самата човешка идентичност се стопяват и ние се оказваме носени без посока, без определени ориентири сред вселена, която все повече и повече напомня за будисткия принцип на великата пустота. Великите постижения на западната мъдрост – религиозни, философски или научни – не предоставят особено полезни напътствия относно изкуството да живееш в подобен свят и изгледите за придвижването ни из подобен безориентирен океан ни изглеждат твърде заплашителни. Защото ние сме свикнали с абсолютни стойности, с твърди принципи и закони, към които можем да се придържаме в името на духовна и психологическа сигурност.

Именно затова, струва ми се, съществува такъв голям интерес към един продуктивен в културно отношение начин на живот, който в продължение на около хиляда и петстотин години се е чувствал напълно у дома си сред Пустотата. Начин на живот, който не само не се ужасява от Пустотата, но подхожда към нея с положително отношение. Казано на неговия собствен език, дзен винаги е бил в положение

*Без една керемидка за покрив отгоре,
без нито стъпка твърд за краката отдолу.^A*

^A Цитатите от китайски и японски източници са сверени с оригиналите, като българският превод се придържа към трактовката, предложена от автора на книгата, или в приведения от него превод на английски. – Б.пр.

Подобен език не би трябвало да ни е чак толкова непознат, ако наистина сме готови да приемем смисъла на това, че „лисиците имат леговища и птиците небесни – гнезда; а Син човешки няма де глава да подслони“^А.

Не съм защитник на внасянето на дзен от Далечния Изток, тъй като става дума за духовна реалност, дълбоко обвързана с културни институции, които са напълно чужди за нас. Но без всякакво съмнение, има неща, които ние можем да научим или от които да се отучим благодарение на нея, прилагайки ги по наш начин. Дзен притежава особеното преимущество да се изразява по начин, който е еднакво понятен – или еднакво объркващ – както за интелектуалеца, така и за неукия, и поради това предлага възможности за общуване, които ние досега не сме изследвали. Притежава прямота, замах и хумор, както и усет за красота и безсмислица, едновременно вбесяващи и възхитителни. Но преди всичко, той притежава способността да преобърне съзнанието ви и да стопи най-потискащите човешки проблеми до въпроси от рода на: „Защо мишката е, докато се върти?“ В сърцевината си дзен таи силна, но абсолютно несантиментална състрадателност към човешките същества, изложени на страдания и погубел вследствие на собствените им опити да се спасят.

Съществуват редица прекрасни книги за дзен, макар някои от най-добрите да не се издават вече от години или да са твърде трудни за придобиване поради други причини. Но досега никой – нито дори професор Дайсецу Тейтаро Судзуки – не ни е дал изчерпателно изложение на проблема, което да включва историческия план и връзката на това духовно течение с начините на мислене, характерни за Китай и Индия. Трите тома на „Есета върху дзен будизма“ на Судзуки представляват всъщност несистематизирана колекция от научни доклади върху различни аспекти на проблема, безкрайно полезни за напредналия ученик, но твърде объркващи за обикновения читател, който не е предварително запознат с основните принципи. Прекрасното „Въведение

^А Мат. 8:20. – Б.пр.

в дзен будизма“ от същия автор е твърде тясно ориентирано и специализирано. То оставя встрани от вниманието основни сведения за връзката на дзен с китайския даоизъм и индийския будизъм и обвинява някои страни на въпроса с доста по-голяма доза загадъчност, отколкото е необходимо. Останалите му трудове са изследвания на конкретни аспекти на дзен, вникването в които изисква познаване на общия фон и историческата перспектива.

Книгата „Дзен в английската литература и източните класически текстове“ на Реджиналд Хорас Блайт е едно от най-добрите налични встъпления, но е издадена само в Япония и отново не съдържа информация за общия план. Съставена от поредица разностранни и изключително проникновени наблюдения, тя не прави опит за систематично представяне на явлението. Моето собствено съчинение „Духът на дзен“ е популяризация на ранните трудове на Судзуки и освен че се отличава с определена ненаучност, е твърде остаряло в редица отношения и би могло да се окаже заблуждаващо независимо от всичките си възможни достоинства откъм прозрачност и яснота на изложението. Книгата на Кристмас Хъмфриз „Дзен будизъм“, издадена единствено в Англия, е подобна популяризация на Судзуки и отново не дава пример за поставяне на дзен в действителния културен контекст. Написана е с ясен и жив стил, но авторът открива тъждества между будизма и теософията, които аз намирам за твърде оспорими. Другите изследвания на дзен будизма от западни и източни автори се отличават с по-специализиран характер или пък представляват разсъждения върху дзен във връзка с други теми, като психологията, изкуствата, история на културата.

Така при отсъствие на фундаментално, системно и обхватно изложение на предмета нищо чудно, че на Запад впечатлението за дзен е в известен смисъл объркано независимо от целия ентузиазъм и интерес, който това явление е предизвикало. Затова и решението на проблема е в написването на такава книга – което именно и съм опитал да направя, – тъй като никой от онези, които разбират предмета по-добре от мен, не изглежда склонен или способен да го стори. Предполагам, че в идеалния вариант

такава книга би трябвало да е написана от завършен и признат дзен учител. Но в момента никой с подобни качества не владее достатъчно добре английски език. Освен това, когато някой говори, изхождайки от определена традиция, към която спада, и особено от позицията си в определена институционална йерархия, част от която е, винаги съществува риск от известна загуба на перспективата и неотчитане на гледната точка на онзи, който е извън дадената традиция и йерархия. В допълнение, една от основните пречки пред общуването между японски дзен учители и хора от Запада е липсата на яснота относно различията в основни културни предпоставки. Двете страни обикновено са така „погълнати от навика си“, че не обръщат внимание на ограничеността, присъщи на собствените им средства за общуване.

Може би най-подходящият автор на подобна книга в такъв случай би бил човек от Запада, който е прекарал няколко години като възпитаник на японски майстор, преминавайки целия цикъл на обучението по дзен. Но пък от гледна точка на западната „научна подготовка“ това изобщо няма да е достатъчно, защото такъв човек ще да се е превърнал в „ентузиаст“ и „привърженик“, неспособен да предложи обективно и неангажирано мнение. Но за щастие или за нещастие, дзен е преди всичко преживяване, невербално по своя характер, което просто остава недостижимо за чисто научния или буквалисткия подход. Не съществува друга алтернатива за добиване на познание какво дзен е и особено какво не е освен практикуването, конкретното експериментиране с него, така че да бъдат открити значенията зад думите. При все това западни възпитаници, преминали специалния начин на обучение, известен като Риндзай дзен, проявяват склонност към известна уклончивост и необщителност, следвайки принципа:

*Тези, които не знаят, говорят;
тези, които знаят, не говорят.*

Макар че не се отварят, те не се и затварят напълно. От една страна, биха желали да споделят разбирането си с другите, но

от друга, са убедени, че думите в крайна сметка са безплодни, а в допълнение, тези хора остават верни на даденото съгласие да не обсъждат известни страни на своето обучение. Затова и възприемат характерната за азиатците позиция „Елате и разберете сами“. Но научно образованият западен човек не без основание е предпазлив и скептичен субект, който би искал да знае „в какво се забърква“. Той ясно си дава сметка за склонността на мозъка към самоизмама, за устремяване към области, където проникването е невъзможно, без да се остави критичната дистанция на входа.

Азиатците са толкова склонни да ненавиждат подобно отношение – а техните западни последователи дори още повече, – че пропускат да споменат пред научния изпитател много неща, които всъщност са напълно подвластни на човешка реч и интелектуално разбиране.

Тъй че писането за дзен е толкова проблематично за външния „обективен“ наблюдател, колкото и за вътрешния „субективен“ последовател. Оказвал съм се при различни ситуации и от едната, и от другата страна на дилемата. Общуval съм с „обективните наблюдатели“, учил съм заедно с тях и съм убеден, че при всичките си достойнства те неизменно пропускат целта и изяждат менюто вместо вечерята. Бил съм също така вътре в традиционна – не дзен – йерархия и съм също толкова убеден, че в подобна позиция човек не е наясно какво се яде на вечерята. В такава позиция човек става технически „видиотен“, което ще рече, че загубва комуникация с тези, които не са от същата кошара.

И опасно, и абсурдно за нашия свят е да представлява група от взаимоотношващи се духовни общности. Това важи с особена сила за великите култури на Изтока и Запада, при които възможностите за общуване са най-богати, а опасностите от провал в общуването са най-лошите. Като човек, който е прекарал малко повече от двайсет години в опити да обяснява Изтока на Запада, аз съм достигнал до убеждението, че при обясняване на явление като дзен трябва да се следва ясен принцип. Първо, необходимо е съпреживяване и личен опит с начин на живот до границата на

собствените възможности. Второ, трябва да се оказва съпротива на всяко изкушение за „присъединяване към организацията“ и ангажиране с нейните институционални задължения. В подобна дружелюбна позиция на неутралитет оставаш уязвим за отлъчване и от двете страни. Но в най-лошия случай грешките в тълкуването на отсрещната страна винаги я провокират да се изразява по-ясно. Защото зависимостта между две позиции става много по-ясна, когато има трета, с която те да бъдат сравнени. Така дори това изследване на дзен да не предлага нищо повече от излагане на гледна точка, която не принадлежи нито на дзен, нито на Запада, то поне би дало такъв трети ориентир.

Но безсъмнено, същностната позиция на дзен не се поддава на организация или причисляване като изключителна собственост към определена институция. Ако на този свят има нещо, което стои отвъд относителността на културните общоприетости, то е дзен – независимо под какво име става дума за него. Това е прекрасната причина дзен да не бъде институционализиран, както и поради обстоятелството, че мнозина от хората, разяснявали го в древността, са били „универсални индивидуалисти“, които никога не са били членове на каквато и да било дзен будистка организация и никога не са търсили утвърждаване от някакъв формален авторитет.

Та ето я моята позиция по отношение на дзен – и струва ми се, че трябва да бъде откровен с читателя в дни на такива безпокойства относно препоръките и „ценза“ на всеки. Аз не мога да се представя като дзенист или дори като будист, защото това ми изглежда като да опаковаш небето и да му сложиш етикет. Не мога да се представя за научно обективен академик, защото по отношение на дзен това ми изглежда като да се учиш да пееш птича песен сред колекция от препарирани славеи. Не претендирам за никакви права да говоря върху дзен. Претендирам само за удоволствието да съм изучавал литературата на това явление и да съм наблюдавал художествените му изяви още от времето, когато бях едва момче, и да съм се радвал на неформални общувания с неколцина японски и китайски пътници по същия безследен път.

Тази книга е предназначена както за обикновения читател, така и за по-сериозния ученик, и аз вярвам, че първият ще понесе използването на известно количество техническа терминология, приложението с китайски йероглифи и прочее критическа апаратура особено полезно за онези, които биха желали да изследват по-задълбочено предмета. Книгата е разделена на две части, като първата се занимава с общия план и историята на дзен, а втората – с неговите принципи и практики. Източниците на сведения са три вида. На първо място, ползвал съм всички изследвания върху дзен на европейски езици. Допитвал съм се, естествено, до голяма степен до трудовете на професор Дайсецу Судзуки, но същевременно съм се опитал да не се облягам прекомерно на тях – не поради никакви техни недостатъци, а защото ми се струва, че читателите заслужават нещо повече – свежа гледна точка, а не резюме на неговите възгледи.

На второ място, основавам същностния поглед към дзен върху внимателно изучаване на по-важните записи на това учение в китайската традиция със специално позоваване на „Ся Ся Мин“, „Тан-дзин“ („Книга на Шестия патриарх“), „Дин-дзи лу“ и „Гудзун-сю Ю-лу“. Собствените ми познания по китайски език от епохата на династията Тан не са, разбира се, достатъчни за справяне с някои от тънкостите на тази литература, но ми се струват достатъчни за достигане на онова, което ми бе нужно – ясен поглед към същностната доктрина. Във всичко това усилията ми бяха във висша степен подпомагани от колеги и изследователи към Американската академия за азиатски изследвания, като поспециално бих желал да изкажа благодарност към професорите Сабро Хасегава и Дзи-мин Сиен, на д-р Пол и д-р Джордж Фън, д-р Фредерик Хун, г-н Чарлс Ийк и на г-н Кадзумицу Като, свещеник от дзен школата Сото.

Третият източник на сведенията, приведени от мен, са многобройните лични срещи с учители и ученици на дзен в течение на повече от двацет години.

Преводите от оригинални текстове на следващите страници са мои собствени освен в случаите, когато е указано друго. За

удобство на умеещите да четат на китайски след библиографията съм предоставил приложение с по-важните цитати и технически термини, изписани в оригиналния им вид. Струва ми се, че те са от решаваща важност за по-сериозните ученици, тъй като дори в средите на най-високо квалифицираните учени все още има твърде много несигурност относно правилния превод на дзен будистки текстове от времето на династията Тан.

Колкото до собствените имена на дзен учители и заглавията на дзен будистки текстове, те са дадени според транскрипцията им на мандарински китайски^A или на японски в зависимост от страната, където са се появили, а основните термини са на мандарински китайски, освен когато се използват при разглеждане на специфично японската форма на дзен.

Изключително благодарен съм на г-н Реджиналд Хорас Блайт за любезното разрешение да ползвам негови преводи на японски хайку от прекрасната му четиритомна антология „Хайку“, издадена в Токио от „Хокусейдо Прес“, както и на проф. Сабро Хасегава за щедрото му съдействие за оформянето на обложката.

В заключение, имам щастието да изкажа благодарността си на фондация „Болинген“ за тригодишната стипендия за научна работа, по времето на която бяха осъществени повечето от предварителните проучвания за написването на тази книга.

Алън Уотс

Мил Вели, Калифорния, юли 1956 г.

^A Според стандартната днешна форма на китайския език, установена върху основата на пекинския диалект, който е бил възприет като официален за държавните служители по времето на последната династия. – Б.пр.

ПЪТЯТ НА
ДЗЕН

禪道

ПЪРВА ЧАСТ

ИСТОРИЧЕСКИЯТ ПЛАН

ПЪРВА ГЛАВА

ФИЛОСОФИЯТА НА ДАО

Дзен будизмът е начин на живот и възглед върху живота, който не попада в нито една от формалните категории на съвременната западна мисъл. Той не е религия или философия; не е психология или вид наука. Той е пример за онова, което в Китай или Индия наричат „път към освобождението“, и в това отношение е подобен на даоизма, веданта и йога. Както скоро ще стане ясно, пътят към освобождението не може да има позитивна дефиниция. Той трябва да бъде подсказан чрез посочване на онова, което той не е, в известен смисъл подобно на начина, по който скулпторът разкрива образ посредством премахване на парченца камък от скален блок.

От историческа гледна точка дзен може да бъде разглеждан като краен продукт на вековни традиции в индийската и китайската култура, макар да е много повече китайски, отколкото индийски, а след XII в. се е вкоренил дълбоко и се е превъплътил творчески в културата на Япония. Като плод на тези велики култури и като изключителен, особено поучителен пример за път към освобождението дзен е един от най-ценните дарове на Азия за света.

Корените на дзен са колкото даоистки, толкова и будистки, и тъй като дъхът на тази традиция е така специфично китайски, най-добре би било да се започне с преглед на нейното китайско родословие, като едновременно с това смисълът на фразата „път към освобождението“ бъде онагледен чрез примера на даоизма.

Голяма част от трудностите и недоразуменията, пред които дзен изправя западния ученик, произтичат от незапознатостта с китайските начини на мислене – начини, които са поразително несходни с нашите собствени и именно поради тази причина са особено ценни за нас като възможност за поставяне на собствените ни идеи в критична перспектива. Тук проблемът не се състои просто в усвояване на различни идеи, различаващи се от нашите така, както, да кажем, теориите на Кант се различават от тези на Декарт или схващанията на калвинистите – от тези на католиците. Проблемът е в оценяването на различията в основни мисловни постановки и в самите методи на мислене, а те толкова често биват пренебрегвани, че нашите интерпретации на китайската философия имат тенденцията да се превръщат в проекции на идеи, характерни за Запада, върху китайска терминология. Това е неизбежният недостатък на изучаването на азиатска философия по буквалистичните методи на западната ученост, тъй като думите могат да установят общение само между споделящите сходни преживявания.

Това не би трябвало да бъде абсолютизирано до твърдение, че един толкова богат и многопластов език като английския е просто неспособен да изразява китайски идеи. Напротив, той може да каже много повече, отколкото са смятали за възможно някои китайски и японски последователи на дзен будизма и даоизма, към чиято запознатост с английския език има какво да се пожелае. Затрудненията са не толкова поради езика, колкото поради мисловните схеми, които до момента като че ли са схващани като неотделими от академичния и научен подход към предмета. Непригодността на тези схеми към предмети като даоизма или дзен е до голяма степен отговорна за впечатлението, че „източният ум“ е загадъчен, ирационален и непроницаем. Не би трябвало да се предполага, че онова, с което те се занимават, е толкова специфично китайско или японско, че няма допирна точка с нищо в собствената ни култура. Докато остава вярно, че нито един от *формалните* раздели на западната наука и мисъл не съответства на пътя към освобождението, прекрасното

изследване на Реджиналд Блайт „Дзен в английската литература“ показва най-нагледно, че същностните прозрения на дзен са универсални.

Причината, поради която даоизмът и дзен представляват на пръв поглед такава гатанка за западния ум, е в ограниченото схващане за човешкото познание, което ние сме възприели. За нас почти всяко познание е онова, което един даоист би нарекъл *общоприето* познание, тъй като ние нямаме усещането, че действително знаем нещо, ако не можем да го представим в думи или чрез някаква друга система на общоприети знаци, като формулите в математиката или нотите в музиката. Такова знание се нарича общоприето или конвенционално, защото представлява предмет на обществена договореност по кодовете на комуникация. Точно както хората, говорещи един и същи език, имат негласни споразумения кои думи какви неща означават, така и членовете на всяко общество и на всяка култура са обединени чрез комуникативни връзки, почиващи върху всевъзможни договорености по отношение на класификацията и оценката на действия и предмети.

Така задачата на образованието е да осигури на децата пригодност за живот в обществото, като ги убеждава да научат и възприемат неговите кодове – правилата и условностите на общуването, благодарение на които обществото устоява като такова. На първо място, идва говоримият език. Детето бива научавано да възприема „дърво“, а не „бууджум“ като установения знак за *онова* (посочва се предметът). Не е трудно да схванем, че думата „дърво“ е просто една условност. По-малко явното е, че тази условност също така предопределя характеристиката на онова, към което думата бива приложена. Защото детето трябва да бъде не само научено кои думи какви неща заместват, но и да свикне с начина, по който неговото общество мълчаливо се е съгласило да разделя нещата едно от друго, маркирайки граници вътре в нашето ежедневие битие. Така научната условност решава дали змиорката ще е риба, или змия, а граматическата конвенция определя кои изживявания ще се наричат предмети допълнения

и кои ще се наричат събития или действия. Колко произволни могат да бъдат такива конвенции личи от въпроса: „Какво става с моя юмрук (съществително – допълнение), когато си разтвори ръката?“ Предметът допълнение като по чудо изчезва, понеже едно действие е било маскирано от част на речта, обикновено отнасяна към предмет! В английския език разграничението между предмети и действия е постановено ясно, макар и невинаги достатъчно логично, докато много от думите в китайския език изпълняват едновременно службата на съществителни и на глаголи – така че за онзи, който мисли на китайски, не е особено трудно да вижда, че предметите са и събития, че нашият свят е сбор по-скоро от процеси, отколкото от завършени обекти.

Освен езика детето трябва да усвои и много други кодови системи. Защото нуждите на съвместното съжителство изискват съгласие по кодовете на закона и етиката, на етикета и изкуството, на мерките, тегликите и числата, а най-вече – на ролите. Ние изпитваме затруднения в общуването помежду си, ако не можем да се отъждествим с определена роля – на баща, учител, работник, артист, „обикновен човек“, джентълмен, спортист и т.н. Доколкото се отъждествяваме с тези стереотипи и свързаните с тях правила на поведение, ние самите чувстваме, че *сме* някой, тъй като хората около нас имат по-малко затруднения, когато ни възприемат – т.е. когато ни идентифицират и усещат, че сме „под контрол“. Срещата между двама непознати на някакво събиране винаги е малко смуцаваща, ако домакинът не ги е идентифицирал с определени роли при запознаването, защото никой от двамата не знае какви правила на разговор или обноски трябва да бъдат спазвани.

Отново проличава чисто условният характер на ролите. Защото един човек, който е баща, може да е и лекар, и артист, както и служител, и брат. Явно е също, че дори общият сбор от етикетите на всички тези роли далеч няма да даде съответно описание на самия човек, макар и да успее да го постави в някаква обща категория. Но условностите, които управляват човешката идентичност, са по-тънки и далеч по-явни от изброените. Ние при-

викваме много дълбоко, макар и съвсем не така явно, да се отъждествяваме с точно толкова условно виждане на самите себе си. Защото условното Аз, или личността, се състои предимно от история, включваща избрани спомени, които започват от момента на раждането. Според конвенцията аз не съм просто това, което правя в момента, аз съм и онова, което съм правил, и конвенционално редактираната версия на миналото ми е нагласена така, че почти да изглежда повече като моето истинско Аз, отколкото като това, което съм в момента. Защото това, което съм, изглежда толкова мимолетно и неуловимо, а онова, което съм бил, е установено и крайно. То е твърдата основа за предугаждане какво ще бъде в бъдеще и ето как става, че се оказвам по-силно отъждествен с онова, което вече не съществува, отколкото с това, което наистина е!

Важно е да се осъзнае, че спомените и миналите събития, които съставят историческата идентичност на един човек, не са нещо повече от подбор. Сред действителния безброй от събития и изживявания някои са били изолирани – абстрахиращи – като важни и естествено, тази важност се е определяла от общоустановените стандарти. Защото в самата си същина конвенционалното знание е система от абстракции. То се състои от знаци и символи, които свеждат нещата и събитията към обобщения им контур по същия начин, както китайската идеограма „жен“^А бележи „човек“, бидейки крайното опростяване и обобщение на човешката форма.

Същото важи и за думи, които не са идеограми. „Човек“, „риба“, „звезда“, „цвете“, „тичам“, „раста“ са все думи, обозначаващи класове от предмети или събития, които лесно могат да бъдат разпознати като членове на своя клас по простички признаци, абстрахиращи от тоталната сложност на самите неща.

^А Буквените означения към изрази и цитати визират китайските бележки, представящи съответните оригинални текстове със старокитайски идеограми в края на книгата. – Б.пр.

Така абстракцията е почти необходима за общуването, тъй като ни позволява да представяме изживяното от нас с прости и бързи „захвати“ на съзнанието. Когато казваме, че в един момент може да се мисли само за едно нещо, то все едно казваме, че Тихият океан не може да бъде изпит на един дъх. Трябва да се гребне в чаша и да се изпива глътка след глътка. Абстракциите и конвенционалните знаци са нещо като чашата; те свеждат изживяването до единици, достатъчно прости, за да бъдат възприемани по една на момент. По сходен начин кривите се измерват чрез привеждане към поредица от прави черти или чрез възприемането им в координатната система на квадратчетата, които пресичат, когато бъдат проектирани върху милиметрова хартия.

Други примери за същия процес са вестникарската фотография и телевизионното предаване на образи. В първия случай една естествена сцена бива възпроизвеждана посредством светли и плътни точки, подредени в екранен или мрежов контур, така че да създават общо впечатление за черно-бяла фотография, когато не са гледани през увеличително стъкло. Колкото и да изглежда като оригиналната сцена, това всъщност е само реконструкция на сцената посредством система от точки, подобни донякъде на нашите конвенционални думи и мисли, които реконструират преживяното посредством абстрактни знаци. А телевизионната камера, наподобявайки дори по-близо мисловния процес, предава една естествена сцена посредством линейна поредица от импулси, които могат да бъдат предавани по жица.

Така комуникацията чрез конвенционални знаци от този тип ни дава абстрактен, едно-по-едно, превод на вселена, където всички неща се случват наведнъж – вселена, чиято конкретна реалност винаги убягва на идеалното описание посредством подобни абстракции. Идеалното описание на една мъничка частица от пращинката чрез тези средства би отнело безкрайно много време, тъй като ще трябва да бъде отразявана всяка единица от нейния обем.

Линейният и откъслечен характер на речта и мисълта е особено забележим при всички езици, използващи азбуки, предста-

вящи събития или преживявания посредством дълги вериги от букви. Не е лесно да се отговори на въпроса защо трябва да общуваме с другите (говорейки) или със себе си (мислейки) чрез подобен откъслечен метод, едно по едно. Самият живот не се случва по такъв тромав, линеен начин, а собствените ни организми едва ли биха оцелели и миг, ако трябваше да осъществяват контрол над себе си чрез обмисляне на всяко вдишване, всеки удар на сърцето и всеки нервен импулс. Но ако трябва да потърсим някакво обяснение за този характер на мисловността, зрителното възприятие подсказва една уместна аналогия. Защото ние имаме два типа зрение – централно и периферно, – които могат да бъдат оприличени на насочен прожектор и на разпръснатото осветление. Централното зрение се използва при внимателна работа като четенето, при което очите ни се фокусират от един малък участък върху друг малък участък, подобно на насочени прожектори. Периферното зрение е по-малко съзнателно, не така ярко както силната светлина на прожектора. Използваме го за ориентирание през нощта и за откриване на предмети и движения, които не се намират право пред централното зрение. За разлика от насочения прожектор, то може да улавя много и различни неща в един и същи момент.

Тъй че има аналогия – и може би нещо повече от обикновена аналогия – между централното зрение и съзнателното мислене едно-по-едно и между периферното зрение и доста загадъчния процес, който ни позволява да регулираме невероятната сложност на нашите тела, без изобщо да се замисляме. Би следвало освен това да се отбележи, че ние *наричаме* телата си сложни в резултат на опитите да ги разберем посредством линейно мислене, думи и понятия. Но сложността не е толкова в нашите тела, колкото в задачата да се доберем до разбиране за тях чрез подобен вид мислене. Това е като да се опитваш да осъзнаеш очертаанията на огромна стая само с помощта на тънък лъч ярка светлина. Сложно е като да пиеш вода с вилица наместо с чаша.

В това отношение китайският писмен език има известно предимство пред нашия и може би свидетелства за друг начин

на мислене. Той е все пак линеен, поредица от абстракции, възприемани една по една. Но неговите писмени знаци са малко по-близо до живота, отколкото изписаните с букви думи, защото представляват по същността си картинки, а както казва китайската поговорка: „По-добре веднъж да видиш, отколкото сто пъти да чуеш.“ Сравнете например лекотата, с която можете да демонстрирате някому как се връзва определен възел, и мъчнотиите, ако трябва да му обяснявате само с думи как да го направи.

А основна тенденция на западното съзнание е да смята, че всъщност ние не разбираме истински онова, което не можем да представим, което не можем да съобщим чрез линейни знаци – чрез мислене. Ние сме нещо като онези „подпиращи стената“, които не могат да се научат да танцуват, ако не им бъде начертана диаграма на стъпките, защото не могат „да го схванат по усет“. По някаква причина не се доверяваме и не използваме пълноценно „периферното зрение“ на съзнанието си. Учим се на музика например като ограничаваме цялото многообразие от тонове и ритми до нотация на определени тонални и ритмически интервали – нотация, която е неспособна да представи източната музика. А източният музикант си има груба нотация, на която се осланя единствено за общо припомняне на мелодията. Той се учи на музика не чрез разчитане на ноти, а като слуша изпълнението на учител, добивайки така усета и опитвайки се да го имитира, и това му дава възможност да постигне ритмична и тонална изтънченост, сравнима само с онази на западните майстори на джаза, които следват същия подход.

Не става дума, че хората от Запада просто не използват своето „периферно съзнание“. Като човешки същества ние го ползваме непрекъснато и всеки човек на изкуството, всеки работник, всеки атлет прибягва до някое от особените предимства на неговата сила. Но на него не се гледа като на заслужаващо академично и философско уважение. Ние едва започваме да осъзнаваме неговите възможности и рядко ни хрумва, ако ни хрумва изобщо, че едно от най-важните му приложения е в онова „познание на реалността“, което се опитваме да постигнем посредством

обременителните манипулации на теологията, метафизиката и логическата дедукция.

Обърнем ли се към обществото на Древен Китай, откриваме две „философски“ традиции с взаимодопълващи се роли – конфуцианството и даоизма. Първата, най-общо казано, се занимава с лингвистичните, етичните, правовите и ритуалните конвенции, които осигуряват на обществото неговата комуникативна система. С други думи, конфуцианството се съсредоточава върху конвенционалното знание и под негово покровителство децата получават такова възпитание, че изначално своенравната им и немирна природа да бъде нагодена към прокрустовото ложе на обществения порядък. Човекът дефинира себе си и мястото си в обществото посредством конфуцианските формули.

Даоизмът, от друга страна, е общо взето занимание за постарите, и по-специално за онези, които се оттеглят от активния живот в общността. Отдръпването им от обществото е нещо като външен белег за едно вътрешно освобождение от обвързаностите на конвенционалните схеми на мислене и поведение. Защото даоизмът се занимава с неконвенционалното знание, с проумяването на същността на живота пряко, а не по абстрактните, линейни пътища на репрезентативното мислене.

Така конфуцианството контролира изпълнението на обществено необходимата задача да бъде вкарана първичната спонтанност на живота в строгите рамки на конвенцията – задача, свързана не само с конфликти и болка, но и със загубата на онази особена естественост и несамоосъзнатост, заради която малките деца са тъй обичани и която светците и мъдреците понякога успяват да си възвърнат. Ролята на даоизма е да поправи неизбежните увреждания, съпътстващи подобна дисциплина, и не само да възстанови, но и да развие първичната спонтанност, наричана *дзъжан*, т.е. „самотакъвост“. Защото спонтанността на детето е още детинска както всичко друго у него. Образованието поощрява неговата неогъваемост, но не и неговата спонтанност. При някои характери конфликтът между обществени условности и потиснатата спонтанност е толкова бурен, че се изявява в

престъпност, умопомрачение и невроза – цената, която плащаме за инак безсъмнените облаги на порядъка.

Но даоизмът в никакъв случай не би трябвало да се разбира като революция срещу конвенцията, макар и да се е случвало той да бъде използван като претекст за революции. Даоизмът е път към освобождение, което никога не идва чрез средствата на революцията, тъй като е общоизвестно, че повечето революции установяват по-лоши тирании от тези, които са унищожили. Да си свободен от конвенциите не означава да ги пренебрегваш, а да не бъдеш заблуждаван от тях. Означава да можеш да ги използваш като инструмент, вместо ти да бъдеш използван от тях.

Западът няма духовна институция, съответстваща на даоизма, защото нашата юдеохристиянска духовна традиция идентифицира абсолюта – Бога – с конвенцията на моралния и логическия ред. Това би могло да се нарече едва ли не първостепенна културна катастрофа, тъй като натоварва обществения ред с прекомерна авторитарност и именно така извиква появата на толкова характерните за историята на западния свят революции срещу религията и традицията. Едно е да се чувстваш в конфликт с обществено установените конвенции, а съвсем друго – да се чувстваш скаран с източник и основата на живота, със самия абсолют. Последното поражда толкова нелепо чувство на вина, че то няма как да не избие или в отрицание на собствената природа, или в отрицание на Бога. Тъй като първата от тези алтернативи в крайна сметка е невъзможна – все едно да си съвчеш зъбите, – втората става неизбежна, когато утехи от рода на изповедта престават да бъдат ефикасни. В съответствие с природата на революциите революцията срещу Бога отваря място за по-лошата тирания на абсолютистката държава – по-лоша, тъй като не може дори да прощава и не признава нищо извън мощта на своята юрисдикция. Защото, докато последното е все пак теоретически вярно и по отношение на Бога, то неговият земен представител, Църквата, винаги е била готова да признае, че макар и божии закони да са неотменими, никой не би могъл да назове пределите на милостта Му. Щом тронът на абсолюта бъде

оставен празен, относителното го узурпира и извършва истинското идолопоклонничество, истинската обида спрямо Бога – абсолютизиране на едно понятие, на една условна абстракция. Но тронът едва ли би останал празен, ако в известен смисъл вече не е бил такъв – ако западната традиция бе имала някакъв начин за пряко схващане на абсолюта извън посредничеството на конвенционалния порядък.

Разбира се, самата дума „абсолют“ извиква в съзнанието ни нещо абстрактно и понятийно, нещо като „чисто битие“. Самата ни идея за „дух“, противопоставен на „материя“, като че ли се родее по-силно с абстрактното, отколкото с конкретното. Но при даоизма, както и при другите пътища към освобождението, абсолютите не трябва никога да се обърква с абстрактното. От друга страна, ако кажем, че *дао*^A, както се нарича висшата реалност, е по-скоро конкретното, отколкото абстрактното, това може да доведе до допълнителни обърквания. Защото ние сме свикнали да отъждествяваме конкретното с материалното, физиологичното, биологичното и природното в отличие от свръхестественото. А от даоистка и будистка гледна точка това са само термини за конвенционални и абстрактни сфери на познанието.

Биологията и физиологията например са такива видове познание, които представят реалния свят посредством свои специални абстрактни категории. Те измерват и класифицират този свят по начини, съответни на специфичните приложения,

^A Съвременната наука поставя под въпрос както рождената дата на Лаодзъ, така и историческата достоверност на личността му, но е трудно да се каже дали в това има нещо повече от демонстрация на придръжане към критичния дух на времето, тъй като периодично се появяват тенденции за хвърляне на съмнение върху действителното съществуване или древността на различни велики мъдреци. По подобен начин съмнения са били изказвани относно Исус или Буда. Съществуват известни сериозни аргументи за отнасяне на Лаодзъ към по-късен период, но най-благоуразумно изглежда придръжането към традиционната датировка, преди да има достатъчно категорични доказателства за обратното. Вж. мнението на Фън Йоулан (1), с. 170–176. – Ба.

които виждат в него донякъде така, както землемерът разглежда земята в акри, строителят – в натоварени камиони или тонове, а почвоведът – в различни химични структури. Да се каже, че конкретната реалност на човешкия организъм е физиологическа, е все едно да се каже, че земята е толкова тона или толкова акра. А да се каже, че тази реалност е природна, е достатъчно точно само ако имаме предвид спонтанна (*дзъжан*) или *natura naturans* („природстваща природа“). Но би било напълно неточно, ако имаме предвид *natura naturata* („оприродена природа“), т.е. природа определена, класифицирана, сортирана по „природя“ от рода на тези, които имаме предвид при въпроса: „Каква е природата на това нещо?“ Именно в този смисъл на думата би трябвало да схващаме и „научния натурализъм“, доктрина, която няма нищо общо с природността на даоизма.

Така че, за да започнем да разбираме за какво става дума в даоизма, трябва поне да сме готови да допуснем възможността за начин на виждане на света, различен от конвенционалния, за познание, различно от това, което изпълва повърхностното ни съзнание, способно да възприема реалността само по една абстракция (или мисъл, *ниен* на китайски) на момент. В това няма нищо особено трудно, тъй като ние вече сме готови да приемем, че „знаем“ как да движим ръцете си, как да вземаме решение или как да дишаме, независимо че едва ли бихме могли да започнем да обясняваме с думи как го правим. Знаем как да го правим просто защото го правим! Даоизмът е продължение на този вид знаене, продължение, което ни дава съвсем различен поглед върху самите нас, несъвпадащ с онзи, към който сме конвенционално привикнали, поглед, който при това освобождава човешкото съзнание от ограничаващото го отъждествяване с абстрактното его.

Според традиционното схващане човекът, поставил началото на даоизма, Лаодзъ, бил съвременник на Конфуций (Кум фу дзъ, живял до 479 г.пр.Хр.), но по-възрастен от него.^А Лаодзъ е смя-

^А Вж. Лаодзъ. *Книга за пътя и постигането*. С.: Кибеа. 2002. – Б.р.