

禪道

ALAN W. WATTS

THE  
WAY  
OF  
ZEN

АЛАН УОТС

# ПУТЬ ДЗЭН

• ИСТОКИ • ПРИНЦИПЫ •  
• ПРАКТИКА •

«СОФИА»  2 0 1 5

УДК 299.52  
ББК 86.39  
У65

*Перевод с английского Р. Червко*

**Уотс Алан**

У65      Путь дзэн: Истоки, принципы, практика / Перев.  
с англ. — М.: ООО Книжное издательство «София»,  
2015. — 288 с.

ISBN 978-5-906749-75-8

Эта книга по праву причисляется к классике литературы о дзэн-буддизме. Алан Уотс, известный современный философ и исследователь Востока, рассказывает о происхождении и истории дзэн, о связях дзэн с индуизмом и даосизмом, об основах дзэнского мировоззрения, о важнейших учителях, школах, писаниях и практиках этой живой традиции. Особое внимание уделяется проявлению дзэн в культуре и повседневной жизни Японии. После Уотса было написано множество книг о дзэн, но мало кому из авторов удавалось достичь того редкого сочетания информативности и ясности изложения, которое делает «Путь дзэн» бестселлером уже почти шестьдесят лет.

УДК 299.52  
ББК 86.39

The Way of Zen

Copyright © 1957 by Pantheon Books Inc.

Copyright renewed 1985 by Mary Jane Watts

This translation published by arrangement with Pantheon Books,  
an imprint of The Knopf Doubleday Group,  
a division of Random House, LLC

Все права зарезервированы, включая право на полное или частичное воспроизведение в какой бы то ни было форме.

ISBN 978-5-906749-75-8 © ООО Книжное издательство «София», 2015

## Содержание

Об авторе . . . . .	6
Предисловие . . . . .	9

### ЧАСТЬ I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОРИЯ

Глава 1. Философия Дао . . . . .	20
Глава 2. Истоки буддизма . . . . .	52
Глава 3. Буддизм махаяны . . . . .	86
Глава 4. Возникновение и развитие дзэн . . . . .	110

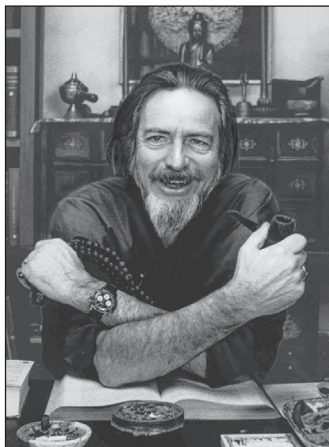
### ЧАСТЬ II. ПРИНЦИПЫ И ПРАКТИКА

Глава 1. «Пустота и восхищение» . . . . .	156
Глава 2. «Сиди спокойно, ничего не делай» . . . . .	179
Глава 3. Дзадзэн и коан . . . . .	204
Глава 4. Дзэн в искусстве . . . . .	227
Библиография . . . . .	264
Иероглифические тексты к главам . . . . .	272

## ОБ АВТОРЕ

ОТ РЕДАКТОРА РУССКОГО ПЕРЕВОДА

Алан Уотс родился в Лондоне 6 января 1915 года. Еще в детстве он увлекся изобразительными искусствами Дальнего Востока. Этот интерес привел его к книгам Патрика Лафкадио Хирна, Крисмаса Хамфриса и Д. Т. Судзуки. В четырнадцатилетнем возрасте Алан уже публиковал статьи в журнале лондонской Буддийской ложи (дочерней организации Теософского общества), а в семнадцать лет



выпустил небольшую брошюру о дзэн-буддизме. Через Буддийскую ложу молодой Уотс познакомился с русским художником и писателем Николаем Рерихом, индийским философом Сарвепалли Радхакришнаном и Алисой Бейли, одной из основателей движения «Нью Эйдж». В 1936 году он посетил Всемирный конгресс религий в Лондоне, где слушал доклад Д. Т. Судзуки, а позже смог и пообщаться с этим выдающимся дзэнским ученым, который стал одним из его духовных учителей. В 1936 году была издана первая книга Уотса «Дух дзэн», творчески переосмысливающая учение Судзуки.

Интерес к Востоку сохранился у Уотса до конца жизни: он прекрасно разбирался не только в буддизме, но также в индуизме и даосизме и со временем получил всемирное признание как один из главных толкователей религий Востока для человека Запада. При этом значительная часть его биографии связана с христианской религией. После переезда в 1938 году в США Уотс шесть лет служил священником Епископальной церкви. Он окончил семинарию и глу-

боко изучал Священное Писание, богословие и историю Церкви. На том этапе жизни Уотс пытался создать гармоничный союз современного христианского богослужения, мистического христианства и азиатских философий. Свою магистерскую диссертацию он опубликовал как книгу под названием «Созерцание Духа: изучение необходимости в мистической религии». Позже, в 1953 году, Алан Уотс издал книгу «Миф и ритуал в христианстве», в которой обосновывал традиционную католическую догматику и обрядность в буддийских терминах.

Впрочем, Уотс никогда не скрывал своего неприятия любых религиозных движений, будь то в рамках христианства, иудаизма, ислама, индуизма или буддизма, в которых ему виделись косность, воинственность проповеди или навязывание верующим чувства вины. Покинув Епископальную церковь (мировоззрение которой ему так и не удалось примирить с буддизмом), он уже никогда больше не становился членом какой-либо религиозной организации.

В 1951—1957 годах Алан Уотс преподавал и был деканом в Американской академии азиатских исследований в Сан-Франциско. В 1957 году он опубликовал свой бестселлер «Путь дзэн», который издательство «София» сейчас предлагает читателю в новом переводе. В 1958 году он вернулся в Европу, где познакомился с великим Карлом Густавом Юнгом. В начале 1960-х он несколько раз посетил Японию, экспериментировал с психоделическим опытом, вел телепередачу «Восточная мудрость и современная жизнь», часто выступал на радио, издал более 25 книг и стал «контркультурной знаменитостью». Продвинутая молодежь любила длинноволосого бородатого гуру, курившего трубку и в последние годы жизни крепко дружившего с алкоголем.

Умер Уотс во сне 16 ноября 1973 года после возвращения из очень насыщенного международного лекционного турне. Его тело было кремировано по буддийскому обряду.

ТИИ, МАРКУ И РИЧАРДУ,  
*которые поймут это еще лучше,  
поскольку не умеют читать*



## ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние двадцать лет наблюдался необычайный рост интереса к дзэн-буддизму. Со времен Второй мировой войны этот интерес возрос настолько, что, очевидно, теперь он становится весомой силой в интеллектуальном и культурном мире Запада. Это, безусловно, связано с распространенным увлечением японской культурой, что является одним из конструктивных результатов прошедшей войны, но может оказаться всего лишь преходящей модой. Однако глубинная причина этого интереса заключается в том, что мировоззрение дзэн очень близко к «новым рубежам» западной мысли.

Несмотря на ряд тревожных и деструктивных аспектов, западная цивилизация в настоящее время переживает один из своих самых плодотворных периодов. В новых областях западной науки — психологии и психотерапии, логике и философии науки, семантике и теории коммуникаций — появляются увлекательнейшие идеи и открытия. Возможно, на этот прогресс в какой-то степени повлияла азиатская философия, но в целом я скорее склонен видеть здесь не прямое влияние, а параллелизм. Как бы то ни было, мы начинаем осознавать этот параллелизм, что обещает крайне стимулирующий обмен взглядами.

В этом столетии западная мысль менялась так быстро, что мы оказались в состоянии ошутимого замешательства. Дело не только в серьезных трудностях общения интеллектуалов с общественностью, но и в том, что ход нашего мышления и самой нашей истории серьезно подорвал основанные на здравом смысле предположения, лежащие в основе наших общественных норм и институтов. Знакомые представления о пространстве, времени и движении, о природе и ее законах, об истории и общественных изменениях и о самой человеческой личности рухнули, и

мы оказались в свободном плавании во Вселенной, которая все больше напоминает буддийский принцип «Великой Пустоты». Традиционная религиозная, философская и научная мудрость Запада неспособна предложить инструкцию по выживанию в такой Вселенной, и мы находим перспективы путешествия в этом неизведанном океане относительности пугающими. Ведь мы привыкли к абсолютам, к твердым принципам и законам, за которые можно ухватиться в поисках духовной и психологической безопасности.

Я думаю, именно поэтому наблюдается такой интерес к продуктивному в культурном плане образу жизни, который на протяжении около пятнадцати столетий свободно чувствовал себя в «Пустоте», которая не только не пугает его, но даже доставляет удовольствие. В самом дзэн эта ситуация описывается так:

Нет ни крыши над головой,  
ни земли под ногами.

Подобный язык не должен быть для нас таким уж незнакомым, если мы действительно готовы принять смысл слов «лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову»<sup>1</sup>.

Я не сторонник «импорта» дзэн с Дальнего Востока, поскольку он тесно связан с культурными институтами, которые для нас нехарактерны. Однако, безусловно, в нем есть вещи, которым мы можем обучиться (или разучиться) и которые мы можем применить по-своему. Его особое преимущество в том, что его способ выражения так же понятен — или, возможно, непонятен — для интеллектуала, как и для необразованного человека, что раскры-

---

<sup>1</sup> Матф. 8:20, Лук. 9:58. — *Здесь и далее в сносках прим. ред. перевода. Прим. автора см. в конце каждой главы. Ссылки на них даны цифрами в квадратных скобках.*

вает возможности коммуникации, которые мы раньше не исследовали. Ему свойственны прямота, живость, юмор и чувство как красоты, так и бессмыслицы, что одновременно раздражает и приводит в восторг. Но главное то, что он способен вывернуть ум наизнанку и превратить то, что казалось самыми угнетающими человеческими проблемами, в вопросы типа «Почему мышь, когда она прядет?»<sup>1</sup>. В его основе лежит сильное, но отнюдь не сентиментальное сострадание к людям, страдающим и гибнущим от своих попыток спасти себя.

Существует много превосходных книг о дзэн, хотя некоторые из них больше не переиздаются или труднодоступны по другим причинам. Однако до сих пор никто — включая профессора Судзуки — не предоставил исчерпывающей работы об этом предмете, в которой содержался бы обзор его истории и связи с китайскими и индийскими направлениями мысли. Три тома «*Эссе о дзэн-буддизме*» Судзуки представляют собой бессистемное собрание академических работ о различных аспектах предмета, чрезвычайно полезных для продвинутого студента, но малопонятных для простого читателя, незнакомого с общими принципами. Его восхитительное «*Введение в дзэн-буддизм*» — книга все-таки достаточно узкоспециальная. В ней упущена важная информация о связи дзэн с китайским даосизмом и индийским буддизмом, и это в некотором отношении слишком все усложняет. Другие его труды представляют собой исследования отдельных аспектов дзэн, требующие знакомства с общей подоплекой и исторической перспективой.

Книга «*Дзэн в английской литературе и восточной классике*» Р. Х. Блайса — это одно из лучших введений в дзэн, но она издавалась только в Японии, и в ней, опять же,

---

<sup>1</sup> Англ. *Why is a mouse when it spins?* Знаменитая шуточно-абсурдная загадка, «правильный» ответ на которую: *Because the higher the fewer* («Потому что чем выше, тем меньше»).

отсутствует информация об истории вопроса. Она состоит из ряда разбросанных и удивительно пронизательных наблюдений, но в ней не предпринято попыток упорядоченного представления предмета. Моя книга «Дух дзэн» — это популяризация ранних работ Судзуки, и, помимо ее неакадемического характера, она является во многих отношениях устаревшей и недостоверной, несмотря на всю ее понятность и простоту. Книга «Дзэн-буддизм» Кристмаса Хамфриса, издававшаяся только в Англии, — это тоже популяризация Судзуки, в которой, опять же, не раскрыт культурный контекст дзэн. Она написана ясным и живым языком, но автор находит сходства между буддизмом и теософией, которые мне кажутся очень сомнительными. Другие исследования дзэн, как западных, так и азиатских авторов, либо имеют узкоспециализированный характер, либо рассматривают дзэн в связи с чем-то другим — психологией, искусством или культурной историей.

Таким образом, ввиду отсутствия фундаментального, упорядоченного и исчерпывающего обзора предмета, неудивительно, что западное представление о дзэн является несколько сумбурным, несмотря на весь возбужденный им энтузиазм и интерес. Поэтому стоит задача написать такую книгу — что я и попытался предпринять, поскольку, похоже, никто из тех, кто понимает предмет лучше, чем я, не хочет или не может этого сделать. В идеале, полагаю, подобную работу должен писать совершенный и признанный мастер дзэн. Но в настоящее время среди таких людей нет ни одного, кто бы достаточно хорошо владел английским языком. Кроме того, когда кто-то пишет изнутри традиции, тем более изнутри ее институциональной иерархии, всегда наблюдается некоторое отсутствие перспективы и понимания точки зрения стороннего наблюдателя. Опять же, одно из главных препятствий в общении японских мастеров дзэн с людьми Запада — это отсутствие четкого различения базовых

культурных предпосылок. Обе стороны настолько тверды в своих убеждениях, что не осознают ограничений своих средств общения.

Поэтому, вероятно, лучшим автором подобной работы будет уроженец Запада, который провел несколько лет с японским мастером и прошел весь курс обучения дзэн. Однако это не удовлетворит западные «научные круги», потому что такой человек для них будет «энтузиастом» и «апологетом», для которого невозможна объективная и незаинтересованная точка зрения. Но, к счастью или к несчастью, дзэн — это прежде всего опыт, невербальный по своему характеру, который просто недоступен чисто литературному и академическому подходу. Единственный способ узнать, чем дзэн является, и особенно чем он не является, — практиковать его, экспериментировать с ним, чтобы обнаружить смысл, скрытый под словами. Однако те уроженцы Запада, которые позанимались в дзэнской школе **риндзай**, часто становятся неразговорчивыми, следуя принципу

Тот, кто знает, не говорит.

Тот, кто говорит, не знает.

Тем не менее, хоть они и не «выкладывают» всего, они не совсем «замыкаются». С одной стороны, они бы с радостью поделились своим пониманием с другими. Но с другой стороны, они убеждены, что слова бесполезны, и, кроме того, они согласились не говорить об определенных аспектах своего обучения. Поэтому они принимают типично азиатскую позицию: «Приди и узнай сам». Но человек Запада с научной подготовкой осторожен и скептичен (и не без оснований) и хочет знать, во что он «впутывается». Он хорошо знает о склонности ума к самообману, — к «проникновению» туда, куда невозможно попасть, не отбросив свое критическое мышление. Азия—

ты, и еще в большей степени их западные последователи, настолько презирают такое отношение, что не удосуживаются сообщить научному исследователю многие вещи, которые все же находятся в пределах возможностей человеческой речи и интеллектуального понимания.

Таким образом, писать о дзэн трудно как внешнему, «объективному» наблюдателю, так и вовлеченному, «субъективному» ученику. В различных ситуациях я оказывался с обеих сторон дилеммы. Я общался и обучался с «объективными наблюдателями» и убежден, что, несмотря на все свои достоинства, они неизменно не улавливают сути и съедают меню вместо обеда. Я также побывал внутри традиционной иерархии — не дзэнской — и не меньше убежден, что в этой позиции не знаешь, что подают на обед. В такой позиции, строго говоря, становишься «идиотом», поскольку не общаешься с теми, кто не принадлежит к твоему кругу.

Для нашего мира опасно и абсурдно представлять собой группу отчужденных друг от друга общин. Это особенно справедливо в отношении великих культур Востока и Запада, где самый богатый потенциал для коммуникации и самая большая опасность невозможности общения. Потратив больше двадцати лет на попытки интерпретировать Восток для Запада, я убедился, что для интерпретации такого феномена, как дзэн, необходимо придерживаться четкого принципа. С одной стороны, нужно быть отзывчивым и лично экспериментировать с данным образом жизни в пределах своих возможностей. С другой стороны, следует противостоять всякому соблазну «присоединиться к организации», связать себя ее институциональными обязательствами. В такой дружественной нейтральной позиции ни одна из сторон не признает вас своим. Но в худшем случае ваши неверные представления побуждают их выражаться более ясно. Ведь связь между двумя позициями становится намного более ясной, когда

существует третья, с которой их можно сравнить. Таким образом, даже если данное исследование дзэн всего лишь выражает взгляд, который не является ни дзэнским, ни западным, оно, по крайней мере, предоставляет третью точку зрения.

Однако нет сомнений в том, что основополагающая позиция дзэн не поддается организации и не может стать исключительной собственностью какого-либо института. Если в этом мире есть что-то, что выходит за пределы отнесенности культурных норм, то это дзэн — каким бы именем его ни называли. Это исключительная причина того, почему дзэн не был превращен в институт и почему многие его древние представители были «универсальными индивидуалистами», не принадлежавшими ни к какой дзэнской организации и не искавшими признания ни у каких формальных авторитетов.

Такова моя позиция в отношении дзэн — и я считаю, что должен быть честным с читателем, тогда как в эти дни существует так много беспокойства о рекомендациях и «достижениях». Я не могу назвать себя ни последователем дзэн, ни даже буддистом, потому что это напоминало бы попытку продать небо в красивой упаковке. Я не могу назвать себя объективным с научной точки зрения академиком, потому что — в отношении дзэн — это напоминало бы изучение пения птиц на коллекции чучел соловьев. Я не претендую на право говорить о дзэн. Я просто имел удовольствие изучать его литературу и созерцать его формы искусства с очень юного возраста и вступить в неформальное общение с рядом японцев и китайцев, путешествующих по этому непроторенному пути.

Эта книга предназначена как для простых читателей, так и для более серьезных учеников, и я надеюсь, что первые простят мне использование некоторых специальных терминов, приложения с китайскими иероглифами и

другого критического аппарата, полезного для тех, кто желает более глубоко исследовать данный предмет. Книга разделена на две части, первая из которых рассматривает происхождение и историю дзэн, а вторая — его принципы и практику. Я черпал информацию из трех источников. Во-первых, я использовал почти все исследования дзэн на европейских языках. Естественно, я многое почерпнул из работ профессора Д. Т. Судзуки, но при этом я старался не слишком на них полагаться — не потому, что в них есть какие-то недостатки, а потому, что я считаю, что читатели заслуживают чего-то большего, какой-то свежей точки зрения, а не простого резюмирования его взглядов.

Во-вторых, я основал представленный здесь сущностный взгляд на дзэн на внимательном изучении важнейших из его ранних китайских текстов, среди которых «Синь синь мин»<sup>1</sup>, «Таньцзин», или «Сутра Шестого Патриарха»<sup>2</sup>, «Линьци лу»<sup>3</sup> и «Гуцзунь су юйлу»<sup>4</sup>. Мое знание китайского языка эпохи династии Тан не настолько хорошее, чтобы обращаться к некоторым более тонким вопросам этой литературы, но, полагаю, достаточное для того, чтобы получить то, что мне нужно, а именно ясное понимание основополагающей доктрины. Во всем этом

<sup>1</sup> Может переводиться как «Письмена истинного сознания», «Запечатление верующего сердца», «Трактат о вере в ум», «Слова доверия сердцу» и др. Текст, приписываемый Третьему Патриарху чань (дзэн) Цзяньчжи Сэнцаню (ум. в 606). Одно из первых чаньских описаний буддийской практики работы с умом.

<sup>2</sup> Полное название — «Люйцзу таньцзин» («Сутра помоста Шестого Патриарха»). Собрание проповедей Шестого Патриарха чань (дзэн) Хуэйинэна (638—713).

<sup>3</sup> Обычно переводится как «Записи бесед Линьци». Линьци Исюань (в японском произношении Риндзай Гигэн, ок. 810—815 — ок. 866—867) был основателем чаньской (дзэнской) школы, названной в его честь — линьци-цзун (яп. риндзай-сю).

<sup>4</sup> Обычно переводится как «Речения древних»; вариант китайского названия — «Гу цзуньшэ юйлу».



мне немало помогли коллеги из Американской академии азиатских исследований, и в частности, я хотел бы выразить благодарность профессорам Сабро Хасэгаве и Шэнь Жимину, докторам Полу и Джорджу Фунгам, доктору Фредерику Хонгу, господину Чарльзу Йику и господину Кадзумицу Като, священнику школы сото-дзэн.

В-третьих, я черпал информацию из большого числа личных встреч с учителями и учениками дзэн на протяжении более чем двадцати лет.

Перевод текстов оригинала на английский язык на страницах этой книги принадлежит мне, если не указано иначе. Для удобства тех, кто читает по-китайски, я предлагаю в приложении после библиографии оригинальные иероглифические тексты самых важных цитат и специальных терминов. Для серьезных учеников я считаю это необходимым, поскольку даже среди самых квалифицированных ученых до сих пор нет согласия относительно правильных переводов дзэнских текстов эпохи Тан. Ссылки на это приложение даны латинскими буквами в квадратных скобках.

Ссылки на другие работы даются указанием фамилии автора и номера; обратившись к Библиографии, вы найдете полные выходные данные.

Ученым читателям придется простить меня за то, что я позволил себе опустить диакритические значки в санскритских словах, поскольку обычного читателя они лишь смущают, а знающему санскрит и вовсе не нужны, поскольку он сразу вспомнит, как правильно пишется то или иное слово в оригинале. Что касается имен мастеров дзэн и названий дзэнских текстов, то в зависимости от происхождения они приведены в китайском или японском звучании. Специальные термины в случаях, когда они не являются характерными только для японского дзэн, даны на китайском.

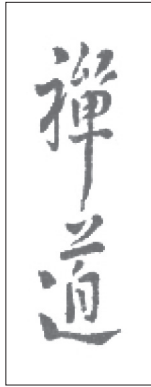
Я очень благодарен Р. Х. Блайсу за любезное разрешение использовать его переводы стихотворений-хайку из чудесной четырехтомной антологии, опубликованной издательством «Хокусэйдо Пресс» в Токио, а также профессору Сабро Хасэгаве за предоставленные им иллюстрации и моей дочери Джоан за фотографии Реандзи.

В завершение я с удовольствием выражаю благодарность Боллингенскому фонду за трехлетнюю стипендию, которая помогла провести значительную часть предварительных исследований для написания этой книги.

Алан У. Уотс,  
Милл-Вэлли (Калифорния),  
июль 1956 г.

*Часть I*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ  
И ИСТОРИЯ



## Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ДАО

Дзэн-буддизм — это путь и взгляд на жизнь, который невозможно отнести ни к одной из формальных категорий современной западной мысли. Это не религия и не философия; это не психология и не раздел науки. Это пример того, что в Индии и Китае называется «путем освобождения», и в этом отношении дзэн близок к даосизму, веданте и йоге. Как мы скоро увидим, путь освобождения не может иметь положительного определения. Его можно определить косвенно, через то, чем он *не* является, подобно тому как скульптор раскрывает образ, отделяя от глыбы куски камня.

С исторической точки зрения дзэн можно рассматривать как итог давних традиций индийской и китайской культур, хотя на самом деле он гораздо более китайский, нежели индийский, а начиная с двенадцатого века он глубоко и продуктивно укоренился в культуре Японии. Дзэн, как произведение этих великих культур и как уникальный и характерно назидательный пример пути освобождения, является одним из самых ценных подарков Азии миру.

Дзэн имеет как буддийские, так и даосские истоки, и, ввиду его особенного китайского оттенка, пожалуй, лучше всего начать с исследования его китайского происхождения — и вместе с этим на примере даосизма проиллюстрировать, что же имеется в виду под путем освобождения.

Трудность и загадочность дзэн для западного ученика во многом является следствием его незнакомства с китайским образом мышления — который поразительно отличается от нашего и по этой причине имеет для нас особую ценность для обретения критического взгляда на наши собственные идеи. Здесь проблема не просто в усвоении других идей, которые отличаются от наших так, как, на-

пример, теории Канта отличаются от теорий Декарта или теории кальвинистов от теорий католиков. Проблема в том, чтобы постичь различия в основополагающих предпосылках мысли и в самих методах мышления, что так часто упускается из виду, в результате чего наша интерпретация китайской философии часто представляет собой проекцию характерно западных идей на китайскую терминологию. Это неизбежный недостаток изучения азиатской философии с помощью чисто литературных методов западной науки, потому что посредством слов могут общаться лишь те, кто имеет похожий опыт.

Это не значит, что такой богатый и тонкий язык, как английский, просто неспособен выразить китайские идеи. Напротив, он может передать намного больше, чем казалось возможным некоторым китайским и японским ученикам дзэн и даосизма, чье знакомство с английским оставляет желать лучшего. Трудность заключается не столько в языке, сколько в шаблонах мышления, которые до этого времени считались неотделимыми от академического и научного подхода к предмету. Непригодность этих шаблонов для таких предметов, как даосизм и дзэн, во многом ответственна за впечатление о загадочности, иррациональности и непостижимости «восточного ума». Кроме того, не стоит полагать, что эти вопросы являются настолько характерно китайскими или японскими, что у них нет никаких точек соприкосновения с нашей культурой. Хотя и верно то, что ни один из формальных разделов западной науки и мысли не соответствует пути освобождения, замечательное исследование дзэн в английской литературе Р. Х. Блайса ясно продемонстрировало, что основополагающие идеи дзэн универсальны.

Даосизм и дзэн представляют, на первый взгляд, такую головоломку для западного ума потому, что мы смотрим на человеческое знание с ограниченной точки зрения. Для нас почти все знание сводится к тому, что даос назвал

бы конвенциональным знанием, потому что мы считаем, что мы знаем лишь то, что можно представить с помощью слов или какой-нибудь другой общепринятой системы знаков, например математической или музыкальной. Такое знание называется конвенциональным, потому что оно связано с общественным соглашением относительно кодов общения. Подобно тому как у людей, разговаривающих на одном языке, есть неписанные соглашения о том, какое слово что означает, членов каждого общества и каждой культуры объединяют узы коммуникации, основанные на всевозможных соглашениях о классификации и оценке действий и предметов.

Так, задача образования — адаптировать детей к жизни в обществе, убедив их выучить и принять его коды: правила и условности общения, на которых общество держится. Первым идет родной язык. Ребенка учат принимать «дерево», а не «буку» как условное обозначение объекта, который ему показывают. Нетрудно увидеть, что слово «дерево» — это всего лишь условность. Но гораздо менее очевидно то, что условность также определяет очертания предмета, к которому относится слово. Потому что ребенка нужно научить не только тому, какое слово что означает, но также тому, как в его культурной среде договорились отделять вещи друг от друга, определять границы в нашем повседневном опыте. Так, научное соглашение определяет, будет ли угорь рыбой или змеей, а грамматическое соглашение определяет, какое переживание следует называть объектом, а какое — событием или действием. То, насколько произвольным может быть такое соглашение, можно увидеть на примере вопроса: «Что случается с моим кулаком [существительное — объект], когда я раскрываю ладонь?» Объект чудесным образом исчезает, потому что действие было замаскировано под часть речи, которая обычно применяется к предмету! В английском языке различия между предметами и дей-

ствиями четкие, пусть и не всегда логичные, но большое число китайских слов выполняет роль как существительных, так и глаголов, — поэтому тому, кто думает по-китайски, нетрудно увидеть, что объекты также являются событиями и что наш мир — это скорее собрание процессов, а не сущностей.

Помимо языка, ребенок также должен принять много других видов кода. Потому что для совместного проживания необходимо соглашение о кодах закона и этики, этикета и искусства, веса, мер и чисел, и главное — роли. Нам трудно общаться друг с другом, если мы не отождествим себя с той или иной ролью — отец, учитель, работник, художник, «простой парень», джентльмен, спортсмен и т. д. Когда мы отождествляемся с этими стереотипами и связанными с ними правилами поведения, мы сами чувствуем, что являемся кем-то, потому что нашим собратьям проще нас принять — то есть отождествить нас и почувствовать, что мы «под контролем». Встреча двух незнакомых людей на вечеринке будет неловкой, если хозяин не идентифицирует их роли, познакомив их, потому что они не знают, какие правила общения и поведения следует соблюдать.

Опять же, нетрудно увидеть конвенциональный характер ролей. Потому что человек, являющийся отцом, может также быть врачом и художником, работником и братом. И очевидно, что даже сумма этих ролевых ярлыков не предоставит полное описание самого человека, хоть она и отнесет его к какой-то общей классификации. Но условности, управляющие человеческой идентичностью, еще более тонкие и менее очевидные. Мы учимся, очень основательно, хоть и не так явно, отождествляться с таким же конвенциональным образом «себя». Потому что конвенциональное «я», или «личность», состоит главным образом из истории, содержащей избранные воспоминания и начинающейся с момента рождения. Согласно

условленности, я есть не только то, что я делаю сейчас. Я есть также то, что я делал, и конвенциональная версия моего прошлого кажется более реальным «я», чем то, чем я являюсь в настоящий момент. Потому что то, чем я являюсь, кажется таким мимолетным и неосязаемым, а то, чем я был, — фиксированным и окончательным. Это твердая основа для прогнозирования того, чем я буду в будущем, и поэтому я более тесно отождествляюсь с тем, чего больше не существует, чем с тем, что есть на самом деле!

Важно осознать, что воспоминания и прошедшие события, составляющие историческую идентичность человека, являются выборочными. Из фактической бесконечности событий и переживаний некоторые были выбраны — абстрагированы — как важные, и эта важность, разумеется, определена конвенциональными стандартами. Ибо конвенциональное знание по самой своей природе является системой абстракций. Оно состоит из знаков и символов, в которых вещи и события сведены к своим общим очертаниям, как в случае китайского иероглифа *жэнь* [а], означающего «человек» и представляющего собой крайнее упрощение и обобщение человеческой формы.

Это касается не только идеограмм, но и слов. Наши слова «человек», «рыба», «звезда», «цветок», «бежать», «расти» обозначают классы объектов или событий, принадлежность которых к тому или иному классу можно определить по очень простым свойствам, выбранным из общей сложности самих вещей.

Таким образом, абстракция фактически необходима для общения, поскольку она позволяет нам представлять свои переживания с помощью простых и быстрых «соображений» ума. Когда мы говорим, что можем одновременно думать лишь об одной вещи, это все равно что сказать, что Тихий океан невозможно выпить одним глот-



ком. Его нужно черпать кружкой и пить по чуть-чуть. Абстракции и конвенциональные знаки подобны кружке; они сводят опыт к достаточно простым единицам, которые можно осмыслить по отдельности. Точно так же кривые измеряют, превращая их в последовательность крохотных прямых или рассматривая их через квадраты, которые они пересекают на миллиметровой бумаге.

Другие примеры того же процесса — газетные фотографии и телевещание. В первом случае естественная сцена представляется с помощью светлых и темных точек, расположенных на трафарете или своего рода координатной сетке так, чтобы, если смотреть без увеличительного стекла, можно было увидеть черно-белую фотографию. Как бы это ни напоминало оригинальную сцену, это лишь ее реконструкция посредством точек, точно так же как наши конвенциональные слова и мысли — это реконструкция опыта через призму абстрактных знаков. Телекамера, представляющая естественную сцену с помощью линейной последовательности импульсов, которые могут передаваться по проводам, еще больше напоминает процесс мышления.

Общение с помощью таких конвенциональных знаков дает нам абстрактное, дискретное описание Вселенной, в которой все происходит непрерывно, — Вселенной, реальность которой не может быть в полной мере описана с помощью этих абстрактных понятий. Для полного описания маленькой пылинки понадобится очень много времени, потому что при этом придется принять во внимание каждую точку в ее объеме.

Линейный, дискретный характер речи и мышления особенно очевиден во всех языках, использующих алфавиты, которые представляют опыт с помощью длинных последовательностей букв. Сложно сказать, почему мы вынуждены общаться с другими (говорить) и с собой (думать) посредством этого дискретного метода. Жизнь

на самом деле не течет в такой громоздкой, линейной форме, и наш собственный организм вряд ли смог бы прожить хоть секунду, если бы ему пришлось контролировать себя, думая о каждом вдохе, каждом ударе сердца и каждом нервном импульсе. Но если мы хотим найти этой характеристике мышления какое-то объяснение, то можно привести аналогию зрения. У нас есть два типа зрения — центральное и периферическое, что напоминает точечное и рассеянное освещение. Центральное освещение используется для точной работы, такой как чтение, где наши глаза по очереди фокусируются на небольших участках, подобно точечному прожектору. Периферическое же зрение менее осознанное, не такое яркое, как интенсивный луч точечного прожектора. Мы пользуемся им, чтобы видеть ночью и «подсознательно» замечать объекты и движения, находящиеся вне прямой линии центрального зрения. В отличие от точечного прожектора, оно может одновременно охватывать много вещей.

Таким образом, существует аналогия — и, возможно, больше чем аналогия — между центральным зрением и сознательным, дискретным мышлением, а также между периферическим зрением и загадочным процессом, позволяющим нам регулировать невероятную сложность наших тел, не думая вообще. Также следует отметить, что мы называем наши тела сложными вследствие попыток понять их через призму линейного мышления, слов и концепций. Но сложность заключена не столько в наших телах, сколько в задаче понять их с помощью такого мышления. Это подобно попытке разглядеть детали большой комнаты при наличии лишь одного яркого луча света. Это так же сложно, как пить воду с помощью вилки вместо кружки.

В этом отношении письменный китайский язык имеет небольшое преимущество перед нашим и, вероятно, свидетельствует о другом образе мышления. Он тоже ли-

неен, тоже представляет собой серию абстракций, поступающих по очереди. Но его письменные знаки несколько ближе к жизни, чем слова, состоящие из букв, потому что это, по сути, картинки, а, как говорится в китайской пословице, «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать». Сравните, например, насколько проще показать человеку, как завязывать сложный узел, чем рассказать ему об этом.

Итак, западный ум в целом склонен считать, что мы неспособны понять то, что мы не можем представить и не можем передать с помощью линейных знаков — с помощью мышления. Мы напоминаем «даму без кавалера», которая не может научиться танцевать и которая не может это «прочувствовать», если кто-то не начертит ей схему шагов. По какой-то причине мы не доверяем «периферическому зрению» нашего ума и не используем его в полном объеме. Например, мы обучаемся музыке, ограничивая весь диапазон тона и ритма знаками фиксированных тональных и ритмичных интервалов, — знаками, с помощью которых невозможно представить восточную музыку. У восточного музыканта есть лишь грубые знаки, которые просто напоминают ему о мелодии. Он обучается музыке, не читая ноты, а слушая исполнение учителя, «прочувствовав» его и копируя его, что позволяет ему достичь такой ритмической и тональной сложности, с которой могут сравниться лишь те западные джазовые исполнители, которые используют такой же подход.

Мы не утверждаем, что люди Запада просто не используют «периферический ум». Мы, люди, используем его все время, и каждый художник, каждый рабочий и каждый атлет в той или иной мере развивает его возможности. Но это не одобряется с академической и философской точки зрения. Мы едва лишь начали постигать его возможности и редко задумываемся о том, что одно из его важнейших применений — это то самое «знание реальности», кото-

рого мы пытаемся достичь с помощью громоздких расчетов теологии, метафизики и логических умозаключений.

Если мы обратимся к древнему китайскому обществу, то обнаружим две взаимодополняющие «философские» традиции — конфуцианство и даосизм. Вообще говоря, конфуцианство занимается лингвистическими, этическими, юридическими и ритуальными условностями, которые обеспечивают обществу систему коммуникации. Другими словами, конфуцианство занимается конвенциональным знанием, и под его покровительством воспитывают детей, чтобы уложить их изначально своенравный и капризный характер в прокрустово ложе общественного порядка. Человек определяет себя и свое место в обществе через призму конфуцианских формул.

Даосизм, с другой стороны, обычно представляет собой занятие старших людей и особенно тех, кто уходит от активной общественной жизни. Их уход от общества — это своего рода внешний символ внутреннего освобождения от оков конвенциональных шаблонов мышления и поведения. Потому что даосизм занимается неконвенциональным знанием, непосредственным пониманием жизни, а не абстрактными, линейными понятиями образного мышления.

Таким образом, конфуцианство выполняет необходимую для общества задачу подчинения изначальной спонтанности жизни строгим правилам условности, — задачу, с которой связаны не только конфликт и боль, но также потеря той характерной естественности и неэгоистичности, за которую так любят маленьких детей и которой иногда достигают святые и мудрецы. Функция даосизма заключается в устранении неизбежного вреда этой дисциплины и не только в восстановлении, но также в развитии изначальной спонтанности, которая называется *цзыжань* [b], или «самость». Ведь спонтанность ребенка все же ребяческая, как и все другое, что с ним

связано. Образование развивает в нем твердость, но не спонтанность. У некоторых типов характера конфликт между социальной обусловленностью и подавленной спонтанностью настолько обострен, что это проявляется в виде преступления, безумия и невроза, — такую цену мы платим за бесспорные во всех других отношениях преимущества порядка.

Но даосизм ни в коем случае не следует понимать как революцию против условности, хотя в некоторых случаях он и использовался как предпосылка к революции. Даосизм — это путь освобождения, которого нельзя достигнуть с помощью революции, поскольку хорошо известно, что большинство революций устанавливают еще больше тираний, чем уничтожают. Быть свободным от условности — значит не отталкивать ее, но и не позволять ей себя обманывать. Это значит пользоваться ею как инструментом, а не позволять ей пользоваться тобой.

На Западе нет признанного института, который бы соответствовал даосизму, поскольку наша иудео-христианская духовная традиция отождествляет Абсолют — Бога — с моральным и логическим порядком условности. Это, по сути, можно назвать большой культурной катастрофой, поскольку это наделяет общественный порядок чрезмерным авторитетом, допуская лишь те революции против религии и традиции, которые так характерны для западной истории. Одно дело чувствовать себя вовлеченным в конфликт с навязанными обществом условностями, и совсем другое — конфликтовать с самим корнем и основой жизни, с самим Абсолютом. В последнем случае возникает настолько несообразное чувство вины, что это может привести либо к отрицанию собственной природы, либо к отречению от Бога. Поскольку первый вариант в конечном счете представляется невозможным — это все равно что сжевать собственные зубы, — становится неизбежным второй вариант, где такие меры, как исповедь,

уже не помогут. Как и все революции, революция против Бога ведет к еще худшей тирании абсолютизма — худшей, потому что она не может прощать и не признает ничего, что находится вне сферы ее компетенции. Хотя последнее теоретически относится и к Богу, Его представитель на Земле, Церковь, всегда была готова признать, что, несмотря на незыблемость Божьих законов, Его милосердие не знает границ. Когда трон Абсолютного становится пустым, его узурпирует относительное, которое предается настоящему идолопоклонничеству, настоящему оскорблению Бога — абсолютизированию концепции, конвенциональной абстракции. Но вряд ли бы трон стал пустым, если он не был таким и раньше — если бы в западной традиции существовал способ непосредственного постижения Абсолюта, не обусловленного конвенциональным порядком.

Конечно, само слово «Абсолют» говорит нам о чем-то абстрактном и концептуальном, таком как «Чистое Бытие». Сама наша идея о «духе», противопоставляемом «материи», очевидно, скорее близка к абстрактному, чем к конкретному. Но в случае даосизма и других путей освобождения Абсолют не следует смешивать с абстрактным. С другой стороны, если мы скажем, что *Дао* [с], как называется наивысшая Реальность, является конкретным, а не абстрактным, то это приведет к еще большему замешательству. Потому что мы привыкли ассоциировать конкретное с материальным, физиологическим, биологическим и естественным, в противоположность сверхъестественному. Но с точки зрения даосизма и буддизма это лишь понятия конвенциональной и абстрактной сфер знания.

К примеру, биология и физиология — это типы знания, которые представляют реальный мир через призму собственных специальных абстрактных категорий. Они измеряют и классифицируют этот мир соответственно

тому, как они собираются его использовать, подобно тому как землемер оценивает землю в акрах, подрядчик — в вагонах или тоннах, а почвовед — в типах химических структур. Говорить, что конкретная реальность человеческого организма имеет физиологический характер, — это все равно что утверждать, что земля имеет столько-то тонн или акров. И говорить, что эта реальность является естественной, будет правильным, если мы имеем в виду спонтанность (*цзыжань*) или *natura naturans* («природу порождающую»). Но это будет неправильным, если мы имеем в виду *natura naturata* («природу порожденную»), то есть природу классифицированную, рассортированную на «природы», как в вопросе: «Какова природа этой вещи?» Именно в этом смысле слова нам следует понимать «научный натурализм», не имеющий ничего общего с натурализмом даосизма.

Таким образом, чтобы начать понимать, что такое даосизм, необходимо как минимум быть готовым признать возможность взгляда на мир, отличного от конвенционального, и знания, отличного от содержимого нашего поверхностного сознания, которое способно осмысливать реальность только в виде отдельных абстракций (или мыслей, кит. *нянь* [d]). Это в действительности нетрудно, ведь мы «знаем», как двигать руками, как принимать решения или как дышать, хотя мы вряд ли сможем объяснить словами, как мы это делаем. Мы знаем, как это делать, потому что мы просто делаем это! Даосизм — это развитие такого знания, дающего нам совершенно иной взгляд на себя, отличный от того, к которому мы привыкли, — взгляд, освобождающий человеческий ум от ограничивающего отождествления с абстрактным эго.

Согласно преданию, родоначальник даосизма, Лао-цзы, был старшим современником Кун Фу-цзы, или Конфуция, умершего в 479 г. до н. э. [1]. Лао-цзы считается автором «*Дао дэ цзин*» — короткой книги афоризмов, из-

лагающей принципы Дао и его силы, или добродетели (дэ [e]). Однако традиционная китайская философия приписывает даосизм и конфуцианство более раннему источнику, работе, лежащей в самой основе китайской мысли и культуры и датируемой периодом между 3000 и 1200 гг. до н. э. Это «Ицзин», или «Книга Перемен».

На первый взгляд «Ицзин» — это гадательная книга. Она состоит из предсказаний, основанных на шестидесяти четырех абстрактных фигурах, каждая из которых состоит из шести линий. Эти линии двух видов — прерванные (негативные) и сплошные (позитивные), — и считается, что фигуры из шести линий, или гексаграммы, представляют различные варианты того, как может треснуть панцирь черепахи при нагревании [2]. Это отсылка к древнему методу гадания, в котором предсказатель сверлил отверстие в задней части черепаший панциря, нагревал его и затем предсказывал будущее по образовавшимся в панцире трещинам, подобно тому как хироманты используют линии руки. Конечно, эти трещины были очень сложными, и шестьдесят четыре гексаграммы считаются упрощенной классификацией различных паттернов трещин. Но со временем черепаший панцирь вышел из употребления, и вместо этого стали определять соответствующую заданному вопросу гексаграмму с помощью случайного распределения пятидесяти стеблей тысячелистника.

Однако эксперту по «Ицзин» не обязательно использовать черепаший панцирь или стебли тысячелистника. Он может «увидеть» гексаграмму в чем угодно — в случайном расположении цветов в корзине, в разбросанных на столе предметах, в естественных отметинах на камне. Современный психолог узнает в этом нечто похожее на тест Роршаха, в котором психологическое состояние пациента диагностируется на основе спонтанных образов, которые он «видит» в сложных чернильных кляксах. Если бы пациент мог самостоятельно интерпретировать свои



проекции на чернильную кляксу, то он получил бы некоторую полезную информацию о себе, которая помогла бы ему откорректировать будущее поведение. В свете этого нельзя отклонять гадательное искусство «Ицзин» как простой предрассудок.

И действительно, толкователь «Ицзин» может предоставить нам достаточно прочные доводы относительности достоинств наших способов принятия важных решений. Нам кажется, что мы принимаем решения рационально, потому что мы основываем их на сборе существенных данных о вопросе. Мы не полагаемся на такие несущественные пустяки, как случайное подбрасывание монеты, узоры чайных листьев или трещины в панцире. Однако он может спросить, действительно ли мы знаем, какая информация является существенной, ведь наши планы постоянно срываются из-за совершенно непредвиденных случаев. Он может спросить, откуда мы знаем, что собрали достаточно информации для принятия решения. Если бы мы собирали информацию для наших решений строго «по-научному», то это пришлось бы делать так долго, что время для действий прошло бы задолго до завершения работы. Так как же мы знаем, что у нас есть достаточно информации? Говорит ли нам сама информация, что ее уже достаточно? Наоборот, мы собираем необходимую информацию рационально, а затем интуитивно или потому, что устали думать или пришло время принимать решение, мы действуем. Он спросит, не так же ли это зависит от «несущественных пустяков», как гадание на стеблях тысячелистника.

Другими словами, «строго научный» метод предсказания будущего применим лишь в особых случаях — когда нет необходимости в быстром действии, когда вовлечены преимущественно механические факторы или обстоятельства настолько ограничены, что их можно считать несущественными. Большая же часть наших важных ре-

шений зависит от «чутья» — то есть от «периферического зрения» ума. Таким образом, надежность наших решений в конечном счете зависит от нашей способности «чувствовать» ситуацию, от того, насколько развито это «периферическое зрение».

Это известно каждому толкователю «Ицзин». Он знает, что в самой книге содержится не точная наука, а скорее полезный инструмент, который эффективен при наличии хорошей «интуиции» или, как он бы сказал, если он находится «в Дао». Таким образом, к оракулу не обращаются без должной подготовки, без тихого и щепетильного проделывания предписанных ритуалов для приведения ума в то спокойное состояние, в котором «интуиция» действует более эффективно. Поэтому, очевидно, если искать истоки даосизма в «Ицзин», то их можно увидеть не в тексте самой книги, а в том, как она использовалась, и в ее основополагающих предпосылках. Потому что опыт принятия решений с помощью интуиции может показать, что этот «периферический» аспект ума лучше всего работает тогда, когда мы не пытаемся в него вмешиваться, когда мы позволяем ему действовать самостоятельно — *цзыжань*, спонтанно, «по самости».

Итак, базовые принципы даосизма начинают раскрываться сами по себе. Прежде всего есть Дао — неподдающийся определению конкретный «процесс» мира, Путь жизни. Оригинальное значение этого китайского слова — «путь, дорога», а иногда — «говорить», таким образом, в первой строке «*Дао дэ цзин*» содержится игра слов:

Дао, о котором можно говорить, не есть вечное  
Дао. [3] [f]

Но, пытаясь хотя бы намекнуть на то, что он имеет в виду, Лао-цзы говорит:

Перед тем как возникли Небо и Земля, было нечто неопределенное. Какое тихое! Какое пустое! Оно одно, неизменное; оно действует повсюду, неустанно. Его можно считать матерью всего, что находится под Небом. Я не знаю его имени, но называю его словом Дао. (25)

И:

Дао есть нечто туманное и неопределенное.  
Какое неопределенное! Какое туманное!  
Однако в нем есть образы.  
Какое туманное! Какое неопределенное!  
Однако в нем есть вещи.  
Какое неясное! Какое непонятное!  
Однако в нем есть ментальная сила.  
Поскольку эта сила самая истинная,  
В нем есть уверенность. (21)

«Ментальная сила» — это *цзин* [g]; в этом слове объединены идеи сущностного, утонченного, психического или духовного и умелого. Очевидный смысл таков, что, как голова для глаз выглядит ничем, но является источником разума, так туманное, пустое и неопределенное Дао представляет собой разум, формирующий мир с умелостью, выходящей за рамки нашего понимания.

Важное различие между Дао и обычной идеей о Боге заключается в том, что, тогда как Бог творит мир посредством делания (*вэй* [h]), Дао творит его посредством «неделания» (*увэй* [i]) — что примерно соответствует нашему понятию «выращивания». Созданные вещи — это соединенные детали, как в случае машин, или нечто, что сформировано посредством воздействия снаружи внутрь, как в случае скульптур. А вещи выращенные делятся на

части, изнутри наружу. Поскольку естественная Вселенная главным образом функционирует в соответствии с принципами роста, для китайского ума было бы весьма странным спрашивать, как она была создана. Если Вселенная создана, то должен быть кто-то, кто знает, как она была создана, — кто может объяснить, как она была собрана, шаг за шагом, подобно тому как инженер может с помощью дискретных слов объяснить, как собрать машину.

Но растущая Вселенная в конечном счете исключает возможность знания того, как она растет, в грубых понятиях мышления и языка, поэтому ни одному даосу не придет в голову спросить, знает ли Дао, как оно творит Вселенную. Ведь Дао действует не согласно плану, а спонтанно. Лао-цзы говорит:

Принцип Дао — спонтанность. (25) [j]

Но спонтанность — это ни в коем случае не слепое, неупорядоченное желание или простой каприз. Философия, ограниченная возможностями конвенционального языка, неспособна постичь разум, который не работает согласно плану, согласно (дискретному) порядку мыслей. Однако конкретные свидетельства такого разума можно увидеть в наших собственных телах, которые организованы без участия мышления [3а]. Ибо Дао не «знает», как оно творит Вселенную, точно так же как мы не «знаем», как мы конструируем свой мозг. Как говорил великий последователь Лао-цзы, философ Чжуан-цзы,

вокруг нас возникают вещи, но никто не знает как. Они выходят, но никто не видит откуда. Люди ценят ту часть знания, которая известна. Они не знают, как воспользоваться Неизвестным, чтобы достичь знания. Разве это не неправильно? [4]

*Литературно-художественное издание*

**Алан Уотс**

**ПУТЬ ДЗЭН**

**Истоки, принципы, практика**

Перевод: *Р. Черевко*

Редактор *А. Костенко*

Корректоры: *Е. Яковенко, Т. Селезнева*

Оригинал–макет: *Г. Булавко*

Обложка: *В. Миколайчук*

**ООО Книжное издательство «София»**  
115191, г. Москва, Гамсоновский пер., д. 2, стр. 1

**Для дополнительной информации:**  
**Издательство «София»**  
04073, Украина, Киев–73, ул. Фрунзе, 160

Подписано в печать 30.03.2015 г.  
Формат 84x108/32. Усл. печ. л. 15,12.  
Тираж 4000 экз. Зак.

**Отделы оптовой реализации**  
**издательства «София»**  
в Киеве: (044) 492–05–10, 492–05–15  
в Москве: (499) 317–56–22, 317–56–44  
в Санкт–Петербурге: (812) 676–07–68

<http://www.sophia.ru>