

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон.

Вступительное слово автора.

Там, где лежит падаль, кружат и садятся хищные птицы. Жизнь и смерть – не одно и то же. Живущие терзают мертвых, чтобы извлечь для себя пользу. Мертвые от этого ничего не теряют, а только приобретают – освобождая место под солнцем. Или, по крайней мере, нам так кажется – если мы мыслим в терминах приобретения и потери. А вы, подходите ли вы к изучению дзэн с намерением что-то приобрести? Этот вопрос не подразумевает обвинения. И все же это очень серьезный вопрос. Ведь когда много суестьи вокруг «духовности», «просветления» или же просто «продвинутости», это скорее всего потому, что где-то стервятники кружат над трупом. Это кружение и высматривание, это спускание вниз и празднование победы нельзя назвать Изучением Дзэн, хотя все это может быть полезно в других отношениях. Ибо все это насыщает голодных птиц.

Дзэн никого не насыщает. В нем ничего нельзя найти. Птицы могут прилететь и покружить некоторое время в том месте, где, как предполагалось, находится тело. Но вскоре они улетают прочь. И тогда внезапно проявляется никто, или ничто, которое было там всегда. Это Дзэн. Он присутствовал с самого начала, но стервятники не увидели его, потому что это не их пища.

Изучение дзэн [1]

Лучше увидеть лицо, чем услышать имя.

Дзэнское изречение

«Ничто не может быть понято или представлено, – сказал Леви-Строс, – в отрыве от основных элементов своей структуры». Леви-Строс изучал примитивные системы кровного родства и говорил о ключевой роли, которую играет в них дядя по материнской линии. Я должен признать с самого начала, что дядя по материнской линии не имеет никакого отношения к дзэн. И впредь я не намерен доказывать, что они имеют нечто общее. Однако утверждение Леви-Строса универсально. «Ничто не может быть понято или представлено в отрыве от основных элементов своей структуры». Это рождает любопытный вопрос: можно ли дзэн каким-то образом вписать в структуру антропологии? И если да, то можно ли тем самым его «понять»? Когда вопрос задан, очевидно, что ответить на него можно и «да», и «нет».

В той мере, в которой дзэн является частью социального и религиозного комплекса; в той мере, в которой он кажется нам связанным с другими элементами культурной системы, – «да». Другими словами, в той мере, в которой дзэн является дзэн-буддизмом, – «да». Но при этом культурной системе соответствует скорее буддизм, чем дзэн. Чем ближе, в нашем понимании, дзэн к буддизму, тем больше у нас шансов увидеть в нем выражение культурных или религиозных устремлений человека. В этом случае можно утверждать, что дзэн обладает какой-то особой структурой – или что основные требования дзэн «структурированы» и поэтому их можно изучать научными методами. После этого следует признать, что дзэн обладает определенным характером, который можно исследовать и «понять».

Когда дзэн изучают подобным образом, его рассматривают в контексте истории Китая и Японии. Его считают продуктом индийского буддизма, китайского даосизма и даже конфуцианства. Его видят в свете культуры династии Тан, в связи с учением различных буддистских школ. Его связывают с другими культурными движениями. Изучают также проникновение дзэн в Японию и его ассимиляцию японской цивилизацией. И тогда многие понятия, относящиеся к дзэн, начинают казаться очень важными, даже основополагающими. Дзэндо, или зал для медитации. Практика дзадзэн. Изучение коанов. Одежда дзэнского монаха. Поза лотоса. Поклон учителю. Диалог с роси и способы, с помощью которых роси помогает ученику достичь кэнсё, или сатори, и подтверждает его просветление.

Дзэн, увиденный в таком свете, можно сравнивать с другими религиозными традициями – например, католицизмом, с его таинствами, литургией, умной молитвой (которую в наши дни почти никто не практикует); с его почитанием, заповедями, теологией, Библией; с его соборами и монастырями; с его иерархией духовенства, церковными соборами и энцикликами.

Можно долго изучать дзэн и католицизм и прийти к выводу, что они очень разнятся. И все же у них есть некоторые общие черты. Они являются религиями. Дзэн – это азиатская религия, а католицизм – религия западная,

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
иудейско-христианская. Первая предлагает человеку метафизическое просветление, тогда как вторая – теологическое спасение. К обеим религиям можно относиться как к диковинкам, как к любопытным пережиткам прошлого, которые украшают нашу жизнь подобно театру Но, скульптурам Шартра (Chartres) и музыке Монтеверди (Monteverdi). Можно продолжать исследования дальше и прийти к ошибочному выводу, что поскольку дзэн прост и аскетичен, у него много общего с учением Ордена цистерцианцев, монахи которого также жили в большой строгости. Действительно, эти две традиции демонстрируют великую любовь к простоте, и вполне возможно, что в XII веке основатели цистерцианских монастырей в Бургундии и Провансе были вдохновлены неким подобием инстинктивного дзэнского видения. Ведь в построенных ими храмах до сих пор царит атмосфера светлой простоты и одиночества, которая в дзэн называется ваби.

Тем не менее, если изучать дзэн и католицизм как «структуры», как «системы» и как «религии», они смешиваются не лучше, чем вода и масло. Можно представить себе, как представители обеих сторон – дзэндо и университета, католического монастыря или папской курии – соберутся вместе для великого ученого диспута, но различия между их позициями при этом останутся прежними. Затем они снова вернутся в свои структуры, снова окупятся в свои системы и, возможно, сделают для себя вывод, что духовные традиции христианства и буддизма всецело несовместимы. Все это верно до тех пор, пока дзэн рассматривается прежде всего как дзэн-буддизм, как буддистская школа или секта, входящая в состав системы, которую мы называем буддистской религией.

Однако, когда мы присматриваемся более пристально, оказывается, что самые серьезные и ответственные последователи дзэн вначале отрицают, что их учение – религия, затем отрицают, что это секта или школа, и в конце концов отрицают, что дзэн вообще относится к буддизму и его структуре. Так, великий японский дзэнский мастер Догэн, основатель секты сото, категорически заявил: «Каждый, кто считает дзэн буддистской школой или сектой, называя ее дзэн-сю (сектой дзэн), есть дьявол».

Фактически, определить дзэн в терминах религиозной системы или структуры означает полностью потерять его – или, лучше, полностью не понять его, потому что в словах нельзя потерять то, что в словах нельзя найти. Дзэн не относится к тем вещам, смысл которых становится ясен, когда их помещают в некоторые рамки или описывают их характерные признаки, чтобы потом, при виде чего-то соответствующего описанию, воскликнуть: «Вот оно!» Дзэн невозможно понять, отнеся его к какой-либо категории, отличной от всего остального: «Вот это, но не вон то». Так, по словам доктора Судзуки, дзэн «находится за пределами мира противоположностей, созданного мыслительными разграничениями... Он пребывает в духовном мире недвойственности, где возможна только абсолютная точка зрения». Однако подобные высказывания также становятся ловушкой, когда мы, следуя западной платоновской традиции, отделяем Абсолют от относительного мира. Поэтому Судзуки сразу же продолжает: «Абсолют никоим образом не отличается от относительного мира... Абсолют пребывает в мире противоположностей, а не вне его». [2]

Таким образом, мы видим, что дзэн находится за пределами всех структур и форм, что он не отождествляется с ними и не отмежевывается от них. Он не отрицает и не подтверждает их, не любит и не ненавидит их, не отвергает и не поощряет их. Дзэн – это сознание, неструктурированное конкретными формами и системами; это транскультурное, трансрелигиозное, транссистемное сознание. В этом смысле, дзэн пуст. Однако он может просвечивать сквозь ту или иную систему, религиозную или нерелигиозную, подобно тому, как свет свободно проходит через голубое, зеленое, красное и желтое стекло. Если у дзэн вообще есть какие-то предпочтения, то он выбирает стекло простое и бесцветное – так называемое обычное стекло.

Таким образом, тот, кто считает дзэн всего лишь или исключительно дзэн-буддизмом, искажает его суть и недвусмысленно дает понять, что не понимает его. И все же отсюда не следует, что не может быть «дзэн-буддистов», ведь последние ясно понимают (именно потому, что постигли дзэн) различие между своим буддизмом и своим дзэн – даже если они при этом говорят, что их дзэн является чистейшим проявлением их буддизма. Естественно, объясняется это тем, что буддизм (более чем какая-либо другая религиозная система) указывает за пределы своего собственного теологического и философского «-изма». Одним из элементов его структуры есть требование не быть системой – хотя в буддизме, как и других религиях,

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org всегда есть простор для систематизаторов. Подлинная цель буддизма есть просветление, которое-то и является выходом за пределы системы, освобождение от культурных и социальных инфраструктур, религиозных обрядов и поверий. (И это при том, что буддизм систематически объединяет разнообразие религиозные и культурные построения – тибетские, цейлонские, японские и многие другие.) Если теперь мы немного поразмыслим, мы увидим, что в христианстве и в исламе мы также встречаемся с необычными людьми, которые видят за пределами религиозных аспектов своих вероучений. Так, Карл Барт (Karl Barth), в чистейшем протестантском духе, протестовал против того, что христианство – религия, потому что христианство, по его мнению, не может быть понято, пока оно относится к социальным и культурным структурам. Барт утверждал, что эти структуры полностью чужды христианству и являются его отрицанием. В исламе суфии также стремились к фана – стиранию социального и культурного эго, которое обусловлено традиционными формами религиозных обрядов. Это угасание было для них прорывом в сферу мистической свободы, где эго исчезает и возрождается как бака – как некое подобие «нового человека» христианских мистиков и апостолов. «Уже не я живу, – говорит св. Павел, – но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

То же верно и в отношении дзэнского просветления, или открытия «подлинного лица, которое было у вас до рождения». Оно подразумевает не видение Будды, а осознание, что человек есть Будда. Постигнутый таким образом Будда не имеет ничего общего с образами в храме, потому что в мгновение постижения нет образов. В это мгновение нечего и некому постигать, а есть лишь Пустота, которая не укладывается ни в один образ. «Подлинное видение, – говорит Шэнь-хуэй, – имеет место, когда ничего не видно».

Это означает, что дзэн всегда находится за пределами форм и структур. Чтобы приблизиться к дзэн, мы можем воспользоваться его вторичными проявлениями – рисунками дзэнских монахов, их стихами и короткими яркими изречениями. Ведь отличительная черта китайского и японского дзэнского искусства в том, что оно указывает на выразимое и с помощью простейших форм пробуждает нас к осознанию бесформенного. Дзэнские картины говорят нам ровно столько, сколько необходимо, чтобы пробудить нас к отсутствующему, но в то же время пребывающему «прямо перед нашими глазами». Дзэнская каллиграфия своей гибкостью, динамизмом, самоотдачей и неприятием изощренности и формального стиля проявляет великую свободу; она трансцендентна не в абстрактном и интеллектуальном смысле, а в том, что содержит минимум форм безо всякой привязанности к ним. Дзэнское сознание сравнивают с зеркалом. Современный дзэнский писатель говорит:

Зеркало полностью безличностно и бессознательно. Когда цветок появляется перед ним, оно отражает цветок, когда птица появляется перед ним, оно отражает птицу. Оно показывает нам красивое красивым, а неприглядное неприглядным. При этом в зеркале все отражается в своем подлинном виде. У зеркала нет рассудка или индивидуального сознания. Когда объект появляется перед зеркалом, оно отражает его; когда объект исчезает, оно просто позволяет ему исчезнуть... После этого на зеркале не остается никаких следов. Подобную непривязанность, состояние не-ума, подлинно свободное действие зеркала – все это можно сравнить с чистой и ясной мудростью Будды. [3]

Смысл этих слов в том, что дзэнское сознание не различает и не систематизирует видимое в терминах социальных и культурных стандартов. Дзэн не пытается подогнать вещи под надуманную структуру. Он не судит о красоте и неприглядности по неким эстетическим канонам – даже если обладает таковыми. Если же создается впечатление, что дзэн судит и различает, он делает это лишь для того, чтобы показать Пустоту за пределами слов. Он никогда не настаивает на окончательности своих суждений. Он не превращает своих суждений в систему, которую следует отстаивать от вторжения последователей других систем.

Здесь мы можем плодотворно обсудить глубинный смысл слов Иисуса: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7, 1). Ведь, кроме морального смысла, у этих известных слов есть дзэнское измерение. Только когда дзэнское измерение постигнуто, становится до конца понятным их моральный смысл!

О понятии «ум Будды» можно сказать, что оно не обозначает что-то эзотерическое и с великим трудом приобретаемое, что-то отсутствующее в наличии и нуждающееся в том, чтобы его приобретали в ходе прилежной работы над коанами или в ходе бесконечных диалогов с роси. «Будда, – говорит один

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
дзэнский мастер, – это ваш повседневный ум».

Проблема в том, что пока вы продолжаете различать, осуждать, систематизировать и классифицировать – или даже целенаправленно созерцать – вы накладываете что-то на чистое зеркало. Вы пытаетесь фильтровать свет с помощью системы, которая, по вашему мнению, помогает вам очистить его.

В дзэн культурные построения и формы, несомненно, остаются. Но при этом нет необходимости ни бороться с ними, ни пытаться их не замечать. Но, в конце концов, наступает время, когда мы, подобно Моисею, видим объятый пламенем терновый куст и должны подойти к нему без обуви – или даже без ног. Отличается ли огонь от тернового куста? Или огонь – это нечто большее, чем куст? Или огонь в большей мере куст, чем сам куст?

Притча из Исхода о горящем терновом кусте (Исх. 3, 2 и далее) неожиданно перекликается с «Праджняпарамита-сутрой»: «форма есть пустота, пустота есть форма; форма не отлична от пустоты, пустота не отлична от формы; что есть форма – то есть пустота, что есть пустота – то есть форма...» Таковы же слова пламенеющего куста из Исхода: «Я есть то, что я есть» (Я есмь Сущий). Эти слова выходят за пределы утверждений и отрицаний. Фактически, никто до сих пор не знает, в чем их подлинный смысл. Богословы и ученые всегда толкуют их в соответствии с умонастроениями своей эпохи – то в духе эссенциализма («Это чистое самосущее бытие в действии»), то в духе экзистенциализма («Я не скажу тебе, поэтому знай свое дело и не задавай лишних вопросов, ведь ты должен делать то, что я тебе сейчас говорю»).

Другими словами, мы начинаем догадываться, что дзэн лежит не только в основе буддистских представлений, но и, в некотором смысле, в основе христианского откровения. Это означает, что, когда подлинно духовный человек отходит от своей культуры и религии – или анти-религии, – он переживает «рождение в Духе», или духовное пробуждение к Пустоте. Эта Пустота олицетворяет полную свободу, ибо в ней есть лишь спонтанное действие, которое китайцы называют у-вэй, а Новый Завет – «свободой Сынов Божиих». Мы не можем утверждать, что это западное понятие полностью эквивалентно китайскому, но оно отражает такую же безграничность, психическую целостность и созидательность, которые характерны для просветленного индивида, достигшего духовной зрелости в буддизме. Возможно, «ум Христов», о котором говорит св. Павел (1 Кор. 2,16), с теологической точки зрения, не имеет ничего общего с «умом Будды» – я не готов сейчас приводить аргументацию в пользу близости этих понятий. Однако, на языке психологии переживаний, полное «самоопустошение» Христа – самоопустошение, которое позволяет ученику достичь единения с Христом в Его самоопустошении, – вполне может быть понято в дзэнском смысле.

Таким образом, отдавая должное несомненным расхождениям между христианским и буддистским вероучениями и ни в коем случае не посягая на высшие духовные ценности этих религий – не смешивая христианское «видение Бога» с буддистским «просветлением», – мы можем сказать, что для обоих этих состояний характерна определенная психическая безграничность. Причем христианство и буддизм описывают ее на очень похожем языке. Они говорят о «пустоте», «темной ночи души», «совершенной свободе», «не-уме» или «нищете» – в том смысле, который вкладывали в последнее слово Экхарт и Д. Т. Судзуки.

Здесь уместно отметить, что, выбирая тему для обсуждения с доктором Судзуки, я совершил ошибку, когда остановил свой выбор на «чистоте сердца» отца-пустынника св. Иоанна Кассиана [4] как на христианском эквиваленте дзэнского сознания. Несомненно, в писаниях св. Кассиана, св. Евагрия Понтийского и других созерцателей Египетской пустыни есть строки, свидетельствующие о близости к дзэнской Пустоте. Но представление св. Кассиана о чистоте сердца определенно обладает платоническим звучанием, и хотя оно может быть названо мистическим, оно все же довольно далеко от дзэн, потому что подразумевает, что высшее сознание пребывает только в душе, которая чиста и поэтому открыта видению Бога. Таким образом, представление о чистоте сердца делает слишком сильный акцент на совершенствовании индивидуального сознания. Намного более полным и подлинным выразителем дзэн в христианстве является Мейстер Экхарт, которому принадлежат слова: «Чтобы быть вместилищем для Бога и позволять Богу действовать в себе, человек должен освободиться от всех вещей и действий, как внешних, так и внутренних». Это полностью созвучно чистоте сердца у св. Кассиана и соответствует идее о духовной девственности у некоторых

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
христианских мистиков. Однако Экхарт продолжает и говорит, что должно быть нечто большее: «Человек должен быть нищим до такой степени, чтобы в нем не осталось места, в котором мог бы действовать Бог, ибо отводить место Богу означает поддерживать различие». «Человек должен быть столь бескорыстным и свободным от самонаблюдения, чтобы он не ведал, что Бог свершает в нем». Ибо, продолжает Экхарт:

Ежели верно, что человек освободился от всех вещей, тварей, себя и бога, но бог все еще может найти в нем место для действия... этот человек не постиг сокровенной нищеты. Ибо Бог не надеется, что человек оставит в себе место, чтобы Он мог свершать в нем свои деяния, несколько подлинная духовная нищета требует от человека опустошить себя от бога и от всех деяний божьих, чтобы Бог, ежели Он пожелает действовать в душе, Сам стал местом Своего делания... И тогда Бог принимает ответственность за Свои деяния и Сам становится полем Своего делания, ибо Бог есть Тот, Кто действует в Себе Самом. (Blakney, p. 231)

Поскольку христианская ортодоксия очень неохотно принимает такие тексты, редактор английского перевода (Блэрни) напечатал слово «Бог» в одних местах с большой буквы, а в других с маленькой. Но без этого, по-видимому, можно обойтись. В любом случае, отрывок свидетельствует о том, что Экхарт отождествляет Бога как бесконечную пропасть и первооснову бытия (ср. будд. шуньята) с глубинной природой человека, которая пребывает в Нем. Таким образом, Экхарт верит в следующее: только когда в душе человека не остается места, где может действовать Бог, и поэтому Бог действует в Себе Самом, мы обретаем свое подлинное «я» (которое на дзэнском языке называется «не-я»). «Именно здесь, в этой нищете, человек обретает свою изначальную сущность, которой он был прежде, есть ныне и пребудет во веки веков». Теперь понятно, почему подобные высказывания пришли не по душе всем тем, кто интерпретировал их исключительно в терминах теологической традиции своего времени (а не в терминах дзэнского опыта, который они призваны выражать).

Однако та же самая идея, выраженная Экхартом в несколько других словах, допускает ортодоксальную интерпретацию. Я имею в виду слова Экхарта о состоянии совершенной нищеты, в котором человек пребывает «без Бога» (то есть находится даже «выше» чистоты сердца) и «не имеет в себе места, в котором Бог может свершать свои деяния».

Последнее и высшее единение человека с Богом наступает, когда во имя Бога человек покидает Его. Св. Павел говорит: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9,3). Он покинул Бога во имя Бога и отсекся от всего, что мог получить от Него и что мог Ему дать – он презрел самую идею о Боге. Пожертвовав сим, св. Павел отринул Бога во имя Бога, однако Бог остался для него Богом в его собственной природе – но не тем, чем Его видят и к чему стремятся, а скорее чистым бытием (*istichheit*), каковым есть Бог. После этого св. Павел ничего не давал Богу и ничего не получал от Него, ибо он и Бог были нерасторжимы, были одно. (Blakney, p. 203)

В этой совершенной нищете, говорит Экхарт, человек может мыслить и переживать, но все же он свободен от мыслей и переживаний:

Я не почитаю их своими и поэтому не забочусь о том, чтобы принимать или не принимать их в настоящем или будущем... Я пуст и свободен от них в это самое мгновение, в настоящем... (Blakney, p. 207)

За пределами мыслящего, рассуждающего, водящего и любящего «я» и даже за пределами мистической «искры» в глубинах души пребывает высшая сущность, которая, «подобно Богу, одновременно чиста, свободна и пребывает в совершенном единстве». Ибо «есть в душе нечто и оно столь близко к Богу, что едино с Ним и не нуждается в том, чтобы с Ним объединяться». Экхарт развивает дальше свою идею о динамическом единстве и иллюстрирует ее замечательным, полностью западным образом, который, в своем звучании, очень близок к дзэн. Это божественное подобие является ядром нашего естества, пребывает в Боге даже в большей мере, чем в нас, и представляет собой неисчерпаемый источник созидательности Бога.

Бог черпает из этого равенства и тождества такую радость, что наполняет их Своей природой и Своим бытием. Его радость при этом так велика, что может сравниться лишь с ликованием статного коня, которого отпустили промчаться по вереску в бескрайнем ровном поле, где он может нестись во всю прыть,

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертона filosoff.org
копытами едва касаясь зеленого покрова, – ведь так его лошадиная природа выражает свою безграничную радость. То же верно и для Бога. Когда мы открываем свою тождественность Богу, Его торжество и ликование столь же велики, ибо в эту тождественность Он вкладывает всю Свою природу – и воистину Сам есть эта тождественность. (Blakney, p. 205)

С точки зрения логики, это поэтическое отступление просто не имеет смысла, однако как выражение невыразимого прозрения в саму природу жизни оно не имеет себе равных. В частности, оно дает представление о том, как Экхарт понимал христианское учение о сотворении мира. Экхарт признает отделенность твари от Творца, ибо «это нечто отдельно и чуждо всем тварям». Однако различие между Творцом и тварью не умаляет значимости того, что внутри нас, у истоков нашего бытия, мы едины с Богом.

Если бы мы могли отождествиться с одним лишь этим истоком, мы бы ощущали себя совсем не так, как теперь, – и в то же время намного более собой. Поэтому Экхарт говорит: «Если только человек всецело станет этим [то есть «этим Нечто» или «истоком»], он станет одновременно несотворенным и непохожим ни на одну тварь... Если я погружаюсь в эту глубину хотя бы на мгновение, моя земная личность представляется мне не более важной, чем навозный червь» (Blakney, p. 205). Однако мы должны добавить, что именно в этом высшем единении мы окончательно открываем достоинство и важность своего земного «я», которое существует не вне этого единства, а в нем и через него. Проблема в том, что сознание полностью отчуждено от этого сокровенного основания нашей индивидуальности. В традиции христианского мистицизма первородный грех понимается именно как этот внутренний раскол и отчуждение.

Все это очень близко к высказываниям, которые мы слышим от дзэнских мастеров. И в то же время подобные высказывания вполне христианские, поскольку, как говорит Экхарт, именно в этой чистой нищете, отринув свое «я», человек достигает подлинной тождественности с Богом – и эта подлинная тождественность называется «рождением в нас Христа». Любопытно, что, по мнению Экхарта, Христос рождается у нас в душе именно тогда, когда мы теряем свою особую, отдельную, культурную и религиозную индивидуальность – «личность» или «личину», которая обладает достоинствами и видит образы, совершенствуется в добрых делах и развивает в себе смирение. (В своих высказываниях, Экхарт не отрицает учения о таинствах, согласно которому во время крещения в нас рождается Христос; его интересует нечто неизмеримо более глубокое.)

Очевидно, учение Экхарта вызвало сильное беспокойство. Его любовь к парадоксам, его постоянное использование выражений, которые ранили чувства недалеких верующих, – все это было направлено на пробуждение слушателей к новому измерению религиозных переживаний, но давало повод для нападок недоброжелателей. Некоторые аспекты его учения были официально отвергнуты Церковью – хотя многие из них, по мнению современных интерпретаторов, не противоречили ортодоксальной догме. Однако здесь мы не будем останавливаться на этом.

Мы должны ценить в Экхарте самое лучшее – хотя оно и не вписывается в теологическую систему. Во всем, что он пытается до нас донести, будь-то в привычных или в непривычных терминах, он указывает на то, что не может быть структурировано и не помещается в рамках какой-либо одной системы. Но Экхарт и не пытался создать новую догматическую теологию; он просто выражал новую волну мистического сознания, которая в то время захлестнула Рейнленд и Нижние Графства. Если изучать Экхарта в контексте религиозной и культурной среды, он чрезвычайно интересен. Однако мы можем увлечься посторонними вещами и полностью упустить из виду смысл его слов. Сопоставляя учение Экхарта с высказываниями дзэнских мастеров, которые жили на другом конце земли и сознательно использовали очень похожие парадоксальные высказывания, мы прослеживаем близость переживаний Экхарта и этих мастеров. Чем бы ни был дзэн, как бы мы его ни определяли, нечто подобное дзэн присуще Экхарту. Однако, чтобы убедиться в этом, мы не должны определять дзэн, а потом применять это определение к Экхарту или к современному японскому мастеру. Подлинный путь изучения дзэн состоит в том, чтобы проникнуть под внешнюю скорлупу и отведать глубинной сути, которая не может быть определена. Тогда человек постигает в себе реальность, о которой мы здесь говорим. Экхарт говорит:

Если тому, что находится внутри скорлупы, суждено оказаться снаружи, она

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
должна быть сломана, ибо желающий вкусить ядра должен расколоть орех. И посею, если вы желаете открыть обнаженность естества, вы должны разрушить его символы, и чем дальше вы уходите внутрь, тем ближе вы подходите к его сути. Когда же вы достигнете Единого, который содержит в себе вещи, вы должны пребывать в Нем. (Blakney, p. 148)

Дзэнское мондо прекрасно подводит итог нашей дискуссии:

- Принеси мне веер из рога носорога, – велел мастер ученику.
- Простите, мастер, он сломан, – ответил ученик.
- Прекрасно, тогда принеси мне носорога!

Христианские взгляды на дзэн [5]

Доктор Джон У находится в положении, которое позволяет ему дать западным людям уникальную интерпретацию дзэн. Он читал курсы по дзэн в китайских и американских университетах. Доктор У, этот китаец, обращенный в католицизм, – не только выдающийся юрист, дипломат и ученый. Он также наделен чувством юмора и духовной свободой, которая позволяет ему высказываться о буддизме не понаслышке и не из книг, а изнутри. Доктор У не боится признать, что в христианство он привнес дзэн, даосизм и конфуцианство. Так, в его известном переводе на китайский Нового Завета, Евангелие от Иоанна открывается словами: «В начале было Дао».

Ему незачем притворяться, будто дзэн позволяет ему переживать приступы головокружения и сердцебиения. Равно как не берется он за сложную и неразрешимую задачу примирить дзэнские прозрения с христианским вероучением. Он просто обращается к дзэн и представляет его без комментариев. Каждый, кто хотя бы немного знаком с дзэн, понимает, что это единственная возможность говорить о нем. Ведь если подходить к предмету с интеллектуальной или теологической меркой, все неизбежно заканчивается путаницей. Истина в том, что вы едва ли можете поставить дзэн и христианство рядом и сравнивать их. Это будет напоминать сравнение математики и тенниса. И если вы пишете книгу, которую впоследствии прочтут многие математики, едва ли имеет смысл обсуждать математику – лучше ограничиться рассмотрением тенниса. Именно так доктор У излагает дзэн.

С другой стороны, дзэн по своей сути загадочен и тревожен. Может показаться, что он возмутительно высказывается о жизни духа. Даже буддистский ум он вышибает из привычного образа мысли и действия. Поэтому неудивительно, что он оказывается шокирующим для тех, чьи религиозные воззрения далеки от буддизма. Иногда дзэн может казаться откровенно анти-религиозным. Его действительно можно назвать анти-религиозным, поскольку он прямо выступает против формализма и мифа и считает традиционную религиозность помехой для дальнейшего духовного развития. Можно ли, в таком случае, говорить, что дзэн как таковой – это религия? Где мы найдем «чистый дзэн», отделенный от религиозной и культурной матрицы? Некоторые дзэнские мастера были иконоборцами, то есть отрицали какую-либо обрядность. Однако жизнь дзэнских храмов полна буддистской набожности и ритуалов, а в дзэнской литературе часто встречаются традиционные буддистские термины и порой чувствуется атмосфера почитания. Дзэн доктора Д. Т. Судзуки полностью свободен от всего этого. Но можно ли его назвать типичным? Одним из преимуществ христианского рассмотрения дзэн доктором У есть то, что он может видеть дзэн без его вторичного контекста. Это напоминает видение мистического учения Сан Хуана де ла Круса вне никак не связанной с ним традиции испанского барокко. Однако в ходе изучения дзэн всегда возникают вопросы, и когда благонамеренный искатель получает на них ответы, на месте одного или двух вопросов появляются сотни других.

Хотя на Западе о дзэн сказано, написано и опубликовано многое, обычный читатель, возможно, не стал от этого более осведомленным. Но если у него нет ни малейшего представления о том, что такое дзэн, книга доктора У может ввести его в заблуждение. Ведь она полна классического дзэнского материала: любопытных историй, странных происшествий, загадочных высказываний, взрывов нелогичного юмора, не говоря уже о противоречиях, недомолвках, эксцентрических и даже абсурдных поступках. В чем смысл всего этого? Смысл

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
всего этого в достижении эзотерических целей, которые не могут быть
удовлетворительно поняты логическим умом западного человека.

Поэтому читатель с иудейско-христианским воспитанием (а кто на Западе не воспитан таким образом?) будет естественно склонен к тому, чтобы интерпретировать дзэн неправильно. Такой читатель инстинктивно будет смотреть на дзэн как на «противоборствующую систему мысли», на «конкурирующую идеологию», на «чуждое нам мировоззрение» или на «лже-религию». Каждый, кто занимает такую позицию, не может понять, что такое дзэн, потому что он заранее предполагает, что дзэн есть то, чем он никогда не был. Дзэн – это не систематическое объяснение жизни, это не идеология, не мировоззрение, не теология откровения и не путь спасения, это не тайна за семью печатями, не путь аскетического совершенствования и не мистицизм в том виде, в котором последний понимается на Западе. Фактически, дзэн не вписывается ни в одну из известных нам категорий. Поэтому все наши попытки отделаться от него, назвав его «пантеизмом», «квиетизмом», «иллюминизмом», «пелагианством» оказываются полностью несостоятельными и основываются на нашем наивном убеждении, что дзэн пытается оправдать отношение Бога к человеку, причем делает это неправильно. В дзэн, в отличие от христианства, нет Бога, хотя мы можем проследить сложные аналогии между дзэнским переживанием Пустоты (шуньяты) и христианским переживанием Бога как совершенного «не-знания» в апофатическом мистицизме. Однако дзэн нельзя считать всего лишь учением, потому что в нем все неявные признаки религиозной доктрины вторичны по отношению к невыразимому дзэнскому переживанию.

Верно, что мы не можем по-настоящему понять китайский дзэн, если не понимаем сложной буддистской метафизики, которую дзэн, в некотором смысле, олицетворяет. Однако сама буддистская метафизика едва ли представляет собою то, что мы привыкли называть философским или теологическим учением. Верно, что буддистская философия интерпретирует обычные человеческие переживания, однако эта интерпретация не явлена нам Богом, не открыта в порыве вдохновения и не рассматривается в мистическом свете. По своей сути, буддистская метафизика есть очень простое и естественное толкование просветления Будды. Чтобы решить человеческие проблемы, буддизм не стремится любой ценой понять просветление Будды или «поверить в него». Он ищет экзистенциального или эмпирического участия в просветлении. Можно представить себе буддиста, который обладает просветлением, не зная никаких его философских последствий. Эти философские последствия не имеют теологического смысла, а указывают только на естественное состояние человека. Они, действительно, сводятся к некоторым фундаментальным философским заключениям, которые с течением времени были выражены в виде сложной религиозной и философской системы. Однако характерная особенность дзэн в том, что он отвергает все систематические построения для того, чтобы проникнуть как можно глубже в чистую невыразимую и необъяснимую первооснову наших непосредственных переживаний. О каких переживаниях здесь идет речь? О самых глубоких. Что значит то, что я существую, живу? Кто этот «я», который существует и живет? В чем различие между подлинным и иллюзорным «я»? Что такое основные факты существования?

Когда люди на Западе говорят об «основных фактах существования», мы склонны сразу же сводить эти факты к некоторым строгим и незыблемым суждениям – логическим утверждениям, которые имеют смысл потому, что могут быть подтверждены на опыте. Они являются тем, что Бертран Рассел назвал «единичными фактами» (atomic facts). Отметим, что дзэн никогда не сводит переживания к предположениям, какими бы строгими они ни были. Дзэн утверждает, что переживание искажается в то самое мгновение, когда его облекают в слова. Человек прекращает осознавать обнаженную реальность переживания, а вместо этого цепляется за слова. Дзэн не ищет подтверждения в диалектических построениях, которые сводят факты к логическим утверждениям, а затем пытаются проверить эти утверждения с помощью экспериментов. Можно сказать, что задолго до того, как Бертран Рассел ввел представление о «единичных фактах», дзэн проник в основу этих фактов и научился превращать логику подобных утверждений в сатори. Дзэн никогда не пытался формулировать «защищенные от дурака» утверждения о реальности. Он всегда стремился проникнуть в эту реальность непосредственно, за пределами слов и логических заключений.

Но что это за реальность? Существует ли определенная живая и невербальная дзэнская диалектика, связующая повседневные чувственные переживания (которые никоим образом не отбрасываются) с опытом просветления. Дзэн не

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org является идеализмом, который отвергает чувства и материю во имя достижения невидимой реальности, которая одна только реальна. Дзэнское переживание – это непосредственное постижение единства видимого и невидимого, ноуменального и феноменального, или, если хотите, непосредственное постижение того, что любое разделение существует только в нашем воображении.

Д. Т. Судзуки говорит:

Вкушение, видение, переживание и проживание – набор этих действий свидетельствует о том, что между просветлением и эмпирическим восприятием проследивается некоторое сходство. Однако просветление проявляется в сокровенной глубине нашей души, тогда как эмпирический опыт имеет место на периферии сознания. Поскольку в основе буддистской философии лежат личные переживания, можно сказать, что в этом смысле буддизм представляет собой радикальный эмпиризм, какие бы диалектические построения ни использовались для выражения смысла просветления. [6]

Основным препятствием к взаимопониманию христианства и буддизма оказывается западная тенденция рассматривать не переживания, которые лежат в основе буддизма, а объяснения, которые вторичны и фактически являются в дзэн ненужными и даже обманчивыми.

Буддистская – и прежде всего дзэнская – медитация стремится не к объяснению происходящего, а к тому, чтобы замечать, осознавать, переживать его, другими словами, к тому, чтобы развивать сознание, которое находится выше вербальных заблуждений – и эмоционального возбуждения. Какие это заблуждения? Это убежденность в том, что с помощью слов можно понять то, что есть. Подобная иллюзия возникает, когда человек отвлекается от того, что всегда присутствует, – от самого сознания!

Таким образом, дзэн стремится к ясности. Однако это не логическая ясность философских доказательств и, тем более, не религиозная ясность, которая наступает, когда верующий принимает слово Божье. Скорее, это ясность, приходящая вместе с метафизической интуицией, являющейся одновременно экзистенциальной и эмпирической. Цель буддизма всегда в том, чтобы очищать сознание до тех пор, пока в нем не случится озарение. Затем религиозные следствия этого озарения разрабатываются и прилагаются к жизни в различных буддистских традициях.

В традиции буддизма махаяны, к которой относится дзэн, основным следствием озарения в человеческих отношениях есть каруна, или сострадание, которое выражается в парадоксальных, на первый взгляд, последствиях просветления. Вместо того чтобы радоваться этому побегу из феноменального мира страданий, бодхисаттва остается в нем и находит в нем нирвану. И это происходит не потому, что метафизика отождествляет феноменальный и ноуменальный миры, а потому, что в бодхисаттве развивается сострадательная любовь, которая во всех страждущих в кругу рождения-и-смерти видит Будду, чье просветление доступно каждому из них. Хотя в буддизме есть представление о небесах и аде, они не считаются окончательной реальностью. Фактически было бы полностью неправильным рассматривать Будду как Спасителя, который отправляет своих ревностных последователей в Нирвану, являющуюся своеобразной альтернативой Царствия Небесного. (Однако буддизм Чистой Земли, или амидизм, несомненно, представляет собой религию спасения.)

Едва ли частым повторением можно уменьшить важность следующего: изучая буддизм, человек совершает ошибку, если сосредоточивает внимание на самом учении, или концептуальной философии жизни, и упускает из виду переживание. Ведь в буддизме переживание играет очень важную роль и фактически является его сердцем. В некотором смысле, в христианстве все происходит наоборот, поскольку христианство начинается с откровения. Однако было бы неправильным считать это откровение всего лишь учением или толкованием (откровение Бога во Христе означает намного больше, чем это). И все же о нем сообщают нам с помощью словесных утверждений, в которые человек должен безоговорочно поверить.

Поэтому христианство всегда много заботилось о точности передачи первоначальных утверждений об откровении, о правильности понимания их истинного смысла, о борьбе с ложными интерпретациями и даже предании анафеме их авторов. Иногда эта озабоченность превращалась в наваждение, которому сопутствовало фанатичное стремление неоправданно усложнять анализ

Эта одержимость формальной стороной религии, вопросами догматики и точности соблюдения ритуалов часто заставляет людей забывать, что сутью католицизма является «живой опыт» единства всех во Христе, – опыт, который выходит далеко за пределы всех концептуальных формулировок. Но в действительности католицизм – это вкушение и переживание вечной жизни: «...мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, – о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение – с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом» (1 Иоан. 1, 2–3). Очень часто католик считал себя обязанным ограничиться формальной, «правильной» верой, которая выражается в высокоморальном поведении. При этом он не мог сполна войти в жизнь надежды и любви, которая свершается в единении с невидимым Богом «во Христе и в Духе» и позволяет сполна приобщиться к Божественной Природе (Еф. 2, 18; 2 Пет. 1, 4; Кол. 1, 9–17; 1 Иоан. 4, 12).

Мы надеемся, что Второй Ватиканский собор положил конец этой навязчивой тенденции в католической теологии. Однако факт остается фактом: для христианства, религии Слова, понимание утверждений, которые выражают откровение Бога, всегда является основной задачей. Христианское переживание является результатом этого понимания, его развитием и углублением.

В то же время христианский опыт сильно обусловлен идеей откровения, которую должен принять и исповедовать каждый христианин. Так, если откровение считается системой истинных высказываний о Боге и объяснением того, как возникла вселенная, что, в конце концов, случится с ней, в чем смысл христианской жизни, каковы ее моральные нормы, что считается добродетелью и так далее, – тогда христианство фактически сводится к религиозной философии и системе воззрений на мир, которая поддерживается более или менее сложными ритуалами, моральной дисциплиной и строгим соблюдением Закона. В таких теологических условиях переживание внутреннего смысла христианского откровения неизбежно будет искаженным и неправильным. Чем будет такое переживание? Оно будет не столько живым осознанием присутствия Бога в мире и в человеке через тайну Христа, сколько безопасностью, которая продиктована чувством собственной правоты, – уверенностью в том, что человеку гарантировано абстрактное спасение, что человек разделяет правильные мнения о сотворенном мире и цели существования этого мира и что поведение человека заслуживает воздаяния в будущей жизни. Или, возможно, поскольку этого уровня уверенности удастся достичь лишь немногим, христианский опыт – это опыт беспокойного ожидания, опыт борьбы, которая сопровождается постоянными сомнениями в правильности полученных ответов, постоянным болезненным стремлением удовлетворить требованиям морали и закона, страстной приверженностью таинствам, которые призваны помогать слабым – тем, кто падает, поднимается и снова падает.

Это, конечно, жалкая карикатура на то, что должно быть подлинным христианским переживанием, карикатура, основанная на искажении подлинного смысла христианского откровения. Однако именно такое впечатление не-христиане зачастую получают, глядя на христианство извне. Поэтому, когда человек начинает сравнивать чистый дзэнский опыт с этим ущербным и искаженным представлением о христианском опыте, у него создается столь же бессмысленное и обманчивое впечатление, как если бы он сравнивал высшие проявления христианской философии и теологии с мифами и поверьями недалеких буддистов.

Когда мы проводим сравнительное изучение христианства и буддизма, мы должны находить точки, в которых их учения имеют что-то общее. В настоящее время сделать это нелегко. Фактически, как уже говорилось, нечто общее можно указать только схематически и искусственно. Что, в конце концов, мы называем христианством, и что мы называем буддизмом? Является ли христианство теологией? Этикой? Молитвой? Мистицизмом? Формой ритуального поклонения? Можно ли ограничить христианство Римской Католической Церковью? Или оно включает в себя еще и Протестантскую Церковь? А какую именно протестантскую церковь, Церковь Лютера или Церковь Бонхеффера? Или, быть может, оно включает еще и протестантизм традиции «Бог мертв»? А что мы будем понимать под католицизмом? Католицизм св. Фомы, св. Августина и Отцов Церкви? Или то, что считается «чистым» христианством Евангелия? Или христианство, из которого исключены все мифы? Или «Евангелие общества»? А что такое буддизм? Это буддизм тхеравады, распространенный на Цейлоне и в Бирме? Тибетский буддизм? Тантрический буддизм? Буддизм чистой Земли?

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
Спекулятивный схоластический индийский буддизм средневековья? Или дзэн?

Великое разнообразие точек зрения, переживаний, культов и моральных заповедей, как в христианстве, так и в буддизме, делает все сравнения условными. И поэтому, когда покойный доктор Судзуки решил провести исследование «Мистицизм: христианский и буддистский», на практике оно свелось к сравнению учения Мейстера Экхарта и дзэн. Ограничивая рассмотрение таким образом, мы не можем с полным правом считать Экхарта типичным представителем христианского мистицизма. Но доктор Судзуки знал это и понимал, что высказывания Экхарта должны были шокировать его современников. Экхарта преследовали отчасти потому, что в его время имело место противостояние доминиканцев и францисканцев. Однако его учение – достаточно открытое, чтобы не привлечь внимание сторонников догматических толкований, – основывалось в значительной мере на теологии св. Фомы и принадлежало к мистической традиции, которая в то время была жива и представляла собой движущую силу христианства того времени. Таким образом, отождествить все христианство с Экхартом было бы полностью неправильным, однако Судзуки и не пытался этого делать. Он не сравнивал мистическую теологию Экхарта с буддистской философией мастеров дзэн. Это было вполне оправданное, с онтологической и психологической точек зрения, сравнительное изучение переживаний Экхарта с переживаниями мастеров дзэн. Таким образом, мы вправе надеяться на интересные последствия этого начинания.

Однако всегда ли из религиозных и мистических переживаний можно выделить чистые элементы, которые являются общими для всех религий? Или основное понимание реальности и смысл переживаний настолько сильно обусловлены различиями в учениях, что сравнение этих переживаний неизбежно подразумевает сравнение исходных метафизических и религиозных принципов? Ответить на эти вопросы очень трудно.

Более того, если христианский мистик проходит через переживание, которое можно феноменологически сравнить с дзэнским опытом, имеет ли значение, что мистик при этом верит в то, что достигает единения с Богом, тогда как мастер дзэн интерпретирует свое переживание как постижение Пустоты? В каком смысле эти два переживания могут быть названы мистическими? И не стали бы мастера дзэн протестовать, если бы христиане пожаловали им титул «мистиков»?

Следует отметить, что среди религиозных мыслителей нашего времени наблюдается тенденция бездоказательно утверждать, что мистики всех религий переживают одно и то же состояние, и поэтому они полностью свободны от простонародных толкований своих учений, в которые вынуждены верить их менее счастливые собратья по религии. Так, считается, что все религии «встречаются на вершине», и различные теологии и философии не имеют никакого значения, когда мы видим, что они являются всего лишь средством достижения одной цели, а средства принято называть вторичными. Подобные заявления никогда не были доказаны, и хотя мы постоянно слышим их из уст талантливых опытных людей, мы должны признать, что, прежде чем мы сможем убедительно высказаться по этому сложному вопросу, нам предстоит провести очень серьезные исследования. Ведь подобные предположения являются еще одним проявлением формального отношения к теологическим и философским учениям – будто основополагающее вероучение является для мистика чем-то наподобие одежды, которую он в любой момент может снять; будто его переживание никоим образом не зависит от того, какие религиозные принципы он исповедует.

В то же время, поскольку личное переживание мистика является для нас полностью недоступным и может быть оценено только косвенно – через тексты и другие свидетельства, полученные, возможно, от несведущих людей, – у нас никогда нет окончательной уверенности в том, что христианский мистик, суфий или мастер дзэн говорят об одном и том же. Что вообще означает подобное утверждение? Можно ли его делать вообще, не подразумевая при этом (ошибочно), что в ходе этих переживаний мистик видит «что-то там»?

Таким образом, сравнение различных форм религиозного и метафизического сознания остается очень сложной задачей, которая предполагает умение различать «чистое переживание» и переживания, которые в той или иной мере обусловлены языком, символами и «милостью таинств». Едва ли сейчас мы располагаем достаточными сведениями о различных состояниях сознания в метафизическом смысле этих состояний, чтобы со знанием дела сопоставлять их

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
отдельные элементы. Однако все же существуют некоторые аналогии и соответствия, которые очевидны уже сейчас и которые могут указать путь к взаимопониманию последователей различных традиций. Давайте же не будем поспешно принимать их в качестве доказательств, а лишь воспользуемся ими как путеводной нитью.

Таким образом, можно ли утверждать, что и христиане и буддисты могут в равной мере практиковать дзэн? Да, если под дзэн мы понимаем поиск прямого и чистого метафизического переживания, свободного от вербальных формул и лингвистических построений. На теологическом уровне, этот вопрос становится очень сложным. Мы вернемся к нему в конце настоящего эссе.

Сейчас мы скажем лишь, что в некоторых религиях, и, в частности, в буддизме, философская и религиозная структура такова, что ее можно легко отбросить, поскольку в нее, так сказать, встроены своеобразные «отторгатели», с помощью которых медитирующий в некоторый момент переходит от концептуального аппарата к созерцанию собственно Пустоты. Мастер дзэн может ничтоже сумняшеся сказать своему ученику: «Когда встретишь Будду, убей его!» Однако в христианском мистицизме по-прежнему бурно обсуждается вопрос о том, может или не может мистик обойтись без человеческого образа (гештальта) Христа – причем большинство участников дискуссии склоняется к мнению, что присутствие Христа как иконы в фокусе христианского созерцания действительно необходимо. Здесь, опять-таки, вопрос оказывается очень запутанным вследствие неспособности провести различие между объективной христианской теологией и реальными психологическими переживаниями христианских мистиков. И тогда человек должен спросить, не одержат ли абстрактные требования теории верх над психологическими аспектами переживаний? Другими словами, до какой степени может теолог без мистического переживания претендовать на правильное понимание «опытной» теологии мистика, который, возможно, сам не в состоянии адекватно истолковать свое переживание?

Мы продолжаем возвращаться к одному и тому же вопросу в двух его формулировках: о связи объективного учения и субъективного мистического (или метафизического) переживания; и о различии, которое существует в этом смысле между христианством и дзэн. В христианстве объективное учение обладает приоритетом, как во времени, так и в важности. В дзэн переживание всегда стоит на первом месте – в значимости, но не во времени. Это различие объясняется тем, что христианство основано на сверхъестественном откровении, а дзэн отказывается от любых представлений об откровении, недвусмысленно выражает свое отношение к священной традиции (по крайней мере, к письменной) и стремится достичь онтологической первоосновы бытия. Христианство – это религия милости и божественного дара, и, стало быть, религия полной зависимости от Бога. Дзэн трудно назвать религией вообще (фактически, он легко отделим от религиозной матрицы и, как предполагается, может найти себе место в душе не-буддиста и даже атеиста). И в любом случае дзэн, как и буддизм в целом, стремится сделать человека независимым даже в его стремлении к спасению, или просветлению. Независимым от чего? От внешних опор и авторитетов, которые не позволяют ему непосредственно прикоснуться к глубинным источникам своего естества или души. (Обратите внимание на то, что и китайский, и японский дзэн процветал в очень регламентированных авторитарных обществах. Поэтому фактически их акцент на независимости отражает смиренное открытие внутренней свободы после того, как человек истощил все возможности аскетичного и авторитарного обучения – о чем свидетельствуют жизнеописания многих дзэнских мастеров!)

Давайте повторим, что мы не должны также упускать из виду важность переживания в христианстве. Однако христианский опыт всегда тяготеет к одной категории – в силу того, что он неотделим от тайны Христа и коллективной жизни Церкви, или Тела Христова. Мистическое или какое-либо другое переживание тайны Христа всегда выходит за пределы индивидуальной психологии и достигает уровня «теологического переживания вместе с Церковью» (*sentirecum Ecclesia*). Другими словами, это переживание всегда должно быть в каком-то смысле сводимо к теологическому виду, который приемлем для Церкви, потому что соответствует другим ее переживаниям. Поэтому в записях христианских переживаний всегда наблюдается стремление выражать все с помощью языка и символов, которые легко доступны другим христианам. Иногда в этом просто проявляется подсознательная тенденция переводить невыразимое на язык знакомых символов, которые всегда находятся под рукой.

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org

С другой стороны, дзэн всячески сопротивляется искушению быть легко понятным, и поэтому большое количество парадоксов и насилия в учении дзэн направлены на то, чтобы отбросить готовые объяснения и символы, которые ученик склонен использовать для описания своих переживаний. Христианский опыт приемлем в той мере, в которой он согласуется с общепринятыми теологическими и символическими структурами. Дзэнский опыт приемлем только постольку, поскольку он абсолютно единичен, но все же каким-то образом передаваем. Каким образом он передаваем?

Мы не можем приблизиться к пониманию, каким образом дзэнский опыт проявляется и как он передается от мастера к ученику, если мы не осознаем, что передается. Ведь когда мы не знаем, что подразумевается, непривычные обозначения вводят нас в тупик, и мы понимаем меньше, чем до начала исследования. Отметим, что в дзэн передается не послание. Это не «слово», даже если под словом понимать «слово Господа». Это не нечто. Оно не сообщает человеку то, чего он раньше не знал. Дзэнский опыт дает то, что потенциально всегда было, хотя и не осознавалось. Таким образом, дзэн – это не «благая весть», а постижение, не откровение, а сознание, не весть от Отца, который послал в мир Своего Сына, а переживание онтологического основания нашего бытия здесь-и-сейчас, в окружении этого мира. Позже мы увидим, что сверхъестественное откровение и метафизическую интуицию о первоосновах бытия вполне можно сравнивать. Одно из них, можно сказать, готовит путь другому. Они прекрасно дополняют друг друга, и поэтому дзэн совместим с христианской верой и даже с христианским мистицизмом (если только мы говорим о дзэн в самом глубоком понимании – как о метафизической интуиции).

Если это верно, тогда мы должны согласиться с дзэнскими мастерами в том, что дзэн не учит ничему. Так, одного из величайших китайских мастеров, патриарха Хуэй-нэна (VII в. н. э.), спросили:

– Кто унаследовал дух Пятого патриарха? [То есть, кто является патриархом сейчас?]

– Тот, кто понимает буддизм, – ответил Хуэй-нэн.

– Унаследовали ли вы его? – настаивал монах.

– Нет.

– Почему?

– Потому что я не понимаю буддизм.

Эта история подтверждает, что Хуэй-нэн действительно унаследовал роль патриарха, или дар преподавать чистейший дзэн. Он мог передавать своим ученикам просветление самого Будды. Если бы он претендовал на знание традиционного учения, которое делает его просветление понятным для тех, у кого его нет, он учил бы не просветлению, а чему-то другому, – другими словами, преподавал бы учение о просветлении. Он не пробуждал бы в других их собственного понимания дзэн, а навязывал бы им свое понимание. Дзэн не терпит такого отношения, поскольку оно несовместимо с его подлинным смыслом, а именно: с пробуждением глубочайшего онтологического осознания, мудрости-интуиции (праджня), у истоков бытия человека. Фактически, чистое осознание праджня не было бы чистым и непосредственным, если бы оно сопровождалось мыслями о том, что человек осознает праджня.

Поэтому язык, используемый дзэн, в некотором смысле является антиязыком, а логика дзэн – это полная противоположность философской логики. Дилемма человеческого общения состоит в том, что мы не можем выражаться без помощи слов и знаков, однако даже обычные переживания подчас искажают образ наших мыслей и высказываний. Удобные средства языка позволяют нам понять, в чем смысл окружающих нас вещей. Но они вынуждают нас считать вещи такими, какими они нам кажутся в соответствии с логическими построениями и словесными формулировками. Вместо того чтобы видеть вещи и факты, какими они есть, мы видим в них соответствие и несоответствие с тем, что мы раньше о них думали. Мы быстро забываем, как следует видеть вещи, заменяя их словами и формулами, манипулируя фактами таким образом, чтобы видеть только то, что удовлетворяет нашим предрассудкам. Дзэн использует язык против самого себя и тем самым разрушает наши предрассудки, а вместе с ними и «реальность», которая существует только у нас в уме и мешает нам видеть.

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
Подобно Виттгенштейну, дзэн призывает: «Не думай – смотри!»

Дзэнская интуиция пробуждает прямое метафизическое сознание за пределами эмпирического, отражающего, знающего, желающего и говорящего эго – причем это сознание переживается человеком непосредственно, без вмешательства концептуальных, словесных и воображаемых знаний. Дзэн – это не просто отрицание; он представляет собой нечто всецело положительное. Давайте послушаем, что об этом говорит Д. Т. Судзуки:

Дзэн всегда стремится постичь центральный факт жизни, который нельзя препарировать для нужд интеллектуального рассмотрения. Чтобы постичь центральный факт жизни, дзэн вынужден прибегать к отрицаниям. Однако сами отрицания не отражают дух дзэн... [Поэтому, говорит Судзуки, в действительности дзэнские мастера никогда не утверждают и не отрицают; они просто действуют или говорят так, что их действия и речь содержат в себе дзэн. Дальше он продолжает:] Когда дух дзэн постигнут в чистом виде, сразу становится понятным, что это такое [речь идет о действии мастера дзэн, в данном случае, о том, что он ударил ученика]. Ведь здесь нет отрицания, нет утверждения, а есть лишь простой факт, чистое переживание, лежащее у основания нашего бытия и мышления. Здесь пребывают спокойствие и пустота, к которым стремятся те, кто практикует медитацию среди активной деятельности. Не позволяйте себе увлечься чем-то внешним или традиционным. Дзэн должен быть взят голыми руками, без перчаток. [7]

Именно в этом смысле «дзэн не учит ничему; он просто позволяет нам пробудиться и начать осознавать». Он не учит, он указывает». Поэтому действия и жесты мастера дзэн являются утверждениями не больше, чем звон будильника.

Все слова и поступки дзэнских мастеров и их учеников следует понимать таким образом. Обычно мастер просто демонстрирует «факты», которые ученик понимает или не понимает.

Многие дзэнские истории непостижимы в рациональных терминах. Они являются просто звоном будильника и реакцией спящего. Обычно спящий отвечает тем, что выключает будильник, чтобы можно было спать дальше. Иногда он вскакивает с кровати с криками удивления по поводу того, что уже слишком поздно. А иногда просто спит и даже не слышит будильника!

Ученик, принимающий простой факт за какой-нибудь символ, оказывается введенным в заблуждение. Мастер может (с помощью другого факта) попытаться показать ему это. Часто в то самое мгновение, когда ученик находит себя в полном замешательстве, он постигает не только смысл слов мастера, но и все остальное. Для него становится очевидным главное: что, кроме самого факта, нечего постигать. Что есть сам этот факт? Если вы знаете, вы слышите звон будильника. Вы пробуждены!

Но люди на Западе, которые исповедуют эгоцентрическую практичность и ставят во главу угла полезность, всегда переходят от одной вещи к другой, от причины к следствию, от первого ко второму, затем к третьему и так далее. Каждая вещь, в их понимании, всегда указывает на что-то еще, и поэтому, размышляя, эти люди никак не могут остановиться. Как только они делают паузу, эскалатор достигает конца пролета, и они вынуждены сойти с него и начать поиск другого эскалатора. Мы ничему не позволяем быть собой и означать то, что оно означает: каждая вещь должна таинственным образом обозначать все остальное. Дзэн прежде всего стремится поставить в тупик ум, который мыслит в таких терминах. Дзэнский «факт», каким бы он ни был, всегда преграждает нам путь, подобно срубленному дереву, через которое мы не можем переступить.

Нельзя сказать, чтобы в христианстве не было таких фактов. Крест, например. Подобно тому как «Огненная проповедь» Будды полностью преображает сознание буддиста, «слово о кресте» дает христианину совершенно новое понимание его жизни, отношений с другими людьми и всем остальным миром.

В обоих случаях «факты» не являются безличностными и объективными. Это факты личного опыта. Как буддизм, так и христианство похожи в том, что используют повседневные переживания человеческой жизни в качестве материала для радикального преображения сознания. Поскольку обычное человеческое существование полно заблуждений и страданий, каждый должен использовать последние для того, чтобы изменить свое обычное осознание, выйти за его

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
пределы и достичь мудрости в любви. Было бы ошибкой утверждать, что буддизм и христианство просто предлагают объяснение страдания или – что дальше от истины – толкования и оправдания этого неотвратимого факта. Напротив, и буддизм и христианство показывают, что страдание остается необъяснимым для человека, который с помощью объяснения пытается избежать его или полагает, что само объяснение есть побег. Страдание не является «проблемой», вне которой можно стать и что-то с ней сделать. Страдание, каким его видят буддизм и христианство, является частью нашей эгоцентричности и эмпирического существования. Нам остается лишь окунуться в противоречия и заблуждения с тем, чтобы достичь состояния, которое в дзэн называется «великой смертью», а в христианстве – «умиранием и воскресением во Христе».

Давайте теперь вернемся к непонятным фактам, которые ставят в тупик начинающего последователя дзэн. В отношениях ученика к мастеру мы часто видим разочарование ученика и его неспособность добиться чего-нибудь с помощью воли и мышления. В большинстве дзэнских историй мастер пытается показать ученику, что тот руководствуется неправильными представлениями о себе и своих способностях

«Когда телега останавливается, – говорит Хуай-жан, наставник Ма-цзу, – кого ты будешь погонять, телегу или мула?» И добавляет «Если человек видит Дао с позиций деяния и не-деяния, собирания и расточения, в действительности он не видит Дао».

Если метафора телеги и мула кажется не до конца понятной, возможно, другое мондо (вопрос и ответ) лучше выразит то же самое:

– Кто такой Будда? – спросил монах у Бай-чжана.

– А кто такой ты? – ответил Бай-чжан.

А вот еще одна история:

Монах желает знать, что такое праджня [дзэнская метафизическая мудрость-интуиция] и махапраджня [Великая или Абсолютная Мудрость], и мастер безучастно отвечает ему:

– Падает снег и все окутано туманом.

Монах промолчал.

– Ты понимаешь? – спросил мастер.

– Нет, не понимаю.

Тогда мастер сочинил для него стихотворение:

Махапраджня

Не имеет ни начала, ни конца.

Если ты не понимаешь,

Дует холодный ветер и падает снег. [8]

Монах пытается понять вместо того, чтобы пытаться увидеть. На первый взгляд загадочные и таинственные высказывания дзэн становятся намного понятнее, когда мы смотрим на них в контексте буддистской «полноты внимания» (mindfulness). Это внимание, в своем элементарном виде, есть «простое осознание», которое видит наличествующее и не сопровождает его комментариями, интерпретациями, суждениями и выводами. Оно просто видит. Обучение такому видению является основной целью буддистской медитации. [9]

Когда человек достигает состояния, в котором рациональное понимание больше ничем не может ему помочь, это не трагедия, а напоминание о том, что нужно прекратить думать и начать видеть. Ничего не нужно объяснять – достаточно лишь проснуться.

– Я нахожусь подле вас уже давно, – сказал ученик мастеру, – но все же я не понимаю вас. Почему это так?

- Там, где ты не понимаешь, есть место для понимания, – ответил мастер.
- Как понимание возможно там, где оно невозможно?
- Корова родила слонёнка; облака пыли поднимаются над океаном. [10]

Выражаясь на более техническом языке и поэтому более понятно для нас, Судзуки говорит: «Праджня есть чистое действие, чистое переживание... Она обладает явно выраженной трансцендентной составляющей... но она не рациональна... Для нее характерна непосредственность... Ее следует отождествить с обычной интуицией... но, в случае праджни, интуиция не имеет объекта... Ее объект не является концепцией, полученной в ходе последовательного логического анализа; она – не это и не то; она не пытается соотнести себя с тем или иным объектом». [11] Поэтому, делает вывод доктор Судзуки, праджня-интуиция отлична от «той интуиции, которая обычно проявляется у нас в ходе религиозных и философских дискуссий». Ведь объектом философской интуиции есть Бог или Абсолют, а «проблеск такой интуиции считается полным, когда имеет место отождествление субъекта и объекта». [12]

Здесь не место обсуждать этот очень интересный и сложный вопрос. Давайте отметим только, что ни в коей мере не очевидно, что религиозная и мистическая интуиция всегда видит Бога «своим объектом». Так, Судзуки подтверждает это мнение тем, что мистические интуиции Экхарта также есть праджня.

Оставляя в стороне окончательное решение этого вопроса, давайте скажем лишь, что ошибается тот, кто пытается философски или как-то по-другому истолковать дзэнские высказывания наподобие тех, которые мы цитировали выше. Он совершенно не понимает дзэн, если пытается сказать, что, в ответ на вопрос об Абсолюте, Бай-чжан указал на падающий снег, имея в виду, что падающий снег можно отождествить с Абсолютом, – другими словами, имея в виду, что интуиция в данном случае является мыслью о том, что Абсолют есть нечто, в частности падающий снег. Если мы считаем, что дзэн «исповедует пантеизм», мы подразумеваем, что он пытается что-то объяснить. Но повторимся: дзэн ничего не объясняет. Он просто указывает. Указывает на что? Не на Абсолютный Объект, а на Абсолютное Видение.

Хотя все это может казаться очень далеким от христианства, в котором, определенно, есть место «благой вести», нам известна важность непосредственного переживания в Библии. Все, что мы знаем в религиозной сфере, и особенно в отношении Бога, истинно в той мере, в которой оно подразумевает непосредственное переживание. Мы знакомы с библейским представлением о познании как о постижении в акте любви. Здесь не место искать аналогии дзэнскому опыту в переживаниях ветхозаветных пророков. Очевидно, что эти переживания столь же конкретны и экзистенциальны, сколь и дзэнские истории. Мы не можем также не упомянуть о важности непосредственного переживания в Новом Завете. Конечно, его нужно прежде всего искать в откровении Святого Духа, в тайном Даре, в котором Бог достигает единения с верующим, чтобы любить и познавать Себя через верующего.

В первых двух главах 1-го Послания Коринфянам св. Павел различает два типа мудрости: один из них есть знание слов и утверждений (это рациональная, диалектическая мудрость), а другой – связанный с парадоксами и переживаниями – выходит за пределы мыслящего рассудка. Чтобы достичь этой духовной мудрости, человек должен прежде всего освободиться от рабской зависимости от «премудрости слова» (1 Кор. 1, 17). Это освобождение достигается через «слово о кресте», которое не имеет смысла для тех, кто привязан к привычному образу мыслей, и является средством, с помощью которого Бог «погубляет мудрость мудрецов» (1 Кор. 1, 18–23). Фактически, слово о кресте приводит в замешательство как греков с их философией, так и евреев с их знанием Закона. Но когда человек освобождается от вербальных формул и концептуальных структур, Крест становится для него источником «силы». Эта сила исходит из «немудрости Божией» и использует «немудрые средства» (апостолов) (1 Кор. 1, 27 и далее). С другой стороны, тот, кто может принять эту парадоксальную «немудрость», обнаруживает тайную силу, которая есть сила пребывающего в нем Христа, сила всецело новой жизни (1 Кор. 2, 1–4; ср. Еф. 1, 18–23 и Гал. 6, 14–16).

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org

Здесь важно помнить, что для христианина «слово о Кресте» – это не теория, а откровенное экзистенциальное переживание единения с Христом в Его смерти, чтобы тем самым разделить с Ним Его вознесение. Сполна услышать или «получить» «слово о Кресте» означает намного больше, чем просто согласиться с догмой, что Христос умер за наши грехи. Смысл слова о Кресте в «сораспятии Христу», в отказе от эго как от мотивирующей силы наших глубочайших действий, источником которых теперь становится Христос внутри нас. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19–20; см. также Рим. 8, 5–17). Принять слово о Кресте означает подвергнуться полному самоопустошению (*kenosis*) в соединении с Христом, который был «послушен даже до смерти» (Фил. 2, 5–11). Очень важно, чтобы это переживание Креста и самоопустошения было центральным в жизни христианина, чтобы он мог сполна принять Святой Дух и изведать (прежде всего на опыте) все божественные дары во Христе и через него (Ин. 14, 16–17; 14, 26; 15, 26–27; 16, 7–15).

Габриэль Марсель говорит: «Чтобы вступить в иные сферы, одной мысли недостаточно. Для этого требуется переживание, принятие страдания и болезни...» [13] При этом Марсель выражает простую христианскую истину в терминах, близких к дзэнским.

Мы не должны забывать, что христианство – это не просто интеллектуальное принятие религиозного послания слепым и покорным верующим, который понимает его смысл лишь в рамках ортодоксальных интерпретаций. В противоположность этому, вера есть ключ к полноценной внутренней жизни Церкви, – жизни, которая подразумевает не только знание ортодоксального учения, но и глубокие личные переживания, которые одновременно уникальны и в Святом Духе даны всей Церкви. Св. Павел сравнивает это знание Бога в Духе с субъективным знанием человека о самом себе. Подобно тому, как никто, кроме моего духа, не может знать моего «я», никто, кроме Божьего Духа, не может знать Бога. Однако этот Святой Дух дан нам таким образом, что Бог познает Себя в нас. И хотя это переживание нельзя передать тем, кто через него не прошел, оно очень реально. Отсюда св. Павел делает вывод, что «мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16).

Теперь, когда мы видим, что в буддизме праджня описывается как «обладание умом Будды», мы понимаем, что здесь должна быть какая-то возможность найти аналогию между буддистским и христианским опытом – хотя тут речь идет не о чистом переживании, а о его идейном выражении. Мы не будем развивать эту тему дальше, но отметим, что доктор Судзуки, читая следующие ниже строки из Экхарта (которые вполне соответствуют христианской теологии), сказал: «Это то же самое, что праджня-интуиция» [14].

«Давая нам Свою любовь, Бог дает нам Святой Дух, чтобы мы могли любить Его той же самой любовью, которой Он любит Себя» (Evans, p. 147).

Таким образом, рассматривая христианское понятие «Сын, который в душе любит Отца в Святом Духе», Судзуки переводит его на дзэнский язык как «зеркало, отражающее другое зеркало, без тени чего-либо между ними». [15]

В качестве иллюстрации дзэнской праджни, Судзуки часто приводит изречение Экхарта: «Глаз, которым я вижу Бога, есть тот же самый глаз, которым Бог видит меня». [16]

Остается открытым вопрос о том, можно ли назвать теологически обоснованной предложенную доктором Судзуки дзэнскую интерпретацию высказываний Экхарта. По крайней мере, я сейчас не вижу оснований для того, чтобы назвать ее неприемлемой. Для нас очень важно, что эта интерпретация является не только интересной и плодотворной, но и свидетельствует о близости к христианскому мистицизму ее автора. Примечательно, что японский мыслитель, получивший дзэнскую подготовку, проявляет такой интерес к сложным и невразумительным вопросам христианской теологии – в частности, к догме о Святой Троице и значении в ней отдельных Божественных Ипостасей. Это наводит на мысль, что соответствия между христианством и дзэн следует искать не только в психологии и аскетизме, но и в теологии. Во всяком случае, важно, что теология не исключается из сферы сравнительного изучения этих традиций. Однако теологию, в данном случае, следует понимать как учение христианских созерцателей, а не как свод богословских толкований.

Это короткое предисловие и те несколько идей, которые в нем содержатся, не претендуют на то, чтобы быть адекватным сравнительным анализом христианского и дзэнского опыта. В настоящей книге мы, очевидно, лишь

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org высказали осторожную надежду на то, что точка соприкосновения этих традиций будет подробно изучена в будущем. Однако этого уже должно быть достаточно, чтобы западный или христианский читатель без предубеждения относился к книгам о дзэн, не считая, что дзэн эзотеричен, далек от нас и не представляет для нас интереса. Напротив, дзэн может многому научить Запад. Совсем недавно Дом Алред Грехем в книге, которая заслуженно снискала признание читателей [17], указал на то, что в дзэн есть немало общего с нашими религиозными и аскетическими практиками. Не исключено, что дзэн поможет нам внести ясность в идеалы аскетизма и вернуть здоровое понимание духовной жизни.

Однако для этого дзэн должен быть постигнут как простая реальность, а не как надуманная интерпретация человеческого существования.

Хотя лишь немногие люди Запада когда-либо достигнут подлинного понимания дзэн, ощутить на себе благотворное влияние его освежающей атмосферы может каждый.

Д. Т. Судзуки:

человек и его деятельность [18]

«On peut se sentir fier d'être contemporain d'un certain

nombre d'hommes de ce temps...»

Альберкаму [19]

Мы живем в необычную эпоху. Поэтому нет ничего удивительного в том, что нашими современниками оказываются необычные люди. И хотя Дайсэцу Судзуки менее известен, чем Эйнштейн и Ганди (которые стали символами нашего времени), его с полным правом можно назвать выдающимся человеком. И хотя его деятельность не получила столь широкого признания и не оказала столь сильного влияния на современное общество, он сыграл важную роль в духовной и интеллектуальной революции нашего времени. В западном мире влияние дзэн в полной мере проявилось после Второй мировой войны, когда западная философия и религия переживали кризис, а для умонастроений людей были характерны экзистенциальные искания. В это время личное влияние доктора Судзуки оказалось очень своевременным, а деятельность – очень плодотворной, возможно, даже более плодотворной, чем принято считать. Я не говорю сейчас о поверхностном западном энтузиазме по поводу вошедших в моду внешних проявлений дзэн (которые доктор Судзуки оценивал с должной объективностью и терпимостью). Я имею в виду эффективный катализатор дзэнского видения, который он привнес в кипящую среду западной мысли благодаря своим контактам с психоаналитиками, философами и религиозными деятелями, наподобие Пауля Тиллиха.

Не подлежит сомнению, что доктор Судзуки пришел в наш век диалога со своим особым даром: умением стать на точку зрения, которая делает общение наиболее эффективным. Эта способность проявлялась еще и потому, что он полностью свободен от диктата предубеждений и академических условностей. Ему не нужно было вовлекаться в сложные игры, с помощью которых человек достигает признания в интеллектуальном мире. Таким образом, он занял в нем свое место вполне естественно и без особых трудностей. Он высказывался авторитетно и без предубеждений, как поступает тот, кто знает человеческие слабости и не желает доказывать свою правоту, нагромождая искусственные построения. Ему не нужно было воздвигать у себя над головой еще одну голову, как говорит дзэнское изречение. Понятно, что такая позиция имеет свои преимущества в любом диалоге. Ведь, чтобы достичь взаимопонимания, люди должны четко формулировать свою позицию и не высказываться через несколько официальных масок.

Мне посчастливилось несколько раз встречаться с доктором Судзуки и беседовать с ним – хотя какие это были непродолжительные встречи! Общение с

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
ним для меня было не просто очень важным; оно стало забываемым. Для меня это было необычное событие, потому что я, как правило, редко встречаюсь с теми людьми, с которыми виделся бы каждый день по долгу службы, если бы я, к примеру, преподавал в университете.

Много лет я читал книги Судзуки, мы с ним переписывались и даже опубликовали короткий диалог «Мудрость Пустоты», в котором шла речь о том, каковой видят Пустоту последователи дзэн и египетские отцы-пустынники. [20] Во время последней поездки доктора Судзуки в Соединенные Штаты я имел честь встретиться с ним. Едва ли можно по достоинству оцепить этого человека, не увидев его. Мне казалось, что он воплощает в себе все неопределимые качества «Высшего Человека» древних азиатских духовных традиций – даосизма, конфуцианства и буддизма. Когда я увидел его, мне показалось, что это и есть «Подлинный Человек без Титула», о котором говорили Чжуан-цзы и дзэнские мастера. Общение с таким человеком очень много значит.

Что это был за человек? Встретившись с ним и выпив вместе чашечку чая, я понял, что встретился с совершенным человеком. Я почувствовал, будто после долгих странствий вернулся к себе домой. Это было очень радостное переживание. О нем многого не скажешь, потому что многословные описания приковывают внимание к деталям, которые, по большому счету, не имеют значения. Когда же видишь перед собой реального человека, все детали естественно составляют целостность, которую постигаешь, хотя и не можешь выразить. Когда же впоследствии пытаешься рассказать об этой целостности, остаются лишь многочисленные детали, тогда как «Подлинный Человек» давно ушел в другое место.

До сих пор я говорил с позиции обычного человека. Но я хочу высказаться также как католик, то есть как человек, который вырос в лоне западной религиозной традиции, но открыт другим традициям и желает познакомиться с ними. Такой человек должен высказываться о буддизме крайне осторожно, потому что он никогда не может быть уверен в том, что обладает достаточным пониманием духовных ценностей, с которыми знаком лишь понаслышке. Говоря о себе, рискну сказать, что в докторе Судзуки буддизм стал для меня полностью понятен. Раньше буддизм представлялся мне загадочным и непостижимым хитросплетением слов, образов, учений, легенд, ритуалов, зданий и т. д. Мне показалось, что великое и зачастую непонятное разнообразие культурных наслоений, связывающих себя с буддизмом в различных регионах Азии, – это красочное покрывало, наброшенное на что-то фактически очень простое.

В действительности, все великие религии по своей сути очень просты. Они, несомненно, обладают важными и существенными различиями, однако в своей подлинной реальности христианство, буддизм, ислам и иудаизм чрезвычайно просты (хотя, как я отметил, эта простота скрыта обманчивым разнообразием). Все они в конце концов приводят нас к самому простому и понятному: к встрече с Абсолютным Существом, Абсолютной Любовью, Абсолютной Милостью или Абсолютной Пустотой. И эта встреча оказывается возможной благодаря непосредственному и полностью пробужденному участию в повседневной жизни. В христианстве встреча проходит на уровне теологии и эмоций, посредством слова и любви. В дзэн она имеет место на уровне метафизики и интеллекта, посредством постижения Пустоты. Однако в христианстве тоже есть традиция апофатического созерцания, познания посредством «не-знания». В то же время последние запомнившиеся мне слова доктора Судзуки (сказанные перед самым прощанием) были: «Самое важное – это любовь!» Признаюсь, что, как христианин, я был глубоко тронут этим. Воистину, праджня есть каруна (как называют любовь буддисты). Другими словами, человеколюбие (*caritas*) есть высшее знание.

Я встречался с доктором Судзуки всего лишь два раза и при этом не чувствовал необходимости терять время на обсуждение абстрактных, теоретических вопросов его духовной традиции. Однако общаясь с ним, я чувствовал, что говорю с человеком, который стал целостным, нашел свой путь и достиг духовной зрелости в традиции, полностью отличной от моей. Невозможно понять буддизм, пока не увидишь его олицетворение в живом человеке. Тогда знакомство с буддизмом сводится не к пониманию метафизических теорий, которые всегда оказываются очень экзотичными для западного человека, а к видению их подлинного смысла, проявленного в этом человеке. Я уверен, что нечто подобное переживали все западные люди, которые лично знали доктора Судзуки.

То же самое экзистенциальное качество по-другому очевидно в опубликованных

Страница 19

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
трудах Судзуки. Проницательный, оригинальный и плодовитый автор, который прожил долгую и интересную жизнь, он оставил нам целую библиотеку дзэнских произведений на английском языке. К несчастью, я не знаком с его работами на японском и поэтому ничего не могу сказать о них. Однако то, что мы имеем на английском, вне всяких сомнений, представляет собой самое полное изложение азиатской духовной традиции, сделанное одним человеком в терминах, понятных для Запада. Уникальность трудов доктора Судзуки состоит в непосредственности, с которой этот японец выражал на западном языке свое понимание фундаментальной древней традиции. В этом состоит существенное отличие его подхода от трудов западных востоковедов, которые более или менее добросовестно переводят восточные тексты на западные языки, хотя и не имеют опыта непосредственного знакомства с азиатскими традициями.

Изложение дзэн доктором Судзуки эффективно еще и потому, что он умел находить дзэн в традиционных западных мистических учениях, которые нам хорошо знакомы. Я не могу судить, насколько хорошо доктор Судзуки знал западных мистиков, однако его осведомленность в писаниях Мейстера Экхарта не вызывает сомнения. (Отмечу в скобках, что согласен с доктором Судзуки в его окончательном мнении о дзэн и мистицизме. Ведь, во избежание недоразумений, доктор Судзуки счел нужным сказать: «Дзэн – это не мистицизм». И все же этот вопрос требует более глубокого изучения.)

Доктор Судзуки разделял общепринятую в наше время идею о том, что Экхарт – уникальное и всецело еретическое явление. Однако мы вынуждены признать, в след за некоторыми учеными, что на самом деле Экхарт знаменует собой глобальное, обширное и в значительной степени ортодоксальное течение в западной религиозной мысли, – течение, восходящее к Плотину и псевдо-Дионисию и проявившееся на Западе в произведениях Скота Эригены и средневековой школы св. Виктора, а также оказавшее серьезное влияние на любимого теолога Экхарта – св. Фому Аквинского. Прикоснувшись к этой относительно малоизвестной традиции, Судзуки уловил ее подлинный смысл и сумел воспользоваться ее терминами. В ходе беседы с Судзуки я убедился, что он свободно пользуется мифологическим языком, на котором описано грехопадение человека в Библии и у Отцов Церкви. Он вполне естественно высказывался о смысле грехопадения как об отчуждении человека от самого себя – причем делал это так же непритязательно и безыскусно, как и Отцы Церкви: св. Августин и св. Григорий Нисский.

По правде говоря, существует много общего между психологическими и духовными воззрениями Отцов Церкви и психоаналитически ориентированными христианскими экзистенциальными мыслителями наподобие Тиллиха, который связан с августиновской традицией в большей мере, чем принято считать. Доктор Судзуки чувствовал себя в этой атмосфере как дома, используя при необходимости любые христианские символы. Фактически, в христианской традиции доктор Судзуки чувствовал себя более уверенно, чем многие западные теологи. Он высоко ценил библейские и святоотеческие образы и понимал их более непосредственно, чем многие наши современники, включая католиков, которые часто не понимают своей религии. Сама суть грехопадения заложена в нашей природе в том, что Юнг назвал символическими архетипами, и Отцы Церкви (а также авторы Библии), рассматривая грехопадение, не считали его историческим событием, а указывали на его архетипический смысл.

Смысл указанного символа, кроме доктора Судзуки, постигли и другие нехристианские мыслители. На ум приходят два имени: психоаналитик Эрих Фромм и замечательный, но, к сожалению, малоизвестный поэт Эдвин Мюрр, переводчик на английский произведений Франца Кафки. Но я не думаю, что доктор Судзуки заботился о том, чтобы его интерпретация была достаточно современной. «Подлинному Человеку без Титула» дела нет до таких ярлыков, поскольку он живет лишь в настоящем и знает, что за пределами настоящего не существует ни прошлого, ни будущего.

Без преувеличения можно сказать, что во всех книгах Судзуки речь идет об одном и том же. Иногда он может сделать отступление и взглянуть на дзэн с точки зрения культуры, психоанализа или христианского мистицизма (глазами Экхарта), однако даже при этом он не отходит от дзэн и не становится на какую-то другую точку зрения. Он все время говорит почти одно и то же, он повторяет одни и те же прекрасные дзэнские истории, формулируя их каждый раз другими словами и делая тот же вывод: ноль равняется бесконечности. И все же в его произведениях нет монотонности, и читателю не кажется, что он повторяется, поскольку у него каждая книга полностью оригинальна. Каждая книга создает у читателя всецело новое переживание. Те из нас, кому

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
довелось много писать, могут позавидовать этому качеству произведений
доктора Судзуки: его произведения целостны и замечательным образом
перекликаются друг с другом.

Псевдо-Дионисий говорит, что мудрость созерцателя движется
motusorbicularis: она парит и кружится, как орел над своей невидимой
добычей или как планета вокруг невидимого солнца. Произведения Судзуки
являются свидетельством безмолвного кружения праджни, которая является
(выражаясь на языке западной традиции псевдо-Ареопагита и Эригены) «кругом,
центр которого находится везде, а окружность нигде». Мы же движемся по
прямой. Мы уходим далеко, занимаем отдаленные позиции, отстаиваем их,
отказываемся от них, а потом удивляемся, откуда у нас столько суеты. Мы
изобретаем системы, а затем разрушаем их и скитаемся по континентам в
поисках чего-то нового. Доктор Судзуки всегда оставался на одном месте, в
своем дзэн, но в каждой своей книге являл его совершенно новым. Ясно, что
это свидетельствует об особом даре, об особом качестве его духовного гения.

В любом случае, его труды остаются с нами как великий дар, как одно из
уникальных духовных и интеллектуальных достижений нашего времени. Они
прежде всего дороги нам тем, что сблизили Восток и Запад, помогли Японии и
Америке понять друг друга на глубинном уровне. Ведь на поверхности все
предвещает только непонимание, конфронтацию, разделённость и войну. В наше
время редко можно увидеть миролюбивое начинание. Мы должны гордиться своим
современником, который так много сделал для достижения взаимопонимания.

Диалог Дайсэцу Т. Судзуки и Томаса Мертона

Мудрость Пустоты [21]

Предварительные замечания Т. Мертона

Весной 1959 года, по завершении нескольких переводов из «*Verba Seniorum*»,
которые были опубликованы издательством «New Directions» под названием «*The
Wisdom of the Desert*» («Мудрость пустыни»), было решено послать тексты
переводов Дайсэцу Судзуки, одному из виднейших восточных ученых и
созерцателей нашего времени. Не вызвало сомнений, что тексты «*Verba
Seniorum*» своей строгостью и простотой были очень похожи на истории о
мастерах дзэн, и поэтому они могли быть интересны доктору Судзуки. Позже он
с готовностью согласился принять участие в беседе о мудрости
отцов-пустынников и мастеров дзэн.

Было ясно, что обмен мнениями послужит сближению Востока и Запада, а
сопоставление египетских монахов IV–V веков с китайскими и японскими
монахами более позднего времени [22] окажется плодотворным. В наши дни
Запад проявляет большой интерес к дзэн-буддизму, что связано прежде всего с
его парадоксальной простотой, которая столь разительно контрастирует со
сложными теоретическими построениями, заменившими на Западе религию,
философию и духовность.

Известно множество дзэнских историй, которые перекликаются с «*Verba
Seniorum*», – очевидно, аналогичные эпизоды неизменно возникают там, где
человек обретает смирение, одиночество и пустоту. Так, например, часто
можно встретить историю о воре и о смиренном монахе, который не только
позволяет вору унести все свое имущество, но и бросается за ним вдогонку,
заметив, что тот что-то проглядел.

В своем анализе понятия «невинность» (*innocence*) доктор Судзуки дает
понять, что монах действует не на уровне осмысления проблемы и принятия
правильного решения. Дело в том, что проблема как таковая даже не
возникает, когда монах пребывает в первичной пустоте, или невинности,
которую последователи дзэн именуют таковостью (*suchness*), а христиане –
чистотой сердца или великим милосердием. Св. Павел говорит: «На таковых нет
закона» (Гал. 5, 23). С таким же успехом он мог бы сказать: «Для таковых нет
закона». Принцип работает в обоих направлениях: закон не имеет для них ни
преимуществ, ни недостатков. Они не пользуются им для защиты и не страдают
от его последствий. Они находятся «за пределами закона».

Однако эта идея зачастую понимается неправильно, а еще чаще неправильно применяется. Где бы человек ни искал простую мистическую духовность, он всегда сталкивается с одними и теми же трудностями при попытках приблизиться к ней извне. Он ищет ответа на одни и те же вопросы; он защищается от одних и тех же обвинений. Ведь всегда находятся люди, которые ошибочно принимают «свободу сынов Божьих» за вольности тех, кто пребывает в рабстве у желаний и потакает иллюзиям.

Как на Востоке, так и на Западе созерцателей неизменно принимают за бездельников, эскапистов, квиетистов и мизантропов и обвиняют в сотне других грехов. Очень часто им приписывают презрение к обычным этическим и эстетическим нормам, полное равнодушие к морали и политике. С подобной меркой часто подходят к последователям дзэн, которые умеют быть парадоксальными и даже богохульными, подобно «юродивым во Христе», некогда столь типичным для русского православия.

Фактически, в настоящее время дзэн очень распространен в Америке среди тех, кто меньше всего заботится о соблюдении моральных норм. Дзэн даже стал для нас символом морального протеста. Верно, что презрение последователя дзэн к традиционным общественным условностям – здоровое явление. Но это так лишь потому, что оно подразумевает подлинную духовную свободу, которая несовместима со страстью, эгоизмом и самообманом. Псевдодзэнское отношение, которое оправдывает полное моральное падение с помощью жалких рационализаций, опирающихся на изречения мастеров дзэн, – это всего лишь еще одна форма самообмана. Такой протест нельзя назвать здоровым явлением, потому что, хотя он и объявляет войну безжизненному и инертному конвенционализму, в действительности он представляет собой еще один его аспект.

Доктор Судзуки начал с этического аспекта дзэн, однако это не связано с особенностями мировоззрения отцов-пустынников. Скорее дело в том, что на ход диалога повлиял еще один, невидимый, собеседник. Летом 1959 года доктор Судзуки принял участие в восточно-западной конференции на Гавайях, где ему довелось столкнуться с этическими аргументами против дзэн. Поэтому свое эссе об отцах-пустынниках Судзуки начал со своего ответа на эти возражения. Поступив таким образом, он не отклонился от предмета, а затронул самую его суть. Таким образом, он смог сделать несколько очень тонких наблюдений, касающихся духовности пустынников, ее слабых и сильных сторон.

Тема, которую выделил доктор Судзуки, часто обсуждается на Западе. Я имею в виду «вопрос о науке и мудрости», который обсуждался томистами Маритеном и Жильсоном (Maritain, Gilson), хотя и в несколько более технических схоластических терминах. В патристической теологии это одна из самых древних и традиционных тем, которые были центральными в духовности св. Августина и всех его последователей, а также в писаниях греческих отцов. Она также была очень важной для александрийских писателей, которые создали интеллектуальную основу для духовности пустынников.

Однако самым интересным в эссе доктора Судзуки оказалось то, что в нем дзэнские понятия о пустоте, рассудке и т. д. соотнесены с библейской историей грехопадения Адама. Судзуки предлагает отождествить знание (knowledge) с неведением (ignorance), а также подлинную мудрость с невинностью, пустотой и таковостью. Именно таков был подход ранних христианских отцов, и хотя он во многих отношениях отличается от позиции доктора Судзуки, совпадений здесь намного больше, чем различий. Чтобы подчеркнуть это, я и включил в диалог свое эссе «Возвращение рая» – в котором идет речь о возвращении той чистоты, или пустоты, которая для ранних отцов была единением с божественным светом, рассматриваемым не как объект или вещь, а как божественная нищета, обогащающая и преобразующая нас своей невинностью. Возвращение рая – это, выражаясь словами из Евангелия, открытие Царствия Небесного внутри нас в том смысле, в котором об этом всегда говорили христианские мистики. Речь идет об открытии человеком в чистой, неделимой простоте своего утерянного подобия Богу.

Надеюсь, что собранные здесь материалы помогут по достоинству оценить это эссе доктора Судзуки, которое является едва ли не самым важным из его последних трудов. Конечно, удивительно, что этот восточный ученый, обсуждая мировоззрение отцов-пустынников, уделяет столько внимания обсуждению противоположности невинности Адама в раю и знания добра и зла, которое стало причиной грехопадения. (Отметим, что невинности сопутствует мудрость,

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
sapientia, или праджня, тогда как знанию добра и зла соответствует рациональное знание, scientia.) Важно, что в качестве исходного пункта для диалога Востока и Запада доктор Судзуки избрал не поверхностные проявления духовности пустынных аскетических практик и созерцательного одиночества, а изначальный архетипический символ всей иудейско-христианской духовности – библейское повествование о грехопадении человека.

Дайсэцу Т. Судзуки

ЗНАНИЕ И НЕВИННОСТЬ

I

Когда я выступаю с лекцией о дзэн перед западной аудиторией, большинство представителей которой выросло в христианской традиции, меня, как правило, прежде всего спрашивают: «Что дзэн говорит о морали? Ведь если дзэн утверждает, что он выше моральных норм, то чему он учит нас, обычных смертных?»

Если я правильно понимаю христианство, для него главный моральный авторитет есть Бог, который дал Десять Заповедей. Нам говорят, что, если мы их как-то нарушим, в наказание мы будем преданы адскому пламени. Именно поэтому атеисты считаются опасными людьми, ведь у них нет Бога, и поэтому они не соблюдают моральные предписания. К последователям дзэн также относятся с подозрением, потому что у них нет Бога, который соответствовал бы христианскому Богу, и потому что они говорят о выходе за пределы дуализма добра и зла, правильного и неправильного, жизни и смерти, истины и заблуждения. Представление о социальных ценностях, столь глубоко укоренившееся в умах западных людей, тесно связано с религией, в результате чего они приходят к выводу, что религия и этика – это одно и то же, и поэтому этика ни в коем случае не может быть вторичной. Однако дзэн, по мнению многих, считает этику вторичной, и поэтому меня спрашивают: «Вы пишете: «Все моральные ценности и социальные условия проистекают из таковости, которая есть Пустота». Если это так, тогда разделение на «добро» и «зло» оказывается вторичным. И все же, что является критерием этого разделения? Другими словами, могу ли я – и если да, то как – вывести этику из онтологии дзэн-буддизма?» [23]

Все мы живем в обществе, и этика является нашим отношением к социальной жизни. Последователь дзэн также не может жить вне общества. Он не может не принимать во внимание общественные ценности. Однако он стремится очистить свое сердце от заблуждений, проистекающих из знания, [24] которое мы обрели, вкусив плода с запретного дерева. Когда же мы возвращаемся в состояние невинности, – что бы мы ни делали – все хорошо. Св. Августин говорит: «Возлюби Бога и делай что хочешь». В буддизме христианской идее о невинности соответствует представление об анабхога-карья [25]. Когда в Эдемском саду, где царит целомудрие, пробуждается знание, то вместе с ним начинается разделение добра и зла. Подобным образом из Пустоты Сознания таинственным образом возникает мысль, и мы имеем этот мир множественности. [26]

Иудейско-христианская идея о невинности является моральной интерпретацией буддистского представления о Пустоте. Однако буддистское представление метафизично, тогда как иудейско-христианская идея о знании эпистемологически соответствует буддистской концепции неведения, хотя, при поверхностном рассмотрении, может показаться, что неведение противоположно знанию. Буддистская философия рассматривает любое разделение, будь оно моральным или метафизическим, как результат неведения, затмевающего изначальное сияние таковости, или Пустоты. Однако это не означает, что мы должны отвернуться от мира на том основании, что он является результатом неведения. То же касается и знания, ибо знание является результатом нашей потери невинности, следствием вкушения нами запретного плода. Однако ни христиане, ни иудеи, насколько я знаю, не пытаются стать выше знания и тем самым вернуться в рай, где можно наслаждаться блаженством невинности, которая была у человека до грехопадения.

Таким образом, мы должны постичь смысл знания и невинности, – другими словами, глубоко осознать взаимосвязь между двумя противоположными представлениями: невинностью (изначальным сиянием таковости), с одной

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
стороны, и знанием (неведением), с другой. С одной точки зрения, они кажутся несводимыми, однако с другой они дополняют друг друга. Наше обычное мышление не дает нам возможности обладать ими одновременно, однако в реальной жизни они неразделимо взаимосвязаны, поскольку одно из них лежит в основе другого.

Так называемая противоположность невинности и знания или же Ясного Света и неведения не схожа с антитезой черного и белого, добра и зла, правильного и неправильного, бытия и не-бытия, наличия и отсутствия. В данном случае речь идет о противоположности между содержащим и содержимым, между фоном и изображением, между полем и игроками, движущимися в нем. Добро и зло играют свои противоположные роли на поле, которое остается нейтральным и беспристрастным – «открытым» или «пустым». Это как дождь, который падает на праведных и грешников. Это как солнце, восходящее для злых и добрых деяний, освещающее путь вашим врагам и друзьям. В некотором смысле, солнце невинно и совершенно, как и дождь. Однако человек потерял свою невинность и обрел знание, с помощью которого он отделяет праведных от грешников, добро от зла, правильное от ложного, друзей от врагов. Поэтому он больше не является невинным и совершенным, а наделен моральным сознанием.

Таким образом, мораль означает потерю невинности, а приобретение знания, с религиозной точки зрения, не всегда подразумевает внутреннюю удовлетворенность и божественное благословение. В результате такая моральная ответственность может иногда приводить к нарушению гражданских законов. Так, благочиние «великого отшельника», который освободил из тюрьмы грабителей, [27] может возыметь весьма нежелательные последствия. Невинность и знание должны быть уравновешены. С этой целью знание должно быть подчинено невинности, а смысл невинности должен быть правильно понят на уровне знания.

В «Дхаммападе» (стих 183) есть строки:

Неделание зла,

Достижение добра,

Очищение ума –

Вот учение просветленных.

Первые две строки относятся к знанию, тогда как третья описывает состояние невинности. «Очищение ума» подразумевает «опустошение» ума, «освобождение» от всего, что его загрязняет. Загрязнение проистекает из эгоцентрического сознания, другими словами, неведения, знания, различающего добро и зло, эго и не-эго. Метафизически выражаясь, именно разум постигает истину Пустоты, и когда это происходит, мы понимаем, что нет ни «я», ни эго, ни атмана, которые затмевают сознание, пребывающее в состоянии абсолютного нуля. Именно благодаря присутствию этого нуля мы можем совершать добро и избегать зла. Ноль, о котором я говорю, не является математическим символом. Он бесконечен, поскольку является вмещителем или полем (гарбха) всех возможных качеств и достоинств.

Ноль = бесконечность; бесконечность = ноль.

Это двойное равенство следует понимать не статически, а динамически. Оно имеет место между бытием и становлением, которые не являются противоположными представлениями. Так, Пустота не является всего лишь пустотой, пассивностью и невинностью. Она является и одновременно не является ими. Это бытие, но это и становление. Это знание, но это и невинность. Недостаточно одного знания о том, что нужно не делать зла и достигать добра. Это знание должно возникнуть оттуда, где невинность является знанием, а знание – невинностью.

Ошибка великого отшельника в том, что он не постиг Пустоты, то есть невинности, тогда как настоятель Поумен неправ, когда применяет «невинность минус знание» к делам этого мира. Грабители должны остаться в темнице, ведь в противном случае пострадает общество. Люди, которые совершают преступления, не должны разгуливать на свободе – так уж устроен этот мир, в котором каждый из нас занимается своим делом, честным трудом зарабатывая себе на жизнь. Наши дела возможны лишь тогда, когда мы живем в мире знания, поскольку там, где царит невинность, нет нужды в нашем труде: «Ибо свободно

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
Бог дает все, что необходимо для нашего существования».

Поэтому пока мы живем в обществе, мы должны соблюдать его законы. Мы – грешники, то есть вкусившие плода с дерева познания, причем не только индивидуально, но и коллективно, общественно, социально. В поисках духовности мы должны стремиться к невинности, пустоте, просветлению и молитве. Великий отшельник должен вести жизнь покаяния и молитвы и не вмешиваться в законы страны, регулирующие жизни мирских людей. В мирской жизни преобладает знание; здесь абсолютно необходим тяжелый и честный труд, плодами которого каждый должен распоряжаться сам. Поэтому отшельник не имеет права отпускать грабителей на свободу, подвергая опасности жизни своих мирных и законопослушных сограждан.

Вне всяких сомнений, отшельник – порядочный член общества, не желающий никому зла. Однако, неумело воспользовавшись знанием, он опрометчиво освободил грабителей, место которым в темнице. Поэтому его, скорее всего, посадят в темницу за нарушение закона. Таким образом, наказанным окажется добродетельный человек, тогда как злонамеренные люди будут разгуливать на свободе и внушать страх мирным жителям страны. Я уверен, что отшельник не собирался делать ничего подобного.

II

Метафизическое представление о Пустоте может быть выражено на более конкретном языке как бедность, нищета, не обладание ничем. Все мы слышали слова: «Блаженны нищие духом». Экхарт говорит: «Тот является нищим, кто ничего не желает, ничего не знает и ничего не имеет». Это возможно только тогда, когда человек опустошил «себя и все вещи», когда разум очищен от знания (неведения), возникающего после потери невинности. Другими словами, обрести невинность снова означает стать нищим.

Нам кажется немного странным то, что Экхарт изображает нищего человека ничего не имеющим. Это очень важное утверждение. Знание начинается тогда, когда ум наполнен помраченными помыслами, среди которых самые опасные – мысли о «я», ибо все наши пороки и заблуждения начинаются с привязанности к «я». Буддисты скажут, что постижение Пустоты – это не что иное, как постижение нереальности отдельного эго. Наше эго является величайшим препятствием на пути духовного развития. Однако эго не нужно устранять, а достаточно лишь постичь, что в действительности оно никогда не существовало. Постичь иллюзорность эго означает быть нищим в духе. Быть нищим не значит становиться нищим. Быть нищим означает не отдавать то, что у тебя есть, а с самого начала ничего не иметь. Нечего приобретать – нечего терять; нечего давать – нечего брать; быть обычным человеком и в то же время обладать бесконечными возможностями – вот что значит быть нищим в подлинном смысле этого слова, то есть в том смысле, к которому нас приводит религиозный опыт. Быть абсолютно ничем означает быть всем. Но когда вы обладаете чем-то, это нечто не позволяет вам быть всем остальным.

Близко к этому подходит великолепное прозрение Экхарта в природу того, что он называет сокровенной нищетой (*die eigentlichste Armut*). Мы склонны представлять себе, что, когда ум или сердце освобождены от «эго и всех вещей», в нем оказывается достаточно места, чтобы туда вошел Бог. Однако в таком мнении сокрыта великая ошибка. Даже едва заметное желание освободить место для Бога оказывается таким же большим препятствием, как гора.

Монах пришел к великому мастеру дзэн Уммону (?–949) и спросил:

- Если в сознании у человека нет ни одной мысли, велико ли его заблуждение?
- Как гора Сумэру! – воскликнул Уммон.

Другой мастер дзэн Кёгэн Тикан, ученик Исана Рэйё (770–855), сочинил о нищете такой стих:

Прошлогдняя нищета была несовершенна;

Нынешняя нищета абсолютна.

В прошлогдней нищете было место для острия иглы;

В нынешней нищете исчезла даже сама игла.

Утверждение Экхарта, соответствующее строкам Кёгэна, звучит вполне по-христиански:

Ежели верно, что человек освободился от всех вещей, тварей, себя и Бога, но Бог все еще может найти в нем место для действия, этот человек не постиг сокровенной нищеты. Ибо Бог не надеется, что человек оставит в себе место, чтобы Он мог свершать в нем свои деяния, поскольку подлинная духовная нищета требует от человека опустошить себя от Бога и от всех деяний Божьих, чтобы Бог, ежели Он пожелает действовать в душе, Сам стал местом Своего делания. И если Бог находит того, кто является столь нищим, тогда Бог принимает ответственность за Свои деяния и Сам становится исполненным Своего делания, ибо Бог есть Тот, Кто действует в Себе Самом. Именно здесь, в этой нищете, человек обретает свою изначальную сущность, которой он был прежде, есть ныне и пребудет во веки веков.

В соответствии с моим пониманием Экхарта, Бог есть одновременно то место, где Он творит, и само это творение. Это место есть нуль, или «Пустота как бытие», тогда как творение в этом нуль-месте есть бесконечность, или «Пустота как становление». Когда постигнуто двойное уравнение нуль = бесконечность и бесконечность = нуль, мы обладаем сокровенной нищетой. Бытие есть становление, а становление есть бытие. Когда одно отделено от другого, мы имеем кривую или хромающую нищету. Сокровенная нищета достигается лишь тогда, когда подлинная Пустота есть подлинная Полнота.

Когда у монаха [28] есть что одолжить, и когда он беспокоится о том, что ему не вернут долг, он все еще не нищ, поскольку подлинно не опустошил себя. Помнится, несколько лет назад, когда я читал истории о набожных буддистах, я встретил следующую историю. Однажды вечером крестьянин услышал в саду какие-то звуки. Присмотревшись, он заметил деревенского мальчишку, который влез на высокое дерево и воровал у него фрукты. Крестьянин тихо пошел в сарай, где лежала лестница, взял ее и незаметно приставил к дереву, чтобы маленький сорванец не упал, когда придет время слезать. Затем, не говоря никому ни слова, крестьянин отправился спать. Сердце крестьянина было свободно от «я» и его имущества, и поэтому он не думал ни о чем, кроме опасности, которой подвергался мальчик.

III

В буддизме махаяны есть представление о шести добродетелях, или шести парамитах. Считается, что последователи махаяны должны практиковать эти добродетели в повседневной жизни. Вот они: (1) дана (давание); (2) шила (соблюдение заповедей); (3) вирья (мужественный дух); (4) кшанти (смирение, терпеливость); (5) дхьяна (медитация); (6) праджня (высшая или трансцендентная мудрость).

Здесь я не буду объяснять каждую из шести добродетелей. Я лишь обращаю внимание читателей на порядок, в котором они следуют. Первой идет дана, или давание, а последней праджня, которую можно истолковать как духовное постижение Пустоты. Буддистская жизнь начинается с давания и заканчивается постижением Пустоты. Однако в действительности, начало – это конец, а конец – это начало. Парамиты образуют круг без начала и без конца. Давание возможно лишь тогда, когда наличествует Пустота, а Пустота достигается лишь тогда, когда человек дает безусловно, – в этом смысл экхартовской сокровенной нищеты (*die eigentlichsste Armut*).

Поскольку о праджне сказано много, здесь я буду обсуждать дану, или давание. Дана подразумевает не только щедрое отдавание другим своего имущества, как обычно полагают. Дана означает искреннее отдавание чего угодно, помощь людям в трудную минуту, создание произведений искусства, развитие промышленности и социального обеспечения, принесение в жертву своей жизни во имя достойной цели и т. д. Однако все эти деяния, сколь бы благородными они ни были, по мнению буддистских философов не являются совершенными до тех пор, пока человек так или иначе продолжает думать о том, что отдает что-то другим. Подлинное давание – это такое давание, при котором человек не осознает, что он лишается чего-то, а другой это что-то получает. Другими словами, в подлинном давании нет места пониманию, что есть дающий и получающий, а также объект, переходящий из рук в руки. Когда давание осуществляется таким образом, в Пустоте, тогда это подлинная дана – или первая парамита, вытекающая непосредственно из праджни, последней парамиты. В соответствии с экхартовским определением, цитировавшимся выше,

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
это и есть сокровенная нищета. В другом месте Экхарт приводит конкретные примеры:

Св. Павел говорит; «Мы отринули все». Св. Иаков говорит: «Мы отказались от всего». Св. Иоанн говорит: «У нас ничего не осталось».

Посему брат Экхарт спрашивает: «Что означает отказаться от всего?»
Отказаться от всего означает отвергнуть все мыслимое, все выразимое, все слышимое, все видимое. Тогда и только тогда мы отказываемся от всего. Когда в таком смысле мы отвергаем все, свет преисполняет нас, и мы шествуем во славе Божией.

Мастер Кёгэн говорит: «В нынешней нищете исчезла даже сама игла». Это символическое высказывание. Фактически, оно означает, что человек умер для себя. «Дхаммапада» (стих 154) говорит об этом так:

Висанкхарагатам читтам,

Танханам кхаям аджхага.

Разум на пути к развеществлению

Достиг уничтожения желаний.

Это часть стихотворения, которое, согласно преданию, Будда изрек после достижения высшего просветления. Оно известно также под названием «Победный гимн». Игла «исчезла», тело «исчезло», ум «исчез», все «исчезло» – разве это не Пустота? Другими словами, это состояние полной нищеты. Экхарт цитирует св. Григория: «Никто не получает так много от Бога, как тот, кто воистину мертв». Я не знаю точно, в каком смысле св. Григорий использовал слово «мертв». Однако это слово очень важно, если его понимать в том смысле, в котором его использовал в своем стихотворении Бунан Дзэндзи (1603–1676).

Пока живешь, будь мертв,

Воистину мертв –

И тогда, что бы ты ни делал,

Все будет хорошо.

Пустота, нищета, смерть и исчезновение – все это постигается, когда человек переживает «прорыв», который есть не что иное, как просветление (самбодхи). Позвольте мне еще раз процитировать Экхарта:

В своем прорыве... я возношусь выше тварей и не являюсь больше ни Богом, ни тварью: я есть то, чем я был и чем пребуду во веки веков. И вдруг во мне пробуждается то, что возносит меня выше ангелов. В этом всплеске я на мгновение постигаю нечто столь драгоценное, что больше не довольствуюсь ни Богом, ни всеми Его божественными атрибутами, ибо в само мгновение такого прорыва обнаруживаю Бога и себя как одно. И опять я есть то, чем был всегда. Нельзя сказать, что ко мне что-либо прибывает, и нельзя сказать, что от меня что-либо убывает, ибо я есть недвижимая первопричина круговорота вещей. (Evans, p. 221)

Не знаю, как относятся к подобным высказываниям читатели-христиане, но, с буддистской точки зрения, здесь следует сделать одну оговорку: каким бы трансцендентным ни было переживание «прорыва», наши описания этого переживания неизбежно оказываются искаженными. Поэтому мастер дзэн потребует от нас трансцендировать, или «отбросить», само это переживание. Быть абсолютно обнаженным, пойти дальше любого «прорыва», полностью освободиться от всех ограничений, которые мы воздвигли вокруг себя, когда приобрели знание добра и зла, – вот в чем смысл дзэнской практики. Только после этого мы снова оказываемся обычными Томом, Диком или Гарри, которыми всегда были.

Дзёсю, один из величайших мастеров Тан, однажды выразился приблизительно так: «Рано утром я просыпаюсь и смотрю на себя в зеркало – как бедно я одет! Моя верхняя мантия превратилась почти в отрепья. Мой стихарь едва ли можно узнать. Голова покрыта грязью и пеплом. Начиная изучать дзэн, я

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
мечтал стать красивым осанистым священником. Но я тогда не мог подумать, что мне придется жить в этой ветхой лачуге и довольствоваться скудной пищей. А теперь я – всего лишь нищий монах».

Однажды монах спросил у Дзёсю:

– Если к вам придет человек, свободный от всего своего имущества, что вы ему скажете?

– Выбрось его! – ответил Дзёсю.

Другой монах как-то спросил у него:

– Что такое Будда?

– Кто ты? – без промедления ответил Дзёсю.

Пожилая женщина однажды обратилась к Дзёсю со словами:

– Я женщина и поэтому, в соответствии с буддистским учением, подвержена пяти ограничениям. [29] Как мне их преодолеть?

– Молись, чтобы все существа переродились в раю, а ты вечно оставалась в океане страданий, – посоветовал Дзёсю.

Мы можем перечислить много добродетелей, обладать которыми должны христианские и буддистские монахи. Это нищета, терпение, благоразумие, покорность, смирение, неосуждение других, медитация, молчание, простота и некоторые другие качества, – однако главной добродетелью, по-моему, есть нищета. Нищета онтологически соответствует Пустоте, а психологически – бескорыстности, или невинности. Как вернуть себе (или лучше сказать, как осознать, что мы никогда не теряли) эту изначальную непорочность, если мы живем в гуще индустриального мира, среди повсеместной пропаганды легкой жизни? Это очень серьезный вопрос, который требует от нас, современных людей, безотлагательного решения. Как обрести трансцендентную мудрость (праджню) в мире, в котором всеми возможными путями распространяются рациональные знания? Эпоха отцов-пустынников навсегда ушла в прошлое, и мы ждем, пока над горизонтом эгоизма и алчности взойдет новое солнце.

Томас Мертон

ВОЗВРАЩЕНИЕ РАЯ

I

Один из святых Достоевского, старец Зосима, типичный представитель традиции Греческой и Русской Православной Церкви, делает удивительное заявление. Ему принадлежат слова: «Господа, посмотрите кругом на дары Божий: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красе своей, обнимем мы и заплачем...» [30] Это необычные слова, особенно если мы вспомним, что в романе «Братья Карамазовы» они произнесены на фоне насилия и богохульства. Постиг ли Зосима смысл своих слов? Или же он был просто заблудшим глупцом, который видел красочные сны, находясь под влиянием «опиума для народа»?

Что бы современный читатель ни думал об этом, очевидно, что речь здесь идет о чем-то неотъемлемо присущем раннему христианству. Современные воззрения на учение Отцов Церкви не оставляют сомнений в том, что одним из основных мотивов, подвигавших людей начать ангельскую жизнь (*bios angelikos*) в одиночестве и скудности пустыни, была именно вера в то, что это откроет им дорогу в рай.

Следует акцентировать внимание на правильном и точном понимании слова «рай». Рай – это не «небеса», а состояние сознания, в котором человек пребывает на земле. Рай принадлежит настоящему, а не будущему. Но в то же

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
время он, в некотором смысле, включает в себя прошлое и будущее. Рай – это состояние, в котором человек сотворен жить на земле. Часто рай понимают также как преддверие небес, где душа оказывается после смерти, – как явствует из последних строк «Чистилища» у Данте. И Христос, умирая на Кресте, сказал раскаявшемуся злодею, распятому вместе с ним: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лук. 23, 43), – и было ясно, что в данном случае рай не означает небеса.

Не следует полагать, что рай – это место отдохновения и чувственных удовольствий, хотя верно, что живущий в раю пребывает в состоянии покоя и благодати. Когда христианские отцы отправлялись в пустыню на поиски рая, они находили невинность, опустошенность и чистоту сердца, которые были у Адама и Евы в Эдемском саду. Очевидно, пустынники не надеялись увидеть в безводном, выжженном солнцем краю цветущие сады. Очевидно, они не ожидали, что среди раскаленных камней и пещер их взору неожиданно предстанет уютный оазис, где можно отдохнуть в тени деревьев и насладиться плеском журчащего ручья. То, что они искали и находили, был рай внутри них. Возвращение в рай было для них обретением целостности, которая была утеряна с «познанием добра и зла».

Вначале Адам был «одним человеком» (one man). Грехопадение разделило его на «множество» (a multitude). Христос вернул человеку единство с Собой. Мистический Христос был «Новым Адамом», и в Нем люди могли обрести целостность, невинность, чистоту и стать «одним человеком». Omnesin Christo unum. Это означало, разумеется, жизнь не по своей воле, не в угоду своему эго, своему ограниченному и корыстному естеству, а существование «в одном духе» с Христом. «Соединяющийся с Господом, – сказал св. Павел, – есть один дух (с Господом)» (1 Кор. 6,17). Единство с Христом есть единство во Христе, так что всякий пребывающий во Христе может сказать вместе с Павлом: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Это Христос пребывает в каждом. Индивид умирает вместе с Христом для «старого человека», для своего внешнего, эгоистического «я», а затем воскресает во Христе. При этом он становится новым человеком, безличностным и божественным существом, которое есть Христос, один и тот же «во всех и во всем».

В этом отношении между христианством и буддизмом прослеживается великое различие. С метафизической точки зрения, мы видим, что буддизм принимает пустоту как полное отрицание личности во всех ее проявлениях, тогда как христианство в чистоте сердца и «единстве духа» находит высшее трансцендентное развитие индивидуальности. Это очень сложный и запутанный вопрос, обсуждать который мы сейчас не будем. Однако мне кажется, что большинство мнений, высказываемых на эту тему вплоть до настоящего времени, были очень туманными. Мы, христиане, очень часто отождествляем «индивидуальность» с иллюзорным и внешним эго, которое заведомо не является подлинной христианской личностью. У буддистов же, как может показаться, вообще нет положительного представления о личности, и буддистские философы прекрасно обходятся без него. Однако несомненно, что личность присутствует в буддистской практике. Это явствует из замечания доктора Судзуки о том, что по завершению дзэнской практики, когда человек «отбрасывает все», он находит себя «обычным Томом, Диком или Гарри, которым всегда был». Мне кажется, что это соответствует на практике идее о том, что христианин теряет «старого человека» и находит свое подлинное «я» «во Христе».

Основное различие между христианством и буддизмом в данном случае в том, что терминология и практика буддизма намного более строги и безжалостны, и там, где последователь дзэн говорит о Пустоте, не остается места для образов и представлений, которые можно по ошибке принять за подлинную реальность. Христианское же рассмотрение предмета предполагает свободное использование метафорических выражений и конкретных образов, однако мы не должны забывать, что нам следует пройти через это внешнее обрамление и достичь внутренних глубин. В любом случае, смерть «внешнего человека» подразумевает не исчезновение личности, а разоблачение иллюзии, тогда как открытие «нового человека» – это постижение того, что всегда присутствовало. Это рассуждение не должно вызывать возражений, потому что, как известно, человек – это образ и подобие Бога.

Христианские представления о «жизни во Христе» и «единстве во Христе» довольно хорошо знакомы нам, однако в наше время мало кто понимает их подлинный духовный смысл. Эти представления почти никогда не рассматриваются с мистической точки зрения, потому что нас больше

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
интересуют социальные, экономические и этические аспекты подобных идей. Интересно, не позволят ли мнения доктора Судзуки о Пустоте глубже проникнуть в мистическое представление о единстве и непорочности человека во Христе? Каждый, кто читал Сан Хуана де ла Круса и знаком с его учением о «темной ночи души», будет склонен задавать тот же вопрос. Если мы должны умереть для себя и «жить во Христе», не означает ли это, что мы должны каким-то образом «опустошить себя» или умереть для своего старого «я»? Если нам суждено жить и действовать по милости Христа, не означает ли это, что мы так или иначе постигаем все свои действия «проистекающими из Пустоты», рождающимися из непостижимой божественной любви и чистой свободы? Или же мы должны по-прежнему считать, что эти действия совершаются нашим внешним эгоистическим «я», которое приводится в движение нашими желаниями и всегда действует в наших личных интересах?

Сан Хуан де ла Крус сравнивает человека с окном, в котором сияет свет Божий. Если оконное стекло чисто и на нем нет пятен, оно полностью прозрачно и мы не видим его вообще. В этом случае стекло «пусто»; через него виден только свет. Если же человек даже в «благих делах» проявляет духовный эгоизм и отягощен своим иллюзорным «я», оконное стекло его души отчетливо видно, поскольку на нем есть пятна. Таким образом, когда человек освобождается от пятен и грязи, которые возникают вследствие его пристрастия к добру и злу, он преображается в Боге и достигнет единства с Ним. Сан Хуан де ла Крус говорит:

Когда душа освобождается от последнего следа и тени тварей, она достигает единства своей воли и воли Божьей, ибо любовь есть труд отделить себя от всего, что не есть Бог, и обнажить себя во имя Бога. Позволяя Богу работать в себе, такая душа в один миг просветляется и преображается в Боге, и Бог сообщает ей Свое сверхъестественное существо таким образом, что душа представляет себе Самим Богом и обладает всем, чем обладает Сам Бог... В этом преображении душа едина со всеми божественными вещами, и посему она представляется себе более Богом, нежели душою, и есть воистину Бог по соучастию. [31]

Это преобразование души есть то, что отцы-пустынники называли чистотой сердца и что соответствует новому обретению невинности в раю. Многие предания, которые повествуют о том, как отцы проявляли дар власти над дикими животными, изначально понимались как проявления этой райской невинности. Один из ранних христианских писателей Поль-отшельник говорит: «Если кто-либо обретет чистоту, все будет подчиняться ему, как подчинялось Адаму до грехопадения». [32]

У нас не вызывает сомнений первая часть утверждения старца Зосимы о том, что рай достижим, потому что присутствует в нас всегда и ждет, пока мы войдем в него. Однако мы останавливаемся перед словами: «Стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красе своей». Такой подход представляется нам слишком упрощенным. Чтобы войти в рай, мало одних только благих пожеланий. Пожелать может каждый. Однако Зосима здесь говорит о желании, которое выходит далеко за пределы пустых мечтаний и надуманных грез. Для него желание означает полный переворот и преобразование всей нашей жизни. Человек должен лишь «захотеть понять» и отказаться от ожидания чего-либо другого. Он должен прекратить поиск всех возможных «благ». Он должен посвятить все силы своей души и сердца тому, чтобы вернуть себе невинность. И все же, как прекрасно заметил доктор Судзуки, это не может быть делом одного лишь нашего «я». То же самое нам говорит христианское учение о милости. Бесполезно нашему «я» пытаться «очистить себя», или «освободить в себе место для Бога». Невинность и чистота сердца – это полная пустота «я», в которой все есть деяние Бога, Его милость, свободное и непредсказуемое проявление Его любви. В чистоте изначальной невинности все делается в нас, но без нас (*in nobis et sine nobis*). Но пока мы не достигли этого уровня, мы должны работать на другом уровне знания – на уровне *scientia*, на котором милость работает в нас, но не без нас (*in nobis sed non sine nobis*).

Доктор Судзуки показал, что было бы серьезной ошибкой полагать, что человек может поднять себя за шнурки от ботинок, перенести в состояние невинности и блаженно продолжать жить безо всяких забот о текущей жизни. Невинность не отбрасывает и не уничтожает знания. Невинность и знание должны идти вместе. Именно в этом отношении многие недалекие духовные люди совершают ошибку. Некоторые из них были столь невинными, что потеряли контакт с повседневной реальностью жизни в борющемся и сложном мире людей. Однако невинность этих

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
людей не была подлинной. Это была фиктивная невинность, извращение и искажение подлинной духовной жизни. Это была пустота квиетизма, пустота, которая была всего лишь незаполненной и глупой – отсутствие знания, но без мудрости. Это было эгоистическое неведение ребенка, а не пустота святого, который не рассуждает, а лишь следует милости Бога.

Однако здесь я хочу поставить под сомнение интерпретацию доктором Судзуки истории о великом отшельнике, который арестовал грабителей. Читая эту интерпретацию, я невольно задаюсь вопросом: не присутствует ли в ней оттенок того, что можно было бы назвать сверхкомпенсацией? Конечно, в истории о грабителях и великом отшельнике чувствуется дзэн. В этом нет ничего удивительного, ведь в подобных историях западный читатель всегда замечает близость к дзэн. Поэтому, как мне кажется, доктор Судзуки заботится о том, чтобы мы не поняли эту историю в дзэнском духе. Ведь при этом мы бы вернулись к старой дискуссии о том, правда ли, что дзэн злоупотребляет отрицаниями. Однако факт остается фактом: отшельник из истории не слишком уважает закон, тюрьмы и стражей порядка.

Но когда мы повнимательнее присмотримся к этой истории, мы обнаруживаем ее смысл совсем в другом. Никто не говорит, что грабители не должны быть в тюрьме. Смысл истории с том, что не отшельникам их посылать туда. Грабители, конечно же, не должны попираť права собственности. Однако отшельник, посвятивший себя культивированию нищеты и пустоты, не должен связываться с имуществом, материальными благами и неприкасаемостью собственности. Напротив, если отшельник является настоящим отшельником, он сделает то, что сделал крестьянин в истории доктора Судзуки, – подставит вору лестницу. Нет сомнений в том, что монахи из этой истории духовно больны. Они далеки от того, чтобы быть свободными от своего «я»; они переполнены собой. Они с гневом протестуют, когда затронуты их эгоистические интересы. Они мстят за зло, содеянное против них, потому что они одержимы своим «я», которое видит зло и может прийти в ярость. Вот что говорит «Дхаммапада» (стих 184):

Причиняющий вред другим – не отшельник;

Обижающий другого – не аскет.

Это высказывание напоминает слова аббата Пастора:

Кто ссорится, не монах;

кто отвечает злом на зло, не монах;

кто гневается, не монах. [33]

Таким образом, рассердившиеся монахи достойны порицания в большей мере, чем грабители, потому что именно из-за таких людей, как они, бедные становятся грабителями. Ведь именно те, кто накапливает много вещей и заботится об их сохранности, вынуждают неимущих заниматься воровством. Об этом говорит отшельнику аббат Поумен. Его наставление нельзя назвать ни антиобщественным, ни сентиментальным, хотя оно и побудило отшельника освободить грабителей. Аббат Поумен просто дал своим монахам урок нищеты. Они не желали познавать внутренний рай через непривязанность и чистоту сердца. Они предпочитали оставаться во тьме и привязанности. Они не познали мудрость, в которой ощущается присутствие Бога. Они лелеяли в себе знание о «моем» и «твоем», о личном имуществе, которое должны охранять законы и стражи порядка.

II

В библейских словах о том, что человек сотворен по образу и подобию Бога, Отцы Церкви видели доказательство того, что человеку доступны райская невинность и созерцание и что именно они являются целью сотворения мира. Человек был сотворен для того, чтобы в пустоте и чистоте сердца он мог отражать чистоту и свободу невидимого Бога и тем самым достигать совершенного единства с Ним. Однако на практике вернуться в рай, который скрыт глубоко внутри нас, очень трудно. В Книге Бытия говорится, что путь обратно в рай сторожит ангел с «пламенным мечом обращающимся» (Быт. 3,24). Однако это не значит, что возвращение в рай невозможно. Св. Августин говорит: «Каждый, кто возжелает вернуться в рай, будет подвергнут испытанию огнем» [34]. Путь от знания к невинности, путь очищения сердца – это путь

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
искушений и борения. На нем нужно преодолевать препятствия, совладать с которыми порой бывает очень трудно.

Доктор Судзуки не упоминает одного из главных действующих лиц в драме грехопадения: дьявола. В буддизме, несомненно, есть представление об этом существе: это Мара-искуситель. Если вообще для какой-то религии характерен интерес к дьяволу, это верно для тибетского буддизма. Однако в дзэн дьявол фигурирует крайне редко. В христианских «Писаниях Отцов» мы тоже встречаем его редко, но его присутствие чувствуется везде в пустыне, которая является его пристанищем. Первый и величайший из отшельников, св. Антоний, дает классический пример борьбы с дьяволом. Отцы-пустынники вступали на территорию дьявола, чтобы в решительном бою победить его и вернуть себе рай.

Не предпринимая попыток полностью определить всемогущий и злонамеренный дух, каким есть дьявол, давайте лишь скажем, что на первых страницах Библии именно он предлагает человеку знание добра и зла как чего-то более возвышенного и божественного, чем состояние невинности и пустоты. А на последних страницах Библии, когда человек достигает единства с Богом во Христе, дьявола изгоняют. Важно, что в этих строках «Откровения» дьявол назван «клеветником братии наших, клеветавшим на них пред Богом нашим день и ночь» (Отк. 12, 10). В книге Иова дьявол не только заставляет страдать самого Иова, но и действует как искуситель, поучая друзей Иова.

Друзья Иова появляются на сцене как советники и утешители, предлагавшие Иову плоды своих моральных знаний. Но когда Иов настаивает на том, что его страдания не имеют объяснения и что он не может поведать им их причину на обычном языке этических представлений, друзья начинают обвинять Иова и называют его грешником. Таким образом, несмотря на свою мораль, они являются не утешителями страждущего, а палачами добродетели. И хотя при этом они объявляют себя последователями Бога, они действуют по наущению дьявола.

Другими словами, в сфере знания (*scientia*), человек подвержен влиянию дьявола. Однако это вовсе не означает, что знание является злом и поэтому от него нужно отказаться. Но даже если наука не изменяет нам прямо, она склонна вводить нас в заблуждение косвенно. Ее цели не совпадают с целями нашей глубинной духовной природы. К тому же, нас постоянно вводят в заблуждение страсти, привязанность к «я» и другие «искушения дьявола». Таким образом, сфера знания – это сфера отчуждения и риска. В ней мы далеки от своего подлинного «я» и оказываемся полностью поработанными силами иллюзии. И это верно не только тогда, когда мы грешим, но и тогда, когда мы избегаем греха. Отцы-пустынники постигли, что самые опасные проявления дьявола искушают монахов, которые достигли морального совершенства, то есть, по общему мнению, стали настолько чистыми сердцем и добродетельными, что подвержены духовной гордыне. Тогда начинается борьба с самой последней и утонченной привязанностью: с привязанностью к своему совершенству, с любовью к своему одухотворенному, очищенному и опустошенному «я», с псевдо-святостью и ложным мистицизмом.

Единственным выходом, говорит св. Антоний, является смирение. Представление о смирении отцов-пустынников очень хорошо соответствует духовной нищете, которую описал доктор Судзуки. Человек не должен обладать абсолютно ничем, даже своим «я», в котором ему являются ангелы. Он не должен обладать даже безличностью, которой может гордиться. Подлинная святость не есть дело рук человека, который очищает себя. Подлинная святость – это присутствие Самого Бога в Его трансцендентном сиянии, которое для нас есть Пустота.

III

Давайте более пристально присмотримся к двум патристическим текстам, в которых говорится о знании (*scientia*), появившемся после грехопадения Адама. Св. Августин говорит:

Сие знание описывается как распознавание добра и зла, ибо душа должна устремляться к тому, что находится вне ее, то есть к Богу, и забыть то, что находится под ней, то есть плотские соблазны. Но если душа, отвернувшись от Бога, обратится к себе и пожелает наслаждаться своими духовными свершениями, словно бы независимыми от Бога, она становится одержима гордыней, которая есть начало всякого греха. И когда она бывает наказана за этот свой грех, она на опыте постигает расстояние, отделяющее благо, от

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
которого она отвернулась, от искушения, которому подверглась. В этом смысл
вкушения плода с дерева познания добра и зла. [35]

И в другом месте:

Когда душа покидает мудрость (*sapientia*) Любви, которая вечно пребывает
единой и неизменной, и желает знания (*scientia*) мимолетных и бренных вещей,
она становится более раздутой, нежели разросшейся. Отягощенная сим душа
лишается высокого блаженства, словно падая вниз под собственным весом. [36]

Несколько коротких комментариев помогут лучше понять изложенные
представления о знании и его проявлениях. Прежде всего, состояние
сотворенного человека – это состояние непроизвольной устремленности к тому,
что метафизически выше его, но в то же время глубоко присутствует в его
собственной природе. Поэтому такой человек сокрыт в Боге и един с Ним. Это
то, что у св. Августина соответствует пустоте и невинности человека в раю.

Знание добра и зла начинается с наслаждения мимолетными чувственными вещами
во имя этих вещей – и это наслаждение позволяет душе осознать себя и
сосредоточивает ее внимание на удовольствиях. Тем самым душа начинает
осознавать добро и зло для себя. Как только это происходит, наблюдается
полное изменение точки зрения, и из состояния единства или мудрости
(отождествляемых с пустотой и чистотой) душа переходит в состояние
дуализма. Теперь она осознает себя отделенной от Бога. Теперь она видит в
Боге объект своего желания и страха и не теряет себя в Нем как в
трансцендентном субъекте. Более того, она может даже осознавать Бога как
антагонистическое и враждебное существо. И все же ее влечет к Нему как к
высшему благу. Однако осознание себя самой становится для нее «бременем»,
которое удаляет ее от Бога. Каждое действие самоутверждения усиливает
дуализм между душой и Богом. Вспомните слова св. Августина: «Моя любовь –
это тяготеющая сила» (*amor teus, pondus meum*). Если человек любит
мимолетные вещи, он приобретает иллюзорную субстанцию и самость, которая
«тянет его вниз», рождает в нем устремленность к вещам, находящимся на
более низкой ступени существования, чем сама душа. Ее самоутверждение
зависит от этих вещей. Со временем это гравитационное притяжение
перерастает в порабощение материальными и временными заботами – и, в конце
концов, в порабощение грехом.

Однако сам этот вес является иллюзией, результатом «раздувания» гордости,
ее возрастанием без реальных оснований. Поэтому «я», которое увлекается
вниз под действием любви к материальным вещам, фактически нереально. И все
же оно остается самостоятельной эмпирической сущностью: нашим
представлением о себе. И эта эмпирическая сущность укрепляется каждым
проявлением эгоистического желания или страха. Оно не является подлинным
«я», христианской личностью, образом Бога в подобии Христа. Это ложное «я»,
искаженный образ, карикатура, пустота, которая раздулась и преисполнилась
собой, в результате чего создалась иллюзорная видимость личности. Таков
комментарий св. Августина на слова св. Павла: «Знание надмевает» (*scientia
inflat*) (1 кор. 8,1).

Эти два отрывка из св. Августина перекликаются с процессом, который доктор
Судзуки описывает предложением: «Из Пустоты Сознания таинственным образом
возникает мысль, и мы имеем этот мир множественности». Я, конечно, не
утверждаю, что св. Августин излагает дзэнскую точку зрения. Далеко не так!
Между учениям св. Августина и позицией дзэн остаются существенные
расхождения, которые мы не будем сейчас рассматривать. Достаточно сказать,
что платонизм св. Августина в чем-то созвучен дзэн.

Как только мы обнаруживаем себя в состоянии знания добра и зла, мы
принимаем это. Мы должны понять свое положение, увидеть его отношение к
невинности, для которой мы были созданы, которую потеряли и которую можем
вернуть себе. Однако пока мы не вернули себе невинности, мы должны
рассматривать знание и невинность как дополняющие реальности. Это самая
утонченная проблема, которая когда-либо стояла перед отцами-пустынниками, –
причем многих из них она погубила. Они осознали различие между знанием
добра и зла, с одной стороны, и невинностью, или пустотой, с другой.
Однако, как мудро заметил доктор Судзуки, они стали жертвой свехупрощений
и абстрактных решений. В наших «Писаниях» такой пример дает Джон-карлик. Он
желает достичь состояния, в котором нет искушений и движения страсти. [37]

Подобное состояние представляет собой не что иное, как утонченное знание.

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
Вместо того чтобы вести к невинности, оно приводит к неясной любви к своему «я». Оно приводит к созданию псевдопустоты – очень чистого «я», которое столь совершенно, что может оставаться собой без малейших следов поверхностной мысли. Однако это не Пустота. Здесь все еще присутствует «я», которое является субъектом чистоты и носителем пустоты. Отцы-пустынники видели, что это победа ловкого искусителя. Он оставляет человека погруженным и заключенным в его тонкое «я», которое является пронизательным распознавателем добра и зла, «я» и не-«я», чистоты и скверны. Однако такой человек не постиг невинность. Он – обладатель духовных знаний, и поэтому, как таковой, по-прежнему подвержен воздействию со стороны дьявола. Поскольку он «совершен», он подвержен самому большому обману. И только невинность может освободить его от этого обмана.

Обретая духовную наготу, человек постигает, что он пуст, что он не обладает «я», которое «обрело» пустоту или «стало» пустым. Он постигает, что пуст с самого начала, как заметил доктор Судзуки. Или, если выразить то же самое на эмоциональном языке св. Августина и св. Бернарда, он «любит чистой любовью». Другими словами, он любит чистотой и свободой, которые спонтанно проистекают, когда он возвращает себе божественное подобие и становится своим подлинным «я». Он един с Богом, тождествен Ему, и поэтому в нем не остается эго. Все, что ему ведомо, – это любовь. Как сказал святой Бернард: «Такой любящий просто любит и не ведает ничего, кроме любви» (*Qui amat, amat et aliud novit nihil*).

Независимо от того, выразили ли отцы-пустынники сполна эту пустоту или нет, они несомненно стремились к ней. И главным инструментом, который они использовали для того, чтобы открывать замки духовных иллюзий, была добродетель, называемая различием (*discretio*). Именно различие св. Антоний назвал самой важной из добродетелей в пустыне. Различение открыло ему важность просто ручного труда. Различение научило отцов, что чистота сердца – это просто изнурение себя в постах и молитвах. Духовное различие относится к сфере знания, поскольку оно проводит различие между добром и злом. Однако его действие проистекает из невинности и пустоты. Оно судит не в терминах абстрактных стандартов, а в терминах внутренней чистоты сердца. Различение судит и позволяет выбрать, однако его суждения и выбор всегда направлены в направлении пустоты, чистоты сердца. Различение – это проявление смирения, и поэтому оно является знанием, на которое не распространяется влияние дьявола [38].

IV

Св. Кассиан в рассказах об известных ему «сходах» отцов-пустынников формулирует основной принцип их духовности. В чем цель и смысл монашеской жизни? Такова тема первого схода.

Ответ в том, что монашеская жизнь имеет двоякую цель. Прежде всего, она ведет монаха к промежуточному состоянию, за которым должно последовать окончательное состояние совершенства. Промежуточная цель (*scorpos*) – это так называемая чистота сердца, которая в первом приближении соответствует представлению доктора Судзуки о Пустоте. Незапятнанное сердце, которое совершенно и чисто (*perfectum ac mundissimum*), то есть полностью свободно от чужеродных мыслей и желаний. Это представление скорее уж соответствует стоическому бесстрастию (*apatheia*), чем дзэнской таковости. Однако в любом случае между ними чувствуется близкая связь.

Это состояния покоя (*quies*) и полной свободы от всех образов и представлений, которые возмущают и занимают душу. В этих состояниях имеются самые благоприятные условия для высшего созерцания (*theologia*), в котором нет даже самых чистых и утонченных идей. В этом состоянии Бог познается не посредством концепций и видений, а только через «не-знание». Так выражается св. Евагрий, и это делает его ближе к дзэн, чем теологов молитвы, наподобие св. Максима и св. Григория Нисского. Св. Кассиан близок к св. Евагрию и даже преклоняется перед ним, но в то же время он демонстрирует типичное для христианина эмоциональное отношение к представлению о чистоте сердца, утверждая, что эта чистота сердца есть просто совершенное великодушие, или божественная любовь без каких-либо примесей эгоистических мотивов. Это определение подчеркивает различие между христианской чистотой сердца и дзэнской Пустотой, однако связь между этими двумя представлениями будет изучаться дальше.

Остается сказать еще одно, самое важное. Чистота сердца не является

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
окончательной целью совершенствования монахов-пустынников. Это всего лишь шаг в направлении этой цели. Мы сказали, что рай – это еще не небеса. Рай не является окончательной целью духовной жизни. В действительности, это лишь возврат в исходную точку. Это «новое начало». Монах, постигший чистоту сердца и в какой-то мере вернувший себе невинность Адама, все еще не закончил своего путешествия. Он только приготовился к его началу. Он готов к новым свершениям, которых «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (1 Кор. 2, 9). Чистота сердца, говорит св. Кассиан, есть промежуточная цель духовной жизни. Однако окончательной ее целью является Царство небесное. Это измерение христианства остается всецело за пределами сферы дзэн.

Мне можно возразить, что эти слова опровергают все, что было сказано о Пустоте, и возвращают нас обратно в состояние дуализма, а стало быть, знания о добре и зле, разделения между Богом и человеком и так далее. Однако это не так. Чистота сердца возвращает человека в состояние единства и Пустоты, в котором он представляет одно целое с Богом. Однако это состояние является лишь необходимым приготовлением не для дальнейшей борьбы со злом, а для подлинного дела Божьего, которое Библия называет «новым творением», воскресением из мертвых, воссозданием всех вещей во Христе. Это подлинное измерение христианства, его эсхатологическое измерение, которое свойственно ему и не имеет себе аналогов в буддизме.

Мир был сотворен без человека, однако новое творение, которое есть подлинное Царство Божье, должно быть действием Бога в человеке и через человека. Оно должно быть великой, таинственной, богочеловеческой работой Мистического Христа, Нового Адама, в котором все люди как «единая Ипостась» или «единый Сын Божий» преображают космос и предлагают его, в великолепном сиянии, своему Отцу. Здесь, в этом преображении, произойдет апокалиптическое бракосочетание Бога и Его творения, окончательное свершение, о котором ни один смертный мистицизм не может и мечтать и предвестием которого являются символы и образы последних страниц Апокалипсиса.

Здесь, конечно, мы снова оказываемся в сфере представлений и образов. Мыслить об этих вещах, рассуждать о них означает отходить от Пустоты. Однако эти рассуждения являются действием веры, которая относится к сфере божественных знаний и готовит нас к более высокой и бдительной невинности – невинности мудрых дев, которые ждут с зажженными фонарями в окружении пустоты, озаренной славой Божественного Слова и объята присутствием Святого Духа. Эта слава и это присутствие не являются объектами, которые «входят» в пустоту, чтобы «заполнить» ее. Они представляют собой не что иное, как собственную таковость Бога.

Заключение Дайсэцу Т. Судзуки

Я плохо знаком с христианской литературой, которая написана просвещенными, талантливыми и последовательными теологами, пытавшимися дать интеллектуально обоснованное описание своих переживаний. Поэтому соображения, которые я высказываю по поводу христианства, его вероучения и догм, возможно, полностью неправильны. Должен сказать, что есть два типа ментальности, которые по своей сути очень сильно отличаются друг от друга: (1) эмоциональная, личностная и дуалистическая и (2) незмоциональная, безличностная и недуалистическая. Дзэн относится ко второй, тогда как христианство, очевидно, к первой. Основное различие между этими ментальностями может быть проиллюстрировано на примере представления о пустоте.

Когда отец Мертон использует представление о пустоте, боюсь, оно не идет у него достаточно далеко и глубоко. Я не знаю, кто первым провел различие между Ликом Божьим и Богом-Творцом, но это различие очень показательное. Пустота отца Мертона находится на уровне Бога-Творца и не доходит до уровня Лика Божьего. То же верно и в отношении пустоты св. Кассиана. Последняя пустота, по мнению отца Мертона, подразумевает «собственную таковость Бога» в качестве окончательной цели монашеской жизни. Мне кажется, что при таком понимании таковости она близка к пустоте Бога-Творца, а не к пустоте Лика Божьего. Между тем дзэнская Пустота – это не пустота отсутствия, а пустота

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
полноты, в которой «нет приобретения, нет потери; нет возрастания, нет убывания», в которой имеет место уравнение: ноль = бесконечность. Лик Божий – это не что иное, как это уравнение. Другими словами, когда Бог-Творец выходит из Лица Божьего, он не оставляет Лик Божий позади. Он пребывает в Лике Божьем, даже когда свершает творение мира. Творение непрерывно. Оно продолжается до конца времени, которое в действительности не имеет начала и поэтому не имеет конца. Таким образом, творение истекает из неиссякающей Пустоты.

Рай никогда не был потерян, и поэтому нет нужды его возвращать. По словам отца Мертона, старец Зосима говорит, что «стоит только нам захотеть понять», то есть стоит только нам осознать, что мы в раю, как мы сразу же оказываемся в нем. Это переживание является основанием, на котором покоится Царство Небесное. Конец света – это нечто никогда не достижимое и в то же время достигаемое в каждое мгновение нашей жизни. Мы всегда видим его в будущем, хотя в действительности мы вечно пребываем в нем. Подобная иллюзия свойственна нам, потому что мы существуем во времени. Иллюзия перестает быть иллюзией, как только мы переживаем это. С интеллектуальной точки зрения, это переживание есть великая тайна. В христианстве оно называется Божественной Мудростью. Однако самое неожиданное в ней то, что когда мы переживаем ее, мы прекращаем задавать вопросы, принимаем свою жизнь, какой она есть, и просто живем. Теологи, диалектики и экзистенциалисты могут без конца обсуждать подобные вопросы, но обычные люди, к которым относимся мы все, просто живут этой тайной. У мастера дзэн однажды спросили:

- Что такое дао (окончательная реальность)?
- Это повседневный ум человека.
- Что такое повседневный ум человека?
- Уставши, спи; проголодавшись, ешь.

Заключение Томаса Мертона

Вопросы, затронутые доктором Судзуки, очень важны. Прежде всего, очевидно, что индивидуалистическое звучание высказываний христианских мистиков, даже если они апофатичны, обычно не допускает отождествления их с дзэнским опытом. Я избегаю высказываться о Боге и Лике Божьем, потому что это очень сложный теологический вопрос. Различие между Богом и Ликом Божьим, очевидно, носит дуалистический характер и практически запрещено для обсуждения Церковью. То, что доктор Судзуки (следуя высказываниям Экхарта и других рейнских мистиков) желает выразить, должно быть сказано в других терминах.

Теологи восточной церкви пытаются сказать то же самое, проводя различие между «божественными энергиями» (посредством которых Бог свершает деяния вне себя) и «божественной субстанцией» (которая находится всецело за пределами знаний и переживаний). Иоанн Рейсбрук сводит это различие к различию между Троицей Ипостасей и Единством Природы. Я не буду здесь высказываться о том, можно ли такое рассмотрение считать удовлетворительным. Высшей ступенью мистицизма Рейсбрука есть состояние «пустоты без признака». Под «признаком» Рейсбрук, должно быть, понимал качество бытия, которое может быть постигнуто интеллектуально. Мы знаем Бога в рамках наших представлений о Его сущности и атрибутах, между тем возможно также постижение Бога «за пределами всех признаков» (и поэтому за пределами рационального мышления), в Его трансцендентной реальности, которую доктор Судзуки называет Ликом Божьим, или таковостью. Если он имел в виду именно это, я рад признать, что полностью согласен с ним.

Рейсбрук говорит: «Ибо непроницаемое отсутствие признаков Бога столь темно и лишено признаков, что само по себе объемлет все Божественные признаки... и в пропасти Божьей безмянности творит Божественную радость. В нем есть сладчайший переход, парение и погружение в существеннейшую обнаженность со всеми Божественными именами, со всеми признаками и живым разумом, отражающимся в зеркале Божественной истины. Все это попадает в простую обнаженность без признаков и без разума». Эта «существеннейшая

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org обнаженность», как мне кажется, лучше, чем слова св. Кассиана, соответствует пустоте Лица Божьего, каким его понимает доктор Судзуки. Рейсбрук, очевидно, пошел дальше в направлении дзэн, чем отцы-пустынники и св. Кассиан. Рейсбрук – ученик Экхарта, а Экхарт, по мнению доктора Судзуки, подошел к дзэн ближе, чем другие христианские мистики.

В своем изложении я не говорил много о «погружении в существеннейшую обнаженность» Бога не потому, что я настаиваю, что человек должен осознавать Бога как Творца, а потому, что человек зависит от Бога, который спасает и дает милость. Понятно, что когда я говорю о «дающем», «даре» и «принимающем», я говорю больше в терминах знания, чем мудрости. И это так же неизбежно, как то, что, по словам доктора Судзуки, в нашем сегодняшнем положении мы не можем оставить без внимания этические проблемы. Однако этика не является основой жизни. За пределами всех рассуждений о правильном и неправильном находится простота, чистота, пустота или таковость, для которой нет и не может быть неправильного, потому что на уровне таковости нет морали. Как только появляется грех, возникает «я», которое утверждает свою эгоцентричность и разрушает подлинную духовную свободу. В то же время мне кажется, что, с христианской точки зрения, высшая чистота, пустота, свобода и таковость обладают качеством дара любви. И возможно, именно эта свобода, именно это давание без причины, без предела, без возврата, без сознания впоследствии составляет подлинную тайну Бога, «который есть любовь».

Я не могу дальше развивать эту идею, но мне кажется, что самый близкий эквивалент формуле доктора Судзуки $ноль = бесконечность$ следует искать в глубинном понимании божественной милости. Речь идет о милости не как об овеществленной субстанции, даваемой Богом извне, а как о пустоте, свободе и даре. Хочу отметить, что доктор Судзуки исходил из этой самой точки зрения в своих чрезвычайно интересных эссе о Нэмбуцу и Буддизме Чистой Земли. [39]

Подобный подход нельзя назвать дзэнским, потому что он ближе к христианству, чем к дзэн. Пустота и «обнаженность», в христианском понимании, соответствуют полноте именно потому, что они являются «свободным даром». Однако, если мы не интерпретируем представление о даре в дуалистическом смысле, ничто не мешает нам сказать, что Бог есть Его собственный Дар и что Дар Духа является также даром свободы и пустоты. Этот дар проистекает из Лица Божьего, ибо, как говорит Рейсбрук, именно благодаря Духу мы окунаемся в «существеннейшую обнаженность», где «сами глубины остаются непостижимыми... ибо это есть темное безмолвие, в котором теряется различие между возлюбленными».

Поэтому я полностью согласен с доктором Судзуки в том, что он отвергает пустоту, которая пуста в обычном смысле и которая является дополнением некоторой воображаемой полноты. В состоянии подлинной пустоты мы открываемся полноте (которая была с нами всегда). Мы утратили рай в том смысле, что вовлеклись в сложности, запутались в них до такой степени, что потеряли свободу и простоту. Рай может открыться нам только как дар божественной благодати. Но истинно говорится, что рай всегда присутствует в нас, ибо в нас присутствует Бог, хотя, возможно, Он и недостижим.

Интуиции доктора Судзуки об эсхатологической природе реальности представляются мне очень яркими и впечатляющими. Фактически, мне кажется, что они в большей мере христианские, чем, возможно, полагает сам доктор Судзуки. Здесь я также склонен видеть реальность с точки зрения свободы и дара. Мы пребываем в «полноте времени», которое «дается» нам. Мы воображаем себе, что движемся к концу мира в будущем – и в некотором смысле это верно. С исторической точки зрения, христианство действительно движется в сторону «восстановления всех вещей во Христе». Однако с победой Христа над смертью, с нисхождением Святого Духа это восстановление уже достигнуто. Остается лишь проявить его. Подобно отцам-пустынникам, мы всегда должны помнить, что «суд над миром свершается сейчас».

Для человека, который не имеет представления о реальности за пределами концепций, эти слова ничего не значат. Но для человека, который видел реальность, самое естественное то, о чем говорит доктор Судзуки: продолжать жить своей повседневной жизнью. Первые христиане говорили об этом так: «Славь Бога и в простоте сердца вкушай хлеб свой». Простота сердца, о которой здесь говорится, – это полное отсутствие моральных представлений о хорошем и плохом хлебе, о хорошем и плохом его вкушении, о хорошей и плохой жизни. «Уставши, спи; проголодавшись, ешь».

Для буддиста жизнь есть статическая, онтологическая полнота; для христианина жизнь – динамический дар, полнота любви. Христианское и буддистское учение несомненно отличаются друг от друга, однако, к моему величайшему удовлетворению, в ходе диалога с доктором Судзуки я обнаружил, что благодаря его интуитивному понимаю западного мистицизма, мы можем легко общаться друг с другом на самом глубоком и важном уровне. Я чувствую, что, разговаривая с ним, я имею дело со своим единомышленником. И хотя его взгляды во многих отношениях отличаются от моих, у нас с доктором Судзуки общие духовные ценности. Это единство подходов и целей чрезвычайно важно.

Послесловие

Воистину, в этой книге все задом наперед. Последнее написанное мною эссе идет в ней первым, тогда как большинство материалов появилось три или четыре года назад. Диалог с доктором Судзуки состоялся еще раньше – десять лет назад. Мне не хотелось включать в эту публикацию свое «Заключение», потому что оно очень туманно. Нет, оно не неправильно, в смысле ложно или ошибочно. Просто все попытки выразить дзэн на языке теологии неизбежно оказываются неудачными. Поэтому я оставил здесь свое «Заключение» лишь для того, чтобы показать, как не нужно рассматривать дзэн.

С другой стороны, если бы я расположил статьи в хронологическом порядке, я бы то же поступил неправильно. Поэтому читателю, который остался недоволен тоном последних страниц, предлагается вернуться к началу книги и прочесть «Вступительное слово автора». Возможно, оно вернет потерянную ясность. Если же читатель начал знакомство с книгой с этого послесловия, как делают многие, пусть он знает, что свободен читать эссе в любом порядке.

Еще одно замечание. Цитата из Виттгенштейна («Не думайте – смотрите!») должна быть понята правильно. Логический анализ более всего удален от дзэнской интуиции, которая видит реальность в повседневной жизни. Верно, что они оба отвергают мистификацию и идеологические построения, которые дают объяснение того, что мы видим, не позволяя нам тем самым увидеть его непосредственно. Однако я, со своей стороны, полностью согласен с анализом «одномерного мышления», проведенным Гербертом Маркузе (Herbert Marcuse). Этот ученый доказывает, что рациональность и точность мышления в технологическом обществе неизбежно становится еще одной иллюзией.

Возможно, некоторые люди понимают дзэн в позитивистском смысле (и поэтому традиционно отвергают любой «мистицизм»). Однако дзэн не может быть постигнут до тех пор, пока человек остается пассивно подчиненным каким-либо культурным и социальным императивам, будь они идеологическими или социальными. Дзэн не является одномерным и поэтому, отвергая дуалистическое мышление, он не принимает тоталитарную культуру (хотя, при полном непонимании дзэн, его несколько раз пытались использовать для оправдания фашизма). Дзэн подразумевает прорыв, неожиданное освобождение от одномерного конформизма и обретение единства, которое выходит за пределы противоречий, а не подавляет их. Чтобы жить и действовать в мире противоречий и в то же время воспринимать этот мир на уровне изначальной простоты, нужно обладать глубокой метафизической интуицией, а не формальной метафизической теорией. Это подразумевает всецело иную точку зрения, чем та, которая господствует в современном обществе, – и позволяет ему господствовать над нами.

Отсюда дзэнское изречение:

«Прежде, чем я постиг дзэн, горы были всего лишь горами, а реки – всего лишь реками; когда я начал изучать дзэн, горы перестали быть горами, а реки – реками; но когда я понял дзэн, горы снова стали всего лишь горами, а реки – всего лишь реками».

Смысл этих слов в том, что факты – это не просто факты. Существует состояние сознания, в котором из повседневного мира фактов выпадает дно. Западная индустриальная культура находится к любопытном положении, потому что она достигла высшей точки рациональной организации и в то же время полной абсурдности и противоречивости. Экзистенциалисты и некоторые другие

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
мыслители заметили эту абсурдность. Однако подавляющее большинство
продолжает исповедовать устаревшие представления. И с этим ничего нельзя
поделать, потому что они «рациональны» и к тому же «подтверждаются жизнью».
Так рождаются внутренние противоречия.

Дзэн доводит противоречия до крайности, после чего человек выбирает одно из
двух: безумие или невинность. И дзэн говорит нам, что мы движемся к тому
или к другому на космическом уровне. Мы движемся к чему-то, потому что так
или иначе, как безумцы или как невинные, мы уже там.

Нам осталось лишь открыть глаза и увидеть.

[1] Впервые опубликовано в издании: Cimarron Review (Oklahoma State University), June, 1968.

[2] D. T. Suzuki, The Essence of Buddhism, London, 1946, p. 9.

[3] Zenkei Shibayama, On Zazen wasan, Kyoto, 1967, p. 28.

[4] Св. Иоанн Кассиан Римлянин (350–435) – христианский подвижник. Родился в Марселе, много лет провел в Египте, где прославился аскетизмом и отшельнической жизнью, а затем вернулся на родину и основал монастырь. Его наставления «Обозрение духовной жизни» вошли во второй том «Добротолюбия». – Прим. перев.

[5] Впервые опубликовано в качестве предисловия к книге John C. H. Wu The Golden Age of Zen, Committee on Compilation of the Chinese Library.

[6] Цитата из настоящей книги: стр. 60.

[7] D. T. Suzuki, Introduction to Zen Buddhism, London, 1960, p. 51.

[8] Ibid., p. 99-100.

[9] См. Nyanaponica Thero-Colombo, The Heart of Buddhist Meditation, Celon, 1956.

[10] D. T. Suzuki, Introduction, p. 116.

[11] D. T. Suzuki, Studies in Zen, London, 1957, p. 87-9.

[12] Ibid., p. 89.

[13] Цитируется до изданию A. Gelin, Lit Pauvret de Yahve, Paris, 1954. p. 57.

[14] цитата из настоящей книги: стр. 52.

[15] цитата из настоящей книги: стр. 53.

[16] цитата из настоящей книги: стр. 61.

[17] Dom Aelred Graham, Zen Catholicism, NY, 1963.

[18] Впервые опубликовано в журнале: The Eastern Buddhist (New Series), vol. ii, № 1 (Otani University, Kyoto, Japan), August, 1967.

[19] «Мы вправе гордиться тем, что являемся современниками нескольких людей своего времени...» (фр.)

[20] Этот диалог приводится в настоящей книге.

[21] Впервые опубликовано издательством New Directions в 1961 году.

[22] Дзэн появился в Китае под конец великой эпохи египетских отцов-пустынников.– Прим. Т. Мертона.

[23] Этот вопрос был задан мне одним из участников Третьей конференция философов Востока и Запада при Гавайском университете, проходившей в

Дзэн и голодные птицы. Томас Мертон filosoff.org
июне-июле 1959 года. Поводом к вопросу послужила статья, которую я
представил на конференцию. Ответ, приводимый мною здесь, требует
дополнительных исследований, провести которые я не могу ввиду нехватки
времени.— Прим. Д. Т. Судзуки.

[24] В настоящем эссе невинность следует понимать как состояние сознания, в
котором пребывали обитатели Эдемского сада, когда они не ведали о добре и
зле, когда они были обнажены, но не знали стыда; тогда как знание является
противоположностью невинности и, в частности, оком рассудка, широко
открытым для добра и зла.

[25] См. D. T. Suzuki (trans), *The Lankavatara Sutra* (London: Routledge &
Kegan Paul), 1957, pp. 32,43,89, etc., где этот термин переведен как
«ненасильственный» (effortless) и «нестремящийся» (no striving).

[26] См. D. T. Suzuki (trans.), *Asvaghosha's Awakening of Faith* (Chicago:
Open Court Publishing Co.), 1900, pp. 78–79.

[27]

«Жил в горах великий отшельник, и однажды на него напали грабители. На его
крики сбежались другие отшельники, и вместе они задержали грабителей,
которых под стражей отправили в город, где посадили в темницу. Узнав о том,
что грабители теперь должны предстать перед судом, братья были очень
опечалены, обратились к настоятелю Поумену и поведали ему о случившемся.
Тогда Старший написал отшельнику: «Вспомни, кто совершил первую измену, и
ты узнаешь, кто повинен во второй. Если бы тебе вначале не изменили твои
сокровенные мысли, ты никогда не позволил бы этим людям предстать перед
судом». Отшельник был тронут этими словами и сразу же отправился в город,
где сломал темницу и выпустил грабителей на волю, освободив их от пыток».

«The wisdom of the Desert», XXXVII.

[28]

«Однажды монах обратился к духовнику с вопросом:

- Если брат задолжал мне денег, должен ли я просить у него вернуть их?
- Попроси его об этом один раз, и притом со смирением, – отвечал духовник.
- А если я попросил у него один раз, а он не отдает – что тогда мне делать?
- снова спросил монах.
- Не проси его больше, – отвечал духовник.
- А что мне делать, если я не могу избавиться от беспокойства, пока не
пойду и не попрошу у него снова? – продолжал монах.
- Забудь о своем беспокойстве и не досаждай брату, ведь ты же монах, –
ответил духовник.

«The wisdom of the Desert», XCVIII.

[29] В буддизме считается, что женщина не может быть (1) махабрахманом
(высшим духом); (2) сакрендрой (повелителем небес); (3) марой (воплощением
порока); (4) чакравартином (великим господином) и (5) Буддой.

[30] Ф. М. Достоевский, «Братья Карамазовы», Собр. соч. в 15 тт. Ленинград,
«Наука», 1991. Том 9, стр. 336.

[31] St. John of the Cross, *Ascent to Mount Carmel*, II, v. Peers trans.
vol. i, p. 82.

[32] Цитируется по изданию Dom Anselm Stolz, *Theologie de la Mystique*,
Chevetogne, 1947, p. 31.

[33] *The wisdom of the Desert*, XLIX.

[34] *Oportet omnes per ignem probari quicumque ad paradysum redire
desiderant. In Psalmum 118, XX, 12. Quoted in Stolz, p. 32.*

[35] De Genesi contra Manichaeos, ix. Migne, P. L, vol. 34, col. 203.

[36] De Trinitate xii, II. Migne, P. L., vol. 42, col. 1007.

[37]

«Жил в горах великий отшельник, и однажды на него напали грабители. На его крики сбежались другие отшельники, и вместе они задержали грабителей, которых под стражей отправили в город, где посадили в темницу. Узнав о том, что грабители теперь должны предстать перед судом, братья были очень опечалены, отправились к настоятелю Поумену и поведали ему о случившемся. Тогда Старший написал отшельнику: «Вспомни, кто совершил первую измену, и ты узнаешь, кто повинен во второй. Если бы тебе вначале не изменили твои сокровенные мысли, ты никогда не позволил бы этим людям предстать перед судом». Отшельник был тронут этими словами и сразу же отправился в город, где сломал темницу и выпустил грабителей на волю, освободив их от пыток».

«The wisdom of the Desert».

[38] см. Cassian, Conference II, De Discretione. Migne, P. L, vol. 49, с. 523 ff.

[39] См., например, эссе «Пассивность в буддистской жизни» в издании: D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, Series II*, London, 1958.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!