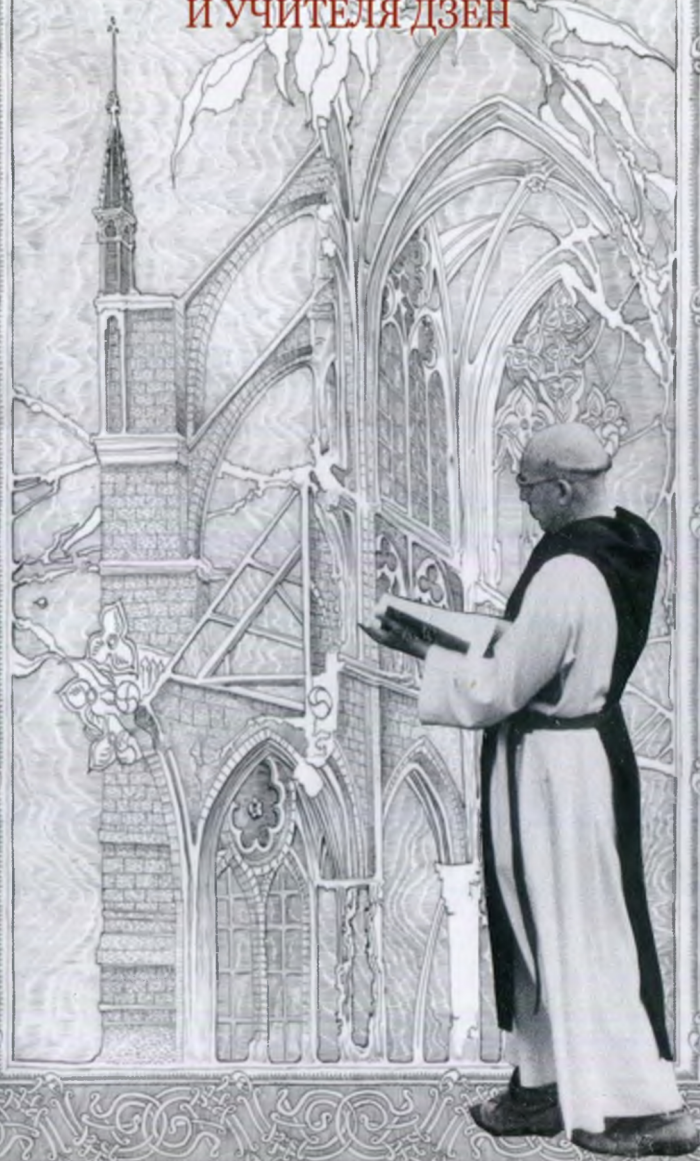
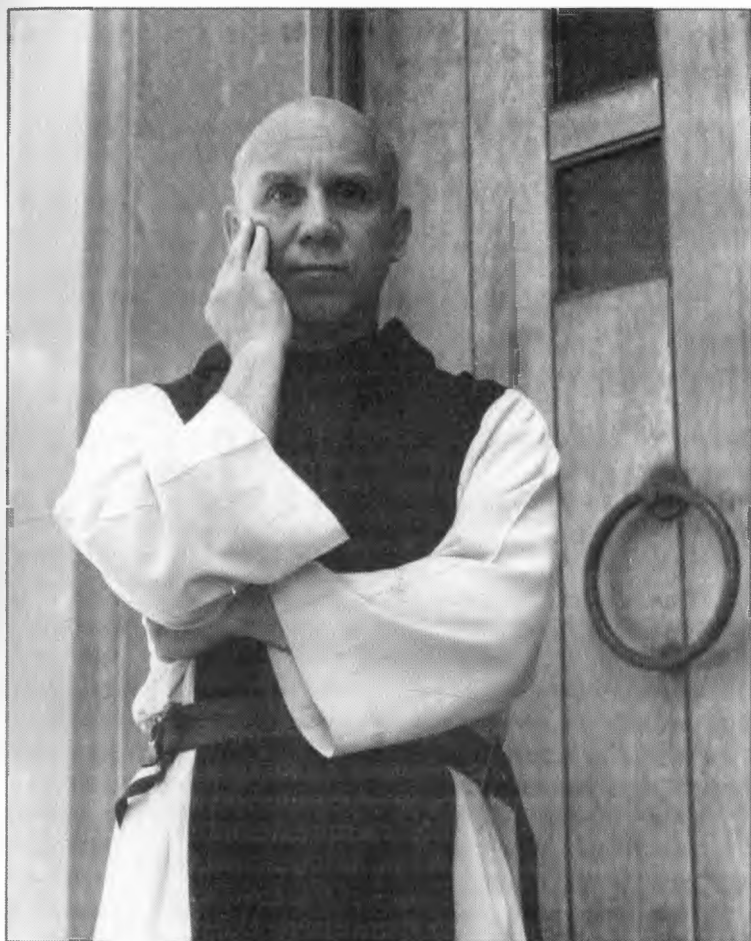


**ТОМАС МЕРТОН**  
**ХРИСТИАНСКИЕ МИСТИКИ**  
**И УЧИТЕЛЯ ДЗЕН**





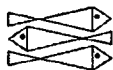


Томас Мертон

*Фотография Сибиллы Эйкерс. Печатается с разрешения  
Фонда по управлению наследием Томаса Мертона и  
Центра Томаса Мертона в Университете Беллармина  
(Кентукки, США)*

# Thomas Merton

MYSTICS AND  
ZEN MASTERS



FARRAR, STRAUS AND GIROUX  
NEW YORK

Томас Мертон

Христианские мистики  
и учителя дзен

*Перевод с английского А. Кириленкова*



ÆNIGMA

МОСКВА

2018

УДК 993.28

ББК 86.210

М 52

## **Мертон, Томас**

Христианские мистики и учителя дзен. / Пер. с англ.  
Андрей Кириленков. — М: Энигма, 2018. — 256 с.

Томас Мертон (1915–1968) — один из самых известных христианских писателей XX в., монах католического ордена траппистов, священник. Его книги уже при жизни стали духовной классикой. В основном это были сборники эссе, дневники. Единственная цельная большая книга — это его автобиография, которую часто сравнивают с «Исповедью» блаж. Августина и которая была любимым духовным чтением папы Иоанна XXIII. В последнее десятилетие своей жизни Мертон много общался с людьми других конфессий и религиозных традиций, пытаясь наладить диалог на основе внутреннего опыта, в обход неразрешимых доктринальных разногласий. Очерки, вошедшие в «Христианские мистики и учителя дзен», охватывают не только разные конфессии внутри христианства, само христианство и дзен-буддизм, но разные эпохи — от блаж. Иеронима до протестантского монастыря в Тезе, основанного в середине XX в. Книга изобилует ссылками, но главное в ней не обзор материалов, а то, как течет мысль автора, опираясь на его собственный внутренний опыт. Она будет интересна тем, кто размышляет о внутреннем опыте человека, его истинном «я», смысле его жизни.

**MYSTICS and ZEN MASTERS by Thomas Merton**

Copyright © 1961, 1962, 1964, 1965, 1966, 1967

by The Abbey of Gethsemani

Published by arrangement with

Farra, Straus and Giroux, New York. 4

**Книга издана при финансовой поддержке  
Международного Общества Томаса Мертона**

© А. Кириленков, перевод, 2018

© Д. Воронцов, оформление, 2018

© ООО Издательство «Энигма», 2018

© ООО «Одди-Стиль», 2018

ISBN 978-5-94698-273-3

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию .....	8
Об авторе и книге .....	12
Предисловие .....	15
Христианские мистики и учителя дзен.....	18
I.....	18
II.....	21
III.....	25
IV.....	30
V.....	36
VI.....	39
VII.....	43
VIII.....	49
Классическая китайская мысль .....	51
Великие традиции Китая .....	52
Истоки классической китайской философии.....	53
Конфуцианский гуманизм.....	56
Легизм .....	58
Четверокнижие .....	61
Великое учение .....	63
Заключение .....	65
«Притча о лесистой горе» .....	67
Любовь и Дао.....	71
Классики и учителя .....	72
Канон Дао .....	73
Традиция сыновнего благочестия .....	77
Заключение .....	79
Иезуиты в Китае .....	80
От паломничеств до Крестовых походов.....	88
I.....	88
II.....	90
III.....	95
IV.....	99
V.....	104
Девство и гуманизм в творениях западных	
Отцов Церкви .....	109
I.....	109

II.....	112
III.....	118
IV.....	122
Английские мистики .....	124
Английская духовность.....	124
Английские мистики XIV в. ....	130
«Облако незнания».....	131
Юлиана Норвичская .....	134
Новейшие исследования.....	138
Заключение .....	142
Самопознание у Гертруды Мор и Августина Бейкера ..	145
Дом Августин Бейкер смотрел на это иначе .....	156
Русские мистики .....	167
Протестантское монашество .....	175
Плезент-Хилл: поселение шейкеров в Кентукки.....	179
Созерцание и диалог.....	187
Монашество в дзен-буддизме .....	196
I.....	196
II.....	206
Коаны в дзен .....	214
I.....	214
II.....	216
III.....	219
IV.....	221
V.....	225
VI.....	226
VII.....	229
Другая сторона отчаяния .....	231
Буддизм и современный мир.....	250



## ***Благодарности***

Переводчик благодарен Энн Маккормик, члену Фонда по управлению наследием Томаса Мертона, за неизменную дружескую поддержку и неоценимую помощь в получении прав на издание книги. Доктору Полу Пёрсону, директору Центра Томаса Мертона в Колледже Беллармина (Луисвилл, Кентукки, США), — за помощь в переводе трудных мест, интерес к русскому изданию книг Мертона, фотографии из архива Центра, включенные в эти издания. Анне Курт — за внимательную редактуру, искренний интерес к творчеству Мертона и духовную поддержку. Дмитрию Воронцову — за оформление книги. Ларисе Винаровой — за редактуру и дружескую поддержку.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Автобиография Томаса Мертона под названием «Семи-ярусная гора» (*The Seven Storey Mountain*) вышла в октябре 1948 г., а в конце того же года вошла в список бестселлеров, который вела «Нью-Йорк таймс». В 1949 и 1950 гг. книга сохраняла своё место в списке, и с тех пор всё, что выходило из-под пера Мертона, печаталось сразу же и расходилось большими тиражами. Автобиография и многие из последующих книг, таких, как «Семена созерцания» (*New Seeds of Contemplation*)<sup>1</sup>, *No Man Is an Island*, «Одинокие думы» (*Thoughts in Solitude*)<sup>2</sup>, переведены на более чем тридцать языков.

Книги Томаса Мертона открыли огромному числу людей по всему миру созерцательную христианскую традицию, наследие Отцов Церкви и великих христианских мистиков. Как духовный писатель, Мертон сравним со св. Августином, св. Фомой Аквинским, св. Иоанном Креста. Его наследие выходит за рамки XX в. По словам Клиффорда Стивенса, «Спустя столетия о духовности XX в. люди будут судить по трудам Мертона»<sup>3</sup>.

Поступив в 1941 г. в монастырь Девы Марии Гефсиманской, Мертон думал, что повернулся спиной к миру. Но вскоре он понял, что ошибся. В искреннем поиске Бога че-

---

<sup>1</sup> Мертон Томас. Семена созерцания / Пер. с англ. А. Кириленкова. М.: Общедоступный Православный Университет, 2005.

<sup>2</sup> Мертон Томас. Одинокие думы / Пер. с англ. А. Кириленкова. М.: Издательство Францисканцев, 2003.

<sup>3</sup> Stevens Clifford. «Thomas Merton: A Profile in Memoriam». *American Benedictine Review* 20 (1969), 8.

ловек находит не только Его, но и других людей и самого себя. Чем ближе человек к Богу, тем настойчивее мир стучит ему в душу. Как писал один из исследователей творчества Мертона, тот познакомил мир с созерцанием, а монашество — с миром<sup>1</sup>.

В марте 1958 г., будучи по делу в Луисвилле, Мертон глубоко пережил своё единство с окружающими его людьми. В дневнике он так писал об этом своём опыте:

Стоя на углу Четвёртой и Ореховой, в самой гуще делового квартала Луисвилла, я вдруг понял, что люблю всех этих людей, что я принадлежу им, а они — мне, что мы не чужие друг другу, хотя мы и совершенно разные... я вдруг разглядел всю красоту их душ... такими, какими их видит Бог... Если бы мы только могли всё время так смотреть друг на друга! Тогда прекратились бы войны, исчезли бы ненависть, жестокость, алчность... Но как сказать людям, что они ходят по улицам, сияя как солнце?..<sup>2</sup>

Тогда-то в жизни Мертона и назрела важная перемена. Отвернувшийся от мира монах сороковых и пятидесятых развернулся к нему лицом. В последние десять лет его жизни в Мертоне росло сострадание к людям, понуждавшее его много и остро писать о войне и мире, ядерном разоружении, гражданских правах, экологии, многом другом. Так он пытался помочь тому миру, который когда-то оставил. Монах, который «отверг Луисвилл и ушёл в лес с книгой Туро в одной руке и Библией, открытой на Апокалипсисе, — в другой», становился тем, кто, по словам Дана Берригана, был «совестью движения миротворцев», кто писал: «Я люблю мир хотя бы потому, что люблю пиво»<sup>3</sup>.

Повернувшись лицом к миру, Мертон начал диалог с христианами разных деноминаций, сначала со студентами семинарий и богословских колледжей — пресвитерианами, методистами, баптистами. Но очень скоро границы обще-

---

<sup>1</sup> Thomas Merton, *Reflections on My Work* edited by Robert E. Daggy (London: Fount Paperbacks, 1989), 48.

<sup>2</sup> Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (London: Burns & Oates, 1968), 140-2.

<sup>3</sup> Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971), 144.

ния расширились, охватив тех, кто верит иначе или не верит совсем. Мертон так писал об этом:

...когда я защищаю других, говорю им «да» внутри себя, открываю их в себе и себя в них, я становлюсь реальнее. Я до конца реален, когда моё сердце говорит «да» всем и каждому. Я не стану лучшим католиком, если буду винить протестантизм во всех грехах. Я должен подтвердить ту истину, которая в нём есть, и пойти дальше. То же верно и в отношении мусульман, индуистов, буддистов и прочих.

Если я стану отрицать всё, что есть у мусульман, иудеев, протестантов, индуистов, буддистов, людей других традиций, я в конце концов не смогу и в своей вере рассмотреть ничего настоящего, потому что во мне не будет дышать Дух<sup>1</sup>.

Диалог Томаса Мертона с людьми других традиций не имеет ничего общего с блёклой всеядностью движений типа Нью Эйдж. Мертон, каким мы его видим в «Христианских мистиках и учителях дзен», в последнее десятилетие его жизни, потому и мог вести настоящий диалог, что был глубоко укоренён в собственной христианской католической традиции. Далай-лама в своей автобиографии писал: «Именно Томас Мертон помог мне понять, что такое христианство»<sup>2</sup>.

Русское издание «Христианских мистиков и учителей дзен» подтверждает пророческие прозрения Мертона, его часто едкие высказывания о современном мире. Главное, оно напоминает нам о том, что его наследие оживает, когда мы стремимся быть созерцателями в деятельном, потребительском, технологическом мире; миротворцами — в мире войн, насилия, расизма, дискриминации; теми, кто связывает разные веры, культуры, разных людей — в мире противоречий, преград, нетерпимости.

Томас Мертон вселяет в нас надежду, когда нас тяготят мир, общество, жизнь. Он учит нас не теряться перед лицом

---

<sup>1</sup> Merton, *Conjectures*, 129.

<sup>2</sup> Похожие слова говорил о нём учёный-индуист Амия Чакраварти: «Глубокая укоренённость в своей вере даёт Вам свободу понимать людей других вер» (Chakravarty to Merton, March 29, 1967).

невыразимого, оставаться людьми в наше бесчеловечное время, отстаивать человека в себе, ибо человек — это образ Божий<sup>1</sup>.

Январь 2017 г.

Доктор Пол Пёрсон,  
Директор Центра Томаса Мертона  
Луисвилл, Кентукки, США

---

<sup>1</sup> Thomas Merton, *Raids on the Unspeakable* (New York: New Directions, 1966), 5-6.

## ОБ АВТОРЕ И КНИГЕ

«Я вошел в этот мир в последний день января 1915 года, под знаком Водолея, в год великой войны, под сенью французских гор на границе с Испанией...» Этими словами начинается автобиография Томаса Мертон «Семиярусная гора» — самая читаемая автобиография XX века. Ее не без оснований сравнивали в «Исповедью» Блаженного Августина...

Удивительный человек Томас Мертон (он же брат Людовик) был монахом-траппистом, а еще — поэтом, богословом, преподавателем, публицистом, проповедником. Он родился в семье художников. Рано потерял мать, затем отца. Окончил один из Кембриджских колледжей. Переболел коммунизмом. В юности вел бурную жизнь. После, уже став монахом, он честно, не щадя себя, расскажет об этом в «Семиярусной горе». В 24 года обратился ко Христу и принял крещение в Католической церкви. Большую роль в его обращении сыграли книги Уильяма Блейка, Этьена Жильсона, Жака Маритена, Мертон очень хотел стать священником и пытался вступить в орден францисканцев, но получил отказ.

В 1930-е годы Томас Мертон познакомился с известной католической деятельницей, Екатериной Федоровной Дохерти — эмигранткой из России и основательницей католического движения «Дом Мадонны». (Это была не последняя промыслительная встреча Мертон с Россией.) Некоторое время он проработал, как теперь говорят, волонтером в основанном ею Доме дружбы в Гарлеме. Потом решил все же стать монахом созерцательного ордена. Его влекло к ордену отшельников-камальдулов, но сделаться камальдулом было никак не возможно: в Америке их попросту не было, а уехать в Европу было тоже нельзя — шел 1941 г. В конце концов он выбрал аббатство Девы Марии Гефсиманской в Луисвилле, штат Кентукки, принадлежавшее ордену траппистов.

Устав этого ордена предписывал монахам, в частности, беседовать только с вышестоящими, а между собой объясняться знаками. Мертон стал послушником. Он раздал все имущество, отказался от мира, готов был пожертвовать и своим творческим даром. Но Господь этого не допустил. Духовник и настоятель неожиданно благословили Мертона писать.

«Молчание — мать речи». Монах, принесший обет молчания, он был плодовитым писателем — над этим с любовью посмеивались его друзья и со злобой — враги. За 27 лет жизни в монастыре Мертон написал около семидесяти книг. (На русский язык переведены всего несколько.) Это кажется невероятным, учитывая строжайший устав ордена, отнимающие много времени послушания.

«Христианские мистики и учителя дзен» не научное исследование, а сборник эссе, объединенных одной темой — поиска Бога и познания его на опыте. (Как сказал немецкий богослов Карл Ранер, «быть человеком — значит, быть способным познать Бога на опыте».) Здесь вы найдете очерки не только о дзен, о котором Мертон знал немало — столько, сколько вообще способен узнать принадлежащий к совершенно другой традиции европеец, — но и о конфуцианстве, отцах-пустынниках, даосизме, русских мистиках, английских метафизиках. Мертон не ставил себе цель создать четкую систему и отвести свое место каждому явлению, будь то дзен или русская религиозная философия, история Крестовых походов или учение шейкеров; подобно тому как сделал это Уильям Джеймс в своей знаменитой монографии «Многообразии религиозного опыта». Он просто показывает нам, как эпохи, культуры и вероисповедания перекликаются через мистиков.

Еще они перекликаются через поэтов... Томас Мертон и сам был поэтом. Его поэтическое наследие составляет целых 11 томов! Еще будучи студентом Колумбийского университета, он был награжден литературной премией как автор «образцовой английской поэзии»...

Мертон вел колоссальную по объему переписку — в частности, с мастером дзен Дайсэцу Т. Судзуки и буддийским монахом Тхич Нхат Ханхом. Вообще, среди его корреспондентов были самые разные люди — от школьника до папы римского. Кстати, папа Иоанн XXIII (впоследствии прославленный Католической церковью как святой) пони-

мал и поддерживал Мертона — и даже прислал ему столу, в которой был интронизирован. Незадолго до своей смерти, в Дхарамсале, Мертон трижды беседовал с Далай-ламой (впоследствии говорившим, что именно он первым открыл ему красоту и глубину христианства)...

Мертон любил Россию, с пристальным вниманием изучал русскую литературу и религиозную философию. Особенно близки ему, по его собственному признанию, были творения Феофана Затворника. В монастырской келье Мертона висела православная икона. Он мечтал, чтобы его книги были переведены на русский язык. Эта мечта постепенно исполняется. Издана биография Мертона, написанная Джимом Форестом<sup>1</sup>. Опубликована в журнале «Континент»<sup>2</sup> переписка с Борисом Пастернаком, невероятная уже хотя бы потому, что письма, читавшиеся дважды — в КГБ и ЦРУ, — все же доходили до адресата<sup>3</sup>. Еще ждет своего переводчика «Семярусная гора».

«Семярусная гора» заканчивается пророческими строками: «Ты вкусишь настоящего одиночества, Моей муки и нищеты... умрешь во Мне, и все обрешь в Моей милости... с тем, чтобы ты стал братом Богу и познал Христа опаленных...»

10 декабря 1968 года Томас Мертон погиб в бангкокской гостинице после удара током от неисправного вентилятора. Тело его было сильно обожжено. Накануне он приехал в Таиланд для участия в конференции азиатских бенедиктинцев и цистерцианцев.

Как писал Борис Пастернак,

Не потрясения и перевороты  
Для новой жизни очищают путь,  
А откровенья, бури и щедроты  
Души воспламененной чьей-нибудь.

Лариса Винарова.  
Февраль 2018, Москва.

<sup>1</sup> *Форест Джим. Живущий в премудрости. М.: Истина и жизнь, 2000.*

<sup>2</sup> 1978. № 15. С. 323–341.

<sup>3</sup> Как писала Наталия Леонидовна Трауберг, «читая эту переписку, многие не смогут отделаться от ощущения, что именно Мертон отмолил Бориса Леонидовича от самого плохого».



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Ещё совсем недавно монахи католических созерцательных монастырей опасались читать христианских мистиков, не говоря уже о мистиках других традиций. В этом была своя правда, потому что такое чтение полезно далеко не всем. С другой стороны, отнюдь не духовная зрелость объясняет повышенный интерес западных людей к восточной духовной традиции. Поэтому сегодня если кто и должен знакомиться с последней, так это созерцатели западных монашеских орденов. В восточной духовности много разных течений, но все они сходятся в главном — в том, что отличает монаха или последователя дзен от тех, кто живёт жизнью совсем несозерцательной.

Принято считать, что все восточные традиции роднит грубый пессимизм, отвержение материального мира, бегство в духовную реальность, которую населяют ангелы и чистые сущности, растворение в отрицательной пустоте. Но это не так. Великие созерцательные традиции Востока и Запада, по-разному выражая свои цели и методы, согласны в том, что человек, занятый духовным деланием, может радикально изменить свою жизнь, постичь её смысл, стать более цельным, духовно свободным, полнее реализовать себя, чем тот, кто заботится лишь о материальной выгоде. Смысл жизни не в том, чтобы добиться чего-то в войне, политике, бизнесе, в Церкви. Все духовные традиции учат, что человек может достичь высшей цели, только поднявшись над своими желаниями, отрекшись от «я», которое стремится возвеличить себя любыми средствами. Все они согласны в том, что, очистив свои волю и разум, человек духом постигает цель и смысл жизни, даже саму сущность Бытия.

Второй Ватиканский собор снял необоснованные подозрения с восточных мистических традиций. Теперь като-

лические созерцатели смогут по достоинству оценить всё богатство накопленного там опыта. Хорошим подспорьем в этом им послужат труды таких исследователей, как Р. Ч. Зенер. Дом Элред Грэм в своей книге «Католичность дзен» (*Zen Catholicism*) показал, что дзен будет интересен не только учёным, поэтам, людям искусства, но и всякому серьёзному христианину. Иезуиты проводят духовные встречи в японских дзен-монастырях. Один из них написал «Историю дзен», к которой мы ещё вернёмся, а другой — сравнительное исследование дзен и «Облака незнания» (*Cloud of Unknowing*, трактат анонимного христианского мистика XIV в.). Говоря словами Собора, католики сегодня спрашивают себя: «Что представляет собою последняя и неизреченная тайна, окружающая наше бытие, от которой мы ведём своё происхождение и к которой стремимся» (Декларация об отношении к нехристианским религиям, гл. 1)<sup>1</sup>. Католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях. Она с искренним уважением рассматривает образ жизни и действий, предписания и учения, которые, во многом отличаясь от того, чего она придерживается и чему учит, всё же нередко доносят луч Истины, просвещающей всех людей», — напоминает нам соборная декларация (гл. 2). Католический исследователь должен не только уважать другие традиции, честно оценивать всё доброе, что в них есть, но и «в беседе и сотрудничестве с последователями иных религий, свидетельствуя о вере и христианской жизни, признавать, сохранять, поддерживать их социокультурные ценности, духовные и нравственные богатства» (гл. 2).

Собранные в этой книге эссе о восточных религиях написаны в духе решений Собора. Их автор старался не смотреть на другие традиции со стороны, объективно и холодно. Он хотел взглянуть на них изнутри. Иначе говоря, он попытался сделать их своими собственными, насколько это было возможно. Конечно, такая попытка условна, тем более что западный человек, самостоятельно исследовав литературу по дзен, не может уверенно сказать, что понял его. Дзен невозможно изучить. Поэтому свои эссе я дерзнул

---

<sup>1</sup> Документы II Ватиканского собора // Паолине. 2004. С. 277.

напечатать лишь после того, как их одобрили специалисты (в том числе доктор Судзуки).

Разумеется, рассуждая о дзен, я пытаюсь истолковать именно его, а не католическую догму. Дзен — не богословие. Он никогда не претендовал на богословскую истину в какой бы то ни было форме. Но дзен и не отвлечённая метафизика. Он, можно сказать, конкретная и живая онтология, раскрывающая себя не теоретически, а деятельно, в поступках, которые порождает особого рода склад ума и осознанность. Дзен можно понять только изнутри этого склада ума, этих поступков. Его противоречия и странные на первый взгляд высказывания бессмысленны вне связи с этой невыраженной и невыразимой осознанностью.

В книгу вошли эссе на самые разные темы, не только экуменические. Строго говоря, «экуменизм» касается только своих по вере, т. е. христианских конфессий. Но есть и более широкая *oikoumene*, духовная семья тех, кто ищет смысла жизни, её высшей цели. Книга выходит за рамки установившихся форм христианства, хотя и они не забыты. В ней сказано о веках патристики, раннем монашестве, английских мистиках, мистиках XVII в., русской православной духовности, шейкерах, протестантском монашестве. Все эти размышления пронизаны стремлением выяснить, как разные традиции понимают путь, ведущий человека к высшей религиозной или метафизической осознанности. Надеюсь, они пригодятся тем, кто этот путь ищет.

*Гефсиманское аббатство.  
Рождественский пост, 1966 г.*

## ХРИСТИАНСКИЕ МИСТИКИ И УЧИТЕЛЯ ДЗЕН

### I

Говорить о дзен и о кризисе современного общества побуждает недавно вышедшая книга профессора Р. Ч. Зенера<sup>1</sup> «Материя и дух». Она отстаивает шарденовский эволюционизм, пытаясь, как в ней прямо сказано, «взглянуть на сегодняшнюю религиозную ситуацию глазами Тейяра де Шардена». Это неизбежно возвращает нас к началу сознательной жизни человека, которое для Зенера связано с грехопадением. Книга прослеживает рост сознания и духовности, длившийся в те века, когда господствовал религиозный индивидуализм, вплоть до сегодняшнего кризиса, до кануна «новой эры», которая будет эрой «конвергенции», «ноосферы».

Цивилизация, в которой «господствует индивидуализм», умирает. Её предсмертную агонию выражает безнадежный пессимизм экзистенциалистов. Но профессор Зенер не принимает всерьёз их отчаяния, считая его порождением общественного и экономического хаоса, неспособности взглянуть в лицо будущему, жалости людей к самим себе. Зенер не замечает в экзистенциализме течений более положительного толка.

С другой стороны, говорит Зенер (опираясь на малоизвестные выдержки из Маркса и Энгельса), именно марксизм осмелился заглянуть в будущее, породив мистику «конвергенции духа и материи» и приготовив себе место в

---

<sup>1</sup> Matter and Spirit: *Their Convergence in Eastern Religions, Marx and Teilhard de Chardin*. Religious Perspectives, Vol. 8 (New York, Harper&Row; 1963), 218 pp.

грядущем мире, куда не войдут индивидуализм, экзистенциализм, «пассивные формы мистики».

Но марксизму свойственна одна роковая слабость, подмечает Зенер. Его идеал высшей солидарности как «итоговой суммы человеческих умов, работающих вместе в пространстве и времени и сходящихся в один бесконечный ум» (Энгельс), недостижим, потому что в коммунизме нет личного «центра», к которому бы всё сходилось. Мистика конвергенции требует человеческого, даже Божественного, краеугольного камня, на который должен опереться (искуплённый) Человек. Зенер даже приводит в пример Сталина, который сделал себя своего рода богочеловеком («Хитрый Сталин поместил в центр самого себя», с. 195). На самом же деле в коммунизме нет человеческого личного основания. Советы не понимают, что центр, который был бы нужен марксизму, есть истинный краеугольный камень — Христос.

Церковь, несмотря на все её очевидные недостатки и частые ошибки, предлагает нам то, чего марксисты никогда не достигнут, высшую солидарность каждого со всеми, организм, который составлен из личностей во всём их многообразии, собранный вокруг Того, Кто объёмлет всё сущее, вокруг Христа (с. 205).

Учения Тейяра де Шардена и Маркса заслуживают более внимательного рассмотрения, но моё эссе о другом. Идеи Зенера характерны для католического авангарда, порождённого Вторым Ватиканским собором и сознающего, что для человека и Церкви наступает новая эра, когда им придётся смело отвечать на вызовы технологического общества, — эра, когда христианство и человек достигнут зрелости. Более того, согласно Тейяру, само христианство есть плод эволюции, а мир изначально, не сознавая того, сходится к Господу Истории как своему «личному центру», обретая полноту и смысл. Мы подошли к «черте, отделяющей умирающую цивилизацию, основанную на индивидуализме, некогда надменную, а ныне жалкую, — от цивилизации коллективной, которую ещё предстоит создать и в которой «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех»... мы переходим от эпохи отчаявшихся одиночек к эпохе общей для всех надежды на всё более богатую материальную и духовную жизнь».

Отметим, что слова о свободном развитии каждого взяты из «Коммунистического манифеста». Христиане больше не считают, что в стремлении к более богатой духовной жизни нужно отвергать материальное изобилие. Мы вступаем в эпоху «общей для всех надежды на всё более богатую материальную и духовную жизнь».

Неважно, согласен я с приведёнными выше мыслями или нет. Важно, что они ясно говорят о том, как сегодня меняется отношение к духовности. Зенер внёс значительный вклад в историю мистики, не только христианской<sup>1</sup>. Он разглядел в ней движение от поиска человеком его индивидуальной духовной сущности к её высшей форме, к персонализму, который преодолевает индивидуальность, соединяет человека с другими людьми в мистическом Христе. Но чтобы совершилось всеобщее единение в личностном центре, который есть Христос, *индивидуальная сущность должна умереть*. Это экзистенциалистская мистика, потому что она ведёт не к статичному постижению сущности, а к прорыву за пределы «я» к свободе, действию в Духе вместе со всеми, кого любовь и свобода соединили в одно во Христе.

Зенер полагает, что восточные религии предвещали то, что христианство открыло миру. Заратустра, Махаяна по-своему видели Землю обетованную, писал он. Но «древние космические религии» отжили своё, потому что «углубились в пессимистическую и пассивную мистику» и потому не соответствуют «необъятности и творческим требованиям пространства-времени» (с. 184). О дзен Зенер пишет мало и поверхностно. Он говорит, например, что дзен и неоведанта «могут удовлетворить человека на краткое время, но не смогут впитать в себя современное общество» (с. 185).

Я вполне согласен с Зенером, что дзен в наше время мало пригоден практически, но, по-моему, его глубина и внятность неподвластны времени. Кроме того, я сомневаюсь, что дзен ищет «покоя во внутренней сущности» индивидуального «я». Ведёт ли медитация к очищению «я» через отрицание материального мира и внешних забот, к чисто внутреннему самораскрытию? Превозносит ли дзен «внутреннюю сущность, которую не мог разрушить первоначальный грех и которая указывает на наше единство с Бо-

<sup>1</sup> *Hindu and Muslim mysticism* (London, 1960).

гом? ИБО «ДОСТАТОЧНОЕ И ВЕЛИКОЕ ДЕЛО — УСПОКОИТЬСЯ В ЭТОЙ СУЩНОСТИ, НЕ НУЖДАЯСЬ БОЛЕЕ НИ В ЧЁМ, НИЧЕГО БОЛЕЕ НЕ ЖЕЛАЯ (Заратустра)... Того, кто почил вне времени и пространства, больше не тревожит то, как мир движется к своей цели, как человечество сплачивается вокруг общего центра: Христа» (с. 198). Дзен ли это? Сопоставим ли он с христианством?

Конечно же, дзен ничего не говорит о личностном центре в новозаветном смысле. (Он учит об общей для всех природе Будды, но это учение двусмысленно.) Но действительно ли медитация в дзен ведёт всего лишь к успокоению в индивидуальной сущности и исключает всякий интерес к внешней и исторической реальности, к судьбе человека?

## II

Одна из самых серьёзных недавних попыток понять дзен и его историю — это ясно изложенный, содержащий много новых материалов труд учёного-иезуита отца Генриха Дюмулена, много лет прожившего в Японии. Возможно, это лучшая и самая полная история дзен из когда-либо выходявших на европейском языке<sup>1</sup>.

Более двадцати пяти лет о. Дюмулен публиковал свои статьи в восточных научных журналах. В 1953 г. предварительную версию его труда напечатал на английском языке «Первый американский институт дзен»<sup>2</sup>. Несомненно, о. Дюмулен — признанный авторитет среди специалистов по дзен. Кроме того, он — христианский учёный и богослов, глубоко понимающий японскую религию и культуру. Многим христианам его труд послужит надёжным путеводителем по таинственной реальности.

Лет пятнадцать назад мне довелось общаться с монахом европейского созерцательного ордена, бежавшим из Китая (коммунисты хотели его убить). Я спросил его между про-

<sup>1</sup> Heinrich Dumoulin, S. J.: *A History of Zen Buddhism*, translated by Paul Peachey (New York, Pantheon Books, 1963), 365 pp.

<sup>2</sup> Dumoulin: *The Development of Chinese Zen*, translated by Ruth Fuller Sasaki (New York, First Zen Institute of America, 1953), 146 pp., с дополнительными примечаниями и приложениями.

чим, знает ли он созерцателей-буддистов. В ответ он только пожал плечами и сказал: «Мечты! Мечты!» Многие ответили бы точно так же. Виной тому апологетические тексты, которые клеймят буддизм за пантеизм и нирвану, в которой видят своего рода кататонический ступор и полную утрату связи с реальностью.

На Западе буддизм считают провозвестником эгоизма, хотя он всегда видел корень всех бед в нашем стремлении утверждать себя, цепляться за свою жизнь. Глубокая противоречивость, недосказанность буддизма склоняет западных людей к тому, чтобы видеть в нём мешанину недостойных серьёзного внимания туманных мифов, предрассудков, усыпляющих обрядов.

Прибывшие в Японию иезуиты избежали подобных ошибок. Они искренне уважали мысль и духовность «бонз». Св. Франциск Ксаверий писал:

Я говорил с одним из учёных бонз, которого все ценят не только за его почтенный возраст, но и за его знания, поступки, достоинство. Зовут его Ниншицу, что по-японски значит «Сердцевина истины». В его окружении он подобен епископу. Этот блаженный человек по праву носит своё имя... Он стал моим на удивление близким другом<sup>1</sup>.

К тому времени японская религия пришла в упадок, но в храмах дзен сохранилась настоящая духовная жизнь. Конечно, христианам трудно было понять чуждую им многогранную буддийскую жизнь и мысль. Люди, воспитанные на схоластическом богословии и аристотелевой логике, не сразу освоили шокирующие парадоксы традиции, неприступной для логического анализа. Иезуитам было нелегко наладить общение с учителями дзен, особенно общение высшего уровня, которое о. Дюмулен уверенно определяет как мистическое.

На культурном уровне всё было гораздо проще. Иезуитов восхищали утончённость и изящество буддийских храмов, царивший в них порядок, поэтому внешние формы, обряды иезуитских общин в Японии были заимствованы у монахов дзен. Это был разумный выбор людей, не ослеплённых свой-

<sup>1</sup> *A History of Zen Buddhism*, pp. 200-1.



ственной столь многим иллюзией, не связывавших внешние формы восточной культуры с «язычеством», а европейской — с христианством. Св. Франциск Ксаверий писал о японцах: «Они настолько превосходят испанцев в культуре, общественном устройстве и нравах, что тем должно быть стыдно».

Знаменитый Алессандро Валиньяно, руководитель иезуитской миссии в Азии, настоятельно рекомендовал миссионерам общаться с монахами дзен. Иезуитов пленила чайная церемония. Они переняли это искусство, ценили в нём, как и их друзья буддисты, его скрытую духовную основу.

Непосвященный западный читатель может принять чайную церемонию за древний бытовой обычай, обряд, лишённый глубинного смысла. Но она не такова, если совершать её подобающим образом. Она — настоящее искусство и духовная практика: упражнение в простоте, молчании, скромности, созерцании. Она — сочетание всего этого, осуществляемое в атмосфере общинности, можно даже сказать, конвергенции. Правильно понятая чайная церемония — это торжество единства, конвергенции, преодоление множественности и отдельности, общее действо, духовно близкое евхаристической трапезе, древнехристианской агапе. Прежде всего каждый из участников церемонии должен отбросить (насколько это возможно) фальшивую общественную, внешнюю *персону* и войти в простоту, даже в нищету, в единство общения, где нет больше разделения на знатных и безродных. В чайной церемонии есть францисканская простота.

Говоря о чайной церемонии, мы имеем в виду её дух и смысл, которые не всегда раскрываются в полной мере, подобно тому как они не всегда раскрываются и в нашем богослужении. Как бы то ни было, чайная церемония — это созерцательное действо (не религиозный обряд), преодолевающее индивидуализм, отстранённость, разделение и являющее общинность, конвергенцию.

За время работы первой японской миссии в христианство обратились несколько учителей дзен и чайных мастеров, от дзен довольно далёких.

Один из первых португальских миссионеров оставил трогательное описание своих впечатлений от чайной церемонии. Рукопись XVI в. на португальском языке дошла до нас, и выдержки из неё впервые опубликовал о. Дюмулен. Мы приведём их здесь, поскольку они показывают, как вос-

приняли идеи дзен первые иезуиты. Автор рукописи подчёркивает в чайной церемонии её монашескую простоту, молчание. Он именует её сначала «религией одиночества», а потом говорит о её сходстве с киноией.

Искусство чая воспитывает умеренность. Участники чаепития подражают в медитации философам дзен, как это делают в других школах индийской мудрости. Они отвергают всё мирское, порывают с ним, умерщвляя страсти с помощью специальных упражнений и загадочных метафор, которые помогают им найти правильный путь. Они предаются созерцанию природных вещей, чтобы познать первопричину. Наблюдая за своим умом, они изгоняют из него всё злое и нечистое, пока не постигнут его природное совершенство и Первопричину.

Эти философы ни с кем не спорят, никого не убеждают, но каждому дают обдумать всё самому, чтобы обрести понимание глубоко внутри самого себя. Поэтому они ничего не приказывают даже собственным ученикам. Учителя этой школы мужественны и решительны, внимательны и бодры, участливы и деятельны. Они ограничиваются лишь самым необходимым. Умеренность во всём они считают очень важной, особенно для отшельника. Они сочетают её с величайшей невозмутимостью и тишиной ума, внешней сдержанностью... по примеру стойков, полагавших, что совершенный человек бесстрастен и не подвержен страданию.

Приверженцы тя-но-ю (*ча-по-ю*) считают себя последователями этих одиноких философов. Значит, учителя чайной церемонии принадлежат школе дзен, даже если их предшественники придерживались иных убеждений. Правда, воспроизводя эту церемонию дзен, они заимствуют у философов только киноийное одиночество, неучастие в мирских делах, решительность и присутствие духа. Они отвергают всякий культ или религиозный обряд, стараются не быть расхлябанными, праздными, изнеженными, напыщенными. Они подражают дзен и в созерцании природных вещей, но не с тем, чтобы познать бытие и совершенство изначального бытия, а только с тем, чтобы разглядеть, как

возмущают ум внешние преходящие природные формы, и устремиться к одиночеству, покою, отстранённости от шума и горделивой мирской суеты<sup>1</sup>.

Едва ли такой подход близок Тейяру, но он выражен языком европейского иезуита XVI в., впитавшего западный индивидуализм.

### III

Что же такое дзен?

Читая короткие, иногда шокирующие рассказы о мастерах дзен, понимаешь, что задавать такой вопрос небезопасно. Прежде всего потому, что традиция дзен отвергает отвлечённые, теоретические ответы. Кроме того, удовлетворительного философского или вероучительного ответа на этот вопрос не существует. Дзен неподвластен логике. Слово «дзен» происходит от китайского *Ch'an*, означающего разновидность медитации и не связанного с определённым методом или духовностью. Это путь, опыт, жизнь, но одновременно и «не путь». Дзен — не религия, не философия, не система умозаключений, не учение, не аскеза. Именуя его «природной мистикой», о. Дюмулен сближает его с западным мышлением, которое не может обойтись без сущностей. Думаю, мало кто на Востоке согласился бы с ним, хотя он и превозносил дзен настолько, насколько может себе позволить христианский богослов. Сам дзен отвергает всякую мистику. Доктор Судзуки, самый авторитетный учёный этой традиции, потратил немало сил, чтобы это объяснить, однако всё-таки дело здесь скорее в значении слов, чем в чём-то ещё.

Прозрения в дзен нельзя описать доктринальной формулой. Им даже нельзя дать *никакого точного феноменологического описания*. Видимо, настаивая на том, что дзен — не мистика, Судзуки имел в виду, что в нём нет ясных, хорошо узнаваемых и одновременно выразимых словами свойств. Конечно, истинность просветления в дзен можно удостоверить, но сделать это способен лишь тот, кто достиг его сам. Но и здесь ловушка подстерегает всякого, кто берётся

<sup>1</sup> *A History of Zen Buddhism*, pp. 214–15.

рассуждать о дзен, потому что, говоря о доступном некоему субъекту опыте, он использует язык, чуждый дзен.

Было бы ошибкой думать, что дзен — какая-то индивидуальная, субъективная чистота, в которой монах находит покой, духовное обновление. Это не тонкая форма самодовольствия, не покой в глубинах молчания. Это не бегство от внешнего материального мира в мир внутренний, духовный. Но если дзен чужд дуализма и не отделяет материю от духа, то и критиковать его за подобное отделение значит бить мимо цели.

Как разновидность буддизма дзен ищет просветления, которое приходит не раньше чем в чистой пустоте будут сняты все субъект-объектные отношения и антагонизмы. Но, назвав эту пустоту отрицанием, мы возродим исчезнувшие в ней противоположности. Именно поэтому учителя дзен настаивают: «Ничего не отрицай и ничего не утверждай». К сатори (просветлению) не приведут свойственные квинтезиму бездействие, подавление мыслей. Но к нему не приведёт и работа думающего, сознающего себя субъекта, созерцание Будды, «Я-Ты» отношения с высшим Бытием как объектом познания. Впрочем, дзен *не отрицает* наличие высшего Бытия. Он ничего не отрицает и не утверждает, он просто *есть*. Можно сказать, что дзен — это онтологическое осознание чистого бытия поверх субъекта и объекта, непосредственное восприятие бытия в его «таковости».

Особенность такого осознания в том, что оно не рефлексивное, не сознающее себя, не философское, не богословское. В каком-то смысле оно совершенно недоступно психологическому наблюдению, метафизической мысли. За неимением лучшего термина, назовём его «чисто духовным».

Чтобы сохранить чистую духовность, учителя дзен наотрез отказываются рационализировать, выражать свой опыт словесно. Они безжалостно истребляют все продукты ума и воображения, которые могли бы передать его суть. Иногда они даже говорят: «Если встретишь Будду, убей его!» Они отказываются отвечать на умозрительные, метафизические вопросы или отделяются какой-нибудь ничего не значащей фразой, чтобы указать на неуместность самого вопроса.

Когда учителя Джошу спросили: «Если всё возвращается к Единому, то куда возвращается само Единое?», он

ответил: «Когда я жил в Сейджу, я сшил из пеньки халат, потянувший весом на десять фунтов».

Западному читателю стоит запомнить это мондо (присловье). Это защитит его от непреодолимого искушения рассуждать о дзен в неоплатонических терминах. Дзен — непантеистический монизм. Он вообще не система. Он не выносит никаких суждений о метафизической структуре бытия, но указывает на само бытие, не снисходя до спекуляций.

Отец Дюмулен не пытается объяснять или анализировать дзен. Он пишет о нём почтительно, исторически объективно, рассказывает о его происхождении, развитии, составляющих его течениях. Простой, но полный, исторический обзор дзен был жизненно необходим, несмотря на то что Судзуки и другие авторы обычно дают какие-то справки о цитируемых ими учителях. Дюмулен открывает нам всю картину сразу. Он начинает с индийского буддизма, сутр Махаяны (без этого трудно понять дзен) и далее рассказывает о том, как полупоупендарный Бодхидхарма, современник св. Бенедикта (VI в.), принёс буддизм в Китай.

Конечно же, кто-то один не мог стать основателем китайской традиции. Она складывалась постепенно из Махаяны и даосизма. Позже она перешла в Японию и была там усовершенствована. Бодхидхарму считают первым патриархом дзен, который передал опыт просветления Будды, не ссылаясь на тексты и учение. Но почва для этого была уже подготовлена. Четырёхстрочный стих (гатха), который приписывают Бодхидхарме и который кратко излагает его доктрину, был составлен уже после него, в эпоху династии Тан (*T'ang*), когда китайский дзен достиг расцвета. Вот этот стих:

Эта традиция стоит вне писаний (т. е. сутр), не зависит от слов и посланий, прямо указывает на душу человека, постигает её природу, ведёт к состоянию Будды.

Просветление в дзен достигается конкретной практикой, а не изучением текстов, не размышлением. Ключевые слова «прямо указывает на душу человека» фактически повторены в следующей строке: «постигает её природу». Но привычное в английском переводе сочетание «постигать человеческую душу» вводит в заблуждение, поскольку предполагает несвойственное дзен разделение на тело и

душу, дух и материю. К слову сказать, именно это озадачило св. Франциска Ксаверия, когда он разговаривал со своим другом, учителем дзен Ниншитцу. Тот делал вид, что не знает, есть ли у него «душа», которую «кто-то» может «иметь», даже «спасать». Ниншитцу тоже искал спасения, но описывал свой путь совершенно иначе.

Иногда слово *h'sin* переводят не как «душа», а как «ум», но не в психологическом смысле. Схоластическое представление о душе как «форме тела» здесь тоже неуместно. *H'sin* в дзен — это основа *бытия*. Можем ли мы считать его духовной сущностью? Думаю, что нет.

Судзуки понимает «ум» как «высшую реальность, сознающую саму себя, а не как атрибут эмпирического сознания»<sup>1</sup>. Для учителей дзен «ум» не интеллектуальная способность, а скорее то, что рейнские мистики называли «основанием» души, нашего бытия, — не просто нечто реально существующее, но и просветлённое, сознающее, находящееся в прямом общении с Богом. «Ум» в дзен имеет онтологическое значение и по смыслу близок к «природе». Но относится он к области экзистенциального, динамичного, конкретного. В Новом завете ему, видимо, соответствует — хотя и весьма отдалённо — «дух», *pneuma* апостола Павла.

Нужны серьёзные исследования, чтобы, переводя буддийские тексты, находить правильные западные эквиваленты основным понятиям дзен. Последние относятся не к метафизике, а к духовности — иначе говоря, к конкретному духовному опыту, а не к отвлечённым спекуляциям, поэтому западный метафизический язык непригоден для передачи их смысла.

Приписывая восточному опыту чуждые ему отвлечённые различения, мы исходим из того, что он подобен западному философскому созерцанию и духовности. Мы без конца твердим об «индивидуализме» дзен, его «субъективизме», «пантеизме» и прочем, но это скорее мешает нам правильно его понять, чем помогает. Такие рассуждения только заслоняют от нас суть дзен.

Согласно Бодхидхарме, просветление в дзен — это прямое постижение «ума», или «первоначального лица», тре-

<sup>1</sup> D. T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*, Series III (London, 1958), p. 23.

бующее отказаться от понятий и методов. В нём «ум» открывается через «неимение ума» (*wuh'sin*). Иначе говоря, в нём человек «становится» умом, а не «имеет» его. Просветление — это опыт бытия во всей его экзистенциальной реальности и действительной полноте. Это сверхсознательный акт бытия, выводящий человека за границы места и времени. Это и есть «ум Будды», «состояние Будды». (Сравните его с христианским понятием «ум Христов» (1 Кор. 2:16), «один дух со Христом», «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17), хотя буддизм ничего не говорит о «сверхъестественном порядке», как он известен нам из томизма.) Опыт в дзен связан с глубоким осознанием духовной реальности, значит, и пустоты всякого ограниченного, частного бытия. Поэтому нельзя сводить просветление дзен к постижению человеком его индивидуальной духовной природы или, как сказал бы Зенер, нашего «добиологического единства».

Наша закоренелая неспособность отличать «эмпирическое эго» от «личности» ведёт к упрощённому пониманию буддизма. Дзен свойственен более высокий и духовный персонализм, чем тот, что видится нашему поверхностному взгляду. Просветление в дзен — это освобождение от ограниченности индивидуального эго, обретение собственной «первоначальной природы», «истинного лица» в «уме», которое несводимо к эмпирическому «я», но есть во всём и выше всего. Оно [просветление] связано не с тем, что мы что-либо осознаём, а с тем, что Бытие осознаёт себя в нас. Оно не связано ни с пантеистическим саморастворением «в природе», «в Едином»; ни с бегством в собственную духовную сущность, ни с отрицанием материи, мира. Напротив, оно есть признание того, что весь мир осознаёт себя во мне, что «Я» — больше не индивидуальное, ограниченное эго, тем более не развоплощённая душа; что я должен искать себя не в отдельности от всего сущего, а в единстве с ним (почему бы не в «конвергенции»? ). В прозрении нет отказа от моей личной реальности, а есть её высшее утверждение, обретение истинного «я» в Едином и с Ним. Остаётся лишь посетовать на то, что в дзен нет явного представления о личности в высшем смысле, поскольку он склонен приравнивать личность к индивиду.

## IV

Решающим событием в истории китайского дзен было размежевание Северной и Южной школ, произошедшее в XVII в. В этом крайне запутанном деле был один поворот, важный для правильного понимания дзен и связанный с избранием Хой Нена (*Hui Neng*) Шестым Патриархом.

Когда Пятому Патриарху, Хун Джэну (*Hung Jen*), пришло время передать служение своему последователю, он попросил каждого монаха сочинить стихи о просветлении. Автор лучшего стихотворения считался бы достигшим высшего опыта и был бы удостоен патриаршества.

Первым среди учеников старца считался Хсю Шен (*Shen Hsiu*). Он был старшим в общине, все уважали его за опытность, считали, что он и станет очередным Патриархом. Его стихи звучали так:

Тело есть дерево Бодхи (дерево, под которым Будда достиг просветления), // Ум подобен чистому зеркалу. // Всё время тщательно вытирай его, // Не давай сесть на него и пылинке.

Обычно на Западе или на Востоке именно так и описывают созерцательный опыт. Но описание это, по сути, неоплатоническое. Приведённый отрывок говорит о привычном для греческой философии разделении духа и материи (причём в переводе это звучит отчётливее, чем в оригинале) и означает просветление с состоянием нематериальной чистоты и глубокого покоя, со свободой от мыслей. Он указывает путь к очищению и сосредоточенности, «освобождению» души от земных, преходящих ограничений, наложенных на неё телом и пятью органами чувств, с тем чтобы душа достигла покоя в своей идеальной сущности, или природе.

Западный читатель готов без оговорок принять такой дзен. Но его учителя с ним ни за что не согласятся. Другой член монашеской общины Хой Нена — даже не монах, а неграмотный послушник — откликнулся на искажение сути дзен и сочинил свой стих, который сочли верным последующие поколения учителей. Так простой крестьянин стал Шестым Патриархом. Вот его стихотворение:



Бодхи — не дерево, Чистое зеркало не стоит нигде<sup>1</sup>.  
В основе ни одна вещь не существует: Куда же тогда  
сядет пылинка?

На этот раз западный читатель будет смущён и сбит с толку. Его озадачат слова «ни одна вещь не существует». Но если он примет их за вероучительную основу, за декларацию пантеизма, то он ошибётся. Как говорит Судзуки, «объявляя все вещи пустыми, нерождёнными, явившимися на свет без причины, сутра имеет в виду не метафизику, а глубокий буддийский опыт»<sup>2</sup>. Судзуки избегает слова «мистический», но утверждения о ничтожности всего сущего, его «единстве», которые мы встречаем в буддизме, следует понимать так же, как и образы западных мистиков, описывающих опыт богообщения, — не как часть *метафизики*, а как поэзию, феноменологию. Просветление в дзен — это прямое постижение бытия как оно есть, а не догадка о его природе. Его нельзя описать в психологических терминах, как субъективный опыт, «достижимый» путём долгого очищения ума. «Дзен, протирающий зеркало» ошибочен. Ум не подобен зеркалу, которое «кто-то» (кто же?) должен держать в чистоте. Это подтверждает хорошо известная притча:

Приметив ученика, который очень ревностно упражнялся в медитации, учитель спросил его: «Добротельный мой, какова цель твоего дзадзен (медитаций)?» «Я хочу стать Буддой», — ответил ученик. Тогда учитель сел у дверей своей кельи, взял кусок черепицы и принялся тереть его о камень. «Что ты делаешь?» — спросил ученик. «Полирую черепицу, чтобы она стала как зеркало», — ответил учитель. «Но разве черепицу можно превратить в зеркало?» — спросил ученик. «А разве можно стать Буддой, занимаясь дзадзен?» — ответил учитель<sup>3</sup>.

Эта притча важна тем, что она ясно показывает, как не следует понимать дзен Хой Нена. Последний — не упраж-

---

<sup>1</sup> Точнее было бы перевести так: «У чистого зеркала нет подставки». Иначе говоря, дуализм, разделение на душу и тело для просветления в дзен неуместны.

<sup>2</sup> *Essays in Zen, Series III*, p. 25.

<sup>3</sup> *Development of Chinese Zen*, p. 51.

нение, не интраверсия, помогающая человеку уйти от материального, внешнего мира, избавиться от лишних мыслей; сидя в молчании, опустошить ум от образов и сосредоточиться на своей духовной сущности, которую не обязательно понимать как зеркало Божества. Дзен — это не мистика интраверсии и бегства от мира. Это не квиетизм, не исихазм, не «добытое созерцание»<sup>1</sup>.

С другой стороны, читая подобные притчи, нельзя делать вывод, будто школа Хой Нена не придаёт никакого значения медитации, подготовительному труду и учит, что просветление само приходит к человеку. Видимо, даже о Дюмулен ошибочно понимал учение о «внезапном просветлении». Он пишет: «Китайский дзен в подаче Хой Нена исключает предварительные этапы и подготовительные упражнения» (с. 96).

Хой Нен совершил настоящий переворот в духовности буддизма, снизив значение тщательно регламентированной долгой медитации, которую именуют дзадзен. Он не доверял самоопустошению в интраверсии. Но было бы ошибкой думать, что он отказался от всякой подготовки и медитации. Хой Нен был противником квиетизма и активизма. Он совершил прорыв в нечто новое, самобытное, отказавшись отделять *медитацию как средство (дхьяна)* от *просветления как цели (праджна)*. Для него одно было неразрывно связано с другим, а практику дзен он понимал как поиск и реализацию целостности, единства *праджна и дхьяна* во всём, даже в делах внешних, обыденных. Для Хой Нена *вся жизнь — дзен*, поэтому нельзя убежать в медитацию, отвернувшись от деятельной жизни. Дзен — это осознание динамичности той жизни, что проживает и сознаёт себя в нас; что течёт и во всём сущем.

Отрицая представление о медитации, выраженное в стихе о зеркале, Хой Нен восставал не против неё самой, а против неправильного отношения к ней, которое можно подождать так:

Неправильная медитация культивирует эго-сознание, осознание эмпирического «я», которое из самых благих

---

<sup>1</sup> Acquired contemplation — созерцание как плод усилий человека. Ему противостоит «внушённое созерцание» (infused contemplation), в которое человек входит по дару свыше. (Прим. перев.)

побуждений устремляется к «освобождению» и «просветлению». Знакомое всем нам эмпирическое эго сознаёт себя, наблюдает за собой, помнит о себе, хочет сохранить, увековечить осознание самого себя. Это «я» утверждает себя не только в действиях и мыслях, но и в созерцании. Оно стремится к более совершенному раскрытию своей духовной природы, обходя ловушки внешнего, поверхностного бытия, чувственного опыта. Значит, оно отвергает мыслящее деятельное «я», чтобы обрести «я» внутреннее, «безмолвное». Но последнее остаётся нашим «эго».

Эмпирическое, сознающее себя «я» видит в собственной мысли предмет, которым можно обладать, и тем самым помещает её в отдельную «часть себя», в ум, который оно и сравнивает с зеркалом. Но ум — это тоже его собственность. «У меня есть ум», — думает оно. Значит, ум не то, что я есть, а то, чем я обладаю, поэтому я и должен сидеть тихо, неподвижно, сосредоточенно, чтобы до него добраться.

Эмпирическое «я» принимается очищать зеркало ума, изгоняя из него мысли. Когда же мысли уйдут (как ему покажется), к эго придёт «освобождение», и оно начнёт утверждать себя свободно, без них. Почему оно стремится к такой странной цели? Потому что в сутрах сказано, что просветление — это «пустота», «таковость», осознание внутреннего трансцендентального ума. Но тогда, удалив с зеркала мысли о материальном, преходящем, мы позволим ему наполниться чистым духовным светом ума Будды, своего рода «пустотой».

В лучшем случае такое созерцание возводит человека от внешнего эмпирического сознания к более высокому сознанию, воспринимающему собственную духовную природу. При этом низкое «я» растворяется в сознании универсальной идеальной природы, которая выходит за пределы конкретного, внешнего «я».

Но действует здесь всё то же собственническое эго-сознание, стремящееся утвердить себя в «освобождении»; перехитрить реальность, отвергая мысли и опустошая зеркало ума, которым оно обладает. «Ум» будет «пуст» и «нищ». Но сама «пустота» — это собственность, достижение. Эго-сознание думает, что может купить и съесть пирог. Оно отмечает эмпирическую автономность, чтобы погрузиться в свою духовную, добиологическую природу. Но поскольку оно считает эту природу собственностью, «одухотворённое»

это только полнее утверждает себя, любит себя собой, думая, что пребывает в «пустоте» и «созерцании».

Теперь ясно, почему Хой Нен считал эту искусную умственную подделку бессмысленной уловкой, которая лжива и вредна, поскольку рождает иллюзию, будто эмпирическое это освободилось от условностей материи и эгоистической самости, используя волю, разум и другие способности. Конечно, все они в нас есть, и мы должны уметь ими пользоваться, но в глубоком духовном опыте они работают не так, как в обычной жизни.

Исходя из нашего повседневного опыта, мы говорим «солнце восходит» или «солнце заходит». Но космонавту этого мало. Так и учителя дзен полагали, что нельзя говорить об уме как о зеркале, которым «обладает» это и которое нужно держать в чистоте, отгоняя от него мысли. Такой язык вообще не помогает нам понять, что такое настоящее просветление. Поэтому и Хой Нен прибегал к иным понятиям, опираясь, правда, на сутры Махаяны, особенно на «Алмазную сутру».

Для Хой Нена главным в медитации, да и в самой жизни, было не эмпирическое это, а конечная реальность, одновременно чистое бытие и чистое сознание, «ум» (*h'sin*). Противопоставляя его «сознающему» эмпирическому это, Хой Нен называет этот «высший ум» «бессознательным» (*wunien*). (Это равнозначно санскритскому *праджна*, мудрость.)

Нужно отметить, что «бессознательное» Хой Нена — совсем не то, что понимает под этим словом современный психоанализ. Было бы грубой ошибкой смешивать эти понятия. Как говорит Бодхидхарма, «бессознательное» (*праджна*) — это основа бытия, свет, тайно действующий в сознающем уме, побуждая его осознавать трансцендентную реальность. Но истинное осознание не есть дело эмпирического это, стоящего за всем происходящим, «имеющего идеи», «обладающего знанием» или даже «достигающего просветления» (*сатори*). Реальность *праджна*-мудрости совершенно не похожа на мир картезианской научной абстракции. Важно, чтобы сознание соединилось с Бессознательным, осветилось им; чтобы исчезла преграда между ними. Причём *праджна* не «поглощает» эмпирический ум, она просто *есть* и проявляет себя, а остальное неважно.

Эмпирическое «я» не «владеет» *праджна*-мудростью, «бессознательным», как владеют погребом частного дома. Сознательное принадлежит трансцендентальному бессознательному, последнее обладает первым. Как сказал бы христианский философ, сознание должно явить в себе свет того Бытия, в котором оно существует, соединиться с Божественным светом. Слова апостола Иоанна о свете, который просвещает «всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9), можно соотнести со словами Хой Нена о *праджна*, бессознательном.

Вот почему Хой Нен говорит, что бесполезно «протирать зеркало». Никакого зеркала просто нет. То, что мы зовём «своим» умом, — всего лишь слабое, преходящее проявление *праджна*, бесформенного, безграничного света. Нельзя достичь просветления, отделив изначальный свет от его проявления. Один из учителей дзен сказал, что нет просветления, которого нужно достичь, и нет того, кто бы к нему стремился. «Никто не достиг его в прошлом, и никто не достигнет его в будущем, потому что оно выше достижений. Думать можно только о самом Бессознательном. Это и будет истинная мысль»<sup>1</sup>. Как говорил Бодхидхарма, «все достигшие состояния Будды ничего не достигли»<sup>2</sup>.

Пока эмпирическое эго стоит в стороне и воображает, будто его освещает некий свет, собственный или внешний, и тщится увидеть вещи в «собственном уме» как в зеркале, оно просто утверждает себя как нечто отличное от внеположного источника, которого оно должно достичь. Оно ощущает себя отделённым от него. Но на самом деле, говорит Хой Нен, никакого достижения нет, поэтому ищущий «путь» к достижению обманывает сам себя. Дзен «достигают» не через очищающую зеркало медитацию, а через самозабвение в экзистенциальном настоящем жизни здесь и сейчас.

Это напоминает нам об учении св. Иоанна Креста, писавшего, что «духовный путь» не сводится к отвержению тела, чувств, разума ради высшего духовного опыта. Его «тёмная ночь чувств» — в лучшем случае хорошее начало. Главное же — это «ночь духа», когда «субъект» всех высших форм восприятия, разума погружён во мрак: не как зеркало, очи-

<sup>1</sup> *Essays in Zen, Series III*, p. 42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

щенное от всех впечатлений, а как пустота, лишённая знаний, неспособная познать сверхъестественное. Ошибочно думать, будто св. Иоанн учит отречению от тела и чувств, которое необходимо для того, чтобы достичь высшего, тайного мистического знания. Напротив, он говорит, что свет Божий светит в пустоте, где нет природного субъекта, способного его воспринять. Но в эту пустоту нет пути. «Вступить на путь значит сойти с него», потому что сам он есть пустота.

В наших умах всё ещё безраздельно господствует картезианское представление о самосознании, согласно которому эмпирическое эго — отправная точка непогрешимого интеллектуального восхождения к истине и духу: к истине, на каждой ступени всё более чистой, отвлечённой, нематериальной.

Эту болезнь не вылечит эмпирическое эго, которое очищает себя, сосредоточивается, изгоняет мысли, творит в себе пустоту, погружается в собственную исконную чистоту и т. д. Так человек только ещё раз утвердит себя как независимого, автономного обладателя чего угодно: мысли или не-мысли, науки или созерцания, идеи или пустоты. «Пустота», которую творит в себе эмпирическое эго, — не более чем ловушка. В лучшем случае эго ждёт ложный мистицизм, в худшем — шизофрения. Как бы то ни было, оно останется во власти иллюзий и закроет себе путь к настоящему просветлению. Именно это Зенер осуждает как «индивидуализм», «пассивную мистику» — утончённую и потому особенно опасную.

## V

Хой Нен считал, что не имеет никакого значения, присутствуют в «зеркале» сознания внешние объекты или нет. Их не нужно ни изгонять, ни подавлять. Просветление состоит не в том, чтобы от них избавиться. Человек тогда достигает настоящей пустоты, *праджна*-мудрости Бессознательного, когда свет *праджна* (греческие отцы сказали бы «*Logos*», а Зенер — «дух», «*рпейта*») прорывается сквозь эмпирическое сознание и наполняет собой не только его естество, но и всё, что оно видит и познаёт вокруг себя. Человек преобразует-

ся в свет *праджна*, «становится» этим светом. Он видит этот свет во всём. В его уме нет больше внешних объектов и понятий, потому что он познаёт их, не думая о них как об объектах. Он постигает всё совершенно иначе, потому что и себя он постигает не в себе самом, не в своём собственном уме, а в *праджна*, или, как сказали бы христиане, в Боге.

Такое «просветление» не имеет ничего общего с бегством от внешней материальной реальности. Когда оно отрицает «существование» эмпирического «я» и внешних объектов, оно отвергает не их *реальность*, а форму, в которую они заключены. Отношения «субъект—объект», существовавшие, пока эмпирическое «я» о них размышляло, исчезли в «пустоте». Но эта «пустота» не простое отрицание. Если западный человек сравнил бы её с *чистым утверждением* полноты положительного бытия, то буддист, следуя своему принципу, ничего не утверждал бы и не отрицал.

Можно сказать, что у пустоты (или Бессознательного) две стороны. Во-первых, она существует. Во-вторых, она осознаёт саму себя, и это осознание есть *праджна* «в нас», или лучше сказать — «мы в ней». Если принять это, то зеркало «ума» уже не относится к *нашему уму*, а есть *сама пустота*, Бессознательное, явленное и сознающее себя в нас. Хой Нен пишет:

Когда свет *праджна* проникает в первоприроду сознания [переводя эти слова, Судзуки, видимо, вспоминал Экхарта], он освещает всё внутри и вовне; всё делается прозрачным, и человек узнаёт свой глубинный ум. Узнать свой внутренний ум — это освобождение... актуализация Бессознательного (*wunien*). Что такое Бессознательное? Это значит видеть вещи такими, каковы они есть, и не привязываться к ним... Бессознательное не причастно работе условного (эмпирического) ума... Когда мысли негде и не на чем успокоиться, ты ничем не связан. Это нигде-пребывание есть основа нашей жизни<sup>1</sup>.

Итак, *праджна* достигают не тогда, когда погружаются во внутреннюю основу своего «я» (слова Судзуки о «глубинном уме» могут ввести в заблуждение). *Праджна* свя-

<sup>1</sup> Ibid., pp. 34, 35.

зана не с «пребыванием» в тайной мистической точке собственного бытия, а с *не-пребыванием нигде конкретно*, ни в себе самом, ни где-либо вовне. Это не утверждение своего ограниченного бытия, не реализация внутренней духовной сущности. Напротив, это свобода от всякого самоутверждения, самореализации. Одним словом, *праджна* — это не самореализация, а реализация простая и чистая, не знающая различения на субъект и объект. В ней «пустота» не противоположна «полноте», а едина с ней. Ноль равен бесконечности<sup>1</sup>.

Учителя дзен спросили, как достичь просветления. Он ответил: «Только вглядываясь в ничто». Ученик спросил: «Но разве ничто видимо?» (Т. е. не становится ли оно объектом — пустым зеркалом, которое не загрязняют «мысли»?) Учитель ответил: «Хоть ты и смотришь, ты не видишь *ничто*». Ученик спросил: «Если это не «нечто» [объект], то как же я вглядываюсь в это?» Учитель ответил: «Смотреть туда, где нет ничего [никакого объекта], — и есть истинная, вечная зрячесть»<sup>2</sup>.

Там, где есть «нечто», ограниченный, конкретный объект, ещё нет Акта, поэтому там нет «полноты». «Пустота», свобода от ограниченных форм есть полнота Единого: но Единое нельзя считать конкретной формой. Чтобы избежать этого искушения, учителя дзен всегда говорят о пустоте.

---

<sup>1</sup> Ср. сучением Николая Кузанского: поскольку бесконечное есть всё, ему ничто не противостоит. Оно одновременно максимум и минимум, примирение всех противоположностей. Оно отменяет принцип противоречий Аристотеля. Говоря о бесконечном, Николай Кузанский, как и учителя дзен, утверждает и отрицает нечто в одно и то же время. Для него примирение противоположностей — «начало восхождения к мистическому богословию». Слова Жильсона показывают, как близки взгляды Николая Кузанского и Хой Нена: «Николай призывал читателей войти в толщу реальности, *самая сущность которой есть совпадение противоположностей, поскольку она пронизана присутствием бесконечного* [т. е. «Бессознательного»]» (*History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 536).

<sup>2</sup> *Essays in Zen*, p. 39.



## VI

Невозможно по-настоящему понять дзен, не зная, чем отличаются учения об «уме» Южной и Северной школ. Учения же эти выражены в приведённых выше стихах, написанных претендентами на место Шестого Патриарха, которыми, как принято считать, были основатели упомянутых школ, соответственно Хой Нен и Хсю Шен.

Невозможно и оценить вклад в дзен, сделанный Хой Неном, если рассматривать его в свете западных представлений о созерцании, сближая опыт дзен со сверхъестественной мистикой, иначе говоря, с «я — Ты» переживанием Бога. Последнее возрождает отношения «субъект — объект», которые были отброшены в опыте пустоты в дзен. Но так ли необходимо держаться за западную точку зрения? Только ли формула Мартина Бубера описывает высший духовный опыт? Обязательно ли в личной встрече с личным Богом участвует стремящийся познавать и любить Бога отдельный, эмпирический субъект? Или эмпирическое «я» исчезает в высших формах христианской мистики? На мой взгляд, созерцание пустоты, описанное Хой Неном, схоже с тем, о чём пишут христианские мистики, но я не могу привести здесь все необходимые тексты.

Вот как о. Дюмулен пишет о «пустоте» и «бессознательном» у Хой Нена:

Разрешение всех противоположностей в Пустоте — главное в учении Хой Нена. *Отсутствие мыслей, которого достигают в практике созерцания, оставившая понятийное мышление, считается первичным состоянием ума...* Отсутствие понятий означает, что ум не держится ни за какой объект и подобен чистому зеркалу, когда отражает реальность. Это абсолютное знание есть *безграничная активность неистощимого движения в неподвижности ума...* *Все объекты отброшены в созерцании пустоты, личное сознание преодолено*<sup>1</sup>.

Стремясь «разрешить» все противоположности в пустоте, Хой Нен следует «Алмазной сутре». Если понимать под

<sup>1</sup> *History of Zen Buddhism*, pp. 91-2. Курсив добавлен.

«личным сознанием» самосознание эмпирического эго, то оно «преодолено» в Южной школе дзен. Мне, однако, представляется, что язык о. Дюмулена сглаживает различия между учениями Хой Нена и Хсю Шена. В отрывках, которые я выделил курсивом, он говорит о *дхьяна* (дзен, медитация) как способе достичь определённого состояния ума, «чистоты», которая скрыта за обычным течением мыслей и которую можно восстановить, раскрыть, «отметая понятия». Это почти то же самое, что «стереть с зеркала» ума понятийное мышление, раскрывая его (ума) внутреннюю чистоту — особую реальность, более глубокую, чем «повседневный ум». Такой подход предлагает нам три реальности: первая — первичное зеркало *праждна* (озарение, созерцание, мудрость), вторая — затуманенный и ошибающийся повседневный ум, чьи понятия загрязняют зеркало, наконец, третья — *дхьяна*, или средство, которое стирает с «зеркала» понятия, помогая нам перейти от второго к первому. Но ведь именно Хсю Шен полагал, что существует особое, объективное состояние ума, «которого нужно достичь», — состояние зеркальной чистоты, или озарения. Именно к этому якобы прилагает все усилия подвижник дзен. Он видит перед собой объект, определённое ограниченное состояние сознания, «чистое зеркало», а когда ему удастся его заполучить, он сознаёт, что избавился от «повседневного ума» и поднялся вверх, к совершенству и нетронутой чистоте.

Против этого и возражал Хой Нен, утверждая, что «цель не может быть вещью». Иными словами, достичь значит ничего не достичь, ибо «чистота» *шуньята* не есть чистота, пустота как объект созерцания, а есть не-зрячесть, не-созерцание, в котором человек только и понимает, что «зеркало», или первичный ум (существующий в *праждна*, пустоте), на самом деле есть не-зеркало, «не-ум». Такое апофатическое утверждение гораздо сильнее катафатического, положительного утверждения Хсю Шена, будто первичное зеркало сознания — это некий объект, который нужно снова представить сознанию путём подавления мыслей.

Одним словом, для Хсю Шена озарение, «видение» в дзен состоит в осознании первичной зеркальной чистоты, а «зеркальный свет» ума — «опора», на которой прочно стоит созерцание. Эта опора существует совершенно отдельно от смятения и мрака «повседневного ума». Она есть изна-

чальная реальность, объективная основа созерцания. Напротив, Хой Нен считает, что ничего этого нет, что «видение» в дзен — не-видение, или как об этом говорит Судзуки: «Видение рождается тогда, когда почва ушла у тебя из-под ног»<sup>1</sup>. Значит, просветление не в том, чтобы «видеть чистоту» или «пустоту» как объект, который человек созерцает или в который он погружается. Просветление — это «чистое видение», поверх субъекта и объекта, поэтому оно есть «не-видение». Суздуки согласен, что Хой Нен иногда выражается туманно, противореча тому типу дзен, который он защищает, но у него есть тексты, явно опровергающие Хсю Шена и его «протираание зеркала». Вот один из характерных отрывков:

Многие люди заблуждаются, думая, что высшее достижение — тихо сидеть, храня пустоту ума, не позволяя ему породить ни единой мысли...

Когда ты лелеешь понятие чистоты, держишься за него, ты делаешь чистоту ложной... Она не образ, не форма. Когда ты думаешь, что достиг чего-то, познав форму как чистоту, ты замутняешь собственную природу, становишься связан формой<sup>2</sup>.

Стремясь с помощью медитации «достичь» «чистоты», «нирваны», «просветления», человек считает всё это объективной формой, а его внутренний ум «возмущён», какой бы высокой, духовной ни была это «форма». Но Хой Нен понимает *дхьяна* как жизнь среди «форм», «существ», которая ничем из них не одержима, ими не связана. Что же тогда такое *дхьяна*? Нечто, не связанное ни с вещью, ни с «чистотой». «Настоящей *дхьяна* достиг тот, кто воспринимает объективный мир, но чей ум не возмущён». Если Хсю Шен считал, что покой, просветление состоит в том, чтобы внутреннюю чистоту предпочесть внешним объектам, то Хой Нен снимает это противоречие, утверждая, что достоверный опыт «просветления» выявляет всю иллюзорность такого покоя.

---

<sup>1</sup> D. T. Suzuki: *The Zen Doctrine of No-Mind* (London, 1958), p. 26. Он добавляет, что именно поэтому Хой Нен — настоящий отец китайского дзен.

<sup>2</sup> Ibid.

Вот как отвечает представителю Северной школы один из учеников Хой Нена. По его словам, медитация — это путь к «внутреннему просветлению», которое очищает ум и помогает человеку распознать «собственную природу» (первоначальную природу, «природу Будды», *праджна*):

Когда ты стремишься к просветлению, происходящему внутри и вне тебя, ты в плену у заблуждающегося ума... Упражняясь в такой медитации, ты никогда не постигнешь истины...<sup>1</sup>

Одним словом, видеть скрытую внутреннюю чистоту зеркального света как нечто отдельное, что можно «обрести», «достичь», упражняясь в медитации, — значит вообразить *нечто несуществующее*. «Прежде всего это не вещь». Там «нет ничего», но «ничто» и есть *шуньята*, пустота, не-ум, без-объектное присутствие, не-видение». Всё это гораздо ближе к *todo y nada*<sup>2</sup> св. Иоанна Креста, чем к просветлённому внутреннему «я» неоплатоников.

Именно поэтому учителя школы Хой Нена настаивали на том, что «дзен — это твой повседневный ум». Если ты не можешь найти пустоту *праджна* в гуще понятий и противоречий, ты не найдёшь её нигде, потому что она сама нигде. Глупо утверждать, что она «не в обыденных вещах, а в первичном зеркале». Поскольку пустота нигде, не нужно трогаться с места и искать её где-то вокруг. Более того, искать безграничное в каком-то определённом месте значит ограничивать его и обречь свой поиск на неудачу.

Такова, думается мне, главная особенность Южной школы китайского дзен, которую ни в коем случае нельзя путать с прочими созерцательными традициями, восточными или западными. Великое достижение дзен Хой Нена в том, что он освобождает ум от пут воображаемых духовных состояний, к которым нужно стремиться, как к «цели». Такие цели очень быстро превращаются в идолов. Этим учение Хой Нена перекликается с Евангелием и текстами ап. Павла — конечно, не на религиозном уровне, а онтологически.

<sup>1</sup> Ibid., p. 28.

<sup>2</sup> Все и ничего (*исп.*). (*Прим. перев.*)

## VII

Отец Дюмулен, питавший неприязнь к Хой Нену, явно благоволил к японскому мастеру дзен Догэну (XIII в.), достигшему просветления в строгом китайском монастыре, где монахи медитировали «буквально день и ночь»<sup>1</sup>. Догэн принадлежал к школе, воспринявшей учение Хсю Шена. Его просветление, как оно описано у о. Дюмулена, похоже на освобождение от страстей, известное нам из западной мистики (*apatheia* школы Евагрия), и касается скорее воли, чем разума. Случилось это в тот момент, когда учитель выговаривал уснувшему во время медитации монаху: «В дзен тело и ум отброшены. Почему же ты спишь?»<sup>2</sup> Похожие высказывания мы встречаем и в христианской аскетической традиции. Вспомним хотя бы греческое монашество и его *bios angelikos*, жизнь ангельскую, протекающую «вне тела» и даже в каком-то смысле «выше души».

Если Хой Нен не считал медитацию главным средством на пути к просветлению, то Догэн не только всецело посвятил себя *дзадзен* (сидячей медитации) и учил ему своих последователей, но и «видел в *дзадзен* реализацию и исполнение всего закона Будды». Сами буддисты называли его подход религией «только *дзадзен*», «возвращением к чистой традиции Будды и патриархов»<sup>3</sup>.

Отец Дюмулен подробно описывает, как Догэн учил медитации, дыханию, внутренней практике отрешённости, бесстрастия, покоя. Примечательно, что Догэн — совсем в духе Хой Нена — утверждал, что монах не должен стремиться к особому опыту просветления. Он увещевает: «Не помышляйте о том, чтобы стать Буддой». Отец Дюмулен так толкует его слова: «Бесцельность, на которой настаивает Догэн, легко понять, имея в виду, что просветление скрыто в самом *дзадзен*»<sup>4</sup>.

Хой Нен тоже призывал монахов не искать просветления как особого психологического состояния. Но он отрицал, что *дзадзен* содержит в себе просветление, а тот, кто

<sup>1</sup> *History of Zen Buddhism*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 164.

упорно медитирует, уже «просветлён». Дюмулен говорит: «Зачем таить желание, грезить о будущем, если в каждое мгновение медитации ты уже обладаешь всем?.. Каждый миг *дзадзен* существует в реальности Будды и потому бесконечен»<sup>1</sup>.

Видимо, созерцание Догэна потому так привлекает западного человека, что оно предполагает определённый акт религиозной веры, самоотдачу. В некоторых фразах о Дюмулена слышится отголосок мыслей Коссада<sup>2</sup>. Вот один из примеров: «Догэн порицает неразумных учеников, которые, ожидая яркого опыта, пренебрегают настоящим»<sup>3</sup>. Отец Дюмулен превозносит дзен Догэна и за его «высокую нравственность», строгий, но радостный аскетизм, основанный на «понимании того, что всё земное преходяще».

Итак, Догэн учит, что весь буддизм заключён в сидении и медитации, что, по словам о. Дюмулена, «нет ничего вреднее сознательного стремления, медитируя, достичь состояния Будды»<sup>4</sup>. Совместил ли он в своём учении взгляды Хсю Шена и Хой Нена? Нет, потому что сделать это можно только на словах. Догэн и Хой Нен совершенно несхожи. Первый и так называемая школа японского дзен Сото идёт по стопам Хсю Шена. Она ставит во главу угла медитацию, аскезу, метод. Напротив, школа Ринзай развивает учение Хой Нена. Она не отбрасывает медитацию, но понимает её по-своему. Она не учит «в спокойном сидении» изгонять из ума мысли, а ведёт ученика к *сатори*, метафизической интуиции бытия, путём не-видения, пустоты, упорного труда над *коаном*.

Учение Хой Нена парадоксально, потому что его не-видение, не-ум связаны не с отречением, а с полнотой. Видеть сущее поверх взаимоотношений между субъектом и объектом — вот «чистое видение». Ум, который стал пустотой, бездной, *шуньята*, — есть *праджна*-ум, метафизическая основа бытия. Там, где Хой Нен советует отрешиться от метода и психологических состояний, чтобы достичь интуиции основ

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Жан Пьер Коссад (ум. в 1751 г.) — иезуит, автор книги «Тайнство настоящего момента». (Прим. перев.)

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

бытия, Догэн предлагает монаху тихую медитацию, отказ от видения и интуиции, ради пребывания в ощутимом молчании страстей. Почему же Хой Нен так решительно протестует против традиционной практики? Потому что, как он считает, медитация не только не есть просветление, но и служит преградой для реальной (онтологической) интуиции *чен-хсинг* (прозрения в корни бытия), *шуньята* (пустоты), *праджна* (мудрости-созерцания). Согласно Хой Нену, тот, кто предаётся молчаливой медитации, превращает её в «искусственную преграду на пути к освобождению». Тот же, кто думает, что медитация и есть просветление, что просветление скрыто, заключено в ней, заблуждается куда серьезнее.

Отметим, что, поскольку христианская медитация основана на богословской вере и не зависит от одной только чистоты онтологического прозрения, молчаливая практика, подобная догэновской, может перерасти в сверхъестественное созерцание. Для такого перехода достаточно веры, которая даёт психологическую уверенность в том, что цель достигнута. Но, что ещё важнее, как учит св. Иоанн Креста, «вера есть вернейшее средство соединения с Богом», каков Он есть, в Его невидимости и кажущейся «пустоте» (Он — «чистый мрак», «ночь» для человеческого разума)<sup>1</sup>. Тот, кто в медитации полагается на веру, находит бесконечный источник сверхъестественного света. Если искать в дзен духовность, чем-то сходную с христианской, то можно бы предположить, что горячая преданность и нравственная чистота тех, кто медитирует по методу Догэна, связана со скрытыми ростками богословской веры. Отец Дюмулен не утверждает этого явно, но, думаю, склоняется к этому, говоря о настоящей мистике учителей дзен. Именно поэтому его особенно интересует аскетичная школа Догэна, давшая примеры глубокого благочестия и не такая противоречивая, как школа Ринзай. По сути дела, о. Дюмулен считает главным в её «мистике» не просветление ума, а искренность и благоую волю.

Школа Ринзай с её размышлением над загадочным, иногда поистине бессмысленным *коаном*, с её непредсказуемым, порой грубым ответом учителя на вопросы ученика,

---

<sup>1</sup> St. John of the Cross: *Ascent to Mount Carmel, Dark Night of the Soul*, passim.

с её вызывающим нечестием (один из мастеров дзен сжёг деревянную статую Будды, чтобы согреться зимней ночью) едва ли вдохновит христианского послушника, которому предписано традиционное благочестие, или подающего надежды монаха какого-нибудь созерцательного католического ордена. Те, кого канонизирует Католическая церковь, совершенно непохожи на учителей дзен традиции Хой Нена и Ринзай. Казалось бы, этого достаточно, чтобы навсегда лишить их права именоваться мистиками, — да они на такое право никогда и не претендовали.

С другой стороны, христианские святые и мистики (например, отцы-пустынники и первые францисканцы) подчас демонстрируют такую же свободу и непринуждённость, которые не смущают нас только потому, что их жития у нас на слуху. Впрочем, лучше не рассуждать о христианских мистиках и учителях китайского дзен, а вникать в тексты об окончательном «просветлении». Тут мы снова возвращаемся к Хой Нену и его традиции, дающей самые чистые и характерные примеры духа дзен.

Напомним, чтобы избежать неясности: когда Хой Нен говорит о «не-видении», «не-уме», он имеет в виду не психологическое состояние, а метафизическую интуицию основы бытия. Кроме того, его «не-видение» есть на самом деле «видение», прорыв в самосознание бытия-бездны, в *праджна-ум*, сквозь субъективное, психологическое сознание, сквозь восприятие бытия (или бездны) как объекта. На Западе всё это понимают неверно. Так, Эрнест Вуд пишет в статье для «Словаря дзен»: «Хой Нен считал *шуньята* [пустоту], освобождение от понятий, условием для достижения настоящего видения». Но учитель дзен говорит не о психологическом состоянии пустоты, на что намекает Вуд, а о метафизической бездне чистого бытия. Ещё раз отмечу, просветление для школы Хой Нена — это не просто состояние сознания или сверхсознания в опыте отдельного человека — для буддизма это было бы грубой ошибкой, свидетельством о «неведении» (*авидья*), — но прорыв, позволяющий самому бытию излить свой свет, который есть не-свет, пустота.

Итак, дзен Хой Нена — это интуитивное постижение метафизического основания всего сущего, знание как пустота, которая бесконечна. Как любил повторять Судзуки, в дзен «ноль равен бесконечности», что перекликается с *todo y*



*nada* (всё и ничего) св. Иоанна Креста. Бесконечная пустота есть бесконечная полнота, целостность. Её основание есть *шуньята*, но чистая пустота — это одновременно и чистый свет, непостижимый для ограниченного ума: свет чистой пустоты открывает себя в действии. Если же говорить в терминах положительных, то чистая пустота — это чистое Бытие, а потому и чистое просветление. Просветление приходит от чистого Бытия в его совершенной Актуальности. Эта интуиция разума куда глубже любой метафизической спекуляции. Это свет опытного переживания основы бытия, свет чистого онтологического созерцания. Но для христиан здесь самое удивительное то, что о первичном бытии в дзен можно говорить в троичной терминологии.

Суздуки касается этого, рассуждая о последователях Хой Нена, а именно о Ма-цзы, который начал с «дзен чистого зеркала», а позже оставил его, примкнув к Южной школе. Ма-цзы был тем учеником, который сидел в медитации (*дзадзен*), когда учитель взял кусок черепицы и начал его тереть, показывая, что так невозможно стать Буддой, ибо нельзя отполировать черепицу до зеркального блеска. Как пишет Судзуки, в то время Ма-цзы «ничего не знал о другом дзен [о *праджна-дхьяна* и школе Хой Нена], о том, что его само-бытие и само-видение — одно и то же, что нет Бытия вне Видения, которое есть Действие, что три понятия, Бытие, Видение, Действие, синонимичны и взаимозаменяемы»<sup>1</sup>. Насколько я знаю, этот весьма примечательный отрывок никто ещё не комментировал и не развивал. Он предлагает не *учение* о троичной структуре бытия, а опыт постижения его основы как чистой пустоты, которая есть свет и действие, ибо она несёт в себе полноту и целостность.

Итак, за «пустотой» Хой Нена кроется троичная структура, которая напоминает нам о высших формах христианского созерцания — о каппадокийцах, последователях св. Августина, св. Франциска, Рейсбрука, рейнских мистиков, св. Иоанна Креста, кармелитов. Разумеется, это не богословская и даже не религиозная интуиция, но христиан она заставляет задуматься. «Троичная структура» такова: основа всякого Бытия — это чистая Пустота (*шуньята*), *праджна*, которая есть Свет, просвещающий всё в чистом

<sup>1</sup> Suzuki: *The Zen Doctrine of No-Mind*, p. 45.

Действию безграничного Бытия-Пустоты. Первичное Бытие неотлично от себя как от Света и Действия. И этому соответствует тройкое расположение ума в просветлении. Во-первых — основа, которая есть Бездна. Во-вторых — пустота и «нигде́йность» (*nowhereness*) не-ума, которая есть *дхьяна* (правильная медитация) и просветление. В-третьих — акт постижения, *праджна*, в котором Бездна и Свет свободно и властно дарят человеку его «я», которое есть «не-я», Бездну, которая есть неистощимый источник Света и действия, которая врывается в нашу жизнь, преодолевая её ограниченность, соединяя нас с собой так, что мы теряемся в безграничной свободе и энергии *праджна-мудрости*.

Такой путь неизбежно ведёт к возрастанию в любви. Хотя Хой Нен ничего не говорит о любви, её требует сама троичная структура бытия. Примечательно, что Судзуки, самый авторитетный и компетентный толкователь традиции Ринзай, считал, что «любовь важнее всего на свете». Эти слова он произнёс, когда мы беседовали с ним в Нью-Йорке. Мне тогда показалось, что ими он хотел подвести итог всему, что до тех пор написал, сказал, пережил<sup>1</sup>.

Заканчивая это краткое эссе, вернусь к опасениям, которые дзен вызывает у профессора Зенера. Можно ли считать дзен духовностью, сосредоточенной на внутреннем, на уходе из мира, внутренней чистоте, тихом созерцании, которое уводит человека от мира и делает его безразличным к мирской жизни и деятельности? Предписывает ли дзен отречься от всякого повседневного человеческого опыта как мелкого,

---

<sup>1</sup> Пока я вычитывал окончательный вариант этой книги, до меня дошёл последний напечатанный текст доктора Судзуки. Это было введение к труду его друга Дзенкэи Сибаяма (*Zenkei Shibayama*) «Цветок не говорит» (*A Flower does not Talk*, Kyoto, 1966), которое он написал за день до смерти. Заканчивается введение примечательными словами, которые проливают свет на его процитированное здесь высказывание: «Не забудем, что дзен понуждает нас смотреть Реальности прямо в лицо, становиться самой Реальностью, чтобы можно было вместе с Майстером Экхартом сказать: "Христос рождается в моей душе каждую минуту" или что "Божья есть-ность (*isness*) — это моя есть-ность". Будем иметь это в виду, попытаюсь постичь дзен...» Последнее утверждение великого учителя дзен даёт хорошую пищу для размышления.

грубого, мирского, профанного? Конечно, если он предлагает лишь тихо сидеть в стороне от всех дел, «следя за умом», пытаясь хранить его безупречно чистым от мыслей, то он весьма уязвим для критики. Но дзен, как его понимал Хой Нен, никак нельзя считать мистикой пассивности и бегства. Такой дзен — не уход во внутренний мир, а полное освобождение от пут ограниченного, субъективного «я».

Правильно поняв Хой Нена, мы увидим, что его дзен — не «освобождение» от материи ради внутренней чистоты, *дхьяна*, просветления и тому подобного. Это освобождение от связанности методом, упражнением, системой мысли или духовности, тем или иным индивидуальным духовным достижением, ограниченной и догматичной социальной программой. Цель Хой Нена — прямое осознание, приближение к «истине, которая сделает нас свободными» — не как к объекту познания, а как к тому, что можно прожить и пережить в конкретном опыте бытия. Поэтому для Хой Нена само собой разумеется, что дела и внешние заботы никак не мешают дзен. Напротив, дзен проявляется в них, как и вообще во всём, включая еду, сон, простые материальные нужды. Правильно понятый дзен Хой Нена — необходимое условие для «конвергенции», которую ищет Зенер. Но условие недостаточное. Необходимо найти трансцендентный личный центр, вокруг которого может конвергировать любовь, очищенная просветлением. Такой центр — это Воскресший Христос, в котором все «будут едины».

### VIII

Сегодня нам доступен труд Хой Нена «Основное Писание» (*Platform Scripture*) в параллельной английско-китайской версии. Подготовил его профессор Вингчи Чан (*Wing Tstit Chan*) из Дартмута, написавший к нему и серьёзное длинное предисловие. Издал книгу Азиатский институт Университета св. Иоанна в Нью-Йорке — под редакцией доктора Пола Сиха (*Dr. Paul K. T. Sih*).

Скорее всего, книгу написал не сам Хой Нен, Шестой Патриарх дзен, тем не менее её считают манифестом «Южной школы» — самой успешной и характерно китайской школы дзен-буддизма. Все авторитетные специалисты соглас-

ны с тем, что Хой Нен принёс «чистый дзен» и что более поздних учителей можно оценивать по близости их учения к «Основному Писанию». Более того, это единственный в китайском буддизме текст, который признан в качестве Писания, сутры и включён в «канон Махаяны». В то же время, учителя дзен прошлого, даже признавая значимость «Основного Писания», очень неохотно рекомендовали его своим ученикам, потому что в их традиции опыт должен передаваться «без сутр».

«Основное Писание» важно прежде всего тем, что оно точно описывает просветление, которое, как учил Хой Нен, должно прийти внезапно, а не как результат тихой медитации или какого-то иного упражнения. Хой Нен не создавал учения, был всегда очень конкретен и, можно сказать, экзистенциален в своём взгляде на дзен как на единство, неделимое на этапы, ступени — такие, как «медитация», «созерцание» (или *праджна-мудрость*).

Чтобы по достоинству оценить текст Хой Нена, нужно правильно понять его ключевые термины. Но, к сожалению, переводчики ещё не договорились о том, как их переводить. Профессор Вингчи Чан, доктор Судзуки и его многочисленные ученики, другие авторитетные исследователи говорят на разных языках. Поэтому неподготовленный читатель непременно упустит в сутрах что-то очень важное. Несомненно, у профессора Вингчи Чана есть веские основания переводить «медитацию» как «покой» — ведь и Хой Нен не придаёт большого значения медитации как специальному упражнению. Но слово «покой» не отражает сути проблемы, поднятой Хой Неном и главной для китайского дзен.

Было бы очень полезно, если бы ключевые термины, как бы кто их ни переводил, сопровождались комментариями. Кроме того, их можно выделять курсивом, помещать в скобки, дополнять оригиналами на китайском или санскрите, которые неплохо знают студенты, изучающие дзен, независимо от того, специализируются они на восточных традициях или нет.

## КЛАССИЧЕСКАЯ КИТАЙСКАЯ МЫСЛЬ

Запад всё ещё не избавился от предрассудка, будто его цивилизация — это «весь мир», а его миссия — вести других к той культурной цели, которую он сам себе наметил. Но мир куда больше, чем мы думаем, и его пути не всегда совпадают с теми, которые мы для себя избрали. Целых четыре столетия мы держали в своих руках судьбу всего человечества, но это время прошло. К худу или к добру, но будущее мира теперь зависит не только от нас, но и от Азии и Африки. Именно поэтому Запад непременно должен понять великие азиатские культуры, традиционную мысль Китая, Индии, Японии.

Культурное наследие Азии нужно изучать в колледжах наряду с наследием Греции и Рима. Оно духовно не менее, чем античная традиция. Недаром китайцы и японцы именовали первых европейских купцов «варварами с Запада», стараясь оградить себя от их пагубного влияния. Из европейцев только приехавшие в Китай иезуиты смогли по достоинству оценить католичность (вселенский характер, *Catholicity*) конфуцианской философии. И если Запад не примет всерьёз духовное наследие Востока, его ждёт большая беда. Он должен понять, что, вникая в восточную мысль, он сможет по-новому взглянуть и на собственную культуру, возникшую под влиянием иудео-христианской религии и греко-римского мира; поймёт, как отстоять своё наследие, не только в Азии, но и у себя дома.

ВЕЛИКИЕ ТРАДИЦИИ КИТАЯ<sup>1</sup>

Китайскую мысль часто поверхностно сводят к «трём традициям», к «трём религиям Китая»: конфуцианству, даосизму и буддизму. Это излюбленное клише американцев, привыкших к собственной триаде: католичество, протестантизм, иудаизм. Но религиозная среда древнего Китая не имеет ничего общего с той, что сложилась в современной Америке. Восточные религии переплетены друг с другом, как бы ни отличались их философия и вероучение. Так, китайский буддизм — это смесь даосизма и индийской «Великой колесницы» (буддизма Махаяны), а современный даосизм дальше от традиции, идущей от Лао-цзы, чем дзен-буддизм. Последний хранит нетронутой живую мысль «Дао дэ цзин», тогда как в даосизме сейчас намешано всего понемногу — магических обрядов, фольклора, предрассудков. Что касается конфуцианства, то его вообще нельзя считать религией. Скорее, оно священная философия, чем «вера», или — жизнь, основанная на древней религиозной мудрости, которая сосуществует с религией. Как полагали первые иезуиты в Китае, настоящему конфуцианцу ничто не мешает быть одновременно и христианином, потому что конфуцианство — всего лишь природная этика, традиционная и хорошо проработанная: естественный закон, выраженный в священной культуре. Это положение яростно оспаривали католики, не понимавшие сути конфуцианства и ошибочно считавшие его идолопоклонством.

Буддизм сыграл огромную роль в религиозной истории Китая: он принёс весть о спасении. Но на китайскую мысль он повлиял не так сильно, как древний даосизм, не говоря уже о конфуцианстве. Буддизм пришёл в Китай сравнительно поздно, поэтому мы не будем касаться его в этом

---

<sup>1</sup> *Sources of Chinese Tradition*, compiled by Wm. Theodore de Bary, Wing-Tsit Chan, Burton Watson (New York, Columbia University Press, 1960), 976 pp. Arthur Waley: *Three Ways of Thought in Ancient China* (Doubleday Anchor Book, 1956), 216 pp. Liu Wu-Chi: *Short History of Confucian Philosophy* (Pelican Books, 1955), 229 pp. *Confucius, The Great Digest and the Onwobbling Pivot*, translation and commentary by Ezra Pound (New York, New Directions, 1951), 187 pp.

эссе. Он не принадлежит классическому творческому периоду в китайской философии.

Самая значительная, универсальная, «католическая», влиятельная школа в китайской мысли — это школа Жу (Ju), основанная Кун-цзы (*Kung Tzu*), или «учителем Кун», чье имя первые миссионеры называли латинским именем «Конфуций». Мы будем называть его Кун-цзы, а когда речь пойдет о его великом ученике, известном на Западе как Менций (*Mencius*), мы будем использовать китайское имя Мен-цзы (*Meng Tzu*). Поскольку Лао-цзы, мистик и отец даосизма, не интересовал первых в Китае иезуитов, он так и не стал Лаоцием (*Laotius*). Однако именно его потрясающий труд «Дао дэ цзин» (*Tao Te Ching, Путь и его сила*), чаще всего переводят на европейские языки.

### ИСТОКИ КЛАССИЧЕСКОЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Кун-цзы и Лао-цзы жили в VI в. до нашей эры (о последнем не сохранилось достоверных сведений) и были современниками Будды в Индии, Пифагора в Греции, израильских пророков Иеремии, Иезекииля, Исайи. «Классический период» ранней китайской мысли длился всю так называемую «эпоху Воюющих царств», т. е. до III в. и объединения Китая, что во многом произошло благодаря действиям «легистов», которые прервали самую живую и плодотворную эпоху китайской мысли. Видимо, именно их усилиями было построено общество, которое формализовало классическую мысль, лишив её динамики на столетия. Во всяком случае, к III в. до н. э. китайская философия перестала развиваться; начиная с этого времени мы встречаем в ней только схоластический разбор отдельных вопросов и редкие прозрения мистиков.

Кун-цзы ничего о себе не писал. Он считал себя не создателем нового учения, а скорее тем, кто формулировал и оберегал древние устные традиции. Когда мы смотрим на доисторический Китай глазами Кун-цзы, читаем собранные им древние оды, мы изумляемся глубине и сложности культуры, которую он хотел сохранить на века в её высшей и совершеннейшей форме, а века эти, считал он, вполне могут быть веками упадка.

Лао-цзы, как и Кун-цзы, благоговел перед прошлым, но глубже погрузился в архаический мир и считал «искусственной» любую систематизацию, любой общественный порядок. На его взгляд, правительство, политика, даже этика, как бы хороши они ни были, искажают природную простоту человека. Они развивают в человеке дух соперничества, делают его эгоцентричным, агрессивным, так что в конце концов тот оказывается во власти иллюзий о самом себе. Но такие иллюзии порождают ненависть, разделение, раздоры, войны, общественный разлад, поэтому идеальное общество для Лао-цзы — это небольшая колония из нескольких поселений, где простые, самоотверженные люди живут в полной гармонии с тайным, невыразимым Дао.

Когда устранили великое Дао, появились «человеколюбие» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются «сыновья почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги»<sup>1</sup>.

Те, кто не понимает парадоксальной простоты этого архаического и мистического взгляда на мир, думают, будто Лао-цзы презирает гуманность и справедливость (краугольные камни конфуцианской этики). Напротив, он не сёт учение, смысл которого слишком тонок для западных людей: *реальность* человечности, справедливости всегда здесь, прямо перед нами, если только мы следуем ей без самокопания, самовосхваления, не пытаюсь объяснить и оправдать свои действия этикой. Иначе говоря, согласно Лао-цзы, рефлексия, самосознание *портят* нравственные поступки. Как только человек начинает сознавать, что творит добро и уклоняется от зла, он уже не вполне хорош. Этическая рационализация отделяет слова от дел, мысли от поступков, а это, как прекрасно знал Гамлет, вынуждает честного человека опустить руки, расчищает путь для по-

---

<sup>1</sup> Лао Цзы. Дао дэ цзин. Ян Хин-шун // Древнекитайская философия: В 2 т. М.: Мысль, 1972. Перевод с древнекитайского. <http://lib.ru/POECHIN/laol.txt> (Прим. перев.)



литических и религиозных мошенников, готовых творить любое зло во имя «справедливости».

Для Лао-цзы худший путь к мудрому и справедливому обществу — отделить некоторых людей, чтобы воспитать и обучить их, сделать из них мудрецов, правителей, «элиту» (именно этого хотел Кун-цзы). Если хочешь быть праведным, считал Лао-цзы, не помышляй о праведности, выброси из головы образ самого себя как «праведника».

Кто, зная свою славу, сохраняет для себя безвестность, тот становится главным в стране. Кто стал главным в стране, тот достигает совершенства в постоянном дэ и возвращается к естественности. Когда естественность распадается, она превращается в средство, при помощи которого совершенномудрый становится вождем; великий порядок не разрушается.

Эти слова звучат как бунт против порядка и разума. Только человек, ставший почти святым и мудрым, может безопасно следовать за Лао-цзы. Поистине, даосизм — это философия рая, и если бы Адам и его жена следовали *Дао*, то и для всех нас это не составило бы труда. Но с той поры, как человека поработили его собственные страсти и заблудившееся, бесчестное общество, он потерял всякую надежду, что сможет всё исправить, просто закрыв глаза и последовав *Дао*. Возможно, *Дао* внутри него, но он оторван от него, как и от своего внутреннего «я». Найти *Дао* теперь можно, только полностью преобразившись, изменив своё сердце, пережив то, что в христианстве именуется *метания* (*metanoia*)<sup>1</sup>. Дзен, конечно, предвидел эту трудность и стремился достичь *сатори*, или внезапного раскрытия таящейся внутри нас и утраченной нами реальности.

Присущий даосизму практический анархизм не давал опоры тем, кто хотел исправить жизнь общества, то есть большинству людей. Лао-цзы призывал к уходу от общества. Те, кто действительно его понимал, уходили и поднимались *вверх* к трансцендентному. Большинству же людей не хватало мудрости, и они спускались вниз, до Ид Фрейда, что было вполне в порядке вещей. Тем самым анархистский уклон даосизма укреплял крайнее правое крыло китайской

<sup>1</sup> Покаяние (греч.). (Прим. перев.)

мысли, легизм, который создал тоталитарный Китай и отдал его в руки благовоспитанных конфуцианцев.

## КОНФУЦИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ

Прежде чем перейти к легистам, бросим беглый взгляд на конфуцианскую школу *Жу*. Лао-цзы касался самой её сути, когда пренебрежительно говорил о «гуманности», «сердечности» (*Жень*). Основание конфуцианской системы — это прежде всего человек и его отношения с другими людьми. Это не смутило бы нас, если бы мы получили классическое образование и не воображали, будто именно мы в XX в. открыли «личность» и «персонализм». Оказывается, персонализм процветал в Китае уже в VI в. до н. э. и был куда здоровее, чем современный с его «психологическими тестами» и «личными проблемами» (окончательное помутнение чистой природы, о которой учил даосизм!).

Итак, *Жу* — это учение о личности и гуманизме — религиозном, священном, как мы увидим позже. *Жу* развивалось этически, интеллектуально, объективно, социально; даже, можно сказать, демократически. Самое примечательное в нём — универсальность. Даже китайские коммунисты иногда ссылаются на Кун-цзы и его учение о формировании личности, её месте в обществе. В самом деле, их предшественники — это тоталитарные легисты, объединившие Китай примерно теми же средствами, что и Мао Цзэдун.

Мудрость Кун-цзы не столько в знании человеческой природы, сколько в вере в человека. Ту же веру исповедовал его ученик Мэн-цзы, который облёк её в бессмертную форму — «Притчу о воловьей горе». Воловья гора, которая высилась возле большого селения, была покрыта густым лесом. Однажды на неё взошли люди с топорами и вырубали все деревья. Когда из земли стали пробиваться свежие зелёные ростки, люди пригнали туда свой скот, который все их съел. Никто больше не верил, что на горе когда-то зеленел лес. Так и человек: по природе он добр, но, живя в алчном и скупом обществе, он утратил свою доброту и кажется по природе злым. (См. последний раздел этой главы.)

Конфуцианцы считали, что общество, управляемое справедливым, «заботливым» правителем, способно возродить в его подданных утраченную ими доброту. Люди снова обретут себя, станут искренне праведными, щедрыми, милостивыми. Но тогда общество должно быть твёрдо спаяно порядком, который опирается не на власть закона, а на священные обряды, *Ли*. Обряды, восстанавливающие гармонию между небом и землёй, — это не просто культ неба, но и выражение сердечных взаимоотношений, которые, в той или иной мере, связывают людей друг с другом.

Нельзя сводить конфуцианство к формальным обрядам, которые на Западе легкомысленно принимают за «поклонение предкам». Его благочестие выражает природную человеческую любовь, которая одна только может удержать общество от вражды и разделения, которая не навязывает ему единство извне, а *порождает его изнутри самих людей*. Кун-цзы считал, что человек *мог бы* стать добрым, но осуществить это можно лишь в том обществе, которое признаёт скрытую в человеке доброту, уважает его как личность, обладающую священными, Богом данными ей правами, воспитывает людей в священном организме культуры, охватывающем все стороны жизни. Таков настоящий смысл конфуцианства, поэтому *Жу* нельзя считать сентиментальным гуманизмом, который вдыхает в людей отвлечённую «добрую волю», не забывая опустошать их карманы.

Кун-цзы был далёк от поверхностного прагматизма. Его практичность опиралась на священное чувство «воли неба», присущее человеческой природе. Кун-цзы чтит *Дао*, но в отличие от даосистов не ограничивался им. Он хорошо понимал человека и знал, что воля неба будет что-то значить на земле только тогда, когда она отразится в обществе. Он не мог позволить себе быть анархистом и настаивал на том, что нужно воспитывать хороших правителей и мудрых исполнителей, которые приведут общество к желанной цели. Кун-цзы не преуспел в политике, зато создал систему образования, которая, при всех её недочётах, выдержала испытание временем и сформировала поколения учёных, прославивших не только свой народ, но и весь человеческий род.

Впрочем, не всё так безоблачно, как может показаться. Тот, кто хочет быть мудрым, жить по учению Лао-цзы

и полностью соответствовать принципам Жу, должен стяжать глубокое смирение, пронизательность, терпение. Весь Китай — по крайней мере весь правящий класс — получал конфуцианское образование, но многие успешные китайские чиновники, внешне выказывая преданность Жу, внутренне оставались резонёрами, жёсткими и бессердечными конформистами, безнравственными плутами.

Чтобы отвести легистам подходящее место в китайской традиции, рассмотрим все три её течения. Первое и основное — конфуцианство. Оно верит в доброго по природе человека и воспитывает его терпеливо и осторожно, через священную культуру, обучающую любви (*Жэнь*). Школа Жу пытается помочь человеческой природе, не навредив ей.

Даосисты больше сосредоточены на *Дао*, чем на человеке. Они скептически относятся ко всему связанному с образованием и «помощью». Они полагают, что человеку будет лучше, если никто не будет вмешиваться в его природу, «помогая» ему стать мудрее, справедливее. Скрытое *Дао* вполне способно проявить себя в человеке, если тот оставит в покое себя и свою природу. Мистики учили пути, который не есть путь, «возвращению к корням», благоговению перед реальностью в её исходном, непостижимом состоянии, перед «нетронутый естественностью». Они выбирали путь «не-делания», который многие ошибочно принимают за квиетизм, но который на самом деле есть невмешательство, воздержание от бесполезных, надуманных действий. Даосизм — это не совсем бездействие. Он антиномичен, но его антиномичность (унаследованную от дзен) нужно правильно понять. Тот, кто высмеивает её, рискует сам остаться в дураках.

## ЛЕГИЗМ

Легисты принадлежали правому крылу. Они всячески нарушали природный порядок, прибегали ко всевозможным ухищрениям, лишь бы подчинить человека организации и закону. Субъективную непосредственность повсюду подменяли указы, санкции, поощрения, наказания. Легисты не только отказывались уважать «нетронутую естественность» жизни и природы, но намеренно растаптывали её — до полного уничтожения.

Одним словом, их взгляд на человека был пессимистичным: он зол по природе, поэтому его нельзя предоставлять самому себе, а нужно принуждать делать добро, подчинив непререкаемой авторитарной власти. Человеческий эгоизм неисправим, поэтому бессмысленно пытаться, как это делал Мен-цзы, исправлять его, возвращать человека к изначальному порядку и праведности. Легисты просто принимали неизбежное и *пользовались* человеческой испорченностью, жадностью, страхом, похотью, эгоизмом, чтобы достичь политических целей. Цели же эти можно описать одним словом: *власть (ши)*.

Китайский легизм восходит к истокам конфуцианства, учёному Сюнь-цзы (*Hsun Tzu*, III в. до н. э.), который, оставаясь верным школе *Жу*, был законченным агностиком и скептиком. «При Сюнь-цзы китайцы утратили веру и до сих пор её не обрели»<sup>1</sup>. Вучи Лю (*Liu Wu-Chi*) добавляет, видимо преувеличивая: «С тех пор религия вынуждена была уйти в подполье и никогда больше не занимала китайских интеллектуалов, за исключением нескольких чудаков»<sup>2</sup>.

Именно ученики Сюнь, Хань Фэй-цзы (*Han Fei Tzu*) и Ли-цзы (*Li Szu*) (один убил другого), основали легизм.

Чтобы обосновать свои действия, легистам не нужен был ни нравственный закон, ни благословение свыше. *Жу* с её обрядами, мудростью, человечностью они считали лишней. Всё в обществе, в том числе мораль, религию, совесть, должен был заменить закон, который не требовал от человека внутреннего согласия. Закон должен опираться на наказание, причём самое жестокое, считали эти прагматики. Легисты отбросили все объективные критерии добра и зла. Всё зависит только от воли правителя, а чтобы искоренить всякое несогласие с ней, легисты превратили общество в шпионскую сеть, где общины и люди, ответственные друг за друга, регулярно и прилежно строчат друг на друга доносы. Даже язык, особенно язык закона, нужно понимать только так, как его понимает правитель. Правда, он может поменять своё мнение, когда ему вздумается, потому что он не отвечает ни перед небом, ни перед *Дао*. Впрочем, кто знает, не они

<sup>1</sup> *Short History of Confucianism*, p. 96.

<sup>2</sup> *Ibid.*

ли вызвали в нём эту перемену? Только он сам может судить об этом. Но что, если правитель ошибся?

Цель легизма — построить сильное государство, способное уничтожить всех врагов. Только в этом залог мира. Многих привлекало это учение, не одну лишь Азию в III в. до н. э.

Мрачную картину дополняют строки Артура Уэйли:

Народ противится планам правителя, потому что тот строит планы на долгий срок вперёд, а он сам — на короткий. Правитель знает, что, бросив все силы на производство еды и подготовку к войне, он сделает страну такой сильной, что она опрокинет любую вражескую армию...

Народ не привык заглядывать в далёкое будущее. Он ненавидит тяжёлый труд и опасность, хочет немедленного отдыха и мира. Народ слишком глуп, чтобы понять, что настоящая безопасность добывается только через лишения и беды... [Сдерживая народ суровыми законами, правитель] оказывает ему неоценимую услугу, но он, по своей непроходимой глупости, не сознаёт этого и упорно считает правителя тираном. Тупые критиканы хотят порядка в стране, но противятся всему, что его поддерживает... Народ ненавидит суровые законы и тяжкие наказания, но только они создают порядок. Подданные ждут от правителя жалости и сострадания, в которых таится главная опасность для страны... «Горе процветающей державе, если она не воюет; ибо в мирное время она разлагается изнутри: в ней появляются обряды, музыка, летописание, милосердие, почитание старших, честность и истина, чистота и целомудрие, доброта и нравственность, неприязнь к войне и вина за участие в ней. В стране, где процветает всё это, правитель не станет развивать земледелие, не начнёт готовиться к войне. В конце концов он полностью обнищает...»<sup>1</sup>

В последней части отрывка приведены слова Хань Фэя. Как нетрудно видеть, психология и методы легистов те же, что у современных тиранов, — неважно, коммунистов или фашистов.

<sup>1</sup> *Three Ways of Thought in Ancient China*, pp. 161, 167.

## ЧЕТВЕРОКНИЖИЕ

Не нужно думать, что легисты держались учения Жу, хоть и были ему в некотором смысле обязаны. Напротив, вскоре после того, как они захватили власть, посадив на трон первого императора и упразднив феодализм, они принялись искоренять конфуцианство. Ли-цзы призывал избавляться от учёных как от паразитов. Все книги было приказано сжечь, в первую очередь — сборники стихов, философские и исторические трактаты. Не тронули только нужное самим легистам: пособия по ворожбе, медицине, земледелию. Изучать закон было строжайше запрещено. Вступивший в силу эдикт так усердно воплощали в жизнь, что некоторые древние тексты были утрачены безвозвратно. К счастью, большинство из них удалось спрятать и позже восстановить, хотя бы частично. Годом позже власти казнили около четырёхсот учёных — последователей Жу.

Возродилось конфуцианство при династии Хань (II в. до н. э.). Тогда же его признали официально, и такое положение сохранилось до XX в. Конфуцианцы основали великие университеты, в которых тщательно готовили учёных, изучавших классические труды. Наконец, в X в. н. э. важнейшие тексты были напечатаны с помощью подвижных деревянных литер.

Легизм хоть и был, видимо, философией многих китайских правителей, но никогда прямо и глубоко не влиял ни на учёных, ни на большинство населения Китая. Хотя именно он породил прагматизм, даже цинизм, с которыми китайцы относятся ко всему происходящему в обществе. Целые поколения китайцев, помня ужасы легизма, искали более светлой, высшей надежды у милостивого Амида, шедшего путём любви и могущего избавить их от страданий в этой жизни и ввести в рай.

Но самой жизнеспособной и действенной духовной силой Китая оставались школы, перенявшие философию Кун-цзы и Мэн-цзы. Столетиями людей учили, законно и официально, по конфуцианскому четверокнижию. Едва мальчик выучивался читать, он начинал запоминать отрывки из приписываемых Кун-цзы «Аналектов» (*Analects*), «Великого учения» (*Great Learning*), «Золотой середины» (*Doctrine of the Mean*), а кроме того — из сборника выска-

званий Мэн-цзы (*Book of Meng Tzu*). Всякий, кто хочет хоть как-то понять Китай, должен внимательно прочесть и осмыслить эти четыре книги. Они и в современном Китае не утратили своей значимости. В чём же секрет их силы?

Отвечая на этот вопрос, мы попытаемся обрисовать *конфуцианский дух*, что совсем не так просто, как может показаться на первый взгляд.

Основой конфуцианской философии, практической по существу, служит то, чему на Западе подобрали туманное название «природный закон». Но этот закон не выводится из нашей природы. Это само *Дао* в этическом смысле, путь человека, а не *Дао* метафизическое, не загадочный Промысел. Главное отличие школы *Жу* от даосизма состоит в том, что первая говорит о метафизике, а второй — об этике. Это отличие ясно описано только в «Золотой середине» (*Doctrine of the Mean, Chung Yung*), одном из четырёх классических текстов конфуцианства, своего рода ответе даосистам. К слову сказать, переводить *Chung Yung* как «Золотая середина» неверно. Эзра Паунд (*Ezra Pound*) нашел лучший вариант, «Неколеблемый стержень» (*Unwobbling Pivot*). Другие переводчики предлагают «Рабочий центр» (*Working Center*), «Работающая середина» (*Functioning Mean*), «Середина в действии» (*Mean in Action*). Так или иначе, главная мысль книги состоит в том, что в глубину человеческого естества вложен динамический принцип реальности. Это не просто статичное понятие, не сущность, а «природа», стремящаяся выразить свою реальность в правильном действии. Так скрытая реальность неба приобщает себе человека, который находится с ней в гармонии через свои действия. *Реальность* — цель, а реальность в действии есть «ось», «стержень» человеческого бытия. «Высший человек» — тот, кто нашёл в себе этот стержень и живёт, опираясь на него. Все остальные бесцельно тратят свои дни, носимые ветрами судьбы и страстей. Их центр не внутри них, а вовне, поэтому жизнь их беспорядочна, тревожна, эгоистична, запутанна.

Отправная точка учения Кун состоит в том, что существует объективная трансцендентная реальность, именуемая «небо» (о его метафизической природе никогда не говорят). Существуют и другие реальности — меняющиеся, преходящие, земные, человеческие, которые могут находиться в порядке или в расстройстве. Когда они «гар-



монируют» с «небом», с высшей реальностью, в них царит порядок; когда утеряна гармония с высшими принципами, с волей неба, — беспорядок. Это учение перекликается с Учительными книгами Ветхого Завета, даже — с Евангелием.

Учение Кун — больше чем философия: это *мудрость*. Иначе говоря, это не доктрина, а *жизнь*, впитавшая истину. Смысл сказанного Кун можно постичь, только воплощая в жизнь то, о чём он говорит. Истина же его не частная. Она охватывает весь смысл бытия человека и общества, которому он принадлежит.

Конфуцианское учение можно воплотить в жизнь лишь в религиозном обществе, где всё подчиняется священному обряду, который выражает мудрость, заложенную в природе.

Можно даже сказать, что обряды Кун, или *Ли*, — это зримое выражение скрытой реальности вселенной: проявление в человеческих делах и общественном устройстве неба, или, мы бы сказали, Божественной премудрости. Священному порядку недостаточно метафизического статуса. Человек не просто должен вносить его в свою жизнь или в общество своим нравственным поведением, он должен красиво и торжественно *прославлять* волю неба. Мудрость будет неполна, незрела, невзрачна без великолепия и гармонии. Именно великолепие *Ли* (во всей его разумности и истине) делает мудрость динамичной и плодотворной. Когда человек участвует в *Ли*, тщательно исполняя обряды, соответствующие его положению и отношениям с другими людьми, он пробуждается, растёт, меняется. А вместе с ним растёт и меняется общество (семья, город, страна).

## ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ

Так называемое «Великое учение» (*Ta Hsio*), приписываемое Кун-цзы, — небольшой, но богатый содержанием трактат, столь конкретный и насыщенный, что иногда трудно понять его главную мысль. Другая трудность связана с тем, что китайские тексты теряют значительную часть заложенных в них смыслов в переводе на западные языки, происшедшие от латыни и греческого. Обычно читатель, пролистав «Великое учение» и заметив слова «хорошее

правительство», «самопознание», «дисциплина», благополучно откладывает его в сторону, подумав, что перед ним — ещё один труд о саморазвитии ради общественного блага!

Но ведь он ничего не понял в «Великом учении»!

Главная мысль книги в том, что правильное действие зависит от осознанности действующего субъекта. Что же он должен осознать? Самого себя, свою ответственность, нравственный идеал, желания? Ничего из этого. Он должен осознать свои корни, внутреннюю истину, которая есть основа и источник всякого правильного действия. Но эти корни не просто субъективная искренность, а нечто обусловленное объективной природой вещей. Это не просто рационализация, а нечто воплощённое в действии. Порядок в обществе зависит от осознанности, правильного действия, самодисциплины каждого из людей, начиная с правителя и кончая его самым заурядным подданным, от того, насколько каждый знает, что он должен делать, какое место он занимает в общественном организме.

«Великое учение» никак не связано с интроспекцией и самосознанием. Оно конкретно, динамично, объективно. Оно говорит о пути просветления через *разумное действие*, такое действие, которое проясняет реальность, будучи само ясным, прямым, определённым, истинным, приводящим человека в гармонию с объективно реальным, не столько в метафизическом смысле, сколько в практическом, социальном, религиозном. Эту-то связь с реальным, с нравственным Дао, и выявляет торжественный обряд. Значит, нравственное действие созерцательно, литургично. Символическая церемония углубляет мораль. Конфуцианская этика не воспроизводится сама собой в череде почти бездумно совершаемых поступков. Но она и не просто спонтанна. Она есть *плод духовной осознанности*.

Китайский термин «осознанность» часто переводят как «искренность». Эзра Паунд понимает его как ясность в словесном выражении, проникновение в точный смысл, подобное тому, как «солнечный луч высвечивает вещь». Речь здесь идёт о смысловом центре, способности прояснить неизвестное и не выраженное словом, высветить бессознательное и тёмное при помощи осмысленного и своевременного действия, правильно выполненного, имеющего правильную цель, облеченного в величественный обряд, иначе го-

вора, через священную и эстетическую осознанность и с точным пониманием того, что нужно сделать.

На мой взгляд, это прекрасное, цивилизованное представление о нравственном действии. Оно очень человечно, возвышенно, созерцательно, плодотворно. Поняв конфуцианский взгляд на жизнь и человеческую деятельность, нельзя не задуматься над тем, как он приложим к христианам, которые — под влиянием рассудочной западной культуры — в значительной степени утратили религиозный смысл своей деятельности. Впрочем, древнее китайское понятие близко к тому, что предполагал св. Фома Аквинский, который хоть и пользовался языком греческой философии, оставался созерцателем, верным традиции библейских Учительных книг: не платоником, любящим бестелесные сущности, а христианином, видящим Божественный свет во всём сущем. Ибо всё существует лишь постольку, «поскольку оно познано Богом»<sup>1</sup>.

Если мы упустим из виду священную осознанность, составляющую суть конфуцианского учения, мы ничего в нем не поймём и откроем путь к его обмирщению. Видимо, такое часто случалось, когда философию *Жу* пытались возродить схоластически, подчёркивая её технические аспекты и пренебрегая живой реальностью.

«Великое учение» было и остаётся ключом к классической китайской мысли.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Воспитание личности — главная цель конфуцианского образования. Когда человек мудр, то есть когда он свободно выбирает для себя ясность разумного действия, развивается, проникаясь величием и смыслом, которыми «небо» наделяет самые обыденные и простые человеческие поступки, он может гармонично сочетать свою мудрость с мудрыми поступками окружающих его людей. Легисты учат прямо противоположному, поэтому они лишены мудрости с точки зрения конфуцианцев. Они подчиняются воле правителя, чтобы занять место получше в системе власти, которая

<sup>1</sup> *Summa Theologica*, I, Q. xiv, a. 8.

зидается на силе и самоутверждении. Здесь мы вплотную подходим к ложным современным представлениям о развитии личности, таких ее черт, как агрессивность, хитрость, умение привлечь к себе внимание, изворотливость, одним словом, всего того, что *сулит успех*. «Личность» в таком смысле — это способность навязать другим себя и свои желания. Для Кун-цзы мудрость совсем не в том, чтобы утвердить свою «индивидуальность», силой или лестью заставить других служить себе. Всё это не просто «неправильно» согласно абстрактной норме, но прежде всего вредно, ибо нереально. Поступающий так человек лжёт самому себе и небу, чья воля вложена в его сердце. Такой человек не знает самого себя.

По учению Кун правящий класс должны составлять люди просвещённые, человечные, поэтому конфуцианство и стало основой официального образования в Китае. Как мы видели, интеллектуальная элита либо играла важную роль в правительстве, либо подвергалась гонениям со стороны легистов. При дворе ей всегда приходилось соперничать с евнухами, хитрыми и невежественными оппортунистами. Несмотря на коррупцию, беззакония, извращения, процветавшие на почве официального цинизма, последователи *Жу* не пострадали, и конфуцианская традиция осталась неприкосновенной. Иначе она не принесла бы таких обильных плодов. Кристофер Доусон писал:

Благодаря конфуцианству Китай стал единственной развитой мировой цивилизацией, где природный закон был не философской абстракцией, а живой силой, религиозно привлекательной для человеческого сердца и совести... Китай дал лучший ответ на фундаментальные вопросы общественного и нравственного порядка<sup>1</sup>.

Но довольно о прошлом конфуцианства. Поговорим о его будущем. После падения последней династии и заката империи философию *Жу* начали резко критиковать. Многие китайские мыслители отвергали её как силу, сдерживающую развитие идей. Другие пытались увековечить *Жу* как официальную национальную «религию», что, как мы виде-

<sup>1</sup> *Religion and Culture* (New York, Meridian Books, 1959), p. 171.

ли, было бы совершенно нелепо. Наконец, с приходом коммунистов *Жу*, казалось бы, должна была исчезнуть совсем.

Поскольку красный Китай пытается создать новую философию и общество, он не приемлет традиционное конфуцианство с его священными ритуалами и особыми отношениями в семье. Мао Цзэдун ненавидит Конфуция. Традиционная философия и культура *Жу* в их сложившейся за века форме ушли в прошлое. Китай никогда не вернётся к эпохе мандаринов и экзаменов по конфуцианству. Однако некоторые коммунисты, несмотря на неприятие этой традиции, обращаются к «Великому учению» и конфуцианской классике как к источнику живой китайской мысли. Возможно, усечённое, «адаптированное» *Жу* ещё влияет на современный Китай, хотя ему, конечно же, ближе легизм.

Будущее конфуцианства, видимо, связано не с Китаем, а с Западом. Избегая эклектизма и синкретизма, западная цивилизация должна понять и усвоить всё лучшее и высшее в традициях прошлого. Если мир хочет выжить, он должен вернуть себе настоящую «мудрость».

Христианский учёный обязан, следуя призванию свыше, понять и сохранить всё истинное в наследии великих традиций, что нельзя отбросить, что помогает глубже постичь само христианство. Мы должны учиться у средневековых монахов и схоластов XIII в., которые сохранили культуру Рима и Греции, освоили арабскую философию и науку. Иезуиты, прекрасно переводившие восточные тексты, указали нам путь. Надеюсь, и бенедиктинцы поймут и оценят столь близкую им по духу традицию Кун-цзы.

### «ПРИТЧА О ЛЕСИСТОЙ ГОРЕ»

В IV и III вв. до н. э., в схожую с нашей эпоху войн и хаоса, Мен-цзы (Менций) развил традицию, чьи философские и духовные основы заложил Кун-цзы. Он утверждал, что человек добр по природе, но его злые поступки разрушили его природную доброту, которую, однако, можно восстановить правильным образованием, «очеловечением». «Велик тот, — говорил Мен-цзы, — кто сохранил в себе детское сердце». Тут нет никакой сентиментальности. Он просто напоминает, как важно сохранить в себе непосредственное, врождённое

ное стремление любить, которое оберегается таинственной силой жизни и провидения, но гаснет от своеволия и безудержной алчности. Напротив, Мо-цзы и легисты хотели силой закона принудить человека к отвлечённой всеобщей любви (Мо-цзы) или заставить его подчиняться тирану из страха перед наказанием (легисты). Поскольку человек зол от природы, власть должна обуздывать и эксплуатировать его злые наклонности.

Мен-цзы утверждал, что человек добр, поэтому мудрый и милостивый правитель должен раскрыть его доброту, дав ему должное образование. В «Притче о лесистой горе» он говорит о милости. Обратите внимание на словосочетание «ночной ветер», переведённое как «ночной дух» и означающее милостивое, сокровенное, таинственное влияние бессознательной природы, которая, если ей не мешают, исцеляет человека, восстанавливает его добрые наклонности, «правильный ум».

### ПРИТЧА О ЛЕСИСТОЙ ГОРЕ<sup>1</sup>

#### I

Учитель Мен сказал: Когда-то на воловьей горе, близ столицы большой страны, шумел прекрасный лес. Однажды на гору забрались люди с топорами и порубили деревья. Леса не стало. День и ночь сменяли друг друга, роса увлажняла пни, и те проросли. Тогда на гору пришли козы и прочий скот и поели зелёную поросль. Воловья гора стала совершенно голой. Люди же, глядя на неё, думали, что на ней никогда не было леса.

#### II

Наш ум гол, как та гора, но в его глубине кроется стремление любить. Мы же своими действиями каждый раз губим наш правильный ум, как те люди, что каждое утро рубили деревья на горе, сводя под корень прекрасный лес.

<sup>1</sup> Перевод с английского, который в свою очередь сделан с китайского, напечатанного в приложении к книге Ричардса (I. A. Richard. *Mencius on the Mind*). (Прим. перев.)

Ночь сменяет день, окружая заботой загубленный лес, влага ночного духа подсказывает нам, что любить, а что ненавидеть.

Утром мы уподобляемся тем, кто рубит лес. И снова губим любовь. Наконец, ночной дух делается бесильным возродить наш правильный ум.

Чем же наши стремления отличаются от стремлений животных? Немногим. Люди видят нас и думают, что в нас никогда ничего не было, кроме зла. Таков ли человек от природы?

### III

То, что правильно возделывается, обязательно прорастёт. То, что возделывается неправильно, обязательно погибнет. Учитель Кун (Конфуций) сказал: «Крепко держи его, и ты его сохранишь. Ослабишь хватку, и это выпадет из твоих рук. Никто не знает, когда он приходит и когда уходит. Никто не знает, в какой стране он живёт!»

О правильном уме, только о нём он и говорит!

#### **ПРИТЧА О ЛЕСИСТОЙ ГОРЕ (ПЕРЕВОД С КИТАЙСКОГО)<sup>1</sup>**

1. Покрытая лесом гора Нью<sup>2</sup> когда-то была прекрасна; а теперь, когда благодаря тому, что она сделалась предместьем столицы большого государства, деревья порубили топорами и секирами, — можно ли считать её прекрасною? Но, под влиянием постоянного действия животворного воздуха, дождя и росы от деревьев пошли отпрыски, а тут опять выпустили туда коров и овец. Благодаря этому гора имеет обнажённый вид. Люди, видя её обнажённою, думают, что на ней никогда не было лесу. Это разве природа горы?

2. Так и с человеком. Хотя бы у него оставалось только то, что составляет человека, — разве можно

<sup>1</sup> Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998. С. 209–211. Примечания 11–13 взяты из этой же книги. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> Гора Нью находилась в юго-восточной части княжества Ци в Шань-Дуне.

допустить, чтобы у него не было чувств человеколюбия и справедливости? То, посредством чего он теряет своё коренное доброе чувство (совесть)<sup>1</sup>, — это как бы топоры и секиры по отношению к деревьям. Подвергаясь изо дня в день их ударам, разве можно допустить, чтобы они сохранили свою красоту? Подрастая в течение дня и ночи, при чистом воздухе спокойного утра<sup>2</sup>, это чувство (совесть) бывает близко к человеку (просыпается), но в слабой степени и сковывается, и губится потом дневными (недобрыми) деяниями; а так как оно сковывается ими повторно, то живительного влияния ночного воздуха бывает уже недостаточно для сохранения этого коренного доброго чувства; а когда для сохранения его оказывается недостаточно живительного ночного воздуха, тогда природа человека недалеко уходит от природы животных. А люди, видя только эту оскотинившуюся природу, думают, что она никогда не обладала этой силой (совестью). А разве это человеческое чувство?

3. Потому нет ни одного предмета, который бы не развивался, если только он будет пользоваться надлежащим уходом, и нет ни одного предмета, который бы не погиб, если не будет пользоваться надлежащим уходом.

4. Конфуций сказал: «Если держать крепко, то сохранится; если оставить, то погибнет. Для удаления и прихода его нет определённого времени и никто не знает его направления». Не о сердце ли сказано это?

---

<sup>1</sup> Лянь-синь — коренное, присущее человеческой природе чувство добра, проявляющееся в человеколюбии и справедливости.

<sup>2</sup> Пинь-дань-джи-ци — чистый утренний воздух, не успевший ещё испортиться от соприкосновения с бранным миром; воздух, восстанавливающий и питающий жизненные силы.



## ЛЮБОВЬ И ДАО

Сто лет тому назад Америка открыла для себя Восток и его философскую традицию. Тогда ей удалось проникнуть в самую суть восточной мысли. Но после Туро и Эмерсона не нашлось никого, кто мог бы развить их многообещающие прозрения. Америке не хватило терпения. Открывшаяся было дверь захлопнулась, и целый век в неё никто не стучал. Сегодня её пытаются отворить снова, но ведёт ли она в тот же самый дом? Как бы то ни было, мы просто обязаны узнать, что таят в себе сказочные покои. Заглядывая мимоходом в дверной проём, мы подмечаем людей, одетых, как и мы, живущих в покоем на наш нездоровом ритме. Они безжалостно крушат свои жилища, перестраивая их по подобию наших безликих домов, возводят магазины и фабрики. Промышленная цивилизация делает жизнь удобнее, но, как мы знаем, или должны знать, внешнему процветанию всегда сопутствует культурное и нравственное оскудение, глубину которого мы ещё не вполне сознаём.

В нашем бедственном положении нас может в какой-то мере утешить Институт азиатских исследований при Университете св. Иоанна, который, в отличие от других подобных заведений, не утратил духовную перспективу и работает над главным — над тем, что связано с религиозной мудростью. Два основных китайских философских текста, в переводе и в оригинале, были прекрасно изданы под руководством хорошо известного католического китаеоведа доктора Пола К. Т. Сиха. «Дао де цзин» блестяще перевёл доктор Джон Ву, ревностный христианин, взявший от даосизма смирение, доверие к невидимому, мудрость и осознание тайных основ жизни, всё то, что обрело полноту в Евангелии. Сестра из Мэринолльского миссионерского общества,

глубоко изучившая китайскую классическую мысль, прекрасно перевела «Сяо цзин».

Оба упомянутых труда чрезвычайно важны и достойны гораздо более обстоятельного разбора, чем обыкновенная рецензия, написанная для того, чтобы привлечь внимание к новой публикации.

«Дао дэ цзин», как известно, книга поэтического жанра. Многие на Западе находят в ней явные следы квиетизма. На неё смотрят свысока, как на древность, не имевшую понятия о прогрессе. Видимо, люди не понимают, что мудрость «Дао дэ цзин», созвучная Нагорной проповеди, не только полезна для нашего развития, но и помогает нам выжить.

«Сяо цзин» на Западе знают хуже. «Классический труд о сыновней любви» выражает суть конфуцианства, не противоположного даосизму, но, я бы дерзнул сказать, дополняющего его. Неверно думать, будто конфуцианство III в. до н. э. было чисто внешним, формальным, не признающим внутренней сокровенной тайны, в которой невидимо коренится всякая жизнь. Напротив, мы увидим, что сыновняя любовь в конфуцианстве уходила корнями в тайну этического *Дао*, поддерживала живую связь человека и общества с таинственной волей неба, как бы эгоизм ни заглушал эту любовь.

## КЛАССИКИ И УЧИТЕЛЯ

Слово «цзин», стоящее в названии многих знаменитых китайских текстов, можно условно перевести как «классика». Это больше чем просто «книги», но это и не «классика» в нашем понимании, не тексты, литературно и стилистически совершенные, к каковым обычно относят творения древнегреческих и римских писателей. «Цзин» — это нечто иное, близкое по смыслу к слову «Библия». Напомню, что последнее происходит от греческого *ta biblia*, «книги». И не просто какие-то «книги», а те, что дополняют другую, устную, традицию. Значит, «Цзин» и «Библию» нельзя относить к разряду «великих книг», превосходящих все прочие своим литературным достоинством. Они — просто древняя традиция, передаваемая письменно, а не устно. Такие книги не столько сокровище, сколько душа, память культуры, хотя устная передача мудрости важнее письменной.

Итак, «Цзин» — это *авторитетная* книга. Но её авторитет восходит не к человеку («учённому классику» или «философу»), а к тому, что выше человека. Китайская мысль не занята «сверхъестественным», но если «Дао дэ цзин» отличает *Дао* познаваемое, выразимое от *Дао* непознаваемого, безымянного, то не относит ли это нас к Богу, Который выше и вне космоса. В конце концов, не перевёл ли доктор Ву тридцать лет назад Евангелие от Иоанна на китайский, начав его словами «В начале было *Дао*, и *Дао* было с Богом, и *Дао* было Бог»?

Стремясь понять древних китайских философов, мы должны сравнивать их не только с Платоном и Парменидом, но и с еврейскими мудрецами, авторами так называемых Учительных книг Ветхого Завета. Идеограмма, передающая слово «цзы» в имени Лао-цзы (Учитель Лао), означает одновременно «учитель» и «ребёнок». Та же идеограмма сочетается со словом *Сяо*, означающим сыновнюю любовь. В ней видится «сын», несущий «отца» на своих плечах. Значит, учитель — это дитя древних отцов, которое несёт в себе их традицию и передаёт её грядущим поколениям. Точнее говоря, учитель — это ребёнок, который, как Лао-цзы, знает, как в молчании, тайно питаться от «матери» Дао.

Как мы видим, учитель не просто заучивает и повторяет формулы, дошедшие до него из древности, он воспринимает мудрость от таинственной, всеохватной, милующей любви, матери всего сущего. Он знает непознаваемое не усилием разума, не через науку, которая крадёт секреты у неба, а мудростью «умаления», тишины, способной втайне услышать слово. Он не занят словесной игрой, а приобщён экзистенциальной тайне самой жизни. Мудрость «Дао дэ цзин» ведёт к дзен, традиции без «цзин», передаваемой от учителя к ученику не посредством записанных слов, а через бессмысленные на первый взгляд *коаны* (*koans*), шлепки и тычки, время от времени достающиеся ученику.

## КАНОН ДАО

«Дао дэ цзин» переводится буквально как «Книга о Пути и его (скрытой) силе». Если и существует правильный ответ на вопрос: «Что такое *Дао*?», то звучит он так: «Не знаю».

Можно говорить о *Дао*, но не о *Дао* вечном. Можно давать имена, но не вечному *Дао*. Как происхождение неба и земли, оно безымянно. Как «Мать» всего существующего — именуемо.

Оно подобно «пустой чаше, которую невозможно наполнить». Оно подобно центральной оси, к которой сходятся колёсные спицы.

Мы прорубаем в доме окна и двери. Но обитаем дом благодаря пустому пространству...

Посмотри на него, но знай, что увидеть его нельзя! Его имя — Бесформенность.

Прислушайся к нему, но знай, что услышать его нельзя! Его имя — Беззвучность.

Схвати его, но знай, что взять его невозможно! Его имя — Бестелесность.

Это бесформенная форма, безобразный образ. Это «первоисточник» (*fountain spirit*) неистощимой жизни, никогда не привлекающий к себе внимания. Он делает своё дело так, что его нельзя опознать. Он совершенно неуловим: если вам кажется, что вы видите его, то перед вами не *Дао*. Но именно он — источник всего существующего и всё сущее возвращается к нему, «как к себе домой».

Смысл жизни в том, чтобы обрести *Дао*, которое невозможно нигде найти. Поможет здесь не пытливый разум, а духовное преображение всего человека. «Достигает» *Дао* тот, кто «становится как» *Дао*, действует в согласии с «путём» (*Дао*). Ибо оно есть одновременно совершенная деятельность и совершенный покой. Это действие в высшем смысле *actus purissimus*. Поэтому человеческих усилий, даже самых добродетельных, недостаточно, чтобы прийти в согласие с *Дао*. Праведность часто бывает суетливой и показной. Самые лучшие побуждения не мешают ей трубить перед собой на рыночной площади.

Тот, кто познаёт *Дао*, един с *Дао*. Тот, кто познаёт добродетель, един с добродетелью. Тот, кто играет с потерей, един с потерей.

Путь потерь — это путь бурной деятельности, беспорядочных порывов, амбиций, «внешнего роста». Это путь агрессии и успеха. Путь добродетели — это конфуцианская

осознанная профессиональная надёжность. Св. Фома назвал бы её *humano modo*<sup>1</sup>, а не свободным раскрытием даров Святого Духа. Но Дао — тоже путь высшей свободы, который добродетелен в неотмирном смысле, потому что он «исключает всякое стремление».

Высшая добродетель не добродетельна; потому она и добродетель. Низшая добродетель никак не избавится от добродетельности, поэтому в ней нет добродетели.

«Мудрец», человек, постигший тайну Дао, — не тот, кто получил тайное, эзотерическое знание, которое отделяет его от других, делает каким-то особенным. Напротив, он в каком-то смысле глупее, внешне неприметнее других. Он «скучен и безвестен». Когда все вокруг восхищаются успехом, как жертвенным быком, он один молчит, «как младенец, который ещё ни разу не улыбнулся». Он «вернулся к истоку», к Дао, но выглядит как «бездомный, которому некуда возвращаться». Он очень похож на Того, Кому негде было преклонить главу. У того, кто обрёл Дао, нет ни земного пристанища, ни имени. Он «ласков как море, бесцелен как штормовой ветер». Снова вспоминается Евангелие: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8).

Мудрец никогда ни на кого не нападает, не рвётся к цели, не беспокоится о результате. К сожалению, подходящую для него китайскую идеограмму очень трудно перевести. Её «активный» символ выглядит как запряжённая лошадь. Слово сочетание *wu wei*, соответствующее ему в даосизме и дзен, видимо, лучше не переводить. Английский вариант доктора Бу — *non-ado* («не-шум»). Нетрудно догадаться, что он имел в виду пьесу Шекспира «Много шума из ничего» (*Much Ado About Nothing*).

Японский буддийский поэт и художник Сэнгай оставил нам две японские буквы, *Bu Ji*, художественно совершенные и выразительно говорящие о духе Дао. В переводе с японского *Bu Ji* значит «не-делание». Я бы сказал, что два ярких символа, созданные несколькими взмахами кисти

<sup>1</sup> Человеческий образ действий (лат.). (Прим. перев.)

Сэнгай, энергичнее, живее, чем любой нью-йоркский небоскрёб.

*Wu wei* — не просто бездействие. Это высшая деятельность, потому что она совершается в покое, без усилий. Но её лёгкость обусловлена не инерцией, а гармонией со скрытой силой, которая управляет вселенной.

Мудрец достигает очень многого, потому что в нём и через него действует *Дао*. Он ничего не делает сам и от себя, ни тем более — для себя. Он не манипулирует внешней реальностью, не «бросается» на мир, силясь подчинить его своей воле: напротив, он уважает внешнюю реальность, уступает ей, тем самым воздавая ей должное почтение, сознавая её святость, успевая сделать всё, что требует конкретное положение дел.

Мир — это священный сосуд, который нельзя портить или присваивать.

Испортить его — значило бы осквернить его; присвоить его — значило бы его потерять.

Сила мудреца сродни той, которую Евангелие открыло нам как чистую любовь. Слова *Deus caritas est*<sup>1</sup> целиком выражают истину, скрытую в *Дао*. Но любовь, как и *Дао*, — не имя. Нужно пройти дальше слов и приобщиться реальному, прежде чем что-либо узнаешь о *Дао*. Но и тогда будешь постигать его «в облаке незнания».

Шестьдесят седьмая глава «Дао дэ цзин» — одна из самых глубоких и близких к христианству. В *Дао* «не похожем ни на что на земле» сокрыты три сокровища: милость, умеренность и нежелание быть первым. Книга доносит до нас удивительные слова:

Я могу быть смелым, потому что я милостив... Ибо небо придёт, чтобы спасти милостивого и защитить его своей милостью.

Вспомним Новый Завет: «Блаженны милостивые...», «Совершенная любовь изгоняет страх». Сравнивая переводы доктора Ву и Лин Ютанга (ещё один очень интересный вариант с параллельными местами из текстов поэта и мудреца Чжуан-цзы), мы находим много нового. (Китайские тексты нужно читать в нескольких переводах.)

<sup>1</sup> Бог есть любовь (лат.). (Прим. перев.)

Если человек теряет любовь и бесстрашие, если он теряет самообладание и запас сил, если он не хочет идти сзади и всё время забегаёт вперёд, то он обречён!

Ибо любовь всегда побеждает и неуязвима в обороне. Небо вооружает любовью Тех, кого не хочет видеть погибшим.

Слово, которое Лин Ютанг перевёл как «любовь», а доктор Ву — как «милость», на самом деле означает материнскую любовь к детям. Повторюсь, мудрец и мудрый правитель не тот, кто стремится возвеличить себя, а тот, кто любовной заботой возвращает «священную» реальность в людях и вещах, вверенных ему *Дао*.

Нужно помнить, что «*Дао дэ цзин*» написана не для отшельников, а для правителей и много говорит о войне и мире. Если бы наши правители прочли её, это, несомненно, пошло бы им на пользу. Автор книги очень точно подмечает: войну выигрывает тот, в ком она вызывает большую печаль.

Праздновать победу — значит радоваться кровопролитию! Тот, кто радуется кровопролитию, не сможет преуспеть в мире людей. <...> Каждая победа — это похороны.

## ТРАДИЦИЯ СЫНОВНЕГО БЛАГОЧЕСТИЯ

Яркая и противоречивая традиция *Дао* совсем не похожа на простой «*Сяо цзин*», учебник по конфуцианской этике, один из первых текстов, который в былые времена изучали китайские школьники. Но это обстоятельство делает его в каком-то смысле интереснее «*Дао дэ цзин*». Те, кого раздражает изысканность последнего, могут поразмышлять над «Традицией сыновнего благочестия», необычайно современным текстом, открывающим всю глубину природной мудрости. Примечательно, что автор «Традиции» говорит, по сути, о том же, о чём писал Фрейд двадцать столетий спустя, только делает это крайне просто и не касаясь эдипова комплекса.

Просматривая трактат, невольно думаешь, что он был написан для того, чтобы держать детей в виновении у родителей, утвердить родительскую власть. Конечно, стро-

гая конфуцианская этика превратилась за две тысячи лет в довольно жёсткую систему. Но конфуцианский идеал в основе своей персоналистичен. Человек получает личность в дар от родителей и должен развить её из благодарности к ним. Таково оправдание сыновнего благочестия. Значит, последнее не просто культ родителей, а развитие в себе — в их честь — полученных от них даров. Когда мы достигаем зрелости, а родители стареют, мы возвращаем им долг, с любовью заботясь о них. Традиция называет это «основанием добродетели и корнем цивилизации».

Ребёнок, с любовью принимающий пять базовых отношений, обязательно станет хорошим гражданином или достойным правителем, в зависимости от призвания. Пять же базовых отношений таковы: отношение отца к сыну, отмеченное *справедливостью*; матери — к сыну, отмеченное *состраданием*, или милостивой любовью; сына — к родителям, отмеченное *сыновним благочестием*; старшего брата — к младшему, отмеченное *дружбой*; младшего брата — к старшему, отмеченное *уважением*.

Итак, мы видим здесь на редкость органичное сочетание отцовской силы, материнского тепла, сыновней благодарности и братской дружбы. «Тот, кто действительно любит своих родителей, не возгордится, заняв высокий пост; не станет роптать, находясь в подчинении; не станет соперничать с равными себе. Возгордившись высотой положения, потерпишь крах. Если ропщешь на старших, будешь наказан. Соперничая с равными себе, породишь насилие. Пока сын не искоренит в себе эти три зла, он не может считаться благочестивым, даже если он трижды в день кормит родителей вкуснейшим мясом». На такой почве растёт любовь, которая пронизывает общество, делая его земным отражением невидимого небесного порядка.

«Сяо цзин» показывает, как эта любовь приносит добрые плоды на всех уровнях общества, от Сына Неба до правителей, учёных, крестьян. «Если все, от Сына Неба до простых людей, не соблюдают сыновнего благочестия, приходят беды». Общество, пронизанное любовью, иерархично (сравните с трудами Псевдо-Дионисия). В делах любви низшее зависит от высшего. На вершине стоит император, который в идеале должен быть способен на любовь всеохватную. Ибо он должен любить всех своих подданных, заботиться о них,



тем самым воплощая на земле «небесный принцип», подражая небу, которое любит всех равно. Его долг — делиться с подданными небесной любовью через *обряд и музыку*. Иными словами, народ, который живёт любовью, возрастает в ней через литургическое почитание её тайны: так мы можем истолковать эту древнюю традицию в христианских терминах.

Отметим, что здесь нет никакого раболепия перед возрастом и властью. Напротив, долг сына — поправить отца, если он ошибся, а долг министра — указать правителю на его заблуждения. Во всяком случае, таков идеал. На деле далеко не все следовали «сыновнему благочестию». Таких людей Чжуан-цзы едко высмеивает.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Кристофер Доусон пишет о «духовной пустоте» нашего гуманитарного образования. Крайне важно внести в него измерение *мудрости*, влекущей человека к созерцанию и разумному действию. Мало изучить христианскую и европейскую культурные традиции. Мир больше, чем Европа и Америка. Выживем ли мы духовно, даже физически, зависит в том числе от того, сможем ли мы разглядеть вокруг нас новые горизонты.

## ИЕЗУИТЫ В КИТАЕ

Легендарных иезуитских миссионеров, проповедовавших в XVI в. в Китае и Парагвае, отличал их вдохновенный и дальновидный апостолат. Правда, их служение не всегда правильно понимали, да и известно о нём было довольно мало. Только в последние годы стало проясняться, что именно произошло, когда Маттео Риччи пришёл в Пекин с картой мира, часами, телескопом и гидравлическими машинами. Это была не бутафория. (По легенде, Риччи был призван к императору и проник в закрытый город, чтобы завести остановившиеся часы, но, скорее всего, это вымысел.)

Отнюдь не иезуитская хитрость побудила Риччи облечься в одежды конфуцианского учёного. Он и его собратья по ордену имели полное право их носить. Их научные знания и философская мудрость ставили их на одну ступень с мандаринами. Когда отец Алени (*Aleni*) толковал Конфуция в академии Фучжоу (*Foochou*) на чистом литературном китайском, он не разыгрывал спектакль: ему действительно было что сказать. Он знал, что делал. Слушатели по достоинству оценили его рассуждения. Никто не подумал, что он ловчит. Когда же слухи о необычных миссионерах дошли до запада, там поднялся шум. Многие христиане встревожились: они считали конфуцианство идолопоклонством и совершенно не представляли, что на самом деле происходит в Китае.

Прежде всего, в Китай было очень трудно попасть. Св. Франциску Ксаверию это не удалось. Поднебесная открылась только для Микеле Руджери, а потом — для Риччи. За ними последовало ещё несколько иезуитов. Династия Мин не потерпела бы толпы миссионеров. Но иезуитам повезло: почти полвека они одни проповедовали в Китае. Тайны

далёкой страны и исключительное положение собратьев прельщали других миссионеров ложными надеждами, и они толпились на Филиппинах, отчаянно пытаясь развеять, что же творится в Китае и как туда проникнуть.

Те, кто томился ожиданием за пределами Китая, понимали апостолат совершенно иначе. Их пугали доносившиеся до них странные вести. Некоторые миссионеры искренне хотели покорить Китай так же, как были покорены Мексика и Перу, где крест следовал за пушками и был водружён как символ непререкаемой власти белых над побеждёнными империями инков и ацтеков. Почему бы и в Китае не проделывать то же самое? Разве китайцы не язычники, не идолопоклонники, нарушающие естественный закон? Разве война не верный способ исправить этот пагубный беспорядок и подготовить почву для проповеди о Кресте? Конечно, не все миссионеры были столь воинственно настроены, но почти все считали, что математика, астрономия, научные дискуссии, философские рассуждения, которым предавались иезуиты, не имеют ничего общего с «апостолатом». Разве эти «естественные средства» не искажают сверхъестественную христианскую весть, не принижают её? И потом, разве иезуиты не нарушают церковный устав, не постясь в положенные дни? Уж не обратились ли они, чего доброго, в конфуцианство? Не поклоняются ли они идолам и духам предков? Подобные недоразумения возникали потому, что понять конфуцианскую этику, китайскую цивилизацию, можно только по долгому и тщательному изучении.

Иезуиты не просто придумали «новый подход» к неизведанному и трудному для миссии Китаю. Поверье о хитрых иезуитах, у которых всегда найдётся туз в рукаве, затуманило смысл и важность тех «новшеств», которые ввёл Риччи. Он не только мудро повёл себя в совершенно незнакомой ему обстановке, но и переосмыслил *своё собственное* положение и положение всей западной христианской цивилизации. Столкнувшись с культурой, религией, философией Китая, он понял, что в его служении ему не поможет католичество, каким он знал его в Италии. Просвещённый Святым Духом, он сумел отделить в своей традиции всё христианское по сути, истинно католическое, т. е. вселенское, от культурных и случайных влияний, обусловленных определённым местом и временем. Как настоящий мисси-

онер, он отбросил всё связанное с его страной, народом и воспринял всё доброе, что было в той земле, куда он был послан. Он выбрал не «естественную» хитрость, а сверхъестественное христианское самопожертвование, самоумаление по примеру Христа, Который «уничжил Себя Самого, приняв образ раба»<sup>1</sup>, и апостола Павла, ставшего «всем для всех».

Вопрос о том, как понимать *естественное* и *сверхъестественное*, стал главным в «споре о китайских обрядах». В XVII в. европейцы были склонны считать всякую нехристианскую философию «языческой», даже в каком-то смысле дьявольской. Они не видели больших различий между анимизмом африканских племён и этикой китайских мандаринов.

Европейцам казалось, что всякое примирение, «диалог» с китайской традицией, всякая попытка что-то от неё перенять, отделить в ней хорошее от плохого — отход от Евангелия, предательство Креста Христова. Какая польза от полумер? Зачем иезуиты носят китайские одежды, участвуют в китайских церемониях? Не поддались ли они «мудрости мира сего»<sup>2</sup>? Что хорошего принесла их затея? Их опасные ухищрения огорчили Духа Святого, воспрепятствовали действию благодати, обесмыслили Евангелие.

Но действительно ли европейцы защищали сверхъестественное? Не слишком ли наивны, просты были их представления? Чтобы достичь «сверхъестественного», достаточно *отрицать* «естественное», думали они. Они были готовы высмеять, осудить, оспорить всё, к чему китайцы привыкли, что они любили и чтити. Заставить китайцев отречься от их культуры, философии, обычаев, обрядов — вот что они понимали под «сверхъестественным».

Едва ли Бог ждёт от христиан чего-то подобного. Едва ли Он ждал этого от ранних западных отцов. Древняя Церковь, конечно, обличала идолопоклонство и пороки языческого Рима, но она впитала всё лучшее из греческой и римской философии, права, культуры. Почему же наши миссионеры не используют её опыт? Не навязывают ли они Китаю

<sup>1</sup> Флп. 2:7. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> 1 Кор. 3:19. (Прим. перев.)

совершенно чуждую, непонятную ему западную культуру, когда требуют, чтобы он отрёкся от своей собственной? Не принимают ли они подсознательно за «сверхъестественное» то, что естественно для них самих?

Сегодня никто не считает себя умнее Отцов Церкви, но надо признать, что в устоявшихся представлениях о природе и благодати много досадных предрассудков и поверхностных обобщений.

В самом деле, нельзя считать всякое благоразумие только природным, а безрассудство — наверняка благодатным. Конечно, дело Божье всегда требует какого-то риска, дерзновения. Человек может пожертвовать всем, даже жизнью. На такой шаг его вдохновляет благодать Духа Святого. Если же мы присмотримся к Риччи, то увидим, как велико было его дерзновение. Существует дар совета<sup>1</sup>, открывающий человеку путь, которым в обычной жизни никто не идёт. Несомненно, Маттео Риччи обладал таким даром.

Одним словом, не стоит винить Риччи и других иезуитов в «натурализме». Напротив, Святой Дух рождает в христианском апостоле уважение ко всему доброму в культуре и философии новообращённых народов, стремление сохранить их. Папа Пий XII писал: «Католическая Церковь и западная культура — не одно и то же. Церковь не отождествляет себя до конца ни с одной из культур и готова заключить союз с любой из них. Она стремится увидеть в культуре то, что не противоречит делу Творца» (письмо епископу Аугсбургскому от 27 июня 1955 г.).

Кроме того, стоит отметить, что ранняя Церковь отличала керигму (*kerygma*) от апологии (*apologia, didascalica*). Апостольское благовествование (керигма) было распространено среди иудеохристиан. Там, где пророки много веков предсказывали пришествие Мессии, весть о Нём

---

<sup>1</sup> Третий из семи даров Святого Духа, согласно католическому богословию. Семь даров Святого Духа — это премудрость, разум, совет, крепость (мужество), ведение, благочестие и страх Божий. Другое название этого дара — «знание». Им человек научается замечать внутренние предостережения и знамения Духа Божьего: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (Ин. 16:13). (Прим. перев.)

должна была быть торжествующей, яркой, призывать к покаянию и следованию за Ним. Но, обращаясь к Ареопагу, апостол Павел выбрал иной путь (Деян. 17:12–34). Начав с языческой религии и философии, он перешёл к тому, что во Христе исполнились все лучшие чаяния человеческого сердца. Конечно, язычникам нужно проповедовать Крест и Воскресение, но сначала нужно их к этому подготовить.

Иезуиты далеко не первыми стали использовать местный ритуал. Там, где складывалось латинское богослужение, миряне говорили на латыни и греческом. Однако не забудем, что «местный» язык — совсем не обязательно бытовой. Во время богослужения должен звучать язык *литературный*, возвышенный, благородный.

Оказавшись в Китае, иезуиты быстро поняли, что латынь сильно осложняет их миссию. Они решили готовить к священству самих китайцев, но не подозревали, какими будут последствия этого решения. Оно обнаружило их глубокое понимание людей, настоящую кафоличность иезуитской миссии.

В январе 1615 г. Святой Престол дал миссионерам три необычных разрешения, торжественно объявленных папой Павлом V в бреве от 27 июня.

Прежде всего, иезуитам было позволено служить мессу с покрытыми головами, поскольку китайцы считали оскорбительным служение с непокрытой головой.

Во-вторых, они могли переводить Писание на литературный китайский язык.

Наконец, в-третьих, священникам китайцам было разрешено *служить Мессу и читать breviарий на литературном китайском*. Ни в Мессе, ни в breviарии не осталось латыни. Эти папские распоряжения до сих пор в силе, но, к сожалению, ими так никто и не воспользовался.

Первое рукоположение в священники китайца, вступившего в орден иезуитов, состоялось спустя сорок лет после выхода бреве. Отцы-иезуиты могли бы опереться на старое папское разрешение, но почему-то не осмелились и запросили подтверждения у Рима. Поскольку речь шла о миссионерской территории, их прошение попало в новую конгрегацию под названием Пропаганда (*Propaganda*). Трудно сказать, что именно повлияло на решение конгрегации, но она не ответила ни на одно из писем. Видимо, сказала

жёсткая критика, обрушившаяся на иезуитов и поступавшие в Рим жалобы на их «неортодоксальные», «нетрадиционные» методы. Несмотря на поддержку пап Александра VII и Иннокентия XI, все попытки подтвердить первое разрешение, предпринятые в 1678, 1686, 1698, 1726 гг., были тщетными.

Перед иезуитами стоял ещё один, куда более важный вопрос о знаменитых «китайских обрядах». Решён он был в пользу новообращённых христиан из китайцев, которым было позволено соблюдать обычаи и совершать обряды, относящиеся к почитанию предков. Поскольку всё китайское общество покоилось на классических отношениях, «сыновнем благочестии» (*hsiao*), а тщательное изучение конфуцианства убедило иезуитов в том, что эти обряды никак не связаны с идолопоклонством и предрассудками, вся эта традиция была включена в христианскую жизнь; миссионеры не шли ни на какие компромиссы.

Иезуиты разрешали обращённым в христианство конфуцианским учёным (а это были лучшие из первых китайских неофитов) участвовать в церемониях, которые устраивались в память Конфуция. В этих «обрядах», если их правильно понять, не больше идолопоклонства, чем в почитании американцами их национального флага.

Запрет на «китайские обряды» привёл к тому, что христиане из учёных теряли свои должности, положение в обществе и в интеллектуальной элите, чего не было при Риччи и его последователях.

Споры вокруг китайских обрядов отражают прежде всего глубокое потрясение, которое пережили миссионеры, не принадлежавшие к ордену иезуитов и не понимавшие сути китайских традиций. Со временем в эти споры вмешалась политика. В 1645 г. методы отцов-иезуитов были запрещены, но они отстояли их и вернулись к ним в 1656 г. Видя растущее напряжение и недоумение, Ватикан решил его сбить, встав на более безопасный и консервативный путь. В 1704 г. христианам вновь запретили участвовать в китайских обрядах (в 1715 и 1742 гг. запрет был подтверждён). Положение изменилось только спустя два столетия. Папа Пий XII отменил наконец прежние постановления и одобрил запрошенное отцами-иезуитами ещё в XVII в. разумное участие христиан в китайских обрядах. Случилось это 8 декабря 1939 г.,

почти сразу после избрания нового папы. Однако к тому времени в Китае преобладал прагматизм и материализм, а новую республиканскую власть расшатывали коммунисты.

Жизнь иезуитских миссионеров в Китае часто описывают в романтических тонах. Удивительное служение Риччи в Пекине давно уже обросло легендами. Но сегодня нам доступна подробная, документально обоснованная, заслуживающая доверия история ранней иезуитской миссии, составленная отцом Джорджем Данном, иезуитом, проповедовавшим в Китае. Отец Данил стремился отделить вымысел от фактов, прояснить вопрос о «китайских обрядах». Его книга<sup>1</sup> вобрала в себя материалы иезуитского архива в Риме и не только их. Сюжет у неё получился захватывающий, несмотря на то что о. Данил не выносил театральности. Наконец, книга интересна своей исторической добротностью.

Правдивая история иезуитской миссии в Китае не может не вдохновлять нас. Она повествует о людях, опередивших своё время на три столетия, глубоко озабоченных вопросами, от решения которых, как мы сейчас думаем, зависит судьба Церкви и всей Западной цивилизации. Учёные-миссионеры восхищают нас своим умением, мужеством, верностью долгу. Кто-то из них был святым, кто-то — великим учёным, но все они были настоящими христианами, подвижниками, сознающими свою ограниченность и искренне сожалевшими о ней. Их образы трогают нас: нам есть чему поучиться у них.

Наверное, мы бы не одобрили многое из того, что сделал несравненный отец Адам Шаль. Он участвовал в реформе китайского календаря, что весьма похвально. Он приложил руку к созданию пушек, которые обороняли Пекин от маньчжуров, что вызвало резкую критику. Он усыновил китайского сироту, заслужив наше восхищение, хотя позже он признавался, что поступил опрометчиво.

Наконец, когда он лишился императорского расположения и был приговорён к смертной казни, он сохранил присутствие духа и свою легендарную иронию. Остаток своих

---

<sup>1</sup> George H. Dunne, S. J.: *Generation of Giants* (University of Notre Dame Press, 1962).



дней после отмены приговора о. Шаль каялся в промахах, которые совершил как монах и миссионер.

История иезуитской миссии в Китае повествует не просто о героях, их мудрости и дерзновении. Это ещё и история Христа в Китае: явление Сына Божьего в облике китайского учёного, продлившееся, к сожалению, слишком недолго. Но разве евангельские мудрецы с Востока не готовили такое явление? Почему же оно так и не состоялось? Простого ответа на этот вопрос нет. Одно из главных достоинств книги о. Данна — деликатность, с которой он коснулся спора о китайских обрядах. Конечно, каждый из участвовавших в нём религиозных орденов следовал своим принципам. Но, как ясно показал о. Данн, это не объясняет тот пыл, с которым они вели спор. Иезуиты и нищенствующие ордена по-разному понимали цель азиатской миссии. Однако не стоит всё упрощать. Доминиканец о. Де Азеведо (*de Azevedo*) вёл философский диспут с мудрецами из Камбоджи в то же время, что иезуиты — в Китае. Увы, о. Азеведо мало кто поддержал, и он был отлучён от причастия. (Иезуиты в Японии помогли ему пережить этот удар.)

Как мы видим из книги о. Данна, национальные и имперские противоречия сильнее повлияли на восточную миссию, чем разногласия между миссионерскими орденами.

## ОТ ПАЛОМНИЧЕСТВ ДО КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

### I

«Путешествия к святым местам» берут своё начало в до-исторической религиозной культуре и мифах. Человек интуитивно ощущает себя странником, скитальцем; какой-то тайный зов влечёт его в паломничество, заставляя искать особые, священные места, центр и источник совершенной жизни. Эта интуиция таится в глубинах его души, и неважно, действительно ли он стремится куда-то или только мечтает об этом, сердце его жаждет вернуться к мифическому источнику, «началу», в «дом», откуда родом его предки, на гору, где праотцы напрямую общались с небом; наконец, в рай с его священным деревом жизни<sup>1</sup>.

В каждой из великих религиозных традиций паломничество возвращает её последователя к истоку и центру самой религии, месту богоявления, очищения, обновления, спасения. Для христиан это прежде всего Иерусалим и Гроб Господень, где жизнь навсегда восторжествовала над смертью, а добро — над злом. Затем — Рим, центр Католической церкви, кафедра апостола Петра, где отпускают грехи и даруют прощение. Кроме того, есть пещеры и источники, освященные милостивой Матерью, где люди каются и получают исцеление, бесчисленные раки с мощами святых, места иерофании<sup>2</sup> и источники радости.

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries* (London, 1960), pp. 59-72. См. также того же автора *The Myth of the Eternal Return*.

<sup>2</sup> Иерофания (от греч. *ιερός*, «священный» + греч. *φάως*, «светоч, свет») — проявление священного. Термин был введен румынским историком религий Мирчей Элиаде, который определил его как «нечто священное, представляющее перед нами». (*Прим. перев.*)

Христианские путешествия в Иерусалим по примеру более древних иудейских паломничеств начались в IV в. В 326 г. св. Елена обрела Крест Господень. Спустя почти десять лет на месте обретения воздвигли великолепную базилику Гроба Господня, к которой стекались тысячи паломников с Запада. Уже в 333 г. один из них, уроженец Бордо, описал своё посещение святых мест. Но самый яркий и подробный письменный рассказ принадлежит монахине Этерии (*Egeria, Aetheria*)<sup>1</sup>, которая, вероятно, приехала из Испании и посетила не только Иерусалим, но и египетскую пустыню, Палестину; прошла Аравийскую пустыню до горы Синай, где ещё не было монастыря, но в пещерах и хижинах селились отшельники. Монахи охотно проводили гостью до вершины горы — той самой, на которой Бог дал Моисею Закон, где читали Писание, служили Мессу, раздавали освящённый хлеб (*eulogiae*) или фрукты из монастырского сада. Отметим, что в то же самое время св. Григорий Нисский писал «Жизнь Моисея»<sup>2</sup>, книгу о мистическом пути, о восхождении к Богу в «тёмном созерцании». В самом деле, земное паломничество символически связано с путём внутренним. Когда нам доступны оба пути, внутренний и внешний, то первый вбирает в себя смыслы и знаки первого. Мы знаем, как часто люди, пускаясь в паломничество, заканчивали беспорядочным скитанием, так и не познав ничего в себе, не начав трудного внутреннего поиска. Такое путешествие опустошает человека, отчуждает его от самого себя. История учит нас, что тема паломничества становилась всё более внутренней, пока наконец монахи не приняли *peregrination* как нечто целиком духовное, равнозначное монашеской оседлости<sup>3</sup>.

Этерия много рассказывает о богослужении в Иерусалиме в IV в., в храме Гроба Господня, где ежедневно совер-

---

<sup>1</sup> *Le Pelerinage d'Etherie*, Latin text and French trans. by Helene Petre (Paris, Sources Chretiennes, 1948).

<sup>2</sup> *La Vie de Moise*, Greek text and French trans. by Jean Danielou, 2<sup>nd</sup> edition (Paris, Sources Chretiennes, 1955).

<sup>3</sup> Valerius of Vierzo: *Epistola de B. Echeria*, P. L. 87:424. См. также важную статью Dom Jean Leclercq: «Monachisme et peregrination du 9e au 12e siecles», *Studia Monastica*, Vol. 3, fas. 1 (1961), pp. 33-52. Это исследование показывает развитие от *stabilitas in peregrinatione* до *peregrinatio in stabilitate*.

шалась евхаристия. Недавно обретенный Крест Христов был водружен под сводами базилики, на возвышении, напоминавшем Голгофу (Этерия называет это возвышение *martyrium*, место мученичества, или свидетельства). Отметим, что Евхаристию совершали именно у Гроба Господня, а не у Голгофы. Священные события Нового Завета литургически воспроизводились именно там, где они произошли в действительности. Богослужение всего остального христианского мира должно было напоминать паломнику о той совершенной службе, которую он видел в Иерусалиме. Иерусалим считался «центром мира» во всех смыслах: не только в географическом, но и в сакральном, куда более важном. Он служил настоящим центром Истины, местом, где воздвигнут Крест Христов, копиями которого были все прочие кресты; где сохранился Его Гроб, о котором напоминали мощи мучеников в каждом христианском алтаре, наконец, городом, где Сам Спаситель ходил, говорил, проповедовал, исцелял, где Он пострадал, воскрес, вознёсся. Святые места фактом своего существования говорили об истине. Более того, они были таинством истины, особого животворного присутствия<sup>1</sup>. Если Иерусалим был городом *anastasis* (Воскресения), то его окрестности хранят память о *martyria* (мученичество), об апостолах и святых, свидетельствовавших о силе Воскресения. Наконец, в пустынях Сирии, Палестины, Аравии подвизались многочисленные монахи, живые вестники той же силы. Можно смело сказать, что паломничество Этерии было священным путешествием к центру, который наполнял весь остальной христианский мир присутствием Воскресения и славы Спасителя.

## II

В начале VI в., когда Рим пал под натиском варваров, а восточную часть Империи и Западную Европу опустошали орды захватчиков, Святая земля оказалась временно отре-

<sup>1</sup> Например, святые Сильван, Ульрих и другие хотели поклоняться Христу на каждом месте, имеющем отношение к таинству Спасения. Leclercq, op. cit., pp. 37–9, 43.

занной от Запада. Не имея возможности попасть в Иерусалим, европейские христиане устремились в другие земли. Одними из первых были кельтские монахи.

*Peregrinatio*, «уход в чужие края», служил ирландцам формой аскезы. Ирландский *peregrinos*, паломник, искал не святые места, а одиночество. Он совершал подвиг бездомности, странничества<sup>1</sup>. Отправляясь в путь, он не ставил конкретной цели, но полностью вверял себя Промыслу Господа, Владыки вселенной. Поскольку Ирландия — остров, он брал на себя и все тяготы морских странствий. Как свидетельствуют источники, некоторые *peregrini* уходили в море, отдавшись течению и ветрам, в надежде, что Бог укажет им место уединения. Кого-то прибывало к Уэльсу, Корнуоллу, островам западной Шотландии. Большинство монахов прекрасно умели ходить на судах по морю. Св. Колумб основал в VI в. большое монашеское поселение на Ионе<sup>2</sup>, а легендарный св. Брендан<sup>3</sup>, возможно, добрался до Америки. Доказать этого пока нельзя, зато исторически подтверждено, что ирландские монахи побывали в Исландии<sup>4</sup> до прихода туда датчан в VIII в., на Фарерских, Шетландских, Оркнейских островах, не говоря о Бретани, которая в VI в. была заселена пришельцами из Ирландии и Уэльса, преимущественно монахами.

Море часто прибывало суда паломников к обитаемым берегам, где местные жители охотно принимали христиан-

---

<sup>1</sup> Н. Von Campenhausen: *Die Asketische Heimatlosigkeit* (Tubingen, 1930). Dom L. Cougaud: *Christianity in Celtic Lands* (London, 1932), pp. 129 ff. N. K. Chadwick: *The Age of Saints in the Early Celtic Church* (London, 1961). Профессор Чэдвик называет это «одной из главных особенностей ирландской аскетики и его главным наследием для грядущих веков». P. 82.

<sup>2</sup> *Admomnan's Life of Columba*, ed., with translations and notes, by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson (Edinburgh, 1961), «de Scotia (Ireland) ad Britanniam pro Christo peregrinari volens enavigavit». P. 186.

<sup>3</sup> *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, ed. by Carl Selmer (Notre Dame, Univ. Publication in Medieval Studies, 1959).

<sup>4</sup> См. выдержки из Icelandic *Landnambok* (eleventh or twelfth century) in *Christianity in Celtic Lands*, p. 132, а также выдержки из *De Mensura Orbis* by Dicuil (ninth century) in L. Bieler: *Ireland the Harbinger of the Middle Ages* (London, 1963), p. 119.

скую весть. Некоторые монахи начинали проповедовать, но всё равно сознавали себя добровольными изгнанниками<sup>1</sup>.

Старое ирландское «Житие св. Колумбы» (не путайте этот панегирик с исторически точной книгой Адамнана Ионского) говорит о том, что паломнический дух присущ христианству:

Повелел Бог Аврааму покинуть родину и отправиться туда, куда Он укажет, найти землю обетованную... Если отец всех верующих получил эту благую заповедь, то и каждый верующий должен её исполнить, покинув свою страну, землю, оставив своё имущество и земные радости ради Господа вселенной, отправившись, как Авраам, в совершенное паломничество<sup>2</sup>.

Пример Авраама вдохновлял многих ирландских паломников, например, св. Кадро и его спутников, искавших землю, какую «укажет им» Господь<sup>3</sup>.

Несомненно, св. Брендан и его монахи грезили о «земле обетованной», когда отправились в легендарное путешествие. В кельтских паломничествах возродился древний миф о «возвращении в рай»<sup>4</sup>, куда привести должен был Сам Бог или Его ангелы. Это был не «просто миф». Кельтские монахи были прирожденными странниками и мореходами, что и определило их духовность.

Цель земных монашеских странствований можно истолковать как поиск «земли обетованной», «рая», но богословски её осознали как указанное Промыслом «место воскресения»<sup>5</sup>, где монах должен поселиться и провести остаток

<sup>1</sup> Leclercq, op. cit., pp. 34, 36.

<sup>2</sup> Цит. по Chadwick, op. cit., p. 83. Cf. Leclercq, op. cit., p. 36. См. также Leclercq: «La Separation du monde dans le monachisme du moyen age» in *La Separation du Monde: Problemes de la religieuse de d'aujourd'hui* (Paris, 1961), p. 77.

<sup>3</sup> Leclercq: «Monachisme et peregrination», passim., esp. pp. 37, 39, 41.

<sup>4</sup> Mircea Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries*. Cf. Anselm Stolz, O. S. B.: *Theologie de la Mystique* (Chevetogne) ; Dom G-M Colombas, O. S. B.: *Paraiso y vida angelica* (Monserrate, 1958).

<sup>5</sup> Chadwick: op. cit., pp. 82-3. Kathleen Hughes: «The Irish Monks and Learning», *Los monjes y los estudios* (Poblet, 1963), pp.

дней в одиночестве, покаянии, молитве, ожидании смерти. Покинуть ради него Ирландию значило «отправиться в паломничество из любви к Богу» (*peregrinatio pro Dei amore*) или «во имя Бога». Если монах просто выходил в море, он «искал в нём пустыню»<sup>1</sup>. Ирландцы любили необитаемые острова<sup>2</sup>. Один из населённых дикими морскими птицами Фарерских островов св. Брендан превратил в монашеский и литургический рай, место для празднования Пасхи *par excellence*<sup>3</sup>. Пустынный остров заменил Гроб Господень. Паломничество должно было провести монаха по лицу земли к месту, которое выбрал Бог и которое не связано с его характером, национальностью, страной. Там он должен был жить, славить Творца; наконец — умереть. Там же его преданное земле тело должно было ждать воскрешения. Паломничество кельтского монаха не бесцельное скитание, а путешествие в таинственную, неизведанную, Богом уготованную землю, где монах должен окончательно соединиться с Творцом.

В VIII и IX вв. сообщение с Востоком было восстановлено, и ирландские монахи снова пошли в Египет и Святую землю. Многие из них хотели поселиться на Святой земле и умереть там или найти «место своего воскрешения» на обратном пути и затвориться в отдельной пристроенной к церкви келье<sup>4</sup>. Из истории того времени известно, что в городах Германии, Бургундии, Лотарингии было много ирландских монахов, отшельников, школьных учителей<sup>5</sup>.

---

66 ff. Eleanor Shipley Duckett: *The Wandering Saints of the Early Middle Ages* (New York, 1959), pp. 24-5.

<sup>1</sup> Adomnan: op. cit., I. 6., «(Cormac) tribus vicibus herimum in ociano laboriose quaesivit...» pp. 222-4.

<sup>2</sup> Bieler: op. cit., p. 119.

<sup>3</sup> *Navigation Brendani*, c. 11, pp. 22 ff.

<sup>4</sup> Dom H. Leclercq, O. S. B.: «Celle», D. A. C. L., ii, 2870, and «Reclus», D. A. C. L., xiv, 2149 ff. Rotha Mary Clay: *The Hermits and Anchorites of England* (London, 1914). P. McNulty and B. Hamilton: «Orientale Lumen et Magistra Latinitas — Greek Influences on Western Monasticism (900-1100)», *Le Millenaire du Mont Athos* (Chevetogne, 1963), esp. pp. 197-9, 216. Cougaud: *Ermits et Reclus* (Ligue, 1928).

<sup>5</sup> O. Doerr: *Das Institut der Inklusen in Suddeutschland* (Munster, 1934).

Впрочем, паломники ставили себе и иные цели. Во время *peregrinatio* монахи общались между собой, заходили в обители за наставлением и примером, добывали богослужебные и прочие книги<sup>1</sup>, чтобы переписать их по возвращении в монастырь. Яркий тому пример — пять паломничеств в Рим св. Бенедикта Бископа. Одни шли в Рим за мощами для монастырских церквей и алтарей<sup>2</sup>. Другие стремились пострадать за Христа<sup>3</sup> или спастись от кровожадных викингов.

Какие бы формы ни принимало кельтское *peregrinatio*, исторические и литературные источники свидетельствуют о духовной целостности той культуры, в которой они родились. Большинство паломников двигала не навязчивая идея или внутреннее беспокойство, а глубокий внутренний опыт, говоривший о связи природного и сверхъестественного, сакрального и профанного, этого и грядущего веков, связи, существовавшей во времени и пространстве<sup>4</sup>. Древние кельты прозревали истинную реальность в выражавших её символах, таинствах, мифах. Самые глубокие и таинственные силы материального и телесного мира, священные по своей сути, требовали проявления на духовном и человеческом уровне.

Итак, паломничество ирландского монаха было не просто скитанием по зову беспокойного сердца, охваченного возвышенным чувством. Оно воздавало должное самой структуре мира, человека, бытия, сущностной связи человека и творения, их диалогу, в котором духовная и материальная реальность переплетены, как линии узоров на иллюстрациях в Келлской книге<sup>5</sup>. Кельтские монахи обла-

<sup>1</sup> Chadwick: *op. cit.*, pp. 36, 37, 50-3.

<sup>2</sup> См. H. Leclercq: «*Pelerinages a Rome*», D. A. C. L., xiv, 53-4. Это больше относится к франкам, чем к кельтам, которые не так высоко ценили паломничества в Рим. Подтверждением тому служат древние стихи: «Иди в Рим — большой труд. Ты найдёшь царя, которого ищешь, только если ты принесёшь Его с собой». Однако св. Молука, ученик св. Маэдоса, умолял своего учителя разрешить ему пойти в Рим: *Nisividero Romam citomoriar*.

<sup>3</sup> J. Leclercq: «*Monachisme et peregrination*», pp. 42-3.

<sup>4</sup> См. M-L Soejstedt: *Dieux et heros des celtes*, quoted in R-Y Creston: *Journal de Bord de Saint Brendan* (Paris, 1957), p. 221.

<sup>5</sup> Келлская книга (также известная как «Книга Колумбы», ирл. *Leabhar Cheanannais*, англ. *Book of Kells*) — богато иллюстриро-



дали удивительной способностью к духовному творчеству, которая не позволяла им принимать свою жизнь как нечто неизменное, «данное», а своё монашество — как юридически устойчивое, осёдлое бытие. Их призванием были тайна, рост, свобода, предание себя Богу, доверие слепым ветрам и морю, говорящее о мудрости Бога Отца, Господа стихий. Некоторые из них не хуже греков владели *theoriaphysike*, которая видит Бога не в сущностях, не в *logoi* вещей, а в открывающей Его вселенной (*heirophanic cosmos*). Это объясняет, почему кельтские отшельники VI—VII вв. писали такие прекрасные стихи о природе<sup>1</sup>.

Как отмечает дом Жан Леклерк<sup>2</sup>, паломничество было «формой отшельнической жизни», вполне закономерной, хотя и необычной, гранью монашеского призвания.

### III

Тем временем у ирландцев складывался совершенно иной взгляд на «паломничество».

С VI по X в. покаянная дисциплина в Ирландии и в англосаксонской Англии далеко отошла от принятых в ранней Церкви норм<sup>3</sup>. В древности покаяние было публичным и однократным. Частным и повторяющимся оно стало под влиянием кельтов. Одной из важнейших форм покаяния стало *peregrinatio*, паломничество, изгнание, особенно на остров (*relegation in insulam*)<sup>4</sup>. Вместо того чтобы нести епи-

---

ванная рукописная книга, созданная ирландскими (кельтскими) монахами примерно в 800 г. Это одна из самых щедро украшенных изящными миниатюрами и орнаментами средневековых рукописей среди всех дошедших до нас. (*Прим. перев.*)

<sup>1</sup> См. Kenneth Jackson: *A Celtic Miscellany* (Cambridge, Mass., 1951), pp. 301 ff. G. Murphy: *Early Irish Lyrics* (Oxford, 1956). Bieler: *op. cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> Aussi la peregration continue-t-elle a etre presentee comme un forme d'eremitisme, et, comme telle, dans la logique de la vie monastique. «Monachisme et peregrination», p. 41.

<sup>3</sup> L. Vogel: «Le Pelerinage penitentiel», *Revue des Sc. Rel.*, XXXVIII, 2, 1964, pp. 113 ff. Poschmann: *Penance and the Anointing of the Sick* (New York, 1964). Chadwick: *op. cit.*, p. 103.

<sup>4</sup> Чэдвик отмечает, что острова Силли (*Scilly Isles*) в римскую эпоху были местом для кающихся и что туда были вы-

тимью открыто, на виду у всего церковного народа (например, сидеть в покаянных одеждах у входа в храм, поститься или выполнять иные предписания), кающегося изгоняли из поселения на время или навсегда. Его могли отправить на необитаемый остров или сослать в чужие края безо всякой цели. Начиная с VIII в. кающегося отправляли в конкретное место, как правило, в дальнюю епархию, чтобы он получил епитимью, а вернувшись в свою церковь, завершил покаяние, предварительно доказав, что исполнил всё на него возложенное. В то время грехи отпускали только после исполнения епитимьи. Начиная с IX в. кающийся паломник чаще всего шёл в Рим, где сам папа разбирал его дело. Он же назначал надлежащее наказание и отсылал грешника домой за прощением. Некоторые шли в Рим, минуя своего епископа, за что их снова наказывали<sup>1</sup>.

*Peregrinatio* не просто частная форма покаяния, спасающая доброе имя человека. Оно было общественным действием: его предписывали за тяжкие грехи<sup>2</sup>. Кающегося отправляли в путь как изгоя, одетого в лохмотья, босого, иногда даже скованного цепью<sup>3</sup>. Он должен был всё время куда-то идти, потому что он — «странник» («да не проводит двух ночей подряд в одном месте» — гласило одно из правил)<sup>4</sup>. Ему было запрещено носить оружие, что делало его совершенно незащитным перед врагами, обычно варварами и язычниками (например, шотландскими пиктами или обитателями земель к востоку от Рейна). Кающийся паломник носил особую одежду и значок, поэтому стал привычным персонажем в жизни средневековой Европы, своего рода священной личностью. Каноническое отлучение превращало его в Каина, проклятого Богом; он страдал, чтобы получить исцеление, и никто не должен был его касаться

---

селены некоторые из еретиков, присциллиан (*Priscillianist*). Она ссылается на сомнительную традицию об изгнании св. Колумба за грех насилия (op. cit., p. 102). Vogel (op. cit., p. 127) не считает, что средневековая покаянная практика восходит к римскому праву.

<sup>1</sup> Council of Seligenstadt, 1022/23. Vogel: op. cit., pp. 143-4.

<sup>2</sup> Vogel: op. cit., pp. 118.

<sup>3</sup> Много ссылок дано у Vogel, pp. 130-1.

<sup>4</sup> *Canones sub Edgardo Rege*, England, tenth century, quoted by Vogel, p. 127.

(Быт. 4:13–15). Этот святой изгнанник, освящённый бродяга, ненавидимый всеми и ото всех защищённый, осенённый непостижимой любовью, загадка и знамение для окружающих. Защищать его, кормить, давать ему приют, показывать ему дорогу — всё это считалось священным долгом. Уклониться от него значило навлечь на себя Божий гнев. Многие вспоминали об этом, когда в южную Францию вторглись ломбарды<sup>1</sup>. Чтобы защитить паломников, им иногда выдавали сопроводительное письмо<sup>2</sup>. В главных центрах паломничества и на пути к ним появилось множество постоянных дворов. В Англии ввели даже особый налог, который шёл на содержание англосаксонских паломников, селившихся в Риме<sup>3</sup>. Даже оставаясь изгоем, кающийся паломник занимал в Церкви своё, вполне привилегированное, место.

Обычно в паломничество или на вечное изгнание отправляли за тяжкие грехи<sup>4</sup>: убийство, кровосмешение, жестокое насилие или прелюбодеяние; поэтому те, кто по-настоящему каялся и искал прощения, послушно следовали назначенным им путём. Но многие преступники сбивались в разбойничьи шайки, вместо того чтобы совершать паломничество и каяться<sup>5</sup>.

Алкуин в одном из писем<sup>6</sup> сетует на шатающийся по дорогам сброд, жуликов и воров, которые многих искренних паломников сбили с пути праведного. Св. Бонифаций сокрушался о том, что на пути из Англии в Рим не было города, где не промышляла бы английская шлюха<sup>7</sup>. Для скольких ещё

---

<sup>1</sup> St. Gregory of Tours: *Hist. Franc.*, VI, 6. H. Leclercq: «Pelerinages a Rome», D. A. C. L., xiv, p. 52.

<sup>2</sup> D. A. C. L. Один из кающихся носил на себе табличку с латинским текстом Venantius Fortunatus, id. 52, on *litterae tractoriae*. См. Vogel, p. 133.

<sup>3</sup> D. A. C. L., xiv., p. 60.

<sup>4</sup> См. penitential of Vinnian, n. 23, quoted in Bieler, p. 52. Chadwick, p. 102.

<sup>5</sup> Le Pelerinage penitential aboutit en fait a selectionner les pires criminels et a les lancer sur les chemins. Vogel, p. 130.

<sup>6</sup> Ep. 289.

<sup>7</sup> См. знаменитое письмо св. Бонифация к Кутберту Кентерберийскому (MGH. Epp. III, 78, p. 354), о котором Vogel говорит, что оно «составляет социологический документ высшего порядка» (op. cit., p. 140).

паломничество обернулось духовным крахом? Отметим, что именно на континент отправляли странствовать опустившихся, закосневших в грехе, клириков и монахов, давая им последний шанс исправиться<sup>1</sup>. Монах и так живёт в покаянии, и обычная покаянная дисциплина к нему неприменима. Но и странническая епитимья его не исправляла. Паломничество только развязывало руки опустившимся монахам и клирикам. Теперь они грешили у всех на виду, нанося окружающим ещё больший вред<sup>2</sup>. Против таких бродячих монахов, *gyrovagues*, и восстали реформаторы XI в.<sup>3</sup>

Итак, паломник искупал тяжкие грехи, на долгое время становясь беззащитным, мирным странником. Таков был исходный смысл этой покаянной практики. В IX и X вв. даже убийство на войне считалось грехом, требующим искупления<sup>4</sup>. В англосаксонском уставе Феодора Кентерберийского солдат, убивший человека на войне (даже «по долгу службы»), должен был поститься сорок дней. Позднее устав отличал, убил ли один другого нападая или защищаясь. Убивший врага в атаке должен был каяться, а сделавший это в обороне — нет. Впрочем, и последнему *советовали* каяться во благо его души. В XI в. Бурхард Вормсский приравнивал всякое военное убийство к обычному и предписывал за него семь лет покаяния<sup>5</sup>.

Того, кто убивал на войне, обычно в паломничество не отправляли. Но если он получал епитимью ещё и за другие грехи, то, чтобы не поститься лет двадцать, он мог уйти странствовать, в надежде искупить всё сразу.

Так началась систематизация паломничества. Инквизиция стала предписывать их грешникам как мучительное наказание<sup>6</sup>. Главными местами паломничества стали Иерусалим, Рим, Кентерберри, Компостелла. Второстепенными —

<sup>1</sup> Rule of St. Benedict, C. 38, cf цитата из I Cor. 5:5 в Rule, C. 25.

<sup>2</sup> Vogel, p. 126.

<sup>3</sup> St. Peter Damian: Opusc. XII., 9-14, 20-25. PL 145:260 ff. G. Peno: «II Capitolo de Generibus Monachorum nella Traditione Medievale», *Studia Monastica*, 1961, 41 f. J. Leclercq: «Le Poeme de Payen Belotin contre les faux ermites», *Rev. Ben.*, 1958, pp. 52 ff.

<sup>4</sup> Vogel, p. 145.

<sup>5</sup> Ibid., p. 146. Cf. PL 140, 952.

<sup>6</sup> Vogel, p. 135.

Ле-Пюи, Сен-Жиль, Рокамадур<sup>1</sup>. Разбойник по имени Понсе де Лерас, орудовавший в XII в. в горах центральной Франции, раскаялся, вернул награбленное, совершил паломничество в Компостеллу, основал цистерцианский монастырь и прожил в нём остаток своих дней<sup>2</sup>. В Средние века таких обращений было немало. «Странствующий отшельник» перестал быть аскетическим идеалом. Монах теперь подражал *peregrinatio* Авраама тем, что оставлял «мир» и уходил в монастырь. В XI и XII вв. Церковь пыталась избавиться от «ложных отшельников», которые всё время переходили с места на место. Монаху подобало не странствовать, а подвизаться в стенах монастыря. Осёдлость стала одной из монашеских добродетелей<sup>3</sup>. Однако, как отмечает дом Леклерк<sup>4</sup>, монахи с увлечением читали рассказы о святых странниках и горячо интересовались Крестовыми походами. Цистерцианцы сопровождали крестоносцев как капелланы и основывали обители на Ближнем Востоке. Таким образом, разразившийся в XI—XII вв. духовный кризис, с одной стороны, вызвал монашеские реформы, а с другой, возродил чин странствующих отшельников и привёл к массовым *peregrinatio* под эгидой Крестовых походов<sup>5</sup>.

#### IV

Считается, что Крестовые походы начались главным образом потому, что владевшие Иерусалимом мусульмане притесняли христианских паломников<sup>6</sup>. В 1095 г. тысячи рыцарей и

<sup>1</sup> Полный список мест паломничеств — см. Vogel, p. 135.

<sup>2</sup> *Hagiologium Cisterciense*, Aug. 1.

<sup>3</sup> Цит. по J. Leclercq: «*Monachisme et peregrination*», pp. 40-9.

<sup>4</sup> On ne peut s'empêcher de penser que de tels recits etaient, en quelque sorte, les romans d'aventures des moines du moyen age. J. Leclercq: «*Monachisme et peregrination*», p. 40.

<sup>5</sup> J. Leclercq, in Leclercq, Vanderbroucke, Bouyer: *Histoire de la Spiritualite Chretienne*, Vol. II, p. 165.

<sup>6</sup> Паломники были чужестранцы, поэтому их подозревали, но мусульмане обычно благосклонно относились к паломничеству, которое играет центральную роль в исламе. Св. Виллибальд (*Willibald*) был арестован в Эдессе в 723 г., но потом освобождён, когда престарелый мусульманин заверил полицию,

обычных солдат двинулись на Восток, страстно желая освободить Гроб Господень. Но не забудем, что первым о Крестовом походе заговорил в 1074 г. папа Григорий VII, предложив защитить Константинополь, чтобы союз греков и латинян против турок залечил рану, нанесённую Церкви расколом 1054 г. Константинополь тоже считался святым градом. Первый Крестовый поход был грандиозным паломничеством, священной войной, к которой призвала Церковь и которую возглавил Адемар, епископ Ле-Пюи. Несколько армий соединились у Константинополя и оттуда выступили в поход.

Крестоносцы шли в Иерусалим теми же дорогами, что и паломники до них. В первой половине XI в. Роберт II, герцог Нормандский, ходил во Святую землю босым, чтобы искупить убийство своего брата, герцога Ричарда III. В 1073 г. граф Феодор, убийца Конрада, архиепископа Трира, сделал то же самое. И поскольку подобных случаев было много<sup>2</sup>, крестоносцы хорошо знали, куда шли. Присоединялись к ним и знатные люди, совершившие когда-то покаянное паломничество ко Гробу Господню и надеявшиеся осесть на Святой земле: построить себе замок в Иудее или Галилее и жить там, ожидая Второго пришествия Христа и воскрешения.

По замыслу папы Урбана II, Крестовый поход должен был не только объединить христианский мир против турок, но и стать величественным совместным актом веры и покаяния, за которым последует нравственная реформа и полное обновление христианского мира. «Земля обетованная» виделась папе как всеобщая святость, как единство и совершенство всей Церкви, Востока и Запада, как христианство, единое и обновлённое миром, исходящим от Гроба Господня.

Начиная с IX в. Церковь неустанно пыталась пресечь войны между христианами. Клермонский собор 1095 г. провозгласил начало Крестового похода и всеобщее «перемирие ради Бога». Предшествовавшие ему поместные Соборы запрещали воевать с третьего воскресенья перед Великим постом до Пятидесятницы, а в течение года — со среды и до

---

что он много раз видел похожих христиан, «выполняющих свой долг». H. Leclercq: D. A. C. L., xiv, p. 163.

<sup>1</sup> Vogel, pp. 128-9.

<sup>2</sup> Ibid., p. 129, см. ссылки.

понедельника. Папа Урбан искал райского примирения христиан, объединившихся для защиты Святой земли, которая была символом мира, обещанного всем людям доброй воли. Историк Католический церкви<sup>1</sup> отмечает: «Папа повелел христианам прекратить всякую вражду, вызванную частными интересами. Под влиянием римского понтифика изменилось само представление о войне». Воевать теперь позволено было только из послушания Церкви, которая ограничила насилие тем, что было совершенно необходимо для защиты христианского мира. Крестовый поход открыто считали «войной, призванной покончить с войнами», поскольку он должен был объединить христианский мир и защитить его от всякой внешней агрессии, окончательно сломив мусульман. Эта эсхатологическая надежда отчасти объясняет неслыханное воодушевление первых крестоносцев<sup>2</sup>. Война с неверными стала священным долгом каждого, а Крестовый поход — одним из величайших и похвальнейших добрых дел. На турок «перемирие ради Бога» не распространялось. Их можно было убивать всегда, потому что чем скорее закончится великое дело, тем лучше будет для всех.

Папы прежде всего хотели превратить Крестовый поход в паломничество, в которое отправятся все христиане, объединённые ожиданием Второго пришествия Христа. Эсхатологическую надежду выражали гимны и походные песни крестоносцев<sup>3</sup>. Если обычное паломничество вбирало в себя все наказания, наложенные на кающегося человека, то Крестовый поход должен быть стать сверхпаломничеством, искупающим грехи всей жизни человека, будь он разбойник, прелюбодей, убийца, богохульник, нечестивец или кто-то ещё. Крестовый поход — *венец покаяния*. Крестоносцев действительно охватил покаянный пыл. Они постились, молились перед боем, устраивали богослужения и крестные ходы. Подобно паломникам, они жили в нищете и суровых условиях. Своё глубокое и искреннее обращение, верность Христу и Его Церкви они доказывали тем, что с

---

<sup>1</sup> Mourret-Thompson: *History of the Catholic Church* (St. Louis, 1941), Vol. IV, p. 282.

<sup>2</sup> J. Leclercq: *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, Vol. II, p. 166. См. ссылки на Dupront, Rousset и др.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 167.

готовностью несли тяготы и лишения, бились с врагом, в котором видели воплощение зла. Св. Бернар подчёркивал, что присутствие неверных при Гробе Господнем оскорбляет Спасителя<sup>1</sup>. А папа Урбан II призывал в Клермоне верных с оружием в руках выступить против «гносных... нечестивцев... [которые] разорили и осквернили святые места»<sup>2</sup>. Едва он умолк, как раздался дружный крик: «*Deus vult!*» («Такова Божья воля!») Похожий крик: «Так написано!» — поднял на священную войну мусульман, народ паломников.

Принято считать, что св. Бернар, вдохновитель Второго Крестового похода, находился под влиянием святого Августина, утверждавшего, что человек — падшее существо, живущее в мире греха<sup>3</sup>. По словам св. Бернара, спасение вне монастыря по меньшей мере очень сложно и сомнительно. Он не советовал монахам отправляться в паломничество и звал остальных христиан в Крестовый поход, считая, что они почти наверняка погибнут, если не покаются. «Я называю блаженным поколение, которому выпал благословенный жребий жить в этот Богом избранный год. Божье благоволение разлито по всему миру, весь он призван принять печать бессмертия»<sup>4</sup>. В таком случае Крестовый поход — это празднество, доступное всем, не только избранным, но и грешникам. Он станет испытанием для благородных рыцарей, но и все остальные будут испытаны, каждый ответит перед Богом за то, что упустил возможность спастись<sup>5</sup>.

Св. Бернар всей душой верил, что Крестовый поход — это промыслительная возможность полностью обновить феодальное общество.

Первая огромная армия кающихся грешников с необычным воодушевлением выступила на Восток. Великим утешением были для неё заверения папы Урбана в том, что умершие в походе сразу обретут жизнь вечную. Ордерик Виталий писал: «Грабители и пираты, преступники, дви-

<sup>1</sup> St. Bernard: Letter 458 and *De Laude Novae Militiae*.

<sup>2</sup> Mourret-Thompson: op. cit., p. 283.

<sup>3</sup> Ch. E. Delaruelle: «L'Idée de croisade chez S. Bernard», *Melanges S. Bernard* (Dijon, 1953), p. 57.

<sup>4</sup> St. Bernard: Letter 363. Cf. Bruno James: *Letters of St. Bernard* (Chicago, 1953).

<sup>5</sup> Delaruelle: op. cit., p. 58.



жимые благодатью, отступили от края пропасти, сошли с преступного пути и отправились в дальнюю страну»<sup>1</sup>.

Как мы видим, мирное паломничество, смиренное и кроткое «возвращение к источнику» жизни и благодати, со временем превратилось в военный поход, предпринятый христианами для того, чтобы освободить землю, обещанную Аврааму и его потомкам. В Средние века в Европе возникает новое представление о христианской жизни: «центр», «источник», «святое место», «земля обетованная», «место воскресения» есть то, что нужно захватить и удержать с помощью армии и политики. Христианская жизнь и добродетель приобретают воинственные черты. Настоящей добродетелью стали считать смертельную войну с язычниками, которые мешают достичь поставленной Богом цели.

Взгляд на христианскую жизнь в свете войны и политики, конечно, порождает двусмысленность, которая отчётливо проявилась уже во время Второго Крестового похода. Если этот поход был военным по сути и нужно было уничтожить врага, то следовало бы взять Алеппо. Если же он был паломническим, то нужно было идти прямо в Иерусалим, следуя принесённой королём клятве<sup>2</sup>. Христианское общество должно всё время находиться в боевой готовности — такой взгляд будет неотделим от христианского мировоззрения, даже от самой веры. За века, прошедшие в войнах с турками, западная эсхатология приобрела вполне определённую историческую и социальную окраску, обусловленную тем, что западный христианский мир надо защищать от восточной языческой автократии.

Было бы наивно недооценивать искренность и глубокую духовную мотивацию крестоносцев. Но нельзя забывать и о том, что и в их кругу процветали насилие, жадность, похоть, испорченность самого худшего толка. Крестовые походы сильно повлияли на западноевропейское христианство и проложили дорогу Ренессансу. Но рай, полный духовных благ, оказался недостижим. Более того, Крестовые походы вели к полному разрыву между христианами Запада и Востока; воссоединение Рима и Константинополя стало невозможным.

<sup>1</sup> Oderic Vital: *Historia Ecclesiastica*, ix, PL 188:652.

<sup>2</sup> Delaruelle, p. 54.

Крестовые походы исказили христианское представление о паломничестве и покаянии. То, что должно было искупать греховное насилие, в частности убийство, теперь это насилие освящало. Конечно, война и убийство — вещи разные и жертву, принесённую на войне, можно считать «искупительной». Но тот, кто склонен к насилию, возможный или настоящий убийца и садист не остановится ни перед чем, когда поймёт, что можно убивать людей на законных основаниях, да ещё и выдавать содеянное за «доброе дело», «плод покаяния», — ведь он убивает неверных, в которых все видят воплощение зла.

Мы знаем, что крестоносцы тратили свой воинский пыл не только на «святые» дела. Достаточно вспомнить разорение Константинополя и распри между участниками походов.

Наконец, Крестовые походы породили ещё одно интересное явление. В XII в. было много общего у мистики священной любви и любовной лирики трубадуров. Любопытно, однако, что типичный трубадур Жофруа Рюдель, участвовавший во Втором Крестовом походе, мог одновременно петь о любви к Младенцу Иисусу и к «прекрасной даме», ради которой верный рыцарь готов пойти на смерть или в темницу. Мотивы возвышенной любви стали играть важную роль в Крестовых походах, тогда как их священная значимость постепенно понижалась благодаря тем, кто подобно Бертрану де Борну гнал за рыцарской славой<sup>1</sup>.

## V

Переместимся теперь с Востока на Запад, хранивший свою легенду о рае. В испанском фольклоре западный «затерянный остров» (Земля святого Брендана) был райским прибежищем, где испанские и португальские короли могли укрыться от нашествия мавров<sup>2</sup>. В кельтской легенде «земля обетованная», лежащая в Западном океане, — место спасения от скандинавов.

<sup>1</sup> Delaruelle, p. 66.

<sup>2</sup> C. Selmer: «The Vernacular Translations of the *Navigatio Brendani*», *Medieval Studies*, xvii, 1956, p. 150.

Вероятнее всего, Христофор Колумб знал и житие Брендана<sup>1</sup>, и классическое средневековое описание «затерянного острова», или *Perdita*, принадлежавшее Гонорию Августодунскому (точнее, Гильому Конхезию):

Есть в океане остров, именем *Perdita*, что изобилием благ и красотой превосходит любую землю. Люди набрали на него случайно, а потом безуспешно искали, потому и прозвали его *Perdita*. Сказывают, будто на том острове бывал Брендан<sup>2</sup>.

Так обычно говорят о потерянном рае. Земным раем во всех смыслах казался Колумбу остров Эспаньола, на который он высадился во время первого путешествия. Впрочем, он не верил, что открыл *Perdita*, а испанцы даже после открытия Америки продолжали искать «затерянный остров».

Остров Брендана был нанесён на карту лишь в XVIII в.<sup>3</sup> В 1519 г. Португалия по Эворскому договору признала, что остров останется в подчинении Его Католического Величества короля Испании, когда бы его ни нашли.

Америка казалась раем первооткрывателям эпохи Возрождения, конкистадорам, пуританам, миссионерам, колонизаторам и, конечно, работорговцам и пиратам. Но их жизнь в этом раю была крайне двусмысленной.

С одной стороны, европейцы попали в Америку как «кающиеся грешники», как люди, ищущие обновления, свободы от прошлого, дара начать новую жизнь. А с другой — позволяли себе обогащаться, наслаждаться тем, чем этот «рай» их щедро одаривал (например, местные женщины). Но главное, европейцы с ещё не остывшим пылом крестоносцев насильно обращали язычников в свою веру, испулая, как им казалось, свои грехи. Добрым делом считалось строить в Европе церкви из золота инков. Пока св. Тереза Авильская, повинувшись внутреннему чутью и мистическому зову, странствовала по Испании и открывала новые обите-

---

<sup>1</sup> Н. В. Workman: *Evolution of the Monastic Ideal*, reprint (Boston, 1962), p. 196n.

<sup>2</sup> *De Imagine Mundi*, I., 36, PL 172:132.

<sup>3</sup> W. H. Babcock: «St. Brendan's Explorations and Isles», *Geographical Review*, July, 1919, pp. 37–46.

ли<sup>1</sup>, её брат обогащался в государстве Кито. Вернувшись в Испанию, он решил содержать кармелитский монастырь в Севилье, из окон которого св. Тереза любила глядеть на идущую по реке величественную Непобедимую армаду. У нас нет оснований сомневаться в том, что внутренняя жизнь её брата была глубокой и искренней. Омрачали её только вспышки гнева, не удивлявшие его сестру, хотя сама она их не знала.

Вест-Индия манила европейцев пышной красотой и невероятным природным изобилием. Она была полна настоящих и легендарных сокровищ, от рудников Сан-Луис Потоси до озера Эльдorado и источника вечной молодости. Её населяли индейцы, которые строили города и казались то «благородными дикарями», то коварными злодеями, то дьявольски хитрыми язычниками.

Европеец ступал на южноамериканскую землю со смешанным чувством. Он видел себя одновременно Адамом, только что вернувшимся в рай, и крестоносцем, готовым штурмовать стены Акко.

Настроения паломника и крестоносца породили особое мировосприятие, своеобразную форму отчуждения, свойственную равно «отцам-пилигримам» и конкистадорам. За века горячего неосознанного стремления найти затерянный остров люди уверились в том, что рай принадлежит им по праву. В XVI в. ни один испанец или англичанин ни на секунду не усомнился, что вполне законно захватывает новый мир, обещанный и дарованный ему Богом. Кончились века странствий. Люди нашли землю обетованную, место обновления, которое восполнит их ущербность, снимет старые ограничения, откроет новые пути не только каждому из них, но и всему обществу. Там можно укрыться от преследований. Там царят мир и изобилие, а беззакония и гнёт былых времён забыты. Всё это добыто в борьбе с язычниками и дикой природой. Завоевание местных жителей не вероломный захват, не разбой и жестокость, а доказательство верности всему тому, что со времён Карла Великого дорого европейскому и христианскому сердцу.

---

<sup>1</sup> *The Book of the Foundations*, in the *Complete Works of St. Theresa*, translated by E. Allison Peers (New York, 1946), Vol. III.

Надо признать, что некоторые миссионеры держались иного, мистического, взгляда на рай. Но и они были в плену у религиозной утопии. Вспомним иезуитов в Парагвае или общины Васко де Кирога в Мексике.

Большинство паломников свирепо и жадно набросились на затерянный остров, оскверняя плоды райского дерева.

Люди забыли, что рай, который можно захватить и подчинить себе, уже не рай.

Итак, в истории паломничества завершилась целая эпоха, но люди продолжают искать рай, понимая, что его нет на земле, что на ней всё осквернено, ущербно, что на ней не осталось затерянных островов. Остаётся, конечно, космос, где можно открыть и колонизировать усыпанное пеплом пространство, где можно «начать всё сначала», не творя ничего нового, а лишь испытывая непреодолимое отвращение к земным паломничеству и раю, но только не к Крестовым походам! На новой планете можно ещё решительнее истреблять неверных, а вместе с ними — и нерасторопных паломников, озабоченных тем, чтобы выжить, и потому негодных для земли обетованной.

И всё-таки паломничество не должно исчезнуть, потому что человек по сути своей паломник. Нужно только правильно его осмыслить — как единство внешней и внутренней жизни, отношения к себе и к другим.

Библия не говорит о человеке отвлечённо. Бог даровал мир не идеальному, а вполне конкретному человеку. Мы потому и ищем на земле особое, райское место, что в глубине души знаем, что земля дарована нам, чтобы мы нашли в ней смысл, порядок, истину, спасение. Мир — не только юдоль скорбей. Существует и радость, которую нужно искать во славу Божью.

Обыкновенные туристы её не находят. Паломничество совсем не похоже на круиз, в котором отдыхающие предаются напускному веселью. Оно должно уводить нас от косности и рутины «данного», от *Dasein*, в которое все мы рождаемся, к творческой свободе в любви, требующей личного выбора и самоотдачи. Рай есть символ творческой свободы, но искать его надо в человеческой, личной встрече с другим, которого принимаешь как своё второе «я».

Пока инки, майя, метисы, негры, евреи, кто бы то ни был, противостоят нам как *Dasein*, как немое изваяние, как вещь

в себе, нам будет казаться, что они — помеха на нашем пути. «*L'enfer, c'est les autres*»<sup>1</sup>, и мы будем искать рай, воюя с другими, подчиняя их себе, поработая, уничтожая.

Сегодня наша задача — понять, что наше паломничество удастся, если мы доберёмся до края Земли и найдём себя в совершенно непохожих на нас аборигенах. Вот почему паломничество в той или иной форме необходимо. В наше время мало сидеть дома и размышлять о Божественном присутствии. Мы должны до конца пройти долгий путь и увидеть во встреченных людях себя, иными словами — мы должны найти в них Христа.

Если Господь воскрес, как и обещал, то Он действительно живёт в каждом из нас. Наше паломничество ко Гробу Господню — это путь к другому, который есть Христос, наш спутник и брат. Забудем про затерянный остров. Каждый из нас — осколок рая, и найти свой остров Брендана мы сможем, только осознав, что вместе мы и есть рай, Христос и Его Невеста, Бог, человек, Церковь.

Так понимал паломничество св. Франциск, ушедший в свой «крестовый поход», чтобы войти к султану вестником смирения, простоты, любви<sup>2</sup>, а не послом надменной и жестокой власти.

Так понимал его и папа Иоанн XXIII, выпустивший энциклику «Мир на земле» (*Pacem in Terris*).

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *No Exit*. Это выражение («ад — это другие») подводит итог размышлениям экзистенциалистов об аде.

<sup>2</sup> G. Bassetti-Sani, O. F. M.: *Mohammed et Saint Francois* (Ottawa, 1959).

## ДЕВСТВО И ГУМАНИЗМ В ТВОРЕНИЯХ ЗАПАДНЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

### I

Один учёный, занимающийся Античностью и Средневековьем, сказал: «Настоящий гуманизм непринуждённо восхищается миром и книгой»<sup>1</sup>. Если он прав, можно ли всерьёз говорить о «гуманизме святоотеческом», тем более — «монашеском»?

Действительно, в эпоху ранних Отцов Церкви и первых монахов было принято отвергать «мир» с непреклонной решимостью. Монахи, как часто думают, противились всякой учёности. Изучать Библию было позволено, а классиков и грамматистов<sup>2</sup> — уже нет. Кроме того, многие связывают «гуманизм» с чем-то антихристианским, враждебным Церкви, даже Богу, считая, что религиозная вера ведёт к отчуждению, подавляет жизненные силы человека, мешает ему развиваться как личности и члену общества. Нечестие и безбожие стали непременными спутниками гуманизма.

Познакомившись с Отцами Церкви поближе, мы увидим, как много зависит от того, как мы понимаем слово «мир». Христианство никогда не отвергало «мир» как сотворённый Богом космос, который принял воплотившееся Слово, освящён присутствием и действием мистического Христа и которому в конце времён предстоит целиком преобразиться вместе со всем человечеством. В этом смысле Отцы глубоко и непосред-

---

<sup>1</sup> E. R. Curtius: *European Literature and the Latin Middle Ages* (New York, 1961), Bollingen Series, XXV, p. 315.

<sup>2</sup> Грамматист (*греч.* *grammatistes*) — у древних греков лицо, обучавшее искусству правильно говорить и писать; учитель начальной школы. (*Прим. перев.*)

ственно радовались миру, а первые монахи воспринимали окружающую их природу (даже суровую египетскую пустыню) как рай. Что же до «книги», мы знаем, как Отцы любили Библию и как часто они, толкуя её, цитировали классиков.

В этом очерке я хочу показать, как западные Отцы Церкви, иногда с трудом сочетавшие чтение классики с размышлением над Словом Божиим (вспомним знаменитый сон Иеронима<sup>1</sup>), решительно отстаивали важнейшие человеческие ценности. Особенно ясно и прямо это выражено в их текстах о девстве.

Западные Отцы Церкви не призывали «славную часть стада Христова»<sup>2</sup> читать Овидия. Но их забота о воспитании христианских дев, об их всесторонней подготовке к радостной, положительной христианской жизни выражает всё лучшее и самое глубокое, что было в их гуманизме. Святоотеческое наследие служит нам чистым источником христианского духа.

Мы не должны судить о гуманизме по одним только классикам и светским гуманитарным дисциплинам. Гуманизм христианский связан прежде всего с богословием Воплощения и выражает совершенно новый взгляд на человека, укоренённый в тайне богочеловечества Христа. Он неизмеримо выше того, что выработано в Стое и Академии, окроплено святой водой и одобрено папским бреве. Христианский гуманизм исходит из достоинства и обязанностей человека как сына Божьего, из того, что человек — это образ Божий, сотворённый, восстановленный и преображённый в Слове, ставшем плотью.

Рассуждая о том, как должны одеваться христианские девы, св. Киприан воздаёт должное не только *disciplina custos spei*<sup>3</sup>, — внешним правилам, помогающим душе умножать богословские добродетели<sup>4</sup>. Он пишет, что девственная чистота проявляет себя во внешней умеренности, но по сути она — духовный свет, возвещающий славу Христо-

<sup>1</sup> Epistola XXII, *Ad Eustochium*, n. 30, PL 22, col. 416 (vide infra.).

<sup>2</sup> *Illustrior portio gregis Christi*. St. Cyprian: *De Habitu Virginum*, c. 1. PL 4, col. 440.

<sup>3</sup> Дисциплина — страж надежды (лат.). (Прим. перев.)

<sup>4</sup> Op. cit., c. I, PL 4, col. 440.



ва присутствия в храме человеческого тела. «Будем же излучать свет Божий и нести его повсюду в чистом, незапятнанном теле»<sup>1</sup>. Значит, выбирая скромную одежду, отказываясь от косметики, избегая общественных бань, девы поступают не просто благопристойно, разумно. Они не хотят затмевать славу Бога, Христа. Дева — *illustrior portio gregis*<sup>2</sup>. Она «светоносна». Она не только несёт светильник добродетели и милостыни, но и сама есть светильник, горящий светом Христа. Церковь, непорочная невеста Христова, потому и оберегает тщательно чистоту дев, что последняя — Её слава. Чистота дев тесно связана с незапятнанностью самой веры<sup>3</sup>. Она есть и чистота истины. Девство — состояние искупленного человека. Значит, дева должна забыть о косметике, ибо та скрывает её истинное лицо, делает его не таким, каким Бог хочет его видеть. Даже светская сатира высмеивает косметику. Но здесь кроется и более глубокий смысл. Применяя косметику, дева, в известном смысле, предаёт свободу детей Божьих и попадает под власть «вещественных начал мира» (Гал. 4:3). Она, хоть и неявно, ищет любви эротической, а *eros* подчиняет человека закону смерти.

Во царстве Гименея, купаясь в удовольствиях, человек испытывает острую боль. В древности женщина была собственностью мужа, скорее вещью, чем личностью, и обходились с ней не всегда мягко и бережно<sup>4</sup>. Деву же Христос освобождал от тирании мужа, будь он язычник или не вполне верующий.

Значит, дева призвана хранить эсхатологическую свободу, в которой она пророчески свидетельствует о той славе,

<sup>1</sup> Clarificemus et portemus Deum in puro et mundo corpore. Idem., 442.

<sup>2</sup> Славная часть стада (лат.). (Прим. перес.)

<sup>3</sup> St. Jerome: Epistola XXII, *Ad Eustochium*, n. 38, PL 22, col. 422. Также: Vidi viros corruptentes virgines in doctrinis haereticis et vanam facientes virginitatem earum. A. Wilmart: «Les Versions Latines des Sentences d'Evagre», *Revue Benedictine*, XXVIII, 1911, pp. 148–51.

<sup>4</sup> Св. Иероним подчёркивает, что Христос — не гордый, высокомерный Супруг, Он не похож на мужчин из мира сего. Epistola XXII, n. 1, PL 22, col. 395. См. то же письмо, п. 2, п. 18 (col. 405), где описаны тяготы брачной жизни и прибавлено, что девственная жизнь проходит тоже в постоянном борении.

которая ждёт каждого крещёного человека в конце времён. «Будь такой, какой тебя сотворил Бог. Будь такой, какой устроила тебя рука Отца. Храни лицо неповреждённым, шею чистой, берегись фальши», — пишет св. Киприан<sup>1</sup>. Чуть ниже он добавляет: «О девы, оставайтесь теми, кем вы уже начали быть, берегите то, чем вы однажды станете. Вы уже в этой жизни приобщились славе Воскресения»<sup>2</sup>.

Эсхатологический гуманизм христианского девства, как его понимал св. Киприан, не просто отказ от мира, от любви, от мужа. Это победа над мужем и над миром, их преображение благодатной силой Воскресения. Это победа Христа над страданием, болью, горем, над смертью, чьё царство только укрепляет половая любовь.

Нельзя забывать, что Отцы понимали девство как возврат человека к райскому совершенству, восстановление его невинности, чистоты, богоподобия, для которого он и был сотворён. Св. Амвросий говорит, что «освящённые девы живут на земле ангельской жизнью, той жизнью, которую человек утратил, когда был изгнан из рая»<sup>3</sup>. Св. Иероним добавляет<sup>4</sup>, что брачная жизнь подобает падшему человеку, а девство — существу райскому. Одним словом, девство — «естественное» состояние человека, состояние личной и духовной свободы от превратностей земного бытия, проходящего под сенью смерти, в котором пол служит средством для выживания природы человека, а не его личности. Значит, христианское девство утверждает высшие человеческие ценности и упования, освобождает человека через единство с Богом во Христе, дарует ему полноту жизни.

## II

Деметриада, дочь римского аристократа, убежала из разорённого Рима в Северную Африку и там, к удивлению

<sup>1</sup> Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М.: Паломник, 1999. С. 191–207. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> *Servate, Virgines, servate quod esse coepistis, servate quod eritis... Quod future sumus jam vos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam in isto saeculo jam tenetis.* Op. cit., XII, col. 462.

<sup>3</sup> St. Ambrose: *De Institutione Virginis*, c. 17. Migne, PL 16, col. 331.

<sup>4</sup> St. Jerome: *Epistola XXII, Ad Eustochium*, n. 20, PL 22, col. 406.

всего римского общества, отказалась от блестящего замужества, желая посвятить свою жизнь Христу. Св. Иероним восхвалял её за смелое утверждение *христианской свободы*<sup>1</sup>. Не страшась родительского и общественного порицания (родители, к слову сказать, решительно её поддержали, а общество проявило живейший интерес к случившемуся), Деметриада пошла по стопам девы и мученицы Агнессы. Иероним вспоминает страшную панику, охватившую объятый пламенем Рим, вопли женщин, которых насильовали варвары, непристойные свадебные куплеты<sup>2</sup>, говорившие о победе вожделения, греховной природы, самого князя мира сего, подчинившего себе всякую плоть. Но христианская дева победила плоть силой Христа. Иероним восхваляет именно этот триумф Христа, утвердившегося в чистоте Деметриады. Здесь снова звучит тема Божественной истины, просиявшей в свободе девы, которая более неподвластна изменчивой плоти и навязанным обществом условностям.

Если мы внимательнее вчитаемся в тексты Отцов о девстве, то увидим, что «мир» в них — это всегда порочное языческое общество, унижающее любовь и человеческое достоинство. Дева побеждает его потому, что имеет благодать Христа, что этой благодатью напоены все высшие качества её души и тела. Иероним резко противился обычаю, по которому нетвёрдые в вере несчастные родители (*miseri parentes*) посвящали Христу лишь тех дочерей, которым не нашлось мужа<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Libertate opus est et audacia. Quae sic in pace metuis, quid faceres in martyrio perpetiundo. St. Jerome: Epist. 130, *Ad Demetriadem*, n. 5, PL 22, col. 1109. Aula regalis est virgo quae non est viro subdita sed Deo soli. St. Ambrose: *De Institutione Virginis*, c. 12, PL 16, col. 324.

<sup>2</sup> Stridor Punicae linguae procacia tibi Fescennina cantait? Op. cit., 1109. Эта фраза напоминает Катутлла. Catullus, 61:126: Procaxfescenninalocutio. «Fescenniansongs» — непристойные импровизированные куплеты, которые пели гости на свадьбах и которые были вдвойне оскорбительны, как полагает Иероним, благодаря резкому пуническому акценту жителей римской Африки.

<sup>3</sup> Solent miseri parentes et non plenae fidei Christiano, deformes et aliquo membro debiles filias, quia dignos generos non inveniunt, virginitati tradere. Op. cit., n. 6, col. 1111.

Рамки этого очерка не позволяют подробно разобрать то, как св. Амвросий связывает мистику и гуманизм в кратком труде «Об обучении дев» (*De Institutione Virgins*<sup>1</sup>). Христианская жизнь достигает полноты и зрелости в целомудренном единении со Христом, в том, кто достиг *совершенной целостности*. Христос входит только в того, кто собрал в одно совершенное целое тело, душу и дух — *corpus, anima, spiritus*<sup>2</sup>.

Трактат особенно интересен тем, что в нём св. Амвросий искренне защищает женщин. Исходя из библейского рассказа о сотворении человека и учения ап. Павла о тайне Христа, прообразом которой было единство Адама и Евы, святитель утверждает, что мужчина без женщины неполон физически и духовно, что женщина — «слава» мужчины в самом глубоком смысле, его духовное завершение, «благодать», без которых он не может достичь полноты жизни во Христе.

В самом деле, мужчина был создан из праха земного, а женщина — из мужчины, как своего рода прообраз благодати, которую принёс Христос<sup>3</sup>, как прообраз духовной жизни, Церкви.

В этом учении нет пессимизма, свойственного Августи-ну. Св. Амвросий не возлагает на Еву всей вины за грехопадение: её искушало существо высшее, поэтому больше виноват был Адам, обманутый существом низшим<sup>4</sup>! Пер-

<sup>1</sup> Migne, PL 16, col. 305 ff.

<sup>2</sup> Ubi ergo tres isti integri, ibi Christus est in medio eorum: qui hos tres intus gubernat et regit ac fideli pace componit. Haec igitur tria integra prae caeteris in se virgo custodiat. Op. cit., cap. 2, col. 309. Это классическое трёхчастное деление человека на *anima* (psyche), *animus* (nous), *spiritus* (pneuma). Cf. William of St. Thierry: Epistola ad Fratres de Monte Dei, Lib. I, cap. V, PL 184. Col. 315 ff.

<sup>3</sup> Advertimus itaque per mulierem caeleste illud impletum esse mysterium Ecclesiae, in ea gratia figuratam, propter quam Christus descendit, et aeternum illud opus humanae redemptionis absolvit. Unde et Adam vocavit nomen mulieris suae Vitam; nam et in populis per mulierem successionis humanae series et propago diffunditur, et per Ecclesiam vita confertur aeterna. Op. cit., cap. 3, col. 311.

<sup>4</sup> Mulier excusationem habet in peccato, vir non habet... Culpa tua illam absolvit. Ibid., cap. 4, col. 311.

вородный грех для Евы — ошибка, для Адама — грех. Падение мужа, на котором лежала большая ответственность, освобождает от вины жену. Более того, наказанная болезненными родами Ева искупает грех Адама<sup>1</sup>.

Такой взгляд, казалось бы, противоречит словам Иеронима, призывавшего опасаться и избегать чадородия. Но Амвросий идёт дальше, глядя на женщину с глубоким состраданием и оптимизмом. Он защищает её от жестокого самодовольства мужчины, который винит её во всём, видит в ней препятствие, искушение, хотя сам же ищет в женщине то, что его искушает<sup>2</sup>. Красота женского тела — великое благодеяние Бога, знак ещё большей внутренней красоты, особой ясности и теплоты духа<sup>3</sup>. Совершенно очевидно, говорит Амвросий, что женщины добрее, благороднее, жертвеннее, чем мужчины<sup>4</sup>.

Наконец, остро подмечая, как Авраам трусливо солгал, выдав Сарру за свою сестру (Быт. 20:2), Амвросий заключает, что именно Сарра была славой Авраама.

Смелая защита женщин говорит о том, насколько глубок и реалистичен гуманизм Отцов Церкви. Да и можно ли рассуждать о человеке, забывая о доброй половине человеческого рода, как это делают язычники? Они лишь утверждают мужское самодовольство и себялюбие, пряча их за красивым философским фасадом. Свет истинного гуманизма принесло нам воплощённое Слово Божье.

По ходу дела отметим, что св. Амвросий в «Обучении дев» прославляет девство Марии, отстаивает Её безмужнее материнство. Поистине, Мария — образец для христиан

---

<sup>1</sup> Pro te mulier doloribus suis militat et remunerationem ex pena invenit ut per filios per quos affligitur, liberetur. Facta est itaque gratia ex injuria, salus ex infirmitate. Cum salute itaque parit quos in tristitia parturivit. Ibid., col. 312.

<sup>2</sup> Non est vitium mulieris esse quod nascitur, sed vitium viri est quaerere in uxore quo saepe tentatur. Ibid.

<sup>3</sup> Non possum reprehendere divini artificis opus sed quem delectat corporis pulchritudo, multo magis illa delectet venustas quae ad imaginem Dei est intus non foris comptior. Ibid., col. 312.

<sup>4</sup> Quotidie mulieres jejulant... peccatum agnoscunt, accersunt remedium... Semel de interdicto mulier manducavit et quotidie jejunio solvit. Qui secutus es errantem, sequere corrigentem. Ibid., col. 313.

ских дев, венец и слава всех женщин. Постигая тайну Пречистой Девы, мы можем понять, почему св. Амвросий так восхваляет женщин.

Жизнь христианской девы духовно и скрыто воспроизводит тайну материнства Марии. Как Та была запертой «дверью», через которую Христос вошёл в мир, так и дева исполнена любви: богатая материальными дарами, она щедро раздаёт себя в делах милосердия. Целиком посвящённая Богу, она никогда не выдаёт своей внутренней тайны. Христианская дева, как Мария, — *porta clausa*, «запертые врата» (Иез. 46:1–2). Она раздаёт материальное, не получая в ответ человеческой любви и утешения. Она принимает духовные дары от Бога, но никому не открывает тайны, которую сообщил ей Царь. Её жизнь наполнена любовью. Она любит Бога ради Него Самого, а ближнего — из любви к Богу, чисто и бескорыстно<sup>1</sup>.

Всё это подводит нас к вопросу о том, какое место в созерцательной жизни христианской девы занимает изучение слова Божьего.

Созерцательная жизнь всегда имеет две стороны — интеллектуальную и мистическую. Одна неотделима от другой. Созерцательная жизнь христианской девы строится вокруг глубокого размышления над словом Божьим, которое соединяет её с Личностью Слова. Такое размышление начинается с чтения священного текста, который нужно хорошо понять буквально и духовно<sup>2</sup>. Сам Христос раскрывает Своей девственной невесте смысл Писания. Именно в слове Божьем Он тайно приходит к ней, входит в её сердце так же, как некогда тайно прошёл через «затворённые двери» Благословенной Девы.

Св. Амвросий пишет: «О Дева, Ты — дверь затворённая! Пусть же никто не откроет её, некогда затворённую Единым Святым и Истинным, имеющим ключ Давида, Который открывает и никто не может закрыть, закрывает и никто не может открыть: ОН ОТКРЫЛ ТЕБЕ ПИСА-

<sup>1</sup> Ibid., c. 9, col. 320, 321. Об *Ordo caritatis* см. St. Augustine: *De Doctrina Christiana*, Bk. I, cap. 27, PL 34, col. 29.

<sup>2</sup> См. St. Augustine: *De Doctrina Christiana*, особенно Bk. ii., PL 16, col. 36 ff. Cassian: *Conlatio XIV*, «De Spirituali Scientia», PL 49:953 ff.

НИЕ, ПУСТЬ НИКТО НЕ ЗАТВОРИТ ЕГО. ОН ЗАТВОРИЛ ТВОЮ ЧИСТОТУ, ПУСТЬ НИКТО НЕ ОТВОРИТ ЕЁ»<sup>1</sup>. Эти прекрасные слова ясно говорят о тесной связи между девственным телом и чистым сердцем<sup>2</sup>, истинной верой, между телесным целомудрием и мистической любовью в духе.

Поскольку духовно понять священный текст может только подготовленный ум, девы должны получать образование, которое обычно именуют «гуманистическим». Развивая ум, они готовятся принять мистический огонь, подобный тому, который пророк Илия вдохнул в мёртвого ребёнка. Огонь мистического разума сохраняет девственную чистоту. «Храни этот огонь в твоём сердце, и он оживит тебя. Иначе к тебе подкрадётся и завладеет тобой холод вечной смерти»<sup>3</sup>. Но изучение текста отделяет от мистического понимания одна очень важная промежуточная ступень, главное занятие девы — глубокое размышление над священным словом, «мир», в котором она живёт, движется и существует. Писание — рай, который она получила взамен мужского общества. «Прошу тебя, однажды умершую для мира, не касаться вещей временных, чтобы не заразиться ими. Но во всякое время в псалмах, гимнах, духовных песнопениях удаляйся от мира, пой Богу, а не человеку. Подражай Марии, размышляй над этими словами в твоём сердце. Как добрая кроткая овца, неустанно держи на устах Божественные заповеди»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Porta clausa es virgo, nemo aperiat januam tuam quam semel clausit Sanctus et Verus qui habet clavem David qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit: APERUIT TIBI SCRIPTURAS, NEMO EAS CLAUDAT: CLAUSIT PUDOREM TUUM NEMO APERIAT EUM. St. Ambrose, op. cit., c. 9, col. 321.

<sup>2</sup> Cf. John Cassian: *Conlatio* I, cc. 4-8, PL 49:485 ff.

<sup>3</sup> Habeto ergo tecum hunc ignem in pectore tuo qui te resuscitet, ne frigus tibi perpetuae mortis irrepit. St. Ambrose: op. cit., c. II, col. 323.

<sup>4</sup> Semel mundo mortua ne quaeso tetigeris ne attinaveris quae sunt istius saeculi: sed semper in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus abducas te ab hujus saeculi conversatione non homini sed Deo cantans. Et sicut sancta faciebat Maria, conferas in corde tuo. Quasi bona quoque agnicula rumines in ore tuo praecepta divina. Ibid., cap. 16, col. 330.

## III

Св. Иероним настаивает на том, чтобы его девы и вдовы усердно читали Библию. Подражая Марии, а не Марфе, они посвятили себя *doctrina* (учению)<sup>1</sup>, а не работе, хотя не оставляли ручного труда<sup>2</sup>. Евстохия Римская должна была постоянно читать и учиться: *crebrius lege, disce quam plurima*<sup>3</sup>. Впрочем, рассказы Иеронима и многих других Отцов, например, Элреда Ривосского<sup>4</sup>, о том, как они «засыпали, склонив голову над священными страницами»<sup>5</sup>, — не самое убедительное свидетельство о патристическом гуманизме. Они явно двусмысленны!

Можно ли христианской деве читать латинскую классику? Предвидя такой вопрос от Евстохии, св. Иероним решительно отвечает «нет». Деве не нужно знать языческую классику и тратить время на то, чтобы слагать лирические стихи по античным образцам, а потом с чувством читать их в кругу учёных дам. Ибо «что общего между Христом и Велиаром? Какое отношение имеет Гораций к Псалтири, Вергилий к Евангелию, Цицерон к апостольским посланиям?» — пишет Иероним<sup>6</sup>. Далее он рассказывает о собственном искушении и грехе, о знаменитом видении, где он предстал перед Господом на Страшном суде. На вопрос Христа «Кем ты себя считаешь?» Иероним отвечает: «Христианином» — и слышит в ответ: «Ты лжёшь. Ты не христианин, а последователь Цицерона, ибо где сокровище твоё, там и сердце твоё»<sup>7</sup>.

Как известно, Иероним пережил настоящий кризис. В Сирии он так истово изучал классику, что заболел, и монахи, решив, что он умер, начали готовить его к погребению. Даже в пустыне Иероним не мог отказаться от Плавта и Цицерона.

<sup>1</sup> *Cibus praeferto doctrinam*. St. Jerome: Epist. 22, n. 24, PL 22, col. 409.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> «Чем больше знаешь законы, тем лучше будет результат» (*лат.*). Ibid., n. 17, col. 404.

<sup>4</sup> *Speculum Charitatis*.

<sup>5</sup> *Teneti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat*. St. Jerome: op. cit., n. 17, col. 404.

<sup>6</sup> Op. cit., n. 29, col. 416.

<sup>7</sup> Ibid., n. 30, col. 416.



В видении он подвергся своего рода мистическому бичеванию и дал обет впредь не касаться языческих книг.

К счастью или к несчастью для нас, далее в патрологии Миня говорится о том, как Иероним, рассуждая о текстологических трудностях Писания, цитирует Горация, чтобы высмеять «двуногих ослов», которые не принимали его новый перевод Библии, упорно держась за старые версии<sup>1</sup>.

Хорошо известно, что Иероним не сохранил «обета» никогда не читать Цицерона. Но независимо от классики, судя по его письмам о технических трудностях в Писании, он ждал от своих дев острого ума, усердной учёбой подготовленного к тому, чтобы понять всё им сказанное.

Не пытаюсь охватить всё, что Иероним думал об образовании дев, коснёмся его прекрасного письма к Лаете, в котором старый вифлеемский мудрец набрасывает план обучения для племянницы Евстохии и внучки св. Павлы, маленькой Павлы, которая должна была вырасти поистине «разумной девой». Поскольку дитя было посвящено Богу ещё в утробе матери, учить её нужно было не так, как всех. Видимо, её родителей вдохновлял пример св. Иоанна Крестителя. Во всяком случае, маленькой Павле надлежало слышать и говорить только то, что питает в душе страх Божий. Поясним, что это означало: Павлу ограждали не только от дурных влияний, но и от плохой латыни. С детства её обучали правильной речи, «чтобы не пришлось переучиваться, когда она станет старше»<sup>2</sup>. Она должна была избегать небрежной дикции. Её учили говорить ясно и правильно, исправляли малейшую ошибку. Более того, ей надлежало с раннего детства учить греческий язык.

Нет нужды подробно разбирать отрывок, где Иероним советует Павле учить буквы, играя в кубики из слоновой

---

<sup>1</sup> Epistola XXVII, *Ad Marcellam*, PL 22, col. 431, 432. Подсчитано число классических цитат в письмах Иеронима до и после видения. Их больше в его поздних письмах. См. E. K. Rand: *Founders of the Middle Ages* (Cambridge, 1928).

<sup>2</sup> Unde est tibi providendum ne ineptiis blanditiis feminarum, dimidiate dicere verba filia consuescat, et in auro atque purpura ludere: quorum alterum linguam, alterum moribus officit: ne discat in tenero quod ei postea dediscendum est. Epistola CVII, *Ad Laetam*, n. 4, PL 22, col. 872.

кости<sup>1</sup>. Несомненно, он навеян Квинтилианом. Павла учится говорить, лепеча «сладкие псалмы»: *adhuc tenera lingua psalmis dulcibus imbuatur*<sup>2</sup>. Интересно, что Иероним предвосхищает современную образовательную психологию, когда советует Павле учиться в игре, дабы учёба была ей в радость. Чрезвычайно важно, пишет он, следить за тем, чтобы к ней не привилось отвращение к урокам. Освящённая дева потерпит немалый урон, если возненавидит учёбу с раннего детства. *Cavendum est in primis ne oderit studia, ne amaritudo eorum praecepta in infanita ultra rudes annos transeat*<sup>3</sup>. Поэтому Павла не должна связывать учёбу с наказанием. Её нужно было всячески поощрять.

Опустив подробности духовного воспитания Павлы, изложенные традиционным языком аскетов, близким св. Киприану, перейдём к тому, как Иероним советует ей изучать Писание.

Прежде всего девочка должна не только ежедневно читать Писание, но и давать отчёт о *lectio*<sup>4</sup>. Безусловно, память играет очень важную роль, поэтому подопечная Иеронима будет заучивать наизусть отрывки из Писания, не только на латыни, но и на греческом<sup>5</sup>. Она будет ходить в церковь, в «храм её истинного Отца», с родителями (только не с мальчиком)<sup>6</sup> и внимательно слушать там, как читают священные книги, сознавая, что в них звучит голос её Жениха. Тогда её не смогут увлечь светская музыка и дружба.

Чтение Библии Павла будет сопровождать молитвой<sup>7</sup>, в которой её наставит «дева-ветеран», *virgo veterana* (это слово не должно вызывать у нас военных ассоциаций).

Молиться следует в положенные часы: ночью она будет вставать для «молитвы и псалмопения», на рассвете — петь гимны (*lauds*). В третий, шестой, девятый часы она будет стоять навытяжку как воин Христов. Когда зажгут светильники — приносить жертву вечернюю<sup>8</sup>. Молитву и изучение

<sup>1</sup> Ibid, col. 871.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid., n. 9, col. 874.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid., n. 11, col. 875

<sup>7</sup> Oratio lectioni, lectio orationi succedat. Ibid., col. 875.

<sup>8</sup> Ibid.

Библии Павла будет сочетать с ручным трудом. Она будет прясть и ткать своими руками, но останется безразлична к шёлку и изысканным тканям, потому что её единственным сокровищем станет Писание<sup>1</sup>.

Библию Павла должна будет читать по особому плану. Она будет учиться говорить по Псалтири. Иероним повторяет это в порядке обучения (*ratio studiorum*): «Пусть сначала изучит Псалтирь, а Притчи Соломона наставят её в правильной жизни». Затем, как предлагал Ориген, она узнает из Екклесиаста, как «попирать всё мирское». Иов покажет ей пример истинной праведности и терпения. Наконец, она перейдёт к Евангелию, «чтобы никогда не выпускать его из рук», и начнёт «сердцем впитывать слова Деяний и Посланий апостольских». «Когда эти сокровища заполняют кладовые её сердца, она изучит пророков, первые семь книг Ветхого Завета, книги Царств и Паралипоменон, а также Ездры и Эсфирь»<sup>2</sup>.

Обратите внимание на язык, которым написан этот отрывок. *Mandet memoriae* (заучивать) говорит о том, что *discat* (учиться) и *cordis suicellarium his opibus locupletare*<sup>3</sup> значат одно и то же. Павла должна была вбирать всей душой Священные книги, хранить их в сердце и памяти, чтобы они наполняли её ум во всякое время. Таковы были главные черты образования дев и монахов ранней Церкви, сохранившиеся вплоть до начала книгопечатания.

Только освоив всё Писание, Павла сможет безопасно для себя приступить к Песни Песней<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Pro gemmis et serico divinos codices amet. Ibid., n. 12, col. 875.

<sup>2</sup> Discat primo Psalterium et in Proverbiis Salomonis erudiatur ad vitam... In Ecclesiaste consuescat quae sunt mundi calcare... in Job virtutis et patientiae exempla sectetur... Ad Evangelia transeat numquam ea positura de manibus... Apostolorum Acte et Epistola tota cordis imbibat voluntate. Cumque pectoris sui cellaria his opibus locupletaverit, mandet memoriae Prophetas, etc... Ibid., n. 12, col. 876.

<sup>3</sup> Обогащать сокровищницу своего сердца (лат.). (Прим. перев.)

<sup>4</sup> Ad ultimum sine periculo discat Cantica Canticorum. Ibid. Иероним добавляет, что она должна «познакомиться со всеми апокрифами». Текстами Святых Отцов тоже не следует пренебрегать: она должна особенно внимательно читать св. Ки-

Как мы видим, Иероним понимал девство как жизнь, выстроенную вокруг Слова Божьего, как гармоничное и единое целое, которое завершается в высшем духовном единении, а начинается с простого уважения к устной латыни. Очень поучительно следить за рассуждениями св. Иеронима, для которого духовная жизнь есть нечто целостное и непрерывное. Она берёт начало во всецелом уважении к обычному устному слову, продолжается в освоении языка, удержании в памяти Слова Божьего, неустанном размышлении над ним, всё большем внутреннем внимании к говорящему через Писание Слово. Наконец, духовная жизнь достигает полноты, когда Христос, Слово, духовно и лично открывает Себя Своей избраннице, соединяет её с Собой.

#### IV

Итак, у латинских отцов мы находим совершенный и целостный христианский гуманизм. Он предостерегает от чрезмерного увлечения языческой поэзией и мифологией, но берёт из культуры всё самое важное. Размышляя о христианском воспитании маленькой Павлы, Иероним приспособляет под свои нужды и развивает идеи, унаследованные от Цицерона и Квинтилиана и лежавшие в основе классического образования. По свидетельству Кассиодора, Квинтилиан понимал риторику как школу, «которая помогает добропорядочному человеку, с детства приученному к правильной речи, освоить искусство владения словом, дабы потом защищать его ради всеобщего блага»<sup>1</sup>.

Христианская дева не упражняется в красноречии: она посвящает свою жизнь хвале, которая приходит к ней свыше. Её хвала не защищает гражданские права, а возвещает свободу детей Божьих в воскресшем Христе. Но и дева долж-

---

приана (Surgiani opuscula semper in manu teneat), Афанасия и Илария. Св. Иероним снова заботится о чистоте веры, которая должна в точности соответствовать разуму девственной Церкви, воспроизводя в мире веру Матери Божьей.

<sup>1</sup> Virum bonum dicendi peritum a prima aetate suscipiens, per cunctas artes ac disciplinas nobilium litterarum erudiendum esse monastravit, quem merito ad defendendum totius civitatis vota requirerent. Cassiodorus: *Instituta*, II, ii, n. 10; Mynors, p. 104.

на быть наставлена в «искусстве владения словом», которое поможет ей освоить речь, как Богом данное средство, вознести её на духовную, ангельскую высоту, ибо хвала девы сливается с хвалой, возносимой ангелами на небесах и потому есть общение высшего рода.

На этом высшем уровне не сама освящённая дева говорит, поёт, славословит: Сам Христос, её Жених, действуя в ней, говорит и возносит хвалу. Св. Амвросий пишет: «Во всех её чувствах и поступках сияет Христос. Христос — её цель. Он и говорит в ней»<sup>1</sup>.

В семье Лаеты был дед-язычник, державшийся за прошлое, горько оплакивавший упадок великой культуры Греции и Рима, отвергавший новую веру, которую приняли его домочадцы. Но он любил маленькую Павлу, и Иероним (угрюмый дед, видимо, напоминал ему его цicerоновское прошлое) мудро советует: «Когда Павла увидит своего деда, пусть заберётся к нему на руки, обнимет его за шею и, хочет он того или нет, пусть пропоёт ему на ухо “Алилуйя”»<sup>2</sup>.

Это, несомненно, один из самых удачных и совершенных примеров того, как уживаются христианский гуманизм и античный классический мир! Во всяком случае, мы видим, как разрешил своё внутреннее противоречие сам Иероним.

---

<sup>1</sup> *Ut in omnibus sensibus et operibus ejus Christus eluceat, Christum intendat, Christus loquatur. De Institutione Virginis, c. 17, col. 333.*

<sup>2</sup> *Cum avum viderit in pectus ejus transiliat, collo dependeat, nolenti Alleluia decantet. Epistola 107, n. 4, col. 872.*

## АНГЛИЙСКИЕ МИСТИКИ

За последние несколько лет были изданы несколько серьёзных трудов об английских мистиках и новые переводы их текстов. В 1961 г. я написал о них обзорную статью, ставшую основой для этого очерка. Когда очерк попал в журнал «Джубили» (*Jubilee*), где его впервые опубликовали, редактор, прочтя его, признался, что не подозревал о существовании английской мистики. Значит, все недавние исследования и переводы появились вовремя и краткое введение в предмет не будет лишним.

Интерес к английским мистикам вполне оправдан, потому что им свойственны ни с чем не сравнимые обаяние и простота. Даже к самым возвышенным предметам они подходят ясно, разумно, практично, как никто другой. Свою жизнь с Богом они никогда не считали чем-то малопонятным или необыкновенным. Они просто были христианами и радовались Христу, Своему Творцу и Искупителю. Радовались и тому, что в Нём им открылся прямой доступ к «Отцу светов» (Иак. 1:17).

В этом очерке я расскажу о Томасе Траэрне, чьи «Сотницы созерцаний» были изданы в том же 1961 г., но основное внимание уделю католическим мистикам XIV в. Конечно, было бы важно обсудить и духовность англиканской школы XVII в., кембриджских платоников, Друзей Бога, методистов, но эти течения столь сложны, что требуют гораздо более пространный исследования. Традиция же XIV в., плод средневековой английской монашеской духовности, сильно повлияла на Уильяма Лоу и Исаака Пеннингтона.

## АНГЛИЙСКАЯ ДУХОВНОСТЬ

Кардинал Ньюман был столь ревностным католиком, что оставался верным только одной, английской, традиции.

Его чутьё подсказывало ему, что универсальность не требует отказа от английского мироощущения и духовного наследия. Он ненадолго увлёкся романтиками, но вскоре понял, что, общаясь с ними, предаёт себя и всё, что ему дорого. В спасительном страхе он отшатнулся от своих коллег, превозносивших всё иностранное, римское, от их вычурных клише. Так ему удалось сохранить простоту английского благочестия и ясность духовного языка.

Английские мистики принадлежат древней святоотеческой традиции, которую и любил Ньюман. Древние монахи так заботливо растили её на британской почве, что она пропитала собой их дух. К сожалению, в эпоху Реформации о мистиках забыли все, кроме горстки находившихся в изгнании старокатоликов. Католическое и мистическое благочестие вернулось в Англию в чуждом ему пышном одеянье и многим показалось чем-то театральным, неуместным и подозрительным. Англичане с трудом выговаривали слова из лексикона континентальных постреформаторов, не выносили их вымученного, искусственного стиля. Но чем нелепей казалось новому поколению английских христиан благочестие континентальной Контрреформации, тем решительнее они жертвовали врождённым реализмом, здравостью суждений в угоду тому, что их втайне страшило. Так «природа» смирялась перед «сверхъестественным», *ad majorem Dei gloriam*<sup>1</sup>. Именно протестанты и англикане XIX в. заново открыли для себя английских мистиков.

Ничто так не прославляет Бога, как настоящая католичность, уважающая разнообразие рас, наций, традиций, которые ищут во Христе своего завершения и *raison d'être*<sup>2</sup>. Наша природа отражает Бога не тогда, когда она подавлена, а когда она преображена через послушание Евангелию. Христос пришёл исполнить, а не нарушить закон, а значит — исполнить всё истинное в обычаях, культуре, философии греков и всего «языческого» мира. Поэтому католичество в Англии должно быть английским, а не итальянским; в Китае — китайским, а не французским; в Африке — африканским, а не бельгийским. Утрата английской мистической традиции была бы невозполнимой. Без неё угасла бы сила,

<sup>1</sup> К вящей славе Божьей (лат.). (Прим. перев.).

<sup>2</sup> Разумное основание (фр.). (Прим. перев.).

искренность, простота, естественность английского восприятия жизни. Вместе с практичным, радостным, непринужденным благочестием средневековой Англии постепенно угасло и религиозное чутьё англичан, выродившееся в светский, унылый и убогий агностицизм.

Кого мы относим к английским мистикам? Как правило — самых известных, величайших из них, созерцателей XIV в., говоривших на богатом родном языке того времени. Чисто «английская школа» включает в себя прежде всего Ричарда Ролла, Уолтера Хилтона, Юлиану Норвичскую и безымянного автора «Облака незнания». Некоторые, например профессор Дэвид Ноулз<sup>1</sup>, причисляют к ним и бенедиктинца дома Августина Бейкера, жившего в XVI в., но принадлежавшего к традиции века XIV, своеобразного и духовно независимого человека. Кто-то, возможно, добавил бы сюда и великих средневековых мистиков, писавших на латыни, но англичан по сути: св. Элреда Ривоского, Адама Картузианца, анонимного монаха-отшельника с островов Фарн<sup>2</sup>. Такому подходу следует недавно вышедшая антология<sup>3</sup>: в неё вошли отрывки из трудов средневековых авторов, среди которых три великих мистика XIV в. — Маргарита Кемпийская, св. Элред Ривоский, св. Эдмунд Рич, Архиепископ Кентерберийский. Тексты Элреда и Эдмунда были напечатаны на английском впервые. Их авторы — типичные представители средневековой августиновской традиции.

Св. Элред Ривоский жил в XII в. и был цистерцианским аббатом, другом и учеником св. Бернара Клервоского. Он основал много монашеских общин, которые осели в долине Йоркшира и построили простые, строгие церкви, до сих пор изумляющие даже самых пресыщенных туристов. Св. Элред, как и все цистерцианцы, считал монастырь «школой любви» (*scholae caritatis*). Следуя традиции св. Августина, цистерцианцы учили, что человек был сотворён по образу Божьему, то есть — для чистой любви, но он пал, направив всю силу любви на самого себя. Монастырь, монашеская жизнь призваны перевоспитать человека, преобразить его любовь, освободив его от замкнутости на себе, научив его

<sup>1</sup> David Knowles: *The English Mystical tradition* (New York, 1961).

<sup>2</sup> Hugh Farmer: *The Monk of Farne* (Baltimore, 1961).

<sup>3</sup> *The Medieval Mystics of England*, ed. with an introduction by Eric Colledge (New York, 1961).



любить образ Божий в ближнем, и, наконец, возратить его, в духе и истине, к источнику совершенной любви — к Самому Богу. Об этом пишет Элред в своём главном труде, «Зеркало любви» (*Speculum Caritatis*).

Восхождение к чистоте начинается с аскетического труда и завершается в покое созерцания, в «субботе» совершенной любви, когда человек не просто верит в Бога, познаёт Его, но переживает Его в мистической мудрости<sup>1</sup>.

Учение Элреда выросло из общежительной традиции. Члены монашеской общины должны делиться друг с другом плодами созерцания, не поучая друг друга, а заботясь о духовной дружбе, которая являет присутствующего среди них Христа. Согласно Элреду, созерцание зарождается в атмосфере братской любви. Его самый интересный труд — диалог «О духовной дружбе» (*De Spirituale Amicitia*), где он пишет о христианской дружбе как о мистике созерцательной общинной жизни.

К сожалению, лучшее из современных исследований о св. Элреде ещё недоступно по-английски. Я имею в виду диссертацию трапписта о. Амеди Халье<sup>2</sup>, который подчёркивает гуманистическую сторону мысли св. Элреда, его глубокое уважение к целостной человеческой личности, рождающейся, когда человек избавляется от ветхого «я» и достигает чистой любви во Христе.

Впрочем, к английским созерцателям можно отнести не только средневековых мистиков. Дополнить картину мог бы, например, Уильям Блейк, не столь правоверный, сколь Ролл, Хилтон и леди Юлиана. Не стоит забывать и кроткого, радостного англиканина Томаса Траэрна, чьи «Сотницы»<sup>3</sup> были недавно опубликованы. Его определённо можно считать одним из лучших английских поэтов-созерцателей.

Во введении к «Сотницам» верно подмечено духовное сходство Траэрна и Юлианы Норвичской. Обоих озаряла невинная, неотмирная радость. Оба смотрели на мир с дарованной Святым Духом простотой и мудростью, хотя умом Траэрн был далеко не ребёнок. Его волновала онтология, поэтому его тексты изобилуют метафизическими образами.

<sup>1</sup> У автора — *mysticalwisdom*. Перевод дословный. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> *Un Educateur monastique: Aelred de Rievaulx* (Paris, 1959).

<sup>3</sup> Thomas Traherne: *Centuries of Meditations* (New York, 1961).

Об Искуплении он говорил символическим богословским языком, напоминающим язык Юлианы Норвичской:

Мир не начнёт радовать тебя по-настоящему, пока в твоих венах не потечёт море, пока твоей одеждой не станет небо, а венцом — звёзды, пока ты не поймёшь, что наследуешь целый мир, что все населяющие его наследуют его, как и ты<sup>1</sup>.

Иногда ТраэРН пишет более сложным, философским языком:

Так ты сможешь узнать, что ты бесконечно любим: Бог сотворил твой дух центром в вечности, постигающим всё сущее, и осыпал тебя неисчислимыми дарами: они сияют перед тобой, окружая тебя Божественным и небесным веселием<sup>2</sup>.

ТраэРН не строит отвлечённых теорий, а выражает конкретный опыт — то языком философии, то языком мистического богословия. Этот опыт тесно связан с раннехристианским богословием хвалы:

Итак, в акте постижения ежечасно пребывай с творениями, среди которых живёшь; прислушивайся к ним, ибо они своим бытием и дыханием возносят Богу небесную хвалу — кто голосом, кто служением, естественно и неустанно.

К этому ТраэРН добавляет слова, раскрывающие истинный дух английских мистиков с их любовью к положительному, конкретному:

Мы приносим себе непоправимый вред ленью и замкнутостью. Все творения, все народы на всех языках непрестанно хвалят Бога. Они — твоё единственное и совершенное сокровище. Ты никогда не станешь тем, кем должен, пока не выйдешь из себя и не начнешь ходить среди них<sup>3</sup>.

Один из более поздних представителей традиции «Облака незнания» — капуцин Бенет из Кэнфилда, писавший в основном по латыни и по-французски. Его «Правило со-

<sup>1</sup> Ibid., Introduction, p. xvi.

<sup>2</sup> Ibid., p. 94.

<sup>3</sup> Ibid., p. 91.

вершенства» переведено на английский, но достать этот перевод сегодня трудно. Надеюсь, что критическое издание, которое сейчас готовят к печати, прольёт свет на наследие этого до сих пор мало известного созерцателя.

Уильям Флич родился в 1562 г. в Эссексе в пуританской семье. В 1585 г. в Лондоне его крестил католический священник, заключенный одной из лондонских тюрем. Потом Флич уехал во Францию и в 1587 г. стал послушником у капуцинов, которые дали ему имя Бенет, или Бенедикт. Позже, отсидев недолгий срок в английской тюрьме, он стал монастырским духовником. К 1610 г., последнему году его жизни, о. Бенета уже почитали как святого. Его очень высоко ценил Анри Бремон. Он писал: «Наставник самих учителей, Берюлля, мадам Акари, Мари де Бовильеи многих других — именно он придал французскому религиозному возрождению выраженный мистический характер».

В трактате «Правило совершенства» Бенет говорит о самоопустошении через полное предание себя воле Божьей. К сожалению, он дробит духовную жизнь на многочисленные ступени, скорее озадачивая читателя, чем проясняя суть дела. Он различает *деятельную жизнь*, в которой человек следует «внешней воле Божьей» и упражняется в устной молитве, и *жизнь созерцательную*, в которой воля Божья движет созерцателя изнутри и делает его молитву предельно простой. Наконец, Бенет выделяет, и это для него характерно, *высшую жизнь*, которая превосходит деятельность и созерцание через единение с «сущностной волей Божьей»<sup>1</sup>. Именно ею живёт святой, мистик в «совершенном совлечении Духа». Бенет подчёркивает, что в человеке должна полностью прерваться природная деятельность, чтобы он целиком подчинился Божественному действию, избегая «крайностей ложного покоя и изнурительного труда... живя в бесконечности Божественного бытия и ничтожности вещей».

Бенет, конечно, далёк от чистого отрицания. Он считал, что «совлечение духа» сопровождает такое «изобилие света, что [дух] облекается в этот свет, преобразуется в него, соединяется с ним»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> У автора *essential will of God*. Перевод дословный. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> Я благодарю Этту Галлик за разрешение процитировать датированный XVII в. неопубликованный английский текст Бенета *Rule of Perfection*.

Оставив эти метафоры без пояснений, перейдём к мистикам XIV в. и дому Августину Бейкеру.

### АНГЛИЙСКИЕ МИСТИКИ XIV В.

XIV в. выдался беспокойным, но подающим надежды на обновление. На него пришлись Столетняя война и эпидемия чумы. Это было время Жанны д'Арк, Ленгленда, Данте, Оккама. Тогда же творил Чосер, в подёрнутое дымкой небо поднялись шпили Норвича и Солсбери. Тогда многие заговорили и начали писать по-английски о Боге, любви, молитве, войне, мире, справедливости, а католический дух стал радостным и откровенно английским. Только что зародившееся местное благочестие, уверенные в своих силах отшельники, независимый дух в крестьянах и городских жителях — всё это способствовало развитию чисто английской непосредственности, прямоты, смелости, искренности с долей юмора. Все эти черты можно найти у английских мистиков, смиренных и остроумных, ревностных и простых, самоотверженно любивших Бога; не раздвоенных, цельных и преображённых через «самоуничужение», предавших себя бесконечной милости Божьей.

Большинство мистиков происходили из Йоркшира, средней и восточной Англии: земли, где лесистые холмы перемежаются с обширными болотами, отражающими небо своей гладью. Ролл, студент Оксфорда, а позже отшельник в Йоркшире — один из первых английских поэтов. Он был мистиком огня и света, но именно поэтому Ноулз, как мы увидим позже, подверг сомнению его опыт. Ролл — живой, пламенный поэт, переживающий Бога в «песни и сладости». Другой отшельник — безымянный автор «Облака». В нём меньше огня, чем в Ролле, но столько же юмора и больше трудного тёмного созерцания. Хилтон, видимо, тоже жил уединённо до того, как присоединился к монахам-августинцам в Тургартоне. Он был ближе всех прочих к святоотеческой традиции. Его «Ступени совершенства» охватывают деятельную и созерцательную жизнь. Первую Хилтон относит к «преображению веры», а вторую — к «преображению чувств», т. е. к внутреннему опыту.

Хилтон — сторонник традиционного богословия. Он считал, что искажённый грехом образ Божий в человеке восстановлен во Христе. Христос пришёл, чтобы спасти человека от «забвения, неведения Бога и уродливой любви к самому себе». Вероятно, Хилтон следовал учению Элреда Ривосского, различая образ Божий, частично восстановленный «в вере» и полнее возрождённый «в чувстве», т. е. в созерцательном опыте. Впрочем, так учили все средневековые писатели августиновской традиции.

«Ступени совершенства» — это «лестница», но Хилтон, больший англичанин, чем Бенет из Кэнфилда, не стремился анализировать и отмерять этапы, которые должен пройти духовный человек на пути к мистическому союзу с Богом. Он слишком уважает экзистенциальные реальности духовной жизни и не хочет подгонять их под готовую схему.

В отличие от Ролла, Хилтон — скорее богослов, чем поэт. Предостерегая против привязанности мистика «к звукам, вкусу сладости или иным ощущениям», он, возможно, порицал поэтическую пылкость Ролла, которая в неискущённых новичках могла излишне возмутить их воображение и чувства.

Отказ от стремления «видеть» и «переживать» Божественное на уровне грубом, человеческом — часть «преображения чувств», которое завершается в чистой любви, не думающей о себе и не желающей ничего для себя. Но достичь этой любви можно только долгой, трудной борьбой с «неясным и грубым образом собственной души, лишённой силы любить Бога и света, в котором мы познаём Творца»<sup>1</sup>.

### «ОБЛАКО НЕЗНАНИЯ»

Кто бы ни написал «Облако незнания», его автор столь же интересен, сколь и другие английские мистики. Он так же искренен, честен, сдержан, трезв, остроумен. Но он и сложнее, пронизательней не всегда умеренного Ролла. Автор «Облака» принадлежит традиции «тёмного созерцания», которая, придя в Европу с Востока, упрочилась там

<sup>1</sup> *The Scale of Perfection*, in modern English by Dom Gerard Sitwell, O. S. B. (London, 1953), p. 83. See also Dom G. Sitwell: «Walter Hilton», *English Spiritual Writers*, ed. by C. Davis (New York, 1961).

в XIV в., особенно в Райнланде. На него, видимо, повлиял Экхарт. Но автору «Облака» несвойственны блестящие метафизические импровизации знаменитого рейнского мистика, его смелые речевые обороты. Он говорит спокойнее, обращаясь к ограниченному кругу людей, развивая учение, которое не порождает врагов. Единственный из Отцов, на которого ссылается автор «Облака», — это псевдо-Дионисий. (Он даже написал толкование на его «Мистическое богословие».) Значит, «Облако» целиком принадлежит традиции Дионисия и довольно далеко от спекуляций Августина.

Самое удивительное в «Облаке незнания» — спокойная, основанная на опыте уверенность, с которой его автор рассказывает ученику-отшельнику о предстоящем тому «поприще». Он учит того не столько молитве и благочестию, сколько самой жизни. Жизнь, к которой человека может призвать только Бог, полна особой благодати. Она не столь возвышенна, сколь на редкость проста. Она требует от человека особой ответственности, смирения и величайшей рассудительности. Для этой жизни не важны интеллектуальная одарённость, незаурядные природные способности. Для неё ценны верность, исключительный духовный такт. Это жизнь (мы привыкли именовать её «созерцательной»), в которой нужно уметь действовать, не действуя, знать, не зная, иметь только одно желание (вернее, не желание, а его полное отсутствие), открытость, свободу самоотдачи, сознавать, что Бог ждёт лишь одного: «Чтобы ты обратил к Нему всё своё внимание, а потом оставил Его в покое. Следи только за тем, чтобы в твои двери и окна не влетали насекомые и не вторгались враги. Если ты добровольно исполнишь это, тебе останется только смиренно и тихо молиться, и Он вскоре поможет тебе»<sup>1</sup>. Далее автор пишет, что настоящая молитва немногословна, а то и вовсе молчалива: главная забота ученика, приведённого в «облако», принять, что не всё доступно пониманию, отказаться от ясных идей и определённых желаний, чтобы в полной осознанности внимать невидимому и неведомому Богу:

Не думай ни о чём, кроме Самого Бога, чтобы в твоих уме и воле не действовало ничто, кроме Одного Бога.

---

<sup>1</sup> *The Cloud of Unknowing*, перевод и введение Iga Proggoff (New York, 1957).

Ты должен делать всё, что поможет тебе забыть все сотворённые Господом существа и все их действия...<sup>1</sup>

На первый взгляд эти слова полностью противоречат тому, что говорил ТраэРН. Но так ли это? В мистике противоположности стремятся к примирению, ибо духовный опыт отменяет обычную логику, где «А» и «не-А» жёстко противостоят друг другу. На самом деле, забывая о том, что говорят ему чувства, отрешившись от забот о материальном, человек вступает в своего рода космическое братство, в то единство со всем сущим, о котором писал ТраэРН.

Автор «Облака» пишет:

Ты и представить себе не можешь, каким удивительным образом твой труд поможет всем обитателям земли... И сам ты никаким иным трудом не очистишься, чтобы обрести добродетель, так, как этим. Труд же этот проще, легче всякого иного дела, если только душа полна благодатного стремления его совершить. Но если душа не такова, то труд этот будет тяжким, и я буду очень удивлён, если у тебя хоть что-то получится (с. 62)... Именно это дело... совершал бы человек, если бы не согрешил. Именно для него человек сотворён, всё же прочее сотворено для того, чтобы содействовать ему, пока он не завершит своё дело и снова не станет цельным (с. 65).

Все английские мистики говорят о целостности, восстановлении, возврате к первоначальной невинности. Все они — жители рая, и чем яснее и непосредственней они это понимали, тем более английским было их созерцание.

«Облако» — необычный текст. Некоторым читателям кажется, что временами автору нечего сказать, что он уклоняется от прямых ответов. Если спросить его, что это за «дело» и как его совершить, он ответит: «Не знаю». Это путь, который нельзя постичь разумом или одолеть простым усилием воли. Это отклик на таинственный призыв скрытого, непостижимого Бога, «борьба с невидимым противником». Автор «Облака» сознательно противоречит Августину, уговаривая читателя не думать, будто это дело совершается «внутри» или даже «выше» него. На вопрос «Где же оно совершается?» он отвечает: «Нигде».

<sup>1</sup> Ibid., p. 61.

## ЮЛИАНА НОРВИЧСКАЯ

Юлиану Норвичскую было бы правильнее называть её настоящим именем «леди Юлиана» — не из-за её благородного происхождения, а потому, что она была *Домна* (*Domna*), как и монахини бенедиктинского ордена из Кэрроу, которому, вероятнее всего, принадлежал её скит при церкви в Норвиче. Юлиана известнее и обаятельнее прочих английских мистиков. Для Англии она значила то же, что святая Екатерина Сиенская для Италии или святая Бригитта для Швеции, но в отличие от своих великих современниц она не занималась делами страны и Церкви, а жила отшельницей в своём тихом углу. Впрочем, и до Норвича доходили с континентальной Европы слухи о войнах и настроениях.

Леди Юлиана — величайший из английских мистиков. Мало того, она один из величайших английских богословов в исходном смысле этого слова. Как писал в IV в. Евагрий Понтийский, «кто по-настоящему молится, тот — богослов, а кто богослов, тот по-настоящему молится». Под молитвой этот отец-пустынник и последователь Оригена определённо понимал *theologia*, созерцание и опыт постижения духовных тайн: мистическое познание Святой Троицы. В самом деле, у Юлианы Норвичской мы находим удивительный синтез мистического опыта и богословского рассуждения: от «телесных видений» страдающего Христа до «умных видений» Троицы, от размышлений о творении и Промысле до прозрения в тайны Искушения и Божьей милости.

Учение Юлианы Норвичской едва ли можно отнести к «частным откровениям». Она действительно получила «Откровения Божественной любви» (так называется её книга), как получили их св. Тереза Авильская или св. Маргарита Мария Алакок. Но саму книгу нужно понимать прямо: как описание глубокого сверхъестественного переживания тех истин, которые открыты Церкви и которые та несёт миру. Более того, мы должны отличать у Юлианы описание самих переживаний, например, того, что произошло с ней, когда она находилась на пороге смерти 13 мая 1383 г. (Шестнадцатое откровение), от её последующих размышлений над собственным опытом. Нужно отметить, что вся её книга совершенно объективна. Хотя она и целиком личная, её нельзя считать просто интересным рассказом о субъективных переживаниях. Книга Юлианы —



выразительное свидетельство об учении и традиции Католической церкви, медитативное, по-настоящему мистическое толкование основных положений веры.

Одним словом, Юлиана Норвичская даёт нам целостное, хорошо проработанное учение, которому исследователи только начали уделять должное внимание<sup>1</sup>.

Богословие леди Юлианы — это богословие всеохватности и полноты Божественной любви. Для неё она — высшая действительность, затмевающая своим светом всё сотворённое, все превратности человеческой жизни и истории. Время и мир, космос и история реальны, но лишь в той мере, в какой они открывают любовь. Однако это откровение не сразу и не всем понятно. Нужен дар Божий, чтобы свет выявил весь смысл мира и времени, чтобы человек постиг этот смысл в его связи с Богом, с Его вечным, полным любви Промыслом.

Юлиана «видела» целый мир «как вещицу размером с лесной орех, лежащую на ладони». Размышляя о том, что бы это значило, она услышала знакомый ответ: «Здесь — всё сотворённое». Юлиана добавляет: «Я недоумевала, как долго это продлится. Орех был так мал, что, казалось, он вот-вот исчезнет»<sup>2</sup>. Это видение важно тем, что оно показывает не столько *ничтожность* тварного мира, сколько его *значимость*. Хотя онтологически мир — ничто в сравнении с бесконечным Богом, любовь Божья поддерживает его бытие, потому что он Ему бесконечно дорог. Так мир становится откровением любви Божьей:

Мир существует и будет существовать, потому что Бог любит его. Всё получает своё бытие от любви Божьей. В этой вещице я увидела три свойства: первое, что Бог сотворил её; второе, что Бог любит её; третье, что Бог хранит её. Что же я постигаю? Истинного Создателя, любящего Отца, Хранителя<sup>3</sup>.

В том же видении Юлиана видит и себя вместе со всем бытием, облачённой в любовь Божью: «Бог для нас — всё благое, как я его понимаю... Бог — наше облачение, которое

---

<sup>1</sup> See P. Molinari: *Julian of Norwich, the Teaching of a 14<sup>th</sup> Century English Mystic* (New York, 1958).

<sup>2</sup> *Revelations of Divine Love*, в новом переводе James Walsh, S. J. (London, 1961).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 53.

с любовью окутывает и согревает нас; с нежной любовью обнимает, хранит, вдохновляет нас»<sup>1</sup>.

Любовь Божья, явленная в творении, яснее и глубже всего явила себя в Искуплении. Юлиана уникальна тем, ей открылась личная, бескорыстная, искупительная, милостивая любовь Божья. Она говорит не о жертве, которую принёс Христос, чтобы удовлетворить праведный гнев Отца, а о том, что искуплённый грешник становится милостивым даром Отца Сыну, «его наградой, венцом» (с. 83). Богословие Юлианы Норвичской — это богословие милости, радости, хвалы. Ни один христианский писатель не превзошёл её в оптимизме. Христос спрашивает её, «достаточно ли Он заплатил», пострадав за неё? Это глубокий, вразумляющий вопрос. «Довольна» ли она делом, которое Он совершил? «Удовлетворена» ли она Им? Утешена ли она настолько, чтобы не искать иного утешения? Довольно ли ей Его любви? Она отвечает утвердительно. Тогда Христос говорит:

«Если за тебя заплатили, то заплатили и за Меня. Перенести за тебя страдания — моя радость, блаженство, неутолимое желание. Если бы Я мог пострадать ещё больше, Я бы сделал это»<sup>2</sup>.

Эти слова развивают августиновскую традицию, представление об *amor amicitiae*, бескорыстной любви. Видение Юлианы, где ей открылась милость Божья как «материнская» любовь к нам, видимо, восходит к опыту св. Ансельма Кентерберийского. Во всяком случае, она с обезоруживающей простотой говорит «об Иисусе, нашей Матери». «Наш Спаситель — наша истинная Мать, от которой мы непрестанно рождаемся; мы никогда из Неё не выйдем» (с. 157). «Всемогущий Бог — наш добрый Отец; всемудрый Бог — наша добрая Мать, с любовью и добротой Духа Святого; и всё это — один Бог, один Господь. Когда мы заняты рукоделием, Он — наш истинный Супруг, а мы — Его любимые жёны и верные девы» (с. 158). «Наш Отец благоволит, наша Мать трудится, наш благой Господь Дух Святой подтверждает» (с. 162).

Мистическое богословие Юлианы завершается в видении Святой Троицы, Её тайне. Опустим обстоятельный разбор и отметим лишь то, что Юлиана видела проблему зла в

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid., p. 83.

свете Божьей милости. В великом «Тринадцатом откровении» она пишет: «Греху должно быть, но всё будет хорошо и будет хорошо всё без исключения» (с. 91). Отголоски этих слов звучат в поэме «Четыре квартета» Т. С. Элиота<sup>1</sup>.

Юлиана чрезвычайно реалистично понимала грех и милость. Она не умаляла тяжесть греха, стараясь как можно оптимистичнее истолковать Искушение. Такое толкование исказило бы открытую в Евангелии тайну милости Божьей. Юлиана сознавала всю трагедию греха, весь ужас распятия Христа, всё зло, обрушившееся на Него. Она понимала, что грех и зло всё ещё не исчезли из мира. Они возрастают, но придёт время, когда «Святая Церковь сбросит с мира поражающие его горе, боль, бедствия, как человек на ветру сбрасывает плащ» (с. 92). Юлиана видит страдания праведников, жестокое унижение тех, кто стремится любить Христа: их боль и муку, подступающее к ним отчаяние.

Это подводит нас к самому личному, уникальному откровению Юлианы Норвичской, к отличию тайны греха и искупления (как их «открыто» возвещает Церковь) от убеждённости святой в том, что эта тайна будет полностью раскрыта лишь в конце времён. Хотя в мире очень много зла, хотя в нём существуют бесы и ад, куда брошены приговорённые к нему, хотя Церковь будет гонима и переживёт великие потрясения, Господь уверяет Юлиану: «Я мог бы всё исправить: Я могу всё исправить. Я должен всё исправить, и Я всё исправлю, и ты увидишь, что будет хорошо всё без исключения» (с. 96). Святая не решает проблему зла, а соглашается с тем, что у неё нет рационального решения. Эта проблема не решена до конца даже в данном нам откровении и останется таковой до тех пор, пока Сам Христос не явит то, что не было явлено прежде: тайну, которую знает только Он, которую не дано знать ни нам, ни святым, пребывающим на небесах, потому что это не нужно сейчас для нашего спасения. Это «тайный совет», «дело, от века предусмотренное Господом, сокрытое в Его Святом Сердце, известное только Ему, делом, которым Он всё исправит. Ибо как Святая Троица сотворила всё из ничего, так Она сделает хорошим то, что не хорошо сейчас» (с. 99).

---

<sup>1</sup> «Грех неизбежен, но // Всё разрешится, и // Сделается хорошо» («Литл Гиддинг», пер. А. Сергеева). (Прим. перев.)

## НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В книге профессора Ноулза и в антологии профессора Колледжа сказано о Маргарите Кемпийской. Сравнить её с Юлианой трудно не только потому, что она была не отшельницей, а замужней женщиной, но и потому, что она несколько экзальтирована, похожа на суетливую говорунью. Недаром Ноулз сравнивает её с батской Ткачихой из «Кентерберийских рассказов» Чосера.

Маргарита была не такой приземлённой, как обаятельный персонаж Чосера. Но и она могла не моргнув глазом заявить мужу, что тот ей не ровня или что она решила пополнить семейный бюджет, открыв пивную. К сожалению, её план провалился, она потеряла много денег и начала задумываться о несовершенстве этого мира. Жизнь Маргариты Кемпийской была полна удивительных происшествий. Однажды, когда она молилась за мессой, камень упал с церковного свода прямо ей на голову, но «чудесным образом» отскочил, не причинив ей большого вреда. В другой раз, идя с мужем из Йорка в Бридлингтон, неся пиво и хлеб, она спросила его, не согласится ли он жить целомудренно, и получила согласие. В знак благодарности она оплатила все его долги. В Кентербери, где она сыпала цитатами из Писания и яростно призывала людей не клясться, толпа чуть не закопала её живьём, приняв за одного из лоллардов.

Мистику Маргариты Кемпийской можно назвать «оригинальной», если не странной. Однажды во время Евхаристии она увидела гостию «как летящего голубя» и объявила, что будет землетрясение. Она ошиблась.

Приходя в экстаз, она громко кричала. Она считала, что мистически обручена Отцу Небесному, слышала пение Святого Духа, похожее на пение птиц.

Не удивительно, что многие сомневались в её правоте, но официальная комиссия не нашла в её взглядах никакой ереси. Её часто сажали в тюрьму, даже осуждали с церковной кафедры, но у неё находились надёжные друзья и защитники среди священников.

Недавно вышла книга Е. И. Уоткина «В защиту Маргариты Кемпийской»<sup>1</sup>. Допуская, что её поведение было

<sup>1</sup> In *Poets and Mystics* (London, 1953).

странным, автор подчёркивает её искренность и добродетели, особенно милосердие. То, что обычно неодобрительно именуют «истерией», Уоткин зовёт «чрезмерной внушаемостью», допуская, что временами она приобретает «болезненные» черты.

Не соглашаясь до конца с тем, как Уоткин защищает Маргариту, мы признаём, что он правдоподобно описывает эту интереснейшую личность в контексте её эпохи. В конце концов, XIV в. — это время религиозного подъёма и преувеличений.

Эрик Колледж критикует мистику Маргариты не так резко, как Ноулз, и оба согласны в том, что её захватывающая биография — бесценный исторический документ.

Наконец, одна из самых интересных и противоречивых глав в книге Дэвида Ноулза посвящена Августину Бейкеру. Бейкер жил в XVI в. Он родился в Уэльсе в протестантской семье и приехал в Лондон, чтобы готовиться к адвокатуре. Он поселился в гостинице для юристов и часто ходил в театр на новые пьесы Шекспира. Обращение его состоялось отчасти благодаря этим пьесам, но главным образом — благодаря чудесному избавлению от смерти. Перебравшись на континент, в Италию, он вступил в бенедиктинский орден, но не сумел освоить благочестия и медитаций, получивших распространение после Тридентского собора. В сущности, они чуть не свели его с ума. Позднее, когда он стал наставником монахинь во Франции, он приложил все свои силы, чтобы избавить созерцателей от жёстких систем, необходимых в деятельной жизни, но почти бесполезных в монастырях. Он считал, что сама монашеская жизнь должна быть устроена так, чтобы монах обратился внутрь себя. Бейкер избегал общежительных монастырей и жил полуотшельником.

Ноулз тщательно изучил жизнь этого неугомонного сложного человека, выпадавшего из своего времени, постоянно и безнадежно протестовавшего против монашеского «активизма». Он был так упорен, что один из его противников, на его беду оказавшийся настоятелем, решил от него избавиться и отослал его, старого и больного, к английским миссионерам. Поехать Бейкер никуда не смог и умер в своей постели. Вглядываясь в этого «неудобного, угловатого эксцентрика», понимаешь, что он был создан для XIV в. Родись он в то время, он был бы равен Роллу и Юлиане Норвичской, но он, на своё несчастье, родился на двести лет позже. После

него Англия знала ещё многих людей с похожей судьбой. Мы уже упомянули Уильяма Блейка: как бы сложилась его судьба в XIV в.? Возможно, он стал бы равен Таулери, Экхарту или, вероятнее всего, Бёме. Но ничто не помешало Блейку оставаться самим собой. Нет такого столетия, в котором Блейк не видел бы ангелов.

В целом книга Ноулза об английских мистиках очень интересна, хорошо написана, но суждения его чересчур жёстки и прямолинейны. Ноулз следует плохой академической манере всё оспаривать, отрицать, как будто главное для исследующих мистику — научиться разоблачать лжедуховность. Он столь осторожен, что из шести «мистиков» лишь троих признал настоящими. Маргариту Кемпийскую он, конечно же, отверг как «искреннюю, благочестивую, но истеричную натуру», потому что однажды ей привиделось «множество белых существ, круживших вокруг неё и похожих на пылинки, освещённые лучом солнца». Внимательно изучив написанное Бейкером, Ноулз заключил, что тот так и не стал «настоящим мистиком». Этот вывод решительно и справедливо оспаривает Э. И. Уоткин. Мало кто безоговорочно согласился бы со взглядом Ноулза на Ролла как на «новонаначального» в духовной жизни.

Ноулз оценивает мистиков по одному критерию — «незнанию» по Дионисию. Поэтому он не признаёт Ролла. «Пламя, песня, сладость», о которых писал отшельник из Хэмпола, для Ноулза — просто утешения, предшествующие тёмному созерцанию.

Но к мистике, где главное правило состоит в том, что правил нет, нельзя подходить с одной меркой. Святой Дух вселяется в конкретных людей и делает с ними то, что считает нужным. История христианской мистики, включая святоотеческую, даёт нам право считать «огонь любви» Ролла чем-то большим, чем «чувственное утешение». Разве Кассиан Римлянин не писал о «пламенной молитве»? (Считается, что он имел в виду *theoria physike*, а не совершенную мистику.) С другой стороны, отвергать опыт Ролла значило бы отвергать и опыт Восточной Церкви.

Ролл действительно во многом схож с исихастами Синая и Афона. Прославленный Спаситель открывался ему как свет, а его обычной молитвой, не считая псалмов, было медитативное, с любовным вниманием, повторение Имени

Иисуса. Точнее, он постоянно держал в сердце Святое Имя, как живую и освящающую силу. «*Размышляй в сердце [над Именем Иисуса] день и ночь и храни Имя как особый и драгоценный дар. Люби его больше жизни, укорени его в твоём уме...*» (Ролл. «Заповедь»)

Эти слова перекликаются с учением об «Иисусовой молитве», распространённой, благодаря «Добротолочию», в Греции и России не только среди монахов, но и среди мирян.

Спор между Варламом Калабрийцем и Григорием Паламой должен предостеречь нас от чрезмерного увлечения апофатической мистикой. Поистине, *apophasis* (мистика мрака) и *cataphasis* (мистика света) дополняют друг друга. Псевдо-Дионисий пишет, что «мистическое богословие» поднимается над тем и другим, открывая «пресветлый» мрак. Афонский опыт «фаворского света» скорее подтверждает правоту Ролла. Вспоминая о Серафиме Саровском, преобразавшемся под действием Святого Духа, мы не сможем отвергнуть опыт пламенной молитвы лишь потому, что он выходит за рамки, очерченные в «Облаке незнания». В конце концов, опираясь на св. Иоанна Креста, которого Ноулз считает истиной в последней инстанции, автора «Облака» можно причислить к тем, кто только ступил на путь тёмного созерцания.

Более умеренную оценку Ролла мы находим у доминиканца о. Конрада Пеплера, не сомневавшегося в истинности его мистического опыта. Это «внушённый» и «мистический» дар, данный «исключительно благочестивому человеку», который жил как настоящий подвижник-аскет. Но, говорит о. Пеплер, «его жизнь и учение характерны для пути просветления, а не для последних высот»<sup>1</sup>. Св. Иоанн Креста оценил бы Ролла так же. В «Духовной песни» он говорит о сравнительно высоких мистических состояниях как о «пути просветления», описывая «путь к единению» как преобразующий союз, предполагающий редкую и полную чистоту, которую приносит ночь духа. У Ролла нет никаких намёков на эту ночь. В нём слишком много страсти, поэзии, деятельного «я», чья мистическая любовь рождается не только в исступлении, но и в споре. То же самое делали

---

<sup>1</sup> C. Pepler: «Richard Rolle», *English Spiritual Writers*, ed. by C. Davis (New York, 1961). Cf. Pepler: *The English Religious Heritage* (London, 1958).

многие святые. Вправе ли мы судить, на какую ступень духовной жизни поднялся тот или иной из них?

Считать Ролла несостоявшимся мистиком — значит, отвергать североанглийскую духовность, к которой, в частности, принадлежал предшественник Ролла, поэт и отшельник XII в. Годрик Финхальский: сердце его «переполняла доброта, уста были слаще мёда, а в ушах звучала мелодия бурного ликования». Эти слова средневековый агиограф заимствовал из проповеди св. Бернара, но они хорошо описывают своеобразный мистический опыт. При всём нашем уважении к мистике мрака, мы не можем поспешно отвергать мистику света.

Впрочем, серьёзные критические замечания не мешают нам восхищаться книгой Ноулза и им самим. Это великолепный труд. Каждый, кто любит английскую духовную традицию, прочтёт его с огромным интересом и не останется равнодушен к его персонажам.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наш краткий очерк даёт нам только самое общее представление об английской мистике. Познакомившись с английской духовной «школой» XIV в., мы видим, что её представителей, людей очень разных, роднит цельность их натуры. Это родство обусловлено прежде всего тем, что все они вышли из немногочисленного островного народа. Конечно, на них повлияло и многое другое, поэтому они и пошли разными путями. Так, автор «Облака незнания» впитал духовность Дионисия, проникшую в Англию из Рейнской области. Восходит же «Облако» не только к Экхарту и Таулеру. Существовала ещё и школа св. Виктора в Париже, к которой принадлежали Ришар Сен-Викторский, Скот и один из средневековых теоретиков тёмного созерцания, широко известный в Англии. Все эти школы влияли на английскую мистику, из которой выросла самостоятельная и своеобразная духовность.

Всем учителям английской школы, независимо от того, тяготели они к мистике мрака или света, свойствен оптимизм и простота. Автор «Облака» говорит о «мраке» и «ничто», но в его учении не меньше света, чем у Ролла с его «огнём, песнью, сладостью». Святых, говоривших об опыте



мрака, не назовёшь угрюмыми. Мы должны помнить, как английские мистики толковали слова 138-го псалма: *Nox illuminatio mea in deliciis meis* (Свет вокруг меня делается ночью). Для них это был мрак, полный радости и присутствия Господа, тем более радостный, что ночь приближает Его к ним, соединяет их с Ним теснее любого света.

Каждый из великих представителей английской школы по-своему учил простоте и радости. Ни один из них не погружался излишне в трагизм или угрюмость, не был одержим чем-либо, за исключением, конечно, Маргариты Кемпийской. Она была странной особой: поднимала много шума, который окружающие не принимали всерьёз. В английской школе меньше крови и муки, меньше адского огня и ужаса, чем в какой-либо другой христианской мистической традиции. Физические страдания Христа были для английских мистиков вполне реальными, что подтверждает хотя бы первое откровение леди Юлианы, но свет милости и радость жизни в Воскресшем Спасителе преобразили их взгляд на Распятого. В этом они, конечно, совершенно правы.

Английская мистика всегда положительна и утвердительно. Даже автор «Облака», отрицая всё случайное, относительное, несущественное, воздаёт должное главному, утверждает великие, вечные истины. Английские мистики почти ничего не говорят о дьяволе: они помнят о нём, но сила Христа для них важнее, чем сила тьмы.

Английская мистика — это мистика хвалы, которая радостно принимает Божье творение и бытие человека в мире. Её нельзя отнести к так называемой «мироутверждающей» духовности, стремящейся построить Царство Божье на земле, в конкретной политической и экономической среде. Скорее, это «духовность рая», которая восстанавливает человека во Христе, возвращает ему изначальные невинность и радость, видит мир (прекрасный мир торфяных болот и пустошей, лесов средней полосы, рек и ферм) в райском свете — таким, каким он вышел из рук Божьих. Такой взгляд на мир не чужд даже автору «Облака».

Английские мистики очень человечны и, я бы добавил, очень своеобразны. Их можно было бы назвать «индивидуалистами», хотя никто из них не жил для себя, не был замкнут на себе, что предполагает одно из значений этого слова. Английские мистики сознавали себя людьми, кото-

рых Бог возлюбил и искупил. Для них это было очень важно, они говорили об этом с великой простотой, достоинством, благодарностью. Своё призвание они считали бесценным даром свыше. Они серьёзно относились к дару созерцания и не слишком заботились о том, одобряют или осудят их другие. Они ценили индивидуальные особенности людей, проходящих духовное поприще, и иногда это им дорого стоило.

Наконец, можно без преувеличения сказать, что свои главные черты английская школа XIV в. унаследовала от монашеской традиции, бенедиктинской и цистерцианской. Дом Кутберт Батлер ошибался, считая её «настоящей западной мистикой», укоренённой в Августине, а не в сомнительном восточном Псевдо-Дионисии. Напротив, английская школа имеет общие корни с последним: от Кассиана Римлянина и Григория Великого до Евагрия Понтийского, отцов-пустынников, Оригена. Влияние Августина в ней, безусловно, ощутимо: в тринитарной психологии, в учении об образе и подобии Божьем, в интроверсии, с помощью которой мы сначала входим в себя, а потом поднимаемся выше. Но верно и то, что «Облако» прямо восходит к Псевдо-Дионисию и открыто противостоит августиновской психологии созерцания. Всё это разнообразие мы находим и в самой монашеской традиции. Большинство английских мистиков были отшельниками или стремились к уединённой жизни. Но первые отшельники были скорее «мирянами», чем «клириками». Иными словами, даже если кто-то из них был священником, его отделённость от монашеской и литургической общинной жизни делала его в каком-то смысле простым мирянином. Настоящая уединённая жизнь — это жизнь без восторгов, не на верхней ступени лестницы, а скорее — на нижней. Ибо отшельник должен быть смиреннее всех. Для тех, кто решил покинуть мир и остаться наедине с Богом, характерно сочетание простоты, индивидуальности, смирения, неистребимого чувства юмора.

## САМОПОЗНАНИЕ У ГЕРТРУДЫ МОР И АВГУСТИНА БЕЙКЕРА

Хорошо известно, что традиционная монашеская аскетика сильно отличается от аскетики современной. Первая ближе к *disciplina*<sup>1</sup>, чем к «методу» и системе. Иначе говоря, традиционная монашеская жизнь — это школа, где человека учит Бог и живые носители традиции, которую те ради Него передают своим ученикам.

В этой школе учат не методу, применив который можно достичь совершенства, а тому, как стать настоящим христианином, чадом Божиим, которое ведёт Святой Дух. «Ибо все водимые Духом Божиим суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:14–17)<sup>2</sup>. «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими. Мир потому не знает нас, что не познал Его. Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист» (1 Ин. 3:1–3). «Итак, что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас; если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1 Ин. 2:24).

Живя «в Духе», человек очищается от страстей, становится смиренным, податливым, послушным воле Божьей,

---

<sup>1</sup> Обучение (*лат.*). (*Прим. перев.*)

<sup>2</sup> Все библейские цитаты взяты из Confraternity Version. На русском языке — из синодального перевода. (*Прим. перев.*)

наконец, — совершенным в любви. «Пройдя все ступени смирения, монах достигает совершенной любви к Богу, которая изгоняет всякий страх: тогда он без усилий, привычно и естественно, будет следовать заповедям, которые он прежде не мог соблюдать без страха, — уже не страшась адских мук, а по любви ко Христу, укоренившись в добре и радуясь добродетели. Всего этого удостоит его Господь силой Духа Святого, Который будет действовать в Его слуге, очищенном от греха и порока»<sup>1</sup>.

Монах освящается, живя полной монашеской жизнью, которая вся ведёт к *conversatio*, не просто смене поведения<sup>2</sup>, но, рискну сказать, — к новому модусу бытия. Тот, кто действует в соответствии с этим новым бытием, как *monachos*<sup>3</sup>, отрeksiеся от мира и принеся себя Отцу в тайне страданий и Воскресения Христа, освящается всем, что он делает; он находит Бога, в поисках Которого и пришёл в монастырь. Можно сказать, что монах не столько отрекается от себя и упражняется в добродетели, чтобы найти Бога, сколько остаётся верен монашескому *conversatio* в той мере, в какой он Его уже нашёл в нем.

Обет *conversatio morum*<sup>4</sup> предполагает намерение и желание искать Бога и находить Его (насколько это возможно для человека) в традиционной монашеской жизни, в её простоте и чистоте. Без настоящего монашеского духа обет становится непонятным и мучительным, тяготеет над несчастным монахом как рок, приводит в смятение, делает пленником разных «аскетических практик», которые не ка-

<sup>1</sup> *Rule of St. Benedict*, Ch. 7, ed. by Dom J. McCann (Westminster, Md., 1952), p. 49.

<sup>2</sup> Дом Кутберт Батлер (*Cuthbert Butler*) переводит *conversatio* как «монашеская жизнь». Полезные замечания о *conversatio* можно найти в изданном домом Дж. Макканом «Уставе св. Бенедикта», с. 168, 202. Дом Дж. Чепмен определял *conversatio morum* как «монашеское поведение».

<sup>3</sup> Монахи (*лат.*). (*Прим. перев.*)

<sup>4</sup> Термин *conversatio morum* ввёл св. Бенедикт в главе 58 «Устава». Его точное значение передать сложно, но общий смысл ясен — это длящаяся верность монашеской жизни. Корень слова «*conversatio*» означает «меняться», «обращаться», поэтому один из возможных и наиболее употребимых переводов термина — «обращение жизни». (*Прим. перев.*)

саются живых отношений монаха с братьями, с Богом, но отражают его частную решимость «становиться совершеннее день ото дня». Если же мы посмотрим на *conversatio morum* в свете истинной традиции, то нам сразу откроется его смысл. Этот обет помогает монаху расслышать голос Бога, Который призывает его выбрать путь, смирение и послушание, — не только потому, что они требуют аскетических усилий, но ещё и потому, что они неотъемлемы от сыновства и ученичества, которые монах осваивает в школе служителей Божьих.

Итак, *conversatio morum* подразумевает не только стремление служить Богу, но и такой переворот в вере, который позволяет монаху находить Бога, служить Ему, понять, что, творя Его волю, он входит в Его присутствие и свет: *apertis oculis ad deificum lumen*<sup>1</sup>. Наконец, *conversatio morum* означает связь с распятым Христом во всех монастырских делах и послушаниях, терпение в знак верности Учителю: «По мере продвижения в монашеской жизни [*processu vero conversationis*] и в вере, наши сердца расширяются, и мы с невыразимой сладостью любви устремляемся по пути заповедей Божьих. Тогда, не оставляя Его правила [*magisterio*], но держась Его учения [*doctrina*], подвизаясь в монастыре до самой смерти, мы терпением приобщаемся страданиям Христа, чтобы заслужить участие в Его Царстве»<sup>2</sup>.

Монашеская аскеза не есть нечто отвлечённое или «чисто внутреннее». Она вполне конкретно выражена в посте, послушании, смирении, молчании, труде, покаянии, богослужебной молитве, псалмопении, но более всего — в одиночестве и отказе от путей мира сего. Действительно, монашеская *disciplina* куда конкретнее современных аскетических практик, которые сводятся к внешнему самоограничению и психологическим приёмам, вычитанным из книг о страстях и добродетелях. Но всё это не работает без опытного наставника, специально обученного тончай-

---

<sup>1</sup> Открыв наши очи для боготворного света (лат.) «Устав Бенедикта Нурсийского». <http://predanie.ru/benedikt-nursiyskiy-prepodobnyu/book/68040-benedikt-nursiyskiy-ustav/> На латыни: REGULA S. P. N. BENEDICTI. Incipit prologus. <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html>. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> *Rule of St. Benedict, Prologue* (end), McCann's ed., p. 12.

шим хирургическим операциям на «повреждённой грехом человеческой природе», или того, кто формирует «в душе» *высшей пробы результативность* в апостольском служении или внутренней жизни.

Монашеская аскеза не пренебрегает внешней стороной подвига (молчанием, трудом, постом и прочим), которая составляет «тело» *conversatio*. Она настаивает на том, чтобы монахи правильно понимали это тело — как живой организм, движимый духом любви и ощущением Божьего присутствия. Отличие древней традиционной аскезы от аскезы современной — это отличие сакраментального, живого, объективного взгляда на духовную жизнь от взгляда психологического, технического, отвлечённого, субъективного.

Жизнь бенедиктинцев позднего Средневековья обросла сложной системой благочестия, упражнений, которые искажали простоту монашеского *conversatio*, нарушили равновесие в жизни, как его понимала древняя традиция<sup>1</sup>. Поэтому монахи стали искать единство и смысл внутренней жизни, уклоняясь от множества дел, забот, целиком сосредоточиваясь на внутреннем, на *духе*. Распорядок молитвы был столь сложен, а в монастырский быт проникло так много светского, что монахи *не могли больше доверяться той жизни, которой они жили*, не могли беззаботно славить Бога, Который был к ним так осязаемо близок. Напротив, они должны были с большим трудом искать Бога в сумятице монастырских дел<sup>2</sup>. Именно в такой среде сложилась духовность Иоанна Феканского, св. Ансельма и других, которую принято считать более «субъективной», «эмоциональной», чем духовность древних отцов. Диалектический ум св. Ансельма находил себе обильную пищу в молитве, а испытание совести он понимал точно так же, как его ста-

<sup>1</sup> Dom Salmon: «L'Ascèse monastique et les origines de Cîteaux», *Melanges S. Bernard* (Dijon, 1953), pp. 268 ff.

<sup>2</sup> Dom Salmon, *op. cit.*, pp. 271–2, цитирует Иоанна Феканского: «Прошу Тебя, освободи душу раба Твоего от этих споров и раздоров, этих изнурительных тяжб и несносного шума тех, кто устремился на меня; освободи меня от мирского духа [*ab hoc multo saeculo*], от которого я страдаю в монастыре в толпе братьев...» etc. See J. Leclercq and J. P. Bonnes: *Un Maître de la Vie Spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp* (Paris, 1946). Текст Иоанна Феканского «Lament for Lost Solitude» приведён на с. 195.

ли понимать в позднем Средневековье и в эпоху Ренессанса. «Пусть ничто не отвлекает твой ум от самоиспытания. Пусть он упражняется со всяким прилежанием [*sollicite discutiat*] в том, что ты приобретаешь день за днём, чтобы ты, не дай Бог, не начал что-то терять, уклонившись в сторону»<sup>1</sup>. Иначе говоря, монах должен размышлением, испытанием себя находить в себе признаки роста.

Активный, «технический» подход к духовной жизни отчасти необходим, даже в известной мере неизбежен там, где христианин погружён в мирскую жизнь или в большую, сложную, деятельную монашескую общину. Часто древнее монашеское *conversatio* достижимо лишь в малой степени, поэтому нужно точно знать, как позаботиться о себе, какие средства первой духовной помощи выбрать. Когда нас не несёт поток простой, согревающей сердце монашеской жизни, выстроенной согласно лучшей и живой традиции, мы должны помогать себе сами. Когда река пересыхает, лучше выбраться из лодки и пойти пешком. Но монаху проще, легче, безопаснее жить в соответствии с духом своего призвания, больше заботясь о монашеском *conversatio*, чем о внутренних движениях, стремясь больше любить Бога и братьев, а не выискивать следы добродетелей в собственных поступках. Приёмы, полезные сами по себе, могут породить в монахе пагубную поглощённость самим собой, помешать ему войти в поток монашеской жизни.

Одна из хорошо известных, даже «типовых» практик поздне-средневековой и современной аскетики — подробное и систематическое испытание совести, особый аналитический метод, направленный на достижение вполне определённых практических результатов — непосредственных плодов совершенства. И сегодня монахам всех орденов

---

<sup>1</sup> *Nihil sit quod mentum tuam a sui revocet custodiam. Sollicite discutiat quid quotidie acquirat proficiendo; ne, quod absit, perdat deficiendo.* St. Anselm, *Epistolarum* Lib. I, n. 2, PL 158, col. 1065. Схожие формулировки мы находим у св. Бернара, в его *De Consideratione*. Св. Бернар развивает мысль об испытании в *Serm. 58 in Cantica*, n. 12; см. J. Leclercq's edition, Vol. 2, p. 135, *Serm. 93 de Diversis*. Однако св. Бернар говорит о привычном самоанализе, а не формальном упражнении, которое нужно выполнять в определённое время. Отметим анонимные цистерцианские трактаты, рекомендующие испытание совести в PL 184.

предписано отводить особое время для явного и подробного испытания совести<sup>1</sup>.

Несомненно, духовная жизнь невозможна без самопознания, поэтому бенедиктинский устав говорит о хранении сердца, которое помогает нам оценивать качество наших поступков: *actus vitae suae omni hora custodire*<sup>2</sup>. Первая ступень смирения, изложенная очень подробно и со множеством ссылок на Библию, показывает, что монашеское *conversatio* покоится на желании и способности монаха видеть себя таким, каким его видит Бог, во всякое время следить за собой, рассматривая — в свете страха Божьего, «начала премудрости» — не только свои поступки, но и их мотивы, вплоть до гнездящихся в сердце помыслов и побуждений. Вся монашеская жизнь ведёт к чистоте сердца, которую нужно понимать как нечто большее, чем спокойная совесть, хотя последняя тоже нужна. Порядок, покой, а главное, истинное богопознание недостижимы, пока из души не вырваны невидимые или полусознанные корни греха. Поэтому свет познания, осознанности, веры должен проникать в её самые потаённые уголки, помогая монаху отвергнуться себя. В этом главная задача монашеской аскезы.

Монах часто вспоминает и оплакивает случившиеся в его жизни падения; он всегда помнит, что стоит перед Богом как грешник, отчаянно нуждающийся в милости<sup>3</sup>. Он без промедления открывает свои тайные грехи и помыслы духовнику, а внешние проступки — всей братии<sup>4</sup>. Кроме того, *Opus Dei*<sup>5</sup> — прекрасный способ открыть свои падения Богу, оплакать старые и недавние грехи, искупить их. Если монах всерьёз и осмысленно молится за повечерием

<sup>1</sup> *Constitutions* O. C. S. O., #84. Cf. C. J. C., с. 592 and с. 125-п. 2. Тут ничего не сказано о разнице между обязанностями монаха, деятельного христианина и приходского клирика. Впервые испытание совести упоминается в цистерцианском уставе 1601 г.

<sup>2</sup> Чтобы сознавать свои поступки на каждый час своей жизни (лат.). (Прим. перев.)

<sup>3</sup> «Ежедневно в молитве со слезами и воздыханиями исповедуй прошлые грехи Богу». *Rule of St. Benedict*, Ch. 4. Это относится к прошлым грехам, но это часто неверно понимают, как аргумент в пользу ежедневного испытания совести.

<sup>4</sup> Cf. *Rule of St. Benedict*, Ch. 4-n. 50, Ch. 46.

<sup>5</sup> Дело Божье (лат.). (Прим. перев.)



(*compline*), то ему может показаться лишним предписанное после того испытание совести; если же он плохо понимает песнопения, то последнее будет ему весьма полезно.

Всё это заставляет усомниться в том, что монах обязательно должен *испытывать себя с помощью особых психологических или аскетических приёмов в специально отведённое для того время*. Молчание, сосредоточенность, одиночество, которых достаточно в монашеской жизни, обычно помогают ему прожить день в присутствии Бога, а значит, монах должен уметь познавать себя, замечать в себе греховные побуждения и отмечать их, как только они попадают в поле его сознания. Между его психологическим и нравственным сознанием не должно быть никакого зазора: они должны действовать как одно, не в полном мстительной ярости придиричивом внимании к своим полупроизвольным поступкам, а в простоте и сокрушении по-настоящему смиренного сердца.

В самом деле, испытание совести в специально отведённое время практиковали древние стоики, пифагорейцы и другие. Оно играет важную роль в раввинистической и мусульманской духовности. Но раннехристианские тексты ничего не говорят об этом аскетическом приёме. Первые упоминания о нём относятся ко времени Константинова эдикта о веротерпимости, когда христиане столкнулись с искушениями мира сего. Святые Амвросий, Августин, Григорий советовали испытывать совесть ежедневно. Правда, св. Григорий рекомендовал скорее обычное самоиспытание (*habitual self-custody*), жизнь в присутствии Бога, молитву, чем нарочитый психологический самоанализ. Наконец, древняя монашеская традиция, хоть и упоминает вскользь об испытании совести, не придаёт ему большого значения. Всё внимание монаха должно быть собрано на «различении духов» (*discretio spirituum*), чтобы он не выискивал в своей жизни проступки, а внимательно, с молитвой следил за страстными помыслами, из которых эти проступки вырастают. Согрешив, монах не копается в причинах греха, не оценивает степень своей виновности, а с сердечным сокрушением обращается к Богу. Всё своё внимание он обращает к Богу, а не расточает его на дотошное исследование психологических мотивов<sup>1</sup>. Верно,

---

<sup>1</sup> См. Н. Jaeger, J. Guillet, J. C. Grey в статье «Examende Conscience», *Dictionnaire de Spiritualite*, Vol. V., col. 1789 ff. Отец

однако, что начиная с XII в. всё чаще говорили именно о ежедневном испытании совести.

В связи со всем сказанным было бы интересно рассмотреть монашеский текст XVII в., который отсылает к ранней монашеской традиции, когда монахам не навязывали сложных практик.

Я имею в виду книгу дома Августина Бейкера «Внутренняя жизнь и писания Гертруды Мор»<sup>1</sup>, по достоинству оценить которую нам поможет исторический контекст. Августин Бейкер изучал право в эпоху Шекспира и королевы Елизаветы I. В 1603 г. он принял католичество, в 1605 г. поступил в бенедиктинский монастырь в Павии и стал духовным учеником и последователем великих английских мистиков XIV в. Бейкер написал толкования на «Облако незнания», а в своей «Священной Премудрости» (*Holy Wisdom, Sancta Sophia*) собрал для бенедиктинок из Камбре разные трактаты о монашеской жизни и созерцании, написанные в духе Хилтона и «Облака»<sup>2</sup>.

Одной из основательниц бенедиктинской общины в изгнании была Гертруда Мор, прапраправнучка св. Томаса Мора, которая, как и Екатерина Гаскойн, первая настоятельница общины, была одной из самых способных учениц дома Августина.

---

М. Ольфе Гальярд (*Olphe Gaillard*), иезуит, верно сказал: «Вся эта более поздняя традиция учит тому, что можно найти у Кассиана» («Cassien», D. S. Vol. II, col. 249 ff.). Он ссылается здесь не на описание этого упражнения, а на учение Кассиана о различении духов и о главных страстях. Это нужно понимать в монашеском контексте привычного непрерываемого молчания и молитвы, а не в современном контексте активности, в которую включены периоды интроспекции.

<sup>1</sup> Dom Augustine Baker: *The Inner Life and the Writings of Dame Gertrude More*, revised and edited by Dom Benedict Weld-Blundell, O. S. B., 2 vols. (London, 1910).

<sup>2</sup> *Holy Wisdom*, последний раз переизданная в Лондоне в 1933 г., состоит из выдержек, которые сделал из трудов Бейкера дом Серенус Кресси (*Dom Serenus Cressy*). Список работ дома Бейкера можно найти в статье «Baker, Dom Augustine», by Dom J. McCann, in D. S., Vol. I. Большая часть трудов дома Бейкера ещё хранится в рукописях. *Secretum*, или Толкование на «Облако незнания», было опубликовано вместе с изданием «Облака», которое выполнил дом Дж. Маккан (Dom J. McCann, London, 1924).

В житии Гертруды дом Августин раскрыл и обосновал своё собственное учение и традицию английской монашеской мистики. Он был воспитан как настоящий подвижник, хотя как учёный уступал Мабильону и другим мавристам, с которых начался «возврат к истокам» монашеской, литургической, богословской традиции. Рассуждая о молитве, дом Августин повторяет девятую и десятую беседы Кассиана Римлянина и труды св. Григория Великого. Учение древних он не только изучал, но и применял к самому себе. Он на своём опыте постиг исходный смысл монашеского *conversatio*, скрытый от многих собратьев, которые были обучены духовным методам, вошедшим в монашеский обиход после Тридентского собора. Эти методы необходимы для деятельной, одинокой, полной опасностей жизни английского миссионера.

Английских бенедиктинок во Франции и Бельгии смущало и разделяло то, что их учили «современным» приёмам молитвы и аскезы, совершенно чуждым их простому созерцательному духу<sup>1</sup>.

Относилось это в первую очередь к недавно основанному женскому монастырю Нашей Владычицы Утешения в Камбре. Три обученные «новым» приёмам монахини из Брюсселя воспитывали своих учениц, и одну из них, Гертруду Мор, эти приёмы довели едва ли не до полного отчаяния. Только мудрое руководство дома Августина Бейкера спасло от гибели её саму и весь монастырь. Последовав «путём отца Бейкера», монахини — по крайней мере две из них — остались верны обетам, сохранили душевное здоровье, приобщились духу древнего монашества и раскрыли своё призвание в созерцательной молитве.

Разумеется, дом Августин не знал никакого особого «метода», кроме традиционного монашеского *conversatio*. Он действительно согласился последовательно изложить учение о молитве, но его главной целью было показать, что монах волен, даже должен, следовать велениям Святого Духа,

---

<sup>1</sup> Описание более сложных методов испытания, которые появились в XV—XVI вв, см. Irenee Noye, in D. S., vol. V («Examen de Conscience»), col. 1829 ff. Святые Франциск Сальский и Альфонс Лигурийский рекомендуют очень простую форму испытания. Noye, col. 1829.

ибо Он — наш единственный истинный Наставник и Учитель. Бейкер пишет:

Духовная жизнь состоит в следовании за Божьим светом, за Его велениями, в смирении и подчинении души Богу и всем творениям по Его воле; в том она, чтобы любить Бога больше всего, усердно молиться под Его водительством. Все эти способности даёт Бог; только Святой Дух может утвердить душу во всём этом<sup>1</sup>.

Бейкер настаивает на верности свету и вдохновению, «велениям» Святого Духа, особенно в нейтральных вещах, потому что только Он может нас в них направить. Духовник не должен навязывать чадам свои мысли и предпочтения, тем более — свой образ молитвы, чтения, благочестия, покаяния и т. д.<sup>2</sup>

В целом Бейкер считал, что Святой Дух ведёт молящегося ко всё большей простоте, к миру, отстраняя его от бесполезной «множественности» беспорядочных дел. Екатерина Гаскойн так пишет о молитвенной жизни, которой её научил дом Бейкер:

Больше всего меня привлекает молитва, которая ведёт к единству, не привязывая меня к какому-то конкретному образу или творению, которая ищет только того, что Спаситель назвал «единым на потребу» и что содержит в себе всё, как сказано, *unum sit mihi* — «одно для меня стало всем», или «всяческая во всём». Мне достаточно этого «одного», когда я обладаю им, а если оно не со мной, я не нахожу себе покоя, ибо многое не может наполнить меня. Я не могу

<sup>1</sup> *Inner Life*, p. 143.

<sup>2</sup> «Гертруда не любила книг, проповедей, советов, которые связывают души той или иной практикой. Всё это нейтрально само по себе и вполне законно может быть отставлено в сторону. Она предпочитала, чтобы созерцатели сами решали, что им полезно в таких вещах». *Inner Life*, p. 187.

«Ничто так не расстраивает созерцательную душу, как уговоры и рассказы, которые ограничивают её, связывают, обременяют вещами необязательными, без оглядки на то, куда её влечёт дух, вдохновение — касается ли это содержания или способа молитвы или какого-то другого упражнения». *Ibid.*, p. 188.

сказать, что есть это «одно», но я желаю его, ибо нет ничего лучше и больше него. Это «одно» не находится среди вещей, ибо оно выше всего; это мой Бог, прилепляться к Которому, принадлежать Которому есть благо<sup>1</sup>.

Именно для того, чтобы сохранить дух простоты, монахини из Камбре, по совету Бейкера, отменили ежедневное испытание совести. Некоторые сочли их решение поспешным. Дома Августина же осудили за вредное учение и вынудили защищаться.

Настоящей причиной его несчастий была, конечно, ревность капеллана женского монастыря: монахини обращались за наставлениями не к нему, а к дому Августину. (Последний был прислан в Камбре, чтобы учить и направлять сестёр, и выполнял обязанности капеллана, когда он отлучался из монастыря.) Подчёркивая свой официальный статус, капеллан грозил сёстрам страшными последствиями, если те не примут его метода, куда более сурового и жёсткого, чем «путь любви» дома Августина. Об опасениях капеллана можно судить по словам Гертруды:

[Говорят]... что идти путём любви опасно, что (как некоторые убеждают нас) *ни одна душа не подходила так близко к краю гибели, как та, которая предаётся таким занятиям*<sup>2</sup>.

Здравый смысл, юмор, независимость, духовная свобода, которые мы видим в доме Августине и его духовных чадах, глубоко задевали тех, кто не представлял себе духовной жизни без уставного авторитаризма. Последние сочли тяжким преступлением то, что монахини не утрашили адского пламени и отказались дважды в день по пять минут испытывать свою совесть. Эти люди полагали, что сёстры окончательно сбились с пути к совершенству и нарушили обеты «преображения нравов».

---

<sup>1</sup> *In a Great Tradition, the Life of Dame Laurentia McLachan, Abbess of Stanbrook, by a Benedictine of Stanbrook (New York, 1956), p. 16.*

<sup>2</sup> *Inner Life, p. 152.*

### ДОМ АВГУСТИН БЕЙКЕР СМОТРЕЛ НА ЭТО ИНАЧЕ

Твёрдо следуя бенедиктинскому уставу, он доказывал, что там, где монашеская жизнь течёт как положено, излишне формальное и намеренное испытание совести. Монах должен познавать себя, но монашеское *conversatio* даёт ему больше возможностей для самопознания, чем несколько минут сосредоточенного самоанализа.

Совершенно ясно, что дом Августин говорит о созерцательной жизни вдали от мира, ибо «ничто не мешает деятельным орденам выбирать иной путь». Тем, кто ведёт деятельную жизнь, «явное и прямое испытание совести» «вменяется» в обязанность. Созерцательные монахи совершают это испытание «опосредованно и неявно», что «лучше сочетается с их положением... полезнее для их душ»<sup>1</sup>.

Дом Августин знал, что сестёр, особенно Гертруду, терзали уныние и угрызения совести, поэтому явный самоанализ для них не только бесполезен, но и вреден: он стал бы для них бесплодной психологической работой. Им нужно было не выискивать и исправлять недостатки, которые они могли видеть в себе сами, а бороться против тайных побуждений, которые они очень смутно осознавали и которые невозможно выявить явным испытанием совести.

Учение дома Августина замечательно тем, что оно различает намеренные грехи и скрытые, неосознанные греховные побуждения или невольные прегрешения, которые добрые и ревностные сестры были не в состоянии в себе заметить. Несомненно, они должны были видеть и исправлять все сознательные и намеренные падения. Покаянное чувство, молчание, размеренный ритм жизни, послушание, молитва, составляющие суть монашеского *conversatio*, делают такое самопознание лёгким и привычным. Так нужно ли идти дальше и пытаться раскрыть все спрятанные глубоко в душе корни тайной и неосознанной греховности? Нужно ли обличать себя за каждое природное движение, способное вывести нас из равновесия? Даже лучшие из монахов имели предосудительные слабости и недостатки, корни которых они не могли разглядеть. Значит, винить себя за подобные вещи

<sup>1</sup> Ibid., p. 102.

нет смысла. Избавиться же от них можно, лишь передав их очищающему действию любви Божьей, как учит св. Иоанн Креста<sup>1</sup>. В таких случаях полезнее не самоанализ, а мир, терпение, смирение, любовь, доверие.

Дом Августин утверждает, что никакое самоиспытание не откроет тайных корней несовершенства, которое так часто изнуряет и печалит ревностного монаха. Лучшее, что можно с ними сделать, — это в молитве подняться над ними и над страстями и целиком предать их милостивой и тайной любви Божьей.

Неважно, обнаружим мы в себе изъяны или нет, ибо их можно исправить и не зная их, да и нет никакой нужды их знать. Поистине, есть изъяны столь тайные и духовные, что постичь их умом невозможно... Есть много тайных и духовных помех, которые Бог не открывает [душе], но и ничего не ведая о них, душа избавится от них в своё время... Такие тонкие и тайные грехи и несовершенства лучше всего исправлять... делами любви, сердечным сокрушением, обращением взора к Богу, а не к самим грехам. Поистине, ничто иное не устраняет их так легко. Если же мы начнём выискивать их в себе, досконально разбирать сами себя, мы только омрачим свой ум и лишим душу пищи<sup>2</sup>.

Из этих слов ясно, почему дома Августина возмущает неразумный, настойчивый самоанализ. Если человек беспечный, нерадивый, «экстраверт» действительно должен сознавать свои намеренные грехи, чтобы их исправить<sup>3</sup>, то, напротив, тому, кто ведёт тихую, сосредоточенную, молитвенную жизнь, ясно видит свои грехи, упорный самоанализ вредит, ввергает его дух во тьму, а не просвещает. Сама по себе жажда выявить все скрытые корни и мотивы своих действий, видеть всё ясно, исправить все природные и произвольные слабости уже большое несовершенство. Дом Августин так пишет о людях щепетильных, упорно выискивающих в себе то, что они считают корнями греха:

<sup>1</sup> *Dark Night of the Soul*, Collected Works, Book I, Ch. i-vii.

<sup>2</sup> *Inner Life*, p. 109.

<sup>3</sup> См. важную главу о «Danger of a Tepid Life» в *Holy Wisdom*, Sect. I, Ch. 5, pp. 54 ff., especially n. 5, p. 55.

Как ещё объяснить это странное явление, если не себялюбием, глубоко укоренённым в падшей человеческой природе, и дьявольскими прилогами, которым эти души открыты из-за их расстроенного воображения и страстности? Лучше бы они признали свои добродетели за пороки... увидели, что их главный грех — самоволие и непослушание.

Далее он поясняет, что должен понимать такой человек (вполне вероятно, им и была Гертруда Мор):

Он причиняет себе тем больший вред и создаёт несравнимо более серьёзные помехи своей молитве и благочестию, что неблагоразумно исповедуется, испытывает совесть, дабы удовлетворить собственную шепетильность. То же, что он открывает на исповеди и что обычно происходит от природной слабости, гораздо безобиднее и не так удаляет его от Бога, как эта исповедь, которая утверждает его в своеволии, рабском страхе — тем более пагубном, что всё это скрывается под личиной угождения Богу...<sup>1</sup>

Безусловно, современная психология привела бы множество доводов в пользу сказанного домом Августином. Но обратим внимание на главное: аскетические приёмы, полезные и даже необходимые в деятельной жизни, могут мешать развитию тех, кто утвердился в молчании, одиночестве, монашеском *conversatio*. Такие приёмы могут лишить их здоровой природной непосредственности, развить в них болезненное внимание к собственным психологическим реакциям, что, очевидно, есть самый нежелательный вид субъективности.

Дом Августин заимствовал своё учение о самоиспытании у Уолтера Хилтона. В конце первого раздела «Священной Премудрости» (разд. I, гл. 6) Бейкер приводит «Притчу о паломнике», которая занимает три главы в книге Хилтона<sup>2</sup>. Отрывок из притчи даст нам представление о том, что именно дом Августин думал о данном предмете:

Смирения ты достигнешь, не рассматривая своё «я», свою греховность и ничтожность (хотя в нача-

<sup>1</sup> См. *Holy Wisdom*, Sect. II, Ch. 11, n. 11, 12, pp. 297, 298.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Sect. I, Ch. 6, n. 5, p. 60.



ле пути тебе это необходимо), но тихо с любовью взирая на беспредельную и нескончаемую благодать Иисуса: глядящий на Иисуса через действие благодати наполнится сладостным познанием Его, по крайней мере утвердится в полном Ему доверии. Это взирание, когда ты займёшься им, произведёт в тебе не то грубое, беспокойное, тревожное смирение, которое рождается от рассматривания себя, а смирение куда более чистое, духовное, прочное, совершенное.

Итак, дом Августин не учит, что испытание совести совершенно бесплодно и ему нет места ни в какой духовности. Оно полезно для начинающих и, возможно, — для «экстравертов». Тем же, кто утвердился в монашеском *conversatio*, внимает себе, избегает греха, кто научился *discretio spiritum* (различению духов), столь необходимому в монашеской жизни, не принесёт пользы, скорее навредит, формальный самоанализ с намерением понять свою скрытую, подсознательную мотивацию. Дом Августин так писал о Гертруде:

Изъяны в таких душах — это обычно неумеренные природные склонности, которые исправляет благодать и духовный труд, а не обещания, решимость, излишняя спешка. Душе нужно больше полагаться на действие Бога, а не на собственные силы. Поступая так, Гертруда убедилась, что она идёт верным путём<sup>1</sup>.

Из сказанного не следует, что к современным монастырям применимо всё воплощённое в жизнь бенедиктинками из Камбре в XVII в. Нельзя просто отбросить практику, рекомендуемую Церковью и предписанную Уставом. Всему своё место. Но мы лучше поймём это, если вслед за домом Августином вернёмся к древним истокам и увидим, сколь неуместно то, чем иногда безоглядно пользуются вне связи с монашеским *conversatio*.

Когда в монастырях перестают понимать аскетическую сторону древней традиции (псалмопение, молчание, ручной труд, откровение помыслов духовнику и т. д.), её подменяют практикой современной, пытаясь эффективнее и

---

<sup>1</sup> *Inner Life*, p. 110. Дом Бейкер описывает, как очищает сердце духовная любовь, неся в себе совершенную неприязнь ко греху. *Ibid.*, pp. 182 ff.

проще решить те же задачи. Однако при этом монашеская жизнь распадается на зачастую совсем непонятные «упражнения», которые беспорядочно, механически следуют одно за другим, пока громогласно не разрешатся в каком-нибудь второстепенном, несущественном акте благочестия, который «понятен» всем. Всё это похоже на малую Мессу, существовавшую до Второго Ватиканского собора, за ходом которой верные не следили и в смысл которой не вникали, зато все дружно вступали на «Радуйся, Мария!» и заключительных молитвах, словно в них — кульминация всей этой службы.

Так и в монашеской жизни: псалмопение, *lectio* (чтение), молчание, труд, пост, удаление от мира создают хорошую атмосферу для самопознания, смирения, сердечного сокрушения перед лицом Бога. Разве наше повечерие — не покаянная молитва и не мольба о благодати? В таких условиях испытание совести не должно превращаться в иступлённое самобичевание, раздувающее тлеющие угли невроза, который всё равно проявился бы. В нашей жизни самоанализ должен быть очень простым, он не должен перерастать в беспокойный, излишне деятельный поиск скрытых пороков, тем более — в самонадеянное стремление понять все свои тайные побуждения. Просто, с покаянием и любовью глядя на себя, мы должны видеть свои грехи в свете очищающей нас от них милостивой Божьей любви.

Настоящее *conversatio morum* — это не поглощённость собой, а самозабвение в полной и самоотверженной любви к Богу. Такая любовь не связана с плоской, мелочной повседневной психологией. «У меня нет ничего, сам я — ничто, хочу я только одного — быть с Иисусом в Иерусалиме», — говорит она устами паломника Хилтона, которого цитировал дом Августин Бейкер.

В заключение приведём отрывок из труда самого дома Августина.

Дом Августин Бейкер. «Внутренняя жизнь Гертруды Мор»<sup>1</sup>

Перейдём теперь к другому деланию Гертруды, отличному от тех, которым учат книги и которым следуют в теперешних конгрегациях, скорее деятельных, чем созерцательных. Я имею в виду испытание сове-

<sup>1</sup> Ibid., pp. 102-10.

сти. Вполне возможно, деятельные ордена идут путём, отличным от пути орденов созерцательных. Первые обычно предписывают братии явное, прямое испытание совести. Но Гертруда и её сёстры это предписание отвергли. Они испытывали совесть опосредованно, неявно, как того требовало их положение; и это было куда благотворнее для их душ. Опирались же они на несколько общих практических соображений.

Первое связано с непрестанным вниманием к себе, в вещах внешних и внутренних, — не скрупулёзным, напряжённым, а рассудительным, мягким, как советует святой Бенедикт: «во всякое время будь на страже своих действий и поступков». Легче всего следовать этому совету в созерцательном ордене, особенно в женском монастыре, где созданы все условия для неустанного трезвения и нет отвлекающих дел, часто ведущих к серьёзным промахам.

Итак, явное испытание совести в созерцательной жизни необязательно. Для него в ней нет ни предмета, ни повода. Все мы понимаем, что лучше быть бдительным и не впадать в искушения, чем жить беспечно, а потом сокрушаться о своих грехах. С другой стороны, корни прегрешений, случающихся с людьми духовными, обычно слишком духовны и тайны, чтобы их можно было обнаружить с помощью разума и воображения, осуществляющих испытание совести. Духовные изъяны лучше всего лечатся и средством духовным: возношением духа к Богу. Именно так душа очищается от духовной нечистоты, столь тонкой и тайной, что её невозможно выявить и исправить с помощью разума. Значит, подобные изъяны исправляются, насколько это возможно, прежде чем человек их в себе увидит. Ведь и наш святой устав, и орден для того и хранят одиночество, внешнее и внутреннее; ограничивают, насколько это возможно, внешние дела, чтобы мы не только избегали поводов ко греху, но могли усерднее *vacare Deo et Divinis*, то есть имели время внимать Богу и вещам Божественным.

Всё это объясняет, почему наш святой отец не предписывает в уставе явного испытания совести, но учит устранять поводы ко греху с помощью молчания и внимании души к самой себе. Потому он и

говорит, уча о первой ступени смирения, что ученик «всегда должен иметь перед глазами страх Божий, всячески избегая беспечности... И во всякое время воздерживаться от греха и порока, будь то в мыслях, языке, руках, ногах или воле... Пусть он помнит, что Бог всё время [*semper et omni hora*] взирает на него с Небес, что его поступки не могут укрыться от ока Вседержителя, что ангелы на всякий час [*omni hora*] извещают Его обо всём». Уча о двенадцати ступенях смирения, св. Бенедикт требует от монаха на всякое время и во всяком месте «думать о своих грехах, видя себя стоящим перед престолом Судии», чтобы впредь избежать падений.

Из этих, как и из других, мест устава ясно: наш святой отец считает, что ученик должен развиваться, внутренне внимая себе, и добрая душа будет внимательна к себе, чем бы она ни была занята. Этим путём шла Гертруда и другие души того же склада. К ним можно отнести слова «Песни Песней»: «Я сплю (т. е. на время перестаю возносить свою волю к Богу), а сердце моё бдит», хранит себя в добром расположении, готовым соединиться с Ним во благовремении.

Итак, первое, чем можно отчасти заменить испытание совести, — молчание и хранение себя от сильно отвлекающих дел, чем устраняются поводы ко греху, а следовательно, и нужда в испытании. Кроме этого, потребно внимание к мыслям, словам, делам, помогающее избежать греха. Для этого лучше всего подходят созерцательные ордена.

Второе, чем можно заменить испытание совести, — внутреннее расположение, если только образ жизни позволяет душе работать над ним. Такие души обычно не совершают больших грехов: а если, как им кажется, они падают, в этом может не быть греха или он будет мал, потому что их чувства обращены к Богу, а не ко греховному предмету, и это предохраняет такие души от серьёзных падений и вреда. Эта благодать даётся им за их глубокую сосредоточенность, отсекающую всякую привязанность к тому, что не есть Бог, и помогающую им во внешних нуждах и занятиях оставаться бесстрастными и потому грешить немного или не грешить вовсе. Именно такой была Гертруда.

Её сосредоточенность была столь глубока, любовь к Богу так крепка и постоянна, что внешние занятия никак её не связывали, а значит, и падения её были не так велики, как ей казалось.

Третье, чем можно заменить испытание совести, — упражнение в сосредоточенности, или умная молитва, которую сёстры творили дважды в день. Утреннее упражнение занимало почти всю первую половину дня. Сёстры проводили её во внутреннем одиночестве и сосредоточенности. Вечером они снова молились. Хотя они не испытывали совесть явно, неявно они это делали, ибо совесть, или Святой Дух внутри них, напоминала им — так же отчётливо, как если бы они тщательно исследовали себя сами, — обо всех грехах и несовершенствах, допущенных ими со времени последней молитвы. Ибо каждый из нас, сколь бы духовен он ни был, ежедневно впадает в разные прегрешения, которых не замечает и не может заметить, ибо они скрыты и неуловимы. Пророк сказал о них: «Кто усмотрит погрешности свои? От тайных моих очисти меня» (Пс. 8:13). В другом месте Писания сказано: «Семь раз упадёт праведник, и встанет; а нечестивые впадут в погибель» (Прит. 24:16). Такие грехи можно было бы удалить из души и другими способами, не воскрешая их в памяти. Ибо они обычно такого свойства, что удалить их можно, только истребив корень, прервав навык, который их порождает; а сделать это можно, только поднявшись над уровнем природным, чувственным, и переселившись во владения духа. Мы входим в дух постепенно, частым возношением души в сосредоточенной молитве, целиком полагаясь на действующую внутри нас благодать Божью. Души, не имеющие благодати, только обрезают ветви грехов, которые на следующий день отрастают снова. Те же, о ком я говорю, со временем выкорчуют с корнем всё древо.

Сосредоточенной молитве свойственно указывать душе на преграды, отделяющие её от Бога. Последние же суть не столько совершаемые нами грехи, сколько намеренная склонность к ним, ставшая навыком. Значит, недостаточно встать после падения, ибо душа может остаться — и обычно остаётся — столь же склонной ко греху, как прежде, и поэтому

она не продвигается вперед. Но в сосредоточенной молитве душа способна исправить всякую нехватку смирения, всякую склонность к своеволию, все недолжные привязанности. Ибо всё это открывается ей в присутствии Бога, Который есть свет и просвещает душу, чтобы она видела те несовершенства, что были скрыты от неё во мраке. Поистине, душа обычно пребывает во тьме и не замечает в себе ничего подобного, а, сосредоточенно молясь, начинает всё видеть в Божьем присутствии и свете, — и тогда целиком отдаёт себя Богу, подчиняется Его воле, ослабляя своё непослушание, освобождаясь от недолжных привязанностей. Невнимательная же душа остаётся во мраке и не видит преград, отделяющих её от Бога. Именно поэтому души, которые направляют волю прямо к Богу, скорее замечают в себе изъяны, лучше исправляют их, чем те, которые полагаются на воображение и разум. Ибо последние больше заняты образами вещей, о которых они размышляют, чем Богом; так что выявляют преграды хуже первых, которые, в каком-то смысле, прямо взирают на Бога и потому замечают и устраняют преграды, отделяющие их от Него. Те, кто использует воображение и разум, не видят того, что отделяет их от Бога, *ибо душу просвещает именно внимание к Богу и Его присутствию, а не разглядывание творений и образов*, именно такое внимание помогает ей увидеть её тайные недолжные привязанности. Более явные грехи душа может осознать внутренним чувством и природным умом, а осознав — исправить. Но корень греха, привязанность она так не увидит и не познает. Они проявятся тогда, когда душа меньше всего этого ждёт. Корень таких падений почти недосыгаем чувству и природному уму, а если душа и разглядит этот корень, то вырвать его не сможет, ибо у неё нет для этого надлежащих средств.

Созерцательная душа не испытывает себя, не ищет в себе нехватку смирения и прочие недолжные вещи, а прямо взирает на Бога, и Бог просвещает её в нужной мере, чтобы она видела свои несовершенства и исправляла их. Таким образом, по словам одного автора, душа действует подобно смотрящему на стену, который видит не только её, но и всё, что лежит меж-

ду ним и ею. Так и душа, взирающая на Бога, видит все преграды, отделяющие её от Него. И хотя в ней таится много скрытых и духовных преград, которые Бог не открывает ей, душа со временем избавится от них, несмотря на своё неведение. Она достигает этого, поднимаясь в сосредоточенной молитве над своими природными желаниями и наклонностями, ибо это столь же действенно, как самой видеть собственные изъяны. Душа не преобразится и не станет совершенной, пока не поднимется над природным уровнем, над своими желаниями. Точно так же неважно, сознаём мы свои изъяны или нет: они могут быть исправлены и без того, да знать их и не нужно. Поистине, есть изъяны столь скрытые и духовные, что их не постичь умом, поэтому остаётся только один путь к их исправлению, если только Бог внезапно не прольёт в душу Свой сверхъестественный свет. Итак, Бог постепенно преобразует душу, помогая ей подняться над её низшей природой, и неважно, как я уже сказал, сознаёт душа все свои изъяны или нет.

Четвёртая причина, по которой испытание совести бесполезно для души, работающей над своими склонностями, — та, что грех или несовершенство, которые со стороны кажутся незначительными, сама душа воспринимает как огромные, и они будут преследовать её, уязвлять совесть, так что ей не нужно выискивать изъяны, которые стоит помнить, а если их не стоит помнить, то к чему беспокоиться о них? Зачем искать то, чего нельзя найти, и находить то, чего не стоило искать? Такие тонкие и тайные грехи и несовершенства лучше всего исправляются (как советуют духовные писатели) делами любви, сокрушением сердца, *обращением взора к Богу, а не к самим грехам. Поистине, нет иного столь же действенного способа их исправить*, а выискивая их, копаясь в них, мы только омрачим разум и лишим душу необходимой пищи. Если созерцательные души будут поступать иначе, то увидят, что их труд напрасен, что в самоанализе они не узнают ничего, чего бы уже не знали, или хуже того, породят в себе страхи и сомнения, станут приписывать себе грехи и изъяны, которых в них нет. Причиной тому — испытание совести,

которое они совершают с помощью воображения и природного света, а последний весьма слаб. Кроме того, в такое время душа не сосредоточена, да и не может быть таковой. Свет, нужный для этого испытания, приходит тогда, когда душа сосредоточенно молится, когда она свободна от образов греха и творений, а это возможно в начале сосредоточенной молитвы, а не в её высшей фазе, когда никакие мысли недопустимы, кроме мысли о Боге. К тому же женщины по природе робки и щепетильны, поэтому испытание совести рождает в них недолжные страхи. Опыт показывает им, что это упражнение им не подходит, а они своё положение знают лучше других, живущих совершенно иначе. На самом деле лишь немногие женщины способны подолгу испытывать свою совесть, если у них нет тяжких грехов, которые обычно созерцательные души не совершают. Кроме того, испытание совести предполагает твёрдую решимость исправить обнаруженный грех, а созерцательная душа просто не может обещать себе или Богу исправить свои мелкие погрешности. Она может только надеяться на то, что исправит их во благовремени, благодаря труду и благодати Божьей. Специальные приёмы и самопринуждение не принесут душе никакой пользы.

Судя по приведённым выше отрывкам, именно таков был опыт Гертруды. Она говорит, что исправляла свою жизнь как могла, а не как хотела бы; что воля Божья была в том, чтобы полное исправление произошло далеко не сразу; что ей пришлось долго терпеть саму себя, исправляться понемногу, насколько она могла; что если бы её заставили двигаться быстрее, она вообще никогда ничего бы не исправила.

Конечно, изъяны таких душ обычно связаны с недолжными природными склонностями, которые преобразуются благодатью и духовным трудом, а не обещаниями, намерениями, упорством, поспешностью. Ибо такие души уповают не на свои силы, а на действие Божье. Таков был метод Гертруды, и этот метод принёс добрые плоды.



## РУССКИЕ МИСТИКИ

Русские мистики — преимущественно монахи (за исключением немногих, таких, как приходские священники Иоанн Кронштадтский и Александр Ельчанинов). Их духовность расцветает в одиночестве и отречении от мира. Хотя всякий, даже поверхностно знакомый с русским христианством, знает, что монастыри в России самым решающим образом сильнее, чем на Западе, влияли на общество. В них стекались толпы паломников, они были центрами духовной жизни и преображения, опорой для миссионерского служения и общественной силой, которую временами использовали ради политической выгоды, а временами — ради той же выгоды — подавляли. О противоречиях внутри самого монашества, не решавшихся долгие годы, красноречиво свидетельствует спор между святыми Нилом Сорским и Иосифом Волоцким. Первый отстаивал стремление к уединённому созерцанию и благодатному пастырству, а второй — необходимость включить монашескую общину в организованную общественно-религиозную среду как богослужебный и просветительский центр, как школу для будущих епископов.

Не менее существенную роль в жизни русских монахов и мистиков сыграло противоречие между восточноправославной и западной традициями. Многие из тех, кто решит познакомиться с русской духовностью, будет удивлён, узнав, как сильно западное богословие и благочестие повлияли на жившего в XVIII в. св. Тихона Задонского. Семинария, в которой он учился, была устроена по иезуитскому образцу, хотя новшества, возникшие после Тридентского собора, её не коснулись. Доктор Большаков даже подмечает близость Тихона к немецким пиетистам. Как бы то ни было, нельзя поспешно считать духовность св. Тихона беспримесно и образцово

«русской». Чисто русским было свойственное ему сочетание западной и восточной святости. Св. Тихон был едва ли не самым выдающимся мистиком эпохи Просвещения.

Истоки русской мистики — на Афоне, главном монашеском центре православной духовности. Прямые связи со «Святой горой» питали русское монашество начиная с XI в. Прерывались они только во время татаромонгольского ига. Именно живой опыт паломников, которые побывали на Афоне, в «Русике» (русский монастырь св. Пантелеимона), в скитах и кельях, а вернувшись на родину, основывали новые монастыри или возрождали духовность в уже существующих, формировал русскую мистику, аскезу, богослужение. Письменные источники играли здесь куда меньшую роль. Русское монашество приходило в упадок, когда, по той или иной причине, слабела связь России с Афоном.

Главное делание афонских монахов — «Иисусова молитва», непрестанное повторение краткой формулы, сочетающееся с дыханием и глубокой верой в сверхъестественную силу Имени. Русские подвижники продолжили традицию греческого исихазма, раскрытого в учении св. Григория Паламы. «Иисусова молитва» стала главным содержанием их созерцательной жизни, но, что немаловажно, её восприняли благочестивые миряне.

До недавнего времени западные богословы с большим недоверием относились к афонскому исихазму, считая его явлением опасным, чуть ли не еретическим. Но углублённое изучение восточной традиции многое изменило, и сегодня уже никто не считает, что исихасты практикуют самогипноз или своеобразную йогу.

Иисусова молитва, о которой на Западе знают по книге «Откровенные рассказы странника» (превосходному классическому труду о молитве), вошла в обиход не только персонажей Сэлинджера, но и западных монахов. Добавим, что безопасно идти этим путём можно лишь с помощью опытного наставника, «старца».

Загадочный русский «странник» получил от своего старца святоотеческую антологию о молитве, знаменитое «Добротолубие» (*Philokalia*), которое перевёл на славянский язык и ввёл в церковный обиход св. Паисий Величковский (1722—1794), подвизавшийся в одном из афонских скитов во времена упадка монашеской жизни. На русский

язык *Philokalia* перевёл другой мистик, епископ Феофан Затворник.

Паисий и его ученики переводили на славянский и творения других отцов. Кроме того, они прямо и животворно влияли на русское монашество через многочисленных паломников, посещавших реформированные ими монастыри в Молдавии и Влахии. Гости, стекавшиеся к ним со всех концов страны, находили у них не только чистое и строгое монашеское житие, но и духовное руководство, наставников исихастской молитвы, известных как «старцы». Переводы *Philokalia*, монастырская реформа св. Паисия, особенно «старчество», принесли обильные плоды в XIX в., золотом веке русской духовности. Тогда же достиг расцвета и афонский Русик.

Один из самых известных (или наименее безвестных) русских мистиков — преп. Серафим Саровский, подвизавшийся в начале XIX в. по примеру отцов-пустынников. Он сильно выделяется на фоне пытавшихся подражать древним отцам святых и аскетов Нового времени. Эти подвижники, следуя лучшим аскетическим монашеским образцам и идеалам, иногда впадали в неистовое своеволие, граничащее с одержимостью. Их духовность была пессимистичной, мрачной, вымученной. Трудно понять, что в ней преобладало: ненависть к пороку или любовь к добру. Только первая легко перерастает в ненависть к людям, которые часто не так порочны, как нам кажется. Сами по себе изучение аскетической традиции и суровость жизни не делают монаха святым, хотя надо признать, что не больше пользы приносит и показной «гуманизм», отмечающий всякую строгость и уединение!

Серафим был живым воплощением истинных монашеских идеалов независимо от того, изучал он древнюю монашескую традицию или нет. Его духовность исполнена чистой радости, хотя жизнь он вёл чрезвычайно суровую и уединённую. Не жалея себя, он предавался аскетическому деланию (подвигу), но при этом оставался простым, непосредственным, кротким, удивительно открытым к жизни и к людям, мягким, глубоко сострадательным.

Серафим — один из величайших мистиков Русской церкви. Его мистика света коренится в исихастской традиции и вся пронизана чистым евангельским, святоотеческим пере-

живанием величайшей тайны христианства — присутствием Духа, дарованного Богом Церкви Телу Христову, через воскресшего Спасителя.

Своей простотой Серафим напоминает Франциска Ассизского, а образом жизни — Антония Великого. Как всякий великий созерцатель, он жил истиной Евангелия и не мог понять, как могут люди довольствоваться «просвещением», от которого проистекает лишь невежество и духовная слепота. Единственный, кто на Западе говорил с тем же искренним изумлением и убедительностью о сияющем во тьме Божественном свете, был английский поэт Уильям Блейк. Но в чистом традиционном церковном богословии Серафима нет и следа свойственного Блейку гностицизма.

Серафим Саровский — самый совершенный представитель мистики света, характерной для Православной церкви; мистики целиком положительной, хотя и укоренённой в апофатическом (отрицательном) богословии Псевдо-Дионисия и св. Максима Исповедника. Именно это отличает настоящую русскую мистику от традиций интеллектуального отрицательного восхождения от всего видимого к Невидимому. Русским свойствен парадоксальный опыт невидимого в видимом, когда всё творение внезапно воспринимается преображённым в свете, не выразимым ни в каких философских категориях, прямо дарованным Богом, исходящим от Бога, в каком-то смысле, — творение воспринимается в самом Божественном Свете. Но это не постижение Бога по существу, потому что, как учит восточное богословие, мистик воспринимает свет как Божественную «энергию», отличную от природы Бога, хотя и постижимую через общение с *ипостасью* Святого Духа в таинственной любви и благодати.

У русских монахов встречается мистический опыт, сходный с опытом тёмной ночи, описанным у св. Иоанна Креста, но в целом он не свойствен русскому мистическому богословию, поскольку оно сконцентрировано на Преображении, а не на страдании.

Тем не менее это богословие радости и Воскресения стоит на твёрдой почве покаяния, плача и чуждо благочестивой сентиментальности, наивно исходящей из того, что «всё будет хорошо». Реальность Искупления и Преображения становится явной по мере вхождения в опыт зла и греха.

Не все русские мистики видят зло целиком сгоревшим в пламени искупительной Любви. Епископу Игнатию Брянчанинову, военному инженеру, аристократу, принявшему монашеский постриг, был присущ глубокий пессимизм. В его представлении материальный мир не преображён Божественным светом, а глубоко испорчен. Религию Игнатий (как и многие в XIX в.) противопоставлял науке, полагая, что познать Христа можно, только отбросив всякое земное знание как ложное. (Впрочем, в своих размышлениях он часто обращается к научным данным.) К сожалению, епископ Игнатий был склонен излишне сковывать тело и разум, поэтому не стоит удивляться тому, что явление бесов он считает обычным делом в монашеской жизни. Отношение Брянчанинова к женщине полно пессимизма и подозрительности, что дополняет его мрачный взгляд на вещи. Впрочем, как он ни мрачен, временами он обнаруживает удивительную психологическую глубину. В целом Брянчанинов излишне строг, подозрителен к свету, закрыт к обычному человеческому опыту. Его трудно сравнивать со св. Серафимом. Несмотря на всё это, негативизм Брянчанинова, видимо, глубже повлиял на русское монашество XIX в., чем изумительный евангельский оптимизм св. Серафима. Труды Брянчанинова помогают нам понять, почему Леонтьев и оптинские монахи не приняли выведенный Достоевским в «Братьях Карамазовых» идеализированный образ прозорливого старца Зосимы.

Прообразом героя Достоевского служил, как думают, оптинский старец Амвросий, но большинство монахов отвергли его оптимизм, «гуманизм» как не соответствующий русской монашеской традиции. Видимо, им было удобнее смотреть на жизнь горящими глазами ожесточившегося аскета Ферапонта, чей негативизм Достоевский считал чертой старой школы, не принявшей старчества.

Примечательно, что русской революции предшествовал золотой век монашества, а не время его упадка и застоя. Но «золотой век» — это подъем жизненной силы, которому присущи разнообразие и противоречивость. В русском монашестве XIX в. мы находим тьму и свет, отрицание мира и полное любви утверждение человеческих ценностей, растущее противление революционным движениям, атеистическому гуманизму, мучительную тревогу о греховном угнетении бедных. Было бы несправедливо приписывать

всему русскому монашеству негативизм, пессимизм, ненависть к миру. Его глубокий традиционный созерцательный дух нельзя связывать с одним только политическим и культурным консерватизмом. «Золотому веку» русского монашества, несомненно, свойствен пророческий дух, и св. Серафим — один из многих его носителей. Для этого века характерна глубокая тревога за «мир», человечество, удивительное, непревзойдённое сострадание, простирающееся на всех людей, поистине на всё живое, обнимающее всех божественной любовью и милостивой заботой. Великие старцы в их человеческой чуткой простоте всегда были вместе с бедными, униженными. Относить их к разряду мракобесов и реакционеров просто нелепо.

С другой стороны, мы находим в русской духовности менее пророческий, но не менее удивительный дух аскетического рвения, дисциплины, порядка, который хоть и относился к «золотому» веку, нёс в себе черты скорее гуманистического, даже политического свойства. Русское монашество сильно влияло на социальные структуры и национальные интересы, даже когда упрямо настаивало на ненависти к «миру». Презрение к миру и пессимистический ригоризм, в сущности, неотделимы от общественного и политического консерватизма. Аскет, отрекшийся от града человеческого, чтобы оплакивать свои грехи в пустыне, мог оправдывать инертность общества, втайне полагая, что стремления к лучшему тщетны, даже греховны. Таким был оппонент и критик Достоевского Константин Леонтьев, который ушёл в монастырь очень строгого устава и который, несомненно, выражал взгляды большинства монахов своего времени.

Леонтьев утверждал, что православие на Афоне зависит от того, насколько гармонично сочетаются турецкая власть, благосостояние России и иерархия Греческой церкви. Большинство из его соотечественников, включая монахов, слишком тяготели к национальной традиции, чтобы безоговорочно принять такой «реализм»<sup>1</sup>. Они слишком ценили свои славянские корни и поэтому сторонились греков, да и Запада в целом. Но их монашеский пыл сильно повлиял

---

<sup>1</sup> См. Igor Smolitch: «Le Mont Athos et la Russie», in *Le Millenaire du Mont Athos* (Chevetogne, Belgium, 1963), p. 299. Смолич называет это мнение Леонтьева «несколько необычным».

на сложную русскую национальную мистику, зарядил её своей энергией. Хороший, но средний, не достигший большой святости, монах обычно связывал себя и свой религиозный идеал с мистикой Святой Руси. Было бы интересно сравнить эту мистику с идеями Соловьева, богослова из мирян, открытого Риму и Западу, но сделать это в кратком очерке невозможно.

Учение русских старцев последних полутора веков исполнено монашеской мудрости. В нём много религиозной психологии и здравого смысла. Примечательно, что они уже тогда ставили вопросы, которые сегодня горячо обсуждают в западных монастырях. Ответы старцев на эти вопросы были бы очень ценны для тех западных монахов, которые хотят глубже понять своё призвание и лучше его исполнить.

Объяснить это обстоятельство проще, чем кажется на первый взгляд. Дело не в том, что старцы вели чрезвычайно суровую жизнь и много знали, а в том, что они целиком посвятили себя евангельской любви, совершенно забыли о себе в послушании Духу Божьему, жили как настоящие христиане, отличаясь прежде всего смирением, кротостью, открытостью людям, неистощимым терпением, сострадательной любовью. Смысл старчества не в том, чтобы ежедневно духовно наставлять учеников, помогая им освоить особые приёмы молитвы, а в том, чтобы открыть их сердце к любви, не дать им ожесточиться в заботе о себе (нравственной, духовной или аскетической). С отказом любить и принимать любовь связаны худшие из грехов. Поэтому главная цель старца — научить ученика не грешить против любви, помочь ему идти к святости, возрастая в любви. На полном предании себя силе любви и покоился духовный авторитет старцев; именно это побуждало их требовать от учеников полного и безоговорочного послушания. Они имели на то право, потому что сами никогда не противились велениям любви к ближним.

Всё сказанное заставляет нас вспомнить благодатную евангельскую открытость папы Иоанна XXIII. В его жизни было немало случаев, когда он, человек великой доброты, безусловно повиновался обитавшему в нём Духу и ждал той же готовности от других! Многим христианам проще подчиниться строгому закону, потому что закон, как ни

странно, не так требователен, как чистая любовь. В самом деле, у закона есть разумные и безопасные границы! Всегда знаешь, чего от него ждать, если будешь неукоснительно исполнять его!

Завершая свой очерк, я вновь вспоминаю о папе Иоанне XXIII. Хорошо известно, как он любил Восточные церкви, русскую и греческую. Он решил созвать Второй Ватиканский собор не в последнюю очередь из любви к православным братьям. Он и нам завещал продолжить дело воссоединения христиан, в котором поможет знание духа и учения русских христианских мистиков.



## ПРОТЕСТАНТСКОЕ МОНАШЕСТВО

Можно без преувеличения сказать, что протестантизм возник как ответ на кризис, охвативший монашество в позднее Средневековье. Основные богословские положения Лютера выросли из его бунта против ограничений в религиозной жизни общины, которая если и не совершенно разложилась, но имела серьёзные недостатки. Пустое благочестие, привязанность к внешним формам, забвение основ христианской веры, одержимость второстепенными вещами ввергли Лютера в уныние, способное поколебать душевное здоровье. (Пожалуй, психическому состоянию Лютера уделяют слишком много внимания!) Столкнувшись с этими пороками, он стал настаивать на *sola fide*<sup>1</sup>. «Дела», оправдательную силу которых отрицал Лютер, — это в первую очередь всё связанное с монашеством, жизнью согласно принесённым обетам, которая, согласно традиционному католическому богословию, должна вести человека к совершенству.

Если бы Кальвин и Лютер ограничились теоретическим спором об оправдании, можно было бы надеяться на исправление и примирение. Но учение об оправдании верой вело к практическим последствиям: монашеские обеты объявлялись не только предосудительными, но и ложными по сути. Женские и мужские обители Германии опустели. Стой поры «протестантизм» и «монашество» стали взаимоисключающими явлениями, а сочетание «протестантское монашество» звучит крайне нелепо. (Оговорюсь, что англиканское монашество к «протестантизму» не относится.)

Сегодня много пишут об общине в Тэзе, которая доказывает, что протестантское монашество существует. Приме-

---

<sup>1</sup> Только вера (лат.). (Прим. перев.)

чительно, что именно протестанты основали монашеское движение, которое бурно расцвело за столь короткое время. Рискну предположить, что их общины лучше и ярче всего говорят о монашеском возрождении.

Протестанты решительно поменяли свой взгляд на монашество. Они больше не видят в нём человеческое изобретение, заслонившее Христово Евангелие, заглушающее весть о спасении. Для многих из них монашеские обеты перестали быть бесполезными ограничениями, которые люди берут на себя ради будущих благ и которые наполняют жизнь бесплодной рутинной, мешая ей раскрыться в плодотворной, добровольной христианской деятельности. Но важнее всего то, что протестантское монашество, по примеру древних католических орденов, заново открывает для себя созерцательную жизнь. Новые общины не забывают о деятельной любви, но их главным делом остаётся созерцание, которое никто больше не считает занятием для «любителей праздности».

Эти общины не спешат принимать жёсткие формы. «Наша братская жизнь сложилась из понимания нужд нашего времени, совместного размышления над Евангелием, — говорит Роже Шютц, основатель Тэзе, — но мы не исключаем того, что в будущем она изменится».

Обеты, устав не должны сковывать свободу и непосредственность братьев, посвятивших себя Богу. «Устав [Тэзе] нельзя понимать как самоцель, как нечто избавляющее от необходимости искать волю Божью, любовь Христа, свет Святого Духа». Идеи первых реформаторов не забыты. В Тэзе считают, что устав, который незаметно подменяет собой Евангелие, становится «неудобоносимым бременем».

Одна из характерных особенностей таких протестантских общин — свобода, гибкость, с которыми они отзываются на отчаянные нужды нашего времени. Они не действуют по шаблону, не открывают школ или клубов, а устраивают монашескую жизнь так, чтобы она возвращала в них апостольскую свободу.

Доминиканец о. Био тщательно и непредвзято изучил новое необычное движение<sup>1</sup>. Он описал общины, недавно

<sup>1</sup> Francois Biot: *The Rise of Protestant Monasticism* (Helicon, 1964), pp. 161.

основанные во Франции, Германии, Швейцарии, не как журналист или рассказчик историй о монахах. Он привёл необходимый исторический контекст и богословски обосновал монашеское движение в протестантизме, обрисовал *общую картину богословского пробуждения*, коснувшись всех конфессий: протестантов, католиков, православных. Несколько иначе христианское обновление представлено в литургических, библейских, экуменических движениях.

Прежде всего о. Био показывает, что реформаторы XVI в. не отрицали жизнь согласно принесённым обетам. Они ценили аскетов III в. и первых монахов. Против обетов же они восстали потому, что в то время их мало кто соблюдал. Реформаторы считали, что их современники не способны до конца жизни хранить целомудрие. Но они не отвергали обеты как нечто по сути нехристианское и невыполнимое. Самоотречение, по их мнению, теоретически возможно, но мало полезно.

Карл Барт неизменно защищает классическое учение реформаторов и невысоко ценит аскезу как путь к христианскому совершенству, но и он признаёт, что кто-то может быть призван к безбрачию, что монашество исторически оправдано как протест против обмирщения Церкви. Соглашаясь с тем, что монашество свидетельствует христианскому миру о самоотречении и свободе во Христе, Барт спрашивает: «Не пришла ли пора позаботиться о том, чтобы сохранить уединённую жизнь в той или иной форме?» Сегодня протестантских богословов интересуют в основном общины, посвятившие себя одиночеству, самоотречению, молитве.

Значит, протестантское монашеское движение нельзя считать увлечением нескольких пиетически настроенных энтузиастов или опрометчивым подражанием католическим орденам. Оно знаменует собой христианское возрождение, как и другие движения, возникшие в годы, когда работал Второй Ватиканский собор. Протестантское монашество всерьёз интересуется богослужением, Библией, экуменизмом, а члены новых общин ведут настоящую монашескую жизнь.

Протестантское монашество не просто *воспроизводит* католический опыт, но рассудительно, не критикуя устоявшиеся формы, способствует монашеской реформе там, где

она нужна и возможна. Тэзе действительно являет пример простоты, непосредственности, открытости, живости, которыми могли бы воспользоваться католические ордена, утратившие подвижность за долгие столетия. Протестантские общины могут помочь им переосмыслить себя. В наших монастырях накопилось множество уловок, которые помогают нам забыть о гнетущей нас тревоге, сомнениях. Эти уловки отчуждают нас от внутренней истины. Верность новых протестантских общин истинным монашеским ценностям должна укрепить нас, воодушевить, чтобы мы бесстрашно следовали идеалу одиночества, молитвы, самоотречения, нищеты, служения.

Роже Шютц напоминает: «Необходимую для Католической церкви реформу нужно проводить с любовью, чтобы не разрушить Церковь; нужно направить внимание верующих на те сокровища, которыми она всегда обладала».

Одно из таких сокровищ — монашеская жизнь. Божественное провидение преподносит нам очень важный урок: Реформация, разрушившая в своё время большую часть шаткого монашеского строения, сегодня помогает нам восстановить его по древним чертежам. Именно поэтому так важен современный экуменизм, и мы должны быть благодарны о. Био, который нам это внятно объяснил. Его книга — большое подспорье для монашеского и экуменического диалога, который длится уже несколько лет и становится всё интереснее и важнее.

## ПЛЕЗЕНТ-ХИЛЛ: ПОСЕЛЕНИЕ ШЕЙКЕРОВ В КЕНТУККИ<sup>1</sup>

Шейкеры, или «Объединённое сообщество верующих во Второе пришествие Христа», были заметнее всего в первой половине XIX в. в Новой Англии и на севере штата Нью-Йорк. Сегодня никого из них почти не осталось. Во времена их самой оживлённой экспансии они пришли на Запад и основали общины в Огайо, Индиане, Кентукки. Простые просторные дома шейкеров в Кентукки сохранились до сих пор: в Саут-Юнион некоторые из них занимали бенедиктинцы. Поселение в Плезент-Хилл недалеко от Лексингтона, или, как его называют, «Шейкертаун», сейчас реставрируют, чтобы превратить в музей.

Шейкеры, называвшие себя «верующими во Второе пришествие Христа», действительно ждали неотвратимого конца этого мира и жили в религиозных общинах, решительно порвав со светским обществом. Как и для древних монахов, безбрачие приближало их к ангельскому состоянию и было символом того, что новые человеческие существа не должны появляться на свет в этом обречённом на гибель мире. «Шейкерами» их назвали не только за то, что на своих молитвенных собраниях они танцевали и пророчествовали, но и за веру в то, что Святой Дух, сходя на них, «сотрясает» всю общину своего рода пророческим землетрясением. Эсхатологическая любовь породила в них внутреннюю силу,

---

<sup>1</sup> Этот очерк написан по материалам, которые собрал и опубликовал Эдвард Дэминг Эндрюс (*Edward Deming Andrews*), особенно — по его книгам *Shaker Furniture* и *The People Called Shakers*. Вторая (New York, Oxford University Press, 1953) — лучшее введение в историю и учение шейкеров. Сейчас её готовят к переизданию в Indiana University Press.

которая, как они считали, способна «потрясти» мир и подготовить его к Тысячелетнему царству.

Необычное богословие шейкеров с его акцентом на «Втором пришествии» Христа в Женщине можно понять, только разглядев, насколько оно близко к монтанизму и гностицизму. «Женщина», воплощение Божественной Премудрости в последние дни мира, дочь Святого Духа — это мать Анна Ли, прибывшая 6 августа 1774 г. в Нью-Йорк из Англии с восемью спутниками. В 1776 г. она собрала небольшую общину в Уотервлете, штат Нью-Йорк, а в 1779 г. основала несколько поселений в штате Пенсильвания.

В то революционное время «простые» американцы, по многим причинам, сочли шейкеров за опасных смутьянов и начали их преследовать. Шейкеры были пацифистами. Они отказывались воевать на чьей-либо стороне, поэтому патриоты распространяли слух, будто они «британские агенты». Их пламенная любовь к безбрачию была тесно связана с пацифизмом: они полагали, что за вожделением всегда следует жестокость, а за распутством — жадность и привязанность к мирским вещам, которые приходится защищать силой. «Брак, — заявляли они, — не христианское установление, потому что несколько семей не могут иметь всё общее... Войны разгораятся от вожделения к земле или женщине. *Имеющий жену непременно пойдёт воевать*».

Поэтому шейкеры мирно жили в общежительных поселениях, строго храня раздельность мужского и женского быта. В «семейных домах» мужчины жили в одном крыле, а женщины — в противоположном, в каждое из них вела отдельная лестница. Шейкеры ценили безбрачие и верили в то, что полностью возродились и живут новой жизнью во Христе и со Христом. «Мы действительно восстали со Христом и движемся с Ним к воскресению [во плоти]», — говорил один из их старейшин. Но возродятся для ангельской жизни лишь настоящие христиане, те, кто хранил совершенное целомудрие. Здесь слышны отголоски катаризма и монтанизма, которые настаивали на девстве, пророческом вдохновении, нападали на институциональную религию. Как и альбигойцы, шейкеры верили, что традиционные «церкви» выродились, покорились миру, его вожделениям, жадности, сребролюбию, властолюбию.

Об этом свидетельствует общественное неравенство и несправедливость, которые христиане не только терпят, но и усердно возвращают. Царство Божье ещё не установлено на земле — заключали они, — поскольку те, кто считает себя христианином, не подражают Христу. Один из шейкеров Гарвардского поселения писал:

[Иисус] не торговал акциями, вещами, домами. Он не разъезжал в каретах, не жил во дворцах, не носил красивых одежд и дорогих украшений, не имел множества слуг, не листал редкие книги...

Иисус был плотником, апостолы — рыбаками, мать Анна и первые шейкеры, по их примеру, — простыми тружениками. Они вели суровую размеренную жизнь и много работали, чем и стяжали уважение соседей. В то же время они были мудры и практичны в отношениях с испорченным миром. Продавать и покупать на рынке они посылали самых деловых членов общины, так что даже Эмерсон язвительно подмечал, как искусно они торгуются.

О шейкерах нельзя судить по тому, что о них говорили, особенно в первые годы их странствий по США. Недоброжелатели обвиняли их во всём, от нудизма и разврата до «неисправимой вражды к Америке». Их танцы во время богослужений приводили в ужас протестантов, считавших, что «телесное возбуждение» заимствовано у «католиков». Шейкеры хоть и называли Римскую церковь и все прочие устоявшиеся формы христианства «Великой вавилонской блудницей», слыли «папистами», потому что принимали в общину только тех, кто открыто исповедовал прошлые грехи, а потом в совершенной простоте повиновался старшим. Чем не «римская» практика?

На самом же деле тексты шейкеров, их песнопения, а главное, их «сосредоточенный труд» говорят о том, что это были люди открытые, честные, неприхотливые, занятые своим делом, твёрдо верившие во Второе пришествие Христа, уже жившие в новом мире, ощущая близость ангелов и Господа сил, — вместе с матерью Анной, которая вот-вот должна была ввести их в Новое творение, в окончательно утвердившееся Царство.

Самое яркое свидетельство их духовности — плоды их труда. Всякий, кто хоть немного понимает в мебели, зна-

ет, что сделанный шейкерами стул, вешалка или простой ящик стоят сегодня немалых денег. Виной тому не искусственный спрос на эти вещи, а то, что они действительно очень хороши, исключительно красивы, наивны и просты. Всё сделанное шейкерами несравненно прекрасно, потому что их самих отличала настоящая духовная чистота. Это качество объясняется отчасти их учением, но главное — их монашеским отношением к ручному труду, который считался неотъемлемой частью христианской жизни.

Вторая ранним монашеским текстам, шейкеры говорили о «деле Божьем», которое они призваны совершить: о построении «Тысячелетней Церкви». (В добенедиктинских документах *Opus Dei*<sup>1</sup> — не только Литургия, но вся монашеская жизнь, обращение и преображение во Христе.) Один из шейкерских старейшин говорил так: «Бог — великий Художник и Строитель; Евангелие — Его средство; богослужения — Его чернорабочие, орудия, направляемые Его рукой. Мы должны трудиться вместе с ними, чтобы собрать весь мусор в здании и вокруг него, чтобы привести в порядок всё внутреннее и внешнее».

Шейкеры не просто фантазируют, описывая свою духовность в «трудовых» образах. Это были добросовестные труженики, ревновавшие о порядке, чистоте, простоте, практичности, скромности во всём. В их «Тысячелетних законах» сказано, что «верные да не делают на продажу вещей чересчур разукрашенных, дабы они не питали их гордость и тщеславие... Да не украшают они здания причудливой лепниной и карнизами». «Излишеством» считались не только серебряные ложки, зеркала, часы и ручки из драгоценных металлов, но и «серебряные зубочистки, ножи с тремя лезвиями, мощные кнуты, пёстрые шелковые носовые платки, широкие подтяжки». Один из старейшин писал: «Благочестивый человек не имеет права тратить деньги на красивые вещи, пока вокруг него живёт много бедных». Это перекликается со знаменитым отрывком из «Апологии» (*Apologia*) св. Бернара, где тот противопоставляет цистерцианскую строгость мягким порядкам Клюни. Как и первые цистерцианцы, шейкеры как будто не думали о красоте, тщательно строили дома, делали прочную ме-

<sup>1</sup> Дело Божье (лат.). (Прим. перев.)



бель. Но их дома и мебель получались необычайно красивыми. Не все это замечали. Диккенс, например, называл их мебель «мрачной». Духовная красота и простота шейкеров скрыта от тех, чей вкус испорчен современной модой (чего стоят одни только американские машины, выпущенные в 50-е годы, — устройства самой нелепой формы).

Ум шейкера был направлен не столько на качество работы (*bonum operis*) или на выгоду от неё (*bonus operantis*), сколько на то, что превосходит, соединяет то и другое: на цельность, порядок, благоговение, которые наполняли жизнь трудовой общины. «Отдай руки работе, а сердце — Богу, — говорила мать Анна, — хорошо убирай свою комнату, ибо добрые духи не живут в грязи. На небесах не будет грязи». Шейкеры хорошо работали, потому что делали всё, служа Богу в присутствии ангелов. Похожие слова из бенедиктинского устава задают тон монашеской жизни. Ранние шейкеры действительно верили, что делают мебель по образцам, которые им принесли ангелы, — по меркам, взятым с небес, а не из мира падших людей. Хотя, если верить Э. Д. Эндрюсу, они следовали ранней колониальной традиции, очистив и дополнив её своим «религиозным пылом» и ревностной заботой об «исконной праведности».

Искусно сочетая временное и вечное, дух и материю, шейкеры действительно жили в согласии со своего рода эсхатологическим откровением, не придавая значения частным интересам, личной выгоде, материальному преуспеянию. Конечно, они делали вещи для того, чтобы ими пользовались, поэтому халтурить не могли. Они делали их для «Церкви» и тем самым делились плодами своих трудов с нищими и голодными. Ремесленник должен был трудиться на совесть — смиренно, терпеливо, с любовью, умножая тем самым мир и порядок в общинной жизни, «поддерживая братство».

Шейкеры не должны были работать в спешке, под давлением людей, обстоятельств или внутренних мотивов, тем более — по духовному принуждению. Конкуренция была запрещена, потому что она всегда сопряжена с похотью и насилием. Шейкеры не одобряли сверхурочный труд. Работникам давали разные задания, чтобы они ни к чему не прикипали душой. Их учили трудиться размеренно, спокойно, ибо старейшины говорили: «Мы призваны

не к тому, чтобы сравняться с миром в труде, а к тому, чтобы превзойти мир в порядке, единстве, мире, добрых делах — тех, что по-настоящему добры и полезны человеку в этой жизни... Всякое дело или вещь, сделанные для Церкви, должны быть сделаны хорошо, на совесть, но просто и без излишеств. Всякой вещи подобает свой чин и предназначение». «Поселения [шейкеров] дышали воздухом постоянства и покоя, словно сливаясь с самой землёй», — писал Эндрюс.

Дешёвые подделки шейкеры осуждали как «мирские», недостойные тех, кто живёт благочестиво. Когда одному из них внезапно открылось, что медные дверные ручки отмечены «мирским духом», другой не пожалел сил, чтобы поменять их на деревянные.

Изречения матери Анны и других «шейкерских проповедниц» проливают свет на склад их ума, всецелую преданность *истине*. Вещь или человек хороши настолько, насколько соответствуют своему предназначению. Полной безупречности не бывает, поэтому шейкеры не мечтали о высшем совершенстве. Но вещи они стремились делать так, как они должны быть сделаны, чтобы каждая из них хорошо служила своей цели. Они во всём искали истину, старались *оставаться самими собой*. «Держись естественно, — гласит один из их афоризмов, — плохой бриллиант лучше подделки». «Не грусти, если ты не наделён великим талантом. Бог каждое дерево окружает миллиардом травинок». «Будь правдив; никогда не преувеличивай; думаешь о миле, говори “миля”; думаешь об одном, говори “один”, а не дюжина». «То, что действительно полезно, действительно, хотя поначалу может показаться иначе». Некоторые их афоризмы напоминают нам об Уильяме Блейке. «Порядок есть порождение красоты. Таков первый оберегающий душу закон неба». Но особенно этот: «*Всякая сила рождает себе форму*».

Вдумавшись в эти слова, понимаешь их мудрость. Здравомыслие шейкеров объясняет, почему так совершенно их ремесло: за ним стоит почти мистическое переживание *бытия, реальности*, выраженное простым изречением, которое при всей его формальной неточности содержит свою крупицу верной на все времена религиозной мысли: «*Искренность — свойство вселенной*».

В Плезент-Хилл, «цвет Кентукки», «крону ветвистого древа», шейкеры пришли в 1806 г. Холмистая сельская местность, примерно в миле от текшей по дну лесистого ущелья реки Кентукки, была и впрямь прекрасна. В поселении жили выходцы из Нью-Джерси, Нью-Йорка, Пенсильвании, Вирджинии. Позже к ним примкнули единоверцы из Европы, включая большую группу шведов, осевших в Вест-Лот-Хаусе. Поначалу шейкеров гнали, потом им удалось выстроить три главных «семейных дома», дом для собраний и вокруг них — множество мастерских. Джон Данлеви, глава одной из первых общин в Плезент-Хилле, «лучше других шейкеров понимал, что такое религиозный коммунизм», — считал Э. Д. Эндрюс. Он писал о «едином наследии», совместной жизни шейкеров, явно соотнося её с католическим монашеством. Данлеви уважал монахов за то, что те «стремились к большей святости, чем остальные верующие» и были свободны от брачных уз. Но, принимая обеты и не опираясь «на одну лишь совесть», они проявляли слабость. Кроме того, монахи слишком зависят от подающих, а значит, «от общественного мнения и властей», которые относятся к шейкерам как к изгоям. Данлеви почти наверняка знал о первых траппистах, поселившихся всего в 50 милях от шейкеров, в графстве Нельсон, о том, какой заботой окружило их местное население. Впрочем, трапписты вскоре перешли в Иллинойс, а потом вернулись во Францию. Во второй раз Кентукки принял их в 1848 г. Там они и основали Гефсиманское аббатство.

Во время Гражданской войны шейкеры из Плезент-Хилла унижали и грабили солдаты обеих воевавших сторон (особенно до и после сражения при Перивиле, которое произошло осенью 1862 г. в нескольких милях от поселения). После войны община пополнялась всё хуже, а к концу XIX в. начала угасать. Поскольку шейкеры хранили безбрачие, новое поколение не приходило на смену старому. Они пытались воспитывать сирот, но лишь немногие из них выдерживали шейкерский образ жизни. Примерно через двадцать лет после войны семейные дома в Плезент-Хилле стали закрываться. Кто-то из шейкеров ушёл к единоверцам на восток. В 1910 г. поселение было официально закрыто, хотя несколько человек там ещё содержали небольшую школу. Последняя из шейкеров Плезент-Хилла, сестра

Мэри Сетлз, уроженка Луисвилла, умерла в 1923 г. Отдельные здания пытались приспособить под разные нужды; остальные были совсем заброшены. Сейчас их реставрируют, чтобы сделать музей.

Сегодня все жалеют о том, что от нас ушли эти некогда оклеветанные простодушные люди; их любят, идеализируют. Как поздно жители Кентукки осознали, сколь важна для них духовность этих давних необычных поселенцев. Шейкеры обогатили американскую культуру. Но оживить присущее им, столь редкое в наши дни сочетание «науки, религии и вдохновения» будет невероятно сложно. Для этого мало одних сентиментальности и тоски по прошлому.

## СОЗЕРЦАНИЕ И ДИАЛОГ

Одна из самых важных и незаслуженно забытых сторон межрелигиозного общения связана с вопросом о том, какое место занимает созерцательная жизнь в диалоге, который христиане ведут не только между собой, но и с древними религиями Востока или даже с марксистами. Мой очерк — всего лишь попытка привлечь внимание к этой стороне экуменизма, поднять скрытые за ней сложные вопросы.

Первый из таких вопросов касается самого созерцания. Условимся понимать его не как мистику как таковую, но как интуитивное постижение реальности, *simplex intuitus veritatis*, чистую осознанность, которая служит и должна служить основанием не только всякой метафизической спекуляции, но и зрелого, здравого религиозного опыта. Эта прямая осознанность — дар и одновременно — плод усилий в рамках той или иной традиции. Можно сказать, что созерцание — «дар» («благодать») и «искусство», которое сегодня, к сожалению, почти полностью утрачено. Современный мир, конечно, тоскует о нём, втайне надеясь возродить его, но одной мечты и желания здесь явно недостаточно.

Итак, в нашем контексте «созерцатель» — это не тот, кто принёс обеты в том или ином монастыре. Порвав с миром, охладев к нему, мы не становимся «созерцателями» *ipso facto*<sup>1</sup>. Более того, именно известная открытость миру, сострадание предохраняют нас от ложного созерцания.

Обратимся теперь к экуменизму, включающему в себя диалог: настоящий экуменизм требует общения, обмена не только учениями, полностью и непримиримо различными, но и религиозной интуицией, которая помогла бы найти общую основу за внешним несходством. Экуменизм ищет

---

<sup>1</sup> Самим фактом (лат.). (Прим. перев.)

внутреннее, глубинное, духовную «основу», лежащую глубже различий, выражаемых словами. По-настоящему плодотворный диалог не должен ограничиваться вежливым, осторожным интересом к другим религиям. Он идёт на более глубоком уровне, где религиозные традиции свидетельствуют о более высоком, личном познании Бога, которое нельзя разглядеть за внешним обрядом или сложившимся учением. Во всякой религии мы встречаем не только так или иначе оформленное (Божественное) откровение, но и особый опыт, по-своему это откровение подтверждающий. Более того, все религии признают, что этот глубокий опыт, «мудрость», или гносис, созерцание, «мистика», «пророчество», как бы его ни называть, есть самый ценный и зрелый плод религии. Значит, каждая из них ищет «полноты» святости, опыта, внутреннего преображения, к которому стремятся её последователи — или их лучшие представители, — надеясь воплотить в своей жизни то высшее, во что они верят. Попросту говоря, каждая религия так или иначе стремится к «единству с Богом» и по-своему его описывает. Но это описание близко к тому, которое мы знаем из созерцательной, мистической христианской традиции.

К сожалению, в прошлом христиане считали всякий нехристианский религиозный опыт либо прямо опасным, либо не заслуживающим внимания. Протестанты в своё время, как известно, отвергли всякую мистику, даже явно христианскую, видя в ней примесь языческого зрота, скрытое противление Евангелию, «гностицизм», стремящийся исказить Евангелие чуждой ему греческой философией. Но сам религиозный опыт протестанты не отвергают, хоть и связывают его с «пророческим вдохновением», а не с «созерцанием». Слово «созерцание» они не любят, потому что оно взято из лексикона платоников. За их неприятием «созерцательной жизни» стоит традиционная протестантская неприязнь к монашеству и всему, что с ним связано: обетов, безбрачия, устава, богослужения и т. д.

Как мы вскоре увидим, современное католичество принимает созерцание как теоретический идеал, но на деле пренебрегает им, считая, что оно неспособно разрешить сегодняшние трудности. Даже те католики, которые признают мистику и искренне почитают христианских созерцателей, от Восточных отцов до рейнских, испанских и

современных мистиков, враждебны к «мистике» нехристианской. Они отвергают суфизм за «чувственность» и «самогипноз», в индуизме видят примесь языческого пантеизма, в йоге — набор приёмов, вводящих в созерцательный транс; буддизм обвиняют в квиетизме и пассивности. Одним словом, многие католики считают, что всякая «мистика», отличная от католической, прямо или косвенно подвержена демоническому влиянию. Что самое ужасное, с той же меркой они подходят и к великой мистической традиции Восточной церкви, греческой и русской. Дошло до того, что афонской исихазм стали язвительно именовать «созерцанием пупка».

Диалог, который богословы и епископы ведут на уровне учения и пастырских советов, ничего не даст, пока они не перестанут думать, что все нехристианские религии порочны по сути, а их высшие достижения — просто дьявольский обман. Не думаю, что серьёзные учёные сегодня склонны к таким поверхностным обобщениям.

Декларация Второго Ватиканского собора о нехристианских религиях открыто признаёт значимость «глубокого религиозного чувства», которым самые разные люди познают Бога, «созерцают и выражают Божественную тайну» и ищут выход из тупика, в котором оказался человек. «Церковь не отвергает то истинное и святое, что есть в других религиях, — постановил Собор, — а диалог с ними призван совместить «искреннее свидетельство о христианской вере и стремление понять и сохранить духовные и нравственные достижения других культур». Однако Церковь ни в коей мере не отказывается от своего призвания возвещать миру спасение во Христе; диалог, как его понимает Собор, нельзя строить на предпосылке, что все религиозные истины одинаково хороши. Хотя, конечно, во всякой религии возможно сверхъестественное созерцание.

Здесь мы сталкиваемся с первой серьёзной трудностью. Её не изучают и вообще обходят вниманием, поэтому мы можем только подтвердить, что она существует, что она действительно велика и что именно её нужно преодолеть первой. Прежде всего мы должны признать достоверность метафизической интуиции, или додиалектического, прямого восприятия «бытия» (в индуизме это Брахма, или Атман, в буддизме — «пустота», или *sanyata*), лежащего в основе восточных религий.

Это сравнительно просто. Но мы должны подняться на собственно религиозный уровень. Восточные религии заявляют о себе как о «мистических», «сверхъестественных». Что имеется в виду? Можно услышать самые разные ответы на этот вопрос. Например, самый авторитетный из дзен-буддистов, Д. Т. Судзуки, настаивает на том, что дзен — не «мистика», хотя историк-иезуит о. Дюмулен с ним не согласен.

Поскольку мы не можем ограничить Бога в Его дарах, полагая, что Он не может послать кому-либо Свой свет, не посоветовавшись прежде с нами, совершенно невозможно отрицать и то, что сверхъестественное (частное) откровение, благодать даётся человеку независимо от того, к какой религиозной традиции он принадлежит, если только он искренне стремится к Богу и Его истине. Нельзя *a priori* отрицать того, что великие пророческие и религиозные фигуры ислама, индуизма, буддизма и т. д. могли быть мистиками в собственном, сверхъестественном смысле слова.

Однако нужно помнить и о соблазне расплывчатого, безответственного синкретизма, который поверхностно, без серьёзного изучения качественных различий, склонен уравнивать все религии, все формы религиозного опыта, объявляя их истинными, сверхъестественными, только выражающими себя по-разному, в зависимости от культуры, в которой они существуют. Такой межрелигиозный диалог ни к чему не приведёт, а только всё запутает.

Оба крайних подхода — один, объявляющий ложным всякий некаатолический религиозный опыт, другой, утверждающий, что все религиозные традиции равно истинны, сверхъестественны во всех отношениях, — вырастают из поверхностного отношения к историческому материалу. И тот и другой излишне всё упрощают. Более взвешенные суждения могут родиться из глубоких и серьёзных исследований (они уже начинают приносить первые плоды: см., например, труды Р. Ч. Зенера).

Пока диалог ведут учёные, занятые изучением документов, в нём будет нехватать одного важного измерения. Поэтому в диалог должны вступить и христианские созерцатели, в той мере, какую определяют они сами.

Здесь, к сожалению, нас ждёт много трудностей. Созерцатели призваны к одинокой, незаметной жизни. Их не часто встретишь в летящих через океан самолетах. Они сторонятся



известности и не заводят знакомств. Кто-то из них, не получив школьной и богословской подготовки, ничего не может сказать о своём внутреннем опыте. Другие — по разным причинам — предпочитают вообще не рассуждать о духовном пути. Однако в последнее время всё больше учёных, укоренённых в своей созерцательной традиции, начинают посещать серьёзные монастыри, относящиеся к другим религиям.

В последние два или три года в Гефсиманском аббатстве побывали признанные, даже знаменитые представители таких традиций, как раджа-йога, дзен, хасидизм, тибетский буддизм, суфизм и др. Значит, общению созерцателей разных вер сейчас ничто не мешает. Первый опыт такого общения ясно показывает, насколько оно плодотворно. Если на уровне философском и доктринальном крайне сложно достичь хоть какого-то согласия, то в беседах о созерцательной жизни, её практике, тяготах, дарах рождается честное, простое взаимопонимание. Беседуя с дзен-буддистом из Японии, я был поражён, что у меня с ним куда больше общего, чем с соотечественниками, которые мало думают о вере или заняты лишь её внешней стороной.

Избегая скоропалительных выводов, отмечу, что во всяком народе и традиции найдутся носители созерцательного опыта, способные его выразить, какими бы скудными средствами они ни обладали. Все великие религиозные традиции — азиатская и европейская, индуизм, буддизм, ислам и христианство — накопили созерцательный опыт. В Средние века и в эпоху Отцов Церкви христиан больше волновала «премудрость», чем «научность», они стремились прежде всего к созерцанию, поэтому духовный и интеллектуальный климат в то время был близок к тому климату, в котором развивались традиционные религиозные культуры Востока. Поскольку он ещё сохранился в католических созерцательных монастырях, живущие в них монахи способны оценить и понять тех, кто приезжает к ним с опытом, который накопили представители других традиций.

С другой стороны, стремление к «мудрости» совершенно чуждо современному технологическому обществу, которое разрушительно влияет на созерцательные центры Востока и Запада. Поэтому так важен межрелигиозный диалог, помогающий этим центрам глубже осознать их призвание, дары и ответственность.

Размышляя над общими чертами этих традиций, мы сталкиваемся с большими трудностями, так как нельзя сказать, что каждая из них ведёт к единению с «личным Богом». Ислам считает, что Бог — Личность, но настолько от нас далёкая, что всякая мысль о единстве с Ним встречает вероучительные преграды (хотя суфии их умело обходят). В индуизме единство с Богом, отношения «Я—Ты», возможны в *bhakti*, низшей форме единства. В буддизме «безличность» Бога доведена до *anatta*<sup>1</sup>, где нет даже *Atman*, или высшего Я. С другой стороны, если мы углубимся в этот вопрос, мы увидим, что он намного сложнее, чем нам кажется, поэтому, начиная настоящий диалог с Востоком, мы должны прояснить само представление о личности — Божественной или человеческой. Впрочем, всё это остаётся на уровне доктринальном, метафизическом. А что нам говорит опыт?

Многие исследователи лишь уводят нас в сторону, описывая созерцательный опыт обеих традиций, «христианской» и «восточной». Они подчеркивают психологическую интроверсию, уход от видимой реальности, глубокую сосредоточенность, внутреннюю цельность, чистый внутренний мир, духовную радость, превосходящую всё данное в чувствах, и т. д. Хотя они по-своему правы, в конечном счёте они заводят нас в тупик. Они сильно искажают суть созерцания, полагая, будто оно целиком негативно, исходит из отрицания мира, требует от созерцателя полного безразличия к жизни, истории, эпохе. Поверив таким писателям, невольно приходишь к тому, что всякое созерцание, восточное и западное, равно бесполезно, эгоистично, пассивно, бесплодно и потому неприемлемо.

Так думают марксисты и христиане, принявшие вызов марксизма и стремящиеся доказать, что христианство активно, динамично, что его главная цель — продолжать дело Божье, открывать Бога людям. Представители этой школы

<sup>1</sup> Анатман (санскр. अनात्मन्, *anātman* IAST; пали: Анатта; букв. «не-Я») — один из важнейших догматов буддизма, постулирующий отсутствие атмана — «Я», самости индивида или его души. Вместо учения об атмане в буддизме присутствует учение о движущихся дхармах — неделимых «единицах психики», составляющих т. н. «личность» (пудгала — санскр.). Непрерывный поток этих дхарм называется «сантана». (Прим. перев.)

не допускают мысли о диалоге между католической и восточной традициями. Принимать всерьёз религии Востока, полагают они, — значит, держаться за ошибки и иллюзии, обрекающие массы людей в Азии на голод и унижение. Даже отвлекшись от заботы об общественном благе, эти одержимые эсхатологической идеей люди отвергнут диалог между созерцателями, посчитав бесполезным, а то и опасным. Для них важно, чтобы Слово Божье ворвалось в этот гибнущий мир и установило новый эон. Созерцание с его бездействием, уходом в себя в ожидании чистого гностического света — лишь заплатка на старом, невозрождённом эоне, не связанная с Царством Божьим. Мы не призваны к «чистоте сердца» и не ищем даров мудрости и понимания, — считают они. Мы не стремимся к духовной цельности, которая уже сейчас способна воспринять «свет Преображения». Мы призваны терпеливо ждать Второго пришествия Господа (*Kyrios*) и окончательного утверждения Царства. Наше «созерцание» может быть только песнью хвалы и чистой незапятнанной жертвой, которую мы приносим в воспоминание о Господе «доколе Он придёт» (1 Кор. 11:26).

Однако всё не так просто. Оставив на время другие созерцательные традиции, подчеркнём, что христианское созерцание нельзя сводить к опыту, связанному исключительно с уходом от мира и сосредоточенностью на себе, с отрицанием материи и чувственного восприятия, с присутствием Бога, переживаемым в «безмолвной молитве», «молитве единения», «духовном обручении», «духовном браке».

Вместо того чтобы размышлять о созерцании, взяв за основу несколько поверхностных современных руководств, авторы которых не видят всей глубины христианской мистической традиции, вспомним о литургическом, библейском, святоотеческом измерении христианской мистики. Христианская *theoria* — это прежде всего отклик на то, как Бог открыл нам Себя в Своём Слове и вместе с тем — созерцательное понимание всего творения в свете Воскресения, нового творения, если угодно, «нового эона». Кроме того, это духовное осознание действующей в истории тайны Бога, Церкви как *pleroma* Христа (Еф. 1:18–23). Христианское созерцание сосредоточено не на смутном внутреннем переживании человеком тайны его собственной духовной сути, а на Кресте Христовом, на тайне *kenosis*, самоумаления Бога,

жертвенного смирения «страдающего раба»<sup>1</sup>, который был послушен «даже до смерти» (Флп. 2:5–10).

Эта тайна выражает всю христианскую диалектику полноты и пустоты, *todo y nada*, малости и бесконечности, которая составляет сердцевину каждой великой традиционной формы созерцательной мудрости. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что человек через «слово о Кресте» должен преодолеть человеческую мудрость (1 Кор. 1:18–25), чтобы приобщиться свету и силе Бога. Значит, те отрывки из Писания, в которых часто слышат призыв отвергнуть всякую «языческую мистику», можно, напротив, понять как христианский ответ на самые глубокие вопросы, поднятые древними традициями, по-своему постигавшими истину. Итак, христианское созерцание — это *теория (theoria)*, которая вбирает в себя «воплощение» и «эсхатологию», открывая путь к Божественному просветлению, *богословию (theologia)*, в которой человек не созерцает как объект высшую тайну, три Ипостаси в одной Природе, но Духом взывает к Ней: «Авва, Отче!» — в неизреченных словах, «которые человеку нельзя пересказать» (Рим. 8:14–18, 2 Кор. 12:4).

Всё сказанное нами в опровержение ложного, ущербного представления о христианском созерцании подтверждает нашу уверенность в том, что оно должно занять подобающее ему место в экуменическом диалоге. Речь идёт о настоящем созерцании, а не о ритуальном нарциссизме. Мы должны разъяснить протестантам, что католический созерцатель питается Словом Божьим, стремясь «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову», дабы «исполниться всей полнотой Божьей» (Еф. 3:17–19). Тогда им станет ясно, что созерцание — не какая-то эзотерическая, магическая техника, а дар, который Бог посылает нам через «юродство проповеди», чтобы «посрамить мудрых» (1 Кор. 1:20). Созерцательная мудрость не принадлежит «старому зону». «Никто из властей века сего» не познал её (1 Кор. 2:6–8), ибо «мир не может принять... Духа истины» (Ин. 14:17), Который и дарует нам настоящую мудрость.

---

<sup>1</sup> Вот, раб Мой будет благоуспешен, возвысится и вознесется, и возвеличится. Как многие изумлялись, смотря на Тебя, — столько был обезображен паче всякого человека лик Его, и вид Его — паче сынов человеческих! (Ис. 52:13, 14). (Прим. перев.)

Христианское созерцание должно быть явлено восточным созерцателям в истинном свете. Тогда они поймут, что христиане сознают религиозное измерение Личности и тайну Бытия, отличают личность от индивида, не соотносят себя с основой Бытия, как субъект с объектом, не погрузились целиком в суетливый мирской индивидуализм. Что им прежде всего не по пути с грубым и жестоким обществом, которое ищет внешнего процветания, уповая исключительно на науку. Христиане должны объяснить своим современникам, как они понимают действующие в истории силы, остерегаясь, однако, демонической иллюзии, которую рождают те, кто отождествляет Церковь с той или иной из сторон, вовлечённых в бесчеловечную политическую войну.

Итак, христианские созерцатели могли бы сыграть решающую роль в межрелигиозном диалоге. Другой вопрос — по силам ли это современным созерцательным орденам? Конечно, для обновления созерцательной жизни, которое обсуждалось на Соборе, мало одной строгости устава. Но нужно всячески избегать поверхностных поправок во имя ложно понятого *aggiornamento*<sup>1</sup>, которые оторвали бы созерцательные ордена от сокровищ их собственной мистической и пророческой традиции.

---

<sup>1</sup> Обновление (итал.). (Прим. перев.)

## МОНАШЕСТВО В ДЗЕН-БУДДИЗМЕ

Изучение порядков, заведённых в японских монастырях, может показаться делом увлекательным и поучительным. Но сначала нужно обрисовать хотя бы в общих чертах суть традиции дзен, полной резких, шокирующих рациональный Запад противоречий.

Сложность стоящей передо мной задачи побудила меня разбить этот очерк на две части. В первой я рассмотрю смысл дзен и мотивы людей, избирающих монашество. Во второй, более краткой, опишу, как устроена сама монашеская жизнь. Читатель, которого возмутит или встревожит необычное учение дзен, может перейти ко второй части, пропустив первую.

Об азиатской духовности мы будем говорить, сохраняя сочувственную объективность, потому что серьёзная критика требует более пространного исследования. Кроме того, критика бывает разрушительна для доверительного диалога, а восточный склад ума едва ли постижим в привычных для Запада категориях.

### I

Исследователи, поверхностно знакомые с христианским и буддийским монашеством, часто сравнивают монахов дзен с цистерцианцами. И те и другие известны простотой и строгостью общинной жизни, бескомпромиссной нищетой, ручным трудом. Монахи дзен намеренно, порой излишне ревностно, смиряют себя, подобно тому как это было принято у аббата де Ранса в Ла-Траппе. Мы ещё вернёмся к монашеской практике дзен и её сходству с практикой западной. Пока же отметим, что у них совершенно разные цели.

Если мы начнём обсуждать японский буддизм и жизнь монахов в *зендо*<sup>1</sup>, невольно приписывая им свои монашеские идеалы, цели, трудности, то мы ничего не поймём ни в дзен, ни в том, какое значение он мог бы иметь для нас самих<sup>2</sup>.

Цистерцианцы связывают своё служение Богу с тем или иным монастырём, в котором они приносят обет осёдлости. Монахи дзен так же решительно, как они, устремляются к спасению, но монастырь для них не училище, где — по словам св. Бенедикта — нужно пребывать до смерти, чтобы через терпение сделаться причастным страданиям Христовым и унаследовать Его Царство<sup>3</sup>.

Монастырь дзен с его *зендо*, общим залом для медитаций, больше похож на семинарию, чем на монашескую общину. Там воспитывают и учат. Зная, что монахи проводят в *зендо* несколько лет, а не всю жизнь, легче понять, почему они соглашаются пройти такую трудную и суровую школу.

Монах дзен приходит в ту или иную обитель на сравнительно короткое время, чтобы провести там нечто вроде студенческого «семестра». Закончив учёбу, он волен перейти куда-то ещё (как студенты — на другой факультет или в другой университет). Но перед уходом он должен сдать экзаме́н, и если он его провалит, то он уже не сможет вернуться. Возможно даже, для него навсегда закроются двери всех остальных обителей.

Цель такого воспитания, как мы вскоре увидим, — помочь монаху как можно быстрее достичь духовной зрелости, свободы, твёрдо встать на ноги, чтобы самостоятельно искать просветления через традиционные буддийские

---

<sup>1</sup> Молитвенный дом в дзен-буддизме. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> Дом Элред Грэхем (*Dom Aelred Graham*, O. S. B.) в своей книге *Zen Catholicism* (New York, 1963) показал, как ценен для христиан, мирян и монахов буддийский взгляд на жизнь. Мы не должны заимствовать суровые методы дзен, но в его отношении к жизни есть прямота, простота, которые, если их правильно понять, несут духовное и душевное здоровье. Дом Грэхем настаивает на том, что эта простота полезнее для христианской духовной жизни, чем искусственные, жёсткие системы.

<sup>3</sup> Бенедикт Нурсийский. Устав. <http://predanie.ru/benedikt-nursiyskiy-prepodobnyy/book/68040-benedikt-nursiyskiy-ustav/#toc2> (*Rule of St Benedict*, C. 4 end, Prol. end, etc.)

наставления (*sila*), медитацию (*dhyana*), мудрость (*prajna*). Зрелый монах может покинуть монастырь и стать городским священником или уединиться в каком-нибудь горном храме. Он может перейти в другую обитель, стать странником, вернуться на светскую работу или остаться там, где его воспитали, чтобы наставлять и воспитывать других. Он нигде не оседает пожизненно. Как древние христианские отшельники, монах дзен выбирает тот или иной монастырь, прежде всего потому, что там живёт *роши* (*Roshi*), «почитаемый наставник», а не потому, что ему нравится братия или устав. Цель монаха — духовное прозрение, которое позволит ему жить самостоятельно.

Понять дзен нам поможет одно из поучений, приписываемых Будде<sup>1</sup>.

Когда учитель умирал, любимый ученик Ананда попросил его дать последнее наставление, видимо надеясь получить что-то похожее на устав. Но Будда отказался. Он не хотел «основывать орден», где практикуют особые приёмы, чтобы достичь совершенства, или преподают друг другу эзотерическое учение, недоступное для обычных людей. Не забудем, что Шакьямуни (Будда) выбрал в своё время «средний путь», разочаровавшись и в крайнем аскетизме, и в мирском гедонизме. Ананде он ответил так:

Кто думает: «Я возглавлю Орден» или «Орден зависит от меня», тот и должен дать вам устав. Но *Татхагата* [Будда] не таков. Совсем не таков... Итак, Ананда, ты должен быть сам себе приют и светильник. Не укрывайся в том, что вне тебя. Твёрдо держись истины. Она твой приют и светильник. Ищи приют только в себе. Тот, кто неустанно внимает своему телу, чувствам, ощущениям, настрою, мыслям и тем побеждает страстные стремления и тоску обычных людей, будет сам себе приют и светильник. Он всегда ревностен, хладнокровен, сосредоточен. Монах, который хочет учиться и исполняет всё это сейчас или

---

<sup>1</sup> Из *Digha Nikaya*, текста, принадлежащего традиции Теравада (*Theravada, Hinayana*). Хотя дзен относится к традиции Махаяны, текст проливает свет на его дух. Перевод взят из *Sources of Indian Tradition*, by De Vary, Hay, Weiler, and Yarrow (New York, 1958), p. 113.



начнёт исполнять потом, когда я умру, непременно достигнет вершины<sup>1</sup>.

Приведённый выше отрывок характерен для южного буддизма (*Тхеравады*, или *Хинаяны*), который делает акцент на индивидуальной аскезе. Из него видно, как буддийский аскетический идеал далёк от христианского. Христианский подвижник уповает только на благодать и стремится, посвятив всего себя Христу, жить в полной зависимости от Него. Не следует, однако, понимать азиатский текст в контексте споров вокруг пелагианской ереси. Будда советует своим ученикам не привязываться к внешним средствам, ритуалам, аскетическим школам. Он учит их полагаться на себя, «а не на благодать» (говорить об этом понятии было бы преждевременно). Они должны стремиться к той «истине», которую они непосредственно переживают. Значит, даже авторитетное высказывание Будды не должно затмевать прямое жизненное постижение истины.

Будда запрещает ученикам считать его богом, источником благодати, монашеским патриархом. Позже буддизм Махаяны начнёт говорить о нём как о спасителе (амидизм). Но дзен относится к Будде именно так, как сказано в приведённом выше отрывке из *Тхеравады*<sup>2</sup>. Дзен не наделяет писания (сутры) высшим авторитетом, как делают прочие школы; не доверяет особым правилам и приёмам, потому что его главная цель — привести монаха к просветлению, духовной свободе, когда он уже не нуждается ни в каких

---

<sup>1</sup> Ibid. Перевод даёт сокращённый вариант исходного текста и избегает свойственного последнему буддийского акцента на технике, яснее передавая идею аскетического бесстрастия. Это придаёт тексту ещё более «пелагианский» оттенок.

<sup>2</sup> *Chao Chou* (японец, Джошу — *Joshu*, IX в.) однажды дал пинка ученику, застав его за поклонением образу Будды. Расстроенный ученик спросил: «Разве не похвально воздавать почать Будде?» Джошу ответил: «Да, но лучше было бы отказаться и от похвального!» Судзуки так комментирует этот эпизод (*Introduction to Zen Buddhism*, London, 1960, p. 53): «Справедливо ли считать этого учителя нигилистом или разрушителем традиционных верований? На первый взгляд это так. Но если мы вдумаемся, из каких духовных глубин Джошу добыл свой ответ, то и сами поднимемся над дискурсивным мышлением и отвергнем абсолютные утверждения».

приёмах, будучи прямо и непосредственно связан со светом и реальностью в их экзистенциальном истоке. По существу, дзен — азиатская форма религиозного экзистенциализма. Он поднимает человека над обыденным сознанием и ритуалом, ведя его к личному внутреннему постижению смысла жизни<sup>1</sup>.

Знаменитое четверостишие, которое приписывают легендарному основателю китайского буддизма Бодхидхарме (VI в. н. э.), так подытоживает буддийский путь:

Особая традиция, которая выше писаний, // Независимая от слов и посланий, // Обращается прямо к душе человека, // Открывает ему его собственную природу и ведёт к состоянию Будды<sup>2</sup>.

Дзен не принял тонкую метафизику, которую принёс в Китай индийский буддизм. Можно даже сказать, что в дзен вообще нет никакого учения<sup>3</sup>. Поэтому монахов дзен, как и

<sup>1</sup> Мартин Хайдеггер, немецкий экзистенциалист, в беседе с японским последователем дзен Дайсетцу Судзуки отметил, что их цели схожи. Уместно будет процитировать следующие слова о философской цели Хайдеггера, проливающие свет на дзен: «Хайдеггер понимает под Бытием “внутренний свет”, просветление, через которое мы осознаём смысл жизни, собственное существование, бытие как таковое. Этот свет позволяет нам познать, что мы существуем. Он освещает основу, которая делает такое познание возможным... Подход Хайдеггера понуждает нас вернуться, и этот обратный путь ведёт нас к согласию с источником и изначальной структурой всякого бытия, Бытием всего сущего... Человек необъясним экономически, рационально, политически; его смысл кроется в онтологической структуре его реальности». Из предисловия к книге Хайдеггера *What is Philosophy?* by W. Klubach and Jean Wild (1958), p. 9.

<sup>2</sup> См. Heinrich Dumoulin, S. J.: *A History of Zen Buddhism* (New York, 1963), p. 67.

<sup>3</sup> «В дзен нет ни священных книг, ни догматики, ни символических формул, через которые можно постичь его суть. Когда меня спрашивают, чему учит дзен, я отвечаю, что он не учит ничему. Учения рождаются в уме. Мы же учим сами себя; дзен просто указывает нам дорогу. В нём нет никакой главной доктрины или основополагающей философии». D. T. Suzuki: *Introduction to Zen Buddhism*. Это высказывание уравнивает

цистерцианцев, часто обвиняют в том, что они противятся разуму. В самом деле, как ещё понять учителя, который на вопрос ученика, какие сутры тому читать, отвечает: «Разве купец, ворочающий миллионами, станет думать о том, как раздобыть несколько монет?»<sup>1</sup>

Монахи дзен традиционно предпочитают прямой опыт отвлечённому и теоретическому знанию, которое обычно черпают из книг. Но они никогда не отрицали, что чтение по-своему полезно для духовного роста. Вредит же оно лишь тогда, когда книги заслоняют прямое постижение жизни, доступное тем, кто живёт ею во всей её экзистенциальной реальности.

Другой учитель, когда монах спросил его, должен ли он читать сутры, ответил в свойственном дзен духе: «Здесь нет ни перекрёстков, ни объездных путей; горы круглый год покрыты свежей зеленью; куда бы ты ни пошёл, на восток или на запад, прогулка обрадует тебя». Когда же монах попросил пояснений, учитель добавил: «Солнце не виновато в том, что слепой сбился с дороги»<sup>2</sup>.

---

вают прочие высказывания того же автора. Мы увидим, что на самом деле буддийские писания читаются и поются в монастырях дзен.

<sup>1</sup> См. Suzuki: *The Training of the Zen Buddhist Monk* (New York, 1959), p. 113. Дзен открывает путь к прямому прозрению в обход спекулятивного знания. Этим он близок к целям и методам Сократа, хотя в нём нет никакой диалектики. «Познание ценностей на самом деле возможно только через прямое прозрение. Чтобы увидеть, что небо голубое, а трава зелёная, нам не нужно сводить воедино данные, которые один разум передаёт другому. В конечном счёте каждый человек должен сам понять, что ему делать себе во благо. Тот, кто хочет достичь зрелости, должен стать нравственно автономным, он должен сам отвечать за свою жизнь. Никто не может уйти от этой ответственности. Человек может, конечно, принять какой-то внешний авторитет, следовать его указаниям, возлагая на него всю ответственность за содеянное. Но он отвечает за то, что однажды подчинился авторитету. Сократ считал, что судья, живущий внутри каждого из нас, не может передать свои обязанности кому-то другому». F. M. Cornford: *Before and After Socrates* (Cambridge, 1960), pp. 46-7.

<sup>2</sup> Suzuki: *Training*, p. 113. Ещё одно интересное сходство с Сократом, хотя тот пользовался совсем другими средствами.

Поскольку духовно ослепнуть можно, даже привязавшись к учению самого Будды, наставники дзен всячески предостерегали своих подопечных от излишней зависимости от их учения. Именно поэтому их изречения часто кажутся совершенно бессмысленными. Они и в самом деле намеренно шли вразрез логике, потому что не хотели, чтобы ученики просто заучивали их слова наизусть. Впрочем, как ни странно, литература дзен целиком почти состоит из высказываний учителей!

Однажды новичок попросил учителя принять его и научить его истине буддизма. Учитель ответил:

Почему ты ищешь её именно здесь? Почему переходишь с места на место, когда у тебя дома хранится сокровище? Мне нечего тебе дать, и какую ещё истину буддизма ты намерен найти в моём монастыре? Здесь ничего нет, совсем ничего!<sup>1</sup>

Известно, что египетские отцы-пустынники, чьё учение принёс на Запад Кассиан Римлянин, искали совершенной чистоты сердца и не превращали понятийное знание в самоцель. В дзен мы видим похожее стремление к непривязанности, апофатическое созерцание, которое выражено понятием «не-ум», или *ву ньен*. Но «пустоту», «бесцельность» дзен, путь «не-ума» нужно правильно понять, ибо в таких тонких вопросах маленькая ошибка может привести к серьёзным последствиям. Привязаться к самой пустоте, к воображаемой «чистоте сердца», понятой как достижимая цель, — значит, пойти по ложному пути, какие бы на нём ни маячили мнимые вершины мистической жизни. Потому учителя дзен и отвергают всякое намеренное стремление к негативной внутренней тишине, тем более — к покою

---

«Телесное зрение может затуманить, даже обмануть зрение душевное. Удовольствие, например, часто принимают за благо, хотя на самом деле оно не таково. Но когда душевное око видит прямо и ясно, тогда человек принимает безусловно правильные решения. Правильному поведению не учат (после того как преподадут первые уроки в детстве), его формируют тем, что открывают душевное око, разгоняют перед ним туман предрассудков, избавляют от ложного знания, которое, в сущности, не более чем избитое мнение». Cornford: *op. cit.*, p. 47.

<sup>1</sup> Цит. по Suzuki: *Introduction to Zen Buddhism*, p. 49.

в бессознательном. Один из них, китаец Хой Нен говорил так: «Если ты вынашиваешь в себе представление о чистоте, держишься за него, то она становится ложной... чистота не имеет ни границ, ни форм, а когда ты думаешь, что чего-то достиг, дотянувшись до формы, известной как чистота... ты привязался к ней [т. е. находишься в плену у твоего ограниченного, иллюзорного понятия чистоты]»<sup>1</sup>.

Шен Хсё, ученик Хой Нена, говорил: «Когда ученики находятся в [состоянии] нереальности, замирают в ней, тогда нереальность приковывает их к себе. Когда они заботятся о созерцании, замирают в нём, тогда они скованы созерцанием. Когда они стремятся к высшему молчанию, замирают в нём, тогда высшее молчание порабощает их»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, настоящий дзен совсем не поощряет тех, кто намеренно заботится о состоянии внутренней пустоты, постоянно гонит от себя внешние образы и представления, чтобы прочно укорениться в молчании, покое, мире. Дзен не квиетистский культ внутреннего молчания, достижимого через полный разрыв с обычной жизнью, как думают многие на Западе. Напротив, истинное просветление, говорят учителя дзен, достигается через действие (но не обязательно через деятельность, тем более — не через *активизм*). Дзен есть ясное осознание динамичности, спонтанности жизни, поэтому он непостижим в простой интроспекции. По словам Судзуки, «дзен берут голыми руками, без перчаток»<sup>3</sup>. Дзен требует трезвения, усилий, всецелого, нерассеянного внимания: но не к теории, не к отвлечённой истине, а к жизни в её конкретной, экзистенциальной реальности, существующей здесь и сейчас. Его учителям наверняка бы понравился афоризм *age quod agis*<sup>4</sup>. Поскольку «обычный ум человека есть *Дао*», учителя ищут дзен в повседневной жизни. Не следует напрасно ждать особого просветления, читая сутры, но не следует и обольщаться, полагая, что просветление приходит к тем, кто часами про-

---

<sup>1</sup> Suzuki: *The Zen Doctrine of No-Mind* (London, 1958), p. 27. Цитата из Platform Scripture (T'an Ching) Хой Ненф.

<sup>2</sup> Цит. по Fung Yu Lan: *The Spirit of Chinese Philosophy* (Boston, 1962), p. 164.

<sup>3</sup> Suzuki: Introduction, p. 51.

<sup>4</sup> Делай то, что ты делаешь (лат.). (Прим. перев.)

сживается в безмолвной медитации. Нужно избегать пристрастия к какой бы то ни было системе. «Весь дзен, — говорит Судзуки, — это настойчивые попытки освободиться от всяких уз... [Сторонники внутренней чистоты] всё ещё не свободны [пристрастны], потому что пытаются достичь совершенства в определённом состоянии ума. Пока видению нужен предмет, оно не настоящее. Когда же видение есть не-видение, когда оно — не особое действие, направленное на ограниченное состояние сознания, оно есть “постижение собственной природы”. Как ни парадоксально, видение реально, когда оно — не-видение; слышание реально, когда оно — не-слышание»<sup>1</sup>.

Шу Чоу, учитель китайского дзен, говорил о двух тяжёлых болезнях ума, угрожающих созерцателю. Одна заставляет последнего «искать осла, на котором он едет», а другая «не даёт спрыгнуть с осла тому, кто понял, на ком он едет». Сточки зрения дзен искать осла значит гоняться за секретом духовного совершенства, тайным безошибочным приёмом, каким-то эзотерическим состоянием ума, которым владеют посвящённые и которое возносит их над прочими людьми. Но мы уже едем на осле. Иначе говоря, наш повседневный обыденный опыт и есть то «место», где нужно искать просветления. «Прошу тебя, — пишет Шу Чоу, — не ищи осла... если же ты нашёл его и не хочешь с него спрыгнуть, то ты почти неизлечимо болен». Учитель имеет в виду, что нельзя воображать, будто обыденный ум вмещает искомую тайну. Нельзя думать, что «знаешь ответ», и держаться за него, успокаивать себя этим знанием. С осла нужно слезть, забыв о том, что ты когда-то знал ответ. «Прошу тебя: иди сам. Ты сам — осёл, всё вокруг тебя — осёл. Зачем ты на нём едешь? Ты не выздоровеешь, пока не спрыгнешь с него»<sup>2</sup>. Если вся цель обучения — убедить монаха в том, что ему не нужно ис-

<sup>1</sup> *Zen Doctrine of No-Mind*, pp. 27-8.

<sup>2</sup> Fung Yu Lan: *op. cit.*, p. 169. Другой учитель дзен (Yengo) говорил: «Люди в миру ищут истину вне себя. Как жаль, что то, что они усердно ищут, лежит прямо у них под ногами... Мы видим нечто, но оно остаётся невидимым; мы слышим это, но оно остаётся неслышанным; мы говорим о нём, но оно остаётся невыраженным; мы знаем его, но оно не познано. Позволь мне спросить, почему так получилось?» Цит. по Suzuki: *Introduction*, p. 55.

коть осла, на котором он уже едет, что благоразумнее идти самостоятельно, то почему так строга дисциплина в монастырях дзен? Почему монах должен жертвовать столь многим? Неужели всё это необходимо, чтобы осознать, что ты можешь сам найти ответы на жизненно важные вопросы?

Именно здесь Запад окончательно, иногда бесповоротно, перестаёт понимать дзен. Дело в том, что западная мысль более склонна к индивидуализму, чем азиатская. Даже в вопросах социальных, когда её индивидуализм не усиливает «я», а отрицает его, «я» остаётся мерилom всего. Это всегда субъект, наделённый свободой, способностью познавать и любить. Христиане, конечно, считают, что это «я» должно быть преобразено благодатью. Но едва речь заходит о спонтанности, свободе и прочем, западный ум сразу представляет эмпирический эго-субъект. Для него разглядеть «осла» и поместить себя в повседневную жизнь значит просто признать и утвердить эмпирическое эго, своё «Я». Неужели нужно так тяжело трудиться, как того требует дзен, чтобы найти себя на таком уровне?

В дзен, который опирается на буддийскую онтологию, всё наоборот. Эмпирическое эго — центр и источник иллюзий. Не оно тот «осёл», которого нужно разглядеть в медитации, а основа Бытия, которую «я» заслоняет от нас. (Тогда «слезть с осла» — значит, отказаться от своего «опыта» основы Бытия, от своих «представлений» об этой основе как об объекте.)

Вместо того чтобы утверждать «я», его спонтанные желания и радости, последователь дзен долго и упорно трудится, стремясь избавиться от этого «я» и всех его проявлений, чтобы раскрыть в себе более глубокую спонтанность, которая поднимается из самых основ Бытия — в буддийских терминах, из «первоначального я», «ума Будды», из *праджна*<sup>1</sup>; в китайских терминах, из *Дао*. Это можно было бы соотнести с той жизнью, которую Новый Завет и Отцы Церкви именуют «жизнью в Духе». Нужно только помнить о том, что буддизм, в отличие от христианства, ничего не говорит о благодати, о сверхъестественном.

---

<sup>1</sup> *Праджна* — буддийское понятие, обозначающее высшую трансцендентальную интуитивную просветлённую мудрость, в которой отсутствуют какие-либо признаки или качества. (Прим. перев.)

Поскольку без помощи других невозможно избавиться от «я», ученик дзен должен безусловно подчиниться строжайшей дисциплине. Он должен без колебаний и ропота принимать все трудности и лишения; терпеть любую обиду, усталость, труд, оскорбления. Однако его отношение ко всем этим тяготам отлично от христианского и обусловлено тем, как он понимает «я». Если у христианина есть Христос и Крест, то у монаха дзен — только *шуньята*, Пустота, а не Будда как личность. Это ведёт к большим трудностям и требует особого расположения сердца и ума.

Монах дзен должен прежде всего усвоить, что если он полагается только на свою способность медитировать, учиться, самостоятельно искать совершенства, то он зайдёт в тупик или сойдёт с ума. Слова Будды «будь светильником самому себе» опасно противоречивы, если под «я» понимать эмпирическое эго. Чтобы «светить себе», нужно умереть для своего эмирического «я», а это доступно лишь тому, кто полностью подчинился просветлённому, который точно знает, как провести других по смертельно опасному пути, ведущему к преображению и просветлению. Чего ни в коем случае нельзя делать, это привязываться к методам, учению, «системе», даже если ей следует твоя учитель.

Западные монахи, поверхностно знакомые с дзен, думают, что это прекрасный мир свободы, где человек поступает, как ему вздумается, иногда совершенно непредсказуемо и неразумно. Но они ошибаются, недооценивая беспощадную строгость его дисциплины. Заигрывая с дзен, они могут причинить себе большой вред.

## II

Познакомившись с основами монашества в дзен, попытаемся в общих чертах описать, как оно устроено.

Монашеская жизнь в буддизме — это прежде всего паломничество (*ангья*). Тот, кто стучит в монастырские ворота, — всегда паломник; монах ли он, подготовленный где-то ещё, или новичок, ушедший от светской жизни, с письмом от духовника за пазухой. Он приходит пешком, как «бездомный», странник. На голове у него традиционная бамбуковая шля-



па, на ногах — сандалии. Все его пожитки — в коробке из папье-маше. Все его пожитки — это одежда, бритва, кружка для сбора податей; возможно — пара книг. Если смерть застанет его в дороге, его похоронят на деньги, которые найдут в коробке. По пути в выбранный им монастырь он спит в храмах, придорожных часовнях, иногда — в чистом поле.

Цель *ангья*, паломничества, — убедить монаха, что вся его жизнь — поиск, странствие домой. Что бы ни происходило с ним на этом пути, ничто не должно отвлекать его от главного. Вот как об этом сказано в «Песни паломника», написанной одним из китайских монахов дзен:

Его поведение должно быть прозрачным, как лёд или кристалл. Он не должен искать ни славы, ни богатства. Он должен избегать всякой нечистоты. Путь у него только один — шагать и спрашивать. Пусть тренирует свой ум и тело, идя по горам и переправляясь через реки. Пусть он находит тех, кто умудрён в *Дхарма* (закон), и воздаёт им честь. Пусть ступает по снегу и замёрзшим тропам, не ропща на суровость погоды. Пусть проходит через воды и облака, отгоняя драконов и злых духов<sup>1</sup>.

Паломничество не заканчивается у монастырских врат. Пройдя очередной этап подготовки, монах снова отправляется в путь и продолжает поиск, но на этот раз, надемся, — в совершенно ином направлении. Вся жизнь монаха — паломничество, а его пребывание в том или ином монастыре — лишь эпизод в его странствии. Сам монастырь, обучение, которое монах там проходит, устав, учение, дисциплина — ничто из этого не должно быть самоцелью. Сегодня монах дзен уже не может в точности следовать по пути предков, но и вернувшись в мир, должен оставаться странником.

Кто бы ни пришёл в монастырь, новичок или опытный монах, обращаются с ним так же, как предписывает обращаться с послушником св. Бенедикт. Даже если новоприбывший предъявит рекомендательное письмо, ему вежливо, но твёрдо посоветуют идти дальше, потому что обитель переполнена. Но он хорошо знает, что отказ не окончателен, поэтому

<sup>1</sup> Suzuki: *Training*, p. 5.

продолжает проситься внутрь. Ближе к ночи его, скорее всего, впустят и устроят на ночлег. Он будет молиться или спать на земле и пройдёт испытательный срок, оставаясь на внешнем дворе. Когда новичку позволят входить в *зендо*, или зал для медитаций, он начнёт участвовать в общинной жизни.

В *зендо* монах ежедневно по несколько часов медитирует, сидя в позе лотоса. У него там есть свой кусочек деревянного пола, где он спит ночью, подстелив коврик. Пока идёт медитация, ему позволено покидать *зендо* только для того, чтобы повидаться со своим наставником (*роши*). Чтобы немного отдохнуть и расслабить затекшие ноги, монахи время от времени все вместе встают и несколько раз проходят по залу. Иногда медитация длится по восемь-десять часов в день.

Медитирует монах над коаном, о котором так много странного сказано в книгах по дзен. Нужно, однако, помнить, что коан использует только одна из школ, Ринзай, поэтому много говорить о нём мы не будем. Упомянем лишь, что коан — одно из своеобразных порождений дзен, загадочное изречение, которое *роши* даёт ученику для медитации. Тот проводит часы и дни, пытаясь его осмыслить, перетолковать символически, возвращается к учителю, но бывает снова отправлен на поиски «ответа». Со временем ученик сознаёт, что суть коана такова, что постичь её разумом невозможно. Разгадка, конечно, существует, но она не есть «ответ». Узнать её можно, лишь пережив нечто. В настоящей медитации над коаном ученик так сродняется с ним, что всего себя сознаёт как вопрос, на который нет ответа. Он безнадежно теряется, но, продолжив свой труд, в какой-то миг принимает себя таким, каков он есть; *загадкой, разгадку которой невозможно объективно передать другим*<sup>1</sup>. Тогда, если он созрел для «просветления», он испытывает радость, сознавая, что его непередаваемое переживание основы бытия, полное принятие собственной ничтожности не проблема, а источник и самая суть невыразимой радости: христианин сказал бы, что такое просветление в опыте дзен

---

<sup>1</sup> Этот опыт, впрочем, не считают чистым солипсизмом, потому что в этом просветлении монах дзен переживает себя единым с другими людьми и со всем сущим; прежде всего в любви, а не в метафизическом погружении или путанице.

подразумевает подсознательную потребность в благодати, которая удовлетворена, хотя сам человек этого не понимает. Возможно, такой опыт в дзен действительно благодатен.

В *зендо* совершается и общественная молитва, пусть крайне простая. Несмотря на то что дзен отвергает чтение и обрядность, монахи всё-таки читают сутры, нараспев, как мы читаем псалмы. Совершают они и обряды, например, воскуряют ладан перед статуей Будды. Однако ничего похожего на наше продуманное до мелочей богослужение в дзен нет.

*Роши* может раз в день провести беседу или сказать проповедь. Мы знаем из книг, что сегодня они превратились в формальность, стали искусственными, лишёнными той живости, непосредственности, которые были присущи древним *роши*. Впрочем, изданный на английском языке сборник бесед по дзен, которые не так давно передавали по японскому радио, представляет определённый духовный интерес<sup>1</sup>.

Науку дзен ученики осваивают главным образом в беседах с *роши*. Последние своими поучениями намеренно унижают, запутывают своих подопечных, не желая потакать их иллюзиям и духовному самодовольству. Иногда *роши* даже шлёпает или пинает ученика по примеру великих учителей прошлого. Кстати, по *зендо* всё время ходит монах с палкой и бьёт по плечу тех, кто уснул во время медитации. Учителя дзен намеренно строги к ученикам, ибо знают, что те не достигнут просветления, если не дойдут до предела. Можно сказать, что они стремятся свергнуть учеников в своего рода тёмную ночь, даже отчаяние, которое заставляет отвергнуть самые дорогие иллюзии, ложные надежды и обрести совершенное смирение, отстранённость, духовную нищету. Чрезмерная строгость может, как мы знаем, и ожесточить монаха, сделать его чёрствым, упрямым, хуже того — неисцелимо гордым. Особенно если эта строгость исходит не от настоящего святого духовного учителя, а от надменного гордеца, любящего помыкать другими. Полностью безопасных методов не существует!

---

<sup>1</sup> См. лекции Abbot Amakuki о Hakuin's «Song of Meditation», опубликованные в *A First Zen Reader*, compiled by Trevor Legget (Tokyo, 1960).

Не нужно, однако, думать, что монах дзен всё время сидит, скрестив ноги, до изнеможения напрягая свой ум, не помышляя об отдыхе. В обителях ежедневно совершают чайную церемонию, иногда устраивают поединки дзюдо. Наконец, монахи спят, работают в саду и в окрестностях монастыря. Монашество дзен придаёт большое значение сбору подаяний и ручному труду, потому что они формируют дух смирения и нищеты. Во время этих занятий монах общается с «миром», с живущими рядом с ним земледельцами, вспоминает об обычной жизни, разделяет тяготы нищих, из коих первый — он сам. Монах возвращает миру свою медитацию и внутреннюю чистоту, сознаёт, что не вправе есть хлеб (или рис) нищих, если он недостаточно серьёзно стремится к просветлению, к тому, чтобы открыть в себе «глаз духовной мудрости» (*праджна*). Судзуки приводит отрывок, напоминающий монаху о его роли в буддийском мире: он — тот, от кого ждут помощи и спасения. Тройной покров буддиста — это Будда, *дхарма* (закон), *сангха*, или монашеская община.

О монахи, все вы — сыны Будды; каждая нить вашего облачения соткана усталым ткачом, каждое зерно вашей каши полито потом крестьянина. Если ваш *праджна* ещё не открыт, вы не вправе получать эти бесценные дары от ближних. Знаете ли вы животных, покрытых шерстью, с парой рогов на голове? На них похож всякий, кто бесстыдно принимает приношения от своих почитателей. Монах не должен есть, когда не голоден, не должен носить лишней одежды. Если твоё сердце не горит желанием спасти себя и всё живое от тирании рождения и смерти, если ты не устремил к этой цели все твои духовные силы, то надень плащ из раскалённой докрасна стали, приготовь себе блюдо из расплавленного металла, поселись в пылающей печи и не бери от твоих почитателей ни красивых облачений, ни чашки риса или шляпы<sup>1</sup>.

Сегодня монашество переживает тяжёлые времена, не только в дзен, но и в других традициях. Перед ним снова стоят вопросы о нищете, жизни на подаяния, труде. Но монах дзен всегда ощущал себя тем, кто «в мире, но не от мира

---

<sup>1</sup> Традиционный текст, приведённый в книге Suzuki: *Training*, pp. 97-8.

сего», кто не отворачивается от нужд приходящих к нему за духовной помощью. Вот ещё один традиционный текст, поражающий своей простотой:

Монах должен быть похож на точильный камень: один на нём точит нож, другой — топор. Каждый, кто хочет исправить какой-нибудь металлический предмет, использует этот камень. Камень очень устаёт от работы, но никогда не ропщет и не хвалится своей нужностью. Те же, кто приходил к нему, возвращаются домой, получив всё, что хотели. Возможно, некоторые из них совсем не ценят камень, но сам он всегда доволен своей судьбой...<sup>1</sup>

Готовность послужить другим — характерное свойство монаха дзен как священника в миру или *роши* в монастыре. Она говорит о деятельной стороне жизни в дзен, которая обычно никак не мешает обучению в *зендо* и медитации.

Монашество в дзен, как мы его кратко описали в этой статье, до сих пор живо в Японии. В Китае до прихода к власти коммунистов оно находилось в упадке, а сейчас и вовсе угасло. Сегодня на Западе многие интересуются дзен, но учителя не предсказывают монашеству скорого расцвета. Поскольку оно тесно связано со средневековой японской культурой, сегодня никто из тех, кто ищет ответов на сложные духовные вопросы, не вынесет суровой дисциплины *зендо*, медитации над *коаном*, грубости *роши*. Дзен нужно приспособить к нашей действительности. Конечно, к новичкам, не исповедующим буддизм и захотевшим пожить в монастыре, нельзя относиться с традиционной строгостью. Одним из таких новичков был священник-иезуит Лассаль, оставивший очень интересный отчёт о своём опыте<sup>2</sup>.

Некоторые энтузиасты пытались принести монашество дзен в Америку и Европу. Но основывали они не полноценные традиционные монастыри, а центры изучения и подготовки. Тем не менее интерес западных людей к дзен не иссякает. О нём написано много книг, статей — куда больше, чем о йоге и любой другой азиатской духовности. Материалы эти

<sup>1</sup> Ibid., p. 98.

<sup>2</sup> H. M. Enomiye Lassale, S. J.: *Zen, Weg zur Erleuchtung* (Wien, 1960). See *Collectanea*, Jan. — Mar. 1965.

обычно превосходного качества, и читают их интеллектуалы и люди искусства. Объяснить это можно тем, что их не устраивает растущее духовное бесплодие массового общества, где безраздельно властвует технология и пропаганда, где не остаётся места для личного творчества. Кроме того, современный человек питает отвращение к окончательным ответам на все вопросы. Искренний, бескомпромиссный экзистенциализм, динамичность дзен привлекают тех, кто одинаково критично относится к марксизму и к организованным религиям, но кому ближе Гуссерль и Хайдеггер, а не Сартр и прочие экзистенциалисты. Это не христианское течение, но его духовность серьёзна. Достаточно вспомнить Эдит Штайн, которая начинала с Гуссерля, а закончила св. Иоанном Креста и мученической смертью в Освенциме.

Достаточно ли сказать, что дзен — это философский и экзистенциальный тип духовности, способный открыть человеку его самого, реальность, ближнего или мы должны искать в нём более глубокие, религиозные свойства? На этот вопрос ещё предстоит ответить, но одно ясно уже сейчас: не будь в дзен религиозного измерения, вряд его монашество дошло бы через столетия до наших дней и сыграло такую важную роль в истории азиатской религиозной культуры. Наверное, в заключение разумней всего было бы сослаться на чрезвычайно интересный, говорящий сам за себя традиционный текст. Я имею в виду изречения китайского учителя *Ши Шуаня* (по-японски: *Sekiso*), которые любил приводить в своих книгах Судзуки<sup>1</sup>. Вот как их толкует другой учитель, Юан Ву:

Оставь свои тайные мечты; да покроет плесень твои уста; сделайся похожим на безупречный шёлк; помышляй только о вечности; сделайся холодным и безжизненным, как пепел или кафельница в заброшенной деревенской часовне.

Просто доверься этому, воспитывай себя соответственно; пусть твоё тело и ум превратятся в неодушевлённый природный предмет, в кусок камня или дерева; когда ты достигнешь совершенной неподвижности и незнания, уйдут все признаки жизни, исчез-

<sup>1</sup> *Introduction*, pp. 46-7.

нут малейшие ограничения. Ни одна мысль не возмутит твоего сознания, когда внезапно ты увидишь свет, изобилующий радостью. Ты выйдешь на свет из густого мрака, найдя сокровище, выберешься из нищеты. Четыре стихии и пять состояний перестанут тяготить тебя; ты станешь лёгким, спокойным, свободным. Твоё существование лишится ограничений: ты станешь открыт, прост, прозрачен. Ты проникнешь в суть вещей, которые покажутся тебе сказочными цветами, чья реальность непостижима. Так проявится твоё безыскусное «я», твоё первоначальное лицо; так откроется прекрасный вид на место, где ты родился. Есть только одна прямая дорога, открытая для тебя и совершенно свободная. Но ты должен отказаться от всего — от своего тела, своей жизни, своего внутреннего «я». Так ты обретёшь мир, покой, неделание, невыразимую радость. Все сутры и шастры говорят только об этом; к этому вели людей древние мудрецы, а сейчас ведут мудрецы современные. Человек как будто распахивает дверь, ведущую в сокровищницу; когда же он входит внутрь, то понимает, что всё попадающееся ему на глаза принадлежит ему, что ему даны все возможности, ибо он обладает всем в своём изначальном бытии. Каждая драгоценность ждёт, когда ты порадуешься ей и найдёшь ей достойное применение. Это и значит: «Однажды получив, получаешь вечно, до скончания века». Но в действительности ты ничего не получил; то, что ты приобрёл, не есть приобретение, хотя это поистине ценно!

## КОАНЫ В ДЗЕН<sup>1</sup>

### I

Мирянин Хо спросил Басё: «Что превосходит всё сущее во Вселенной?» (Другой вариант: «Если все вещи возвращаются в единое, то куда возвращается единое?») Басё ответил: «Я открою тебе это после того, как ты залпом выпьешь всю воду Западной реки». Хо сказал: «Я уже выпил залпом всю воду Западной реки». Басё ответил: «Тогда я уже ответил тебе на твой вопрос»<sup>2</sup>.

Вот характерный для дзен диалог («пример» в смысле «*exemplo*», копии, которую в Средние века подмастерье делал с картины мастера). В нём есть всё, что нужно «знать» или «сказать» о дзен, о буддизме, а потому в буддийском

---

<sup>1</sup> Эти размышления родились после прочтения двух книг, к которым они могли бы послужить введением: P. Karleau: *The Three Pillars of Zen* (Tokyo, John Weatherhill, Inc., 1965), 363 pp., illus; Isshu Miura and Ruth Fuller Sasaki: *The Zen Koan* (New York, Harcourt, Brace and World, A. Helen and Kurt Wolff Book, 1965), 156 pp. illus. Кроме исторических и фактологических сведений о дзен эти книги приводят поучения живых *роши*, их лекции и частные беседы. *The Three Pillars of Zen* содержит ранее не переводившиеся тексты дзен (особенно письма Бассуя), а кроме того, отчёты о современном опыте, в том числе полученном людьми западными. Обе книги можно рекомендовать для серьёзного чтения. Я бы, однако, отметил, что, хотя они и проливают свет на современный и западный дзен, ценны они скорее традиционными текстами дзен и прекрасными рисунками Хакуина, напечатанными в книге *The Zen Koan*.

<sup>2</sup> См. Karleau, p. 171. Это один из вариантов хорошо известного коана. Тексты коанов часто различаются между собой. Их изменяют, приспособляясь к нуждам конкретного ученика.



контексте — обо всём. Задача ученика — «изучить» коан, но не анализируя его, не исследуя, даже не пуская в ход особые приёмы сосредоточения, а методом, который не есть метод, потому что его нельзя разложить на объективные правила. На коан нет точного ответа; нет и известных правил, по которым его нужно изучать. Однако, чтобы с ним справиться, нужно следовать вполне определённым путём, на котором нет места случаю. Ученик либо доходит до цели, либо безвозвратно её теряет. Осваивая коан, он стремится любой ценой добраться до его сути. Он «продирается» через него, чтобы прожить его так, как его прожил учитель. Добраться до сути коан, вкусить её, можно, только коснувшись сути самой жизни, корней собственного сознания. Сделав это, ученик видит «ответ», точнее, переживает самого себя как разрешённый вопрос. Ответ — это коан, т. е. вопрос, увиденный в совершенно новом свете. Он не нечто отличное от вопроса или от «я». Он есть сокровенный образ этого «я». Ученик понимает коан в той мере, в какой он сроднился с ним, в какую коан изменил, освободил его сознание, избавил его от самого себя. Как это бывает? Живший в XIV в. *роши* по имени Бассуй писал:

Идя в своём вопрошании всё глубже и глубже, ты не получишь ответа и в конце концов окажешься в тупике, мысль твоя изнеможет. Ты ничего не найдёшь в том, что именуется «я», «ум». Нет никого, кто бы это понял. Спускайся вглубь, и ум, поняв, что нет ничего, исчезнет; ты перестанешь сознавать вопросы, и останется только пустота. Когда же ты перестанешь сознавать и пустоту, ты поймёшь, что нет Будды вне Ума и нет Ума вне Будды. Ты впервые поймёшь, что ты действительно слышишь, когда не слышишь ушами; что ты, ничего не видя глазами, действительно видишь будд прошлых, настоящих и будущих. Но не цепляйся за этот опыт, просто переживай его<sup>1</sup>.

Простота слов Бассуя может ввести в заблуждение: в них есть соблазнительные для западного ума пространственные образы («внутри», «снаружи»). Бассуй говорит на привычном религиозном языке о «видении будд», как если бы

<sup>1</sup> Переведено в Karleau: op. cit. See pp. 171-2.

это были предметы. Но говорит он и о том, как по мере освоения *коана* углубляется сознание. Опыт дзен — это прежде всего освобождение от представлений о «я», «уме»; это опыт, в котором человек не исчезает, не растворяется в чистом бессознательном (так на Западе понимают «нирвану»). Напротив, человек в нём поднимается в своего рода сверхсознательное, где он переживает реальность не косвенно, не опосредованно, а прямо, где он просто «сознаёт», не держась ни за какие осознание, опыт как таковые. Ученик дзен ищет именно такое простое «осознание», такую «пробуждённость»; ради них он, погружаясь в *коан*, уничтожает своё поверхностное эмпирическое сознание, своё «эго». В книге Миуры и Сасаки «Коан в дзен» (Miura, Sasaki. *The Zen Koan*) сказано, что каждому шагу на этом пути сопутствует свой *коан*. Обучение дзен не заканчивается с первым *сатори*, «просветлением» (*кеншо*). Обретение нового качества, осознанности — не конец, а серьёзное начало, и задача *роши* — направлять и проверять ученика не дотошным анализом происходящего, а короткими вопросами и ответами, всегда бьющими прямо в точку. В систематическом *сесшун*<sup>1</sup> каждый шаг ученика тщательно выверен, его цель — достичь *кеншо*, большего просветления, и подтвердить его у *роши*. Именно *кеншо* посвящена книга Каппло «Три столпа дзен» (*The Three Pillars of Zen*). *Роши* Миура в своих беседах рассказывает о том, как совершенствовать первоначальное просветление.

Такова традиционная практика дзен. Но как её воспринимает западный ум?

## II

Практика дзен направлена на то, чтобы изменить сознание, углубить, очистить его. Но дзен недостаточно сравнительной «глубины», поверхностной «чистоты». Ему нужно полное преобразование: он касается глубин, недоступных для психологии. Иными словами, в нём есть метафизическое, духовное измерение. Дзен ищет чистый онтоло-

---

<sup>1</sup> Ежедневная многочасовая медитативная практика. (Прим. перев.)

гический субъект, одновременно уникальный и универсальный, преодолевший «индивидуальность». Оставим в стороне вопрос о том, можно ли считать такой опыт «мистическим», потому что многие буддисты (первый из них — Судзуки) отвечают на него отрицательно. Вместе с тем вопрос этот заставляет нас задуматься о смысле и значении слов. Но стоит нам коснуться «сознания», мы сразу же подмечаем, что восточная и западная традиции, по словам Уильяма Хааса, понимают его совершенно по-разному. Западное сознание ориентировано на объект. Восточное, говорит Хаас, признаёт чистую субъектность, которой *объект не нужен*. Первое всегда есть «сознание чего-либо», второму это «что-то» не нужно, оно может просто быть самим собой. Дзен учит о таком осознании, которое западный разум не может постичь сразу. (Об этом красноречиво свидетельствует напряжение, разочарование, даже невротическая обида, которые испытывают европейцы, беседующие с *роши*. В книге Капло таких примеров достаточно.) Западный человек считает себя субъектом, которому открыты самые разные возможности; который объят целым букетом желаний, хочет «достичь» чего-то, овладеть вещью или состоянием. Ему нужны лишь подходящие средства для достижения цели. Добившись успеха, найдя искомое, он обретает покой и счастье.

Западный человек воспринимает самого себя прежде всего как *индивидуальность*. Он исходит из своего «я», но его автономность двусмысленна. Индивид существует среди других, отличает себя от них и вместе с тем приспосабливается к среде. Его счастье — результат компромисса между его желаниями и желаниями других. В зависимости от того, какой жизненной философии следует человек, он может самоопределился как угодно — между частным существованием и полным растворением в коллективе. Но, что бы он ни выбрал, его *воля* коренится в его индивидуальности и нацелена на то, чтобы «достичь» цели, насладиться успехом, оправдать своё индивидуальное существование, увидеть, что его законные потребности удовлетворены, потому что он сделал «правильный выбор». Одним словом, человек хочет вытянуть счастливый билет в жизненной лотерее, уповая не только на счастливый случай, но и на старательный подбор выигрышного сочетания цифр. Наш индивиду-

ализм заражён магизмом, какой бы научной болтовнёй он его ни прикрывал.

Обычно западный человек нечто задумывает, изо всех сил добивается этого, а потом хранит это, наслаждается этим и, если нужно, защищает это. Он счастлив, когда твёрдо уверен в том, что обрёл желаемое, навсегда пополнив им свои владения. Напротив, буддизм считает ложным «я», выросшее из такого сознания. У такого «я» нет метафизического статуса. Если оно и существует (отказать ему в этом невозможно), то человек переживает его недолго, а потом видит лишь оставленное им страдание, смерть и прочее зло. Такое сознание — ложное пламя, раздутое «страстным пожеланием» (*Поучение об огне, The Fire Sermon*), поэтому дзену чужда диалектика горячего стремления и покоя. Он ищет не достижения, а недостижения. Он безразличен к достижению и покою, к противоречиям между индивидом и обществом. Цели и средства дзен понимает совсем не так, как их понимают на Западе, не в терминах причин и следствий. Поэтому коан (парадигму самой жизни) нельзя считать задачей, имеющей решение (достижимой целью), следствием, которые вызывали те или иные «причины». Ученика дзен доводят до отчаяния, заставляя постичь логически бессмысленный коан, не для того, чтобы он получил ограниченный результат. Ему помогают изжить мнимую потребность в достижениях, полагаться на что-то, приходящее к нему «извне» под личиной объекта.

Изучение коан не наделяет индивидуальное «я» ещё одной исключительной способностью достигать целей, не исполняет желаний. Оно скорее освобождает человека от желаний, разрушая его индивидуальность. Именно её дзен считает источником желаний. «Индивидуальность» в дзен — не неизменная сущностная, онтологическая основа, из которой рождаются желания, а плотный клубок психических энергий, в который они сплетаются. Такой клубок реален в эмпирическом смысле слова — это неоспоримо. Но про него нельзя сказать: «Этот клубок нужно сохранить любой ценой». Или: «Лучше ему оставаться нераспутанным». Буддизм «заключает в кавычки» подобные утверждения, полагая, что в конце концов клубок будет распутан. Он не видит никакой ценности в ограниченном, преходящем опыте «я», в желаниях, обусловленных наследственностью и поступками (*кармой*). Буддизм побуждает человека рас-

творить свою ограниченную субъективность — это «осознание самого себя, своих желаний, счастья или горя» — в *чистом сознании*, которое уже не связывают никакие желания, планы, конечные цели. Такое сознание можно было бы назвать «бессознательным», если бы последнее не понимали чаще всего в отрицательном смысле. Напротив, когда сознание ничем не ограничено, когда оно свободно от конечных предметов, тогда оно в высшей степени положительно. В нём «нет» возвращается в «да», невыразимое поглощает все утверждения и отрицания, как в знаменитом «Му» из коана, который давал новичкам Джошу:

*Вопрос:* «Обладает ли собака природой Будды?»

*Ответ:* «МУ!»

Итак, чистая субъектность — это не субъективность: «Сознание есть пустота, а пустота есть сознание. Пустота неотличима от сознания, а сознание — от пустоты. Что есть сознание, то — пустота... что есть пустота, то — сознание. Бодхисаттва безразличен к личным достижениям... поэтому его ум совершенно обнажён» [т. е. не обусловлен ни формой, ни предметом, ни даже сознанием самого себя, эго. ] (*Праджна-парамита сутра*).

### III

Так ли далёк Запад от сказанного выше о дзен? Конечно, всё это чуждо картезианскому научному сознанию современного человека, исходящего из того, что его «мыслящий» разум («разум, облачённый в представления о предметах») — основа истины, достоверности. (Для буддиста, напротив, этот индивидуальный, сознающий себя ум есть корень всех ошибок и страданий.) Но на Западе существует и давняя апофатическая мистическая традиция. Для св. Иоанна Креста вера — это «тёмная ночь души», ибо она не несёт знаний о предметах, а опустошает нас от них, чтобы привести душу к непознаваемому Богу. «Если рассказать человеку, что на каком-то острове обитает животное, которого он никогда не видел, ему не с чем будет его сравнить, и он не получит никакого знания о нём, не сможет его вообразить». Этот западный текст помогает нам лучше понять свойственное дзен сознание, подтверждает, что последнее не чуждо и апофатической христианской мистике. Это ни в коем случае не «сознание

чего-то». Тот, кто стремится «вообразить» нечто вроде невидимого, невообразимого предмета (на него направлена вера), обманывает себя, набрасывая на свой ум «покрывало», тогда как в «чистой вере» (значит, и в мистическом созерцании) сознание обнажено и сокрыто. Св. Иоанн пишет: «...вера есть тёмная ночь души, но именно она проливает в душу свет. Чем гуще окружающий душу мрак, тем больше в неё проливается света»<sup>1</sup>. То же сознание имеет в виду учение дзен о не-уме. Один из учителей говорил: «Видеть там, где нет ничего (объекта) значит видеть по-настоящему, вечным зрением»<sup>2</sup>. На психологическом уровне мистическая ночь св. Иоанна Креста точно соответствует пустоте *шуньята*. Разнятся же они на уровне богословском: ночь св. Иоанна есть благодатный дар, путь к божественной личной свободе. Пустота в дзен — естественное основание Бытия, которому никто не даёт богословского толкования. Однако в обоих случаях, двигается ли человек к чистому сознанию в дзен или проходит через тёмную ночь св. Иоанна Креста, в нём умирает его эго, представление о себе, созданное расчётливым, полным желаний «я».

Св. Иоанн Креста пишет:

Мрак, о котором говорит здесь душа, относится, как мы уже сказали, к желаниям и способностям, к чувствам, ко всему внутреннему и духовному, ибо ночь лишает все эти силы их естественного света, чтобы они очистились и просветились сверхъестественным. Ибо все духовные и душевные желания усыплены, укрощены до такой степени, что они не могут переживать ничего Божественного или человеческого; душевные чувства подавлены, скованы и не могут ни двигаться, ни опереться на что-либо; воображение обуздано и не может отразить ничего полезного; память угасла; разум затемнён так, что не в силах понять ничего; вся душа суха и стеснена, её способности больше не служат ей; в довершение всего густое облако окутывает душу, причиняя ей скорбь, словно отделяя её от Бога. В этом-то «мраке», говорит здесь душа, она и странствует «безопасно».

<sup>1</sup> St. John of the Cross: *Ascent of Mount Carmel*, Bk. ii, ch. 4.

<sup>2</sup> Suzuki: *The Zen Doctrine of No-Mind*, p. 39.

Причина этого проста. Обычно душа ошибается по вине своих желаний, вкусов, мыслей, взглядов, чувств; ибо всего этого бывает слишком много или слишком мало или всё это быстро меняется или уходит слишком далеко, склоняя душу к неподобающему. Если же душа сдерживает все эти действия и движения, то, конечно, они не смогут увлечь её за собой.

Из этого следует, что чем гуще мрак, в котором странствует душа, чем полнее она опустошена от природных способностей, тем безопасней её путь. Теперь ясно, что, идя во мраке, душа не только не заблудится, но извлечёт для себя огромную пользу, обретя добродетели<sup>1</sup>.

Христианскому святому вторит современный *роши* Миура:

Когда мы входим в *содо*, первое наставление, которое мы получаем, — «откажись от своей жизни!». Эти слова легко произнести, но трудно выполнить. Однако пока мы не покончим раз и навсегда с тем, что именуется «я», пока не отсечём его и не выбросим вон, мы не сможем довести своё дело до конца. Когда нам это удастся, нам откроется странный мир, превосходящий все наши ожидания; где тот, кто отбросил своё «я», обретает всё, а тот, кто хватается за всё, следуя своим иллюзорным представлениям, в конце концов теряет всё, даже — самого себя<sup>2</sup>.

#### IV

Рильке в «Восьмой Дуинской элегии» говорит о своей глубокой тяге к чистому сознанию:

Когда бы мы могли хоть на единый день вдруг ощутить перед собой то чистое пространство, где непрерывно распускаются цветы! Но перед нами — мир, всегда и только, и никогда не открывается Нигде; нет, не со знаком минус: та чистота, та неподвластность никому, что только дышит и бесконечно знает и никого и ничего не жаждет<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Complete Works*, Vol. I, «Dark Night of the Soul», Ch. XVI, pp. 448-9.

<sup>2</sup> Miura and Sasaki: *op. cit.* p. 45.

<sup>3</sup> Перевод с немецкого Николая Болдырева (<http://www.gulliverus.ru/gvideon/?article=10405>). (Прим. перев.)

Поэт увлекался буддизмом, поэтому неудивительно, что здесь, как и во многих других его стихах, звучат буддийские мотивы. Но те же мотивы мы встречаем и в западной созерцательной традиции, скажем, у Экхарта и рейнских мистиков. Это «нигде», которое «никогда не открывается» (таинственное выражение), есть пустота *шуньята*, Экхартово «Основание» (*Ground*), или скорее «Бездна» (*Ungrund*) Бёме. «Бог, — говорил Бёме, — именуется видением и обретением Ничто. Оно потому зовётся Ничто (хоть это и есть Сам Бог), что оно непостижимо и невыразимо»<sup>1</sup>. Здесь больше богословия, чем у Рильке, который говорит о поэтической феноменологии, о взгляде на мир, свойственном невинному ребёнку, от которого взрослые упорно его отучают. Культура навязывает человеку «противостояние», вынуждает его оставаться субъектом, который *противостоит* объектам:

Всегда к творению повернутые, мы лишь в нём одном отыскивать умеем свободы проблески, от нас во мгле сокрытой.

Животное просто «глядит», не сознавая себя как смотрящий центр:

Когда б сознание, похожее на наше, у зверя было, так, чтоб, верный нам, он двинулся навстречу из простора, — он нас бы, несомненно, развернул. Но жизнь его так бесконечна для него, непостижима, так неподвластна его собственному взгляду и так чиста, как всё, что видит он. И там, где мы грядущее находим, он созерцает всеобъятность и себя в ней, и примирен, и исцелён уж навсегда.

Мы же, напротив, «развёрнуты» к самим себе, всегда осознаём самих себя как зрителей. Это наше свойство говорит о первородном грехе (здесь Рильке вполне согласен с христианской святоотеческой и мистической традицией), повреждённости нашей природы, которая отчаянно нуждается в «исцелении». Но мы не хотим выздоравливать и держимся за своё зрительское место. Мы срослись с ним. Когда мы не «противостоим миру», нам кажется, что нас просто нет. Более того, глядя на мир, мы им манипулиру-

<sup>1</sup> *Theosophical Fragments*, II, p. 13.



ем, перестраиваем его согласно причудам нашего мировоззрения. Что бы мы ни делали, мы обречены оставаться «в положении уходящих». Иначе говоря, этот мир не стал для нас родным домом, потому что мы всё время держим его на расстоянии от себя, чтобы оставаться субъектами, целиком сознающими собственную субъективность:

Мы всегда и везде — зрители, смотрим на всё это — на, но не выше того. Оно нас и так переполняет сполна. Мы ему место находим — оно распадается. Снова мы ставим на место его, и распадается сами... Кто нас так развернул, что всегда, что бы ни делать, находимся мы в позе кого-то, кто вечно уходит? Как человек на последней вершине, что покажет ему всю долину — в самый последний раз... кто развернулся и, задержавшись на миг, постоит — так мы живем, вечно прощаясь<sup>1</sup>.

Эти слова проливают свет на «чистое сознание», которое ещё не знает себя, не отделило себя от мира, не стало зрителем. Чистое сознание (как и апофатическая мистическая интуиция) не глядит на вещи, не игнорирует, не уничтожает, не отрицает их. Оно их принимает в полном с ними единстве. Оно «всматривается» в них, становясь сознанием и для них тоже, не только для себя. Рильке обладал глубокой духовной интуицией. «Взгляд», воспетый им в «Дуинской элегии», есть характерное для него «в-сматривание» (*Einsehen*), такое сближение с объектом, в котором субъект в поэтическом сопереживании проникает в самое сердце объекта, соединяется с ним. Но иногда, как в «Восьмой элегии», Рильке идёт дальше. Он выражает не только себя, того, кто смотрит и поёт, но поющую суть вдохновившего его предмета. Он чувствует, поёт, сознаёт «вместо» предмета; становится субъектом объекта. Тем самым у Рильке сознание чего-то превращается, в творческом поэтическом акте, в сознание, которое не принадлежит ни объекту, ни субъекту, но превосходит и то и другое, выражая внутренний мир (*Weltinnerraum*), где и то и другое по-настоящему реально.

<sup>1</sup> Перевод с немецкого Ольги Слободкиной (<http://www.stihi.ru/2011/08/06/4755>). (Прим. перев.)

Эта необычная способность уступать объекту, подчиняться его онтологической и поэтической красоте делает Рильке очень уязвимым. Чтобы «другой», тем более неотвязная и требовательная «любовь» других, не поглотили его целиком, он защищал себя, свою личность, своё богатое поэтическое воображение от посягательств ума и воли других. Всё это он объясняет в своей версии «Возвращения блудного сына» («Записки Мальте Лауридса Бригге»). Блудный сын (сам Рильке!) убегает, поняв, что сотворённый им мир не защищает его от воли и требовательности родителей, которые навязывают ему своё видение того, как ему нужно жить. Домой он возвращается только после того, как обретает достаточно сил и может противостоять родителям и их любви, а те, в свою очередь, видят в его отказе и самозащите мольбу о прощении. Это, кстати, показывает, что Рильке, став поэтом, не преодолел собственное эго.

В этом очерке стоило упомянуть Рильке, потому что его поэтическое сознание часто путают с «чистым сознанием» дзен. Как мы видели, Рильке действительно стремился к чистому, целостному сознанию, к свободе от ограниченного эго, к «не-лицу, принадлежащему нашему мраку», которое роднит нас с животными<sup>1</sup>.

Но, к сожалению, сознание Рильке исключительно поэтическое, эстетическое. Как мы уже видели, он вынужден защищать себя как поэта, чтобы его не поглотила дионисийская стихия. Боясь отдаться чувству, впасть в иступление, он так и не решается по-настоящему «поглядеть вокруг» и тем сохраняет свой поэтический голос. Не случайно он так прекрасно воспел Орфея. Рильке действительно нуждался в Спасителе, который вознёс бы его над стремительным потоком чувств. Но дзен скорее дарует прозрение, чем «спасает». Если его прозрение можно считать спасительным, то оно приходит изнутри человека, из основ его бытия, а не по дару любви, как в христианстве.

---

<sup>1</sup> Flechen wir zu den Bescheidenden //nachstens nicht um das Nicht-Gesicht //das zu unserem Dunkel gehört. Poems, 1906–1926.

## V

Поскольку речь зашла о прозрении, просветлении, «видении», было бы уместно вспомнить о наскальных рисунках эпохи палеолита. На мой взгляд, неправильно считать их символическим или приблизительным изображением реальности. Ещё нелепее думать, будто они всего лишь часть магического ритуала. Не разумнее ли видеть в них плод «чистого видения», взгляда на мир, не отягощённого рефлексией? Конечно, они рождались в религиозном, анимистическом контексте, но *художественное* сознание появляется вместе с образцами и правилами. Великое же искусство палеолита точнее было бы назвать до-художественным. В самом деле, в наскальных рисунках нет «реалистичных» форм (чем реалистичнее, тем лучше, тем больше у охотника власти над настоящим животным, и т. д.). Их исключительная живость происходит от осознанного видения. Они не показывают нам, как выглядит бык (у них нет ничего общего с фотографией). Создавали их не зоологи и не мясоеды эпохи палеолита (таковых никогда не существовало). Наскальный рисунок не выражает отклик субъекта на объект. Он есть торжество акта видения, священного прозрения<sup>1</sup>. Он воплощает это прозрение в образе, поэтому он есть сама «реальность», а не средство, помогающее получить над ней магическую власть. Наскальный рисунок и «есть» животное, на которое люди охотятся и которому поклоняются, убитое ими, но и почитаемое ими в акте приобщения к жизни (о котором древний человек, конечно, не «размышлял»). Такой рисунок «есть» животное *увиденное*, освящённое актом видения. Взглянув на наскальную живопись в свете чистого сознания, к которому стремится дзен, мы поймём, как глупо связывать её с магией и рекламой бычьего мяса. Кроме того, мы увидим, что рисунки палеолита гораздо сильнее повлияли на китайскую (а впоследствии и японскую) каллиграфию и живопись, чем творения западных мастеров.

«Чистое видение» выражено во многих *коанах*, которые не отрицают образов, но дают образы простые и конкретные.

<sup>1</sup> В подтверждение этого см. Уильям Фолкнер «Медведь».

Однажды монах спросил Фокетсу Ошо: «Речь и молчание отделяют нас [от Этого], скрывают [Это]. Что нам делать, чтобы не потревожить Это?»

Фокетсу ответил таким стихом:

*Каждую весну я вспоминаю Конана, Куропатки кричат,  
цветы источают свой аромат<sup>1</sup>.*

Рику Но сказал: «Учитель дхармы Жо говорил: “Небо, земля, я сам исходят из одного источника; десять тысяч вещей и я сам имеют одно тело”. Разве это не удивительно?»

Указав на садовый цветок, Нансен произнёс: «Когда современный человек смотрит на этот цветок, он словно видит его во сне»<sup>2</sup>.

## VI

Медитация в дзен — это несвойственный квиетизму покой. Практикующий дзен не плывёт по течению, а ежечасно понуждает себя к активному отклику. Для этого и нужны коаны, дзадзен с его долгой медитацией, частые беседы с роши. Но чего добивается роши, провоцируя ученика, даже прибегая к насилию? *Личного отклика*. Цель размышлений над коаном — живо и точно восприняв его, начать прямо воспринимать саму жизнь. *Роши* ждёт от ученика не правильного и умного ответа на коан, а *живого и искреннего* отклика на него.

Нефрит испытывают огнём, золото — точильным камнем, меч — волосом, воду — палкой. В нашей школе достаточно одного слова или одной фразы, одного поступка или состояния, одного входа или выхода, одного «Привет!» или «Как дела?», чтобы судить о том, как глубоко ученик понимает своё дело, куда он движется: назад или вперёд. Тот, у кого в жилах течёт кровь, побежит без оглядки; он не вернётся, как ни кричи ему вслед<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Miura and Sasaki: op. cit., p. 54.

<sup>2</sup> Ibid., p. 59.

<sup>3</sup> Hekigan Roku, quoted in Miura and Sasaki: op. cit., p. 49.

Приведённый отрывок говорит не о том, что просветлению в дзен всегда сопутствует грубость, а о том, что настоящий ученик неизменно «идёт вперёд», не спотыкаясь на вопросах, ответах, на скрытом значении слов и поступков. Пока он жив, он движется. Тот, кто освоил коан, умеет обходить его, не падать духом, встречая трудности, которые всегда иллюзорны. Он делает шаг вперёд без долгих разговоров и размышлений, не строя планов на будущее.

Иначе говоря, *роши* не хочет, чтобы ученик исследовал цветок или воспевал его в стихах. Он хочет убедиться, что тот проснулся и действительно увидел мир вокруг себя. Поэтому на вопрос: «Почему Бодхидхарма пришёл с запада?» (т. е. «каков конечный смысл дзен?») знаменитый коан отвечает: «Кипарис растёт во дворе». Или: «Вон там в землю воткнул кол». Ученику нет нужды повторять какую-то эзотерическую формулу, почерпнутую им из книги или в монастырском *сессин*. Он должен лишь всецело и живо *откликаться* на всякую «вещь», дерево, цветок, птицу; даже на самый незначительный неодушевлённый предмет. Он должен «принимать» все стороны обычной жизни, не разделяя её на профанное и сакральное, низкое и благородное, ценное и никчёмное. Для того, кто стяжал чистое сознание, всё, что его окружает, бесконечно ценно. (Это важно отметить, потому что буддизм обычно совершенно незаслуженно обвиняют в том, что тот отрицает всякое конкретное существование, бежит от мира.)

Не забудем и то, что *отклик* — нечто большее, чем *реакция*. В него вовлечено всё естество человека, вся его свобода, способность «видеть», «идти вперёд». Реакция — это механическое, порой притворное, действие поверхностного «я». В дзен потому так важен *роши*<sup>1</sup>, что он видит, когда ученик просто реагирует, а когда — действительно откликается на что-либо. Но тут кроется трудность, о которой пишут многие, особенно Капло. Многие *роши* не дотягивают до нужного уровня. Если один из них преждевременно заключит,

---

<sup>1</sup> Капло, Миура, Сасаки пишут о практике дзен «сделай сам» и дают обильный материал из наставлений и бесед *роши* с учениками. Они ближе к истине, чем те, кто считает, что человек способен быть собственным психоаналитиком. *Роши* так же важен в дзен, как и психоаналитик в психотерапии.

что ученик достиг просветления в *сатори*, его ошибка повлияет на сам дзен. Тот, кого признали «просветлённым», начнёт учить других и в свою очередь подтверждать ложное просветление. Капло даже полагает, что в некоторых монастырях монахи «продают» ученикам ответы, угодные *роши*. В таких местах не ищут просветления, а зарабатывают себе религиозный, общественный или культурный статус. «Ответы» и «решения» там оценивают по их «правоверию», а освоение *коанов* превращают в формальность, в институт. Вполне возможно, что приведённая в книге Миуры и Сасаки «Антология изречений дзен» — пример подобной формализации. Иначе говоря, учеником, который слишком упорно изучает *коан*, может овладеть навязчивое желание чего-то «достичь», прослыть «просветлённым». Неправильное обращение с *коаном* может усилить то «я», которое должно умереть. Вместо того чтобы открыть путь к спонтанному и непосредственному восприятию бытия, оно возводит между умом и реальностью непроходимую стену, замыкает ученика в тесном мире формул, жестов, обрядов, правил. В конце концов тот становится скучающим формалистом, который оправдывает себя красивыми рассуждениями и бездумным исполнением ритуала. Чтобы искать окончательный смысл вещей, ему больше не нужно полностью освободить своё сознание. Достаточно преданно и точно пользоваться средствами, которые для него подменили цель. Но формализм и упадок грозят всякой религии, ставшей признанным институтом. Бассуй, учитель XIV в., говорил так:

Иногда просвещёнными считают себя те, в ком нет настоящей жажды самореализации, кто мусолит старые *коаны* и придумывает «ответы». Вы же не привязывайтесь к тому, что сознаёте; а ищите субъекта, который сознаёт. Тогда ваши предвзятые представления будут как вещь, сгоревшая дотла или разбитая вдребезги. Вы поймёте учителя только тогда, когда из последних сил спросите: «Что это?», когда в голове у вас не останется мыслей о добре и зле. Пока этого не произойдёт, вы не ощутите себя действительно воскресшими<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Kapleau: *op. cit.*, p. 186.

Интересен контекст, в котором сказаны эти слова. Басуй адресует свои «наставления» монахине, объясняя ей, что недостаточно пребывать в состоянии покоя, умиротворённости. Нужно прорваться сквозь спокойный ум, чтобы найти «Учителя», который сокрыт «внутри» глубже, чем ощущаемый душой мир.

## VII

Итак, ученик в дзен ревностно и самоотверженно осваивает коаны под руководством *роши*, чтобы обрести чистое сознание, которое больше не есть «сознание чего-либо». Такой путь помогает ему избежать двух главных опасностей. Во-первых — идущих от ума «ответов», формальных объяснений того, что содержит в себе коан. Во-вторых — эмоционального отклика на коан, переживаний религиозных или эстетических, радостных или горестных, положительных или отрицательных.

Упорное размышление над коаном в монастырской обстановке, освобождает ученика от его условного общественного «я», от всей связанной с ним предыстории и порождает в нём новую, глубоко внутреннюю личную «историю», содержанием которой становится его искренний поиск, отклик, не зависящий от того, куда и с какой силой его влечёт общество. В этом смысле коан ставит под сомнение привычные, общепринятые взгляды на жизнь; избавляет ученика от чувства собственной значимости. Коан — более строгий вариант *epoché* (задержка, остановка, самообладание) Гуссерля. Он отсекает всякое наваждение, галлюцинации, ложные сверхъестественные переживания: все они разбиваются о него, как о скалу (св. Бенедикт советовал молодому монаху разбить себялюбивые помыслы о «Камень», который есть Христос). Коан предохраняет монаха и от безмятежной, лишённой мыслей пустоты, похожей на ту, что в западной традиции именуют «безмолвная молитва». Он проводит его сквозь этот созерцательный покой, как бы он ни был хорош. Покоя недостаточно, потому что он чреват нарциссизмом и регрессией. Но первого шага в самопознании мало; мало постижения в *кеншо* своего «первоначального лика, существовавшего до нашего рождения». Опыт

дзен не есть отрицание всего сущего. Напротив, он полное принятие вещей такими, каковы они есть, но с новым, изменённым, чистым, сознанием, которое не воспринимает их как объекты, но «смотрит наружу» из сердцевины вещей. Окончательное пробуждение в дзен не просто потеря себя, но и обретение себя как дар во всём и через всё.

Язык, на котором здесь выражен опыт дзен, свойствен философскому монизму, который западный читатель путает с «пантеизмом». Рискну предположить, что монах и эту опасность обходит с помощью *коана*. Настоящему сознанию в дзен, как оно описано выше, онтологически присуще здоровое восприятие бытия, поэтому туманный пантеистический рационализм ему не нужен. Хакуин писал так:

Никогда не требуй объяснений у твоих учителей.  
Но когда иссякнут ум и чувства, ты можешь сделать-  
ся похожим на кошку, готовую броситься на мышь,  
птенца, который вот-вот взломает скорлупу яйца.  
Тогда жизнь вдруг вспыхнет в тебе. Это миг, когда фи-  
никс вылетает из золотой сети, когда журавль ломает  
прутья своей клетки<sup>1</sup>.

В этом буддийском прозрении реальности важна его метафизическая честность. Оно не отсылает нас к особому откровению или к мистическому свету, но ничто не мешает сопоставить его с откровением невыразимой свободы, любви, благодати. Не нужно забывать, что дзен существует в религиозном контексте буддизма, который ищет «спасения» всего тварного через прозрение. Но если о последнем он говорит отчётливо, то о первом — весьма туманно. Напротив, христианство несёт простое и ясное откровение спасительной воли и благодати и оставляет в тени прозрение, рождаемое верой, известное нам по мистике отцов, св. Иоанна Креста. Большинство христиан проходят мимо него. Дзен же предлагает нам феноменологию и метафизику прозрения и сознания, которые исключительно важны для Запада, хотя культурный фон, обычаи и нравы *зендо* утратили ту живую силу, которую имели в Средние века. Как и католическое богослужение, практика дзен ждёт своего обновления (*aggiornamento*).

<sup>1</sup> Miura and Sasaki: op. cit., p. 42



## ДРУГАЯ СТОРОНА ОТЧАЯНИЯ

### *Заметки о христианском экзистенциализме*

Десять лет назад консервативные писатели подытожили «бунт экзистенциалистов». Самобытная религиозность Кьеркегора, говорили они, вылилась в открытое надругательство Сартра над здравым смыслом, даже проникла в католическую мысль под личиной ситуативной этики. Но Церковь была настороже и вовремя забила тревогу. Энциклика *Humani Generis* подвигла Габриэля Марселя отречься от звания «экзистенциалиста». Научные обозрения и церковные руководства по богословию были быстро и толково исправлены. Казалось, что всё пойдёт по-старому. Католичество перестало видеть врага в экзистенциализме сороковых и пятидесятых и бросило все силы против атеистических течений.

На время замолчали даже нецерковные философы-экзистенциалисты. «Что ещё живо, а что уже умерло в экзистенциализме?» — спрашивал Ф. Хайнеманн в 1949 г., не без оснований полагая, что если тот не породил философской системы, то он мёртв, а мы наследуем его метафизические вопросы. Впрочем, скучное вопрошание Хайнеманна вынуждает нас, вслед за Мунье, сетовать на то, что философия хоть и должна уводить нас от пустых сплетен, иногда сама до них опускается.

Хайнеманна интересовало, «влиятельны ли ещё духовно экзистенциалисты... выводят они нас из кризиса или загоняют в тупик?» На первый вопрос он отвечал «да», на второй — «нет». Лидерство Сартра, самого известного из экзистенциалистов, он считал мнимым, а Камю вообще не относил к их разряду. Однако к 1965 г. Камю стал популярен

---

<sup>1</sup> Род человеческий (лат.). (Прим. перев.)

в Америке, особенно среди борцов за гражданские права и политиков. Его определённо считали таким же «экзистенциалистом», как, например, Кьеркегора.

Впрочем, не стоит углубляться в эти вопросы: они интересуют лишь журналистов и любителей академических сплетен. В наши дни экзистенциализм обсуждают меньше, чем в начале пятидесятых, но это не значит, что он окончательно сошёл со сцены. Я бы сказал, что сегодня он далеко не так нечестив и бесполезен, как прежде. Причём его христианская ветвь заметна не только в философии, но и в обновлённом библейском богословии, громко заявившем о себе в годы Второго Ватиканского собора.

Если говорить о самих экзистенциалистах, отличая их убедительную мысль от «движения» и сопровождающих его слухов, то «движения» сегодня не так заметны, как десять или двадцать лет назад.

«Бунт экзистенциалистов» обычно связывают с французскими писателями, особенно с ушедшим от нас строгим, ироничным Камю и язвительным Сартром времён Второй мировой войны, который сильно изменился с тех пор, увлекшись марксизмом. В самом деле, Сартр, возвеличивая Жене, стремился угодить публике, считавшей экзистенциализм явлением скандальным. Отказавшись от Нобелевской премии, он неожиданно для всех отмежевался от французского литературного цеха.

Сартр попал в безвыходное положение. Он был прав, настаивая на том, что обществу нужны такие люди, как Жене. Но человек не находит себя и не становится свободнее, когда сознательно выбирает зло, когда он одержим мстью. К сожалению, Сартр принял расхожий и ошибочный взгляд на преступника как на неисправимого злодея. Наше заблудшее общество наградило его своим безумием.

Тот экзистенциализм, что важен и интересен для современной церкви, не так хорошо известен по публикациям. Его не так увлечённо обсуждают, как литературу прежних лет. Я имею в виду протестантское и католическое богословие, многим обязанное Хайдеггеру.

Сразу оговорюсь: термин «экзистенциализм» перегружен смыслами. Он всё ещё оскорбителен для католиков, которые переносят на него свои страхи и неприязнь. Если допустить, что Карл Ранер причастен «экзистенциализму»

(в известной мере он ученик Хайдеггера), люди отвернутся от него, увидев в нём католического Сартра, ведь они так легко верят слухам. Поскольку экзистенциализм до сих пор (не без оснований) считают «опасным», а слухи не только сбивают с толку, но и скрывают настоящие опасности, я постараюсь рассуждать строго и точно.

Идеи экзистенциализма всё ещё носятся в воздухе. Они влияют на богословие, и прежде чем мы отвергнем их как нечто пагубное, попробуем хотя бы вникнуть в их суть.

Сделать это очень нелегко, потому что экзистенциализм — это опыт и мироощущение, а не философская система. Претендуя на системность, он разрушает, отрицает сам себя. Необъективный, уклончивый, конкретный, динамичный, постоянно ищущий себя в настоящем, истинный экзистенциализм коренится в самой жизни, как дзен-буддизм и христианская апофатическая мистика. Его суть невыразима. Тем более неуместны журналистские штампы о его нигилизме, пессимизме, анархизме и прочем.

Имея дело с явлением, которое невозможно определить формально, технически, лучше всего начать с конкретного литературного примера — например, с романов и рассказов Фланнери О'Коннор. Ни один американский писатель не обладал такой потрясающей экзистенциальной интуицией, как она, хотя пользовалась она ею скромно, непредсказуемо, ненавязчиво. Современный экзистенциализм остаётся беспристрастным и непосредственным, строго следует своему философскому и богословскому призванию.

Беглый взгляд на «плохих» и «хороших» людей из книг Фланнери О'Коннор поможет нам лучше понять экзистенциалистов. Так, в рассказе «Хорошего человека найти нелегко» злы не столько гангстеры (это очевидно), сколько глупая, сентиментальная, болтливая невежественная бабка. Она не злонамеренна, но несёт людям смерть. Её нелепая фантазия толкает их к «хорошему человеку», и пять человек погибают. Она своего рода пустота, через которую говорит и действует возмездие, которое заполняет мир писательницы (или преследует её) — равно как и наш мир, если мы посмотрим на него её глазами. Страшная Софоклова Немезида в полной мере проявляет себя через добропорядочного, но пустого человека, позитивиста Рейбера, школьного учителя из книги «Царство небесное силою берётся».

Первое, на что обращаешь внимание, читая О'Коннор, — её странные нравственные оценки. Хорошие люди оказываются плохими, а плохие — лучшими, чем кажутся. Само по себе это не ново. Но её безумные персонажи ведомы своего рода здравым смыслом. Напротив, персонажи психически здоровые на поверку оказываются выжившими из ума. Весь вред исходит от людей «хороших», «правильных», «добрых». «Любовь» рушит всё вокруг, а «истина» прикрывает наглухо ложь.

Рейбер — один из тех, кого принято считать нормальным, не только здоровым, но и добрым. Этот учитель, человек дальновидный и оптимистично настроенный, наделённый научным мировоззрением, знает, как сделать людей счастливыми, и хорошо приспособлен к лучшему из обществ.

Именно он разоблачает нелепости, предрассудки, мифы. Именно он заставляет ученика переспать с несчастной деревенской девушкой, чтобы раскрепостить её, открыть ей путь к более радостной, полноценной жизни. Когда же у них рождается ребёнок, именно он защищает его от фанатичного дяди, верующего пророка. Именно он глохнет, пытаясь освободить мальчика от ужасного мракобесия и суеверий. Свой человек, этот Рейбер, не так ли? Трезвый, практичный позитивист, дитя научного века. Правда, он не католик, но сколько католиков думают так же, как он? Пожалуй, Рейбера можно было бы убедить в том, что и они — люди разумные.

Читая Фланнери О'Коннор, ощущаешь, как в душу закрадывается тревога: понимаешь, что фанатик, спятивший мальчик тебе ближе рассудительного зомби. Нам претит всё, что защищает последний; тошно от его разумных, объективных, «научных» ответов, готовых на все случаи жизни. Через него наука со всей её правотой несёт окружающим одни беды.

Таковы мучительные раздумья, которые вызывают у читателя экзистенциалисты.

Рейбер пытается помочь маленькому дикарю найти себя, забыть ту чушь, которой тот научился у пророка, стать послушным, полезным гражданином мира, открывающего нам любые возможности. За ценой Рейбер не постоит. «Теперь я смогу наверстать потерянное нами время. Я помогу тебе изжить всё, что он тебе привил; ты сможешь всё исправить сам... Это наше общее дело».

Мальчика по имени Тароутер пугают разумные доводы, психология, единство душ; он брезгливо смотрит на слуховой аппарат. («— К чему это ты такому подключился? — медленно процедил он. — У тебя, что ли, голова на лампах?»)

Увы, его грубая насмешка нам близка. Мы тоже видим «сплошную пустоту», глашатая демонических сил в этом Мефистофеле, позитивисте из Тичер-колледжа.

— Да не помню я, каким цветом у него глаза, — раздраженно говорил дед. — Цвет никакого значения не имеет, когда знаешь суть. А уж я-то знаю, что за ними скрывается.

— И что за ними скрывается?

— А ничего. Сплошная пустота.

— Да он знает кучу всего, — сказал мальчик. — Он, наверное, вообще все на свете знает.

— Он не знает, что есть на свете такие вещи, которых ему знать не дано, — сказал старик. — Вот в чем его беда. Он думает, если он чего-то не знает, то кто-нибудь поумнее может ему об этом рассказать, и тогда он тоже будет об этом знать. И доведись тебе туда пойти, первое, что он сделает, — это заберется к тебе в башку и скажет, о чём ты думаешь, и почему ты сейчас думаешь именно об этом, и о чём тебе вместо этого следует думать. И вскорости ты уже будешь принадлежать не себе, ты будешь принадлежать ему.

Таковы доводы экзистенциалистов против заражённого позитивизмом общества, его научности и социологии. Так они защищают человека, его духовную свободу, которую ограничивает детерминизм.

Старик видел Рейбера насквозь. Тот был действительно непомерно горд, убеждён в том, что правота и нивелирующая сила «научного метода» даёт ему право лепить других по собственному образу и подобию: наделять их собственной пустотой. Рейбер точно знал, что другие должны идти его путём, ибо на его стороне наука.

Если выведенный Фланнери О'Коннор тихий учитель-агностик не столько воплощение зла, сколько совершенная пустота, если злодейство в том и состоит, чтобы неумолимо затягивать в неё других, то становится понятнее, почему экзистенциалисты так яростно противятся позити-

визму, почему они, в сущности, не так опасны для общества, которое целиком полагается на социометрические методы.

Экзистенциализм непривлекателен и неопасен для людей, твёрдо уверенных в том, что они идут в правильном направлении, знают, как достичь более или менее совершенного счастья, и имеют позволение свыше избавляться от всех, кто осмеливается им помешать. Экзистенциализм не уверен, оправданна и достижима ли эта цель. Позитивизм не сомневается в собственной правоте. Позитивисту неважно, хорошо ли он понимает, куда идёт. Главное для него — следовать научному методу, всё быстрее идти в нужном направлении. Философия позитивиста сводится к тому, чтобы знать, как идти: к *nou-hau*. Вопрос *что?* не слишком занимает его. Если знаешь *как*, *что* позаботится само о себе. Главное — встать на путь и идти. *Что* как-нибудь сложится само собой, но *как* будет всё больше и больше влиять на *что*.

Вопрос *Кто?* тоже уместен лишь в той мере, в какой сводится к *Как?* Иначе говоря, важен не человек, а положение, которое он занимает, влияние, которое он оказывает, деньги, которыми он ворочает, вклад, который он делает в общее дело, или хотя бы — место, которое он занимает в общественном механизме. Ценен не сам человек, а его роль, доход; не то, *кто* он есть, а то, *что* есть у него. Если у него ничего нет, им можно пренебречь, его дальнейшая судьба не потревожит ничью совесть.

Итак, прагматика и позитивиста волнует только *Как?* Традиционная метафизика, схоластика (реализм) или идеализм, пытались постичь *Что?* (сущность). Экзистенциализм хочет понять, *Кто?* Его волнует, насколько свободен конкретный человек.

Объективная научная истина ущербна, если её не уравнивает истина субъективная, правдо-бытие (*Wahrsein*). Но последнее нельзя найти, исследуя человека как объект, а только — в личной самореализации или в свободе, ответственности, общении (с людьми и Богом), в любви. Иными словами, экзистенциализм занимается личностью, но не так, как это делают бихевиоризм и психометрия. (Опыты не учитывают того, *кто* думает. Они лишь показывают, *как* человек реагирует на то или иное.) Экзистенциализм прямо противостоит позитивизму, показывая, что наука и технология не способны сделать человеческую жизнь полнее и счастливее.

Технологическое общество отмечает человеческие ценности, тем более — человеческую личность: оно озабочено только тем, чтобы исправно работали его механизмы. Люди — только средства для достижения цели. Вопрос только в том, как их лучше использовать, а не в том, кто они.

Теперь мы можем вернуться на сто лет назад и поразмышлять над пророческим отрывком из книги Кьеркегора «Наш век» (*The Present Age*). В нём он говорит о «нивелировке», «рефлексии», которые позже стали называть «отчуждение», «разобщённость».

Кьеркегор называл «нивелировкой» путь, на котором человек теряет себя в пустыне общественного сознания. Приравнивая эту абстракцию к объективной реальности или просто к «истине», человек отрекается от собственного опыта, интуиции. «Отдельный человек слит с обществом, когда он — ничто», — пишет Кьеркегор. Иначе говоря, когда он отверг совесть, личный выбор, ответственность, когда он рад быть частью мифа. Мифическое существо, которое за всех думает и действует, которое совершает злодеяния уверенно и бесстыдно, есть нечто не-сущее. Тот, кто участвует в его делах, должен предать себя и сдаться в плен общественной пустоте, которую считает полностью и объективно реальной: этому коллективному «я», чьи воля и разум не принадлежат никому конкретно. «Всё больше людей, вялых и безразличных, стремятся стать ничем, чтобы стать частью толпы». Поэтому, заключает Кьеркегор, толпа — это «отвлечённое целое, самым нелепым образом составленное из людей, ставших сторонними наблюдателями». Нивелировка, отказ от самого себя, решимость вытворить то, на что не отважился бы сам по себе, участие в немислимых делах в качестве зрителя есть абстракция, бегущая по миру, как огонь бежит по деревьям во время лесного пожара. «Человек больше не принадлежит Богу, себе, своим любимым, искусству и науке; через рефлексию (отстранённость) он подчинён абстракции, как раб — поместью... Абстрактная нивелировка, самовозгорание рода человеческого, произошедшее от трений, неизбежных, когда люди теряют веру, грозит раздуть пламя, которое пожрёт всё вокруг».

Экзистенциалисты видят эту опасность отчётливее других. Они неустанно твердят, что она грозит позитивизму любого толка — капиталистического или марксистского.

За это их повсеместно клеймят как бунтарей, индивидуалистов, которых не вдохновляет единый порыв технологического общества и которые тем самым обрекают себя на бесплодие и уныние. Стремясь единодушного, богатого, успешного общества, человек замыкается в себе. Он мазохист, не заслуживающий лучшей участи.

Одну из разновидностей экзистенциализма, близкую к Сартру, критикуют больше всего. Её клеймят как явление преступное, отрицательное, развратное, упадническое. «Инакомыслие обречено», — кричат газеты. Уклоняющийся от «нивелировки» — эксцентрик. Только народ гуманен. Частная жизнь больше не нужна человеку, если только он не раскроет её для отвлечённого, общего.

Чтобы доказать свою покорность, ты должен впустить в себя всё, что тебе показывает и говорит общество. Впрочем, за это тебя наградят своего рода отрицательным одиночеством: ты избежишь *личного* общения с другими, которое обычно тревожит душу. Ты будешь относиться к людям как к чужакам, как к объектам, не требующим любви. Если же кто-то из них её потребует, от него всегда можно будет отвернуться. Ты втянешься в эту безопасную игру, перестанешь выключать телевизор, ни при каких обстоятельствах не осмелишься самостоятельно думать, желать, выбирать. В этой общей пустоте, этом вселенском шуме, ты останешься один.

Экзистенциалисты восстали против подобного положения дел. Сошлюсь на самые известные труды: «Человек в современном мире» Карла Ясперса, «Человек против массового общества» Габриэля Марселя. «Существование» (защищая которое человек становится «экзистенциалистом») нельзя путать с инертным *Dasein*, «бытием» бесформенного объекта, человека, растворившегося в толпе, бесполого существа, *das Mann*. *Dasein* — это пассивный модус бытия лишённого корней индивида, выброшенного безжалостной судьбой в мир объектов. Такой человек — фишка в азартной игре. Он не принимает и не отвергает себя. Он не может по-настоящему захотеть стать тем, кто он есть, он плывёт по течению. Иной реальности он не знает. Заботит его только одно: не нарушить строя мыслей, не отойти от общественных дел, благодаря которым он остаётся одновременно актёром и зрителем; тем, кто вместе со всеми и сам по себе, кто погружён в аморфную массу людей, но пассивен и эмоционально



отстранён от неё, кто наблюдает за всем со стороны, но почему-то непременно участвует во всех её гнусных «делах». В толпе люди смотрят на происходящее, невольно поддаваясь общему возбуждению (иногда доходящему до исступления), но по-настоящему «не присутствуют там», как будто они вещи, театральные реквизиты. Они всё сознают и принимают, сохраняя при этом безопасный нейтралитет, ничего не выбирая, ни на что не решаясь. Они соглашаются с тем, что решило общество, то есть никто в отдельности.

Но стоит человеку выбрать истинное, свободное бытие, как всему приходит конец. Это станет возможным, если мы примем свою конечность, ограниченность, по сути дела, — ничтожность, с которой мы должны согласиться сами, свободно, а не потому, что нам её навязала огромная, бесформенная, безликая толпа. Тогда у ничтожности появится имя, голос, а мы сможем действовать в настоящем мире, в мире, населённом живыми людьми, а не в абстрактном обществе.

Сказанное выше требует пояснений. Экзистенциализм — не бегство от мира, не «монашество». Напротив, он честная житейская философия, призывающая каждого быть живым человеком в мире людей. Только нельзя путать последний с коллективной иллюзией, известной как «общество».

Экзистенциализм настаивает на том, что привычные, общепринятые формы мысли и жизни подменяют настоящую человеческую общность фальшивыми, иллюзорными отношениями. Настоящая общность невозможна там, где люди вынуждены отречься от самих себя. Одно дело, твердит экзистенциализм, — иллюзорная социальная совместность, лишаящая человека личного бытия и растворяющая его в толпе. И совершенно иное — настоящая общность людей, которые прежде всего поняли, как они хрупки, уязвимы, одиноки, и пошли вперёд сами, не опираясь на твёрдую руку коллективного вымысла. Только такие свободные люди способны на истинное общение. С другой стороны, только такое общение формирует свободных, зрелых людей, имеющих своё лицо и жизнь. Личность рождается не в стоической отлётности от всех, а в открытом, полном любви общении.

Ключевое слово здесь — *открытость*. В мире *Dasein* у человека *a priori* нет выбора, для него закрыты все двери. Человек там никому не интересен как таковой: он опустил руки и не хочет выбирать себе будущее, становясь на тот

или иной путь. Он подчинился нивелирующей силе «публики», «партии», «науки», «бизнеса», чего угодно. Такой мир отменяет открытое общение между свободными людьми, делает людей безликими, растворяет их в толпе, у которой есть готовый ответ на всё.

Настоящая открытость предполагает принятие собственного бытия и возможностей, противостоящих бытию и возможностям других людей, но и находящимся с ними в свободной и живой связи. Ей всегда сопутствует искренний отклик, участие. Именно этим так обогатило современный христианский персонализм знаменитое «Я—Ты» Мартина Бубера. Мир *Dasein* и объектов знает только отношения «Я—оно». «Я», которое считает себя совершенно отдельным окружённым предметами субъектом, подспудно считает предметом и само себя. «Я» теряет себя в мире, где оно не хочет замечать «другого». Массовое общество есть простая сумма ложных, притворных «я». На одном полюсе в нём вожди и герои, которые вбирают в себя коллективную ничтожность толпы, становятся иконой общественной пустоты (см. книгу Макса Пикара «Гитлер внутри нас»), а на другом — отчуждённые от самих себя индивиды, которые на скорую руку кроют себя по меркам героев. Отметим, что те, кто не относит себя к экзистенциалистам, пользуется словом «отчуждение» для того, чтобы поддержать иллюзии коллективной жизни. Для них «отчуждённый» человек — это тот, кто сторонится общественного мифа, нонконформист, сумасброд, вечно недовольный, возмущающий чувство коллективной правоты. Напротив, для экзистенциалистов отчуждённый *от самого себя* человек хорошо приспособлен к обществу. Внутренняя жизнь человека из толпы, отчуждённого и нивелированного в экзистенциальном смысле, скучна и однообразна, полна грёз, которые неустанно навевают на людей средства массовой информации.

Свобода, которая избавляет человека от засилья пустоты, — это свобода выбирать самому, а не под влиянием общества, его домыслов или прямого принуждения. На чём основан такой выбор? Почему он безусловен? Потому лишь, что его делают внутри неосквернённого святилища личной совести.

Именно здесь обнаруживает свою слабость и непоследовательность атеистический экзистенциализм. Согласно

Ясперсу, Марселю и другим религиозным экзистенциалистам, совесть можно постичь только как голос неотмирного основания бытия и свободы, иначе говоря, — Самого Бога. Значит, когда человек выбирает личное, автономное существование, он проявляет свободу, дарованную ему Богом.

В религиозном экзистенциализме пустое, безбожное небытие свободы, личности, *neant* Сартра, становится сверкающей бездной Божественного дара. «Я» — действительно «пустота», но та, которую имели в виду мистики апофатической традиции, такие, как св. Иоанн Креста, для которого *nada* — ничтожность «я», совершенно пустого, свободного от вымыслов, планов, желаний — становится *todo*, Всем; где свобода личной любви находит себя в своём неотмирном основании, источнике, который мы привыкли называть Божьей Любовью и который невозможно описать человеческими словами.

Поняв сказанное, мы поймём и то, почему даже светский экзистенциализм подсознательно тяготеет к религиозному взгляду на жизнь (если здесь вообще уместно слово «религиозный»). А значит, религиозных экзистенциалистов больше, чем атеистов, и даже те, кто совсем не говорит о вере, как Хайдеггер, невольно разделяют религиозный взгляд на назначение человека.

Бросая широкий взгляд на экзистенциализм, мы видим, с одной стороны, Камю и Сартра, относящих себя к атеистам, нерелигиозного Хайдеггера, а с другой — Ясперса, чья мысль укоренена в христианстве, еврея Бубера, православного философа Бердяева, буддистов Судзуки и Нишида, протестантов Бульмана, Тиллиха и других, католиков Габриэля Марсея и Луи Лавеля. Сегодня самые значительные мыслители, философы или богословы, разделяют «экзистенциалистский» взгляд на человека. Вспомним, что Маритен и Жильсон во многом повлияли на христианский экзистенциализм, сохранив при этом верность св. Фоме (Maritain, *Existence and the Existent*).

Как я уже говорил, общепринятое понимание «экзистенциализма» совершенно ошибочно. Он не прививает католической мысли негативизм, не разрушает её ценностей и не подрывает моральных устоев. Напротив, христианский экзистенциализм возвращает нас к библейскому взгляду на мир и человека, конкретному и личному, куда более глубо-

кому, чем тот, что за в последние семь веков утвердился в католичестве как «единственно верный».

Попробуем вникнуть в основные положения нового экзистенциального богословия, в его отношении к человеческой свободе.

Когда-то Карл Адам, которого никогда не причисляли к экзистенциалистам, протестовал против того, чтобы сводить веру к умственному согласию с догмами, как это принято в католичестве. Веру, говорил он, нельзя понимать как «чисто интеллектуальное и потому неглубокое принятие учения Церкви, как непротивление ума». Он развивал свою мысль в полном согласии с новым католическим богословием и, я бы добавил, с обновлённым взглядом на веру, выработанным на Втором Ватиканском соборе:

Каждое *“Credo”*, произнесённое в духе Церкви, должно быть актом посвящения человеком всего себя Богу, согласием, которое рождается из невыразимой боли, пронзающей нашу ограниченную греховную природу.

Собор придал этой мысли законченную форму. Он разделил два представления о вере и Церкви. Согласно первому, Церковь — преимущественно авторитетный общественный институт, а вера — принятие разумом ее учения, правоверие, декларация лояльности, что-то вроде допуска к секретной работе. Такой верой люди подтверждают, что они благонадёжны, преданны организации, согласны с её доктриной и готовы противостоять её врагам. Конечно, в некоторых случаях догматическое исповедание веры необходимо — всему своё место. Но, по словам Карла Адама, христианская вера есть нечто большее.

Прежде всего, такой взгляд на веру не учитывает того «экзистенциального положения», в котором находится человек. Поэтому богословам стоит прислушаться к Ясперсу и Хайдеггеру.

Человек может искренне согласиться с правильной догматической формулой, не ставя под сомнение внутреннюю духовную основу своего бытия. Он может принять, что сотворён и искуплен Богом, но не иметь глубоких личных отношений с Ним. Для такого человека и для Церкви это всегда трагедия, потому что, формально соглашаясь с истинами

веры, он не отдаёт себя Богу внутренне, лично. Религия для него — формальности и обряды. «Приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня» (Мф. 15:8).

Такое христианство критиковал Кьеркегор, утверждая, что оно заразило религию ложью «абстрактной нивелировки». Не желая жить в послушании Слову и Духу Божьему, действующему в Церкви, среди людей, любящих друг друга и свободных от «брошенности» и рутины, человек теряет себя, свою религиозную целостность. Это настоящий духовный крах, если учесть, что только Церковь может вернуть нам свободу и самих себя. Библия ясно говорит нам, что люди — существа «падшие», отчуждённые, а общество отрывает их от самих себя, порабощает их обману. Слово Божье призывает человека отвергнуть ложь и вернуться к истинному «я». Церковь прежде всего должна пробуждать человека, помогать ему прийти в себя, преодолев «брошенность». «*Metanoïete*, покайтесь, измените свои сердца», — неустанно взывает к падшему человеческому обществу слово Божье. Тот, кто слышит это слово, отвергает «нивелирующую» общественную рутину. К сожалению, мы видим, что массовое общество быстро иссушает ту добрую почву, на которой может прорасти евангельское семя. Душа массового человека — в лучшем случае терние. Большую же часть времени она — обочина, которую топчет неугомонная безразличная толпа.

Церковь, стремящаяся вступить в диалог с современным миром, должна разглядеть проблему зла и ответить на вызов атеистического экзистенциализма. Если, возражая марксизму, мы будем защищать сугубо оптимистичный взгляд на человека, на мир науки и прогресса, на возможности человека разрешить все его трудности здесь на земле, то экзистенциалисты будут правы, обличая нас в том, что мы обманываемся и не замечаем зла, противостоящего нам, отчаяния, подстерегающего нас на каждом шагу. Видя такую опасность, один из лучших русских богословов, преподаватель православной семинарии в Париже, Павел Евдокимов, писал:

Мы должны внимательно отнестись к вопросам, которые ставят перед нами экзистенциалисты. Эти вопросы философски очень важны. Они опровергают наивный религиозный оптимизм, утверждающий,

что зло служит добру и как таковое не существует. Но тогда смерть Бога на Кресте делается совершенно непонятной. Не Сартр ли говорил, что за рассуждениями о «Бог» люди перестают ощущать настоящую силу зла, горя, вины.

Значит, важно не просто дать ещё один поспешный религиозный ответ на тот или иной вопрос, стоящий сегодня перед людьми, а подтвердить, языком современным, но никак не легковесным, евангельскую весть о человеческой свободе, исцелении, надежде. Нельзя твердить, что всё будет хорошо, потому что человек хорош и готов во всеоружии встретить любое зло.

Мы должны пересмотреть наши представления о «религии».

Если организованная религия всего лишь оправдывает массовое общество, утверждает его правила и порядки, если она не касается глубин человеческой совести, а просто «обращает» людей с тем, чтобы те с улыбкой принимали существующее положение дел, то она заслуживает самой суровой критики. И такая критика будет не предательством, а верностью истине, Богу. Одна из важнейших сторон сегодняшнего библейско-экзистенциального богословия — пророческое осознание долга восстать против всякой религиозной практики, поддерживающей «нивелировку», отчуждение.

Такое богословие будет влиять на общество, защищая правду и милость, на которых настаивает слово Божье. Оно будет оценивать то или иное общественное явление по степени уважения и любви к человеку, не спеша называть его христианским или искать для него церковного благословения. Оно отвергнет всё ложное, подавляющее в человеке совесть, несовместимое с христианской истиной, нарушающее евангельскую заповедь о любви. Одним словом, Церковь не должна отдавать человека во власть безответственной, анонимной «общественности». Нарушая свободу, ломая настоящую человеческую общность, она разрушает себя.

Конечно, индивидуализм опасен, но нужно хорошо понимать, в чём эта опасность.

Ложная общность толпы порождает куда больший индивидуализм, чем собрание личностей, о котором говорит Евангелие, *koinonia* взаимной любви. Массовое общество индивидуалистично в том смысле, что оно разобщает людей,

сводит всё к безличным, чисто формальным, абстрактным отношениям между объективированными индивидами. Разрывая глубокие личные связи, объединяющие людей в семье, в малой группе (на ферме, в селе, городке, малом бизнесе), массовое общество отделяет человека от конкретного «другого», делая его одиноким, беспомощным перед лицом безликой, коллективной пустоты, общества. Как мы уже сказали, массовый человек (*mass-man*) соотносит себя не с другими людьми, не с существами из плоти и крови, обладающими теми же, что и он сам, свободой, ответственностью, противоречиями, а с идеальными архетипическими образами: вождь, президент, знаменитый спортсмен, певец, космонавт.

Массовое общество вбирает человека в себя, окончательно замыкая его в его собственной индивидуальной ничтожности. Но Церковь не должна в этом участвовать, это благословлять, уговаривая страдающих отчуждённых людей смириться с их положением. Она должна укреплять человека, воюющего с великим искушением — подчиниться, предать свою личность, пасть, исчезнуть в пустоте. «Человек, — говорит Хайдеггер, — хочет подчиниться миру. Он искушает себя. Он бежит от себя и хочет пасть в мир. Ежедневной болтовнёй, любопытством он сам роет себе яму». В этих словах звучат привычные экзистенциалистские обороты, но по сути они созвучны эсхатологической вести Нового Завета.

Если Церковь не противопоставит этому искушению ничего, кроме нескольких вероучительных формул, если она не поможет человеку вырваться из толпы, то она не исполнит первейшую из возложенных на неё обязанностей. Она тем более не исполнит её, если не поймёт, сколь серьёзно современное богословие, и позволит себе упиваться собственным величием.

Принято думать, что «экзистенциализм» позволяет человеку делать всё, что тому хочется, отдаёт его во власть субъективных фантазий и страстей, лишает его всяких авторитетов, но дело обстоит совершенно иначе. Экзистенциальное богословие разоблачает ложную ответственность перед обществом, которая вынуждает человека бежать от своего истинного «я» в безликий, падший мир отчуждения. Сегодня по-настоящему бунтует против Бога не столько дерзкий индивид, считающий себя Прометеем, сколько массовый

беспредметный коллективизм, превращающий человека в существо среднего рода, *das Mann*, воображающее себя господином своей судьбы. Пытаясь найти своё место в современном мире, Церковь не должна принимать, тем более — освящать, *высокомерие* технологического общества.

Некоторые экзистенциалисты не идут дальше отдельно человека, сторонящегося безликой толпы и вынужденного отчаянно защищаться от других. Таковы были ранний Сартр, писавший: «*Lenfer c'est les autres* (Ад — это другие)». Но его политические взгляды и «современные» отношения с Симоной де Бовуар не спасают такой экзистенциализм: в нём нет места ни диалогу, ни настоящему общению.

С Камю всё гораздо сложнее. Мало кто в наше время так трезво сознавал ограниченность человека в массовом обществе и одновременно относился к его доле с таким сочувствием и пониманием. «Чума» — роман о кризисе и отчуждении, в котором лишь немногие сохраняют себя, свою открытость и готовность помочь ближнему в массе беспечных, одурманенных человеческих существ. Церковь, кстати, представлена в романе фигурой священника иезуита, готового жертвовать собой, но спрятавшегося от людей за «официальными ответами», которые он хранит на все трудные случаи жизни.

Экзистенциальное богословие не претендует на то, что знает все решения наперёд. Оно не стремится давать ответы или утверждать («что», «как»), но думает о настоящем человеческом бытии (*кто*), которое зависит от способности к диалогу, отзывчивости, готовности ради других пожертвовать своими правами и потребностями. Одним словом — от свободы и любви. Такое богословие не защищает изо всех сил частную жизнь человека (как это делал Сартр). Но и открытость к ближним не главная его тема. Человек не может искренне открыться другим, пока не научится слышать Бога, повиноваться Его слову, терпеливо, рассудительно переносить неизбежную тревогу, связанную с оторванностью от Бога и от собственной внутренней сути. Поэтому экзистенциальное богословие подчёркивает, что нужно воспитывать в человеке совесть, из глубин которой он и слышит голос, призывающий его прийти в себя. Оно всеми силами защищает личную совесть от всепроникающей коллективной иллюзии. Когда всё внимание человека поглощено



мирскими заботами, его нравственное чутьё притупляется. Но к «мирским» относятся и его заботы о своей частной жизни, независимости.

Экзистенциальное богословие сосредоточено скорее на благодати и любви, чем на природе и законе. Оно понимает благодать не как сверхъестественное качество, меняющее человеческую природу, а скорее как событие, эсхатологическую встречу с Богом, Который Своим словом восстанавливает в нас способность любить и хранить личную свободу, созидавая «новое творение». В отличие от либеральных, рационалистических направлений, экзистенциальное богословие не приглушает евангельскую весть. Пронизанное библейским духом, оно настаивает на послушании с верой, свободном следовании за Христом, благодаря которым человек начинает действительно существовать, находит своё истинное «я». Даже Хайдеггер, не считавший себя христианином, неявно говорит о благодати и послушании. Джон Макуарри писал: «Хайдеггер может с этим не согласиться, но его рассуждения подводят нас к тому, что в жизнь человека должна вмешаться Божественная благодать. Иначе придётся навсегда забыть об истинном бытии».

В экзистенциальном богословии важен человек, живущий в данном месте и в данное время. Диалог человека с Богом не ограничивается размышлением над текстом, записанным две тысячи лет назад. В свете библейского откровения христианин понимает, что Бог говорит с ним здесь и сейчас, взывает к нему через события его запутанной, полной тревог жизни. Христианский экзистенциалист знает, что нельзя бежать от настоящего в безопасное и застывшее прошлое, в уготованное ему царство идеальных сущностей, где он может безмятежно предаваться молчаливому созерцанию. Такое созерцание бесполезно, если человек прячется в него, боясь открыться ближнему здесь и сейчас. Понимая благодать как событие, как новую встречу с Богом и ближним *здесь и сейчас*, в динамичном принятии и открытости, экзистенциализм бросает вызов идеализму, для которого благодать есть нечто застывшее, к чему можно получить доступ, владея духовным секретом, ритуальной формулой, медитативной техникой.

Христианские экзистенциалисты — не гностики. Они не понимают благодать, как «запас» света и топлива, нужного

человеку для того, чтобы он упивался одиночеством, затворившись в своём духовном особняке. Благодать для них — эсхатологическая встреча, в которой человек откликается на зов Божий, открывает Богу своё сердце, отвечает Отцу обитающим в нём Духом (Рим. 8:15–16) — в послушании, смирении и открытости ко всем людям. Благодаря смерти и Воскресению Христа это сыновство и диалог не ограничены ни законом, ни природой, ни грехом, ни эгоизмом, ни страхом, ни самой смертью. Это совершенное, полное примирение во Христе со своим истинным «я», с ближним и с Богом.

В одном из выпусков *New Blackfriars* (за июль 1965 г.) Джон Дэлримпл, не считающий себя «экзистенциалистом», пишет: «Сегодня мы должны явить миру Христа, Который освобождает человека, а не связывает его ограничениями. Но сначала мы сами должны стать свободными, изжить свои страхи, полюбить молитву. Именно поэтому современное богословие так много значит для духовной жизни. Его прозрения побуждают нас молиться». Современное богословие нельзя понимать поверхностно, чтобы не поддаться беспокойному активизму, который сам есть иллюзия и бегство от жизни.

Рудольф Бультман много сил потратил на то, чтобы выявить христианские черты в экзистенциализме Хайдеггера. По словам Маккоури, «своим богословием и учением о демифологизации он стремился донести до современных людей суть Нового Завета, чтобы они увидели, что он не устарел и что в нём последняя надежда для заблудившегося мира».

Экзистенциализм Хайдеггера подводит нас к стоическому героизму перед лицом неминуемой смерти. Но Бультман и другие христианские богословы на этом не останавливаются. Они убедительно обновляют классическое богословие христианской надежды, выражая его в терминах экзистенциальной свободы. Откровение Бога во Христе, воплощённом Слове, Бультман, конечно, понимает по-своему, серьёзно расходясь с католической догматикой. Но если говорить о свободе и благодати, данных в живом опыте, то его прозрения по-своему ценны и для католиков.

Экзистенциальное богословие не превозносит жизнеотрицающее отчаяние. Скорее, оно бросает вызов внутренней бесплодности, безнадёжности, ложному оптимизму, настоящему отчаянию, которое таится в светской позитиви-

стской иллюзии. У падшего мира нет настоящего будущего: его ждёт смерть. Будущее есть только у христианской свободы, которая ничего бы не стоила, если бы не устремляла человека вперёд, к жизни, свободной от власти безликой толпы, от привязанности к «объектам», наконец, от самой смерти.

В то же время экзистенциальное богословие признаёт, что нужно избавляться от излишней субъективности его предшественников, чтобы полнее входить в мир природы, а более всего — человека. Если ранние экзистенциалисты смотрят на «другого» с опаской, как на враждебную силу, чуть ли не считая, что *всякая* общественная жизнь угрожает личной целостности, то богословы размышляют о том, как изменить общество, бросив в него закваску христианской свободы и любви (*agape*). Для этого им нужно преодолеть подозрительность, открыться человеку и его миру, разделить с миром его тревоги, сохраняя при этом неподвластную «нивелировке» духовную свободу. Они должны стать зрелыми людьми! Но, трусливо прячась от мира, зрелости не достигнешь. Зрелый человек — тот, кто свободно и искренне *откликается* на происходящее. Одной психологической коррекции здесь явно недостаточно. Нужна благодать Божья. Но наша способность её принять зависит от того, насколько остро мы в ней *нуждаемся*, как глубоко сознаём бедственность нашего положения.

Экзистенциальные богословы убедительно разъясняют нам, откуда взялись наши беды. Они открыто и честно говорят о том, как христианство понимает смерть, грех, гнев Божий, благодать, веру, свободу, любовь. Правда, они ничего не говорят о таинствах и Церкви, но не забудем, что они сослужили нам добрую службу, показав, сколь опасна несущая отчуждение церковная организация. Они предостерегли нас против институционального самодовольства, тающего величайшую опасность для Церкви. Мы убеждаемся в этом, когда видим, как легко верующие люди, даже некоторые иерархи, смешивают Церковь со *status quo*, сложившимся общественным порядком, как их совесть заглушают ложные заботы и тревоги, всё то, что не должно стоять на первом месте в христианской жизни.

## БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Найдёт ли буддизм своё место в современном мире? Расхожие западные представления о восточных религиях не позволяют корректно ответить на этот вопрос. Некоторые поступки буддийских монахов, например, недавнее самосожжение, вызывают у западных людей недоумение и убеждают их в том, что буддизм отрицает мир и жизнь. Но нельзя судить о целой традиции по необычным поступкам отдельных людей. Скажем, св. Симеон Столпник мог бы проповедовать Евангелие не столпа, но почему-то предпочёл эту странную форму. Сегодня Запад может многое почерпнуть у буддийских экзистенциалистов и феноменологов. В этом очерке мы рассмотрим несколько недавних публикаций, включая заметки, напечатанные в Японии, и книгу, которая вышла в Южном Вьетнаме.

Статья профессора Шиничи Хисумацу «Дзен: его значение для современной цивилизации» напечатана в первом выпуске «Восточного буддиста», который издают сотрудники Д. Т. Судзуки<sup>1</sup>. В ней автор разбирает гуманизм в дзен, просто и прямо отвечая на типичные вопросы. Сегодня ни один традиционный религиозный текст не избежал острой научной критики, в том числе особенно уязвимые для неё буддийские сутры. Но дзен не так прочно связан с каноническими текстами, как другие традиции. Его последователи ищут полной внутренней самостоятельности, поднимая тем самым вопрос о границах религиозного авторитета. Цель дзен, как и всего буддизма, — «окончательное преодоление двойственности». Значит, полагая, что

---

<sup>1</sup> Shin'ichi Hisamatsu: «Zen: Its Meaning for Modern Civilization», *The Eastern Buddhism*, new series, Vol. I, No. 1 (September 1965).

совершенство, просветление достижимо лишь в предстании Будде, который совершенствует и просвещает человека извне, мы искажаем самую суть буддизма. Но именно поэтому христиане иногда обвиняют его в «атеизме» или «пантеизме». Судзуки и его последователи такие обвинения отвергают. Буддизм не отрицает Бога и не утверждает Его существование, чтобы достичь своей главной цели и вырваться из сетей дуализма. «Войти в состояние Будды» не значит стать «как Будда» или «преобразиться в Будду». Это значит пробудиться к восприятию основания бытия, «Будды, который есть ты сам». «В дзен для человека, в котором пробудилось его Истинное “Я”, нет внеположного ему истинного Будды». «Истинное Я» (в «Восточном буддизме» оба слова начинаются с заглавной буквы) — Бесформенный, Первоначальный Ум, пустота, *Sunyata*. Судзуки сравнивал его с Божеством Мейстера Экхарта и рейнских мистиков.

Профессор Хисамацу уделяет большое внимание общественному и психологическому отчуждению (выражаясь современным западным языком), которое волновало дзен с самого его зарождения и которое он понимает как зависимость от того, что присуще самому человеку, но что тот переживает как нечто внешнее, стоящее выше, более совершенное, чем он сам. Недавний интерес к ранним рукописям Маркса, где он развивал похожую мысль, подтверждает, что экзистенциалисты дзен важны и сегодня.

Дзен разрешает эту трудность так: «Истинный авторитет в дзен — “Я”, которое <...> не полагается ни на что внешнее... Он там, где нет различия между человеком, полагающимся на что-то, и тем, на что он полагается». Сравнивая это утверждение с идеями Маркса, мы видим, что современные застывшие формы мнимой религиозной марксистской ортодоксии сильно искажают его мысли об отчуждении и свободе, которую должен был принести коммунизм. Марксизм, либеральная демократия, христианство, дзен не могут ответить на вопрос, как может свобода стать достоянием каждого, а не только тех немногих, кто пролил пот, перенёс все тяготы, многим пожертвовал. Многие люди, не испытав настоящего просветления, погружаются в чистую автономию и бездуховный мрак. Западные писатели экзистенциалисты не помогут им выйти на свет.

Живя в согласии с «главным авторитетом, Истинным “Я”, или, говоря метафизическим языком, в прямой (свободной от форм) связи с первичной реальностью (*ground reality*), последователь дзен не растворяет бытие в чистой Пустоте, а видит в последней неистощимый источник творческой динамики, проявляющей себя во всём, что происходит в мире. Мир иллюзорен лишь постольку, поскольку мы проецируем на него предрассудки, рождённые нашей ограниченной самостью. В основе гуманизма современного дзен лежит простое, прямое обращение к реальности, неискажённое восприятие Единого во Многом, Пустоты в повседневной жизни, в окружающем нас мире.

Отсюда следует вывод, который, наверное, удивит западного читателя: нирвану нужно понимать как нечто динамичное, экзистенциальное, глубоко человеческое. В обзоре книги Пауля Тиллиха «Христианство и мировые религии» Масао Абе пишет: «Нирвана есть не что иное, как реализация человеком его экзистенциального Истинного “Я” как предельного основания для обыденного “я” и противостоящего ему мира... Нирвана не только надличностна, но и личностна»<sup>1</sup>.

Согласно профессору Хисамацу, такое видение реальности позволяет отойти от вырождающегося, иррационального, укрепляющего человеческое своеволие гуманизма и от древних традиционных мифологий, которые исключают всякую человеческую самостоятельность. Сегодня эти мифологии совершенно бесполезны, ибо они призывают скрыться от мира в устаревшие и поистине иллюзорные представления. В дзен, по словам Хисамацу, главное — коснуться реальности, которая «здесь», в окружающем нас мире:

Человек выберется из тупика, в который он забрёл, если пробудится к единству, которое не чуждо цивилизации, но напротив, лежит у её истоков. Буддизм нельзя считать учением, отрицающим мир, уводящим от реальности в какие-то идеальные сферы, прочь от истории, от действительного времени и пространства.

---

<sup>1</sup> *The Eastern Buddhist*, new series, VI I, No 1 (September 1965), p. 114.

Итак, мы снова видим, что нирвана — не уход от чувственно воспринимаемых вещей, от обыденной жизни с её трудностями и угрозами, но реализация Пустоты, Истинного «Я», общего онтологического основания личной свободы и объективно существующего сложного мира.

Перейдём теперь к соотношению дзен и науки. Профессор Кэйдзи Ниситани<sup>1</sup> из всех сил стремится демифологизировать науку. Отвергнув телеологический принцип во вселенной, наука легко избавилась от антропоцентричных мифов, но породила собственный гуманизм, пустой и двусмысленный. Можно ли найти основу для гуманизма в механистической вселенной, которая порождает только иллюзии и отчаяние? Дзен, говорит Ниситани, не боится Пустоты, а видит в ней корни религиозного существования, которые отрицает наука. Как это возможно? Никак не благодаря нигилизму, а благодаря «Великой Смерти», той, что ведёт к новой, свободной от мифов и иллюзий жизни. Просветление в дзен открывает человеку «измерение бездонности» во всём и за всем происходящим в мире. Но измерение это не стоит «перед нами», как предмет. Напротив, оно существует «за» нами как субъект, наше «Я», которое сознаёт Себя одновременно в нас и в окружающем нас мире. В нём мы воспринимаем вещи «помещёнными в корзину без дна». Оно превосходит мир научных процессов и религиозных мифов. В этом измерении наука и религия подходят к «экстатическому» сознанию конечной реальности, которое есть основа и оправдание буддийского гуманизма.

Всякий, кто слушал вьетнамского монаха, поэта и учёного Тит Нат Хана, когда он выступал в США весной 1966 г., понимает, что дзен не бежит от острейших проблем нашего века. Тит Нат Хан, директор Института буддийских исследований в Сайгоне, пламенный борец за мир и обновление своей страны, — один из немногих, кому есть что сказать о судьбе Вьетнама. Свои взгляды он изложил в небольшой книге, переведённой с вьетнамского на французский<sup>2</sup>, где

<sup>1</sup> Keiji Nishitani: «Science and Zen», *The Eastern Buddhist*, new series, VI I, No 1 (September 1965), pp. 79 ff.

<sup>2</sup> Nhat Hanh: *Aujourd'hui le Bouddhisme*, trans. from Vietnamese by Le Van Bi (Cholon, South Vietnam, Editions La Boi, 1965).

он смело критикует традиционный, консервативный буддизм. Он называет его формальным, жёстким, начётническим, бесплодным, отжившим, бесполезным — потому что тот хоть и не сторонится жизни, *далёк от самого человеческого опыта*. Читая эту книгу, мы снова оказываемся во владениях экзистенциализма, восстающего против отчуждения и подмены настоящего опыта идеей и формой. Этот недуг поражает всякую авторитарную ортодоксию, религиозную, политическую, культурную, научную.

Главная цель буддизма, говорит Нат Хан, рождается из человеческого опыта и состоит в том, чтобы ответить на мучающий человека вопрос о том, как преодолеть страдание. Пока частные и коллективные иллюзии мешают человеку разглядеть внутри себя корни страдания, он остаётся в безвыходном положении. Ставя во главу угла партию, расу, нацию, даже официальную религию, человек теряет связь с самим собой, перестаёт сознавать собственную реальность в её обнажённой экзистенциальной данности. По словам Ната Хана, разного рода системы, будь то религиозные или политические, часто отучают человека по-настоящему думать, чувствовать, любить. Поэтому он должен разорвать узы обманчивых форм и прямо соприкоснуться со страданием в себе и в других. Цель буддизма в том и состоит, чтобы развить в человеке совершенно новое сознание, позволяющее ему жить свободно и непритворно. Буддизм разрушает иллюзии, отделяющие нас от других, приводит к единству и солидарности с ближними через открытость и сострадание, помогает раскрыть дремлющие в нас творческие силы. Такая любовь способна изменить мир. Только она и может это сделать. Неудивительно, что Нат Хан был пламенным почитателем Камю и Бонхоффера.

Согласно Нат Хану, нирвана — не бегство от жизни. Искать её нужно в гуще «жизни, страдания, смерти». Таково современное выражение идеала Махаяны, Бодхисаттвы.

Пожалуй, лучшие главы этой книги — те, где в буддистских терминах сказано о феноменологическом постижении реальности. Всякое страдание рождается из неведения, которое, не умея воспринять реальность, дробит её, искажает, подгоняя её под ложные, укоренившиеся предрассудки. Чтобы прозреть, нужно признать существенную взаимосвязь явлений, их непостоянство и противоречивость.



Правильное *восприятие* (не путать с *интерпретацией!*) подводит к правильному, иначе говоря, *реалистичному*, действию.

В последней главе Тит Нат Хан размышляет над тем, уместен ли буддийский гуманизм в обществе, где полумёртвый, застывший традиционализм отождествляет «буддизм» с разлагающейся общественной структурой? Ответ здесь только один: буддийское опытное постижение реальности нужно обновить, оно должно вобрать в себя раздираемое жестокими противоречиями общество, найти себе понятное для этого общества выражение. Всё это, конечно, важно для всякой религии, которая ищет своё место в сегодняшнем мире.

Буддизм ни в коем случае не проповедует наивный активизм, не зовёт к революции. Масао Абэ<sup>1</sup> резко критикует западное «стремление менять других» согласно чьему-то пророческому прозрению. Нет ли «оптической иллюзии» в эсхатологических чаяниях, чьи адепты, хоть и говорят о любви (*агапэ*), только *внешне* меняют людей и общественные структуры? Здесь мы подходим к основам ненасилия, точнее — к самой его сути, но это требует дополнительного исследования.

---

<sup>1</sup> Op. cit., p. 120.

**ТОМАС МЕРТОН**  
**ХРИСТИАНСКИЕ МИСТИКИ**  
**И УЧИТЕЛЯ ДЗЕН**

Редакторы  
*Лариса Винарова, Анна Курт*

Компьютерная верстка  
*Е. Меркиной*

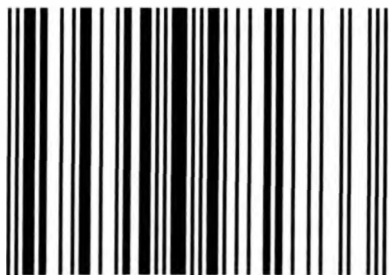
Корректор  
*Н. Маркелова*

Подписано в печать 18.07.2018. Формат 84×108/32  
Бумага офсетная. Гарнитура Georgia.  
Печать офсетная. Объем 8 п.л.  
Тираж 500 экз.

Издательство «Энигма»,  
ООО «ОДДИ-Стиль»  
129626, Москва,  
ул. Павла Корчагина, 2  
(495) 684-5334

<http://aenigma.ru>

КАТЕГОРИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ ПРОДУКЦИИ 12+



9 785946 982733 >



