



Дайсэцу Тэйтaro СУДЗУКИ

СОФИЯ
КИЕВ

法宗寺
の
心



МИСТИЦИЗМ:
ХРИСТИАНСКИЙ
И БУДДИСТСКИЙ

Перевод:

А. Мищенко

Суперобложка:

О. Бадьо

С. Тесленко

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. МИСТИЦИЗМ: христианский и буддистский.

Перев. с англ. — К.: «София», Ltd. 1996. — 288 с.

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870—1966) относится к тем людям, влияние которых на судьбы человечества невозможно переоценить. Духовная революция XX века и интерес к восточным религиям, битники и “New Age”, деятельность Алана Уотса и современные трансперсональные исследования — все это было бы совсем другим, если бы в 1897 году этот неприметный японец не переселился в Соединенные Штаты...

В большинстве книг Судзуки в центре внимания находится дзэн-буддизм, и каждый раз автор рассматривает свой предмет широко и непредвзято. Он не устает искать параллели дзэнскому просветлению в других буддистских учениях, в западной психологии и в христианстве. Судзуки с готовностью идет на диалог с последователями всех религий для того, чтобы проследить единство духовного опыта во все времена на всех континентах.

Поэтому публикацию работ Судзуки мы открываем книгой, в которой он перебрасывает мост между двумя мировыми религиями — буддизмом и христианством, — указывая на близость сокровенных переживаний христианского мистика XIV века Мейстера Экхарта, с одной стороны, а с другой — Будды, китайских мастеров дзэн-буддизма и японских последователей син-буддизма.

В качестве приложения к книге Судзуки приводится несколько эссе американского католика Томаса Мертона, который высказывается о христианстве и дзэн-буддизме с западной точки зрения. Томас Мертон был лично знаком с Судзуки и делится своими воспоминаниями об этом необычном человеке...

ISBN 5-7101-0112-5

© «София», Киев, 1996

Содержание

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки
МИСТИЦИЗМ: христианский и буддистский 7

Предисловие Алана Уотса

Предисловие автора

Глава 1. Мейстер Экхарт и дзэн-буддизм

Глава 2. Основы буддистской философии

Глава 3. «Маленькая точка» и *сатори*

Глава 4. Жизнь в свете вечности

Глава 5. Мейстер Экхарт и син-буддизм

Приложение I (другие эссе Судзуки) 139

1. Воспоминания о молодости

2. Что есть дзэн?

3. Перевоплощение

4. Распятие и просветление

Приложение II (эссе Томаса Мертона из книги «Дзэн и голодные птицы») 193

Вступительное слово Т. Мертона

1. Изучение дзэн

2. Христианские взгляды на дзэн

3. Д. Т. Судзуки: человек и его деятельность

4. Мудрость Пустоты

(диалог Д. Т. Судзуки и Томаса Мертона)

Заключение Д. Т. Судзуки

Заключение Т. Мертона

Основные книги Д. Т. Судзуки на английском языке 284

ДАЙСЭЦУ
ТЭЙТАРО
СУДЗУКИ

МИСТИЦИЗМ

ХРИСТИАНСКИЙ И БУДДИСТСКИЙ



DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

MYSTICISM

CHRISTIAN AND BUDDHIST



Предисловие Алана Уотса

Д. Т. Судзуки: «без-умный» ученый*

У меня никогда не было формального духовного учителя, *гуру* или *роси*. Были только люди, которым я симпатизировал, но не подражал, потому что ни один разумный человек не желает, чтобы его передразнивали. Среди таких располагающих людей был Судзуки Дайсэцу — самый утонченный и одновременно самый простой человек из всех, которых я когда-либо знал. Мне всегда импонировал его интеллектуальный склад и духовный облик, хотя я никогда не был близко знаком с ним и как человек совсем не похож на него.

Судзуки посвятил меня в дзэн, когда я первый раз, в юности, прочел его «Эссе по дзэн-буддизму». В последующие годы я с увлечением и восторгом читал все его книги, потому что мысли этого человека всегда были для меня неожиданными и способствовали самостоятельным поискам. В мире религиозной и философской мысли он никогда не следовал по проторенным путям. Он свободно переходил с темы на тему, делал отступления, намекал, а иногда оставлял читателя у самой разгадки, так и не сообщив ему окончательный ответ. Он удивлял своей поистине потрясающей осведомленностью и, в то же время, очаровывал способностью легко и непредвзято рассуждать об очень серьезных вещах. И вот однажды я нашел в восхитительном лаби-

* Эссе А. Уотса опубликовано под названием «D. T. Suzuki: the «mind-less» Scholar» в книге *Does It Matter?*, Vintage Book, New York, 1970.



рийте его писаний тайную тропинку в Сад Единства Противоположностей.

Он показал, почему дзэн является одновременно невообразимо сложным и чрезвычайно простым, почему бесконечное и заурядное есть в точности то же самое, что и ваш нос в настоящий момент, почему мораль необходима и, в то же время, неуместна в духовной жизни и почему *дзирики* (путь личных усилий) приходит в конце концов туда же, куда и *тарики* (путь освобождения только верою). Читая книги Судзуки, невозможно «оставаться на месте», потому что, как только вы решите, что обрели твердую почву под ногами, в следующее мгновение он покажет вам, что вы совсем ничего не поняли.

Судзуки никому не подражал, никогда не демонстрировал свою эксцентричность и не подгонял себя под стереотип так называемой дзэнской личности, как это часто делают японские монахи. Всякий, кто впервые приходил к нему в гости, неизменно удивлялся, потому что ожидал увидеть пожилого джентльмена с искрящимся взглядом, который сидит в пустой комнате и готов молниеносно начать обмен бессмысленными спонтанными репликами. Между тем Судзуки, глядя на гостя из-под своих огромных густых бровей, был похож на китайского ученого-даоса, на книжечя Лао-цзы, одаренного, как все подлинны даосы, чувством юмора, которое можно назвать метафизическим. В его глазах то и дело появлялся озорной огонек; казалось, что этот человек постиг Первичную Иронию бытия, но сострадание не позволяет ему громко смеяться в присутствии тех, кому это недоступно.

У себя дома в Камакуре Судзуки жил в апартаментах западного образца в окружении огромных кип книг и рукописей. Рабочими материалами были завалены сразу несколько комнат, в каждой из которых он писал отдельную книгу или одну из глав книги. Подобная организация труда давала ему возможность, не убирая используемых источников, просто переходить из комнаты в комнату всякий раз, когда ему хотелось продолжить работу над другим проектом. Несмотря на полный хаос, царивший в этих комнатах, казалось, что его обаятельная секретарша мисс Окамура — воистину это была *ансара*, пришедшая



из Западного Рая, чтобы заботиться о нем на старости лет, — прекрасно знает, где что лежит.

Судзуки говорил медленно и спокойно, на довольно хорошем английском с едва заметным, а для американца и весьма приятным японским акцентом. В разговорах он почти всегда объяснялся с помощью карандаша и бумаги, наглядно иллюстрируя свои идеи диаграммами и китайскими иероглифами. Судзуки был необычайно терпеливым человеком; он умел, не раздражая собеседника, избегать бессодержательных споров и никогда не злоупотреблял педантизмом ученого. Помнится, на одной из лекций слушатель спросил его: «Доктор Судзуки, когда вы используете слово «реальность», вы имеете в виду относительную реальность физического мира или абсолютную реальность трансцендентных измерений?» Судзуки закрыл глаза и повторил характерное действие, которое его ученики называли «сделать судзуки», потому что никто не мог сказать, пребывал ли он в это время в глубокой медитации или же просто спал. После минутной паузы, которая показалась всем очень продолжительной, он открыл глаза и сказал: «Да!»

А вот что было однажды на занятии по основам буддизма:

— Сегодня утром мы рассмотрим Четвертую Благородную Истину, которая называется Благородным Восьмеричным Путем. Первой ступенью Благородного Восьмеричного Пути является *сё-кэн*. *Сё-кэн* означает правильное мнение. На самом деле в правильном мнении уже содержится весь буддизм, потому что правильное мнение подразумевает, что у человека вообще нет никакого конкретного, фиксированного мнения. Второй ступенью Большого Восьмеричного Пути... — следует длинная пауза. — О, я забыл вторую ступень. Вы можете прочесть о ней в книге.

Припоминаю еще один эпизод, свидетелем которого я стал. Судзуки случилось выступить на закрытии Всемирного Конгресса Религий, который проходил в 1963 году в Лондоне в старинном Квинс-холле. Тема выступлений был объявлена так: «Высший духовный идеал». После нескольких докладчиков, которые сотрясали воздух красноречивыми фразами и громкими призывами, на кафедру поднялся Судзуки.



— Когда меня попросили, — сказал он, — высказаться о высшем духовном идеале, я не знал, о чем мне говорить. Во-первых, я простодушный провинциал из далекой страны, который неожиданно оказался в центре Лондона в самой гуще событий. Поэтому я нахожусь в замешательстве и совсем не могу думать так, как привык это делать у себя на родине. Во-вторых, как может такой маленький человек, как я, говорить о таких высоких сущностях, как высший духовный идеал?.. На самом деле я даже не знаю, что такое духовный и что такое идеал, не говоря уже о высшем духовном идеале...

После этого он посвятил остаток отведенного ему времени описанию своего дома и сада в Японии, сравнивая свою жизнь с жизнью человека в большом городе. И это говорил переводчик «Ланкаватара-сутры»! В конце выступления аудитория аплодировала ему стоя.

Прекрасно зная, что все мнения относительно и не исчерпывают сути, он никогда не спорил. Однажды один из слушателей предложил ему обсудить некоторые вопросы, в которых известный ученый-буддист Дзюндзиро Такакусу не соглашался с ним.

— Этот мир так велик, что в нем найдется место и для профессора Такакусу, и для меня, — ответил Судзуки.

Нет, все же однажды он вступил в дискуссию — с китайским ученым Ху Ши, который обвинил Судзуки в игнорировании исторических закономерностей и обскурантизме, поскольку, по мнению Судзуки, суть дзэн не может быть выражена рациональным языком. В ходе очень вежливого ответа Судзуки сказал: «Вообще мастера дзэн презирают всех, кто затевает словесные и идейные баталии, и в этом отношении мы с уважаемым Ху Ши являемся большими грешниками, убийцами будд и патриархов; нам обоим — прямая дорога в ад»*.

Я никогда не встречал великого ученого и интеллектуала, который был бы в такой мере свободен от тщеславия. Впервые

* Статья, написанная Судзуки в ответ на критику Ху Ши, содержится в сборнике D. T. Suzuki, *Studies in Zen Buddhism* (NY, 1955), где можно встретить и приведенную здесь Уотсом цитату (p. 142). — Прим. перев.



встретившись с Судзуки, я был ошеломлен, когда он спросил меня (мне тогда было двадцать), как лучше подготовить к печати статью. Еще больше я удивился, когда он последовал тем советам, которые я осмелился ему дать. Ему были чужды академическая важность и подчеркнутая методичность. Так, американские китаеведы, стремящиеся перецеголять друг друга в количестве бессмысленных примечаний, часто были раздражены, сталкиваясь в его книгах со случайными неточностями и нестрогим использованием «критического аппарата». За это Судзуки окрестили «всего лишь популяризатором». Они не понимали, что Судзуки по-настоящему любил научные исследования, но никогда не пытался изображать из себя «настоящего ученого». Обширная библиография тоже была ему не пужна, ведь он не стремился произвести впечатление эрудированного человека.

Возможно, подлинный дух Судзуки нельзя уловить из его книг: для этого пужно знать самого человека. Многие читатели жалуются, что его сочинения слишком уж «не-дзэнские» — что они многословны, описательны, запутанны и изобилуют второстепенными подробностями. Но один дзэнский монах как-то объяснил мне, что состояние сознания, называемое *мусин* (значащее собой дзэнский идеал не-само-сознательности), не чуждо, например, японскому плотнику, который может построить дом без чертежа. Я спросил его: «А как насчет того, чтобы нарисовать чертеж без эскиза?» В этом вопросе, мне кажется, кроется секрет отношения Судзуки к учености: он мыслил, рассуждал, копался в рукописях и словарях, находясь в том же состоянии сознания, в котором иной дзэнский монах подметает двор монастыря, — в состоянии *мусин*. Говоря словами самого Судзуки:

Человек — это мыслящий тростник, однако он свершает свои великие дела не тогда, когда рассуждает и вычисляет. Вернуться к непосредственности ребенка человек может лишь после долгих лет совершенствования в искусстве забывания себя. Достигнув в нем мастерства, он может мыслить и в то же время не-



мыслить. Тогда он мыслит так же, как падают с неба капли дождя, как разбиваются о прибрежные скалы океанские волны, как ночью среди небесных просторов сияют звезды и как пробивается к солнцу зеленая трава, овеваемая свежим весенним ветерком. Воистину человек и есть этот дождь, этот океан, эти звезды и эта трава.*

Предисловие автора

Эта книга не претендует на систематическое и всеобъемлющее рассмотрение предмета. Она скорее представляет собой сборник заметок, сделанных автором в ходе чтения мистической литературы, и в частности проповедей христианского мистика Мейстера Экхарта. Философия Экхарта очень близка к восточным духовным учениям дзэн и син.* При поверхностном рассмотрении дзэн и син исповедуют противоположные принципы: первый известен как *дзирики* (путь собственных усилий), а второй как *тарики* (путь посторонних усилий). Однако у них много общего. Поэтому философия Экхарта, дзэн и син могут рассматриваться как одно великое мистическое учение. Возможно, глубинная взаимосвязь трех составляющих этого учения не всегда очевидна, и все же автор надеется, что замеченные им закономерности привлекут внимание западных ученых, которые продолжат исследования.

Автор выражает признательность двум переводчикам Мейстера Экхарта на английский язык, К. де Б. Эвансу и Раймонду Б. Блэрни. В настоящей книге использованы цитаты из их переводов.

Дайсэцу Т. Судзуки
Нью-Йорк, 1955

* Цитата взята Аланом Уотсом из предисловия Судзуки к книге Eugene Herrigel, *Zen in the Art of Archery*, London, 1953, p. 7.— *Прим. перев.*

* Син — школа японского буддизма, известная также как «буддизм Чистой Земли» и «амидизм».

Глава I

Мейстер Экхарт и буддизм

I

На страницах этой книги я обращаю внимание читателей на близость философии Мейстера Экхарта* и буддизма *махаяны*, особенно дзэн-буддизма. Это всего лишь первая попытка исследования предмета, и поэтому рассмотрение не может быть названо систематическим и исчерпывающим. Однако я надеюсь, что предмет достаточно интересен, чтобы читатели самостоятельно продолжили его изучение.

Познакомившись впервые — а это было более полувека назад — с маленькой книжечкой проповедей Мейстера Экхарта, я некоторое время находился под сильным впечатлением от

* Существует два перевода проповедей Экхарта на английский язык; один британский, другой американский. Британский перевод К. де Б. Эванса увидел свет в двух томах в издательстве Джона М. Уоткинса (C. de B. Evans, London, 1924). Американский перевод Раймонда Б. Блэкини был опубликован в издательстве *Harper & Brothers* (Raimond B. Blakney, New York, 1941). Ни один из них не является полным переводом всех известных работ Экхарта на немецком языке. В 1857 году Франц Пфейффер (Franz Pfeiffer) издал собрание сочинений Экхарта, большинство из которых написано на средневековом верхне-немецком диалекте города Страсбурга. Эта книга была переиздана в 1914 году. Переводы Блэкини и Эванса сделаны в основном с издания Пфейффера. В настоящей книге ссылка «Blakney» указывает на то, что цитата взята из книги Блэкини, ссылка «Evans» означает первый том перевода Эванса, а ссылка «Pfeiffer» относится к немецкому изданию Пфейффера 1914 года.— *Здесь и далее, если не оговорено особо, примечание автора.*



прочитанного, потому что я никогда не мог предположить, что древний или современный христианский мыслитель способен высказывать столь дерзкие мысли. И хотя сейчас я не помню, какие именно проповеди содержались в той книжечке, их основные идеи так хорошо соответствовали буддистскому мировоззрению, что знакомство их автора с буддизмом казалось несомненным. Насколько я могу судить, Экхарт является довольно необычным христианином.

Не углубляясь в подробности, можно сказать следующее: христианство Экхарта уникально и по многим причинам не может быть причислено к христианскому учению в тех его разновидностях, которые распространены в век рационалистического модернизма и консервативного традиционализма. Проповеди Экхарта вдохновлены его глубокими и яркими религиозными переживаниями. В стремлении согласовать свой опыт с традиционным христианством, в основе которого лежат легенды и мифы, Экхарт пытается прочесть в этих преданиях глубокий «эзотерический» смысл. Следуя по этому пути, он входит в такие сферы, в которые еще не ступала нога его исторических предшественников.

Прежде всего давайте выразим точку зрения Экхарта на время и творение. Его взгляды по этому вопросу содержатся в проповеди, провозглашенной в день памяти св. Жермена. Экхарт цитирует Экклесиаста: «Во дни свои он угождал Богу, и праведность была дарована ему».* Затем проповедник интерпретирует фразу «Во дни свои» в соответствии со своим пониманием:

Воистину существует не один день, а два: день души и день Бога. Какой прошедший день ни взять — тот, который миновал неделю или же более тысячи лет назад, — он так же близок к настоящему, как и день вчерашний. Почему? Потому что все время содержится в одном Мгновении Настоящего. Время исчисляется по круговороту небесных светил, и первый день начался

* У Экклесиаста этих или похожих на них слов нет.— *Прим. перев.*



тогда, когда светила пришли в движение. Дезь души протекает во времени и озарен тем естественным светом, в котором различаются вещи. Но день Бога — это полный день, в котором есть и дезь, и ночь. Это подлинное Мгновение Настоящего, и для души оно — дезь вечности. В этот дезь Отец рождает в душе Своего однородного Сына, и душа при этом возрождается в Боге. (Blakney, p. 212)

День души и день Бога различны. В свой подлинный дезь душа познает то, что вне времени и пространства, то, где ни о чем нельзя сказать, что оно близко или далеко. Вот почему я говорю, что в этот дезь все вещи между собой равны. Утверждение о том, что мир был создан Богом вчера или будет создан завтра, не имеет смысла. Бог творит мир и все вещи в нем в этот самый миг. Для Бога время, которое ушло в прошлое тысячу лет назад, так же близко и реально, как и то, которое истекает сейчас. Ежели душа пребывает в Мгновении Настоящего, Отец рождает в ней Своего однородного Сына и тем самым душа возрождается в Боге. Это одно рождение: коль скоро душа возрождается в Боге, Отец рождает в душе Своего однородного Сына. (Evans, p. 209)

Бог-Отец и Бог-Сын пребывают вне времени. Не во времени, а в его конце и на его пределе происходит творение. Твое сердце полно прошлыми и предыдущими преобразованиями вещей, и потому тщетны твои усилия познать вечные истины. Эти истины открываются лишь внутреннему взору... (Blakney, p. 62)

И еще скажу: Бог любит ради Себя Самого и действует, как Сам того пожелает. Это значит, что Он любит ради любви и действует ради действия. Воистину Бог никогда не стал бы рождать Своего Сына в вечности, если бы Его идея творения отличалась от самого творения. Поэтому Бог творит мир, дабы быть способным творить далее. Прошлое и будущее далеки от Бога и чужды Его природе. (Ibid., p. 62)



Из этих отрывков мы видим, что Экхарт полностью не принимает библейский миф о сотворении мира. Он не находит в этом мифе даже символического смысла, и, кроме того, его понимание Бога никак не согласуется с представлениями большинства христиан. Бог Экхарта находится за пределами математически исчислимого времени. Творение мира Богом — это не случайность и не историческое событие, его нельзя охарактеризовать количественно. Оно продолжается непрерывно без начала и без конца. Это не событие вчерашнего, сегодняшнего или завтрашнего дня. Оно свершается во вневременности из пустоты, из Абсолютного Ничто. Божественное созидание всегда имеет место в абсолютном настоящем, во вневременном «сейчас, которое таит в себе истоки времени и пространства». Это созидание — чистая любовь, полностью свободная от хронологических и телесологических ограничений. Однако идея о сотворении Богом мира из пустоты в абсолютном настоящем — а значит, за пределами линейного времени — вполне приемлема для буддиста. Возможно, он примет ее в качестве одной из интерпретаций учения о Пустоте (*шуньяте*).

II

Ниже даны другие цитаты из проповедей Экхарта, в которых он излагает свои взгляды на «бытие», «жизнь», «творение» и т. п.

Бытие есть Бог... Бог и бытие суть одно; иначе Бог бы черпал бытие из другого источника и тем самым не был бы Богом... От Бога и чрез Бога получает бытие все сущее. Ведь если бы бытие было иным, нежели Бог, некая сущность получала бы бытие не чрез Бога. Более того, ничто не предшествует бытию, ибо дающий бытие также творит и Сам есть Творец. Творить означает являть сущее из пустоты. (Blakney, p. 278)

Слова Экхарта подчас звучат метафизически, и при знакомстве с его проповедями мы невольно задаемся вопросом, как их воспринимали его слушатели. Ведь предполагается, что это были практически неграмотные люди, не сведущие в латыни и во



всех теологиях, написанных на ней. Эти высказывания о бытии и Боге, творящем мир из пустоты, должно быть, не на шутку озадачивали их. Даже ученые нередко находят Экхарта непонятным, особенно если им не посчастливилось пережить то, что выпало на долю этого мистика. Ведь здравый смысл и логический анализ никогда не вносят ясности в очень важные религиозные вопросы. Красочные переживания Экхарта коренятся глубоко в экзистенциальной сущности Бога, который является одновременно бытием и не-бытием. Мистик видит в «ничтожнейшей» вещи, сотворенной Богом, всю славу божественного естества (*istscheit*). Буддистское просветление также представляет собой не что иное, как переживание этого естества, или *таквосты* (*tatvamasi*), содержащей все возможные качества (*гунны*), которые мы только можем себе вообразить.

Богу присуще бытие. Философ говорит, что одни сущности порождают другие. Однако это происходит лишь потому, что в бытии, в чистом бытии, сокрыта возможность возникновения чего угодно. Бытие есть первопричина. Любое несовершенство подразумевает недостаток бытия. Нам должно жить и чувствовать сопричастность бытию. Мы живем в Боге постольку, поскольку это сознаем. Какой бы жалкой ни была наша жизнь, если мы внемлем ей как самому бытию, она превосходит все, чем жизнь когда-либо могла гордиться. Я не сомневаюсь в том, что если бы душа приобрела пусть самое отдаленное представление о бытии, то впрямь не отступила бы от него ни на шаг. Все, что мы видим в Боге, — даже если это неслышимый цветок, — представляется нам более совершенным, нежели вся вселенная. Самая ничтожная вещь, увиденная в Боге, лучше откровения ангела. (Evans, p. 206)

Не исключено, что этот отрывок прозвучит для большинства читателей слишком абстрактно. Он взят из проповеди, которая, как утверждается, была прочтена в день памяти «блаженных мучеников, убиенных мечами». В начале проповеди Экхарт оглашает свои воззрения на смерть и страдания, соглас-



но которым любые муки рано или поздно заканчиваются, подобно всему остальному в этом мире. Затем он говорит, что «нам подобает подражать мертвым в равнодушии (*nicht befrueben*) к добру, злу и всяческим терзаниям», и цитирует св. Григория: «Никто не получает так много от Бога, как тот, кто умер», ибо «смерть дарует мученикам бытие; они теряют жизнь и обретают бытие».

Упоминание Экхарта о цветке, увиденном в Боге, наводит нас на мысль о встрече Рикко с мастером дзэн Нансэнном, в ходе которой мастер также обратил внимание собеседника на цветок на монастырском дворе. Встречая такие параллели, я убеждаюсь в том, что духовный опыт христиан в сущности не отличается от духовного опыта буддистов. Терминология — единственное, что нас разобщает и толкает на бесполезные дискуссии. Поэтому мы должны внимательно рассмотреть все возможности согласования нашего духовного опыта и выяснить, насколько серьезны наши разногласия. Быть может, таким образом нам удастся найти основу нашей духовности и содействовать развитию мировой культуры.

Когда Бог сотворил человека, Он поместил в его душу равный Себе непреходящий самоцвет. Его творение столь прекрасно, что не может быть чем-либо, кроме души; равно как душа не может быть чем-либо, кроме творения Божьего. Божественная природа и бытие, даже Сам Лик Божий — все присутствует в сотворенной душе. Благословен, благословен Господь, сотворивший душу такой и ее возлюбивший! Его творение есть сама любовь, а любовь есть Сам Бог. Бог любит Себя, Свою природу, бытие и Лик, и этой же любовью, которую питает к Себе, Он любит Свое творение — но не как творение, а как Самого Себя. Любовь, которой преисполнен Бог, пронизывает и объемлет весь мир. (Blakney, p. 224—5)

Утверждение Экхарта о любви Бога к себе, которая «объемлет весь этот мир», с несущественными оговорками соответствует буддистскому представлению о вселенском просветлении.



Согласно преданию, достигнув просветления, Будда постиг, что все живые и неживые существа уже пребывают в просветлении. Такое представление о просветлении наводит на мысль о том, что взгляды буддистов более безличностны и метафизичны, чем мировоззрение христиан. Поэтому буддизм можно считать более научным и рациональным, чем христианское учение, которое перегружено всевозможными иносказаниями. Неудивительно, что в наши дни среди христиан наблюдается тенденция к освобождению религии от ненужных исторических приложений. Хотя в настоящее время мы не можем сказать, насколько успешным будет это движение в христианстве, отметим, что каждой религии присущи так называемые иррациональные моменты. Обычно все иррациональное связано со стремлением человека к любви. Буддистское учение о просветлении тоже нельзя назвать безжизненной метафизической доктриной, как это делают некоторые критики. Одной из своих граней просветление затрагивает любовь, ведь в противном случае оно не распространялось бы на все сущее. Просветление не означает бегство от мира на вершину горы, где буддист сидит, скрестив ноги, и хладнокровно взирает на последние дни человечества. В просветлении больше слез, чем мы думаем.

Тебе надлежит познать Бога без образа, без подобия и без средств. — «Ежели я сродняюсь с Богом настолько, что между Ним и мною нет ничего, я не могу быть чем-то отличным от Него, а Он не может быть чем-то отличным от меня». — Так, в сокровенной глубине Бог есть я, а я есть Бог. Мы столь близки друг другу, что составляем в этом «*есть*» нерасторжимое единство и вечно создаем в едином естестве. Покуда Он и я — а точнее, Бог и душа, — не есть одно-единственное здесь и одно-единственное сейчас, мое «я» не может воссоединиться с Богом и создать вместе с Ним. (Evans, p. 247)

Что есть жизнь? Моя жизнь есть бытие Бога. Но ежели это так, все Божье должно быть моим, а все мое должно быть Божьим. Божье естество есть также мое естество



во — ни более, ни менее. Праведные вечно пребывают с Богом, паравне с Ним — ни выше, ни ниже. Все их труды свершаются Богом, а Божьи — ими. (Blakney, p. 180)

Перечитывая эти цитаты, мы понимаем, что как бы Экхарт ни защищался от обвинений в еретичестве, ортодоксальным христианам было за что его обвинять. Возможно, одно из наших психологических качеств состоит в том, что мышление и склад ума могут быть экстравертными или интровертными: направленными вовне или внутрь, обращенными к объективному или к субъективному миру, экзотерическими или эзотерическими, традиционными или мистическими. Зачастую разногласия между этими двумя тенденциями или темпераментами так значительны и ярко выражены, что примирение оказывается невозможным. Именно поэтому Экхарт часто жалуется на то, что оппоненты неспособны понять смысл его слов. Он взывает к ним: «Если бы вы могли видеть моим сердцем, вы бы поняли эти слова, потому что сама истина изрекает их» (Evans, p. 38). А вот св. Августин, например, не так сердоболел: «Что мне с того, что никто не понимает меня!» (Цитируется Экхартом: Blakney, p. 305).

III

Экхарта часто называли еретиком прежде всего за склонность к пантеизму. У читателей его сочинений создается впечатление, что он уравнивает в правах человека и Бога: «Отец рождает во мне своего Сына, и я снова появляюсь на свет не где-нибудь, а в самом этом Сыне» (Blakney, p. 214). «Ежели душа пребывает в Мгновении Настоящего, Отец рождает в ней Своего едиnorodного Сына и тем самым душа возрождается в Боге. Это одно рождение: коль скоро душа возрождается в Боге, Отец рождает в душе Своего едиnorodного Сына» (Evans, p. 209). Едва ли критики вправе обвинять Экхарта в пантеизме на основании нескольких цитат, выбранных наудачу из его проповедей. Однако в его проповедях, несомненно, содержится много высказываний, которые могут быть прочтены пантеистически. Похоже,



что некоторые критики — а точнее, невежественные извратители — цепляются за такие высказывания с тем, чтобы любой ценой заклеить Экхарта. Между тем непредвзятые читатели заметят, что во многих проповедях Экхарт последовательно проводит различие между Творцом и сотворенным. Например:

«Между едиnorodным Сыном и душой нет различий». Воистину так. Ведь как может нечто белое быть иным, нежели сама белизна? И еще: субстанция и форма едины в бытии, жизни и действии — но не так, чтобы субстанция считалась формой, а форма субстанцией. То же и в отношении единения души и Бога. По свидетельству апостола: «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 21). Между тем верно, что тварь не есть Творец, а праведный человек не есть Бог. (Blakney, «The Defense», p. 303)

Бог и Лик Божий столь же различны, как земля и небо. Более того, я утверждаю, что внешний и внутренний человек тоже отличаются, как земля и небо. Бог неизмеримо выше человека, однако Бог приходит и уходит. Сказанное значит: как солнце освещает светом всех тварей, но не теряет ясности, хотя они поглощают его свет, так Бог являет Себя во всех вещах. (Evans, p. 142-3)

Эти цитаты убедительно свидетельствуют о том, что Экхарт далек от пантеизма. Буддизм *махаяаны*, не признающий реальности мира отдельных вещей, тоже нередко причисляют к пантеистическим учениям. Судя по всему, некоторые критики очень простодушны и поэтому готовы назвать пантеистическими все учения, которые не всецело монотеистичны и трансцендентны. Эти критики, очевидно, придерживаются мнения, что пантеистические учения не способствуют духовному прогрессу человечества.

Экхарт действительно стремится найти в каждом из нас подобие божественной природы, ведь если бы человек был коренным образом отличен от Бога, едиnorodный Сын никогда бы не родился в человеческой душе и она была бы обречена на



полное отчуждение от божественного начала. Поскольку Бог есть любовь, как творец он не может существовать в стороне от своего творения. Однако это утверждение не должно рассматриваться как свидетельство единства человека и Бога во всех отношениях. Экхарт различает внутреннего и внешнего человека и говорит о том, что они видят и слышат не одно и то же. В этом смысле мы не можем утверждать, что все мы живем в одинаковых мирах, и поэтому разные люди могут понимать и воспринимать Бога по-разному. Бог Экхарта не трансцендентен, но и не пантеистичен.

Бог приходит и уходит, он творит, действует, постоянно продолжая становление, а Лик Божий остается недвижимым, невозмутимым, непреступным. Различие между Богом и Ликом Божим так же велико, как и различие между небом и землей. Однако Лик Божий не может пребывать сам по себе, не переставая при этом быть собой. Это значит, что он является собой лишь постольку, поскольку он не является собой. Этого противоречия нет только для внутреннего человека, но оно реально для внешнего, потому что последний смотрит на мир через органы чувств и разум, и поэтому бездонные глубины Лица Божьего ему недоступны.

Сколь бы сильным ни было влияние на Экхарта со стороны иудейских (Маймонид), арабских (Авиценна) и неоплатонических источников, несомненно, что мировоззрение этого мистика базировалось на его собственных теологических или каких-то иных переживаниях, которые определенно напоминают духовный опыт буддистов *махаяаны*. Кумарасвами имеет все основания, чтобы писать:

Экхарт может служить примером человека, философские взгляды которого на удивление хорошо согласуются с индийской философией. Многие предложения из его проповедей, а иногда и целые отрывки из них, звучат как прямой перевод с санскрита... Это наблюдение не следует считать доказательством того, что мировоззрение Экхарта сформировалось под влиянием индийской традиции, хотя не вызывает сомнений, что в европейской философской мысли прос-



леживаются восточные идеи, пришедшие на Запад из древнегреческих и арабских источников. Созвучность проповедей Экхарта восточной философии не является примером влияния одной философской системы на другую, а свидетельствует о единстве мистической традиции на разных континентах во все времена.*

IV

Теперь пришло время рассмотреть близость метафизики Экхарта к буддизму *махияны*, и в частности к дзэн-буддизму и учению о Пустоте.

К сожалению, на Западе буддистское учение о Пустоте очень часто понимается неправильно. Очень может быть так, что слова «пустота» и «ничто» просто пугают западных людей. Однако никто из них не протестует против использования этих слов в повседневной жизни. Индийскую философскую мысль иногда называют нигилистической, однако об Экхарте этого сказать нельзя. Между тем он довольно часто употребляет слова с отрицательным оттенком, такие, как «пустыня», «покой», «тишина», «отсутствие». Западные мыслители, возможно, привыкли встречать подобные слова в определенном контексте, который связывает их с исторической традицией философского нигилизма. И поэтому, сталкиваясь с новой, незнакомой метафизической традицией, которая использует сходные термины, эти мыслители, как следует не разобравшись, начинают обвинять ее последователей в нигилизме, анархизме, эскепизме и эгоистических тенденциях.

Вот что говорит Экхарт:

Я прочел множество писаний языческих философов и мудрецов; я сведущ в книгах Ветхого и Нового Завета. И повсюду я ищу ответа на вопрос: что есть высшая добродетель, позволяющая человеку приблизиться к Богу. Приблизиться к Богу значит уподобиться изначальному образу, которым человек был в Боге до того,



как Бог приступил к сотворению мира и отделил от Себя человека. Так, погружаясь в суть вещей настолько глубоко, насколько мне позволяет моя природа, я обнаруживаю, что нет выше добродетели, чем полная непривязанность (*abegescheidenheit*) ко всему сотворенному. Именно в этом смысл слов Господа нашего, обращенных к Марфе: «Ты печешься о многом, а нужно только одно» (Лук. 10, 42). Вот что Он желал поведать: человеку с чистой, незапятнанной душой остается обрести только одно — непривязанность. (Blakney, «About Disinterest», p. 82)

В чем, в таком случае, смысл полной непривязанности? Его невозможно описать «как это или то», говорит Экхарт. Ведь речь идет о полной пустоте (*bloss niht*), о том высшем состоянии души, в котором Бог может проявляться в нас так, как сам того пожелает.

Подлинная непривязанность не зависит ни от чего; она не возносится и не умаляет себя перед другими творениями Божиими. Она не сознает ни своего превосходства, ни своих недостатков. Она становится господином себе, и потому не любит и не ненавидит. Она ни с чем не схожа и ни от чего не отлична. Ни одно живое существо не может сказать, что она представляет собой. Она желает лишь оставаться собой, ведь желание стать чем-либо есть стремление к тому, чего нет. Хороший или плохой человек есть некто; непривязанность же не желает быть никем. Она оставляет вещи таковыми, каковы они есть. (Evans, p. 341-2.)

Подчеркивая пустотность «составных сущностей» (*скандхи*), буддизм делает метафизическое утверждение. Экхарт же говорит о психологической важности «чистой пустоты», которая дает возможность Богу овладеть душой без сопротивления со стороны человека. Однако следует отметить, что с практической точки зрения опустошение души невозможно, пока мы не достигли онтологического понимания сути вещей, то есть пока мы не постигли пустотность сотворенных объектов.

* A. Coomaraswami, *The Transformation of Nature in Art*, p. 201.



Оказывается, что сотворенное нереально, а все объекты есть сущее ничто, потому что «все чрез Него [Бога] начало быть, и без Него ничего не начало быть» (Иоан. 1, 3). Кроме того, «если бы без Бога что-либо могло как-нибудь существовать, Бог не был бы первопричиной вещей. Это означает также, что в ходе творения ничего не создается, ибо творение есть преобразование пустоты» (Blakney, p. 298-9). Что бы это могло значить? Как может что-либо возникнуть из пустоты, или из не-бытия? Психологические вопросы рано или поздно сводятся к метафизическим, и мы приходим к вопросу о Лике Божьем.

Очевидно, Экхарт нe часто высказывался по этому вопросу, потому что вначале он обращается к читателю со словами: «Слушай внимательно, потому что я сейчас скажу то, чего еще никогда не говорил». Затем он продолжает: «Когда Бог сотворил небеса, землю и тварей, он не действовал; ему не нужно было ничего делать; он не прилагал усилий». Затем Экхарт переходит к Лику Божьему, но не забывает предупредить еще раз: «Снова скажу, что никогда еще не говорил ничего подобного: Бог так же разительно отличается от Лика Божьего, как земля от неба». И хотя Экхарт часто забывает проводить различие между ними и употребляет слово «Бог» там, где речь идет о Лике Божьем, примечательно уже то, что он не отождествляет эти трансцендентные сущности. Для Экхарта, Бог есть нечто существующее до тех пор, пока продолжается движение, становление или какая-то деятельность. Когда же мы обращаемся к Лику Божьему, оказывается, что он — сама неподвижность, ничто, к которому не существует путей (*апада*). Лик Божий есть абсолютное ничто и в то же время первооснова бытия, порождающая все сущее.

Когда я находился на дше реки бытия, у первоистоков мира сего, в Лике Божьем, никто не спрашивал меня, кто я такой и что делаю, потому что там не было вопрошающего. Я парил в глубине, и все вокруг являло Бога. Если меня спросят: «Брат Экхарт, куда ты выходил из дома?», я отвечу: «Никуда». Но и здесь вещи являли Бога. Но почему же они не являли Лик Божий? Да потому что в Лике Божьем все едино, а что сказать о едином? Бог творит, но Лик Божий не творит, ибо не



пуждается ни в каком созидании; в Нем ничего не происходит, Ему чуждо становление. Бог и Лик Божий столь же различны, сколь различны деяние и неделание. Погружаясь в Бога — туда, где у меня нет формы, — я поступаю более достойно, нежели когда возвращаюсь в мир. При этом все, что существует обособленно в мире внешнем и внутреннем, в моем уме сливается моею волей в одно целое. Возвращаясь в самую глубину этого целого, к первоистоку Лика Божьего, я не могу сказать, откуда пришел и куда иду. Там со мною некому говорить; там меня некому вопрошать; даже Бог исчезает. (Evans, p. 143)

Интересно, как христиане толкуют «божественное средоточие чистого (или абсолютного) покоя», а также «ясное средоточие, где исчезают различия и всегда царит покой, как в пустыне»? Эти высказывания Экхарта, а также его представление о Лике Божьем как о «чистой пустоте» (*ein bloss nicht*) прекрасно согласуются с буддистским учением о *шуньяте*.

Понятие «Лик Божий» не является психологическим. В поведеньях Экхарта часто упоминается «свет немеркнувший, сияющий в душе»: «... этот свет не довольствуется простой непреходящей безмятежностью божественного бытия, в котором ничто не появляется и ничто не исчезает. Он стремится постичь, откуда проистекает само это бытие» (Blakney, p. 247). Это «откуда» относится к тому месту, где «Отец и Сын и Святой Дух» еще нераздельны. Чтобы прикоснуться к этому истоку и постичь его — или, другими словами, «увидеть лицо, которое было у меня до рождения», — я должен окупнуться во «всеобъемлющую пустоту Абсолютного Дао».

Выражение «увидеть лицо человека до рождения», по преданию, принадлежит Хуэй-нэну (?—713), шестому китайскому патриарху дзэн-буддизма. Это высказывание соответствует словам, которые Экхарт приписывает «мудрецу»: «Блаженны чистые сердцем, предоставляющие себя воле Божьей при жизни так же, как были предоставлены ей до рождения» (Blakney, p. 89). Тот, кто еще «не отведал вина из подвала» (Blakney, p. 216), может спросить: «Какой смысл говорить о чистоте сердца еще



не родившегося? Что значит увидеть свое лицо тогда, когда нас еще не было?» Экхарт цитирует св. Августина: «В душе есть потайная дверца в божественное измерение бытия — туда, где все растворяется в пустоте» (Blakney, p. 89). Очевидно, следует подождать, пока откроется эта заветная дверца, но вначале нужно настойчиво постучать в нее, что и происходит, когда я понимаю, что «невежествен в знании, отвергнут в любви и помрачен в свете» (Pfeiffer, p. 491). Но когда дверца открывается, для нас больше нет невозможного. Тот, кто хоть раз пережил этот глубинный экзистенциальный опыт, входит в сферу не-бытия, где Лик Божий «всецело опустошает» аналитический разум (Blakney, p. 88).

V

Что такое Абсолютное Дао?

Прежде чем мы начнем рассматривать дзэнские представления об Абсолютном Дао, или Лике Божьем, который зиждется на «чистой пустоте», целесообразно остановиться на том, как понимают Дао сами родоначальники даосизма — в частности, Лао-цзы, один из первых китайцев, которые задавались собственно философскими вопросами. Понятие о *Дао* — одно из главных в приписываемом Лао-цзы трактате «Дао дэ цзин».

Дао буквально переводится как «путь» или «дорога». Это слово во многом подобно санскритскому понятию *Дхарма* и занимает ключевое место в истории китайской мысли. Название учения «даосизм» происходит от этого понятия, но Конфуций также широко использует его. Однако для Конфуция это понятие имеет не столько метафизическое, сколько моралистическое звучание. Даосы же пользуются им для обозначения «истины», «высшей реальности», «логоса» и так далее. Лао-цзы так определяет его в «Дао дэ цзин»:

Путь подобен пустому сосуду,
Который не нуждается в наполнении,
Хотя из него можно черпать бесконечно.
Он бездонный: это первооснова всего сущего...
Он похож на глубокий омут, который никогда



не пересыхает.

Я не знаю, кто сотворил этот Путь.

Похоже, что он был еще до появления Бога.*

В Главе XIV дается более детальное описание Дао:

Глядя на него, ты его не видишь;
И поэтому его называют бесформенным.
Прислушиваясь в нему, ты его не слышишь;
И поэтому его называют беззвучным.
Устремляясь за ним, ты не можешь его удержать;
И поэтому его называют утонченным.
Никто не может разделить эти три качества,
И поэтому они сливаются в одно.

Оно вверху, однако не сияет,

Оно внизу, однако не замутняется.

Оно простирается везде,

Однако не пытайся его назвать.

Оно обретается в пустоте.

Его называют очертанием без формы,

Его называют недостижимым.

Ты видишь его, но не знаешь, где его начало.

Ты следуешь за ним, но не знаешь, где его конец.

Придерживаясь Древнего Пути (*Дао*),

Ты совершаешь обыденные дела.

Так познается источник вещей,

Который есть основа Пути (*Дао-цзи*).

Сравнивая эти отрывки с высказываниями Экхарта, мы обнаруживаем общие закономерности. Лао-цзы выразил на классическом китайском языке то, о чем говорил на средневековом немецком диалекте проповедник-доминиканец. Слова Лао-цзы содержат метафоры, они поэтичны и конкретны, тогда как слова богослова Экхарта более абстрактны. Экхарт говорит:

* Глава IV. Перевод Артура Уэли, взятый из его книги «The Way and Its Power» (Лондон 1934). Последние две строки, а также следующие цитаты даны в моем переводе. Бог здесь отличается от Лика Божьего так же, как и у Экхарта.



Для Бога нет ни до, ни после.

Бог не есть *это* и не есть *то*.

Бог есть совершенная простота.

Еще до сотворения мира, в вечном настоящем, я радовался в непреходящей безмятежности Отца. (Evans, p. 148)

Для сравнения я дам еще одно определение Дао из Главы XXV «Дао дэ цзина»:

Нечто пребывающее в состоянии слияния

Родилось до появления неба и земли.

Как оно безмятежно! Как одиноко!

Оно вечно стоит само по себе, не меняясь,

Оно растекается повсюду без препятствий.

Назовем же его матерью [всех вещей] под небом.

Я не знаю его имени,

Однако называю его Великим.

Охватывая собой все до самых дальних пределов,

Великое распространяется,

А затем возвращается к истоку.

Вот почему Дао велико,

Небо велико,

Земля велика

И правитель велик.

В этом мире существует четыре великих,

И правитель — один из них.

Человек — это земля, если он породнится с нею,

Человек — это небо, если он подчинится ему,

Человек — это Дао, если он достигнет гармонии с ним.

Таким образом человек постигает *таковость* вещей (*цзу-жань*).

В предисловии к своему переводу «Дао дэ цзина» Р. Б. Блэрни отмечает, что очарован книгой Лао-цзы уже многие годы и что в конце концов ему пришлось собственноручно



сделать ее перевод. И это при том, что в мире уже существуют десятки ее переводов на один только английский язык! Блэрни предположил, что каждый человек Запада, который знает китайский язык и может читать Лао-цзы в оригинале, чувствует такую же потребность. Это признание переводчика очень важно. Привлекательность книги Лао-цзы, по-моему, не только в том, что Старый Философ сделал весомый вклад в «развитие мистических идей», но и в том языке, на котором она написана. Выражаясь более конкретно, можно сказать, что обаяние китайской литературы во многом связано с привлекательностью иероглифов, которые передают читающему мысли автора и навевают его чувства. Поэтому лучше всего читать китайские книги большого формата, которые отпечатаны традиционным способом с деревянных клише.

Кроме визуальной привлекательности иероглифов, китайскому языку свойственно еще одно качество, которое практически отсутствует в других языках, особенно в индо-европейских. Дело в том, что с помощью китайского языка зачастую удастся выразить то, что не вмещают в себе наши обычные словесные формулировки. Для того чтобы убедиться в этом, советую прочесть Главу XX «Дао дэ цзина» в оригинале и сравнить ее с любым из имеющихся переводов. Не сомневаюсь, что каждый, кто это сделает, почувствует, насколько богаче, красочнее и эмоциональнее язык оригинала, несмотря на то что текст был написан более двух с половиной тысяч лет тому назад. Бесспорно, Артур Уэли — выдающийся китаевед и переводчик с китайского. Его английские переводы Лао-цзы во многих отношениях представляют собой произведения искусства, однако, как это ни прискорбно, очень часто переводчик не в силах справиться с ограничениями своего родного языка.

VI

Возможно, события, о которых пойдет речь ниже, никогда не происходили в действительности. Тем не менее эта история пользуется большой популярностью среди последователей дзэн, которые, как правило, не интересуются аутентичностью



подобных преданий. Она заслуживает нашего внимания, потому что является хорошей иллюстрацией отношения дзэнских наставников к вопросу о «Пустоте», «абсолютном ничто» или «безмятежном покое», который «находится за пределами *этого* и *того*» и существует «независимо от прошлого и будущего». История и комментарии к ней взяты из китайского сборника дзэнских текстов «Хэкиганроку» (Скрижали лазурной скалы), который был составлен в XI веке, в эпоху династии Сун. Этот сборник пользуется большой популярностью в Японии, где многие истории из него используются в качестве *коанов* — вопросов, которые предлагаются изучающим дзэн для поиска ответов.

Бодхидхарма, первый патриарх дзэн в Китае, прибыл в эту страну из Индии в VI веке. Император У династии Ляп пригласил его ко двору. Он был благочестивым, набожным буддистом, он изучал махаянистские «Сутры» и практиковал такие добродетели, как щедрость и смирение. При встрече император спросил у индийского наставника:

— В «Сутрах» много говорится о высочайшей и святейшей истине. Достопочтенный учитель, поведайте мне эту истину!

— Всеобъемлющая пустота и ничего святого, — ответил Бодхидхарма.

— Если во всеобъемлющей пустоте абсолютной истины нет ничего высокого и святого, кто же тогда стоит здесь передо мной? — спросил император.

— Не знаю, ваше величество, — ответил Бодхидхарма.

Император не понял подлинный смысл слов патриарха, и тогда Бодхидхарма покинул дворец и поселился на севере страны.

Если Бодхидхарма пришел в Китай, чтобы поведавать подлинный смысл учения о «всеобъемлющей пустоте» (*шуньяте*), почему он ответил императору на вполне серьезный и конкрет-



ный вопрос словами «Не знаю»? Очевидно, что Бодхидхарма не был агностиком, который верит в непознаваемость абсолютной истины. Не-знание Бодхидхармы — это не простое неведение. На самом деле речь здесь идет о не-знании, о котором нам говорит Экхарт: «Это есть преобразенное знание, а не помраченность из-за недостатка сведений. Все наши знания только для того и нужны, чтобы мы приблизились к этому не-знанию. Когда мы обретаем это божественное знание, наше человеческое неведение облагораживается и дополняется сверхъестественными способностями» (Evans, p. 13). Именно это трансцендентное, божественное и сверхъестественное не-знание Бодхидхарма желал передать своему другу-императору.

С точки зрения нашего здравого смысла, слова Бодхидхармы кажутся нелогичными и нетактичными. Однако в действительности это высшее знание, или «не-знание», которое обретают, «погружаясь в забвение и неведение» (Evans, p. 13), представляет собой нечто внезапно открывающееся и всецело невыразимое на языке человеческих представлений. Человек достигает этого знания только тогда, когда прыгает в долину Абсолютной Пустоты. Между этим знанием и всеми теми рациональными представлениями, которые мы так высоко ценим в эмпирической и интеллектуальной сферах, нет ничего общего.

Все наставники дзэн являются подобными «знающими невеждами» или «несведущими знатоками». Поэтому их «Не знаю» означает совсем не то, что наше «Не знаю». Мы не должны рассматривать их ответы на уровне относительного знания, как принято поступать с ответами других людей. Поэтому к комментариям последователей дзэн, которые цитируются ниже, не следует относиться как к обычным толкованиям. Вот как Энго (1063—1135) объясняет *мондо* (вопрос-и-ответ), имевшее место между Бодхидхармой и императором У:^{*}

Бодхидхарма прибыл в эту страну с юга, зная, что в характере китайцев есть черты, которые должны быть у

* Вниманию читателей предлагается свободный перевод с китайского, так как точный перевод потребовал бы многочисленных примечаний.



последователя буддизма *махаяны*. Он был преисполнен ожиданий и желал поведать нашим землякам учение о Едином Уме, которое невозможно передать с помощью звуков и символов. Постичь Ум можно лишь внезапно. При этом мы осознаем Природу Будды и тем самым достигаем Буддовости. Постигая собственную природу, мы становимся свободными от всех привязанностей, и никакие лингвистические уловки больше не могут ввести нас в заблуждение. Ведь впоследствии сама обнаженная реальность предстает перед нашим взором. В таком состоянии сознания Бодхидхарма встречался с императором. Так же он наставлял своих учеников. Мы понимаем, что в опустошенном уме Бодхидхармы не было никаких намерений, никаких планов на будущее. Он просто действовал свободно и отменял все, что могло помешать непосредственному видению сути вещей. В этом состоянии для него не было ни хорошего, ни плохого, ни истинного, ни ложного, ни приобретения, ни потери...

Император У был прилежным последователем буддистского учения и пожелал, чтобы великий учитель из Индии изложил ему суть буддизма. В действительности эта суть подразумевает единство бытия и не-бытия, через которое философы не могут перешагнуть. Император интересовался тем, может ли Бодхидхарма преодолеть это препятствие на пути к абсолютной истине. Отсюда и его вопрос. Бодхидхарма же знал, что любой его ответ разочарует императора.

— Что есть Реальность? Что есть Лик Божий?

— Безграничная пустота и никаких различий; ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа.

Ни один философ, каким бы образованным он ни был, никогда не сможет выбраться из этой ловушки. И лишь Бодхидхарма знал, как одним ударом меча сокрушить все препятствия на своем пути.



Большинство людей в наши дни не осознают подлинный смысл слов Бодхидхармы и поэтому кричат на каждом углу: «Безграничная пустота!» — будто и правда постигли ее. Однако при этом они ничего не достигают. Мой старый мастер говорил: «Когда человек по-настоящему уразумеет слова Бодхидхармы, он впервые в жизни увидит себя спокойно сидящим у домашнего очага». К несчастью, император У оказался одним из тех, кто не смог выйти за пределы словесных построений. Его понимание не преодолело различия между «моим» и «твоим». Поэтому он задал второй вопрос:

— Кто стоит передо мной?

— Не знаю, — резко ответил Бодхидхарма, и снова его ответ не встретил понимания со стороны августейшего буддиста.

Впоследствии император больше узнал о Бодхидхарме и был очень огорчен тем, что оказался столь глупым и упустил редкую возможность проникнуть в тайны реальности. Через несколько лет после смерти индийского учителя по распоряжению императора на могиле Бодхидхармы была сооружена памятная стела, на которой были начертаны слова: «Увы! Я видел его, встречался и разговаривал с ним, но не смог его познать. Какая жалость! Но теперь уже поздно! Время не повернешь вспять!» Свое послание в века император закончил стихотворением:

До тех пор пока ум пребывает на уровне
относительности,
Он не может покинуть чертоги тьмы.
Но стоит уму потерять себя в Пустоте,
И он тут же возносится на престол
Просветления.

По окончании рассказа об императоре У комментатор Энго делает следующее замечание: «Кстати, скажите мне, где сегодня



можно встретить Бодхидхарму?» Вне всяких сомнений, эти слова являются своеобразным вызовом читателям. Принять или отвергнуть его — зависит от нас с вами.

Комментатор Сэттё (980—1052) жил раньше, чем Энго. Сэттё обладал большим литературным талантом. Его комментарии даны в стихотворных строках, которые изобилуют красочными поэтическими образами. Упомянув о попытке императора У еще раз пригласить во дворец Бодхидхарму, посетившегося на севере, Сэттё продолжает:

Вы [император У] можете послать за ним [за Бодхидхармой] всех своих подданных,
Но он больше никогда не покажется во дворце!
Мы остались в одиночестве на многие века;
Мы обречены тосковать по безвозвратно
упешшему прошлому.
Но погодите! Давайте не думать о прошлом!
По земным просторам носится прохладный ветерок,
Не ведая о том, долго ли ему осталось дуть.

А теперь комментатор и мастер дзэн Сэттё осматривает всех собравшихся его послушать и задает вопрос:

— Друзья, а нельзя ли увидеть нашего патриарха Бодхидхарму здесь, среди нас?

И после паузы продолжает:

— Да, разумеется, он здесь! Пусть подойдет сюда и поклонится мне!

Наверное было бы забавно, если бы на этой проповеди, которая состоялась в первой половине одиннадцатого века в Цветочном Королевстве, вдруг откуда ни возьмись появился Экхарт! Однако кто осмелится сказать, что Экхарт не наблюдает сейчас за тем, как я пишу все это в шумном городе Нью-Йорке?

VII

И еще несколько мыслей по поводу «Пустоты».



Относительность — это аспект реальности, но не сама реальность. Относительность возможна при наличии двух и более объектов, поскольку она основывается на отношениях между ними.

Для движения характерно то же, что и для относительности. Движение возможно только во времени; без представления о времени никакое движение немислимо. Дело в том, что движение подразумевает выход объекта за свои пределы и превращение его в то, чем он не является. Такое становление можно проследить лишь при наличии времени.

Поэтому буддистская философия утверждает, что представление о движении и относительности возможно лишь в некотором поле, и это поле она называет Пустотой (*шуньятой*).

Указывая на непостоянство, мимолетность и вечное преобразование вещей, Будда учит, что в этом мире не существует ничего непреходящего. Он также утверждает, что, привязываясь к бренным вещам, человек не может обрести перманентную безопасность. Тем самым Будда желает сказать, что перманентные (*дзё*), радостные (*раку*), самодостаточные (*га*) и незамутненные (*дзё*) вещи мы должны искать в других местах. В соответствии с буддистским писанием «Нирвана-сугра», эти четыре качества (*дзё-раку-га-дзё*) присущи Нирване, которой человек может достичь на пути познания, освобождая ум от желаний (*танхи*), стремлений (*асава*) и обусловленности (*санкхара*). Хотя Нирвану часто рассматривают с отрицательной точки зрения, последователи *махаяаны* интерпретируют ее не так. По их мнению, Нирвана характеризуется самодостаточностью (*га*, *атман*), которая подразумевает динамичность и свободу воли. Нирвана — это еще одно название Пустоты.

Подлинный смысл представления о Пустоте часто искажается по различным причинам. У зайца и кролика нет рогов; на панцире черепахи не растут волосы. В некотором смысле это та же пустота. Однако буддистская *шуньята* не подразумевает отсутствия.

Представим себе, что где-то долгое время горел огонь и что он только что погас. Это тоже в каком-то смысле пустота. Однако буддистская *шуньята* не подразумевает угасания.



Предположим, что стена разделяет комнату на два помещения. По одну сторону стены стоит стол, а по другую — мебель отсутствует, там находится ничем не занятое пространство. Однако буддистская *шуньята* не сводится к незанятости.

Отсутствие, угасание и незанятость — эти представления не отражают подлинного смысла буддистской Пустоты. Буддисты имеют дело с Пустотой за пределами относительности. Речь идет об Абсолютной Пустоте, выходящей за пределы всех видов взаимоотношений и противоположностей — субъекта и объекта, жизни и смерти, Бога и мира, наличия и отсутствия, «да» и «нет», утверждения и отрицания. В буддистской Пустоте нет ни времени, ни пространства, ни становления, ни деления на объекты. Из Пустоты возникает все; это неисчерпаемый источник возможностей.

Чистое существование — это сознание, созерцающее самое себя отраженным в себе самом; это акт самоотождествления, или состояние *таковости*. Такое созерцание и самоотождествление возможно только тогда, когда сознание является самой *шуньятой*, то есть когда оно свободно от всего, кроме самого себя. Однако сказать «кроме самого себя» означает дать повод для нового заблуждения. Ведь напрашивается вопрос о том, что такое это «кроме самого себя». Возможно, лучший ответ на него дал св. Августин: «Пока ты не спрашиваешь, я прекрасно представляю себе, о чем идет речь; но когда ты спрашиваешь, я не знаю».

Между двумя мастерами дзэн времен династии Тан состоялся следующий диалог. Он поможет нам понять, каким образом в дзэн принято выражать понимание этого «самого себя».

Однажды мастер по имени Исаи (771—853) собирал со своими учениками чайные листья. Среди них был Кёдзан, который к тому времени сам уже стал мастером. Исаи спросил его:

— Мы целый день собираем чайные листья. Все это время я слышу твой голос, но не вижу твоей формы. Покажи-ка мне свою первичную форму.



Кёдзан потряс чайный куст.

— Ты предлагаешь действие, а не сущность, — сказал Исаи.

— А как бы вы ответили? — спросил Кёдзан. Исаи некоторое время молчал, и тогда Кёдзан сказал:

— Вы предлагаете мне сущность, а не действие.

— Я освобождаю тебя от двадцати ударов палкой, — заключил Исаи.

Отметим, что Исаи и Кёдзан вовсе не стремятся своими репликами сбить с толку наблюдателей. Поскольку эти мастера постигли то, что показывают друг другу, дзэнская философия здесь на высоте. Перед современными философами стоит вопрос о том, как достичь и самым понятным образом выразить ту первооснову бытия, на которой уверенно стоят мастера дзэн.

В словах о том, что реальность «пуста», видно явное противоречие. Однако молчать тоже нельзя. Весь смысл в том, чтобы уметь изречь молчание, не выходя из него. Именно по этой причине дзэн по возможности избегает рациональных толкований. Он стремится показать нам то, что находится за пределами слов; он хочет, чтобы мы сами проникли на этот уровень бытия. Экхарт добивается того же в своих проповедях. Он выбирает на первый взгляд ничего не обещающие цитаты из Библии, а затем проявляет их «глубинный смысл», постигаемый им у истоков сознания. Его намерения не ограничиваются интерпретацией этих слов. Он оптимально использует их для своих нужд. Поэтому мастер дзэн использует все, что его окружает: свою собственную личность, деревья, камни, палки и прочее. Главное — понять, что движет им, когда он действует. Так, в качестве демонстрации того, что реальность есть Пустота, мастер дзэн может некоторое время стоять неподвижно, сложив руки на груди. Если ему задать еще один вопрос, он может потрясти чайный куст, уйти, не сказав ни слова, или ударить спрашивающего.

Иногда мастер высказывается поэтически и сравнивает «пустое» сознание с луной, называя его луной ума или луной *тако-*



восте. Древний мастер дзэнской философии воспевае эту луну в следующих стихах:

Луна ума одинока и совершенна,
Ее сияние поглощает десять тысяч вещей.
Однако при этом свет не озаряет объектов,
Потому что их вообще не существует.
Когда и свет и объекты исчезли,
Что есть то, что остается?

Мастер оставляет этот вопрос без ответа. Если на него ответить, луна исчезнет из виду, реальность станет дифференцированной, а Пустота растворится в пустоте. Мастер напоминает нам о том, что мы никогда не должны отворачиваться от этой первичной луны ума, потому что она есть источник нашего сознания. Пустота сознания не означает его пезантности. Эта пустота озаряет все небесными лучами, в свете которых в этом мире исчезают все проявления множественности.

Буддистская философия — это философия Пустоты, учение о самоотждественности. Самоотждественность следует отличать от обычной тождественности. При отождествлении мы идентифицируем два объекта, тогда как в самоотждествлении участвует только один субъект или объект, который покидает себя, чтобы затем снова стать собой. Таким образом, самоотждественность подразумевает движение. Мы видим, что самоотждествляющееся сознание перестает быть собой для того, чтобы увидеть свое отражение в себе. Самоотждествление — это логика чистого существования и Пустоты. В самоотждествлении нет вообще никаких различий. Буддисты называют его *таковостью*.

Однажды я прочел для любителей искусства лекцию о буддистской Пустоте и *таковости*. В ней я пытался проследить связь буддистского учения с искусством. Здесь я привожу выдержки из этой лекции.

Честно говоря, я не являюсь авторитетом в области искусства, потому что не наделен никакими талантами, не получил гуманитарного образования и не могу похвастать тем, что в своей жизни видел много выдающихся произведений искусства.



Поэтому все, что я здесь скажу, будет в той или иной мере теоретическим.

Давайте обратимся к живописи. От японских и китайских критиков я часто слышу, что восточное изобразительное искусство запечатлевает дух, а не форму. Они утверждают, что если дух постигнут, форма творит себя сама. Поэтому задача художника состоит в том, чтобы углубиться в дух объекта, который он собирается изобразить. Если на Западе люди искусства стремятся объять дух с помощью формы, на Востоке все наоборот: здесь главенствует дух. На Востоке считается, что если художник постиг дух изображаемого, он изображает нечто большее, чем видимые линии и цвета. Подлинный художник — это творец, а не подражатель; он посетил мастерскую Бога и познал там тайну творчества, секрет созидания из пустоты.

Каждое движение кисти такого художника является неповторимым творческим актом, потому что истоки этого акта темятся в пустоте. Бог никогда не отказывается от своих намерений: все, что он творит, окончательно, необратимо и совершенно. Настоящий художник не способен воспроизвести ни один свой штрих, потому что любое движение его кисти — это неповторимый творческий акт. Что уж и говорить о возможности повторного создания всей картины или композиции в целом, являющейся уникальным синтезом всех своих частей!

Подобно этому, каждое мгновение человеческой жизни является выражением ее подлинной сути и поэтому оно подлинно, божественно, созидательно и неповторимо. Стало быть, жизнь каждого человека является произведением искусства. Будет ли эта жизнь непревзойденным шедевром — зависит от того, осознает ли человек в себе деятельность *шуньяты*.

Можно задаться вопросом о том, как художник углубляется в дух изображаемого растения, если, например, речь идет о знаменитой картине XIII века, на которой Моккэй (Му-цзи) изобразил хибискус? Эта картина сейчас считается национальным сокровищем и хранится в Киото в храме Дайтокудзи. Секрет в том, чтобы стать самим растением. Но как человек может стать растением? Оказывается, само уже стремление человека нарисовать растение или животное подразумевает, что в нем



есть что-то соответствующее этому растению или животному. Если это действительно так, он вполне может стать объектом, который желает изобразить.

На практике это достигается посредством интроспективного рассмотрения растения. При этом сознание должно быть полностью свободно от субъективных эгоцентрических мотиваций. Оно становится созвучным Пустоте, или *таковости*, и тогда человек, созерцающий объект, перестает осознавать себя отличным от него и отождествляется с ним. Это отождествление дает возможность художнику чувствовать пульсацию жизни, которая проявляется одновременно в нем и в объекте. Вот что имеют в виду, когда говорят, что субъект теряет себя в объекте и что не художник, а сам объект рисует картину, овладевая кистью художника, его рукой и пальцами. Таким образом объект сам воссоздает себя на картине. Дух созерцает свое отражение в себе. Это еще один пример самоотождествления.

Известно, что, прежде чем приступить к работе, художник Генри Матисс смотрел на объект неделями и даже месяцами. Созерцание продолжалось до тех пор, пока дух объекта не овладевал им и не начинал — иногда даже с помощью угроз — побуждать его начать писать.

Я слышал, как один критик, высказываясь о современном искусстве, отметил, что представление художника о прямой линии нельзя считать математическим, потому что для художника прямая не отличается от кривой. Не уверен, что точно передал здесь слова этого критика, однако в любом случае они очень интересны. Дело в том, что прямая, которая все время остается прямой, — это мертвая линия, равно как и кривая, которая никогда не может стать прямой. Для того чтобы эти линии были живыми, — а другими они не могут быть в произведении искусства, — прямая должна быть кривой, а кривая — прямой. Кроме того, в каждой линии должно чувствоваться так называемое пространственное напряжение. Подлинно живая линия не уместается на плоскости; она трехмерна; в ней словно пульсирует кровь.

Я также слышал, что, для художника, цвета — это не просто красный или голубой. Краски не описываются обычными сло-



вами, они заряжены эмоциями. А это значит, что для художника они являются живыми. При виде красного предмета художник воспринимает неповторимый мир этого цвета; вместе с краской он наносит на бумагу частицу своей души. Такой красный цвет не является одним из семи цветов спектра, которые можно наблюдать, пропуская белый свет сквозь призму. Поскольку это живой цвет, он содержит в себе все другие цвета и проявляет их в соответствии со своей внутренней природой. Таким образом, для художника красный цвет — это не просто физический или психический феномен; цвет для него наделен духом.

Эти взгляды характерны для Востока. Однако западные художники нередко говорят о том же. По словам одного из них, погружаясь в созерцание какого-либо объекта, он начинает ощущать в себе нечто, побуждающее запечатлеть его образ. Это значит, что художник является творцом. Бог сотворил мир не потому, что ему нечего было делать. Им овладел какой-то глупый порыв, он испытал желание увидеть свое отражение в своем творении. В этом, по-моему, подлинный смысл слов Библии о том, что Бог создал человека по своему образу и подобию. Причем не только человек создан по образу Бога — весь мир является Его образом. Даже самая ничтожная блоха в своем естестве сопричастна бытию Бога. Именно благодаря этому бытию существует весь этот мир. То же самое можно сказать и о художнике. Дух художника оживляет его произведения, потому что в произведениях художник сокрыл частицу своего бытия. Сам художник может и не подозревать о том, что происходит, когда он пишет картину, однако последователи дзэн прекрасно знают все это и готовы разделить свое понимание с теми, кто проявит соответствующее желание. Естество вещи выражается не только в том, что она существует как отдельный объект. Естество вещи подразумевает также, что она содержит в себе бесконечные возможности, которые буддисты по-китайски называют *дэ*, по-японски — *току*, а на санскрите — *гуна*. Именно здесь сокрыта «тайна бытия» и «бесконечные возможности Пустоты».

Следующая история о Ракапе Осё, жившем в IX веке в китайской провинции Сёсю, приводится здесь в качестве при-



мера того, как дзэн преобразует мирозерцание человека и открывает его взору естество вещей. Ракан Осё повествует о своих переживаниях в следующем стихотворении.

Я впервые начал изучать Дао [дзэн] на седьмом
году Сянь-тун [867].

Где я ни ходил, я встречал слова, которые не мог
понять.

Большая глыба сомнений образовалась в моей
душе;

Она была подобна лукошку, сплетенному из лозы.
В течение трех лет я жил в лесу у ручья и все
это время был очень несчастен.

Затем я неожиданно увидел Дхармараджу
[мастера дзэн], сидящего на подстилке.

Я подошел в нему и учтиво попросил помочь
мне разрешить сомнения.

Мастер встал с подстилки, на которой
медитировал,

Поднял руку и наотмашь кулаком ударил меня в
грудь.

Мои сомнения в один миг развеялись; от них не
осталось и следа.

Подняв взор к небу, я впервые в жизни увидел,
что солнце круглое.

С тех пор я — первый счастливец в этом мире,
которому не о чем печалиться, нечего бояться.

День за днем я провожу свое время так, как мне
больше всего нравится,

И при этом в моей душе неизменно царит
удовлетворение и безмятежность.

Чтобы прокормить себя, мне не нужно больше
ходить с кружкой для сбора милостыни.*

Самые интересные слова в стихотворении Ракана Осё следующие: «Я впервые в жизни увидел, что солнце круглое». Все мы знаем, что солнце круглое, потому что видим его едва ли не

* «Передача лампы», Случай XI.



каждый день, и не вызывает сомнения, что Осё тоже неоднократно замечал солнце в небе. Почему же, в таком случае, он утверждает, что впервые увидел, что оно круглое? Все мы думаем, что на самом деле живем, едим, спим, ходим и разговариваем. Однако так ли это в действительности? Если бы все и правда было так, мы бы никогда не говорили об «опасностях», «ужасах», «разочаровании», «депрессии», «смелости быть» и «противостоянии смерти».



Глава 2

Основы буддистской философии

I

Буддистская философия основывается на переживании, через которые Будда прошел около двух с половиной тысяч лет назад. Таким образом, чтобы понять, что представляет собой буддистская философия, необходимо понять, что довелось пережить Будде после шести лет глубоких размышлений, аскетических испытаний и практики медитации.

Так называемый «здравый смысл» подсказывает нам, что философия — дело чистого интеллекта, и поэтому лучшие философские решения предлагают те, кто наделен проницательным разумом и диалектическим мышлением. Однако на самом деле все не так. Верно, что люди с неразвитыми интеллектуальными способностями не могут быть хорошими философами. И все же интеллект в данном случае не главное. Кроме интеллекта, должно присутствовать сильное воображение, нестигаемая воля, глубокое понимание природы человека и, наконец, непосредственное видение истины, проявленной во всем человеческом существе.

Я хочу заострить внимание на идее *видения*. Просто *знать*, в обычном смысле этого слова, недостаточно. Знание, если только оно не выросло на почве личного опыта, очень поверхностно и поэтому является довольно шатким фундаментом для построения серьезной философской системы. Между тем существу-

ет, как мне кажется, множество философий, не имеющих ничего общего с переживаниями. Такие учения не способны вдохновить человека. Они могут быть весьма стройными и последовательными, но в то же время не оказывать практически никакого воздействия на изучающего.

Поэтому если философ и обладает подлинным знанием, оно должно проистекать из его переживаний, а эти переживания — составлять суть *видения*. Будда всегда подчеркивал это. Он проводил параллель между знанием (*нана, джнана*) и видением (*насса, патья*), потому что без видения знание не обладает глубиной и не проникает в суть вещей. Не случайно первой ступенью Благородного Восьмеричного Пути есть *саммадассана*, правильное видение, вслед за которым идет *саммасанкаппа*, правильное знание. *Видение* — это переживание, в ходе которого вещи постигаются в состоянии их *таковости*, то есть в состоянии их бытия (*is-ness*). Вся философия Будды зиждется на этом переживании, на этом *видении*.

Переживание, лежащее в основе буддистской философии, называется просветлением. Именно через это переживание прошел Будда после шести лет упорных и основательных поисков. Все, чему он учил впоследствии, представляет собой развитие сокровенного опыта, который ему посчастливилось приобрести.

Что же, в таком случае, представляет собой просветление?

II

В первом приближении, можно сказать, что существует два подхода к вопросу: «Что представляет собой просветление, которое пережил Будда?». Один — объективный; другой — субъективный. Объективный подход состоит в том, чтобы проанализировать и понять первые слова, которые, как гласит предание, Будда произнес после просветления. Таким образом, мы должны разобраться, чему Будда учил в первую очередь. Что в его учении является главным? Что он проповедовал в течение всей своей жизни? Двигаясь в этом направлении, мы определим,



что отличает проповедь Будды от учений других индийских мыслителей.

Второй подход, названный мной субъективным, состоит в том, чтобы рассмотреть высказывания Будды как непосредственное отражение его душевного состояния после просветления. И так, первый подход является метафизическим, тогда как второй — психологическим, или экзистенциальным. Начнем с первого.

Общеизвестно, что характерной особенностью буддистской мысли во всех ее интерпретациях является представление об *анатта*, или *анатмане*, то есть учение о не-эго. Основные идеи этого учения формулируются так:

(1) Поскольку все вещи являются составными сущностями (*скандха*, *кхандха*), они мимолетны и непрерывно разрушаются.

(2) Поэтому ничто не достойно нашей привязанности в мире, в котором каждый из нас претерпевает лишь горести и страдания.

Как нам избавиться от страданий? Как нам их победить? Ведь мы не можем и дальше жить так. Мы должны найти какое-нибудь избавление от этих мучений. Именно чувство страха и дискомфорта толкнуло Будду на то, чтобы покинуть дом и скитаться в течение шести долгих лет в поисках спасения не только для себя, но и для всего мира. В конце концов Будда нашел приемлемое решение, когда постиг глубинный смысл учения о не-эго (*анатта*). Открытие Будды излагается следующим образом:

Все составные сущности (*скандхи*) преходящи. Когда мудро (*панна*) смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению.

Все составные сущности горестны. Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению.

Все вещи (*дхаммы*) горестны. Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению.*



Я хочу обратить внимание читателя на понятие «мудрость» (санскр. *панна*, или *праджня*). Это одно из самых важных представлений в буддистской философии. Оно не имеет эквивалентов в английском языке. Слова «трансцендентальная мудрость» звучат слишком тяжеловесно и, к тому же, не точно соответствуют смыслу слова *праджня*. Однако, за неимением лучшего понятия, остановимся на слове «мудрость». Мы знаем, какой большой акцент делается в буддизме на *видении*, однако напомним, что речь идет не об обычном рациональном понимании; речь идет о видении оком *праджни*, об особой интуиции, которая дает нам возможность проникать к первоисточкам реальности. В другой своей книге* я дал довольно подробный анализ представления о *праджне* и очертил ее роль в буддистских учениях, в частности в дзэн-буддизме.

Учение о не-эго не только отрицает реальность субстанции, из которой соткано эго, но и указывает на иллюзорность самого представления об эго. Пока мы находимся в мире отдельных сущностей, мы не можем обойтись без этого представления. Однако это не является доказательством его состоятельности. Современная психология, как известно, отказалась от представления об эго как об отдельной сущности, хотя оно остается рабочей гипотезой, служащей для практических целей.

Между тем окончательное решение проблема эго получает лишь в сфере метафизики. Чтобы по-настоящему понять заявление Будды о нереальности *атманы*, мы должны на время оставить психологию в стороне. Ведь, просто сказав, что *атмана* нет, мы не можем положить конец страданиям и достичь гармонии с самим собой и внешним миром. У нас должно появиться нечто качественно новое; лишь тогда мы будем уверены в том, что наш корабль спокойно стоит на якоре в уютной гавани. Одной лишь психологии здесь недостаточно. Мы долж-

** «Дхаммапада», стихи 277-9, перев. В. Н. Топорова, Издательство восточной литературы, Москва, 1960, стр. 105-6. Ниже переводы из «Дхаммапеды», если не оговорено особо, даются по этому изданию.— Прим. перев.

* D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, London, Rider and Company, 1955, p. 85—128.



ны выйти в широкое поле реальности, где вступает в игру *праджня-интуиция*.

Пока мы обретаемся в сфере органов чувств и интеллекта, мы одержимы представлением об отдельном эго и постоянно гоняемся за его тенью. Однако эго представляет собой нечто вечно ускользающее от нашего восприятия. Когда у нас создается впечатление, что мы наконец-то настигли его, оказывается, что в наших руках осталась лишь кожа змеи, тогда как самой змеи — реального эго — уже и след простыл. Человеческое эго — это змея, покрытая множеством кож, поэтому охотник на нее очень скоро обнаруживает, что выбился из сил, но змея так и не поймал.

Дело в том, что эго следует ловить изнутри, а не снаружи, и это под силу лишь *праджне*. Чудо, совершаемое *праджней*, состоит в том, что она настигает действующего в самом процессе его деятельности. При этом ей не нужно приостанавливать действие, чтобы его постичь. Оказывается, что действующий есть действие, а действие есть действующий. Постигание этого единства и тождественности есть пробуждение *праджни*. Это не означает, что эго выходит за свои пределы, чтобы увидеть себя. Оно остается в самом себе и наблюдает свое отражение. Но как только между действующим эго и наблюдающим эго проведено различие, *праджня* подвергается дифференциации, и подлинное видение оказывается безвозвратно потерянным.

Экхарт говорит о подобных переживаниях, используя язык христианской теологии. Он использует представления об Отце, Сыне, Святом Духе и любви. Все эти понятия могут показаться буддисту ничего не значащими, но если он отнесется в них с должным пониманием, он может обнаружить, что «любовь, которой Бог любит себя», — это то же самое, что *праджня-интуиция*, которая прозревает насквозь иллюзорное эго. Экхарт сообщает нам:

Являя Свою бесконечную любовь, Бог дает нам Святой Дух, дабы мы могли любить Бога той же любовью, которой Он любит Сам Себя. Мы любим Бога Его собст-



венной любовью, и уже разумение этого обновляет в нас образ Божий. (Evans, p. 147—8)

Отец любит Сына, а Сын любит Отца — это взаимная любовь, или любовь, которая сама себя любит. В дзэнской традиции этому представлению соответствует образ двух чистых зеркал без тени чего-либо между ними. Экхарт называет это «игрой, которая происходит в природе Бога-Отца», и добавляет, что «игра и зрители суть одно и то же». Экхарт продолжает:

Таковая игра происходит в вечности до возникновения сущностей. В мудрой книге написано: «Еще до сотворения мира, в вечном настоящем, я играл в непреходящей безмятежности Отца». Сын вечно играет пред Отцом, равно как Отец пред Сыном. Игра Их есть Святой Дух, в котором Они блаженствуют и Который блаженствует в Них. Игра и Те, Кто в ней, суть единое изъяснение божественной природы. «Бог подобен фонтану, изливающему в себя свои воды», — говорит св. Дионисий.

Праджня-интуиция возникает из себя и возвращается в себя. Эго, постоянно ускользающее от наших рациональных методов исследования, может быть настигнуто лишь с помощью *праджня-интуиции*, которая проистекает из самого этого эго.

Буддисты обычно говорят о нереальности эго (*анатта*, или *анатмья*) всех вещей, однако они часто забывают, что нереальность эго и вещей может быть по-настоящему понята лишь тогда, когда вещи предстанут перед оком *праджня-интуиции*. О сущности, из которой соткано эго, нельзя судить на психологическом уровне, потому что психология не открывает око *праджня-интуиции*. Экхарт говорит: «Бог есть свет, озаряющий себя в безмолвном покое» (Evans, p. 146). Идя по пути интеллектуального анализа, мы дробим реальность на части и без устали гоняемся за ее призраками. До тех пор пока это продолжается, невозможен покой абсолютной тождественности, в котором *праджня* может увидеть свое отражение в себе самой. В полном



согласии с духовным опытом буддистов находятся следующие слова Экхарта:

Слово Отца есть не что иное, как Его разумение Себя. Разумение Отца понимает, что Он понимает, и Его разумение есть Тот, Кто понимает. Таков этот свет, который озаряет свет. (Evans, p. 146)

Психологический анализ не может пойти дальше и глубже нереальности психологического эго, и поэтому он не видит нереальности всех вещей (*дхарма*), которая открывается перед глазом *праджня*-интуиции не как отсутствие всех качеств, а как источник бесконечных возможностей. Только когда глаз *приджни* видит нереальность всех вещей (*сарвадхарму*, или *саббе дхарму*), видение их подлинной природы дает выход созидательным энергиям. При этом рассеиваются облака Майи, исчезают иллюзии и возникает новый мир, построенный на *праджне* (мудрости) и *каруне* (любви).

Таким образом, переживание просветления подразумевает выход за пределы сферы психологии, открытие глаза *праджни* и видение Абсолютной Реальности. Переживший просветление высаживается на другом берегу реки *сансары*, где вещи предстают перед ним в состоянии своей *таковости*, в изначально чистом облике. Здесь человек обретает освобождение от привязанностей (*саббаттха вимултаманаса*)*, и его воззрения больше не обусловлены представлениями о рождении-и-смерти, непрерывном изменении и причинности. Вот как «Дхаммапада» (стих 179) характеризует «победителя»:

Какой тропой проведете вы этого бестропного, просветленного, владеющего безграничными сферами, у которого победа не превращается в поражение и чья побежденная страсть уже не продолжается в этом мире?

* Ср. «Дхаммапада», стих 348: «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум свободен, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости».



Таким образом, пробужденный человек является абсолютным победителем, и никто не может проследить его путь, потому что он не оставляет следов. Ведь если бы какие-то следы его присутствия удалось обнаружить, их можно было бы использовать для того, чтобы победить его. Он пребывает в ничем не ограниченном пространстве, которое напоминает бесконечную окружность без центра. Именно поэтому к нему не ведет ни один путь. Такого человека в дзэн называют *анабхогакария* («не прилагающий усилий, не имеющий цели, бесполезный человек»).* Это представление соответствует у Экхарта свободному человеку, «который ни к чему не привязан и к которому ничего не привязано» (Evans, p. 146). Поскольку эти утверждения могут навести читателя на мысль о том, что буддисты исповедуют учение о ничего-не-делании, следует отметить, что в буддизме очень важную роль играет также представление о *каруне* и *пра-нидхане*, о которых пойдет речь ниже.

III

Когда «нереальность вещей постигается *праджней*», мы преодолеваем горести и страдания и становимся на «путь чистоты». Если понять этот принцип так, как он излагался выше, у нас в руках оказывается ключ к пониманию стихотворных строк, называемых «победным гимном Будды».

Этот гимн традиционно приписывают Будде, который якобы произнес его в момент просветления. Победная песнь Будды отражает субъективный аспект его переживания и поэтому помогает нам осмыслить содержание просветления с иной точки зрения. Тогда как представление о нереальности вещей является метафизической интерпретацией переживания Будды, победный гимн запечатлел его непосредственную реакцию на просветление. Поэтому гимн дает нам возможность проникнуть в субъективный мир Будды глубже, чем это позволяют сделать его более поздние философские обобщения. Сейчас мы иссле-

* См. мою книгу «Studies in the Lankavatara Sutra», p. 223 ff.



дую субъективный подход, который я ранее назвал вторым. Победная песнь Будды звучит так:

В поисках строителя дома
Я бессмысленно прошел через круги многих
рождений.

О, как мучительно рождаться снова и снова!

Но теперь я вижу тебя, строитель дома,

И ты не сможешь возвести его вновь.

Все твои стропила разбросаны,

Конек на крыше уничтожен.

В уме, приближающемся к Вечному,

Утасли все желания.*

Здесь приведен перевод Ирвина Бэббитта, в котором я переставил строки в соответствии с подлинником на языке пали. Мимоходом замечу, что в этом переводе есть одна строка, которая, по-моему, передана неадекватно. Речь идет о словах «ум, приближающийся к Вечному». В оригинале строка звучит так: *висанкхарагатам читтам* («ум, освободившийся от ограничивающих условий»). Что же касается «приближения к Вечному», то это всего лишь трактовка переводчика. Генри Уоррен, автор книги «Буддизм в переводах», переводит эту строку: «Ум, в котором все разрушено»**. Этот перевод наводит на мысли о нигилизме, или негативизме, тогда как в варианте Бэббитта просматривается что-то положительное. Столь явное различие между этими двумя переводами свидетельствует о том, что каждый переводчик понимает эту строку в соответствии со своей философией. В этом отношении мое понимание, которое я излагаю ниже, не является исключением. Оно отражает мои представления о значимости буддистского учения.

Самым существенным в данном случае является переживание Буддой освобождения от рабства, в котором он так долго

* *The Dhammapada*, transl. by Irving Babbitt, 153-4, Oxford University Press, 1936.

** Перевод В. Н. Топорова звучит так: «Разум на пути к развеиванию достиг уничтожения желаний». — *Прим. перев.*



находился. Высшее сознание, которое наполнило ум Будды во время просветления, сообщило ему о том, что он больше не раб «строителя дома» (*гахакараки*). Будда почувствовал себя полностью свободным, хозяином самого себя, не зависящим от внешних обстоятельств. Никто не мог теперь диктовать ему своих условий. *Гахакарака* был выявлен.

Гахакарака представляет собой существо, которое, как предполагается, управляет всеми ментальными и физическими действиями человека. Будда долго был рабом *гахакараки*, который, удовлетворяя эгоистические желания, скрытно повелевает каждому, кто не подозревает о его существовании. Будда был жалким человеком, пребывающим в абсолютной зависимости от этого тирана. Именно полная беспомощность приносила Будде несчастья и страдания, нагоняла на него уныние и страх.

Но с просветлением Будда постиг, кто такой этот *гахакарака*. Теперь Будда не просто знал о нем; он встретился с ним лицом к лицу, достиг его, когда тот действовал. И вот строитель дома, монстр и тюремщик, опознан, пойман и обезврежен. Теперь он прекратит плести вокруг Будды свои сети. В этом смысл фразы *висанкхарагатам читтам*, в которой говорит об уме, освобожденном от ограничений составных сущностей (*самкхара*).

Но мы должны помнить, что *гахакарака* не умер. «Строитель дома» все еще присутствует, ведь он живет, пока длится физическое существование человека. Однако теперь он не является моим повелителем, напротив, я — его хозяин, могу распоряжаться им, как хочу, и он во всем послушен моим командам. «Освобождение от рабства ограничивающих условий» не подразумевает, что эти условия перестают существовать. Ведь пока мы живем в относительном мире, мы остаемся обусловленными, однако осознание этой обусловленности дает нам возможность возвыситься над ней. Это осознание выражается в чувстве, что мы свободны, но свобода не подразумевает беззакония, своеволия и понконформизма. Люди, которые понимают свободу таким образом и действуют соответственно, становятся рабами своих эгоистических побуждений. Они не являются хозяевами самого себя, а по-прежнему остаются презренными рабами *гахакараки*.



Видение *гахакараки*, таким образом, не сводится к «осуществлению последнего желания» или «утасанию всех желаний». Смысл этого видения в том, что все страсти и стремления, которыми наделены мы, смертные люди, оказываются теперь подчиненными власти того, кто застиг *гахакараку* врасплох, когда тот претворял в жизнь свое ограниченное представление о свободе. Просветление ничего не устраняет, оно лишь дает возможность увидеть действия *гахакараки* с точки зрения высшего понимания, а значит, взглянуть на них оком *праджни*. И тогда все становится на свои места. В просветленном состоянии Будда видит, что все вещи находятся на отведенных для них местах, там, где они и должны быть. Таким образом Будде открываются глубочайшие уровни реальности.

Как я уже говорил, в буддистской эпистемологии очень важную роль играет *видение*, потому что оно лежит в основе познания. Без видения познание невозможно; в видении таится источник всех знаний. Поэтому в буддистском учении познание и видение, как правило, не разделяются. Итак, буддистская философия подводит нас к *видению* реальности таковой, какова она есть. Это *видение* и является просветлением. *Дхарма** определяется как *ехипассика* («то, что ты приходишь и видишь»). Именно поэтому *саммадассана* (санскр., *саммадиттхи*) является первой ступенью Благородного Восьмеричного Пути.

Кто такой *гахакарака*?

Гахакарака — это наше относительное, эмпирическое эго, тогда как ум, освободившийся от ограничивающих условий, говорит «Нирвана Сутра», есть абсолютное эго, или *Атман*. Отрицание реальности *Атмана*, по словам ранних буддистов, касается относительного, а не абсолютного эго, которое достигает просветления.

Просветление представляет собой понимание иллюзорной природы относительного эго — другими словами, понимание взаимодействия относительного и абсолютного эго. Таким об-

* На языке пали *Дхамма*. Это понятие имеет много значений, и поэтому его смысл трудно передать одним словом. В данном случае оно может быть переведено как Истина, Реальность или Норма.



разом, просветление есть видение отражения абсолютного эго в относительном, постижение того, как абсолютного эго проявляется в относительном.

То же самое мы можем выразить следующим образом: абсолютное эго порождает относительное для того, чтобы видеть себя отраженным в нем. Дело в том, что абсолютное эго, оставаясь собой, не может проявить все свои возможности. Чтобы заявить о себе в полную силу, абсолютному эго нужен *гахакарака*. «Нирвана Сутра» говорит, что, если подчинить *гахакараку* себе и не позволить этому существу «возводить обитель», как ему вздумается, он будет исправно проявлять все, что дремлет в глубинах *Атмана*.

IV

Теперь перед нами стоит вопрос: почему абсолютный *Атман* стремится увидеть себя отраженным в относительном *Атмане*? Почему он проявляется через эмпирический *Атман*? Зачем ему входить в мир множественности, если он может спокойно пребывать в себе самом? Ведь он при этом рискует оказаться под влиянием обманчивой видимости или, другими словами, добровольно стать рабом *гахакараки*.

Ответ на эти вопросы окутан тайной, которая не может быть понята на уровне интеллекта. Интеллект ставит перед нами этот вопрос, но не может дать на него удовлетворительный ответ. Такова природа нашего разума. Его предназначение в том, чтобы выдвигать вопросы, которые могут быть решены лишь тогда, когда сознание человека перейдет на более высокий уровень. Тайна может быть понята только тем человеком, который сроднился с ней, увидел ее проявления в обыденной жизни и непосредственно почувствовал важность и значимость своего существования. «Вкусите, и увидите, как благ Господь! Блажен человек, который уповает на Него!» (Пс. 33, 9).

Вкушение, видение, переживание и проживание — набор этих действий свидетельствует о том, что между просветлением и эмпирическим восприятием прослеживается некоторое сходство. Однако просветление проявляется в сокровенной глубине



нашей души, тогда как эмпирический опыт имеет место на периферии сознания. Поскольку в основе буддистской философии лежат личные переживания, можно сказать, что в этом смысле буддизм представляет собой радикальный эмпиризм, какие бы диалектические построения ни использовались для выражения смысла просветления.

Буддистскую философию принято считать нигилистической и не предлагающей ничего конструктивного. Однако тот, кто стремится понять ее глубоко, не должен цепляться за поверхностный смысл слов «исчезновение», «угасание», «прекращение», «покой» и «отсутствие желаний», ведь Будда никогда не проповедовал религию «вечной смерти».

Буддистское представление о нереальности эго иногда, по недоразумению, отождествляют с идеей о «вечной смерти». Однако эта идея вообще не имеет смысла. «Смерть» означает что-то только в том случае, когда ее сопоставляют с «рождением», потому что и то и другое — относительные понятия. Вечная смерть напоминает квадратуру круга. Ведь смерть невозможна там, где нет рождения. Где рождение, там и смерть; где смерть, там и рождение; рождение и смерть идут вместе. Мы не можем разделить их. Поэтому там, где царит вечная смерть, должно быть и непрерывное рождение. Таким образом, вечная смерть подразумевает непрекращающееся рождение. Те же, кто говорят о полном исчезновении, или угасании, скорее всего никогда не вникали в суть своих переживаний, потому что своими словами требуют невозможного.

Жизнь представляет собой нескончаемую последовательность рождений и смертей. Буддистская философия учит нас постигать смысл жизни в ходе ее течения. Когда буддисты заявляют, что вещи мимолетны и обусловлены и что в этом мире *сансары* (рождения-и-смерти) нет никаких надежд на обретение безопасности, они дают нам понять, что мы обречены на постоянные разочарования до тех пор, пока привязаны к этому мимолетному миру. Чтобы преодолеть это скептическое отношение в жизни, мы должны пробудить *праджню*, стать на путь чистоты. Мы должны видеть вещи глазом *праджни* — с точки зрения,



недоступной обычным наблюдателям, — но при этом нам не следует называть их бессодержательной иллюзией.

Люди этого мира видят лишь мимолетность и непостоянство вещей и при этом не замечают вечности, постоянно присутствующей в сознании наряду со временем. Время невозможно устранить, но в этом нет необходимости. Чтобы видеть вечность, мы должны устранить себя, а не время. Просветление Будды недвусмысленно свидетельствует об этом. Разбросанные стропила и сломанный коньковый брус относятся ко времени, а не к вечности, которой чужды изменения. Высказывания Будды неправильно интерпретируются теми, кто считает, что вечность вступает в свои права лишь тогда, когда времени уже нет. Подобные мнения подразумевают, что вечность — это нечто существующее на уровне времени. Но чтобы увидеть сущность «ума, освободившегося от ограничивающих условий», нужно смотреть глазом *праджни*. Фактически, это тот глаз, о котором говорит Экхарт:

Око, которым я взираю на Бога, есть око, которым Бог взирает на меня. Мое око и око Божье едины в видении, и в ведении, и в любви.

Время — это вечность, а вечность — это время. Другими словами, ноль — это бесконечность, а бесконечность — это ноль. Путь чистоты открывается перед нами, когда око *праджни* видит внешнее и внутреннее — причем одновременно и то и другое. *Праджня*-видение есть одно действие, один проблеск, одна *читтаксана* (мгновенная мысль), которая по сути не является *читтаксаной*. Если эта истина не постигнута посредством *праджня*-интуиции, «победный гимн Будды» не откроет нам своего глубинного смысла. Тот, кто видит в нем лишь поверхностный смысл, не может выйти за пределы скептицизма и нигилизма.

Следующие слова Экхарта проясняют суть дела:

Обновление постигает все существа, сотворенные Богом, но Сам Бог не подвержен обновлению, ибо Он пребывает в вечности. Какова эта вечность? Вечности свойственно всегда оставаться юной и неизменной, ибо



вечность, если бы преображалась день ото дня, не была бы присносущей. (Evans, p. 246)

«Обновление» — это «становление», а с ним и «мимолетность». Однако вечное не подвержено становлению; оно «юно», никогда не старится, не угасает и не исчезает. Просветление есть постижение вечности; это «вневременное знание Его безымянной пустоты и Его естества, чуждого становлению» (Pfeiffer, p. 319). Экхарт недвусмысленно дает нам понять, какого Бога он имеет в виду, когда говорит о знании и не-знании:

Что знаешь ты о Нем? Каковы бы ни были твои познания, Бог равно неоспостижим. Что бы ты ни знал о Нем, ты пребываешь в неведении, а неведение у человека и есть их неразумие. Посему, если ты не желаешь быть неразумным, не знай ничего о неизреченном Боге. — «Что же мне тогда делать?» — Тебе должно потерять свою самость и раствориться в Его естестве. И тогда все, что было для тебя твоим, станет для Него Моим. Когда ты будешь пребывать в единстве с Ним, ты сподобишься вневременного познания Его безымянной пустоты, Его естества, чуждого становлению. (Evans, p. 246)

Безымянная пустота Бога у Экхарта — это то, что буддисты называют нереальностью вещей, прекращением всех желаний и умом, освободившимся от составных сущностей (*скандх*).

V

Здесь, я думаю, уместно сказать несколько слов об отрицательных утверждениях, которые часто встречаются в буддистских — и не только буддистских — текстах, описывающих первичную реальность. Я также хочу коснуться широко распространенных в мистической литературе парадоксальных высказываний.

Вообще говоря, существует два источника знаний — два типа переживаний, или, по Экхарту, «два рождения человека». В соответствии с этим последователи учения о пустоте (*шунь-*



явада) говорят о двух типах истин (*сатъя*). Если мы не признаем этого, мы никогда не решим проблему логической противоречивости, которая присуща всем словесным формулировкам религиозного опыта. Противоречия ставят в тупик наш здравый смысл лишь тогда, когда мы пытаемся использовать язык для описания по существу невыразимого духовного опыта. За исключением парадоксов, к которым прибегают последователи дзэн-буддизма, у нас нет средств для описания этого опыта, и поэтому между рационалистами и так называемыми мистиками часто возникают разногласия.

Язык развивался прежде всего для работы с прикладными сведениями, знаниями первого типа, и поэтому он прочно утвердился во всех сферах человеческой деятельности и переживаний. Его влияние так велико, что мы безоговорочно принимаем почти все его ограничения. Наши мысли формируются в соответствии с его требованиями, а наши действия подчиняются правилам, которые для удобства были выражены на общепринятом языке. Но это еще не все. Хуже всего то, что язык умаляет значимость новых переживаний. Поэтому описания этих переживаний объявляют «нелогичными», «немыслимыми» и поэтому ложными. В итоге новое отбрасывают под тем предлогом, что оно не представляет никакой практической ценности.

Философия *шуньяты* различает два типа истин (*сатъя*): (1) *самвритти* (знания из относительного мира) и (2) *парамартха* (знания из трансцендентной сферы *праждня-интуиции*). Говоря о просветлении в «Салдхарма-пундарика-сутре» («Лотосовом Евангелии»), Будда утверждает, что его последователям трудно уяснить себе суть просветления, потому что их понимание не может сравниться с его пониманием. Будду может понять только другой будда. Ни один человек с обычной ментальностью не может жить в мире будд. Язык относится к нашему относительному миру, и поэтому, когда будда с его помощью говорит о своих переживаниях, слушатели не могут проникнуть в его субъективный мир. Между тем, согласно «Ланкаватара-сутре», существует много других населенных буддами миров, жители которых выражают свою природу Будды не только посредством



языка, но и, например, с помощью движений рук и ног, улыбок, и даже кашля и чихания. Очевидно, что будды понимают друг друга без затруднений, какие бы средства они ни использовали для выражения своих действий, потому что все они прошли через глубокие духовные переживания и познали себя. Если же такие переживания неведомы человеку, никакие объяснения не смогут пробудить их в нем.

В «Пробуждении веры» Асвагхоши упоминается два аспекта *таковости* (*татхаты*), один из которых не попадает в категории выразимых понятий и поэтому отстоит далеко от того, о чем можно сказать или написать. Использование языка в данном случае ничего не дает. Однако если мы не будем пользоваться языком, продолжает Асвагхоша, мы не сможем поведать о трансцендентном другом. Таким образом язык служит клином, с помощью которого мы вышибаем другой клин; он подобен яду, который дают больному, чтобы нейтрализовать действие другого яда. Это очень опасное средство, и поэтому тот, кто прибегает к нему, должен быть очень осторожен. «Ланкаватара-сутра» довольно категорична в этом отношении:

... Словесные построения не способны описать высшую реальность, потому что внешние объекты со всеми их многочисленными индивидуальными качествами не существуют, а лишь, как призраки, возникают из глубин Ума. Поэтому, Махамати, ты должен избегать каких бы то ни было словесных построений.*

Словесные построения относятся к *самвритти* и распространяются на вещи относительного мира. Поэтому они не предназначены для выражения того, что происходит за пределами мира чисел и множественности. Здесь человеческий язык теряет свою силу и проявляет ограничения. Экхарт различает три типа знания, два из которых относятся к *самвритти*, тогда как третий соответствует *парамартха*. Цитируем Экхарта:

* «Lankavatara Sutra», transl. by D. T. Suzuki, London, George Routledge and Sons, 1932, p. 77.



Три вида вещей подразумевают три вида знания. Вначале чувственное знание. Оно соответствует вещам, которые издали видит око во внешнем мире. Затем умственное знание; оно более возвышенно, нежели чувственное. И наконец, третье знание сопутствует восторгу души, оно есть ее возвышенный и благородный дар в самой себе лицезреть Бога. Этот дар и прочие душевные качества совершенно различны; для него нет ни вчерашнего дня, ни завтрашнего (ведь в вечности также нет ни вчера, ни завтра) — в нем есть одно лишь настоящее. События тысячелетней давности, как и то, что свершится чрез тысячу лет, пребывают в этом настоящем, где противоположности суть одно. (Evans, p. 228)

Первые два типа знания относятся к миру органов чувств и интеллекта, где язык находит себе самое лучшее применение. Но когда мы пытаемся с помощью языка описать сферу, в которой процветает «восторг души», оказывается, что он не способен дать о ней представления всем тем, у кого душа ни разу не была «восхищена» до уровня, о котором говорит Экхарт. Оставаясь обычными существами относительного мира, мы вынуждены пользоваться языком, но при этом, как видно из приведенной выше цитаты, наши слова неизбежно противоречивы. В этом отношении Экхарт и другие ему подобные мыслители высказываются, не принимая во внимание принципы логики и лингвистики. Чтобы понять их, философы и лингвисты должны отказаться от своего ограниченного подхода в изучении переживаний, а вместо этого обратиться непосредственно к переживаниям и лишь затем прибегнуть к языку. Но пока они пытаются подогнать человеческие переживания к требованиям языка, а не наоборот, их проблемы остаются нерешенными.

Экхарт продолжает:

Праведный человек не служит ни Богу, ни тварям; он свободен от всего. Чем более он праведен, тем более он свободен и тем более он есть сама свобода. Ничто сот-



воренное не свободно. Ежели надо мной есть нечто, кроме Бога, это нечто угнетает меня, каким бы возвышенным оно ни было. Даже любовь и знание, поскольку они сотворены и не есть Сам Бог, ограничивают меня. (Evans, p. 204)

Давайте посмотрим на это утверждение с точки зрения логики. Философ может рассуждать следующим образом: «Слова Экхарта о свободе убедительны и прекрасны, однако он все же признает верховенство Бога, поскольку говорит о независимости от всего, кроме Бога. Зачем ему делать исключение для Бога, не лучше ли заявить о свободе от всего вообще? Если он делает исключение для Бога, надо полагать, что его заявления об абсолютной свободе непоследовательны». Подобные возражения вполне приемлемы в том случае, когда наше рассмотрение ограничено языком и его качествами. Однако тот, кто прошел через переживания, о которых говорит Экхарт, прекрасно понимает, о чем здесь идет речь. Экхарт говорит, что человек свободен только тогда, когда живет в Боге, с Богом и для Бога, и это пребывание в Боге — не условие его свободы, а сама свобода. Человек свободен, когда он осознает, что находит себя, лишь отдавая все Богу. Экхарт говорит:

Вот что я недавно подумал. То, что я есть человек, относится к другим так же, как и ко мне. Я вижу, слышу, ем и пью, как любое другое существо. Однако то, что я *есть*, принадлежит только мне и никому более, ни человеку, ни ангелу. Оно не принадлежит даже Богу, если, конечно, я не составляю с Ним одно. (Evans, p. 204)

Дальше в той же проповеди Экхарт добавляет: «Слова «эго» и «я» описывают не что иное, как самого Бога в его постоянстве». В другой проповеди — «Замок души» — то же самое «я» Экхарт называет «искрой» и «духовным светом».

Время от времени я говорю о том свойстве души, которое одно способно даровать ей свободу. Иногда я называю его средоточием души, иногда духовным светом, а



в других случаях — Божьей искрой. Но сейчас я скажу, что оно — не это и не то. И все же оно есть *нечто*, причем нечто столь же далекое от обозначений, сколь небо далеко от земли... Оно выше всех имен и форм; оно столь же свободно и безгранично, как Сам Бог. (Evans, p. 37)

Наш язык является частью мира абстракций и отдельных событий, и поэтому лучше всего пользоваться им в этом мире (*лока*). Между тем наши переживания свидетельствуют о том, что все возможные миры не исчерпываются этим миром и что существует мир, который буддисты называют «трансцендентным» (*локауттара*). Если высказывания обычного языка используются для описания сущностей из *локауттары*, они искажаются и принимают характер оксиморонов, парадоксов, противоречий, несуразностей, странных, неоднозначных и непонятных выражений. Язык нельзя винить в этом. Виновны мы сами, потому что пытаемся применить его не по назначению. Более того, мы вводим себя в заблуждение, отрицая реальность трансцендентного мира.

Давайте убедимся еще раз, что трансцендентный мир и «сокровенный дар» проникать в него не могут быть выражены обычным языком.

В душе есть *нечто*, превосходящее ее тварную природу. Оно недостижимо для человека; оно как бы не существует. Ни один ангел не может представить себе, что есть это *нечто*, ибо ясные* и очевидные вещи не имеют к нему никакого отношения. Оно сродни Божеству; оно по сути своей едино; оно не схоже ни с чем ни в чем. Сие таинственное *нечто* повергало в недоумение многих святых. Оно неповторимо; оно скорее безымянно, нежели именуемо, скорее неведомо, нежели известно. Я говорю, что если бы ты мог перестать быть собой лишь на одно мгновение — даже на долю мгновения,

* По-немецки «luter» означает «разумно постижимое» и «логически последовательное» как противоположность «метафизически неопределенному».



— это *ничто* сполна принадлежало бы тебе. Но пока ты хотя бы в малой мере создаешь себя собой, ты знаешь о Боге не больше, нежели мой язык знает о цвете, а глаз — о вкусе. Столь же мало ты знаешь и видишь Бога. (Evans, p. 204-5)

В какое «недоумение повергает» нас это *ничто*! И все же оно есть свет, и если вы хотя бы на мгновение — «даже на долю мгновения», — можете заглянуть в него, вы становитесь хозяином самого себя. Платон описывает этот свет в следующих словах: «Это свет не от мира сего; он не в мире и не вне его; он не во времени и не в вечности; в нем нет ни внешнего, ни внутреннего» (Цитируется Экхартом: Evans, p. 205.).

Каким образом, с логической точки зрения, вещь может быть «не в мире и не вне его»? Ничто не может быть более абсурдно, чем это утверждение. Но Экхарт говорит (Pfeiffer, p. 296; Evans, p. 227), что, трансцендируя время (*zeit*), тело (*liplichkeit*) и множественность (*manigfaltigkeit*), мы достигаем Бога. Заметим, что представления о времени, теле и множественности лежат в основе нашего языка. Теперь понятно, что язык проявляет свои несовершенства, когда на нем выражают сущности из *локауттары*.

По этой причине дзэн-буддизм предпочитает обходиться без словесных описаний и нередко обращает внимание на нашу близорукость в вопросах языка. Дзэн не выступает против языка просто для того, чтобы повystупить. Он понимает, что существует сфера, в которой происходят события, невыразимые словами. Дзэн очень любит повторять: «Никакой зависимости от слов!» Энго, составитель сборника коанов времен династии Сун «Хэкиган-сю», пишет:

Бодхидхарма заметил, что китайцы готовы воспринять учение буддизма *махаяны*, и пришел в Китай с юга, чтобы подготовить наш народ к «передаче печати подлинной мудрости». Он сказал:

— Я не намерен создавать философскую систему, которая зависит от слов и символов. Я направляю вас прямо к Уму, чтобы вы увидели природу Будды в себе



и достигли просветления. Каждый, кто понимает дзэн таким образом, обретает свободу. Поэтому не следуйте по пути слов, а постигайте реальность непосредственно.

Когда император У династии Лян спросил, кто такой Бодхидхарма, тот ответил: «Я не знаю, ваше величество!» Когда Эка, ставший впоследствии вторым патриархом секты дзэн в Китае, признался, что не может найти Ум, Бодхидхарма воскликнул: «Там я уже его успокоил!» В каждом случае Бодхидхарма действовал без колебаний, не обдумывая свои ответы заранее и не рассуждая. Одним взмахом своего меча он сокрушал все препятствия на своем пути, освобождая нас всех от оков словесных построений. Теперь мы можем не беспокоиться об истинном и ложном, о приобретении и потере.*

Нижеследующее *мондо* показывает, насколько раскованно дзэн чувствует себя, когда речь идет, например, о глобальных проблемах бытия.

Монах спросил Дайдзюя Хосина, жившего во времена династии Тап:

— Я слышал, что когда-то вселенную поглотит великий огонь и все погибнет. Скажите, пожалуйста, разделит ли *Это* участь других вещей?

— Да, разделит, — ответил Дайдзуй.

— Если это так, — продолжил монах, — тогда можно сказать, что *Это* последует за всеми остальными вещами?

— Да, последует, — согласился Дайдзуй.

Когда тот же самый вопрос был задан дзэнскому мастеру по имени Сю, он ответил:

— Нет, не разделит.

— Почему? — спросили у него.

— Потому что *Это* отождествляет себя со всей вселенной, — ответил Сю.

* Краткий и емкий китайский текст комментатора Энго дан здесь в свободном современном изложении.



С логической точки зрения, эти мастера противоречат друг другу, и мы никак не можем примирить их суждения. Один говорит «Да», тогда как другой говорит «Нет». Пока «Нет» подразумевает безусловное отрицание, а «Да» — безусловное утверждение, мы не можем перекинуть мост между этими противоположностями. Напрашивается закономерный вопрос: «Если мастера расходятся во мнениях и не делают ничего, чтобы достичь согласия, как может дзэн после этого считать себя последовательным буддистским учением?» Однако дзэн невозмутимо продолжает свой путь, не обращая внимания на подобную критику. Дзэн ставит во главу угла переживание, а не то, как его выражают. Поэтому ответы на один и тот же вопрос могут не совпадать, а высказывания мастеров могут быть парадоксальными, нелогичными и даже бессмысленными. В соответствии с дзэн, вопрос о бытии (*istichheit*) может быть решен лишь на уровне духовных переживаний, а не путем дискуссий и философского анализа диалектических тонкостей. Каждый, кто прошел через подлинные дзэнские переживания, в один миг отличит истину от заблуждения, каковы бы ни были поверхностные противоречия.

VI

Прежде чем я перейду к рассмотрению другого высказывания, которое, согласно преданию, Будда изрек после просветления, я не могу не затронуть вопрос о том, что есть время. Проблема времени тесно связана с языком, о чем свидетельствует рассмотрение Экхартом мифа о сотворении мира. Мы можем согласиться со св. Августином в том, что когда человек принимается за рассмотрение проблемы времени, Бог насмехается над ним. Ведь предполагается, что мы должны «хорошо знать и понимать», что такое время. «Нам понятно все, что мы о нем говорим, и все, что о нем говорят другие».

Что же такое время? Пока никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время. Ответом на вопрос, скорее всего, было бы — нет, не знаю. Настаиваю однако на том, что твердо знаю: если бы ничто не про-



ходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? И если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибаемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?*

В действительности время представляет собой никогда не разрешимую загадку, особенно если его рассматривать на уровне языка. Пока мы остаемся на этом уровне, лучше всего, предлагает Экхарт, считать человека рожденным «между единицей и двоицей; единица есть вечность, единасущная и неизменная, а двоица есть время, мимолетное и преданное множественности» (Evans, p. 134). Экхарт развивает эти мысли в проповеди, посвященной духовной нищете:

Сие означает, что я сам есть своя первопричина, источник своего вечного и временного бытия. Таким я родился; и поскольку жизнь моя проистекает из вечности, я никогда не умру. Сама природа вечного рождения такова, что *я емь ныне и присно и во веки веков*. То, что я есть как временное существо, умрет и вернется к небытию, ибо, возникнув вместе с временем, с временем оно и уйдет. Между тем мое вечное рождение послужило всему началом. Я был первопричина себя самого, равно как и всего остального. Не пожелай я этого, никогда бы не появились ни я, ни мир! Если бы меня не было, не было бы и Бога. Между тем нет нужды сие понимать. (Blakney, p. 231)

* Св. Августин «Исповедь», кн. XI, разд. 14. Перевод дается по изданию: Аврелий Августин, «Исповедь», перев. А. А. Столярова, Москва, «Ренессанс», 1991. — Прим. перев.



Что бы ни означали слова Экхарта: «Между тем нет нужды сие понимать», следует признать, что, опираясь на одну логику, невозможно «понять» предложенную здесь интерпретацию взаимоотношения и взаимодействия времени и вечности. Эти два понятия, время и вечность, не могут быть объединены, и, какой бы искусной диалектикой ни пользовался человек, он не сможет свести их к общему знаменателю. Экхарт, а также многие мыслители и не-мыслители могут демонстрировать чудеса изобретательности, убеждая нас в «истинности» своих представлений, однако, пока мы находимся на этом берегу, подлинное понимание с нашей стороны невозможно. Возможно, именно это Экхарт имел в виду, когда говорил, что нет нужды достигать невозможного. Что он может нам предложить? Он желает, чтобы мы отвернулись от бессмысленных абстракций, стяхнули с себя оковы «времени, материи и множественности» и прыгнули в пропасть безымянной пустоты. Когда мы прыгаем в эту пропасть, имеет место просветление и на нас нисходит понимание.

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

Когда поняты эти слова Экхарта о нашем «я», мы приближаемся к пониманию того, что Августин говорит о Боге:

Сегодня Бог уже свершает то, что свершится через много тысяч лет, — если только мир пребует так долго, — и сегодня же Бог свершает то, что было многие тысячелетия доныне. (Blakney, p. 72).



Следует отметить, что и Августин, и Экхарт задаются вопросом: «Что мне делать, если никто не понимает меня?» или «Если слова эти будут неправильно поняты, что делать человеку, который вкладывал в них правильный смысл?» На эти вопросы Экхарт отвечает своеобразным утешением:

Если кто не понимает моих рассуждений, пусть сие его не тревожит, ибо если он не найдет истину сам, он никогда не уразумеет того, что бы ни было о ней сказано. Здесь сказано об откровенной истине (*ein unbedeh-tiu warheit*), которая проистекает из сердца Господня. (Blakney, p. 232)

Единственное, что нам в данном случае остается, это последовать совету Экхарта и молиться Богу: «Господи, помоги нам всем жить так, чтобы никогда не терять ощущения вечности! Амишь!»

Составить представление о дзэнском отношении к проблеме времени можно по следующей истории, которая также затрагивает вопросы языка и логического анализа.

Токусан (790—865) направлялся в Тайсан. В пути он устал, проголодался и решил зайти в придорожную харчевню, чтобы немного подкрепиться. Узнав, что Токусан — прославленный комментатор «Алмазной сутры», старуха, содержательница харчевни, сказала:

— У меня есть для вас вопрос. Если вы ответите на него, я накормлю вас бесплатно, но если вы не дадите мне ответа, тогда вам, чтобы перекусить, придется искать другое место.

Токусан согласился, и тогда женщина предложила ему следующий вопрос:

— В «Алмазной сутре» говорится: «Ум в прошлом недостижим, ум в настоящем недостижим, ум в будущем недостижим». Если это так, какой ум вы собираетесь подкреплять?

Дело в том, что по-китайски слово «закуска» пишется двумя иероглифами *тянь* и *син* (яп., *тэн* и *дзин*), которые дословно переводятся как «подкрепление ума». Это забавное словосочетание и послужило старухе поводом задать этот вопрос. Токусан



же был полностью сбит с толку и не знал, что ответить. Поэтому ему пришлось продолжить путь, так и не подкрепившись.*

Прием пицци происходит во времени. Вне времени вообще нельзя говорить о каких-либо действиях. Вот пожилая хозяйка закусочной и спросила странствующего монаха, каким временем он собирается воспользоваться для того, чтобы отдохнуть и поесть, — если, согласно «Алмазной сутре», ни прошлое, ни настоящее, ни будущее время «недостижимо». Если же времени нет, то как человек может что-нибудь предпринять? Таким образом, в наших мыслях — то есть в сфере языка — никакое движение невозможно**, и все же, как это ни странно, мы продолжаем жить в полном смысле слова. Старуха, задавшая Токусану вопрос, не была философом и не интересовалась философией. Но когда она увидела, как безвыходно молодой человек увяз в абстракциях и диалектических тонкостях, ей захотелось вернуть его на грешную землю — отсюда и ее вопрос. Очевидно, Токусан не ожидал такого поворота событий. Запутавшись в противоречиях, он не смог выбраться из ловушки, которую создал сам. Поэтому ему пришлось продолжить путь без еды.

Дзэн проявляет глубокий интерес к проблеме абсолютного настоящего. Однако следует отметить, что это практический, а не философский интерес. Поэтому мастера дзэн хотят, чтобы мы «сказали слово» (яп., *икку*; кит., *и-цзюй*), так же как этого требовал от нас Уммон в конце «Проповеди, посвященной пятнадцатому дню месяца». «Сказать слово», в данном случае, не означает буквально что-то произнести; это с таким же успехом может быть любое другое действие.

Экхарт утверждает, что весь фокус в том, чтобы «день души» содержался во «дне Бога» (Blakney, p. 212). День Бога характеризуется тем, что содержит все время в вечном настоящем (*in*

* См. D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, p. 126.

** Здесь рассуждения автора перекликаются с известным парадоксом древнегреческого философа Зенона Элейского о стреле, который формулируется так: если летящая стрела находится в покое в каждое отдельное мгновение, то она находится в покое и вообще, то есть она не движется.— Прим. перев.



eime gegenwurtigen nu). Для Бога «день, который истек шесть тысяч лет назад, так же близок, как вчера или сегодня». Мы живем во времени и измеряем свою жизнь днями души, и поэтому для нас вчера означает вчера, а тысяча лет в тысячу раз дальше от нас, чем один год. Мы не чувствуем в своей повседневной жизни «день Божий». Однако, если нам не посчастливится каким-то образом соединить прошлое и будущее в едином настоящем, мы не найдем душевного равновесия и не избавимся от страха, который преследует наших экзистенциально мыслящих современников. Каким-то образом мы все-таки должны ответить на вопрос старухи и получить свою еду. Ведь пока мы получаем и в то же время не получаем ее, наше беспокойство никогда не кончается.

А сейчас я процитирую дзэнскую проповедь из «Наследия Дайто Кокуси», чтобы показать различие между дзэнскими и экхартовскими проповедями. И те и другие проповеди посвящены времени и вечности, и хотя на поверхностном уровне они очень несхожи, в их основе лежат одни и те же переживания. Проповедь мастера дзэн была прочитана национальным учителем Дайто (1282—1337), первым настоятелем монастыря Дайтоку в Киото, который жил в XIV веке. Дзэнская проповедь обычно начинается с *мондо* между мастером и одним из учеников. После *мондо* идет собственно проповедь, которая обычно представляет собой короткую импровизацию мастера. Эта проповедь была прочитана в канун Нового Года. Когда мастер Дайто вошел в зал для медитации, к нему подошел ученик и задал вопрос:

— Новое не знает, что старое ушло, а старое не догадывается, что новое пришло. Новое и старое не ведают друг о друге. Они противоборствуют по всему миру. Разве мы не видим этого повсеместно?

— По всей вселенной, — сказал мастер.*

* В оригинале ответ мастера звучит так: «Тридцать три неба и двадцать восемь созвездий».



— Когда мир еще не начал существовать*, как мы можем войти в него? — спросил монах.

— Сложив руки на груди, мы стоим у монастырских ворот, — ответил мастер.

— И больше ничего?

— Перед статуей Будды мы возжигаем благовония.

— Я слышал, что в старицу Хокудзэн зажарил большого белого быка**, который бродил по двору монастыря, а затем устроил пиршество для монахов. А как мы будем отмечать Новый Год? — поинтересовался монах.

— Если хорошо разжевать, вкусом он слаще меда, — ответил мастер.

— В таком случае, монахи оценят вашу щедрость, — сказал монах.

Когда монах поклонился и отступил назад, мастер заметил:

— Какой прекрасный златогривый лев!***

После этого мастер начал свою обычную проповедь:

— Сегодня вечером уходит старый год. Пусть уходит все, что состарилось и должно уйти. Завтра на рассвете наступит новый год. Пусть приходит все, что должно прийти и обновиться. Новое и старое сплелись самым невероятным образом, и каждый из нас наслаждается жизнью, как ему пожелается. Причины и следствия образуют единый поток событий, которые везде свободно обретают форму. Отсюда мы видим величественную вершину горы Рюхо, которая высится до самого неба, а за воротами монастыря простираются безграничные поля. Мы наслаждаемся этим великолешием

* Буквально: «Когда костер еще не зажжен».

** Символ высшей реальности.

*** Со стороны мастера, это более или менее ироническое замечание.



не только потому, что в стране правит мудрый монарх. Сама природа вещей такова, что все вокруг проникнуто духом вселенской благодати. Какие стихотворные строки прочесть вам в назидание?

Мастер ударил по платформе своей *хоссы** и сказал:

Декабрьские снега простираются до горизонта,
И все вокруг белым бело.
Весенние ветры у нашего порога
По-прежнему веют зимней стужей.

По лунному календарю тридцатый день двенадцатого месяца (декабря) знаменует конец зимы, и весна начинается сразу после того, как часы пробьют полночь. Вот почему Дайто говорил о декабрьских снегах и весенних ветрах. И снега, и ветры присутствуют одновременно. Зимние снега не тают, когда начинается весна, и поэтому весенние ветры гуляют по заснеженным просторам. Старое и новое сливаются в одно целое. Прошлое и настоящее неразделимы. Воображаемая грань между временами года существует лишь в человеческом языке. Мы различаем времена года лишь для своих практических нужд. Стоит нам провести это различие, как весна должна начинаться в строго определенное время. Поля все еще белы от снега и не спешат приветствовать весну, но ветер не дожидается, пока зима уступит ему место. Старое непрерывно переходит в новое, и при этом новое не теряет связь со старым. Дзэнское абсолютное настоящее не кажется таким недостижимым, как абсолютное настоящее Экхарта.

VII

Теперь, после этих пространственных отступлений, пришло время вернуться к исходной теме и еще раз попытаться приблизиться к просветлению Будды, используя для этого субъектив-

* *Хоссы* — жезл с пучком конского волоса на конце, являющийся одной из регалий дзэнского мастера; первоначально использовался для того, чтобы отгонять насекомых. — *Прим. перев.*



ный подход. Переживание Будды не может быть названо обычной эмоцией и рассмотрено на уровне чувств, потому что такое описание не исчерпывает содержания просветления. С моей точки зрения, о просветлении нельзя сказать, что оно лишено познавательного аспекта, который можно очертить и проанализировать на уровне языка. Переживание просветления содержит нечто фундаментальное и вселяет в человека непоколебимую убежденность в том, что он обнаружил нечто окончательное и нехарактерное для обычных переживаний. Иногда это чувство приводит к экстазу и выражается в излишней самоуверенности, однако все это через некоторое время проходит, не оставляя следов в душе человека.

С другой стороны, чувство просветления воздействует на весь внутренний мир и определяет не только моральные и духовные идеалы, но и метафизическую интерпретацию существования. Переживание Будды не сводилось к чувствам, которые присутствовали на периферии сознания. Оно проистекало из тайных измерений человеческого существа. Об этом не следует забывать, когда читаешь высказывания Будды, приводимые в «Виная-сутре», «Мадзихима-никая-сутре» и других источниках. Это относится и к *гатхе* из «Дхаммапады» (стихи 153-4), которая цитировалась выше, однако положительный динамический аспект просветления нашел более однозначное и красноречивое выражение в следующем:

Я победил и теперь все знаю;
 Я достиг просветления сам и не имею учителей.
 Во всем этом мире, среди многочисленных богов
 не найдется ни одного, равного мне.
 Я — единственный достойный,
 Я — высший из учителей.
 Я — единственный, кто полностью просветлен.
 Я достиг покоя и пребываю в Нирване.*

* «The Vinaya», 1, p. 8; «The Majjhima Nikaya», 26, p. 12; transl. by Lord Chalmers, Oxford University Press. Интересно отметить, что в «Дхаммападе» встречается другая *гатха*, в которой отразились те же настроения. Вполне возможно, что они имеют общий источник. Вот что говорится в



Эта победная песнь выражает кульминационный момент просветления Будды. В первом стихе, повествующем об обнаружении «строителя дома» (*гахакараки*) и разрушении его постройки, мы видим отрицательную сторону переживания Будды. Но второй стих проникнут чувством победного ликования, постижением высшего знания (*праджни*) и осознанием собственного достоинства. Здесь на первый план выходит положительный аспект просветления.

Осознание победы, которое пробудилось в уме Будды во время просветления, нельзя считать результатом тщеславия, которое нередко является уделом тех, кто близок к шизофрении или наделен политической властью. Однако у индивида, чьи эгоистичные желания были полностью разрушены, осознание победы исходит из сокровенных глубин души. Таким образом, чувство победы не является итогом борьбы противоречий на низших уровнях существования. Переживание просветления — это проявление высшей силы, высшего видения, высшего единства. Оно лежит за пределами сферы поверхностного сознания, где находится поле битвы относительных тенденций. Одна сторона может временно победить другую, однако это длится недолго, и вскоре одерживает верх другая сторона. Такова природа нашего относительного сознания. Просветление представляет собой переживание, через которое человек проходит только тогда, когда он достигает высшего уровня единства, то есть когда он осознает тождественность с бытием на самом фундаментальном уровне.

Таким образом, мы переживаем просветление только тогда, когда поднимаемся на высочайшую вершину, с которой можем обозревать все поле реальности. Другими словами, просветление достигается лишь тогда, когда мы прикасаемся к глубинной первооснове, на которой покоится вся система множественных миров. Здесь царит первичное сознание, к которому

«Дхаммападе»:

Я все победил, я все знаю; при любых дхаммах я не запятнан. Я отказался от всего, с уничтожением желаний я стал свободным. Учась у самого себя, кого назову я учителем? (Стих 353)



ничего нельзя добавить. Здесь все совершенно и самодостаточно; здесь все кажется таким, каково оно есть; короче говоря, это сознание *таковости* и абсолютной Пустоты, которая представляет собой абсолютную Полноту.

Таким образом, буддистская философия — это философия *таковости*, Пустоты и самотождественности. Она исходит из абсолютного настоящего, из чистого переживания, в котором нет деления на субъект и объект. И в то же время абсолютное настоящее — это не полное отсутствие всех переживаний. Чистое переживание обозначается по-разному: *чжи-мо* (яп., *соно-мама*) или *цу-жань фа-эр* (яп., *дзинэн-хони*). Оно имеет много названий, каждое из которых описывает его отдельные черты, проявляющиеся в различных взаимоотношениях.

На самом деле *таковость*, или бытие (*istichheit*), как ее называет Экхарт, не может быть выражено с помощью слов и иносказаний. Никакие понятия не могут передать ее содержания. Однако слова даны нам для формулирования мыслей, и поэтому мы должны ими пользоваться, не забывая, что они не исчерпывают реальности. Однако выражение «не исчерпывают» (санскр., *анупалабда*; кит., *бу-ко-дэ*) тоже неуместно. В данном случае не подходят никакие слова. Но говорить об этом означает противоречить самому себе. *Таковость* выше всех слов; в ней нет точек отсчета. Никакие концепции не достигают ее; никакое понимание не охватывает ее. Поэтому ее называют чистым переживанием.

В чистом переживании нет разделения на то, что есть, и то, что должно быть; на форму и содержание. Поэтому в нем еще нет суждения. Здесь пребывает Христос со словами: «Прежде, чем был Авраам, Я есмь», или Бог, который еще не сказал: «Да будет свет!» Здесь пребывает Будда, к которому «не ведут дороги» (*анада*), который «владеет бесконечными сферами» (*анантигочара*), в чье завоевание никто не может войти.* Если бы сейчас здесь оказался мастер дзэн, он мог бы потребовать от вас, чтобы вы показали ему — пусть даже отвратительное — лицо, которое было у вас до появления в этом мире множественности.

* См. «Дхаммапада», стих 179.



Итак, буддистская философия *таковости* базируется на том, что изначально присутствует в нашем сознании и что я назвал чистым переживанием. Но сказать «чистое переживание» фактически означает привязаться к определенной системе отсчета и тем самым утратить «чистоту» переживания. «Дхаммапада» говорит об этом, когда называет источник буддистской философии недостижимым (*анада*), необъятным (*анантагочара*), не пребывающим нигде (*аникета*), пустым (*сунна*), бесформенным (*анимитга*), освобожденным (*вимоккха*). На языке психологии он называется лишенным печалей (*виппа мутта*), ничем не скованным (*саббагантхаппахина*), не знающим страха (*асантасин*) и бесстрастным (*витатанха*). Эти психологические характеристики очень часто понимаются неправильно, потому что при поверхностном рассмотрении они кажутся нигилистическими.

Однако чистое переживание не подразумевает пассивности. На самом деле представление о полной пассивности ничему не соответствует. Оно бессмысленно и никуда не ведет. Пока пассивность остается переживанием, должен быть человек, который воспринимает пассивность. Этот человек, воспринимающий пассивность, является действующим. И не только действующим, но и знающим, потому что он осознает переживание. Чистое переживание не является абстракцией или пассивным состоянием. Оно активно и созидательно. Экхарт свидетельствует об этом, когда говорит:

Посему твое незнание не есть порок, но твоя главная добродетель, тогда как страдание есть твое высшее действие. Устраши свои действия и усмири свои помыслы, если желаешь постичь в себе это рождение* (Evans, p. 14).

* «Это рождение» в проповедях Экхарта называется также «новорожденным Бытием», которое заявляет о себе, когда «сын человеческий становится сыном Божиим». Речь идет о «слышании Слова», которое открывается «тому, кто в незнании истинно знает».



Еще я хочу обратить внимание читателей на то, что в своей победной *гатхе* Будда называет себя «всепобеждающим» и «всезнающим», подчеркивая тем самым, что его победа и знания абсолютны. После просветления Будда стал всемогущим и всеведущим. Его переживание включает в себя глубокое интуитивное постижение оснований бытия, но в то же время в нем есть что-то волевое и эмоциональное. Оно отражает природу Реальности, которая включает в себя *праджню* и *каруну*. О *праджне*, которую называют еще «трансцендентной мудростью», я писал в другом месте. Поэтому здесь я буду говорить о *каруне*. *Каруна* означает любовь. Песчинки на берегу Ганга проявляют эту любовь: по ним ходят разные существа — слоны, львы, ослы, люди, — но песчинки ни на что не жалуются. Все существа оставляют на них свои нечистоты, однако они все терпят и не произносят ни одного недоброжелательного слова. Экхарт назвал бы эти песчинки с берега Ганга «праведными» (*gerecht*), потому что «у праведных нет своей воли: что бы ни пожелал Господь, сколько бы тягот оно ни сулило, все едино для них» (Blakney, p. 179).

Праведные сполна праведны и до конца бескорыстны, и потому они никогда не руководствуются страхом перед адскими муками и стремлением обрести райские блаженства... Ничто не причиняет больше страданий праведному, нежели то, что противно духу праведности, что привязывает его к миру сему. (Blakney, p. 179)

Представление о «праведности» перекликается с моральными принципами и поэтому, как может показаться, противоречит идее любви. Однако, принимая во внимание эмоциональную интерпретацию Экхартом этого понятия, которая подразумевает «безучастность», «единство» и «всеобщность», мы увидим, что оно приближается к буддистской *каруне*. Могу добавить, что буддизм *махаяаны* развил идею о *каруне* до представления о *пранидханах*, или *пурвапранидханах*. Он представил каждого бодхисаттву как олицетворение некоторого количества *пранидхан*. Так, Амиабха наделен сорока восемью *пранидха-*



нами, тогда как Самантабhadра и Кситигарбха имеют по десять *пранидхан*. Обычно *пранидхана* переводится как «обет», «пламенное желание», «молитва» или просто «воля», однако ни одно из этих слов не отражает все оттенки санскритского понятия, которые использует буддизм *махаяаны*. В первом приближении мы можем назвать *пранидхану* любовью по отношению к отдельному проявлению или аспекту нашей жизни. Амиабха предлагает нам родиться в его Чистой Земле, а Манджушри, бодхисаттва *праджни*, одаряет нас трансцендентной мудростью.

Таким образом, мы видим, что «пресечение желаний и страстей» (*танханам кхаям*), на котором делали столь сильный акцент ранние буддисты, не следует понимать нигилистически. Совершенствование в буддизме представляет собой преобразование *тришны* (*танхи*) в *каруну*; эгоцентричной любви — в любовь космическую; эроса — в агэпе.

У Дзёсю (778—897) однажды спросили:

— Могут ли у Будды быть желания (*клеши*)?

— Да, могут, — ответил он.

— Как это может быть? — настаивал спрашивающий.

— Вот, например, его желание спасти весь мир, — сказал мастер.

В другой раз к Дзёсю пришел посетитель и спросил:

— Я много слышал, что ваш монастырь славится своим каменным мостом. Но здесь я вижу только старую колоду, переброшенную через реку. Что это значит?

— Ты видишь колоду и не видишь каменного моста, — сказал мастер.

— Где же тогда каменный мост? — добивался посетитель.

— Лошади проходят по нему, и ослы тоже, — ответил Дзёсю.



У одного *пранидхана* слишком неустойчива, чтобы по ней можно было безопасно пройти, тогда как у другого она прочна и широка настолько, что по ней без труда проходят все. *Тришну* следует преодолеть, однако мы не должны забывать, что другой своей стороной она обращена к первоистокам бытия. Просветление открывает нам, что обычные буддисты не склонны проявлять *каруну* в своих переживаниях. Это происходит потому, что они слишком усердствуют в своем стремлении поскорее сокрушить все препятствия на пути к просветлению. Ведь они знают, что с просветлением приходит то, что само о себе заботится. Когда разбушевавшийся пожар потушен, лес не дожидается посторонней помощи, чтобы возобновить свои биологические функции. Когда человек ранен отравленной стрелой, ему нужно прежде всего удалить стрелу из раны, чтобы яд не успел распространиться по телу. Когда это сделано, тело заживит рану своими собственными силами. То же верно и в отношении человеческих страстей: прежде всего нужно устранить их источник — невежество и эгоизм. Если это сделано, природа Будды, состоящая из *праджни* и *каруны*, начнет свое естественное функционирование. *Таковость* по своей сути не статична, а динамична.

Я хочу закончить исследование просветления Будды еще одной выдержкой из «Наследия» Дайто Кокуси. Согласно преданию, которое бытует в Японии и Китае, Будда достиг просветления утром восьмого декабря. Просидев некоторое время в глубокой медитации, он случайно взглянул вверх и увидел, что в небе ярко сияет утренняя звезда. Это озарило сознание Будды, словно вспышка молнии, и его длительный поиск истины тотчас подошел к концу. Будда чувствовал себя так, будто тяжелое бремя свалилось у него с плеч. Впервые за много лет он мог вздохнуть с облегчением. Дзэн-буддисты не забывают об этом событии и всегда отмечают его восьмого декабря.

Когда национальный учитель Дайто появился в зале для медитации, один монах выступил вперед и начал задавать учителю вопросы:



— В писании говорится, что в этот день Бодхисаттва достиг просветления, и с тех пор он известен всем под именем Татхагаты. Что произошло у него в уме при виде утренней звезды? Что он понял?

— Великая чистота! Полное отсутствие! — воскликнул учитель.

— Если в глаз человека попала хотя бы одна пылинка, разве от этого он не будет видеть иллюзорные цветы? — спросил монах.

— Ты слишком много разговариваешь!

— Мне можно продолжать?

— Спроси мою палку, она лучше знает.

— Сегодня все идет так, как всегда. Что вам не нравится в моих словах?

— В твоих словах все еще присутствует дуализм.

— Если бы вы это не сказали, я так ничего бы и не понял.

— Ты убедил меня.

— Когда человек искрещен, ему печего стыдиться.

— Здесь много таких, как ты.*

Затем национальный учитель Дайто прочел короткую проповедь:

Луна спокойна и ясна,
Сияют звезды ярко,
Но Будды здесь подавно нет,
О ком же спор наш жаркий?

После чего Дайто поднял палку и заявил:

— Иллюзия на иллюзии едет и иллюзией погощует!

Эти вопросы и ответы могут показаться непонятными для большинства читателей. Полное объяснение я приведу, когда это будет более уместно.



Глава 3

«Маленькая точка» и сатори

I

Доктор Индж цитирует Мастера Экхарта в своей книге «Мистицизм в религии»:

Союз души с Богом много сокровенней союза души и тела... Теперь я спрошу, что переживает душа, потерявшая себя в Боге? Обретает ли она себя после или нет? На этот вопрос я отвечу по своему разумению. Погружаясь в Бога, душа находит себя в точке, где каждое существо, одаренное разумом, постигает себя как себя. Утоная в вечности божественного бытия, душа, однако, никогда не достигает дна. И потому Бог оставил маленькую точку, оказавшись в которой душа обращает взор к себе, видит себя и постигает себя как творение Божье.*

* Поскольку вся настоящая глава посвящена обсуждению одной этой цитаты, приводим ее здесь на английском языке: «The union of the soul with God is far more inward than that of the soul and body... Now, I might ask, how stands it with the soul that is lost in God? Does the soul find herself or not? To this I will answer as it appears to me, that the soul finds herself in the point where every rational being understands itself with itself. Although it sinks in the eternity of divine essence, yet it can never reach the ground. Therefore God has left a little point wherein the soul turns back upon itself and finds itself, and knows itself to be a creature». (W. Inge, *Mysticism in Religion*, p. 39.) — *Прим. перев.*

В связи с «маленькой точкой», которая упоминается Экхартом в этом отрывке, возникает интересная полемика. Я не знаю, из какой книги доктор Индж взял цитату. Чтобы со знанием дела обсуждать этот вопрос, было бы желательно знать контекст, в котором встречается приведенный отрывок. И все же мы можем попытаться проанализировать проблему, исходя из наших общих представлений о философии Экхарта. Один исследователь утверждает, что в этом пассаже Экхарт говорит о невозможности достижения первоосновы Реальности, или «сокровенного средоточия (*grund*) божественной природы». В соответствии с этой интерпретацией, между «каждым рациональным существом» и «вечностью божественного бытия» существует непреодолимая пропасть; и поэтому Бог пожаловал нам «маленькую точку», с помощью которой мы, рациональные существа, можем обратить взор к себе и можем понять, что являемся всего лишь конечными созданиями и никогда не достигнем «средоточия Бога» или «божественного бытия».

Рассуждения другого исследователя можно выразить так: исходя из общей направленности идей, высказанных Экхартом в проповедях, можно предположить, что он не считает пропасть между божественной первоосновой и нами всецело непреодолимой. Наоборот, Экхарт дает понять, что сам преодолел эту пропасть и вернулся обратно на сторону рационального мышления. Этот исследователь придерживается мнения, что если бы Экхарт сам не перешагнул через пропасть, он не мог бы заявлять, что «Бог оставил маленькую точку», — ведь это означало бы, что Экхарт считает себя самим Богом. Рассуждая логически, можно прийти к следующему выводу: если Экхарт утверждает, что существует пропасть и что эта пропасть непреодолима, он должен был добраться до пропасти, увидеть ее, войти с ней в непосредственный контакт, а затем признать ее непреодолимой.

С относительной точки зрения, конечное определенно отличается от бесконечного; конечное и бесконечное нельзя сблизить никакими средствами. Между тем стоит нам поближе познаться с этими концепциями, как мы обнаруживаем, что они подразумевают друг друга. Именно эта взаимосвязь конечного и бесконечного дает нам возможность мысленно разделять



их. Различие между ними возможно в силу их общности, а общность возможна в силу различия. В этом смысле конечное есть бесконечное, а бесконечное есть конечное.

В таком толковании таится одна тонкость, и мы должны быть очень внимательны, чтобы не впасть в заблуждение. Когда мы говорим: «Конечное есть бесконечное», это не означает, что конечное в своем относительном виде является бесконечным, и наоборот. Дело в том, что конечное и бесконечное переходят друг в друга и становятся одним только тогда, когда человек освобождается от каких бы то ни было относительных представлений. Однако нам следует проявить осторожность и не пытаться устранить относительные представления с помощью других относительных представлений, потому что при этом впоследствии нам потребуется еще одно устранение — и так будет продолжаться до бесконечности. Здесь многие интеллектуалы совершают ошибку и становятся жертвами собственной процицательности.

Рассуждая о непреодолимой пропасти и о точке, из которой мы можем взглянуть на себя, такие люди забывают, что, признав эти самые слова, они преодолевают непреодолимую пропасть и находят себя на другой стороне. Лишь вследствие приверженности рациональному мышлению они каждый раз видят недостижимость другой стороны пропасти, хотя на самом деле с самого начала пребывают там. Мы склонны рассматривать реальность, разделяя ее на части, и даже если нечто по праву принадлежит нам, мы теряем много времени на бессмысленные рассуждения о нем и в конце концов приходим к выводу, что его у нас нет. Все это объясняется нашей склонностью разбивать на части единую, неделимую реальность, в результате чего оказывается, что я «не обладаю» тем, чем я «обладаю», и «обладаю» тем, чем «не обладаю». Фактически, мы постоянно пересекаем пропасть, но при этом утверждаем, что она непреодолима.

Экхарт, как мне кажется, для того и говорит об «оставленной Богом маленькой точке», чтобы напомнить нам, что все мы являемся конечными существами, то есть «созданиями», и поэтому сами по себе «никогда не достигаем дна». Однако поскольку мы «тонем в вечности божественного бытия», мы уже пребыва-



ем на дне. Именно здесь мы есть сам Бог. И только когда мы видим «маленькую точку», оставленную Богом, мы обращаемся к себе и осознаем себя сотворенными существами. Это видение «маленькой точки» является первичным дроблением Реальности, которое дает начало всем видам дифференциации. Один взгляд на точку — и мы больше не есть Бог, мы больше не можем сказать о себе, как Экхарт: «Я — один к Одному, один из Одного, один в Одном и Один в одном, вечно». При этом «вступает в свои права время, а с ним и все свойства вещей, которые относятся ко времени, — но пребывают подле вневременного» (Blakney, p. 81). Мы всегда разделяем время и вневременность. Но почему бы не видеть время во вневременности, а вневременность во времени?

II

«Маленькая точка», сотворенная Богом, соответствует тому, что в дээн-буддизме называется *сатори*. Входя в контакт с этой точкой, мы переживаем *сатори*. Достичь *сатори* означает стоять в Экхартовой точке, откуда можно смотреть в двух направлениях: в сторону Бога и в сторону твари. Точку можно описать и по-другому: в ней конечное есть бесконечное, а бесконечное есть конечное. Представление о «маленькой точке» имеет глубинный смысл. Я уверен, что Экхарт пережил *сатори*.

«Маленькая точка» Экхарта — это глаз, о котором он сказал: «Глаз, которым я вижу Бога, есть тот самый глаз, которым Бог видит меня. Мой глаз и глаз Бога представляют собой одно и то же — они едины в видении, в познании и в любви» (Blakney, p. 206). Экхарт говорит также:

Чтобы различать цвета, мой глаз должен быть совершенно прозрачен. Когда я вижу голубое или белое, это видимое неотличимо от самого видения.

Если видимое есть видение, а видение есть видимое, «утопание в вечности божественного бытия» есть «достижение дна», ибо дно «пребывает подле вневременного», а значит, дно — это и есть божественное бытие, а утопание — это и есть достижение.



Слова Экхарта о «маленькой точке» позволяют все же утверждать, что он был последователем представления о непреодолимости. Кажется, что в этом отрывке он делает акцент на нашей тварности, а не на нашем единстве с Богом и происхождении из средоточия (*grund*) божественной природы. «Маленькая точка», говорит Экхарт, нужна для того, чтобы мы обратили взор к себе и увидели свою ограниченность; однако в действительности точка может использоваться и для того, чтобы мы обратили взор в другую сторону — в направлении Лица Божьего. Того, кто может свершить это чудо, Экхарт называет благородным (*Edel*). Вот как Экхарт характеризует этого человека:

Итак, я говорю, что благородный — тот, кто, пребывая с Богом и в Боге, черпает свои бытие, жизнь и счастье из одного лишь Бога, а не тот, кто черпает их из своего знания, или совершенства, или любви к Богу, или из чего-либо еще. Так наш Господь прямо говорит, что жизнь вечная — в познании единственно истинного Бога, а не в знании о том, что Бога можно познать. (Blakney, p. 80)

Как явствует из этой цитаты, Экхарт различает два типа знания: познание единственно подлинного Бога и узнавание о нем. Второе знание — это «сумеречное знание о творениях Божьих, выраженное с помощью понятных слов», тогда как первое — это «рассветное знание», которое позволяет «существо познать себя в Боге». В этом знании «нет различий между сотворенными существами, а все идеи и сравнения забыты в том Едином, что само есть Бог» (Blakney, p. 79). Может ли это знание быть названо преодолением непреодолимого? И разве не этого знания человек достигает, когда, находясь в «маленькой точке», обращает взор в сторону Бога, теряет из виду различия между существами, забывает свои суждения и идеи и предоставляет Богу быть собой во всем?

В проповеди «Благородный», из которой извлечены приведенные цитаты, Экхарт утверждает:

Ни Единого, ни бытия, ни Бога, ни покой, ни блаженство целью обрести там, где процветают различия. Посе-



му, дабы обрести Бога, самому должно стать Единым. И тогда, слившись с Единым, ты останешься Им даже среди различий. Отдельные вещи будут для тебя частями Единого и никогда не станут на твоём пути. (Blakney, p. 78)

Там, где процветают различия, не найдешь ни «Единого», ни «Бытия», однако когда мы «слились с Единым», «всцело сроднились с Ним», все различия и отдельные вещи присутствуют, но лишь в качестве частей Единого. Используя язык буддистской школы *кэгон*, можно сказать, что они больше не являются для нас препятствием. По правде говоря, различия не могли бы оставаться различиями, если бы они не были «частями Единого». Однако, когда речь идет о Едином, мне не нравится представление о «частях». «Различные вещи» являются не «частями» Единого, а самим Единым; это не части в том смысле, что, сложенные вместе, они образуют целое. Таким образом, представление о «частях» ведет себя довольно коварно.

Экхарт продолжает: «Единый остается одним и тем же в тысяче тысяч камней так же, как и в четырех камнях: для него тысяча тысяч — столь же простое число, как четыре». Фактически именно понятие о числах лежит в основе представления о непреодолимости. Идея проведения различий между преодолимым и непреодолимым, а также между конечным и бесконечным зиждется на представлении о разделимости на части, которые противоречат друг другу и поэтому несовместимы. Отсюда мы делаем вывод, что не можем беспрепятственно переходить от одной части к другой. Единый не является числовой категорией, однако интеллектуальный подход сводит Его к ряду таких категорий. Язык — весьма полезное средство для общения и выражения мнений, но, пытаясь с помощью языка описать самые возвышенные переживания человека, мы оказываемся в ловушке и не знаем, как из нее выбраться. Как видно из следующих отрывков, Экхарта беспокоят эти же самые проблемы:

Я говорю, что, когда человек взирает на Бога, он знает Его и знает то, что он тот, кто знает. Иными словами,



он знает, что видит Бога, и знает, что знает это. Часто бывает так, что люди ложно приписывают такое знание о Боге за средоточие блаженства и высшее цветение человеческого духа. Ведь если человек, говорят они, переживает экстаз и не сознает этого, то что в этом хорошего и какой в этом смысл? Но я не могу согласиться с подобным рассуждением. (Blakney, p. 79)

Эти слова убедительно свидетельствуют о том, что Экхарт не удовлетворяется обычным знанием о Боге и осознанием того, что он это знает. Экхарт идет дальше и провозглашает, что духовное блаженство состоит в полной погруженности в Бога, а не в одном лишь знании об этом:

Воистину, душа не может быть счастлива без этого [сознания своего знания], однако ее счастье не исчерпывается этим. Ведь источник духовного блаженства — в способности души видеть Бога без чего-либо между ними. При этом душа получает бытие, жизнь и эссенцию из средоточия (*grund*) Бога, не ведая ни о знаниях, ни о любви. Здесь она пребывает в божественной природе, не ведая, где она находится, и не сознавая ничего, кроме Бога.

Очевидно, здесь Экхарт придерживается мнения, что знание — это определенное отношение между знающим и Богом, и что осознание божественного присутствия — это еще не «безмятежное пребывание в божественном бытии», и поэтому такое осознание не даст подлинно духовного блаженства. В этом Экхарт близок к истине, если знание Бога понимать, как мы обычно понимаем знание — как отношение субъекта и объекта. Экхарт говорит: «Когда душа сознает, что смотрит на Бога, любит его и знает его, сие есть шаг назад, неоправданное возвращение на поверхностный уровень естественного порядка вещей» (Blakney, p. 79—80). Давать себе отчет в знании Бога означает иметь понятие о Боге, то есть обладать рациональными представлениями о нем. Но какого знания Экхарт предлагает нам достичь, когда говорит о знании в нижеследующем отрывке?



Сам человек должен быть Единым. Он должен пребывать в изначальном союзе с собою и с Единым, а это означает, что он должен видеть Бога и только Бога. Затем человеку надлежит «вернуться», то есть, оставаясь человеком, познать Бога и сознать это знание.

Какого рода знание Экхарт имеет в виду? Прослеживается ли в этом знании разделение на субъект и объект? Если речь здесь идет о познании абсолютного единства Бога и человека, что Экхарт хочет сказать словами о том, что человек должен «осознать это знание»? Экхарт утверждает, что мы должны «вернуться», а значит, «оставаясь человеком, знать Бога». Подразумевает ли он при этом, что мы в конце концов отказываемся от «источника духовного блаженства» и возвращаемся «на поверхностный уровень естественного порядка вещей»? Какое различие может быть между «духовным блаженством» и осознанием абсолютного единства? Должен ли мистик предпочесть духовное блаженство «выходу за пределы сотворенного мира», или «прыжку из тварной природы» (Blakney, p. 166)? И что важнее, познание Бога или экстаз?

Экхарт цитирует Евангелие: «Некоторый человек высокого рода отправился в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться» (Лк. 19, 12). В соответствии с пониманием Экхарта, человек высокого рода есть «тот, кто всей душой предан Богу и отказался от самого себя и всего своего имущества; «отправиться» означает «не иметь ничего общего с суетностью... и тем самым являть чистое бытие, доброту и истину»; и поэтому благородный человек обладает «рассветным знанием, в котором твари постигаются без различий». Однако, по Экхарту, этого недостаточно. Человек высокого рода должен освободиться от всех видов знания. Затем Экхарт продолжает:

Никакое блаженство невозможно, ежели человек не сознает свое видение и знание Бога. Воля Бога в том, чтобы я не был блажен, если не сознаю этого. Если кто-либо разумеет по-иному, пусть разумеет. Я могу только пожалеть его.



Здесь Экхарт глубоко запутался в противоречиях. Сначала он восхваляет знание, затем отрицает его достоинства и в конце концов опять возводит знание на пьедестал почета. Из его слов явствует, что человеку высокого рода недостаточно «отправиться в далекую страну»; он должен впоследствии «вернуться». В ходе путешествия и обретения царства обычное знание о его единстве с Богом есть всего лишь знание о Боге. Не вызывает сомнений, что подобное знание не может удовлетворить того, кто искренне стремится к Богу. Душа должна «увидеть Бога без чего-либо между ними» и «получить свое бытие, жизнь и суть из средоточия Бога». Однако после свершения этого благородный человек должен «вернуться», поскольку он должен «знать Бога и осознать это знание». Создается впечатление, что Экхарт использует представление о «знании» в двух смыслах, в относительном и абсолютном. Отсюда вся эта путаница.

В действительности же, пока мы являемся людьми, мы не можем выразить в словах свое понимание Реальности в ее *тиковости*. Пытаясь сделать это, мы неизбежно вовлекаемся в противоречия. Экхарт говорит: «Божье видение и мое видение существенно отличаются — они ни в чем не схожи» (Blakney, p. 81). Поскольку Экхарт говорит о полной несхожести Божьего и человеческого видения, надо полагать, — он обладает таким видением Бога, которое дает ему возможность донести эту весть до человеческого мира с другого берега, или «из сокровенного безмолвия глубин божественной природы» (Blakney, p. 81).

Дабы я мог различать цвета, во мне должно быть нечто чувствительное к цвету. Я не увидел бы ни одного цвета, ежели бы во мне изначально не было его сути.
(Blakney, p. 168)

Если бы Бог изначально не пребывал с нами и в нас, мы никогда не поняли бы, насколько мы похожи на него или, что то же самое, насколько мы не похожи на него. В связи с этим Экхарт цитирует св. Павла и св. Иоанна: «Мы познаем Бога так же, как он знает нас» и «Мы познаем Бога, каким он есть». Образ может не быть похожим на объект, изображением которого он является, однако уже только то, что он олицетворяет объект,



дает основания говорить о его «подобии» объекту. Образ становится образом, потому что объект присутствует в нем, и поэтому образ и объект в равной мере реальны. Объект видит себя отраженным в образе, а не только в себе. Даже сама «несхожесть» между ними возможна лишь благодаря их схожести. Понять это означает «вернуться».

Прочитируем Экхарта еще раз:

Душа должна выйти из пределов собственного мира, сбросить с себя тварную природу, и лишь тогда она познает Бога. (Blakney, p. 166)

Однако познать Бога означает познать себя как сотворенное существо. Познать Бога означает «отправиться в далекую страну», как это делает, по словам Экхарта, библейский человек высокого рода. Его «возвращение» подразумевает познание себя как сотворенного существа посредством познания Бога. Познавая Бога, душа осознает свое единство с ним и в то же время постигает, насколько она «несхожа» с ним. Поэтому «отправиться в далекую страну» означает «вернуться», и наоборот. Это противоречивое круговое движение характерно для нашего духовного опыта. Мастер дзэн однажды показал собравшимся монахам палку и сказал:

— Если у вас есть палка, я дам вам еще одну; если у вас нет палки, я заберу ее у вас.

Дать палку означает ее забрать, а забрать означает дать. Впоследствии другой мастер так высказался по этому поводу:
— Эй вы, бросайте на землю все свои палки!

Пока на своем пути мы встречаем палку, вопросы о наличии и отсутствии, близости и отдаленности, преодолимости и непреодолимости никогда не будут окончательно решены.

III

Идея Экхарта о «маленькой точке», которую Бог оставил, чтобы мы могли обратить взор к себе и понять, что являемся всего лишь сотворенными существами, исполнена глубокого смысла и очень плодотворна. Большинство читателей склонны



видеть в подобных утверждениях рациональные построения, не имеющие никакого отношения к их духовному опыту, или абстрактные принципы, которые дают повод для пространственных философских дискуссий. Конечно, в этом нет ничего плохого, ведь мы видим во всем отражение своих личных переживаний.

Экхартовская «маленькая точка», по-моему, не является чем-то фиксированным. Она движется или, лучше сказать, вращается, и это движение происходит постоянно. Отсюда следует, что «маленькая точка» не мертва, а наделена жизнью. Когда мы приближаемся к точке, Бог устремляет наш взор на нас самих, и мы видим, что являемся сотворенными существами. И в то же время Экхарт не забывает напомнить нам о другой, божественной стороне точки. Ведь если «маленькая точка» стационарна и из нее открывается вид только в одном направлении, мы не можем даже обратить взор на себя и понять, что мы — сотворенные существа. Однако мы в состоянии сделать это лишь потому, что проникаем в божественную природу и видим ее средоточие (*grund*). На самом деле, возвращаясь к сотворенной природе, мы ни на миг не покидаем это средоточие, потому что оно не является тем, что может быть отделено от нас, оставлено где-нибудь на обочине дороги и, возможно, подобрано кем-нибудь другим.

Наша принадлежность к сотворенному миру и сопричастность Богу неразрывно взаимосвязаны, и поэтому, обращаясь к одному, мы находим в нем и другое. Отказаться от одного означает отбросить и другое. «Маленькая точка» напоминает ось, вокруг которой вращаемся мы и Бог. Чтобы убедиться в том, что это так, человек должен хотя бы один раз реально побывать в точке. После этого вопрос о непреодолимости никогда больше не будет его беспокоить: он никогда не будет спрашивать себя, может ли он преодолеть пропасть, отделяющую его от божественной природы, или нет. Человек при этом был и остается человеком. Таким образом, понять важность точки человек может, лишь увидев ее, ведь Бог оставил точку не для того, чтобы философы и теологи дискутировали о ее наличии и развивали о ней заумные теории.



Если «маленькая точка» существует, как утверждают некоторые, с единственной целью дать нам понять, что мы — сотворенные существа, в чем смысл постижения вечности божественного бытия? Более того, мы и так знаем о своей принадлежности сотворенному миру, и поэтому, чтобы понять это, нам не нужно приходить в «маленькую точку». Подобные возражения неуместны, потому что видение «маленькой точки» радикальным образом изменяет мировосприятие человека. Побывав в точке, мы становимся совсем другими, ведь посещение «маленькой точки» открывает для нас новое измерение жизни. Теперь мы — существа в Боге; мы живем вместе с ним и больше не являемся частью чуждого нам сотворенного мира.

По мнению некоторых, «маленькая точка» навсегда отделила нас от Бога, и поэтому, посетив точку однажды, мы навеки оставляем Бога по другую ее сторону. В действительности же все происходит в точности наоборот. Обращая взор к себе после столкновения с «маленькой точкой», мы уже завладели тем, что находится по другую ее сторону; мы уносим его с собой. Если бы это было не так, мы бы оказались глубоко погребенными в пустоте Лица Божьего. Но это означало бы конец нашего индивидуального существования, ибо полнота Лица Божьего выражается лишь в многообразии сотворенных существ.

Я не думаю, что можно оправдать использование «маленькой точки» в качестве аргумента в пользу непреодолимости пропасти между человеческой и божественной природой. В других местах Экхарт высказывает суждения, не согласующиеся с этим представлением о «маленькой точке». В одной из своих проповедей («В Лице Божьем») Экхарт говорит следующее:

Покуда самая незначительная тварь владеет твоим вниманием, ты не увидишь даже проблеска божественной природы. В Песне Песней душа говорит: «Пойду по городу, по улицам и площадям и буду искать того, которого любит душа моя» (Песнь II, 3, 2). Она нашла ангелов и многое другое, но не нашла того, кого любила. Но потом душа говорит: «Но едва я отошла от них, как нашла того, кого любила душа моя». Но она также могла сказать: «Только отступив от тварей, нашла я воз-



любленного своего». Душа должна выйти из пределов сотворенного мира, сбросить с себя тварную природу; и лишь тогда она познает Бога. (Blakney, p. 165)

Эта проповедь имеет подзаголовок: «Суцая мелочь — и ты теряешь Меня из виду», смысл которого Экхарт объясняет так: «Если душа привязана к чему-либо, ты не сможешь видеть Бога, сколь бы ни было незначительным то, к чему ты привязан». И еще: «Каждая тварь уподобляется Богу. Если бы ничто не стремилось к Богу, небесные светила прекратили бы свой бег. Если бы Бог не пребывал во всем, прекратились бы преобразования вещей и само желание стало бы невозможным». А желание всегда есть стремление увидеть Бога в его сокровенном облике.

Если бы все личины были сняты с души и Бог также лишился всех Своих оболочек, Он мог бы непосредственно открыться душе во всем Своем величии. Однако куда душа остается в личинах, какими бы тонкими они ни были, она не может узреть Бога. Когда нечто толщиной даже в один волосок становится между телом и душой, их единство упраздняется. Ежели это справедливо для бренных вещей, насколько оно справедливо для вещей духовных! Боэций* говорит: «Если хочешь познать настоящую истину, отворотись от радости, страха, сомнения, уныния или надежды». Радость, страх, сомнение, уныние или надежда — все они суть лишь промежуточные звенья, суть личины. Пока ты привязан к ним, а они к тебе, ты не можешь узреть Бога.

Все эти утверждения очень важны, так как проливают свет на общий строй философской мысли Экхарта. Он не говорит, что мы должны оставить позади Лик Божий. Экхарт предлагает нам снять с себя личины и просит Бога не отгораживаться никакими оболочками — если Бог вообще отделен от нас чем-то, кроме того, что мы ему приписали. Чтобы мы могли вступить в союз с Богом и осознать свою тождественность с ним, и мы и Бог должны обнажиться. Обнажиться означает стать пустым,

* Боэций (480—524) — римский философ, теолог и поэт.



ибо мы можем соединить сердца с Богом, лишь пребывая в сфере абсолютной пустоты (*шуньяты*), где нет ни света, ни тени.

Давайте прочтем другие высказывания Экхарта и попытаемся глубже проникнуть в его понимание рассматриваемых вопросов. Следующие ниже цитаты взяты из его проповеди под названием «Различия исчезают в Боге».

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

Надо полагать, что подобные утверждения могли привести в ужас тогдашних христиан, могли показаться им необычными и даже кощунственными. Вероятно, в наши дни на многих христиан они производят такое же впечатление. Однако, с точки зрения буддизма, подобные высказывания не выглядят странными, диковинными или непостижимыми. Можно сказать даже, что они довольно типичны для буддистского мировоззрения. Однако Экхарт не останавливается на этом и идет дальше:

Бог равно дает всем вещам, и каждая получает от Бога то, что ей причитается... Даже блоха, поскольку она пребывает в Боге, может сравниться в своем достоинстве с самым прославленным ангелом. Так в Боге все вещи равны и Ему тождественны... Бог черпает из этого равенства и тождества такую радость, что наполняет их Своей природой и Своим бытием. Его радость при этом так велика, что может сравниться лишь с ликованием статного коня, которого отпустили промчаться



по вереску в бескрайнем ровном поле, где он может нестись во всю прыть, копытами едва касаясь зеленого покрова, — ведь так его лошадиная природа выражает свою безграничную радость. То же верно и для Бога. Когда мы открываем свою тождественность Богу, Его торжество и ликование столь же велики, ибо в эту тождественность Он вкладывает всю Свою природу — и воистину Сам есть эта тождественность. (Blakney, p. 205)

Разве это не замечательное выражение духовных прозрений Экхарта? Теперь мы видим, что, не оставаясь по ту сторону «маленькой точки», Бог во всем своем величии выходит на «зеленый покров», где сполна проявляет свою природу и бытие. Ему нечего таить от нас. Он скачет, как лошадь; поет, как птичка; распускается в виде цветка и даже танцует в образе юной девушки. Живя среди традиционно мыслящих, недалеких средневековых христиан, Экхарт, очевидно, чувствовал себя немного стесненным в высказываниях и поэтому не заходил так далеко, как мастера дзэн. Иначе Экхарт тоже сказал бы, что «деревянная лошадь ржёт, а каменный человек танцует», вкладывая в эти слова тот же смысл, что и мастер дзэн.

«Маленькая точка» в некотором смысле соответствует буддистскому представлению об *ити-нэн* (санскр., *экачиттаксана* или *экаксана*; кит., *и-нянь*). Экхартовская «маленькая точка», если я ее правильно понял, знаменует собой поворотный момент в *таковости* Лика Божьего. Пока Лик Божий остается в своей *таковости*, то есть сохраняет свою изначальную природу, он есть сама Пустота, из которой не доносится ни звука, ни запаха. Эта Пустота «выше милости, выше разума, выше всех желаний» (Blakney, p. 231); она всецело неприступна — то есть недостижима, как мог бы сказать философ-буддист. Однако посредством «маленькой точки» Бог входит в сознание сотворенного существа, когда «душа обращает взор к себе, видит себя и сознает себя творением Божьим». Момент осознания душой своей сотворенной природы есть момент пробуждения в ней божественного сознания. Другими словами, это мгновение творения мира. В «Проповеди 28» читаем:



Там, в Лоне*, из которого я вышел, у меня не было Бога; я был сам по себе. Я ни к чему не стремился и ничего не желал, ибо был чистое бытие, одно лишь сознание себя в свете божественной истины. Мое «я» обрелось в себе и более ничего не желало. Я был тем, чем желал быть, и желал быть тем, чем был. Поэтому мое бытие не зависело ни от Бога, ни от кого-либо другого. Но когда я отказался от свободной воли и стал тварью, у меня появился Бог. Ибо до появления сотворенного мира Бог был не Богом, а Тем, Кем Он есть в вечности. Когда же возникли твари, явившие сотворенное бытие, Бог перестал быть Богом, каким Он есть в вечности, и стал Богом, каким Он есть в тварях. (Blakney, p. 228)

Чтобы проявиться в сотворенных существах, Лик Божий должен стать Богом. Библейский Бог, творец мира, перестал быть Богом, каким он есть в себе. Сотворив этот мир, он приобрел новый облик. Однако даже этого Бога не следует представлять себе в контексте времени. Хронологический Бог — это порождение относительного разума, и поэтому с уверенностью можно сказать, что сам по себе этот Бог очень далек от Лика Божьего. Он является еще одним сотворенным существом наподобие нас самих. Экхарт говорит:

Если бы блохе хватило разума для того, чтобы хотя бы один раз заглянуть во вневременную бездну божественного бытия, из которой она вышла, впоследствии эта блоха ни во что не ставила бы ни Бога, ни все Его свершения в сем мире! (Blakney, p. 229)

С другой стороны, хронологический Бог должен обладать разумом блохи, если он желает заглянуть в тайну ее бытия. Следуя Экхарту, можно сказать, что пробуждение в душе этого разума возможно благодаря наличию в ней «маленькой точки».

* В немецком подлиннике словам «там, в Лоне» соответствует фраза *in meiner ersten ursache*. Переводчик на английский заменил ее фразой *back in the Womb*. Я не знаю, можно ли такой перевод считать удачным.

Глава 4

Жизнь в свете вечности

I

Философы определяют вечность как «бесконечную протяженность времени, в которой каждое событие является сначала будущим, затем настоящим, а затем прошедшим»*.

Несомненно, это очень хорошее определение, но что такое «бесконечность»? «Отсутствие начала и конца»? Что такое время без начала и конца? Можно ли определить время отдельно от вечности и вечность отдельно от времени? Является ли вечность временем, постоянно развивающимся в обоих направлениях, в сторону прошлого и в сторону будущего? Или же время — это вечность, разбитая на части или числа?

Давайте посмотрим, может ли символическое описание вечности быть более понятным для нашего разума и воображения. Что, например, говорят о ней поэты?

Намедни Вечность видел я,
Как чистый круг сверкающего бытия,
Который был покоен и лучист;
А рядом и под ним все Время в числах,

* *Dictionary of Philosophy*, ed. by D. D. Runes (New York, Philosophical Library), p. 97.



Как тень сферическая, двигалось вокруг;
И мир наш весь был замкнут в этот круг.*

Бертран Рассел отмечает,** что стихи Генри Воэна, скорее всего, были написаны под впечатлением от платоновского диалога «Тимей», в котором великий древнегреческий философ говорит:

Идеальному бытию присуща природа вечности, однако в полной мере наделить твари этой природой оказалось невозможным. Посему Он [Бог] создал движущийся образ вечности. Вслед за небесами Он сотворил вечный образ, который мы называем временем, и сделал так, чтобы его движение описывалось числами. Сама же вечность изначально пребывает в покое. До сотворения небес не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни лет — все это было сотворено вместе с небесами.***

Дальше Платон говорит, что небеса и время столь тесно взаимосвязаны, что исчезновение одного из них равносильно исчезновению другого:

Затем в единый миг были созданы время и небеса, и посему, если им когда-либо суждено исчезнуть, они исчезнут вместе. Они были созданы по образу божественной природы, дабы запечатлеть эту природу до конца времен. Образ времени от начала положен в вечности и будет проявляться до тех пор, пока есть сотворенные небеса.

Небеса — это вечность, а «солнце, луна и пять звезд» — это «формы времени, которые подражают вечности и движутся в соответствии с числовыми законами»; это подвижные образы

* Генри Воэн (1622—1695) — английский поэт-мистик; стихотворение «The World». — *Прим. перев.*

** Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 114.

*** «Dialogues of Plato», transl. B. Jowett (London, Oxford University Press), Vol. III, p. 456.



вневременной природы, которая вечно *есть* и не подвержена становлению. Посредством органов чувств мы видим не сами небеса в их изначальном вечном бытии, ибо такими они пребывают лишь в уме Бога. Поэтому, если мы пожелаем «жить в свете вечности», мы должны проникнуть в ум Бога.

Теперь возникает закономерный вопрос о том, возможно ли это. Между тем речь идет, по существу, не о возможности, а о необходимости. Ведь вне вечности мы не можем жить даже эту свою жизнь, которая измеряется днями и ночами, месяцами и годами. Таким образом, то, что необходимо, должно быть возможно. Когда вечность отрицает себя, чтобы проявиться в «формах времени», она определенно не оставляет формы позади; она пребывает в них, хотя и в неявном виде. Отказавшись от себя и выразившись в подвижных, изменяющихся и чувственно воспринимаемых формах времени, вечность затаилась в них. Поэтому, встречаясь с формами времени в обыденной жизни, мы можем видеть в них «ростки вечности». *Было и будет* пребывают в *есть*. Конечное несет в себе и с собой бесконечное. Это значит, что мы, переживающие становление во времени, можем видеть то, что вечно *есть*. Такое видение можно назвать видением мира глазами Бога или, выражаясь словами Спинозы, видением мира *sub specie aeternitatis* (под срезом вечности).

Сточки зрения конечных человеческих представлений, вечность кажется отрицательной, но — поскольку сами эти представления пребывают в процессе становления, всегда меняются и отрицают себя — на самом деле отрицательна не вечность, а именно эти конечные человеческие представления. Вечность необходимо есть абсолютное утверждение, которое для нашего ограниченного человеческого понимания представляется отрицанием. Мы должны видеть мир целостным и пребывающим в этом утверждении; мы должны видеть его таким, каким его видит Бог. Это и есть не что иное, как «жизнь в свете вечности». Б. Джоунт, переводчик Платона, пишет в предисловии к диалогу «Тимей»:

Не только буддизм, но и греческая, а вместе с ней и христианская философия свидетельствуют о том, что



человеческий ум может в течение длительного времени черпать вдохновение из одних только отрицаний... Вечное и вечность — это не просто нечто неограниченное во времени, но и самое подлинное, реальное и достоверное из всего, что можно знать, и тем не менее мы видим его смутно, как сквозь полупрозрачное стекло. (Ibid., p. 398)

Источником вдохновения, о котором говорит Джоунт в процитированном отрывке, не являются «одни только отрицания» или то, что мы «видим смутно, как сквозь дымчатое стекло». Мы черпаем вдохновение не из конечных, доступных человеческому видению вещей, а из самой вечности, которая пребывает в конечных вещах и фактически делает их тем, чем они есть. То, что, с логической точки зрения, представляется отрицанием, в действительности является подлинной сутью вещей. Однако пока мы не можем в своем мышлении выйти за пределы логики, нам не откроется этот источник вдохновения. То, что воздействует на глубинные уровни нашего бытия, может происходить только из великого утверждения, но не из отрицания.

II

Западные исследователи склонны считать буддизм нигилистическим учением. В нем действительно есть то, что может оправдать это мнение, как явствует из представления Нагарджуны о «восьми отрицаниях»:

Нет рожденья,
Смерти нет;
Нет начала,
Нет конца;
Ничто не тождественно себе,
Но и не отличается от себя;
Ничто не начинает существовать,
Равно как и не прекращает быть.*

* «Мадхьямика-шастра» (Трактат о Среднем Пути).



Отрицая все, что может быть сказано о *Дхарме* (Первичной Реальности), Нагарджуна лишь очерчивает так называемый Срединный Путь. Срединный Путь — это не полное отсутствие всех качеств, а нечто, остающееся после всех возможных отрицаний. Его другое имя — Недостижимое. «Праджняпарамита-сутра» как раз и дает нам учение о Недостижимом. Я постараюсь продемонстрировать суть этого учения и тем самым раскрыть смысл слов Нагарджуны об отрицаниях. Для этого я повторю историю, рассказанную во второй главе.

Во времена династии Тан в Китае жил великий ученый, который много лет посвятил овладению философией Нагарджуны. Его звали Токусан (790—865). Он недолюбливал буддистскую секту дзэн, которая быстро набирала силу в Китае и стала особенно влиятельной на юге страны.

И вот однажды Токусан вышел из юго-западной провинции Китая Сычуань и с целью развенчать дзэн направился в большой дзэнский монастырь в провинции Лиян. По дороге в Лиян он решил освежиться чашечкой чая и поэтому, зайдя в придорожную харчевню, заказал себе еду. Старуха, хозяйка харчевни, увидела, что ученый несет за спиной какие-то свитки и поинтересовалась их содержанием.

— Это прославленный комментарий Сёрё на «Алмазную сутру», которая является частью великой «Праджняпарамита-сутры», — ответил Токусан.

— Я хочу задать вам один вопрос, — предложила старуха. — Если вы ответите на него, я с радостью обслужу вас бесплатно. В противном случае вам придется ужинать в другом месте.

— В чем ваш вопрос? — спросил монах.

— В соответствии с «Алмазной сутрой», прошедший ум недостижим, будущий ум недостижим и настоящий ум также недостижим. Если это так, то какой ум вы собираетесь подкреплять?

Здесь требуется небольшое пояснение. В китайском языке слово «еда» (*тянь-син*) буквально означает «подкрепление для ума». Я не знаю, откуда произошло это понятие. Хозяйка харчевни обыграла иероглиф «ум» (*син*), входящий в состав слова «еда», и процитировала «Сутру», в которой говорится, что вре-



менной ум «недостижим» ни в прошлых, ни в настоящих, ни в будущих проявлениях. Если подобное верно, у монаха не может быть «ума», который следует «подкреплять». В этом суть каверзного вопроса.

Токусан был поставлен в тупик. Он не был готов отвечать на подобные вопросы, потому что всегда изучал «Сутру», руководствуясь традиционными рациональными интерпретациями. Он не смог ответить на этот вопрос старухи и был вынужден продолжить путь, так и не выпив чая. Это и не удивительно, ведь, если мы не знаем, как выйти за пределы времени, нам нелегко будет достичь Нирваны, которая есть вечность.

Недостижимость Нирваны объясняется тем, что ее ищут на другом берегу реки становления, будто Нирвана лежит всецело за пределами времени, за пределами рождения-и-смерти (*сансары*). Однако, в действительности, Нирвана есть *сансара*, а *сансара* есть Нирвана. Таким образом Нирвану следует постигать в самом потоке времени, не выходя из *сансары*. Прием пищи не происходит вне времени. Само это действие подразумевает время. Прием пищи является чем-то «достижимым», однако он происходит в чем-то «недостижимом». Оказывается, что без этой недостижимости все достижимое перестанет быть достижимым. Парадоксальность характерна для нашей жизни.

Время ускользает от нас, а значит, оно недостижимо. Если мы пытаемся овладеть им, глядя на него извне, мы не можем даже перекусить во время утомительного путешествия. Стремление приблизиться ко времени с объективной точки зрения, как к последовательности прошлых, настоящих и будущих событий, напоминает погоню за собственной тенью. Такое стремление постоянно отрицает вечность. Недостижимое должно быть постигнуто изнутри. Человек должен жить с ним и в нем. Двигаясь и изменяясь, сознание должно отождествиться с движением и изменением. Эмерсон* в стихотворении «Brahma» воспеваает этот вечный источник движущихся и изменяющихся форм времени:

* Р. У. Эмерсон (1803—1882) — американский философ-трансценденталист, поэт, автор многочисленных эссе. — Прим. перев.



Нездоровится всем, кто живет вне меня;
Они улетают, но крылья их — я.
Я — сомневающийся, я же — сомнение,
Я — это голос брамина-певца.

Когда сомневающийся и сомнение — одно, является Брахма, «образ божественной природы», и это есть сам Бог. Когда же сомневающийся и сомнение разделены и входят во временную последовательность событий, двойственность проникает в каждое мгновение жизни и навеки затуманивает от нас свет вечности.

«Жить в свете вечности» означает пребывать в единстве и полноте вещей, жить этим единством и полнотой. Именно это японцы называют видеть вещи *соно-мама* (то есть видеть *таковость* вещей). Именно это, по словам Уильяма Блейка, означает

В одном мгновенье видеть вечность,
Огромный мир — в зерне песка.

Видеть вещи так, как их видит Бог, означает, по словам Спинозы, видеть их *sub specie aeternitatis*. Однако мировоззрение людей всегда обусловлено временем и относительностью. Нам, как правило, трудно заметить

В единой горсти — бесконечность.
И небо — в чашечке цветка.*

Для наших органов чувств зернышко песка не является целым миром, а дикий цветок не произрастает на райских полях. Мы живем в мире различий и вдохновляемся рациональными соображениями. Мы не в состоянии видеть вещи «равными» или «однородными», как учит нас Мейстер Экхарт и как их видят Спиноза, Блейк и другие мудрецы Востока и Запада. Вероятно, Теннисон был в подобном расположении духа, когда вырвал из замшелой стены маленький цветочек, взял его в руку и долго созерцал.**

* Перевод стихотворения взят из книги: «Уильям Блейк в переводах С. Я. Маршака», Москва, 1965.— *Прим. перев.*

** Об этом повествует его стихотворение «Цветок в замшелой стене»:



III

Но каким бы далеким от нас ни казалось порой такое видение мира, удивительно то, что время от времени мы можем выйти за пределы рациональной, обусловленной точки зрения. Только в такие минуты мы постигаем, что жизнь чего-то стоит, а смерть не может положить конец нашим устремлениям. Кроме того, мы открываем, что источник известного в буддизме «страстного желания» (*тришны*) находится гораздо глубже, чем мы думаем. В действительности оно проистекает из глубин «сострадания» (*каруны*).*

А теперь я процитирую хайку японского поэта XVIII века Басё. Один из его семнадцатислоговых стихов может быть переведен так:

Если присмотреться,
Можно заметить *надзуну*,
Цветущую под забором.

Надзуну — это небольшой дикорастущий цветок. Даже в период цветения его трудно заметить, потому что его цветы не отличаются особой красотой. И все же приходит время, и они расцветают, делая свой вклад во вселенский круговорот событий, начавшийся вместе с сотворением мира. Цветок исходит от самого Бога, как и все остальные формы бытия. В нем нет ничего презренного. Его смиренная красота превосходит любую человеческую нарочитость. Однако, проходя мимо, мы, как правило, не замечаем его.

Толчком к написанию стихотворения для Басё, очевидно, послужило впечатление от цветка *надзуну*, который скромно

О, цветочек в замшелой стене,
Вырываю тебя я из трещины в камне
И держу на ладони всего, с корешком.
Всего лишь цветок — но если б я знал,
Что есть ты, корешок твой и стебель,
Я познал бы, как есть, человека и Бога.— *Прим. перев.*

* Можно сказать, что понятие *каруна* в буддизме приблизительно соответствует идее любви.



поднял свою нежную чашечку под забором среди прочей буйной зелени. Поэт не повествует в стихотворении о своих эмоциях. Он не говорит о «человеке и Боге», как Теннисон, и не высказывает желания понять, «что есть ты, корешок твой и стебель». Он просто смотрит на эту едва заметную *надзуна*, которая, тем не менее, исполнена небесного величия. Он погружается в созерцание и постигает «тайну бытия», озаренную светом вечности.

В этом прослеживается различие между Востоком и Западом. Заметив цветочек в замшелой стене, Теннисон «вырвал» его, взял в руку и начал размышлять. Чего только не коснулась его абстрактная мысль! Он подумал и о Боге, и о человеке, и о всей совокупности вещей, и о неизмеримой глубине жизни. Такой подход характерен для западного человека.

Ум Теннисона работает на уровне анализа. Его мысли обращены к внешнему миру и заняты рассмотрением объективных сущностей. Вместо того чтобы оставить цветок расти в трещине стены, Теннисону захотелось вырвать его и подержать в руке. Можно не сомневаться, что, если бы он был ученым, он взял бы цветок с собой в лабораторию, рассек бы его и поместил под микроскоп. Или, быть может, он растворил бы его по частям в каких-то химикалиях, а затем принялся изучать свойства полученных растворов, нагревая их над пылающим огнем. Ученые проделывают подобные эксперименты со всеми объектами, независимо от их содержания, будь они минералами, растениями или органическими тканями животных и человека. Люди науки обращаются с живым или мертвым телом человека с такой же непосредственностью и бесстрастностью, с какой они исследуют камни. В каком-то смысле такое отношение также можно назвать видением мира «под срезом вечности» — или, другими словами, «под срезом совершенного равенства».

Когда ученый заканчивает свои исследования, эксперименты и наблюдения (хотя никто не может сказать, как долго они должны длиться), он дает волю абстрактным мыслям об эволюции, наследственности, генетике, космогонии. Если же ученый оказывается еще большим теоретиком, он может прийти в своих рассуждениях до метафизической интерпретации сущес-



тования. Теннисон не заходил так далеко. Он — поэт и, стало быть, имеет дело с конкретными образами.

Обращаясь еще раз к Басё, мы видим, как сильно отличается у восточного поэта отношение к его переживаниям. Прежде всего бросается в глаза то, что Басё не «вырывает» цветок, не уродует его, а просто оставляет там, где он его нашел. Он не выделяет цветок из его природного контекста, а созерцает его в состоянии *соно-мама* — не отдельно, а в том окружении, в котором он вырос, причем «окружение» здесь понимается в самом широком и фундаментальном смысле слова. Другой японский поэт также говорит о цветах:

О, эти полевые цветы —
Осмелюсь ли я прикоснуться к ним?
Предлагаю их такими, какие они есть,
Всем буддам, населяющим
Три тысячи миров!

В этом стихотворении отразилось удивление; в нем чувствуется тайна и подлинное религиозное благоговение. Однако поэт не говорит обо всем этом прямо. Так же и Басё: в своем хайку он говорит, что он просто «присмотрелся». Он не стремился ничего заметить среди кустов; он просто окинул взором дорогу перед собой — и тут его неожиданно приветствовал скромный, никем не замеченный цветок. Басё присел на корточки и внимательно присмотрелся к нему, убеждаясь, что это *надзуна*. Он был глубоко тронут. В незамысловатой красоте цветка чувствовалось какое-то загадочное величие. Между тем поэт не сказал ни слова о своих чувствах. Каждый слог его стихотворения объективен, за исключением двух последних слогов *кана*.

Ёку мирэба
Надзуна хана саку
Какинэ-кана!

Присматриваюсь;
Надзуна в цвету;
Забор!



Слово *кана* не переводится на английский иначе, как восклицательным знаком. Это единственное место в стихотворении, где дает о себе знать внутренний мир поэта. Понятно, что хайку — всего лишь семнадцатислоговое стихотворение, и поэтому в нем никак не опишешь всего, что происходило тогда в душе Басё. Однако, уже потому что хайку так кратко и афористично, каждый его слог насыщен невысказанными глубинными переживаниями поэта, которые читатель должен найти между строк. В своих семнадцати слогах поэт просто упоминает несколько ключевых моментов переживания и предлагает читателю восстановить в воображении их внутреннюю гармонию. Читатель может проникнуться чувствами поэта, если он не просто сопереживает, но и умает оставить себя на его место.

IV

Для объяснения человеческих отношений западные психологи развивают теории сопереживания (*empathy*), переноса чувств (*transference of feeling*) и участия (*participation*), однако я считаю себя сторонником учения о тождественности (*identity*). Представление о сочувствии и участии базируется на дуалистической интерпретации реальности, тогда как принцип тождественности уходит своими корнями к истокам бытия, где двойственность еще не проявилась. Сравнивая эти подходы, можно сказать, что сочувствие легче понять, поскольку оно выглядит более логично и рационально. Однако никакое сочувствие невозможно, если оно не базируется на тождественности. При отсутствии глубинной взаимосвязи невозможно даже говорить о различиях, ведь само представление о двойственности подразумевает единство. Невозможно понять число «два», если мы не знаем числа «один». Чтобы проникнуться этим, прочтите отрывок из мистического трактата Томаса Трезэна (1636—1674) «Столетия размышлений»:

Ты еще не познала подлинное счастье в этом мире, если каждое утро не просыпаешься на Небесах во Дворце Отца своего и не зришь на небо, землю и воздух как на божественные радости — если не окружаешь



всех таким благоговейным почтением, словно живешь среди ангелов. И тогда даже радость невесты монарха в покоех своего возлюбленного не сравнится с твоей.

Воистину изведать счастье в этом мире ты сможешь лишь тогда, когда само море будет струиться в твоих жилах, когда небеса станут твоим одеянием, а звезды — твоим вещцом; когда ты увидишь себя единственной наследницей всего этого мира — более того, когда ты увидишь, что каждый человек является таким же полноправным его наследником, как и ты. Если ты не воспеваешь неустанно славу Господу, не радуешься Богу так, как радуются скряги золоту, а короли — коронам, ты никогда не будешь счастлива в этом мире.

Пока твой дух не заполнит собой весь мир, а звезды не станут твоими самоцветами; пока пути Господни не станут тебе столь же близки, как твоя походка и твой стол; пока ты не сроднишься с безвидной пустотой, из которой соткан этот мир; пока ты не возлюбишь людей настолько, чтобы желать им счастья с таким же рвением, с каким желаешь добра самой себе; пока ты не будешь восхищаться тем, что все равны перед Богом, — ты не будешь воистину счастлива в этом мире.*

Такие переживания не могут быть поняты до тех пор, пока в сознании человека господствуют противоположности. Представление о сочувствии или участии является интеллектуальной интерпретацией исходного переживания, тогда как само это переживание не несет в себе следов двойственности. Однако интеллект вторгается в переживание и нарушает его естественное течение — с тем лишь, чтобы сделать переживание доступным интеллектуальному рассмотрению, которое подразумевает

* Thomas Traherne, *Centuries of Meditations*, I, 28—30. Перевод сделан с учетом того, что Трезэри написал свой трактат (название которого можно также перевести как «Центурии размышлений») для платонической возлюбленной. — Прим. перев.



проведение различий между отдельными его аспектами. Исходное осознание тождественности при этом оказывается потерянным, но зато интеллект получает возможность исследовать отношения между различными аспектами реальности. Таким образом, представление о сочувствии и участии обусловлено рациональным подходом. Такими представлениями могут злоупотреблять лишь философы, которые не постигли основополагающего единства.

По словам Джона Хейворда, автора предисловия к книге Трезэрна,* Трезэрн является «теософом или визионером, чье все-сильное воображение дало ему возможность видеть сквозь плену видимостей и открывать для себя мир в его изначальном непорочном облике». Такое видение мира означает возвращение в Эдем, жизнь в Раю, где дерево познания еще не начало приносить плоды. Стихотворение Вордсворта «Intimations of Immortality» (Напоминания о бессмертии) также отражает не что иное, как нашу тоску по вечности, которую мы оставили позади. Мы вкусили плода с дерева познания и с тех пор предаемся рациональному мышлению.

И все же, выражаясь метафорически, можно сказать, что мы никогда не забывали исходной обители непорочности. Это означает, что, даже углубляясь в интеллектуальный анализ и абстрактные рассуждения, мы всегда осознаем — хотя и весьма смутно — нечто оставленное позади и никогда не появляющееся на уровне последовательного логического рассмотрения. Это «нечто» представляет собой непосредственное переживание реальности в ее *таковости*, бытии или в состоянии *соно-мама*. Невинность (*инпосепсе*) — это библейское понятие, которое онтологически соответствует буддистскому представлению о «бытии *соно-мама*».

А теперь я приведу еще несколько выдержек из произведения Трезэрна, чье прозревающее вечность око охватывает взором прошлое и будущее, начало и конец которых теряются в дымке тысячелетий. Книга его «размышлений» изобилует вос-

* Thomas Traherne, *Centuries of Meditations*, ed. John Hayward, London, 1950, p. 19.



хитительными проблесками видения фундаментальных принципов религии и свидетельствует о том, что ее автор — один из немногих смертных, вернувших себе изначальную невинность.

Видишь ли ты свое детство исполненным небесного величия? О, эта чистота, эта невинность, которыми я наслаждался в материнском лоне, и этот божественный свет, для которого был рожден! Все это по-прежнему со мной, когда я взираю па Вселенную...

Воистину Адаму в Раю не были доступны чувства более сладостные и чудные, нежели те, которые я испытывал в детстве.

Само мое поведение было благодатным. Все вокруг было столь чистым и незапятнанным, что я, казалось, пребываю в Обители Непорочности. Да, все было великолепным, драгоценным и принадлежало мне безраздельно. Я не ведал о том, что существуют законы, грехи и скорби. Мне и не снилось, что бывают разгласия, пороки и лишения. Все слезы и ссоры были скрыты от меня. Все пребывало в покое; во всем чувствовались свобода и бессмертие. Я ничего не знал о болезнях и смерти, о долгах и взысканиях, о наградах и необходимости добывать хлеб насущный...

Все Время было Вечностью и нескончаемым праздником...

Колосистая пшеница была бессмертной; ее никогда не сеяли и ее не нужно было убирать. Мне казалось, что она выситя здесь от начала и до конца времен. Дорожная пыль и камни были сокровищем, подобным золоту. Поначалу ворота были пределом моего мира. Зеленые деревья, когда я впервые увидел их через приоткрытые ворота, повергли меня в восхищение и восторг — столь поразительными были их совершенство и дивная краса. При виде этих милых созданий мое сердце, исполнившись безумной радостью, едва не выскочило из груди. А люди! Какими почтенными и ува-



жаемыми казались старшие! Бессмертные херувимы! А молодые, эти лучезарные, огненные ангелы! А девушки, эти диковинные воплощения неувядающей небесной красоты! Мальчики и девочки, играя, гурьбой бегали по улице и казались мне россышью драгоценных камней. Я не знал, что они родились и должны умереть; все вещи в своем первоначальном облике неизменно пребывали на отведенных для них местах. Вечность была явлена во Свете Дня, и нечто бесконечное сияло сквозь все: оно отвечало моим ожиданиям и приводило в движение мои желания. Город, казалось, стоял в Эдеме, построен на Небесах. Улицы были моими, храм был моим, люди были моими, их одежда, серебро и золото — все было моим, так же как их сияющие глаза, пежная кожа и загорелые лица. Небо было моим, а также солнце, луна и звезды; весь этот мир был моим, и я был его единственным наблюдателем и полноправным хозяином. Мне были ведомы алчные намерения, низменные заботы и тревоги: имущество и его распределение, а с ним все сокровища и их владельцы — все было моим. Случилось так, что после долгой суеты я был возвращен и научен грязным делам этого мира, о которых я теперь забываю и снова становлюсь маленьким ребенком, дабы войти в Царство Небесное.

V

Каким прозаичным и скучным на эмоции покажется дзэн, если мы сравним эти выдержки с высказываниями мастеров! При виде горы дзэн говорит, что это гора; стоя у реки, он просто называет ее рекой. Когда Тёкэй после двадцати лет настойчивых попыток понять суть дзэн поднял занавес и увидел окружающий мир, каким он есть, он потерял все свои бережно хранимые представления о буддизме и просто заявил:

Как я ошибался! Как я ошибался!
Подними занавес, и ты увидишь мир!
Если спросишь, в чем моя философия,
Я ударю тебя своим хоссы.



Тёкэй не говорит и не пытается сказать, *что* он увидел, когда поднял занавес. Он просто-напросто отвергает все вопросы, которые могут быть заданы, и даже доходит до того, что запрещает спрашивающему открывать рот. Тёкэй прекрасно знает, что если он попытается сказать хотя бы слово и назовет реальность «этим» или «тем», его безобидное высказывание будет истолковано неправильно.

Стихотворение Тёкэя напоминает о другом случае. Как-то монах спросил у дзэнского мастера:

— Кто такой Будда?

Мастер показал этого монаха всем собравшимся на проповедь и заметил:

— И где только этот монах собирается искать своего Будду? Разве не глупо с его стороны задавать такие вопросы?

В действительности все мы склонны забывать, что каждый из нас является Буддой. То же самое на образном языке христиан можно выразить так: каждый из нас создан по образу и подобию Божьему. Экхарт говорит: «Божье естество есть мое естество, ни больше, ни меньше». (Blakney, p. 180)

В связи с этим представляется целесообразным привести здесь еще один дзэнский «эпизод», который наглядно демонстрирует, что естество Бога проявляется не только в мире абсолютного единства, но и в мире множественности. Для нас этот случай послужит хорошей иллюстрацией экхартовского понимания того, что «я знаю Бога точно так же, как он меня, не больше, не меньше, а всегда одинаково». Речь идет о том, чтобы познать вещи таковыми, каковы они есть; о том, чтобы любить их в состоянии *соно-мама* или, выражаясь словами Экхарта, «любить Бога ни за что» и «любить праведность во имя самой праведности»*.

* Составить представление о том, что Экхарт называет «праведностью» можно по следующим выдержкам из «Проповеди 18» (Blakney, p. 178—172):
Праведен тот, кто дает всякому то, что ему причитается.
Праведны те, кто с благодарностью берут все от Бога, когда оно приходит к ним, и не ведают, велико оно или мало, благо оно для них или нет. Все вещи для них равноценны и являют одно и то же, ни больше, ни меньше.
Праведные вечно живут в Боге, наравне с Богом, не выше и не ниже Его.



Дзэн может показаться столь далеким от обыденных человеческих дел и столь чуждым им, что некоторые читатели не согласятся с моими словами о близости дзэн к мировоззрению Экхарта. Однако дзэн, в действительности, глубоко уходит в метафизику и трансцендентализм там, где Экхарт опирается на психологические и эмоциональные представления. Между тем когда тождественность Бога и человека постигнута, все приводимые здесь дзэнские высказывания оказываются вполне понятными.

Хакуин Дзэндзи (1685—1768), великий мастер японского дзэн эпохи Токугава, в своем «Кувай-ан-коку Го» (случай 5) пересказывает историю о встрече Сюн Рофу с давним последователем дзэн в миру. Сюн (живший во времена династии Сун) во время встречи был еще молодым. Последователь дзэн, к которому пожаловал Сюн, имел обыкновение задавать вопросы всем незнакомым монахам, приходившим к нему в гости. Вот какой разговор состоялся тогда между дзэн-буддистом и молодым монахом.

— Что ты скажешь о старинном зеркале, которое тщательно отполировано?

— Небо и земля залиты светом.

— А до полирования?

— Темнее черного лака.

После этого дзэн-буддист в миру с сожалением признал, что монах не заслуживает оказанного ему гостеприимства.

Монах Сюн вернулся к старому мастеру и спросил его:

— Что вы скажете о старинном зеркале, которое еще не отполировано?

— Хань-ян находится недалеко отсюда.

— А после полирования?

— Остров Понугасв (Ин-у) раскинулся перед Павильоном Желтых Аистов (Хуан-хуэ).

Далее сообщается, что эти слова старого мастера в один миг открыли глаза молодого монаха на смысл старинного зеркала,

Бог и я суть Одно. Познавая Бога, я приобщаюсь к Нему. Любя Бога, я погружаюсь в Него...



которое обсуждалось в их разговоре. «Зеркало» в своем естестве не имеет никакого отношения к полированию. Это одно и то же зеркало, независимо от того, подвергается оно отделке или нет. «Праведность равна ко всем, — говорит Экхарт, — ведь праведные не имеют своей воли: чего бы Бог ни пожелал, для них все едино».

Затем Хакуин приводит следующее *мондо* (вопрос-и-ответ). Монах спросил у Хо-уна из Росодзана, который был учеником Нангаку Эдзэ (?—744):

— Как человек может говорить и в то же время молчать?

Этот вопрос можно свести к следующему: «Как выйти за пределы закона исключения третьего?» По словам Экхарта, когда прекращается сам процесс мышления, о Боге ничего нельзя сказать: «Бог остался Богом в его собственной природе — но не тем, чем Его видят и к чему стремятся, а скорее чистым естеством, каковым воистину есть Бог» (Blakney, p. 204). О каком Боге здесь идет речь? Этот Бог, очевидно, выходит за пределы всех наших мыслей. Если так, то как мы вообще можем о нем рассуждать? Следуя Экхарту, можно сказать, что определить Бога как *это* или *то* означает потерять Бога. Бог выше всех утверждений, как положительных, так и отрицательных. Вопрос монаха в этом *мондо* ставит нас перед тем же затруднением.

Хо-ун из Росодзана вместо прямого ответа задал монаху встречный вопрос:

— Где у тебя рот?

— У меня нет рта, — ответил монах.

Бедняга! Он дерзко добивается от мастера, чтобы тот ответил на его вопрос: «Как реальность может быть одновременно утверждением и отрицанием?» Но когда Хо-ун переспросил его: «Где у тебя рот?», монах смог лишь сказать: «У меня нет рта!» Хо-ун был опытным наставником. Он сразу понял, где пребывает монах; он увидел, что тот не может выйти за пределы рациональных противоположностей. Поэтому, не мешкая, Хо-ун спросил монаха:

— Как же ты тогда ешь рис?

Монах не ответил. Интересно, достиг он подлинного понимания происходящего или нет?



Впоследствии другой мастер Тодзан, услышав об этом *мондо*, предложил свой ответ:

— Он не чувствует голода и поэтому может не есть рис.

То, что «не чувствует голода», и есть «старинное зеркало», которое не требует полирования; это человек, который «говорит и в то же время молчит»; это сама «праведность»; она же — *таковость* вещей. Быть праведным означает быть *соно-мама*, следовать по пути «обычного сознания», «проголодавшись, есть и, устав, отдыхать». В этом духе я интерпретирую высказывание Экхарта:

Если бы я исполнял всечасно волю Божию, я был бы воистину щепорочным и столь же далеким от пустых умствований, каким я был до своего рождения (Blakney, p. 207).

«Непорочность» подразумевает неотягощенность логическими построениями; она состоит в том, чтобы отвечать «Да, да», когда ко мне обращаются по имени. Я встречаю на улице друга. Он говорит мне: «Доброе утро!», и я отвечаю ему: «Доброе утро!» А вот еще одна параллель из высказываний христианина:

Если Бог повелит ангелу подойти к дереву и снять с него гусеницу, ангел с радостью совершит сие, ибо для него блаженство — выполнять волю Господню. (Blakney, p. 205)

Однажды монах спросил мастера дзэн:

— Мне известно изречение древнего мудреца:

Я поднимаю ширму и вижу яркий дневной свет;
Я передвигаю стул и меня приветствуют голубые горы.

Что означает: «Я поднимаю ширму и вижу яркий дневной свет»?

— Подай мне, пожалуйста, вон тот кувшин, — сказал мастер.

— А что означает: «Я передвигаю стул и меня приветствуют голубые горы»?



— Поставь, пожалуйста, кувшин обратно.

Вот как ответил мастер на заданные ему вопросы.

Все эти дзэнские *мондо* кажутся бессмысленными, и читатель может прийти к выводу, что они не имеют никакого отношения к «жизни в свете вечности» и что им не место в настоящей книге. Надо сказать, что это естественная критика, которую можно ожидать от обычного человека этого мира. Но давайте прислушаемся к тому, что Экхарт, величайший мистик христианского мира, говорит о Мгновении Настоящего, которое есть не что иное, как сама вечность:

Мгновение Настоящего, в котором Бог сотворил первого человека, Мгновение Настоящего, в котором последний человек исчезнет с лица земли, и Мгновение Настоящего, в котором я изрекаю эти слова, едины в Боге, для которого существует лишь одно Вечное Настоящее. (Blakney, p. 209)

Целый день я читал, не выходя из комнаты, и почувствовал усталость. Я поднимаю ширму и вижу перед собой яркий дневной свет. Затем я перенесу стул на балкон и смотрю на голубые горы. Я делаю глубокий вдох, заполняю легкие свежим воздухом и замечаю, что усталость покинула меня. Кто скажет, что все это время я не живу в свете вечности? Однако мы должны помнить, что человек может жить так только тогда, когда его душа соприкасается с вечностью, — другими словами, когда она пробуждается к пониманию Мгновения Настоящего, которое есть вечность. Можно сказать также, что после этого у человека не возникает никаких проблем с материальными вещами и событиями объективной жизни.

VI

Я еще раз процитирую «Проповедь 18»:

В вечности Отец по Своему образу и подобию рождает Сына. «Слово было у Бога, и Слово было Бог». Природа Сына сродни природе Отца. Более того, я утверждаю, что Бог рождает Его также и в моей душе. И душа



при этом не просто подобна Сыну; Сын пребывает в ней, поскольку Отец рождает Его в душе так же, как в вечности, и не иначе. Отец вершит это рождение независимо ни от чего. Он непрестанно рождает во мне Своего Сына и, более того, рождает меня как Своего Сына. Он также рождает меня как Себя Самого, а Себя Самого — как меня, и я при этом возрождаюсь в Его природе, в Его бытии. У своих истоков я проистекаю из Святого Духа, и все здесь для меня — одна жизнь, одно бытие, одно действие. Все творения Господи — одно, и потому Он рождает меня так же, как рождает Своего Сына, и между нами нет различий.
(Blakney, p. 181)

Разве это не красноречивое прямое высказывание? Однако его истинность отрицать невозможно. Мы должны помнить, что подлинный смысл проповедей Экхарта обнаруживается лишь тогда, когда мы оказываемся в свете вечности. До тех пор пока мы остаемся существами во времени и следуем своей воле, а не воле Господней, мы никогда не найдем в себе Бога.

Встречая упоминания о таких христианских понятиях, как Бог, Отец, Сын, Святой Дух, рождение и подобие, читатель может задуматься, в каком смысле буддисты используют эти представления. Но на самом деле эти понятия — всего лишь иносказания, и поэтому, постигнув их глубинную значимость, человек может пользоваться ими так, как считает нужным. Прежде всего нам следует отбросить все исторические и экзистенциальные интерпретации этих понятий и непосредственно постигнуть их смысл. Тогда все мы — и христиане, и буддисты — преодолеем наши разногласия.

В Библии говорится, что на горе Синай Бог дал Моисею свое имя: «Я есмь Суций». Это очень глубокое высказывание, потому что оно лежит в основе всех наших религиозных, духовных и метафизических переживаний. Оно созвучно словам Христа: «Я есмь», смысл которых в том, что Христос — сама вечность, тогда как Авраам жил во времени. Поэтому Авраам *был*, а Христос *есть*. Те, кто живут в свете вечности, всегда *есть*; они не подвержены становлению, в котором каждый *был* и *будет*.



Вечность есть абсолютное настоящее, а абсолютное настоящее есть существование на уровне *sono-мама*, при котором жизнь утверждает себя во всей своей полноте.

Глава 5

Мейстер Экхарт и син-буддизм*

I

Религиозное сознание просыпается, когда мы сталкиваемся с великими противоречиями, на которых основывается человеческая жизнь. Когда это сознание заявляет о себе, нам кажется, что наша жизнь находится на грани великой катастрофы. Мы не можем вернуть себе чувство безопасности до тех пор, пока не прикоснемся к тому, что лежит в основе всех противоречий.

Сколько бы противоречивой ни была наша жизнь, она беспокоит нас только при условии, что мы интересуемся философией. Чаще всего противоречия проявляются в сфере воли. Когда мы вступаем в эту сферу, мы должны безотлагательно решать все вопросы, потому что каждый из них угрожает нам, словно стремительно приближающаяся стрела. Если свобода воли человека

* В оригинале эта глава называется «I am that I am» (*Я есть то, что я есть*) и взята из английского текста Библии: «And God said unto Moses, I am that I am: and he said, Thus shalt thou say unto the children of Israel, I am hath sent me unto you» (Бог сказал Моисею: Я емь Суций. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суций послал меня к вам. — Исх. 3, 14). Поскольку в русском капоническом переводе Библии звучание слов «Я емь Суций» не отражает содержания главы, было решено перевести ее название по-другому. — Прим. перев.



поставлена под вопрос, он не может не задуматься о проблемах своей жизни.

После этого вопрос «В чем смысл жизни?» не может больше решаться на абстрактном уровне. Он становится самой важной проблемой личности, которую может удовлетворить только конкретный убедительный ответ. Решение должно быть получено на уровне переживания. Только в этом случае мы оказываемся недостижимыми для интеллектуальных противоречий и чувствуем себя глубоко удовлетворенными своей повседневной жизнью.

Японское слово *коно-мама** лучше всего отражает состояние духовного удовлетворения. *Конно-мама* — это бытие (is-ness) вещи. Бог пребывает в своем бытии, цветы цветут в своем бытии, птицы летят в своем бытии — все совершенно в своем бытии.

Христиане приписывают все разновидности бытия Богу, кем бы он ни был, и это позволяет им счастливо жить среди противоречий этой жизни. Джон Донн сказал в своей «Седьмой проповеди»: «Бог столь вездесущ, что есть ангелом в ангеле, камнем в камне, соломой в соломе». У Экхарта та же идея выражена по-другому: «Даже блоха, если она пребывает в Боге, может сравниться в достоинстве с самым прославленным ангелом. Таким образом, в Боге все вещи равны и тождественны Ему» (Blakney, p. 205).

II

Дзэнский поэт и мастер Госо Хоэн (ум. 1104) говорит:

Спереди драгоценные камни и агаты,
Позади агаты и драгоценные камни;
На Востоке — Каннон и Сэйти,
На Западе — Мондзю и Фугэн**,

* Представление о *коно-мама* («здесь-как-оно-есть») очень близко к представлению о *соно-мама* («там-как-оно-есть»). Ниже автор использует эти представления как синонимы понятия *таковость*. — Прим. перев.

** Это основные бодхисаттвы буддизма *махаяны*: Авалокитешвара,



Посередине висит тряпка, и когда дует ветер,
Она трепыхается: хулу-хулу!

Это хулу-хулу (яп., *фура-фура*) напоминает одно изречение Сайти:

1.

Душа Сайти, словно тыква на воде,
Все плавает и плавает.
Подгоняемая ветром, она плавает
В Чистую Землю Амиды.

В этом мы видим отличие между син и дзэн. Мастер дзэн никогда не скажет, что тыква плавает «в Чистую Землю Амиды». Мастер дзэн ничего не имеет против Чистой Земли, но он не будет возражать, даже если тыква плавает в ад. Идеал, выраженный в стихотворении дзэнского мастера словами *фура-фура*, не свидетельствует о безразличии дзэн, как может показаться на первый взгляд. Этот идеал проистекает из глубокого постижения Пустоты. Он возможен благодаря достижению трансцендентного, «сверхъестественного» уровня жизни. Большинство людей не могут отличить моральной жизни от глубинной трансцендентной жизни, которая течет сама по себе, полностью независимо от индивидуальной, дифференцированной жизни с ее утилитарностью и прагматизмом.

Обращаясь вновь к христианской теологии, процитируем Экхарта:

Ежели ты можешь приять чрез Него все, что к тебе приходит, тогда, что бы это ни было, оно становится божественным. Бесчестье становится славой, горечь — сладостью, непроглядная тьма — ясным светом. Все черпает свои достоинства из Бога и обретает божественность, приобщаясь к Нему. Когда ум человека пребывает в согласии с самим собой, все свидетельствует о Боге; все вещи обладают одним вкусом, и поэтому Бог одинаков для него в самые горькие минуты жизни,

Махастхамапрапта, Манджушри, Самантабhadра.



равно как и в самых изысканных удовольствиях.
(Blakney, p. 17)

Экхарт без колебаний все называет Богом, и в этом его Бог напоминает то, чем для Сайти есть его *Наму-амида-буцу*. Мы, «творения Господни», просто повинемся его *соно-мама*. Мы не можем знать, хорошо или плохо то, что мы делаем. Если я назову это христианским пониманием *фура-фура*, не оскорбит ли это христиан?

У Экхарта есть весьма необычная цитата:

Могут спросить об ангелах, которые живут с нами, служат нам и направляют нас: имеют ли они такую же радость в слиянии с Богом, как те, что пребывают на небесах? А также о том, мешает ли этим ангелам служение людям свершать то, что им надлежит свершать по ангельскому своему чину? Нет! Нисколько! Ни радость их от этого не омрачается, ни равенство их от этого не нарушается, ибо ангельское дело — выполнять волю Господню, а воля Господня сама есть ангельское дело. Если Бог повелит ангелу подойти к дереву и снять с него гусеницу, ангел с радостью совершит это, ибо для него блаженство — выполнять волю Господню. (Blakney, p. 205)

Синские выражения звучат субъективно и лично, тогда как дзэнские — объективно и безлично. Отсюда следует, что син тяготеет к аспекту реальности, называемому *каруна*, тогда как дзэн делает акцент на *приджне*. Учение син основывается на *пранидхане* Амиды, воплощенной в *Наму-амида-буцу*.

Наму-амида-буцу известно также под названием «Имя» (яп. *мёго*; санскр. *намадхья*). «Имя» может звучать абстрактно, однако в нем в интегрированной форме присутствуют субъект и объект, верующий и Будда, *наму* (почитающий) и *амида* (почитаемый), *ки* и *хо**. Когда произносят «Имя», имеет место мистическое отождествление:

* *Ки* имеет первичное значение «шарнир» и в син означает последователя, который смиренно приближается к Амиде. От Амиды его отделяет все, что связано с его личной волей. *Хо* — это *Дхарма*, Реальность, Амида или



2.

Когда я воспеваю *Наму-амида-буцу*,
 Мои мысли и тревоги подобны
 весеннему снегу —
 Они тают, едва коснувшись земли.

3.

Не ведать почему, не ведать почему —
 Вот моя надежда;
 Не ведать почему —
 Вот *Наму-амида-буцу*.

4.

«Смотри, я *здесь!*» — говорит Амида.
Наму и *Амида* —
 Вместе составляют *Наму-амида-буцу*.
 О Нёрай-сан, как счастлив тот,
 Кто пишет эти строки!

В этих стихах Сайти получили прямое выражение его переживания. Как только *Наму-амида-буцу* произнесено, он, то есть *Наму* (*ки*), превращается в тело Амиды (*хо*), которое есть для него «земля» и «надежда». Однако в этом отождествлении Сайти не исчезает. Он по-прежнему осознает свою индивидуальность. Он обращается к Будде-Амиде довольно фамильярно: «О Нёрай-сан!» и поздравляет себя с этим счастливым событием.

Ниже приводится стихотворение миссис Тиёно Сасаки из города Кона, что на Гавайских островах. Миссис Сасаки была *мёкониню* храма Хонвандзи под настоятельством преподобного Сэнэна Тамэкуни.

Коно-мама, и от радости я склоняю голову.
 Хорошее или плохое — *коно-мама!*
 Правильное или неправильное — *коно-мама!*

«посторонняя воля». Противоположность *ки* и *хо* кажется нашему интеллекту противоречием, подразумевающим беспокойство, страх и опасность. Когда *ки* и *хо* объединяются в «Имя», то есть *Наму-амида-буцу*, последователь син достигает *андзин*, душевного покоя.



Истинное или ложное — *коно-мама!*
 «Есть» или «нет» — *коно-мама!*
 Плач или смех — *коно-мама!*
 И *коно-мама* — это *коно-мама!*

Нам может показаться, что эти слова о *коно-мама* звучат слишком легко, что в них нет ничего духовного или трансцендентного. Если мы принесем эту легкость в мир частных, в нем останется только борьба за существование, в которой выживает сильнейший. Так можно прийти к выводу, что это учение очень опасно, особенно в нашем мире. Однако позвольте спросить, действительно ли учение о *коно-мама* столь опасно?

Сайти так говорит о *коно-мама*:

Хотя у всех у нас на устах *коно-мама*,
 Воистину мы не знаем, что есть *коно-мама*.
 Для невнимательного к Дхарме нет *коно-мама*;
 Для него нет *коно-мама*.
 Я один из тех отступников, что ничего не знают
 о *коно-мама*;
 Да, я отступник по имени Сайти.

Должно быть, Сайти услышал о *коно-мама* от проповедника, который говорил о том, что нельзя относиться к *коно-мама* как к безразличию, бессистемности или потаканию мимолетным прихотям. Учение о *коно-мама*, как правило, превращается в «ересь», когда его понимают лишь интеллектуально, не переживая его в глубинах сознания.

Но продолжим. Действительно ли настоящий мир столь ценен, действительно ли он заслуживает спасения, даже когда в нем исчезает знание об «этом нечто в душе, что сродни Богу», как выражается Экхарт? Когда у нас нет этого знания, Экхарт говорит, что наша эгоцентрическая жизнь «не более важна, чем жизнь навозного червя». Достоин ли сохранения мир, в котором существование имеет такой характер?

Полностью этот отрывок из проповеди Экхарта звучит так:

Как я уже говорил, в душе есть *нечто* столь тесно связанное с Богом, что едино с Ним и не нуждается в даль-



нейшем единении. Это *нечто* неповторимо и не имеет общего ни с чем иным. Оно не имеет никакого смысла — никакого! Все сотворенное — ничто, тогда как это *нечто* стоит в стороне от тварей и неведомо им. Если кто-либо всецело станет этим *нечто*, он будет одновременно несотворенным и непохожим ни на одну тварь. Если брэнная вещь войдет в это единство, она также окажется причастной к нему. Когда я на одно мгновение пахожу себя причастным к нему, я почитаю свое земное существование не более важным, чем жизнь па-возного червя. (Blakney, p. 205)

III

Представление о *коно-мама* основывается на переживании «Нечто», о котором говорит Экхарт. Чтобы красноречиво говорить о Нечто, не нужно прибегать к метафизическим построениям. Однако нет сомнения, что миссис Сасаки, автор цитированных строк, вкусила этого «Нечто», хотя ее познания и интеллект не сравнятся с познаниями и интеллектом великого немецкого теолога. Сайти более «образован» и называет это «Нечто» «мудростью Будды» (*Буддхаджна*), о которой он, должно быть, слышал от проповедников. Фактически, мудрость Будды выходит за пределы нашего человеческого понимания, которое основывается на чувственных переживаниях и «логических» заключениях.

5.

Мудрость Будды за пределами мысли;
Она введет меня в Чистую Землю!
Наму-амида-буцу!

6.

Я совершенно бесстрастен!
Нет радости, нет благодарности,
Но нет и печали о том, что нет.



7.

Не делаю ничего! Не делаю ничего!
Нёрай-сан берет меня с собой!
Я счастлив!

«Бесстрастность» и «ничего-не-делание» Сайти — еще один отрицательный способ утвердить *коно-мама* или *соно-мама*. Мудрость Будды с одной стороны все принимает, с другой — все отвергает. Она говорит: «Да, да», или *соно-мама*, всему, что встречается на своем пути, по в то же время она не удерживает ничего и говорит: «*Нэти, нэти*». Когда Сайти находится в плохом расположении духа, он восклицает: «Как досадно!», «Какой я ничтожный!», «Я грешник!», «Я великий лжец!». Но все меняется, когда его настроение улучшается. Он торжествует. Он благодарит Амиду за его дар и удивляется, как он, Сайти, смог удостоиться его. Невзирая на это непостоянство, в глубине души у него царит спокойствие и равновесие, ведь, воспевая *Наму-амида-буцу*, он находится в безопасности в Чистой Земле Амиды.

8.

Ничего не осталось у Сайти;
Кроме радостного сердца, ничего у него нет;
Он не хорош и не плох — все это ушло от него;
Ничего не осталось в нем!
Не иметь ничего — как это приятно!
Все унеслось прочь вместе с *Наму-амида-буцу*.
Он чувствует себя как дома в самом себе:
Воистину, он сам *Наму-амида-буцу!*

9.

— О Сайти!
— Да, я здесь.
— Где твой спутник?
— Мое спутник Будда-Амида.
— Где ты?
— Я в Будде-Амиде.
— О Сайти!
— Я здесь.



— Что значат слова «все взято и ничего не оставлено»?

— Они значат «вместе с Амидой».

Какая радость!

Наму-амида-буцу!

IV

Чтобы пролить свет на внутреннюю жизнь Сайти, процитируем его другие высказывания:

10.

Все мои вожделения ушли прочь,
И весь этот мир — мое *Наму-амида-буцу*.

11.

Сайти, все отобрано у тебя,
Дано одно лишь *Нэмбуцу* — *Наму-амида-буцу!*

12.

Не осталось ни одной из 84 000 моих страстей;
Их унесло *Наму-амида-буцу*.

13.

Мой разум пленили страсти (*бонно*).
Теперь же нет ни разума, ни страстей.
Я окутан *Наму-амида-буцу*.
Как я благодарен *Наму-амида-буцу!*

14.

У Сайти нет ничего — какая радость!
За пределами этого тоже нет ничего.
Добро и зло — все ушло,
И ничего не осталось.
Не обладать ничем — покой и свобода.
Все забрало *Наму-амида-буцу*,
И настала подлинная безмятежность.
Наму-амида-буцу!



Однако, читая эти строки, мы не должны считать, что ум Сайти превратился в бревно, которому чужды и хорошие и плохие страсти. В противоположность этому, Сайти — живой человек со всеми присущими ему пороками. Он столь же человечен, сколь и мы. Пока мы остаемся собой, никто из нас не может освободиться от них. Освободится от них для Сайти означает перестать быть собой, то есть прекратить существование себя, вещей и Амиды, которому не будет кого спасать с помощью *упайя* (искусных средств).

Страсти должны остаться с нами, ведь без них нет радости, счастья, благодарности, общения, человеческого общества. Сайти прав в том, что просит Амиду оставить ему страсти (*цуми*). Сайти знает, что без страстей нельзя переживать Амиду. Наше существование на этой земле устроено так, что если мы желает иметь одно, у нас должно быть и другое, и само это желание есть не что иное, как страсть, еще одно проявление *цуми*. Мы постоянно сталкиваемся с этим противоречием, которое лежит в основе самой жизни. Мы проживаем его, и тем самым оно разрешается. Противоречивость любого рода становится *соно-мама* (*таковостью*) вещей. Нам нужно лишь осознать пустоту, *таковость*, *коно-мама*.

Можно сказать, что спонтанные изречения Сайти, которыми он испытал больше шестидесяти школьных тетрадок, — это его рапсодии на тему великого противоречия человеческой жизни. На каждом уровне бытия это противоречие встречается нас как *ки* и *хо*. Сайти живет в этом противоречии и любит его всем своим существом. Когда он делает *эти*, каждый кусок древесной стружки, скатывающийся со стола, говорит ему о драме мирской жизни, неразрешимой на уровне интеллекта. Однако простодушный Сайти, опьяненный Амидой, легко находит выход из этого тупика: он пишет на каждой стружке слова: «Какой я ничтожный!», «Как благодарен Сайти за бесконечно сострадательное сердце Амиды!» или «Бедняга Сайти погряз в страстях; и все же он не желает избавляться от них, ведь страсти ему необходимы, чтобы он мог чувствовать присутствие Амиды». Сайти проживает великое противоречие этого мира и при этом разрешает его.



V

Синран, основатель буддистской секты син, написал комментарий на *коно-мама*. Поскольку он был знатоком китайского языка, вместо *коно-мама* он использовал понятие *цзы-жэнь-фа-эр* (яп., *дзинэн хони*).

Дзи означает «само собой» или «само по себе». Поскольку же по умыслу человека, а по воле Амиды [человек перерождается в Чистой Земле], говорят, что он спонтанно и естественно ведом к Чистой Земле. Последователь не прилагает никаких сознательных усилий, поскольку они никак не помогают ему достичь желаемой цели. Таким образом, *дзинэн* означает, что перерождение в Чистой Земле происходит благодаря действию клятвы Нёрая, и поэтому последователю достаточно лишь верить в Нёрая и позволить его клятве сделать свое дело.

Хони означает «это так, ибо это так». Смысл этих слов в том, что клятва Амиды обещает нам перерождение в Чистой Земле. Таким образом, проявления «посторонней воли» можно определить как «смысл, лишенный смысла». Другими словами, «посторонняя воля» проявляется так, словно она не проявляется вообще.

Клятва Амиды совершает все, и поэтому последователю нет нужды что-либо делать. Амида ждет последователя в Чистой Земле и просто велит ему повторять, чтобы быть спасенным, *Наму-амида-буцу*. Что же касается последователя, он не знает, что для него хорошо, а что плохо, — решать это он предоставляет Амиде. Вот что узнал я, Синран.

Клятва Амиды была дана, чтобы все мы достигли высшей мудрости. Будда не имеет формы, и поэтому он известен как «тот, кто существует сам по себе» (*дзинэн*). Если бы он имел форму, его бы не называли Нёрай. Дабы мы могли уразуметь его бесформенность, его называют Амида. Вот что узнал я, Синран.



Когда ты понимаешь это, тебе не нужно тревожиться о «том, что существует само по себе» (*дзинэн*). Ведь если ты размышляешь о нем, «бессмысленный смысл» становится ложным.

Все это исходит из *Буддхаджны*, которая педостушна пониманию.

Этот комментарий Синрана на *дзинэн хони* дает представление о том, как он понимал *пранидхану* (клятву Амиды), или «постороннюю волю». Может создаться впечатление, что представление о «бессмысленном смысле» столь абсурдно и бессодержательно, что мы никогда не постигнем его. Но когда Амида дал сорок восемь «клятв», он не делал телеологических и эсхатологических утверждений, и поэтому его клятвы являются спонтанным излиянием *махакаруны*, великого милосердного сердца, которое есть сам Амида. У Амиды не было другого мотива, кроме сострадания к страждущим живым существам и желания спасти их от бесконечного вращения в круговороте рождения-и-смерти. Таким образом, «клятвы» Амиды были спонтанным выражением его любви и сострадания.

Живые существа страдают потому, что обусловлены кармой и ограничены пространством, временем и причинностью. До тех пор пока они пребывают в относительном мире, они никогда не достигают Нирваны, или просветления. Эта неспособность достичь освобождения является неотъемлемой чертой нашей жизни. Чем больше мы желаем освободиться, тем глубже мы погружаемся в хитросплетение иллюзий.

Помощь должна прийти из источника, который находится вне нашего ограниченного существования, однако этот источник не является чем-то всецело отличным от нас в том смысле, что ему чуждо понимание наших ограничений. Источник помощи должен быть сокровенно близок нам, ведь только в этом случае он проявляет к нам подлинное сострадание. Сила источника должна пребывать внутри нас и в то же время снаружи. Если он не пребывает внутри нас, он не знает наши подлинные намерения; если он не пребывает снаружи, он будет подвержен тем же ограничениям, что и мы. Это вечная проблема: быть или



не быть. Это вечная необходимость: быть одновременно внутри и вовне; быть бесконечным и в то же время конечным; постигать смысл, но знать, что смысла не существует. Отсюда идея о непостижимости *Буддхаджны*. Отсюда рассуждения о непостижимости *Наму-амида-буцу*.

На основе своих сокровенных переживаний Сайти дал интересное и оригинальное толкование учения Синрана:

15.

Наму-амида-буцу неисчерпаемо,
Сколько ни произноси его, оно неисчерпаемо;
Сердце Сайти неисчерпаемо;
Сердце Оя (Амиды) неисчерпаемо.
Сердце Оя и сердце Сайти, *ки* и *хо*, —
Одно тело, имя которому *Наму-амида-буцу*.
Сколько его ни повторяй, оно неисчерпаемо.

16.

«Как я ничтожен!» —
Эти слова слетают с моих уст. «Как я благодарен
за милость Будды!» —
Снова исподволь вырывается у меня.
Ки и *хо* — проявления Оя.
Все проистекает из совершенства.

17.

Где Нёрай-сан, принадлежащий Сайти?
Нёрай-сан, принадлежащий Сайти, —
Это единство *ки* и *хо*.
Как я благодарен! *Наму-амида-буцу!*
Наму-амида-буцу, Наму-амида-буцу!

18.

Какой прекрасный Будда!
Он следует за мной, куда бы я ни шел.
Он закрадывается в мое сердце.
Спасающий голос шести слогов
Слышен как единство *ки* и *хо* —



Наму-амида-буцу!

У меня нет для этого слов.

Как велико милосердие Будды!

Экхарт также высказывает идеи, которые вполне соответствуют духу син:

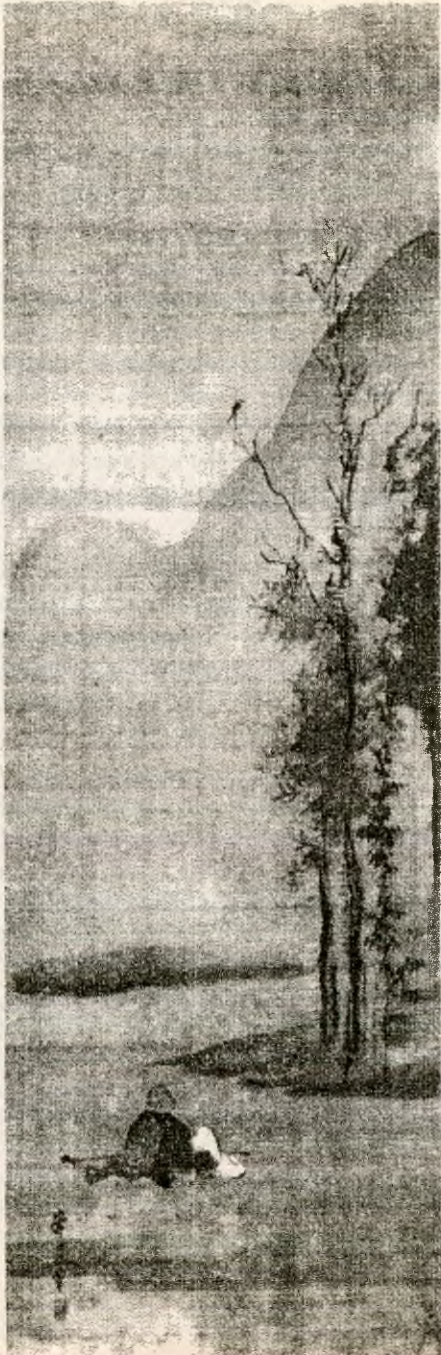
Если ты страдаешь во имя Господа и только ради Него, страдание не досаждаст тебе и сносить его легко, ибо Господь берет на Себя его бремя. Если бы на мои плечи взвалили пять пудов, но тотчас кто-либо другой принял на себя мою пошу, для меня эти пять пудов были бы не тяжелее одного фунта. Мне было бы не трудно, и вес не причинил бы мне вреда. Кратко скажу, что нет ничего легче и сладостнее страданий в Боге и во имя Его. (Blakney, p. 210)

Воля совершенна и праведна, когда она ни к чему не направлена, когда она отделилась от «я», преобразилась и подчинилась воле Божьей. Воистину, чем в большей мере воля такова, тем подлинней она и совершенней. Для человека с такой волей нет невозможного ни в любви, ни в других делах. (Blakney, p. 13)

Если кто полагает, что самые возвышенные переживания относятся к восхищению духа, то он заблуждается. Во имя высшей любви подлежит превзойти стремление наслаждаться таковым восхищением и научиться совершать в любовной службе то, что более всего нужно людям в духовном, светском и телесном отношении. Я уже говорил, что даже если человек, находящийся в таком восхищении, как однажды св. Павел, узнает, что больному брату его нужно принести еды, он почтет за счастье вернуться оттуда, куда был восхищен, и услужить брату своему во имя любви. (Blakney, p. 14)

ДАЙСЭЦУ
ТЭЙТАРО
СУДЗУКИ

ЭССЕ



DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

ESSAYS



Воспоминания о молодости *

Предисловие Крестмеса Хамфриса,
редактора книги «The Field of Zen» (Сфера
дзэн)

Мы удостоены великой чести опубликовать в настоящей книге эссе, которое его автор доктор Судзуки — ныне здравствующий в свои 94 года — любезно позволил включить в специальный выпуск журнала «The Middle Way» (Срединный Путь). В основу эссе положены заметки, сделанные мисс Михоко Окамура и доктором Карменом Блэкером в ходе нескольких бесед с доктором Судзуки. Буддистский мир очень многим обязан доктору Судзуки, но мы порой склонны забывать, что духовный авторитет этого человека основывается на его переживаниях. Поэтому биография доктора Судзуки представляет большой интерес для читателя его двадцати книг, выпущенных в свет на английском языке. Однако этот человек всегда встречал просьбы рассказать о себе с «великим смирением», которое фактически является его именем. Когда-то дзэнский мастер Соэн Роси дал ему имя Дайсэцу (яп., «великое смирение»), и доктор Судзуки остается верным своему имени и по сей день. И все же мы уговорили его рассказать немного о своей молодости и великом поиске истины. Выражая благодарность

* Впервые опубликовано в издании: D. T. Suzuki, *The Field of Zen: Contributions to the Middle Way, the Journal of the Buddhist Society*, edited, with foreword by Christmas Humphreys, London, 1969.



доктору Судзюки за этот уникальный материал, подготовленный при его содействии специально для настоящего выпуска нашего журнала, мы смиренно отдаем должное этому человеку, благодаря деятельности которого западные люди следуют по Пути Дзэн.

Мои родители были потомственными врачами из города Канадзава.* Мои отец, дед и прадед были врачами, однако они умерли очень рано. Разумеется, в те дни не было ничего удивительного в том, что люди умирали молодыми, однако для врача при старом феодальном режиме это было великой неудачей, потому что жалованье, получаемое его семьей от владыки-феодала, после этого сокращали до минимума. Поэтому, хотя моя семья относилась к сословию самураев, ко времени смерти моего отца она была на грани бедности. Но после его смерти — мне тогда едва исполнилось шесть лет — нашей семье пришлось еще хуже, поскольку сословие самураев в то время испытывало экономические трудности, связанные с упразднением феодальной системы правления.

Смерть отца в те дни была очень большой утратой, потому что от отца как от главы семейства зависело многое, и в первую очередь — судьба его детей: смогут ли они получить образование и устроиться на работу. Этот удар судьбы пал на меня, и поэтому, когда мне исполнилось семнадцать или восемнадцать лет, я серьезно задумался над своей кармой. Почему мне так не везет с самого начала жизни?

Мои мысли обратились к философии и религии, и поскольку я вырос в семье, которая относилась в дзэнской секте *риндзай*, не было ничего удивительного в том, что в поисках ответа на свои вопросы я обратился к дзэн. Помню, как однажды я направился в местный дзэнский храм, к которому была приписана моя семья. Это был самый маленький храм в Канадзаве. Там я

* Канадзава является центром префектуры Исикава, которая расположена на западном побережье Японии. В течение трехсот лет эта префектура находилась под юрисдикцией феодального клана Маэда, и предки доктора Судзюки были врачами при дворе владыки Маэда. — *Здесь и далее в этом эссе примечания редактора книги «The Way of Zen».*



обратился к священнику с вопросами о дзэн. Однако, как и многие священнослужители в провинциальных храмах в те времена, он знал очень мало. Фактически, он даже не был знаком с «Хэкиганроку»,* и поэтому наша встреча длилась недолго.

В те годы я имел обыкновение рассуждать на философские и религиозные темы с другими молодыми людьми моего возраста и помню, что одной из самых сложных проблем для меня тогда был вопрос о том, почему идет дождь. Почему дождь должен падать сверху? Когда я вспоминаю об этом теперь, мне кажется, что тогда меня занимало некое подобие христианского учения о дожде, который падает на праведных и неправедных. По воле случая, в то время я несколько раз встретился с христианами-миссионерами. Мне было около пятнадцати, когда в Канадзаву прибыл миссионер Греческой Православной Церкви, который, помнится, вручил мне перевод Книги Бытия в переплете японского образца и велел мне прочесть его, придя домой. Я так и сделал, однако книга показалась мне бессмысленной. В начале был Бог — но зачем Богу понадобилось сотворить мир? Этот вопрос не давал мне покоя.

В том же самом году моего близкого друга обратили в христианство протестанты. Он очень хотел, чтобы я тоже стал христианином, и советовал мне принять крещение, но я сказал ему, что приму крещение лишь тогда, когда точно буду знать, что христианство истинно. Меня по-прежнему занимал вопрос о том, почему Бог сотворил мир, и поэтому я отправился с этим вопросом к другому, на сей раз протестантскому миссионеру. Он ответил мне, что вещь может существовать лишь тогда, когда она имеет творца, и стало быть, мир должен иметь творца. Когда же я спросил, кто сотворил Бога, он ответил, что Бог — не вещь и поэтому творит Себя Сам. Такое объяснение не могло меня удовлетворить, и впоследствии я не стал христианином, потому что не получил ответа на свой вопрос.

Помню также, что этот миссионер всегда носил с собой большую связку ключей и это казалось мне очень странным. В

* «Хэкиганроку» обычно переводят как «Скрижали лазурной скалы». Это один из самых важных сборников дзэнских текстов.



те дни в Японии люди ничего не запирали на замок. Поэтому, когда я видел у него так много ключей, я невольно спрашивал себя, почему он держит под замком так много вещей. Приблизительно в это время в моей школе появился новый учитель. Он преподавал математику, причем настолько хорошо, что я проявил интерес к его предмету. Но он, кроме того, увлекался дзэн и был учеником великого мастера того времени Косэн Роси.* Мой учитель математики старался привить своим ученикам интерес к дзэн, и с этой целью распространял среди них печатные копии работы Хакуина Дзэндзи «Оратэгама»**.

Многое в этой книге было мне не понятно, но почему-то я был сильно тронут ею. Чтобы узнать о ней больше, я решил посетить мастера дзэн Сэцумона Роси, жившего в храме Кокутайдзи, который находился недалеко от городка Такаока в провинции Эгю. Я вышел из дома, почти совсем не представляя себе, как добраться до этого храма. Все сведения, которыми я располагал, сводились к тому, что Кокутайдзи находится где-то в окрестностях Такаока. Помню, как мне довелось путешествовать через горный перевал Курикара в конном омнибусе, в котором помещались лишь пять или шесть человек. Дорога и омнибус были ужасными, и я помню, как на ухабах я головой ударялся о потолок. Остаток пути от Такаока до храма я, надо полагать, прошел пешком.

Я прибыл в Кокутайдзи без каких-либо рекомендаций, однако монахи с готовностью приняли меня. Они поведали мне, что *роси**** временно отсутствует. Они сказали мне, что если мне

* Имагита Косэн Роси был предшественником Соэн Сяку Роси в храме Энгакудзи, Камакура. Доктор Судзуки написал его биографию на японском языке.

** «Оратэгама» (Мой маленький железный чайник) — сборник писем Хакуина Дзэндзи (1685—1769) его ученикам. Перевод этого произведения на английский содержится в книге «The Embossed Tea-Kettle», trans. by Dr. R. D. M. Shaw. Allen and Unwin. 1963.

*** *Роси* — наставник в дзэнском монастыре. Он встречается с учениками в ходе *сандзэн* (личных интервью) и курирует их занятия *дзадзэн* (медитацией).



угодно, пока он вернется, я могу позаниматься *дзадзэн* в помещении для посетителей при храме. Мне объяснили, как сидеть и дышать, а затем посоветовали продолжать в том же духе и оставили одного в маленькой комнатушке. Через день или два после этого *роси* вернулся, и меня отвели к нему на аудиенцию. Разумеется, тогда я еще не знал, как подобает вести себя по время *сандзэн*. Мне лишь сказали, что я могу пойти и встретиться с *роси*, что я и сделал с копией «Оратэгамы» в руках.

Значительная часть «Оратэгамы» написана довольно простым языком, однако в этом произведении попадаются также некоторые довольно сложные дзэнские термины, понять которые я не мог. Я попросил *роси* объяснить мне смысл этих слов. Он повернулся ко мне и сердито сказал: «Зачем ты задаешь глупые вопросы?» Затем меня отправили обратно в комнатку при храме и велели продолжать сидеть со скрещенными ногами. Я остался наедине с собой. Никто со мной не разговаривал. Даже монахи, которые приносили мне еду, не произносили ни слова. Это был первый случай в моей жизни, когда я оказался вдали от дома, и поэтому я почувствовал себя одиноко и начал тосковать по дому. Мысли о матери, по которой я очень скучал, не покидали меня. Поэтому после четырех или пяти дней сидения в комнатке я покинул храм и отправился домой. Не помню, как я прощался с *роси*, но зато прекрасно помню, как я был счастлив снова увидеть свою мать. С моей стороны, это было постыдное бегство из храма.

Затем я начал преподавать английский в маленькой деревне Такодзима на полуострове Ното, который выступает в Японское море. На этом полуострове располагался синский храм, где жил образованный священник, который показал мне книгу текстов школы Юйсики «Хяппо Мондо» (Вопросы и ответы о сотне дхарм). Однако она показалась мне абстрактной и далекой от всего, что я знал, и поэтому, несмотря на желание докопаться до сути, я не понял в ней практически ничего.

Затем я получил направление преподавать в Микаве — городке, который находился в пяти *ри* (пятнадцати милях) от моего дома в Канадзаве. Опять я очень скучал по матери, и поэтому каждый выходной проходил пешком весь путь туда и



обратно, чтобы повидаться с ней. Дорога в один конец занимала около пяти часов, и это означало, что прийти в школу вовремя я мог только в том случае, если выходил из дому в час ночи с воскресенья на понедельник. Я всегда откладывал выход из дома до последнего момента, чтобы быть с матерью как можно дольше.

Здесь можно упомянуть также о том, что английский, который я тогда преподавал, был весьма необычен — столь необычен, что когда я впоследствии оказался в Америке, меня никто не понимал. Мы всегда переводили все на японский буквально, и я помню, как меня озадачивало то, что англичане говорят «собака имеет четыре лапы» или «кошка имеет хвост». Дело в том, что в японском языке слово «иметь» подобным образом не используется, и поэтому, если вы говорите по-японски «я имею две руки», это означает, что вы держите в своих руках две руки другого человека. Впоследствии я пришел к выводу, что акцент, который люди Запада делают на обладании, свидетельствует о том, что они склонны отдавать предпочтение силе, дуализму и противостоянию, тогда как для жителей Востока это характерно в меньшей мере.

В течение шести месяцев пребывания в Микаве я не изучал дзэн. Однако затем я переселился в Кобэ, где мой брат работал юристом. Еще через некоторое время он отправил меня учиться в Токио, выплачивая мне по шесть йен в месяц, тогда как жилье и питание студента тогда стоило около трех с половиной йен в месяц. Из столичных учебных заведений я выбрал для себя университет «Васэда», однако, прибыв в Токио, я сразу же отправился в Камакуру, чтобы изучать дзэн под руководством Косэи Роси, который был в то время настоятелем монастыря Энгакудзи. Помню, как целую ночь я шел пешком из Токио в Камакуру, выйдя из Токио поздно вечером и прибыв к Камакуру рано утром.*

Монах-сика, принимающий посетителей, повел меня на первую встречу с роси, в ходе которой я, как того требовал этикет, преподнес роси на подносе «деньги на благовония»: де-

* От Токио до Камакуры тридцать миль.



сять сэн, завернутых в бумажку. Монах, принимающий посетителей, поразил меня тем, что от него веяло дзэнским духом и выглядел он в точности так, как Дарума*, изображения которого я видел раньше. Когда я впервые встретил роси, ему было 76 лет. Это был очень большой человек, как в прямом, так и в переносном смысле, однако при ходьбе он испытывал затруднения, поскольку его разбил частичный паралич. Он спросил меня, откуда я прибыл, и когда я ответил, что родился в Канадзаве, он остался доволен и посоветовал мне продолжать изучать дзэн. Тогда считалось, что жители провинции Хокурику, на территории которой находится Канадзава, отличаются усердием и терпеливостью.

Когда я встретился с ним в следующий раз в формальной обстановке, он дал мне *коан*** сэкисю, или «хлопок одной рукой». В то время я не был готов приступить в работе над *коаном*, ведь в отношении всего, что касалось дзэн, мой разум был подобен чистому листу бумаги. На нем могло быть написано что угодно. Когда я впоследствии приходил к роси на *сандзэн*, он каждый раз молча показывал мне свою левую ладонь, что приводило меня в крайнее замешательство. Помнится, я пытался подыскать рациональные объяснения «хлопку одной рукой», однако Косэи Роси сразу же отвергал их. Таким образом, после нескольких *сандзэнов* с ним, мне показалось, что я зашел в тупик.

Одна встреча с роси особенно запомнилась мне. Он завтракал на веранде с видом на пруд, сидя на маленьком грубосколотом стуле. Он то и дело черпаком подбрасывал себе из глиняного горшка рисовую кашу, которую ел из своей монашеской кружки. После того как я три раза поклонился ему, он велел мне сесть за стол напротив него. Я не помню, о чем тогда шла речь, однако каждое его действие — жест, которым он пригласил меня

* Дарума — японское прочтение имени первого патриарха дзэн-буддизма Бодхидхармы (санскр.), или Дамо (кит.), который, согласно преданию, прибыл из Индии в Китай в 520 г. н. э.

** Коан — это слово или фраза, которые не могут быть поняты рассудком. Роси дает ученику коан, чтобы тот постиг реальность, которая простирается за пределами дуалистической мысли.



сесть; движения, которые он делал, когда доставал кашу из горшка, — запомнилось мне навсегда. Да, именно так должен вести себя дзэнский монах, думал я. От него веяло прямоотой, простотой, целостностью и, разумеется, чем-то еще, что не может быть выражено в словах.

Мое первое посещение его лекции-*тейсё* также запомнилось мне на всю жизнь. Все происходило очень торжественно и началось с воспевания монахами «Сутры Сердца», а затем «Последних слов» Мусо Кокуси:^{*} «Ученики у меня бывают трех типов...» и так далее. Тем временем *роси* простерся перед статуей Будды, а потом сел на стул перед алтарем, словно собирался читать лекцию Будде, а не монахам. Затем ассистент принес ему подставку для книги, и когда пение окончилось, он был готов начать лекцию.

Лекция было посвящена 42-ой главе «Хэкиганроку», в которой рассказывается, как Хо-кодзи пришел к Якусану, а после встречи Якусан велел десятиерым монахам провести его до ворот храма. В ходе разговора, который имел место по пути, были произнесены следующие слова: «Мелкий снег падает снежинка за снежинкой; каждая снежинка садится на отведенное для нее место».

Мне показалось, что падение снежинок — довольно странная тема для разговора между дзэнскими монахами, однако *роси* прочел этот отрывок и не сказал ни слова в объяснение. При этом он, казалось, находился в состоянии оцепенения, словно замороженный звучанием собственного голоса. Хотя я и не понял тогда, какое отношение к происходившему имели снежинки, само чтение произвело на меня столь сильное впечатление, что я и сейчас вижу перед собой *роси*, сидящего на стуле перед открытой книгой и произносящего слова: «Мелкий снег падает снежинка за снежинкой».

Все это происходило в 1891 году, когда *роси* было 76, а мне 21. Я помню также, как в этом году по время празднования зимнего солнцестояния я посетил церемонию Тодзи, перед ко-

^{*} «Последние слова» Мусо Кокуси можно найти в книге D. T. Suzuki, «Manual of Zen Buddhism», Kyoto 1935, p. 182.



торой монахи, собравшись вместе, мололи рис, чтобы испечь рисовые пирожки для традиционной ночной пирушки. Первый рисовый пирожок всегда преподносят Будде, а второй — *роси*. Косэн Роси очень любил рисовые пирожки с соусом из тертого *дайкона*^{*} и мог съесть их очень много. Он попросил, чтобы ему принесли еще пирожков, но прислуживавший монах отказал на том основании, что много есть нехорошо. На это *роси* ответил: «Если я приму лекарство, со мной ничего не случится».

16 января следующего 1892 года *роси* скоропостижно скончался, и случилось так, что я был свидетелем его смерти. Я находился в смежной комнате вместе с прислуживающими монахами, когда неожиданно мы услышали, как за стеной рухнуло что-то тяжелое. Монах-слуга вскочил в комнату *роси* и увидел, что тот лежит на полу без сознания. Очевидно, когда он выходил из ванной, сто хватил очередной удар, и он упал, ударившись головой о стеллаж выдвижных ящиков. Громкий звук, который мы услышали, раздался, когда грузное тело *роси* повалилось на пол. Сразу же послали за доктором. Он прибыл, пощупал пульс и сказал, что принимать меры уже поздно — *роси* скончался.

После Косэна Роси настоятелем монастыря Энгакудзи стал Сяку Соэн^{**}. Во время, когда умер Косэн Роси, Сяку Соэн подавал великие надежды, поскольку только что вернулся из турне по Цейлону, где изучал буддизм *теравады*. Он не отличался выдающимися интеллектуальными способностями, однако еще в молодости получил *инка-сёмэй*, то есть право быть *роси*, — что случалось довольно редко, ведь для достижения такой глубины понимания человеку обычно требуется около пятнадцати лет. Получив *инка*, он поступил в университет «Кэйо», чтобы изу-

^{*} *Дайкон* — большая белая редиска; овощ, широко распространенный в Японии.

^{**} Сяку Соэн известен на Западе как автор книги Soen Shaku, «Sermons of a Buddhist Abbot», Chicago, 1906. Он был главным учеником Имагиты Косэна (см. одно из предыдущих примечаний). Ему исполнилось только двадцать пять лет, когда он получил от наставника *инка* («печать» мастера). В 1893 году он принял участие во Всемирном Конгрессе Религий в Чикаго, а затем много путешествовал по Европе.



чить западные науки. Это тоже было весьма нетипично для дзэнского священника. Многие отзывались об этом неодобрительно — включая самого Косэн Роси, который сказал, что знакомство с западными науками не даст Сяку Соэну ничего. Однако Сяку Соэн никогда не обращал внимания на критику со стороны других людей и следовал по раз и навсегда избранному пути. Он был очень интересной личностью с довольно неординарными задатками.

На похоронах Косэн Роси Сяку Соэн совершил все церемонии, выступая в роли главного ученика покойного. Весной 1892 года он был назначен новым настоятелем, и я начал ходить на *сандзэн* к нему.

Он заменил мой *коан* на *Му*, поскольку я не подавал надежд на решение «хлопка одной рукой». Он считал, что, работая над *Му*, я достигну *кэнсё* (озарения) легче и быстрее. Новый *роси* тоже не помогал мне совладать с *коаном*, и поэтому после нескольких *сандзэн* мне снова нечего было сказать.

Затем для меня последовали четыре года борьбы психической, физической, моральной и интеллектуальной. Я интуитивно чувствовал, что понять *Му* очень просто, однако я не представлял себе, как можно справиться с таким простым делом. Подсказку, думал я, можно найти в книге, и поэтому я читал все книги по дзэн, которые мне удавалось достать. Подле храма Буцунити, в котором я тогда жил, находилось святилище Ходзё Токимунэ*. В одной из комнат святилища хранились книги и письменные документы храма. Летом я проводил практически все свободное время в этой комнате, читая все, что попадало в мои руки. Мои познания в китайском были тогда весьма ограничены, и поэтому многие тексты понять я не мог, однако делал все от меня зависящее, чтобы приблизиться к *Му* интеллектуально.

Одной из книг, на которые я тогда обратил внимание, была антология «Дзэнкан сакусин» (Удары плетью, необходимые для того, чтобы ты вошел в дзэнские врата), составленная Сюко,

* Ходзё Токимунэ был регентом, который в 1282 году основал к северу от Камакуры дзэнский монастырь Энгакудзи, при одном из небольших храмов которого многие годы жил доктор Судзуки.



китайским мастером дзэн времен династии Мин. В этой книге содержались наставления для дзэнских монахов и советы различных мастеров о том, как обращаться с *коаном*. В сборнике я нашёл одну цитату, которая, как мне казалось, может послужить руководством к действию. Она гласила: «Если у тебя достаточно веры, у тебя достаточно сомнения, а если у тебя достаточно сомнения, у тебя достаточно *сатори*. Знания, глубокомысленные изречения, переживания и амбиции, которые ты накопил до того, как начал изучать дзэн, — все это должно быть отброшено. Всю силу своего разума устремить на решение *коана*. Сиди как вкопанный, независимо от того, день на дворе или ночь, и не думай ни о чем, кроме *коана*. Если ты поступишь так, скоро ты окажешься вне времени и пространства, как мертвец. Когда ты достигнешь этого состояния, что-то внутри тебя придет в движение, и через мгновение тебе покажется, что твой череп разорвало на куски. Тогда ты осознаешь то, что не приходит извне, а вечно пребывает внутри».

Впоследствии я прилагал некоторые усилия, заставляя себя сидеть ночью в пещере на задворках храма Сяридэн, где хранился зуб Будды.* Между тем я никогда не отличался силой воли и поэтому, чтобы не сидеть в пещере целую ночь, довольно легко находил повод уйти из нее, например, ссылаясь на то, что меня заедают комары.

В течение этих четырех лет я много писал и, в частности, перевел на японский язык книгу доктора Каруса «Евангелие от Будды», однако все это время *коан* не давал мне покоя. Несомненно, решение *коана* было тогда моим основным занятием, и я помню, как однажды сидел в поле под копной рисовой соломы и думал, что, если я не могу понять *Му*, жизнь не имеет для меня ровным счетом никакого смысла. Нисида Китаро**

* Храм Сяридэн монастыря Энгакудзи — единственный сохранившийся до наших дней образец храмовой архитектуры времен династии Сун. Он очень мал и выполнен в строгом стиле. Во время великого землетрясения 1923 года этот храм пострадал, но впоследствии был восстановлен.

** Нисида Китаро (1870—1945) — выдающийся японский философ и близкий друг доктора Судзуки с ранней молодости. См. его книгу Nishida Kitano, «A Study of Good», trans. by V. G. Viglielmo, Tokyo: Japanese National



даже записал как-то в своем дневнике, что в то время я много говорил о самоубийстве, хотя у меня в памяти это не отложилось. Обнаружив, что мне нечего больше сказать Сяку Соэну о Му, я перестал ходить к нему на *сандзэн*, кроме *сосана*, или обязательного *сандзэн* во время *сэссин**. И тогда наша встреча обычно заканчивалась тем, что роси бил меня.

Часто бывает так, что человек не может мобилизовать все силы на решение *коана* до тех пор, пока в его жизни не назреет кризис. Хорошее подтверждение этому дает история из сборника «Кэйкёку Содэн» (Истории куманики и чертополоха), в котором один из учеников Хакуина Дзэндзи описывает необычные случаи из своего дзэнского опыта.

Однажды монах прибыл с Окинавы, чтобы изучать дзэн под руководством опытного и решительного мастера Суйо, выдающегося последователя Хакуина, ведь именно Суйо научил Хакуина рисовать. Монах пробыл у Суйо три года, работая над *коаном* «хлопок одной рукой». Он все никак не мог решить свой *коан*, хотя время отправляться обратно на Окинаву было уже не за горами. Он был очень раздосадован и пришел к Суйо в слезах. Мастер утешил его:

— Не беспокойся, отложи свой отъезд еще на одну неделю и продолжай сидеть, собравшись со всеми своими силами.

Прошло еще семь дней, но *коан* не был решен. Слова монах пришел к Суйо, который велел ему отложить отъезд домой еще на неделю. Когда прошла и эта неделя, а монах все еще не решил *коан*, мастер сказал:

— Есть много древних историй, в которых ученик решает *коан* после трех недель, поэтому попробуй посидеть еще одну неделю.

Commission for UNESCO, 1960.

* Сэссин — период усиленной медитации, длящийся одну неделю.



Однако прошла еще одна неделя, а *коан* по-прежнему не был решен, и тогда мастер сказал:

— Отложи отъезд еще на пять дней.

Между тем прошли и эти пять дней, но монах не приблизился к решению *коана*, и тогда мастер сказал:

— Тебе дается еще три дня, и если ты не решишь *коан* за эти три дня, тебе придется умереть!

И тогда впервые за все это время монах всецело посвятил оставшиеся у него силы работе над *коаном* и в течение трех дней решил его.

Мораль этой истории в том, что человек должен прилагать усилия, выкладываясь при этом до конца. «Крайность учеловека — возможность для Бога». Часто бывает так, что *сатори* приходит лишь тогда, когда отчаяние достигает предела и человек готов уже покончить с собой. Я склонен считать, что на пути к смерти многие переживают *сатори*, однако это происходит слишком поздно, когда они уже не могут вернуться к жизни.

Обычно у человека имеется большой выбор занятий, и он легко находит повод работать над *коаном* вполсилы. Но для того, чтобы решить *коан*, нужно дойти до крайности и не иметь возможности отступить.

В моей жизни такой переломный момент наступил, когда было окончательно решено, что я должен отправиться в Америку, где буду помогать доктору Карусу переводить «Дао дэ цзин». Тогда я понял, что *рохацу сэссин** этого года** будет моим последним шансом бывать на *сандзэн*, и если я не решу *коан* на этот раз, возможно, я не решу его никогда. Таким образом, в

* Словосочетание «рохацу сэссин» происходит от японских слов *ро* (декабрь) и *хацу* (восемь). Восьмое декабря традиционно считается в буддийском мире днем просветления Будды. В течение этого *сэссин*, который начинается первого декабря и заканчивается на заре восьмого, монахи прилагают все усилия для достижения просветления. Обычно в это время они медитируют так усердно, что не ложатся спать целую неделю.

** Речь идет о *рохацу сэссин* 1896 года.



этот *сэссин* я был вынужден приложить все свои духовные усилия.

Вплоть до этого времени я постоянно осознавал, что *Му* пребывает у меня в уме. Между тем поскольку я осознавал *Му*, это означало, что я в той или иной мере отличаюсь от *Му*, стало быть, не могу войти в подлинное состояние *самадхи*. Однако к концу *сэссина* — где-то на пятый его день — я перестал осознавать *Му* отдельным от себя. Я и *Му* стали одним. Я отождествился с *Му*, так что между нами не было больше различия, обусловленного моим осознанием *Му*. Это и есть подлинное состояние *самадхи*.

Однако *самадхи* не достаточно. Вы должны выйти из этого состояния, быть пробужденным из него, и это пробуждение есть *праджня*. Момент выхода из *самадхи*, момент видения всего таким, каково оно есть, — это и есть *сатори*! Выйдя из подлинного состояния *самадхи* в один из дней этого *сэссина*, я только и смог сказать: «Вижу, вот оно!»

Не имею представления о том, как долго я находился в состоянии *самадхи*, но помню, что пробудился я из него под звон колокольчика. Я сразу же пошел на *сандзэн* к *роси*, и он задал мне несколько *сасё* — проверочных вопросов на понимание *Му*. Я ответил на все эти вопросы, кроме одного, который заставил меня задуматься, и тогда *роси* выгнал меня. Однако на следующее утро я снова пришел на *сандзэн* и на этот раз ответил на все вопросы. Помню, как тогда ночью я возвращался из монастыря к месту жительства в храме Кигэни и видел деревья в лунном свете. Они казались мне прозрачными, и я был прозрачным тоже.

Мне бы хотелось подчеркнуть важность осознания пережитого. После *кэнсё** я все еще не осознал своего переживания. Я все еще продолжал жить во сне. Более глубокое постижение пришло позже во время моего пребывания в Америке, когда дзэнская сентенция «Хидзи сото-ни магарадзу» (Локоть не выгибается наружу) вдруг стала очевидной для меня. Может пока-

* *Кэнсё* (буквально, видение собственной природы) — это переживание, которое можно назвать первым проблеском *сатори*, или просветления.



заться, что фраза «Локоть не выгибается наружу» подразумевает необходимость, однако тогда я внезапно увидел, что это ограничение в действительности является свободой, подлинной свободой. Тогда я почувствовал, что вопрос свободы воли решен для меня навсегда.

Впоследствии решение *коанов* не вызывало у меня затруднений. Конечно же, чтобы углубить *кэнсё*, первый проблеск просветления, нужно решать другие *коаны*, однако важнее всего пройти через первое переживание. Другие *коаны* нужны лишь для того, чтобы сделать первое переживание всеобъемлющим и дать возможность человеку понять его более глубоко.



Что есть дзэн?*

Прежде чем подробно изложить основы дзэн на страницах этой книги, позвольте мне ответить на вопросы о его реальной природе, которые довольно часто можно услышать от критиков.

Является ли дзэн высоко интеллектуальной и фундаментально метафизической философской системой, подобно большинству буддистских учений?

Я уже говорил, что в дзэн мы находим истоки всей восточной философии, однако это не значит, что дзэн представляет собой философию в обычном смысле слова. С самого начала следует подчеркнуть, что дзэн не является философской системой, построенной с помощью логического анализа. Если дзэн вообще является чем-то, он противоположен логике, которая в данном случае понимается как дуалистический способ мышления. В дзэн вполне может присутствовать интеллектуальный элемент, поскольку дзэн охватывает весь внутренний мир человека, а этот мир включает великое множество вещей. Однако ум не является составным объектом, который можно всесторонне проанализировать и представить в виде совокупности различных качеств и способностей. Дзэн ничему не учит в смысле интеллектуальных построений. В нем нет незыблемых принципов, принятие которых обязательно для его последователей. В этом отношении дзэн, если можно так выразиться, довольно бессодержателен. У последователей дзэн могут быть свои философские воззрения, но они приобретают их независимо от дзэн.

Таким образом, в дзэн нет ни священных писаний, ни догматических утверждений, ни тайных иносказательных формул, с помощью которых человек получает представление о подлинном смысле дзэн.

Поэтому, если вы спросите меня, чему учит дзэн, я отвечу, что дзэн не учит ничему. Все учения, которые так или иначе связаны с дзэн, исходят из глубин человеческого ума. Мы сами учим себя, а дзэн лишь указывает путь. Если только это указывание не называть философским учением, со всей определенностью можно сказать, что в дзэн нет ни основополагающих доктрин, ни фундаментальных теорий. Дзэн называет себя буддизмом, однако считает сутры и шастры, излагающие буддистские учения, бумажным мусором, единственное назначение которого — вытирать интеллектуальную грязь. Однако не думайте, что дзэн — это нигилизм. Любой нигилизм саморазрушителен; он ни к чему не приводит. Отрицание может быть хорошим подспорьем на пути к истине, но сама высшая истина представляет собой утверждение. Поэтому, когда утверждается, что у дзэн нет философии, что он отвергает авторитет всех буддистских учений, что он отменяет так называемые священные писания как бессмыслицу, мы не должны забывать, что в этом отрицании содержится нечто позитивное, жизнеутверждающее и непреходящее. Смысл этих слов прояснится по мере изложения.

Является ли дзэн религией?

Очевидно, что дзэн не есть религия в том смысле, в котором обычно используется это понятие. В дзэн нет ни Бога, которому нужно поклоняться; ни религиозных обрядов, которые следует соблюдать; ни потустороннего мира, куда душа уходит после смерти. В дзэн нет даже самой души, бессмертие и благополучие которой столь важны для некоторых людей. Дзэн свободен от всех этих догматических и культовых обуз.

Верующий читатель может удивиться, когда узнает, что в дзэн нет Бога, но это не означает, что дзэн отрицает существование Бога. В действительности дзэн ничего не отрицает и ничего не утверждает, ведь в случае отрицания всегда подразумевается нечто положительное; то же самое верно и в отношении

* Эссе из книги D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, London, 1932.



утверждения. Здесь мы сталкиваемся с ограничением логики. Дзэн стремится подняться выше логики; он ставит своей целью достижение высшего утверждения, в котором нет противоположностей. Поэтому в дзэн существование Бога не отрицается и не утверждается. И все же следует отметить, что в дзэн никогда не было Бога, каким его видят представители иудейской и христианской традиций. Следовательно, дзэн не может быть причислен к религиям по той же причине, по которой он не является философией.

В дзэнских храмах можно встретить многочисленные изображения будд, бодхисатв, дэв и других существ, однако последователи дзэн относятся к ним как к любым другим деревянным, каменным и металлическим предметам. Эти произведения искусства во многом подобны камелиям, азалиям и каменным фонарям у меня в саду. Если вам хочется, можете отдавать дань уважения и почтительно кланяться цветущей камелии, говорит дзэн. В поклонении растению не меньше религии, чем в поклонении буддийским богам, в кроплении святой водой или в принятии причастия. Все религиозные действия, которые набожные люди почитают добродетельными и облагораживающими, в глазах дзэн выглядят искусственными. Дзэн прямо утверждает: «Безупречные йоги не достигают Нирваны, а монахи, нарушающие заповеди, не попадают в ад». С точки зрения здравого смысла, это высказывание противоречит распространенным представлениям о морали, и все же оно отражает животрепещущую истину. Дзэн — это дух человека. Дзэн полагается на присущую этому духу внутреннюю чистоту и праведность. Все человеческие вмешательства в деятельность духа ущемляют его целостность и спонтанность, и поэтому дзэн недвусмысленно выступает против любого религиозного конвенционализма.

Может показаться, что дзэн антирелигиозен, однако в действительности это не так. Глубоко верующие люди будут удивлены, когда увидят, что за святотатскими заявлениями дзэн скрываются подлинно религиозные ценности. Однако мы не можем утверждать, что дзэн — это религия в том же смысле, в котором религией являются христианство или мусульманство. Чтобы сделать свою точку зрения более понятной, я проци-



тирую несколько высказываний. Предание гласит, что, родившись, Шакьямуни вознес одну руку к небу, другой указал на землю и воскликнул: «Под небесами и на небесах один лишь я достоин уважения!» Уммон, основатель одной из дзэнских школ, прокомментировал эти слова Будды следующим образом: «Окажись я поблизости, когда Будда произносил эти слова, я бы, не задумываясь, одним ударом убил его, а труп швырнул в пасть голодной собаке!» Что могут подумать порядочные люди о столь язвительном восклицании в адрес духовного лидера мировой религии? Но другой мастер дзэн, живший после Уммона, отметил: «Эти слова звучат как подлинное подтверждение того, что Уммон готов служить миру и, если понадобится, принести в жертву и тело и разум! Как его возвышает эта подлинная любовь к Будде!»

Дзэн не следует считать одной из школ медитации, которые в последнее время вошли в моду среди последователей «Новой Мысли», христианской науки, индийской йоги и некоторых разновидностей буддизма. Дхьяна не рассматривается в дзэн как практика, которой должны заниматься все. Изучая дзэн, человек действительно подчас медитирует на каком-то религиозном или философском утверждении, однако эта медитация не является неотъемлемым элементом его подготовки. Сущность дзэн вообще не имеет ничего общего с медитацией. Дзэн стремится развивать сам ум, выявлять его подлинную природу и делать его хозяином самого себя. Постижение подлинной природы ума является его глобальной целью. Поэтому дзэн — это не просто *дхьяна*, или медитация в обычном понимании. Практика дзэн направлена на то, чтобы человек интуитивно постиг первопричину бытия.

В медитации же человек сосредоточивает свой ум на какой-то идее, например, на единстве Бога, на его бесконечной любви или на непостоянстве вещей. Однако именно этого дзэн стремится избежать. Единственное, на чем дзэн акцентирует наше внимание, — это достижение свободы от всех надуманных ограничений. Медитация всегда является чем-то искусственно предпринимаемым с определенной целью: она не является частью естественной деятельности человеческого ума. На чем ме-



дитируют легкокрылые птицы? На чем медитируют глубоководные рыбы? Птицы летают; рыбы плавают. Разве этого не достаточно? Кто захочет каждый день размышлять о единстве Бога и человека или о мимолетности жизни? Кто пожелает прерывать свои обыденные занятия для того, чтобы помедитировать на милости Господней или на вековечных адских муках?

Мы можем сказать, что христианство монотеистично, тогда как веданга пантеистична, однако мы не можем сделать подобного заключения о дзэн. Он не монотеистичен и не пантеистичен; он вообще не вписывается в подобные представления. Поэтому дзэн не может предложить идею, на которой человек должен упорно медитировать. Дзэн — это облако, плывущее по небу. Оно не привинчено к лазури. Его ничто не держит; оно движется по своей воле. По аналогии с этим, никакие медитации не смогут удержать дзэн на одном месте.

Медитация — это не дзэн, ведь дзэн не станет заимствовать объект для медитации ни у пантеизма, ни у монотеизма. Будь дзэн монотеистичным, он советовал бы своим последователям медитировать на единстве вещей, которые при этом погружаются в вездесущее божественное сияние, сглаживающее все различия и несоответствия между ними. Будь дзэн пантеистичным, он бы сказал нам, что даже самый незаметный цветок в поле преисполнен славы Господней. Однако дзэн лишь спрашивает: «Когда вещи сведены к Одному, к чему сводится это Одно?» Дзэн стремится освободить наш ум от всех ограничений, ведь даже идея о единстве всего сущего может стать препятствием на пути к безусловной духовной свободе.

Поэтому дзэн не приглашает нас сосредоточиваться на мысли о том, что собака — это Бог, или что три фунта льна — это высшая реальность. Если дзэн станет на этот путь, он сделает уступку определенной философской системе и поэтому перестанет быть дзэн. Дзэн просто ощущает, что огонь теплый, а лед холодный. Дзэн утверждает, что в стужу мы мерзнем и собираемся у очага. Ощущение — это все, говорит Фауст. Теоретические построения не могут приблизить нас к реальности. Однако «ощущение» здесь следует понимать в его глубочайшем



смысле и чистейшем виде. Ведь стоит нам только сказать: «Это и есть мое ощущение», как дзэн уже и след простыл. Дзэн отвергает любые теоретические построения. Именно поэтому постичь его суть очень трудно.

Поэтому, если в дзэн вообще существует медитация, то она состоит в том, чтобы принимать вещи такими, каковы они есть, и считать, что снег — белый, а ворона — черная. Когда мы говорим о медитации, мы, как правило, подразумеваем, что она носит умозрительный характер. Это значит, что медитацией мы называем сосредоточение ума на абстрактной идее, которая чаще всего не имеет прямого отношения к событиям реальной жизни. В этом смысле дзэн чувствует и переживает, но не абстрагирует и не размышляет. Дзэн проникает в суть вещей и теряется из виду в глубине, тогда как медитация по своей идее дуалистична и поэтому неизбежно поверхностна.

Один критик* считает дзэн «буддистским эквивалентом» «духовных упражнений св. Игнатия Лойолы». Этот критик очень любит находить христианские соответствия буддистским учениям, и это один из таких случаев. Каждый же, кто достиг более или менее ясного понимания дзэн, сразу видит, как далеко от истины это сравнение. Даже на поверхностном уровне дзэнские упражнения и близко не напоминают упражнения, предложенные основателем Ордена иезуитов. Созерцания и молитвы св. Игнатия, с точки зрения дзэн, являются искусственными изобретениями, которые представляют интерес лишь для очень набожных людей. На самом деле «духовные упражнения» напоминают стремление носить на голове с каждым днем все большее количество кирпичей — и поэтому имеют мало общего с подлинной духовной жизнью. Однако следует отметить, что эти созерцания и молитвы созвучны таким практикам буддизма *хиньяны*, как «пять методов успокоения ума», «девять мыслей о несовершенстве» или «десять принципов очищения памяти».

Иногда дзэн называют даже «убийцей ума и оправданием праздных мечтаний». Это определение принадлежит Гриффису,

* Артур Ллойд в книге «Зерна среди плевел» — Arthur Lloyd, *Wheat Among the Tares*, p. 53.



широко известному автору книги «Религии Японии»*. Я лично не понимаю, что значит «убийца ума». Может, автор имеет в виду, что дзэн прекращает мыслительную деятельность путем концентрации на какой-то одной идее или с помощью погружения в дремоту? Мистер Рейшо в своей книге «Труды по японскому буддизму»** , кажется, разделяет мнение Гриффиса, утверждая, что дзэн — это «мистическая самоопьяненность». Желает ли он сказать, что дзэн опьянен так называемым «Высшим Я» подобно тому, как Спиноза был опьянен Богом? Мистер Рейшо не уточняет смысл, который он вкладывает в слово «самоопьяненность». Однако, скорее всего, он полагает, что последователи дзэн предаются беспочвенным размышлениям о «Высшем Я», которое есть подлинная реальность этого относительного мира. Диву даешься, насколько поверхностны мнения иных критиков дзэн! Ведь в действительности в дзэн нет «ума», который можно «убивать», и поэтому его нельзя назвать «убийцей ума». В дзэн нет «Высшего Я», которое может стать объектом нашей привязанности, и поэтому дзэн не может быть «самоопьяненностью».

Дело в том, что смысл дзэн невозможно выразить с помощью внешних проявлений. Стоит вам подумать, что вы получили проблеск понимания дзэн, как дзэн уже поминай как звали. Вдали дзэн выглядит очень доступным, но, подойдя к нему ближе, вы чувствуете, что он еще больше удалился от вас. Поэтому, если человек не посвятил несколько лет пастойчивым занятиям и не овладел основными принципами дзэн, сколь угодно глубокого понимания его сути от него ожидать не приходится.

«Человек восходит к Богу, погружаясь в собственную душу», — эти слова принадлежат Гюго. «Возымев желание отвратить божественного естества, устремив свои поиски в глубины духа своего», — говорит Ричард Сент-Викторский (Richard of St. Victor). Между тем когда это божественное естество найдено,

* Griffis, *Religions of Japan*, p. 255.

** Reischauer, *Studies of Buddhism in Japan*, p. 118.



оказывается, что нет ни «души», в которую нужно погружаться, ни «духа», в глубинах которого следует вести поиск. Почему? Да потому, что дзэн — это бездонная пропасть. Сам дзэн, впрочем, говорит об этом несколько иными словами: «В тройственном мире ни одна вещь не реальна. Где же искать *син* (сознание, дух)? Все четыре элемента пусты по своей природе. Где же пребывать Будде? — Но посмотрите! Истина являет себя прямо перед вашими глазами. Это все, что о ней можно сказать. Ни слова больше!» Одна секунда сомнений, и дзэн безвозвратно потерян. Все будды прошлого, настоящего и будущего могут изощряться, стараясь помочь вам увидеть его еще разок, но он остается за тысячу миль отсюда. «Убийца ума», «самоопьяненность» — увя, не то! Дзэн не теряет времени на споры в таких критиками.

Возможно, критики имеют в виду, что дзэн вводит ум в состояние бессознательности, и когда оно наступает, постигается смысл основополагающего буддистского представления о *шуньяте* (пустоте)? Считается, что в этом состоянии субъект перестает осознавать объективный мир и себя и погружается в бездонную пустоту, о которой ничего нельзя сказать. Такие толкования также не оценивают дзэн по достоинству. Не вызывает сомнений, что в дзэн встречаются высказывания, которые могут служить поводом для подобных интерпретаций. Однако для того, чтобы глубоко понять дзэн, мы должны совершить скачок. «Бездонную пустоту» следует перепрыгнуть. Если человек не желает оказаться погребенным заживо, он должен очнуться, выйти из состояния бессознательности.

Суть дзэн постигается лишь тогда, когда о «самоопьяненности» забывают, а «пьяница» пробуждается к пониманию своего подлинного «я». Если одно время вы пытались «убивать» ум, забудьте об этом и во всем положитесь на дзэн. Ведь один только дзэн может вернуть «убитый», безжизненный ум в лоно вечной жизни. «Возрождайтесь, пробуждайтесь, воскресайте из мертвых, вы, пропойцы!» — восклицает дзэн. Однако не пытайтесь разглядеть дзэн с завязанными глазами и не надейтесь, что сможете одержать его слабыми, трясущимися руками. Не думайте также, что это всего лишь бессмысленные иносказания.



При необходимости я мог бы привести еще много примеров подобной критики, но надеюсь, все изложенное выше подготовило читателя к следующим ниже более конструктивным соображениям по поводу дзэн. Главное в дзэн — соприкоснуться с глубинными уровнями нашего естества, причем сделать это самым непосредственным образом, не прибегая ни к чему внешнему и промежуточному. Поэтому дзэн отбрасывает все, что может быть названо зависимостью от внешних авторитетов. Между тем акцент делается на абсолютном доверии к сокровенному естеству человека. Ведь если в дзэн и есть авторитеты, все они пребывают внутри. Это верно буквально.

Однако при этом даже мышление не считается высшей и окончательной инстанцией. Напротив, в дзэн считается, что мышление мешает разуму непосредственно постигать себя. Интеллект выполняет свои функции, когда действует в качестве промежуточного звена, а дзэн не желает иметь дело с посредниками, если только он не собирается сказать о себе внешнему миру. Поэтому все писания условны, ограничены и не должны приниматься безоговорочно. Фундаментальная квинтэссенция жизни, которая спонтанно проживает себя, — вот то, что дзэн стремится постичь самым непосредственным и действенным образом. Дзэн провозглашает себя сущностью буддизма, однако на самом деле он является духом всех религий и философий. Глубоко разобравшись с дзэн, человек обретает душевный покой и живет так, как в действительности должен жить. О чем нам еще мечтать?

Иногда говорят, что поскольку дзэн является одной из разновидностей мистицизма, он не может считаться уникальным в истории религии. Возможно, это так; однако дзэн — это мистицизм особого рода. Он не более мистичен, чем окружающий мир: солнце светит, цветок цветет, а я слышу сейчас барабанный бой, доносящийся с улицы. Если все это имеет отношение к мистицизму, то можно сказать, что дзэн преисполнен таких мистических событий. Когда мастера дзэн спросили, что есть дзэн, он ответил: «Твоя повседневная мысль». Разве это не простой и прямолинейный ответ? В нем нет и тени религиозной догмы. Христиане могут заниматься дзэн наряду с буд-



дистами точно так же, как большая рыба и маленькая рыбежка мирно уживаются в одном и том же океане. Дзэн — это океан, дзэн — это воздух, дзэн — это гора, дзэн — это гром и молния, весенние цветы, летняя жара и зимние снега; более того, дзэн — это человек. Несмотря на все формальности и условности, которыми дзэн окружил себя за столетия своего существования, его животворящая суть все еще бьет ключом. Непревзойденное достоинство дзэн в том, что он дает нам возможность непосредственно постичь окончательную реальность.

Как уже говорилось, уникален тот метод, которым японский дзэн пользуется для развития сознания. Обычный мистицизм представляет собой явление крайне неустойчивое и полностью оторванное от повседневной жизни. В этом смысле дзэн делает большой шаг вперед. Все, что многие видят лишь где-то на небесах, дзэн находит здесь, на земле. С появлением дзэн мистицизм перестал быть мистичным, он больше не является патологической способностью односторонне развитого человека. Ведь дзэн проявляется в самой неприглядной и небогатой событиями жизни обычного человека, если только этот человек может постичь свою жизнь в ее непосредственном течении. Дзэн систематически готовит человека к этому постижению; он приобщает его к величайшему чуду, которое постоянно свершается в жизни всех и каждого; он дает возможность жить в этом мире, словно в раю; он увеличивает сердце до таких размеров, что вся вечность времени и бесконечность пространства умещаются в одном его сокращении. И все эти духовные подвиги он совершает, не прибегая ни к каким теориям, а лишь указывая самым непосредственным образом на истину, которая пребывает в нашем подлинном естестве.

Чем бы ни был дзэн, с уверенностью можно сказать, что он жив, практичен и предельно прост. Чтобы показать, что есть дзэн, один древний мастер поднял вверх палец, другой пнул мяч, третий ударил спрашивающего. Если при этом была продемонстрирована глубоко покоящаяся в нас сокровенная истина, разве дзэн не является самым непосредственным и практичным методом духовного совершенствования среди всех методов, которые были найдены за тысячи лет религиозных поисков? И не



является ли этот практический метод в то же время и самым оригинальным? Фактически, дзэн не может не быть оригинальным и созидательным, ведь он не желает иметь ничего общего с рациональными представлениями и в каждой конкретной жизненной ситуации сразу берет быка за рога. С точки зрения здравого смысла, поднимание пальца — самое обычное действие человека. Однако, если на это действие смотреть с точки зрения дзэн, оно проявляет свой божественный смысл и животворную суть. Нам следует признать, что, если дзэн открывает человеку истину в самой гуще обусловленной рациональными представлениями жизни, его существование полностью оправдано.

Следующая выдержка из письма Энго (1566—1642, кит. Юань-у) может послужить еще одним ответом на вопрос, поставленный в начале этого эссе: «Что есть дзэн?»

«Он явлен сейчас прямо перед вами и в это самое мгновение весь без остатка передается в ваше распоряжение. Для пронизательного человека достаточно одного слова, чтобы проникнуть в истину дзэн, но даже в этом случае нередко закрадывается ошибка. Что уж и говорить тогда о тех обстоятельствах, когда истину вверяют бумаге и чернилам, и она становится уделом словесных игр и логических заключений! В этом случае она еще дальше ускользает от вас. Как бы то ни было, великая истина дзэн имеется у каждого. Смотрите в свое естество и не ищите ее с помощью других. Ваш ум пребывает за пределами всех форм; он свободен, безмятежен и самодостаточен. Он вечно дает о себе знать в шести органах чувств и четырех элементах. Его светом проникнуто все.

Итак, уймите дуализм субъекта и объекта, полностью забудьте о них, выйдите за пределы интеллекта, откажитесь от здравого смысла и погружайтесь прямо в природу Будды, за пределами которой нет никакой реальности. Именно поэтому пришедший с Запада Бодхидхарма незамедлительно провозгласил: «Мое учение не имеет себе равных; оно не отягощено



каноническими доктринами, указывает в глубины естества и является прямой передачей подлинной мудрости». Дзэн не имеет ничего общего с символами, словами и сутрами. Он предлагает вам прямо постичь истину и обрести в ней покой. Когда ум возбужден, приходит в движение мысль, распознаются вещи, появляются предрассудки, отовсюду слетаются привидения и иллюзии процветают в изобилии. При этом дзэн оказывается потерян навсегда.

Мудрец Сэкисо изрек: «Прекрати испытывать желания, и пусть плесень вырастет у тебя на устах. Уподобься идеальному отрезку безупречного шелка, и пусть мысль твоя станет вечностью, а сам будь похож на мертвый щепел, холодный и безжизненный. И еще скажу: будь подобен старому кадилу, которое лежит в углу заброшенного сельского храма».

Просто поверьте в истину этих слов и измените свой образ жизни в соответствии с этим пониманием. Пусть тело и ум станут похожими на камень или кусок дерева. Когда на тебя низойдет состояние абсолютного покоя и бессознательности, все признаки жизни уйдут, а вместе с ними и ограничения. Ни одна идея не будет беспокоить сознание, и вдруг — глядите! — вас внезапно окутает ясный свет, из которого лучится радость. Вам покажется, что в крошечной тьме вспыхнул яркий свет, и вы, не обладая ничем, стали хозяином несметных сокровищ. Вы почувствуете себя таким вольным, легким и прозрачным, что четыре элемента и пять составных сущностей больше не покажутся вам ограничением. Вы переживете глубокое прозрение в природу вещей, и они покажутся вам мимолетными волшебными цветами, исчезновение которых невозможно предотвратить. Вам откроется немудреное естество, являющееся вашим подлинным лицом, а перед вашим взором предстанет чарующий пейзаж, которого вы не видели со времен своего рождения. Везде будет лежать один широкий путь, на котором отныне для вас не будет препятствий.



Все это случится, если вы откажетесь от всего, что у вас есть: от тела, жизни и многих других накоплений своего маленького «я». Взамен вы обретете безмятежность, легкость, дар не-деяния и неизреченную радость. Все сутры и шастры — не более чем попытка сообщить об этом, а все древние и современные мудрецы изоцрялись в изобретательности и фантазии лишь для того, чтобы указать путь к этому. Озарение открывает врата в сокровищницу, и когда вы оказываетесь в ней, все, что вы видите, — ваше, и каждая новая возможность оказывается вам доступной. Ведь разве эти ценности и возможности, какими бы многочисленными они ни были, не явлены из глубин вашего подлинного естества? Помните, что все мыслимые сокровища ожидают того мгновения, когда вы с радостью сможете ими воспользоваться. В этом смысл высказывания: «Однажды постигнутое пребует вечно, до самого конца времен». Однако в действительности ничто не постигнуто — ваше постижение есть не-постижение. И все же нечто подлинное, несомненно, обретено вами.

Перевоплощения *

Правда ли, что буддизм проповедует учение о перевоплощениях? Если да, то в чем суть этого учения? Неужели душа действительно перевоплощается?

Мне часто задают такие вопросы, и поэтому я сейчас попытаюсь коротко на них ответить.

I

Вкратце, смысл учения о перевоплощениях сводится к следующему. После смерти душа переселяется из одного тела в другое. При этом она может стать ангелом, человеком, животным или растением.

В буддизме, как его понимают в простонародье, следующее воплощение определяется этическим воздаянием. Те, кто поступали достойно, попадают в небесные миры, поскольку, в соответствии с буддистской космологией, миров существует много. Некоторые люди могут перевоплотиться среди их собственного народа. Однако те, кто при жизни не соблюдал моральных принципов, после смерти попадут в подземные миры, называемые Нарака.

Есть люди, которым суждено переродиться в виде собаки, кошки, свиньи, коровы или какого-то другого животного — все зависит от того, совершали ли эти люди поступки, соответствующие нравам этих животных. Так, например, свинья ассоциируется с жадностью и неряшливостью. Поэтому считается, что

* Это эссе и следующее за ним были опубликованы в качестве приложения к книге D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, London, 1957.



те из нас, кто склонен к подобному поведению, в своей следующей жизни переродятся свиньями. Те же, кто отличались в этой жизни хитростью и коварством, могут родиться в следующей жизни крысами, обезьянами или лисицами. Эти воззрения напоминают нам о теории соответствий Сведенборга, которая устанавливает соответствие между вещами на земле, на небесах или в аду. Иногда даже говорят, что человек может переродиться в виде камня или растения.

Любопытная особенность буддистского представления о перевоплощениях заключается в том, что перевоплотившееся существо не остается на небесах или в аду вечно. Когда плохая или хорошая карма исчерпалась, оно покидает ад или спускается с небес. И даже если мы перевоплотимся в обличье кошки и собаки, это наше состояние не будет длиться вечно. Впоследствии мы снова родимся в человеческом облике, если, живя в виде низших животных, совершим хорошие поступки. Впрочем, сомнительно, чтобы кошку можно было научить не воровать у соседней рыбу, — чем в Японии кошки занимаются часто, как бы хорошо дома их ни кормили.

Однако вплоть до настоящего времени никто не создал математической теории, с помощью которой можно определить тяжесть кармы индивида в зависимости от характера его поступков. Поэтому мы никогда не можем с уверенностью сказать, как долго продлится наша жизнь на небе или в аду. В любом случае, мы знаем, что рано или поздно наступит время, когда мы вернемся на землю.

Вполне естественно, что буддисты уделяют больше внимания Нараке (аду), чем небесам. Они утверждают, что после смерти душа человека, как правило, приходит к Яме, который повелевает душам умерших. По-японски его величают Эмма-сама. Перед ним стоит чистое зеркало. Когда мы предстаем перед Эмма-сама, мы видим свое отражение в этом зеркале. Оно выявляет все наше естество, и мы ничего не можем от него скрыть. Хорошее, плохое — все отражается в нем в своем подлинном виде.

Эмма-сама достаточно один раз взглянуть в это зеркало, чтобы понять, каким был каждый из нас, живя в этом мире.



Кроме того, перед ним лежит книга, в которой в мельчайших подробностях описаны все наши поступки. Таким образом, перед Властелином Смерти мы предстаем в нашем подлинном виде — у нас нет никакой возможности обмануть его. Его пристальный взор пронизывает нас насквозь. Он никогда не ошибается. Он читает не только наше сознание, но и наше бессознательное. Естественно, Эмма-сама — воплощение справедливости, хотя он не лишен сострадания, поскольку с готовностью находит в бессознательном все, что может хоть как-то смягчить участь грешника.

II

Представление о перевоплощении обладает притягательной силой для человека с воображением, если, конечно, он не настроен слишком критично и научно. Ведь, согласно этому представлению, каждый осознанный или неосознанный мотив обладает определенной этической ценностью и может послужить предлогом для наказания или поощрения в будущем, а Властелин Смерти, в ведении которого находится преисподняя, безошибочно направляет нас туда, где каждый из нас по праву должен находиться. Его зеркало правосудия и писание о деяниях никогда не ошибаются. Его суждения соответствуют нашим представлениям о справедливости и воздаянии. Ведь наш здравый смысл с большей готовностью принимает идею о том, что каждый грех будет тщательно взвешен, оценен и наказан, чем представление о том, что, когда придет Судный День, все грешники без разбору будут обречены на вечные адские муки. Таким образом, можно сказать, что учение о перевоплощении дает воздаянию поэтическую интерпретацию.

Предположим, я сделал нечто плохое или не очень хорошее и поэтому переродился кошкой. В облике этого животного я проживу некоторое время, возможно восемь или десять лет, ведь жизнь кошки, по человеческим меркам, длится недолго. Тем самым мой грех оказался искуплен, потому что, возможно, как кошка я вел себя правильно. В качестве награды я снова переродился в человеческом облике. Предположим теперь, что



у меня сохранились туманные воспоминания о том, как я был кошкой. Разве не интересно мне после этого понаблюдать, как мать-кошка, играя с котятками в моем доме, приносит им из сада то ящерицу, то маленькую змею?

Давайте теперь посмотрим с этой точки зрения не только на кошку, но и на других животных, а также на растения и камни. Давайте предположим, что это наши прошлые или будущие воплощения. Разве все эти живые существа и неживые предметы не становятся для нас объектом пристального интереса, а в каком-то смысле и источником духовного вдохновения?

С одной стороны, при подобном подходе объекты нашего окружения перестают казаться чуждыми нам. Теперь они больше не враждебны нам, и тайны их жизни не находятся за семью печатями. Напротив, они причастны к нашему естеству. Мы с готовностью видим себя в их облике, тогда как они тоже при определенных условиях могут стать людьми. Таким образом, у нас с ними появляется нечто общее, в результате чего между людьми и остальным миром устанавливается симпатия и взаимопонимание.

Помимо этих соображений, учение о перевоплощениях дает нам возможность странствовать по всей вселенной от тридцать третьего неба до девятнадцатого ада, включая и такие сферы, как *тирягёна* (царство животных), *прети* (царство духов) и *асура* (царство демонов). И хотя неприятно все время воевать, подвергаться истязаниям или чувствовать голод, человеку свойственно испытывать на себе все эти превратности существования и тем самым постигать смысл жизни.

Никому не приятно быть в аду и подвергаться мучительным пыткам, однако благодаря подобным переживаниям мы учимся ценить небесные удовольствия и сочувствовать другим людям, которые оказались в подобных условиях.

III

Учение о перевоплощениях рисует картину, в которой нам отведено место путешественников по бесконечному числу кальп. Совершая это путешествие, каждый из нас переживает



жизнь в ее всевозможных проявлениях. Однако для человека на всех стадиях характерно эволюционирование. В этом различие между наукой и религией: наука имеет дело с абстрактными построениями, тогда как религия индивидуалистична и личностна. До настоящего времени учение об эволюции все еще не рассматривает этические соображения. Оно рассматривает субъекта с точки зрения биологии и психологии. С точки зрения ученых, в эволюционном развитии человечества все еще нет места этическим и духовным факторам. До настоящего времени ученые задавались лишь вопросом о том, как в ходе эволюции развивался разум человека.

Однако учение о перевоплощениях рассматривает существование человека с точки зрения этики и религии; оно не интересуется развитием разума. Именно в этом отношении перевоплощения привлекают нас. Может показаться, что эта идея полностью ненаучна, однако, несмотря на это, она привлекала и продолжает привлекать внимание религиозных людей.

IV

С теоретической точки зрения, вначале должна была идти идея о воплощении, затем идея о перевоплощении и лишь потом должно появиться учение о переселении душ. Нечто обрело плоть; это мог быть Бог, Слово, дьявол, первопричина или что-либо еще. И теперь это Нечто должно выражать себя во всех осязаемых и неосязаемых формах — иначе мы не можем ничего сказать о нем. Поскольку мы наделены органами чувств и разумом, мы рассматриваем себя и других как отдельных индивидов, и это равносильно воплощению.

Когда у нас есть идея о воплощении, перейти от нее к идее о перевоплощении нетрудно. Когда же представление о перевоплощении получает моральную интерпретацию, мы имеем учение о переселении душ. Таким образом, трансмиграция (переселение душ) глубоко связана с идеей о поощрении и наказании.

Учения о трансмиграции есть и другая сторона, а именно, идея о достижении человеком морального совершенства. Преж-



де чем Будде удалось достичь просветления, он прошел через многие воплощения, и в каждом из них, согласно преданию, он обретал шесть или десять добродетелей, называемых *парамиты*. В итоге, в своем последнем воплощении он стал совершенным человеком, то есть Буддой.

Если мы располагаем представлением о возможности бесконечного морального самосовершенствования, мы должны подвести под него теоретическую базу. Поскольку мы не можем продолжать свое индивидуальное существование вечно, мы вынуждены искать какой-то другой способ решить эту проблему. Так появилось представление о никогда не прекращающейся последовательности воплощений.

V

Если не интерпретировать идею о перевоплощениях в духе морального воздаяния, в ней можно увидеть изображение нашей обычной жизни. Когда мы внимательно изучаем свои повседневные переживания, мы убеждаемся, что в ходе этих переживаний мы познаем все то, что происходит с душой, когда она проходит круги перевоплощений. Каждый оттенок чувств, который мы имеем в земной жизни, соответствует пребыванию на таких-то небесах, в таком-то аду или в одном из промежуточных миров: *према*, *асури* и *тирягёни*. Так, например, когда мы гневаемся, мы пребываем вместе с *асурами* (демонами); когда мы испытываем удовлетворение, мы переносимся на небеса, где царит блаженство; а когда нам удается почувствовать себя свободными от вины, мы расцветаем, словно лотос, или отождествляемся с живописным восходом солнца в начале лета. Вся вселенная отражается в сознании человека. Таким образом, наша обыденная жизнь может считаться средоточием бесконечного числа воплощений.



VI

Насколько я знаю, учение о перевоплощениях не получило никакой научной поддержки.* Прежде всего мы сталкиваемся с вопросом: «Что же переживает перевоплощения?» Мы можем ответить: «Душа». «Что представляет собой эта душа?» Душа не рассматривается как объект, подобный многим другим объектам, которые мы видим в окружающем мире. Она не может быть чем-то видимым или осязаемым. Но если она невидима и неосязаема, как, в таком случае, она входит в тело? Как она покидает тело, когда оно умирает? Где находится это другое тело в ожидании свободной души, которая должна в него войти? Тело немислимо без души; мы не можем вообразить себе, что тело где-то существует без души, а затем освободившаяся от предыдущего тела душа входит в него. Кроме того, если душа может оставаться какое-то время, не воплощаясь, почему мы не видим развоплощенных душ, которые разгуливают на свободе? Может ли душа вообще существовать без тела?

Чтобы учение о перевоплощениях имело смысл, мы должны указать, что же перевоплощается. Если нечто подобное существует, что это? Если это не объективная сущность, что это, в таком случае? Можно ли удовлетворительно ответить на перечисленные выше вопросы? Есть и другие вопросы, на которые нужно получить ответ, прежде чем мы сможем обоснованно говорить о перевоплощениях.

VII

Мы можем рассматривать душу не как сущность, а как начало. Мы можем считать, что душа не входит в тело, готовое принять ее, а формирует тело, соответствующее ее требованиям. Вместо того, чтобы считать, что определяющими факторами являются форма и структура, мы скажем, что главное — функция и действие. С этой точки зрения, душа появляется вначале,

* Когда писалась эта книга, еще не были сделаны основные открытия в области трансперсональной психологии. — Прим. перев.



а затем она возникает в теле. В действительности именно в этом подлинный смысл буддистского учения о перевоплощениях.

Буддистская философия утверждает, что началом, которое рождает вещи, является *тришна*, или *танха* (страстное желание). Вначале паличествует *тришна*. Чтобы самовыразиться, то есть заявить о себе, *тришна* желает получить форму. Поскольку *тришна* неисчерпаема, принимаемые ею формы бесконечно разнообразны. *Тришна* желает видеть, и у нас появляются глаза; *тришна* желает слышать, и у нас появляются уши; она желает прыгать, и мы видим оленя, кролика или какое-либо другое животное; она желает летать, и мы видим птиц; она желает цвести, и перед нами распускаются цветы; она желает сиять, и в небе загораются звезды; она желает сотворить царство небесных тел, и мы получаем все то, что изучает наша астрономия. Таким образом *тришна* творит вселенную.

Будучи творцом, *тришна* является также индивидуализирующим началом. Она творит бесконечно многообразный мир. Она никогда не истощает себя. Как её высшие и сложнейшие проявления, мы можем постичь её природу. Если мы пристально посмотрим внутрь себя, *тришна* раскроется перед нашим взором. Поскольку *тришна* не является индивидуализированным объектом, подойти к ней и пролить свет на её тайны можно лишь с помощью самоисследования. Постигая эти тайны, мы, возможно, приближаемся к пониманию природы перевоплощений.

Когда мы смотрим на полевые лилии и видим, что «Соломон во всей славе своей не одевается так, как всякая из них» (Мф. 6, 29), не потому ли это, что в *тришне* нашей души есть нечто родственное *тришне* цветка? Ведь в противном случае мы ни при каких условиях не смогли бы оценить их. Когда мы наблюдаем за птицами и понимаем, насколько они свободны и не обременены заботами, не потому ли это, что *тришны* нашей души пульсирует в унисон с *тришной* птиц? Если бы это было не так, как бы мы вообще смогли приблизиться к пониманию этих существ? Даже когда Природа кажется нам враждебной, в нас должно быть что-то соответствующее этому чувству. Поэтому Природа в какой-то мере соответствует *тришне* человека.



Каждый атом можно рассматривать, как облачко электрически заряженных частиц, которое не имеет ничего общего с человеческой *тришной*. Однако разве атом не реагирует на всевозможные приспособления, изобретенные разумом и руками человека? И разве не благодаря этой ответной реакции мы познаем природу атома и даже можем с помощью своих знаний создать грозное атомное оружие? Очевидно, у атома есть своя *тришна*. Именно она позволяет человеку выразить атом в математических формулах.

VIII

Во время недавнего обсуждения этого вопроса один из выдающихся мыслителей Америки заметил: «Означает ли это, что все эти *тришны* входят в наше сознание как составные элементы?» Возможно, именно так понимает большинство читателей излагаемое мною учение о *тришне*, когда я говорю, что *тришна* лежит в основе взаимопонимания человека и Природы. Но я скажу, что представляю себе *тришну* по-другому. В соответствии с моим пониманием, *тришна* не является фактором, входящим в состав нашего сознания. *Тришна* — это само наше естество; это я, это вы, это кошка, это дерево, это камень, это снет, это атом.

IX

Возможно, среди читателей найдутся желающие сопоставить *тришну* с шопенгауэровской Волей к жизни. Я сразу же должен сказать, что мое представление о *тришне* глубже, чем Воля, поскольку Воля, в понимании Шопенгауэра, уже подверглась дифференциации, как Воля, направленная к жизни и созиданию, а не к смерти и распаду. Такое представление о Воле подразумевает дуализм, тогда как *тришны* дремлет в сознании Бога на том уровне, где Бог еще не приступил к сотворению мира. Намерение Бога создать мир — и есть *тришна*. Именно из *тришны* проистекает подобное намерение. Именно *тришна* подвигла Бога произнести слова: «Да будет свет!» Таким обра-



зом, *тришна* лежит у основания шопенгауэровской Воли и является более фундаментальным представлением, чем Воля.

У Шопенгауэра Воля слепа, тогда как *тришны* не слепа и не зряча, ибо ни то ни другое не может быть сказано о *тришне*. *Тришна* все еще не *ничто*. Ее можно назвать чистой волей. В учении раннего буддизма *тришна* рассматривается как одно из звеньев «обусловленного возникновения». Согласно этому учению, чтобы покончить с грустью и страхом, мы должны избавиться от *тришны*. Однако ранние буддисты не были достаточно последовательны и поэтому не довели представление о *тришне* до его логического конца. Они не видели, что их усилия, направленные на то, чтобы освободиться от *тришны* как причины грусти и страха, сами являются проявлением *тришны*. До тех пор пока мы люди, мы не можем отделить себя от *тришны* или, как требуют ранние буддисты, избавиться от нее. Прекращение действия *тришны* будет со всей определенностью означать исчезновение нас самих, так что не останется того, кто смог бы насладиться желанными последствиями этого уничтожения. Фактически, *тришна* является основой сущего. *Тришна* — это сама наша жизнь. *Тришны* существует даже прежде нашей жизни.

Поздние буддисты поняли это и сделали *тришну* основанием своего нового учения, в котором нашли себе место представления о бодхисаттве, вселенском спасении, *пранидхане* («обете» Амитабхи), о *паритамане* (преображении достоинств) и других. Все эти представления развивают представление о *тришне*. Однажды у мастера дзэн спросили:

— Как можно избавиться от *тришны*?

— А зачем от нее избавляться? — ответил он, а затем добавил: — Будда есть Будда благодаря *тришне*.

Другими словами, Будда есть *тришна*. Фактически, вся жизнь Шакьямуни демонстрирует это.

Х

Возвращаясь снова к тем аспектам учения о *тришне*, которые имеют отношение к перевоплощениям, я хочу подчеркнуть



еще раз, что, какую бы форму *тришна* ни принимала, она остается по существу одной и той же. Фактически, мы не можем мыслить о ней по-другому. Человеческая *тришна*, каковой она присутствует в нас, должна быть также *тришной* кошки, собаки, коровы и змеи. Когда кошка гонится за крысой; когда змея проглатывает лягушку; когда собака, заметив на дереве белку, начинает истошно лаять; когда свинья роется в грязи; когда рыба безмятежно плавает в пруду; когда по поверхности океана гуляют огромные волны, — разве мы не чувствуем, что во всех этих явлениях с бесконечным многообразием проявляется наша собственная *тришна*? Ярко светят звезды, задумчиво мерцают в тиши осенней ночи; цветы лотоса распускаются летним утром, до восхода солнца; когда приходит весна, деревья просыпаются после зимней спячки и начинают соревноваться друг с другом, кто быстрее выпустит молодые побеги, — разве все это не олицетворение нашей человеческой *тришны*?

Я не знаю, какова природа окончательной реальности, единична, двойственна или тройственна, однако я чувствую, что наш мир создан одной *тришной*, проявляющейся повсеместно в неисчерпаемом разнообразии форм. Поскольку *тришна* постоянно видоизменяется, ее проявлениям несть числа. Таким образом, именно *тришна* определяет форму и структуру. Форма и структура есть то, что присутствует в нашем сознании. Наше сознание есть окончательная реальность — глубже сознания пойти невозможно.

Рассматривая идею о перевоплощениях с этой точки зрения, разве не интересно отметить, что для очередного перевоплощения нам не нужно ждать смерти или окончания текущей кальпы? Разве не удивительно осознавать, что мы переживаем бесчисленные перевоплощения от мгновения к мгновению?

Я не знаю, может ли наука доказать правильность учения о перевоплощении, однако я не сомневаюсь, что это очень увлекательная теория, наделенная поэтическим смыслом. Для меня полностью достаточно такой ее интерпретации, и я не испытываю никакого желания пытаться развивать ее дальше. Мне лично учение о перевоплощениях очень нравится. А что касается



его научных и философских аспектов, я предоставляю читателю продолжить их изучение самостоятельно.

XI

Представляется целесообразным добавить здесь несколько слов о различии в подходах к перевоплощению и *тришине* у ранних и поздних буддистов. Как мы уже видели, ранние буддисты всегда отрицательно отзывались об этом предмете, поскольку они традиционно делают акцент на свободе и освобождении. Однако поздние буддисты отошли от этой традиции и настаивают на том, что *тришина* — это фундаментальное и первичное начало, которое необходимо для всеобщего процветания не только человечества, но и других существ нашего мира.

Поздние буддисты утверждают, что *тришина* работает неправильно, когда на нее влияют отрицательные факторы, то есть когда она объединяется с относительным и психологическим «я», которое воспринимается как окончательная реальность и господствующее жизненное начало. В этом случае *тришина* превращается в полностью неуправляемого и ненасытного повелителя. Ранние буддисты стремились преодолеть именно такую *тришину* — желание, которое отошло от изначальной природы и стало рабом эгоистических побуждений. Фактически, вместо того, чтобы осознать желание как таковое и тем самым освободиться от него, они начали его подавлять. Так они стали негативистами и эскепистами.

Позднейшие буддисты осознали, что *тришина* является неотъемлемой частью человеческой природы. На самом деле *тришина* есть все сущее в целом и каждая существующая вещь в отдельности. Поэтому отрицание *тришины* равносильно самоубийству, побег от *тришины* невозможен, а стремление совершить его противоречиво. Дело в том, что от *тришины* в нас желает избавиться сама *тришина*. Поэтому все, что мы можем сделать для себя (другими словами, все, что *тришина* может сделать для себя), — это обратиться к себе и очистить себя от всех препятствий и загрязнений посредством трансцендентного знания (*праджни*). Постигнув это, позднейшие буддисты поз-



волили *тришине* беспрепятственно развиваться. Поэтому у них *тришина* (страстное желание) стала известна как *махакаруна* (абсолютное сострадание) — подлинная природа будд и бодхисаттв.

Эта *тришина*, освобожденная от своих пут, чтобы достичь вселенского спасения всех живых и неживых существ, воплощает себя во всех видимых и невидимых формах. Поэтому когда Будда говорит, что он «всепобеждающий и всезнающий», он желает поведать нам о том, что обладает *тришиной* во всей ее чистоте. Ведь когда *тришина* осознает себя, она все побеждает, все постигает и все любит. Именно эта любовь (*каруна*, или *маитри*) заставляет бодхисаттву отказаться от ухода в пустоту (*шуньяту*) и обрекает его на бесконечные перевоплощения в тройственном мире. Однако в этом случае лучше говорить не о перевоплощении, а о воплощении. Ведь он входит в жизнь сознательно — чтобы содействовать достижению вселенского освобождения. Впоследствии он не является больше пассивным страждущим в кармической цепи причин и следствий. Он становится самим «строителем дома» (*гахакарика*)*.

* Ср. «Дхаммапада», стихи 153—154: «Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рождение вновь и вновь — горестно. О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум по пути к развеществлению достиг уничтожения желаний».

Распятие и просветление

I

Всякий раз, когда я вижу изображение распятого Христа, я невольно начинаю думать о различии, которое существует между христианством и буддизмом. Это различие символизирует психологическое расхождение между Востоком и Западом.

На Западе в полный голос заявляет о себе индивидуальное эго. На Востоке нет эго, и поэтому здесь некого распинать.

Мы можем проследить две стадии развития идеи об эго. Первая — относительная, психологическая или эмпирическая. Вторая — стадия трансцендентного эго.

Эмпирическое эго ограничено. Оно не обладает независимым существованием. Все утверждения, которые оно делает, лишены абсолютной значимости; оно зависит от других. Таким образом, речь идет об относительном эго, которое существует на психологическом уровне. Оно обусловлено и зависит от многих факторов. Таким образом, оно полностью зависимо.

Что же, в таком случае, заставляет эго чувствовать себя свободным, будто оно реально и независимо? Откуда это заблуждение?

Заблуждение коренится в том, что эмпирическое эго по ошибке принимают за трансцендентное, которое лежит в его основе. Как же происходит так, что трансцендентное эго становится похожим на относительное эго?



Дело в том, что относительное эго, которое соответствует мановиджняне школы йогачара имеет два аспекта, внешний и внутренний.

Во внешнем мире эмпирическое, или относительное эго — одно из многих подобных ему эго. Оно существует в мире множественности, и поэтому неизбежно подвергается эпизодическому воздействию других эго. Внутренне же оно постоянно взаимодействует с трансцендентным эго, и поэтому проследить внутреннюю связь сложнее, чем внешнюю. Однако это не значит, что эта связь несущественна, опосредована и не имеет практического значения в нашей повседневной жизни.

Напротив, постижение трансцендентного эго у истоков относительного эго проливает свет на источник сознания. Это постижение приводит нас в непосредственный контакт с бессознательным.

Очевидно, что это внутреннее постижение не подразумевает приобретение обычных знаний о внешних вещах.

Различие проявляется в двух отношениях. Объект обычного знания всегда рассматривается в пространстве-времени; его можно измерить с помощью научных приборов. Объект внутреннего постижения не является отдельной сущностью. Трансцендентное эго не может быть выделено относительным эго, а затем рассмотрено им. Оно столь сокровенно и непосредственно связано с относительным эго, что, будучи отделенным от него, оно перестает быть собой.

Трансцендентное эго — это относительное эго, а относительное эго — это трансцендентное эго. Их больше, чем одно; их одновременно и два и одно. Они отделимы друг от друга на словах, но не фактически. Мы не можем сделать так, чтобы одно из них стало видящим, а другое видимым, поскольку видящее — это и есть видимое, а видимое — это и есть видящее.

Когда эта уникальная взаимосвязь между трансцендентным и относительным эго постигнута неправильно, имеет место заблуждение. Относительное эго воображает себя свободным, самостоятельным агентом и старается действовать соответственно.



Относительное эго не существует без трансцендентного. Относительное эго — это ничто. Относительное эго становится собой и посягает на роль основополагающего трансцендентного эго только тогда, когда относительное эго заблуждается в отношении своей подлинной природы.

Верно, что трансцендентное эго нуждается в относительном, чтобы получить форму, через которую можно действовать. Однако трансцендентное эго не следует отождествлять с относительным в том смысле, что исчезновение относительного равносильно исчезновению трансцендентного. Трансцендентное эго — это творящее начало, тогда как относительное — начало сотворенное. Относительное эго не является чем-то первичным и независимым от трансцендентного. Относительное эго выходит из трансцендентного и всецело зависит от него. Без трансцендентного эго относительное эго невозможно. В конце концов трансцендентное эго является матерью всех вещей.

Восточный ум прослеживает все вещи вплоть до трансцендентного эго, однако он делает это не сознательно и аналитически. Он видит их коренящимися в трансцендентном эго, тогда как западный ум привязывается к относительному эго и действует через него.

Вместо того чтобы связывать относительное эго с трансцендентным и основывать свое восприятие на последнем, западный человек привязывается к первому. Поскольку относительное эго по своей природе ущербно, оно приводит человека к разочарованию. Однако западный человек продолжает верить в реальность этого источника проблем и поэтому стремится расправиться с ним. В этом проявляется отношение, характерное для Запада. Ведь на Западе люди распяли относительное эго.

В некотором смысле восточный ум не склонен к материальной стороне вещей. На Востоке относительное эго без проблем поглощается субстанцией трансцендентного эго. Вот почему мы видим, как Будда спокойно почил в Nirване под четой сала-дереьев, и его не оплакивали не только его ученики, но и все разумные и неразумные, живые и неживые существа. На Востоке с самого начала относительное эго перереально, и поэтому распять здесь никого не нужно.



В христианстве же распятие необходимо, ибо плоть требует насильственного умерщвления, и как только это случается, в том или ином виде наступает воскресение, поскольку распятие и воскресение всегда идут вместе. Св. Павел говорит: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша... Вы еще по грехам ваших» (1 Кор. 15, 14-17). Фактически, распятие имеет двойственный смысл: индивидуальный и гуманистический. В первом смысле оно символизирует уничтожение индивидуального эго, тогда как во втором оно выражает учение об искупительной смерти, посредством которой Христос искупил наши грехи. В обоих случаях умершее должно воскреснуть. Без воскресения смерть не имеет никакого смысла. В Адаме мы умираем, во Христе рождаемся — это следует понимать в двойном смысле, как говорилось выше.

В буддизме же важно просветление, а не распятие или воскресение. Воскресение достаточно драматично и человечно, однако в нем все еще присутствуют следы плоти. Между тем посредством просветления дается небесное блаженство и подлинное чувство трансцендентности. Земные вещи обновляются и в результате преобразования получают новую свежесть. Над горизонтом восходит новое солнце, озаряющее всю вселенную.

Именно благодаря переживанию просветления каждое живое существо в отдельности и все они вместе в конце концов достигают Буддовости. В результате просветления к новой жизни пробуждается не одно только конкретное живое существо; весь космос и каждая пылинка в нем переживают то же самое. Я поднимаю палец, он освещает собой три тысячи бескопечных миров, и меня приветствуют не только будды и бодхисаттвы, но и обычные люди.

Распятие вообще не имеет смысла, если за ним не следует воскресение. Хотя воскресший и возносится на небеса, земная почва по-прежнему пристает к нему. С просветлением все обстоит иначе, потому что оно внезапно преобразует наш повседневный мир в Чистую Землю. После этого нам не нужно больше уходить на небеса или ожидать, пока преобразится окружающий нас мир.



II

В христианском символизме большую роль играет страдание человека. Распятие — это апофеоз страдания. Буддисты также много говорят о страдании, однако апофеозом страдания в буддизме является Будда, безмятежно сидящий под деревом Бодхи возле реки Ниранджана. Христос пронес страдание до самого конца своей земной жизни, тогда как Будда положил ему конец еще при жизни и впоследствии проповедовал евангелие просветления до последнего своего дня, когда он мирно почил под сенью двух сала-деревьев. Деревья стоят вертикально, тогда как тело Будды, пребывающего в Nirване, лежит горизонтально, подобно самой вечности.

Христос с мученическим выражением на лице беспомощно висит на вертикальном кресте. Для восточного человека эта картина просто невыносима. Для буддистов гораздо более привычным образом является образ стоящего у дороги Дзидзо Босацу (бодхисатвы Кшитигарбхи). У этого бодхисатвы очень располагающий вид. Он тоже стоит вертикально, но как действительно он отличается от христианского символа страдания!

Давайте теперь сравним геометрию медитирующего человека и человека распятого. Во-первых, отметим, что вертикальное положение тела говорит о действии, движении и вдохновении, тогда как горизонтальное, как в случае с лежащим Буддой, напоминает нам о спокойствии и удовлетворении. Сидящая же фигура говорит нам об устойчивости, твердой убежденности и неподвижности. Тело прочно покоится на скрещенных ногах и на ягодицах. Центр тяжести при этом находится в районе паха. Сидячая поза символизирует мир, покой и уверенность в себе. Стоячее положение обычно говорит о воинственности — а это может быть как защита, так и нападение. Оно также навеивает ощущение собственной важности, которое основывается на силе и индивидуализме.

Когда человек стал на две ноги, это отделило его от других существ, которые перемещались на четырех конечностях. Таким образом человек стал более независимым от земли, освободились его руки и начал активно развиваться мозг. Это раз-



витие и независимость человека постоянно вводят его в заблуждение, поскольку он считает себя хозяином Природы и желает полностью подчинить ее своему контролю. В сочетании с библейской традицией, согласно которой человек призван господствовать над другими тварями, это дало толчок к появлению идеи о вселенском главенстве человека. В результате дальнейшего развития этого представления мы оказались в ситуации, когда приходится говорить о покорении природы. При этом мы подразумеваем внешнюю природу и забываем, что наша внутренняя природа нуждается в контроле и покорении даже больше, чем внешняя.

С другой стороны, сидячая поза для медитации не дает возможности человеку почувствовать себя оторванным от земли. Хотя в то же время он не чувствует себя и безнадежно зависимым от нее, как лежащий. Верно, что земля поддерживает человека, однако он возвышается на ней, как венценосный символ трансценденции. Он не привязан к земле и не свободен от нее.

В последнее время мы так часто говорим о непривязанности, словно привязанность — это столь пагубное и даже фатальное явление, что мы должны всеми силами стараться от него избавиться. Однако я не знаю, почему мы должны уходить от любимых вещей, которые способствуют нашему социальному и индивидуальному благоденствию.

Кандзан и Дзитоку наслаждались своей свободой и благоденствием, как могли. Между тем их жизни, с точки зрения внешнего наблюдателя, дают пример полной непривязанности. Шакьямуни провел семьдесят девять лет, переходя с места на место и проповедуя евангелие просветления людям с социальной, интеллектуальной, экономической точки зрения, а затем безмятежно ушел в Nirвану неподалеку от реки Ниранджана. Сократ родился и почил в Афинах. Всю свою жизнь он проповедовал мудрость, поскольку видел свое призвание в том, чтобы быть повивальной бабкой при рождении человеческой мысли, чтобы даровать земле небесную философию. Затем в кругу своих учеников он спокойно принял чашу с ядом, чем и закончилась его семидесятилетняя жизнь.



Что мы скажем об этих людях, каждый из которых, очевидно, наслаждался своей жизнью, как было его душе угодно? Следует ли считать, что они прожили свои жизни в привязанности, или же это была непривязанность с их стороны? В моем понимании, каждый из них вольно прожил свою жизнь, не искажая ее эгоистическими интересами, и поэтому вместо того, чтобы в применении к этим людям пользоваться такими понятиями, как привязанность и непривязанность, не лучше ли назвать их абсолютно свободными?

Именно просветление приносит в наш круг мир и свободу.

III

Когда Будда достиг великого просветления, он находился в сидячем положении. Он не был ни привязан, ни непривязан к земле. Он был одно с землей, он вырос из нее, однако он не был ограничен ею. Еще новорожденным младенцем, освобожденный от всех *скандх*, он заявил, стоя и указывая одной рукой на небо, а другой на землю: «Над небесами и под небесами я один лишь достоин почитания!» В буддизме есть три основных положения, символизирующих рождение, просветление и Нирвану — которые соответствуют стоячей, сидячей и лежащей позе человека. Отсюда мы можем видеть, что буддизм имеет глубокую связь с делами людей — однако скорее с мирными занятиями, чем с воинственными устремлениями.

С другой стороны, у христианства есть несколько аспектов, понять которые непросто, — в частности, символ распятия. Вид распятого Христа ужасен, и, когда я гляжу на него, у меня невольно рождаются ассоциации с садистскими наклонностями психически нездоровых людей.

Христиане скажут, что распятие означает распятие эмпирического «я», или плоти, поскольку, не обуздав эмпирическое «я», мы не можем прийти к моральному совершенству.

В этом буддизм отличается от христианства.

Буддизм провозглашает, что с самого начала нет никакого «я», которое нужно расширять. Все ошибки и злодеяния начина-



ются с мнения, что «я» реально и существует. Таким образом, в основе всех проблем лежит неведение.

Поскольку изначально не существует никакого «я», не нужно ни распятие, ни пытки, ни устрашающие зрелища, выставляемые для всеобщего обозрения на дорогах.

В соответствии с буддизмом, мир есть сеть кармических взаимосвязей — причем в нем нет действующего лица, которое единолично управляет ею. Чтобы увидеть истину подлинного состояния вещей, прежде всего нужно развеять туман неведения. Сделать это можно с помощью ясного видения и проникновения в *таковость* вещей.

Христианство часто подчеркивает плотский характер нашего существования. Отсюда распятие, а также символ поедания плоти и крови во время причастия. Отметим, что для не-христиан невыносима даже сама мысль о том, чтобы пить чью-то кровь.

— Таким образом можно пережить единство со Христом, — скажут христиане.

На что не-христиане ответят:

— Нельзя ли идею единства выразить как-то по-другому, более мирно, рационально, гуманно и человечно, менее воинственно и насильственно?

Когда мы видим изображение Будды, пребывающего в Нирване, у нас создается всецело иное впечатление. Какое большое различие между образом распятого Христа и образом Будды, лежащего в окружении учеников, а также других живых и неживых существ! Разве нам не отрадно видеть, что на смерть Будды пришли посмотреть все животные?

То, что Христос умер на кресте в вертикальном положении, тогда как Будда почил, лежа горизонтально, — разве это не свидетельствует о фундаментальном различии между буддизмом и христианством?

Вертикальность означает активность, воинственность и исключительность, тогда как горизонтальное положение символизирует спокойствие, терпимость и широту. Будучи активным, христианство содержит в себе беспокоящее, возбуждающее и непримиримое начало. Будучи воинственным и исключитель-



ным, христианство проявляет тенденцию к авторитаризму и господству — что никак не согласуется с провозглашением демократии и вселенского братства.

В этом отношении буддизм оказывается противоположностью христианства. Горизонтальное положение Будды, пребывающего в Нирване, может создать впечатление праздности и безразличия, тогда как в действительности буддизм — это религия дерзания и великой настойчивости. Однако несомненно также, что буддизм в то же время является религией покоя, безмятежности, невозмутимости и равновесия. Буддизм отказывается быть воинственным и исключительным. В противоположность этому, он проповедует широту взглядов, вселенскую терпимость и отстраненность от мира частных дел.

Стоять означает быть готовым к действию, к борьбе и преодолению. Боевая стойка воина подразумевает, что неподалеку есть противник, который может победить его, если он не сразит его первым. Этот воин и есть эмпирическое «я», которое христианство желает распылить. Поскольку эмпирическое это угрожает вам, вы тоже должны быть воинственными. Однако вы можете увидеть, что этот смертельный враг, требующий постоянной бдительности с вашей стороны, на самом деле нереален. Тогда вы понимаете, что отношение к «я» как к противнику, который может вас победить, — это всего лишь ночной кошмар, обычное заблуждение. Тогда вы впервые узнаете, что значит не враждовать с собой и с окружающим миром; что значит лечь и отождествиться со всеми вещами.

После всего сказанного мы не должны забывать, что противоположные идеи следует сближать и согласовывать. Я предлагаю следующее обобщение. Когда горизонтальное положение все время остается горизонтальным, в результате наступает смерть. Когда вертикальность сохраняет свою жесткость, рано или поздно она сломается. Фактически, горизонтальное есть горизонтальное только тогда, когда оно подразумевает тенденцию к вертикальности как возможность стать чем-то другим, как выход из плоскости в пространство. То же верно и в отношении вертикальности. Если она остается вертикальной и неподвижной, она прекращает быть собой. Она должна стать



гибкой, приобретать упругость. Она должна уравновесить себя подвижностью. (Отметим, что греческий крест и восточная свастика тесно связаны. Не исключено, что эти символы произошли из одного и того же источника. Однако свастика динамична, тогда как крест символизирует статическую симметрию. Это свидетельствует о том, что латинский крест скорее всего восходит к символу иной природы.)

ТОМАС
МЕРТОН

ДЗЕН

и ГОЛОДНЫЕ ПТИЦЫ



THOMAS
MERTON

ZEN

and the BIRDS of APPETITE



Вступительное слово автора

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

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

Изучение дзэн*

Лучше увидеть лицо, чем услышать имя.
Дзэнское изречение

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

В той мере, в которой дзэн является частью социального и религиозного комплекса; в той мере, в которой он кажется нам связанным с другими элементами культурной системы, — «да». Другими словами, в той мере, в которой дзэн является дзэн-буддизмом, — «да». Но при этом культурной системе соответствует скорее буддизм, чем дзэн. Чем ближе, в нашем понимании,

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



дзэн к буддизму, тем больше у нас шансов увидеть в нем выражение культурных или религиозных устремлений человека. В этом случае можно утверждать, что дзэн обладает какой-то особой структурой — или что основные требования дзэн «структурированы» и поэтому их можно изучать научными методами. После этого следует признать, что дзэн обладает определенным характером, который можно исследовать и «понять».

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

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

Можно долго изучать дзэн и католицизм и прийти к выводу, что они очень разнятся. И все же у них есть некоторые общие черты. Они являются религиями. Дзэн — это азиатская религия, а католицизм — религия западная, иудейско-христианская. Первая предлагает человеку метафизическое просветление, тогда как вторая — теологическое спасение. К обеим религиям можно относиться как к диковинкам, как к любопытным пережиткам прошлого, которые украшают нашу жизнь подобно театру Но, скульптурам Шартреса (Chartres) и музыке Монтеверди (Monteverdi). Можно продолжать исследования дальше и прийти к ошибочному выводу, что поскольку дзэн прост и



аскетичен, у него много общего с учением Ордена цистерцианцев, монахи которого также жили в большой строгости. Действительно, эти две традиции демонстрируют великую любовь к простоте, и вполне возможно, что в XII веке основатели цистерцианских монастырей в Бургундии и Провансе были вдохновлены неким подобием инстинктивного дзэнского видения. Ведь в построенных ими храмах до сих пор царит атмосфера светлой простоты и одиночества, которая в дзэн называется *ваби*.

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

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

Фактически, определить дзэн в терминах религиозной системы или структуры означает полностью потерять его — или, лучше, полностью не понять его, потому что в словах нельзя потерять то, что в словах нельзя найти. Дзэн не относится к тем вещам, смысл которых становится ясен, когда их помещают в некоторые рамки или описывают их характерные признаки,



чтобы потом, при виде чего-то соответствующего описанию, воскликнуть: «Вот оно!» Дзэн невозможно понять, отнеся его к какой-либо категории, отличной от всего остального: «Вот это, но не вон то». Так, по словам доктора Судзуки, дзэн «находится за пределами мира противоположностей, созданного мыслительными разграничениями... Он пребывает в духовном мире недвойственности, где возможна только абсолютная точка зрения». Однако подобные высказывания также становятся ловушкой, когда мы, следуя западной платоновской традиции, отделяем Абсолют от относительного мира. Поэтому Судзуки сразу же продолжает: «Абсолют никоим образом не отличается от относительного мира... Абсолют пребывает в мире противоположностей, а не вне его».*

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

Таким образом, тот, кто считает дзэн *всею лишь* или *исключительно* дзэн-буддизмом, искажает его суть и недвусмысленно дает понять, что не понимает его. И все же отсюда не следует, что не может быть «дзэн-буддистов», ведь последние ясно понимают (именно потому, что постигли дзэн) различие между своим буддизмом и своим дзэн — даже если они при этом говорят, что их дзэн является чистейшим проявлением их буддизма. Естественно, объясняется это тем, что буддизм (более чем какая-либо другая религиозная система) указывает за пределы своего собственного теологического и философского

* D. T. Suzuki, *The Essence of Buddhism*, London, 1946, p. 9.



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

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

Это означает, что дзэн всегда находится за пределами форм и структур. Чтобы приблизиться к дзэн, мы можем воспользоваться его вторичными проявлениями — рисунками дзэнских монахов, их стихами и короткими яркими изречениями. Ведь



отличительная черта китайского и японского дзэнского искусства в том, что оно указывает на выразимое и с помощью простейших форм пробуждает нас к осознанию бесформенного. Дзэнские картины говорят нам ровно столько, сколько необходимо, чтобы пробудить нас к отсутствующему, но в то же время пребывающему «прямо перед нашими глазами». Дзэнская каллиграфия своей гибкостью, динамизмом, самоотдачей и неприятием изощренности и формального стиля проявляет великую свободу; она трансцендентна не в абстрактном и интеллектуальном смысле, а в том, что содержит минимум форм без всякой привязанности к ним. Дзэнское сознание сравнивают с зеркалом. Современный дзэнский писатель говорит:

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

Смысл этих слов в том, что дзэнское сознание не различает и не систематизирует видимое в терминах социальных и культурных стандартов. Дзэн не пытается подогнать вещи под надуманную структуру. Он не судит о красоте и неприглядности по эстетическим канонам — даже если он обладает своими собственными канонами. Если же создается впечатление, что дзэн судит и различает, он делает это лишь для того, чтобы показать Пустоту за пределами слов. Он никогда не настаивает на окончательности своих суждений. Он не превращает своих суждений

* Zenkei Shibayama, *On Zazen Wasan*, Kyoto, 1967, p. 28.



в систему, которую следует отстаивать от вторжения последователей других систем.

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

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

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

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

Притча из Исхода о горящем терновом кусте (Исх. 3, 2 и далее) неожиданно переключается с «Праджняпарамита-сутрой»: «Форма есть пустота, пустота есть форма; форма не отлична от пустоты, пустота не отлична от формы; что есть форма — то есть пустота, что есть пустота — то есть форма...» Таковы же слова пламенеющего куста из Исхода: «Я есть то, что Я есть» (Я есмь Суций). Эти слова выходят за пределы утверждений и отрицаний. Фактически, никто до сих пор не знает, в чем их подлинный смысл. Богословы и ученые всегда толкуют их в соответствии с умонастроениями своей эпохи — то в духе эссенциализма («Это чистое самосущее бытие в действии»), то в



духе экзистенциализма («Я не скажу тебе, поэтому знай свое дело и не задавай лишних вопросов, ведь ты должен делать то, что я тебе сейчас говорю»).

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

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

Здесь уместно отметить, что, выбирая тему для обсуждения с доктором Судзуки, я совершил ошибку, когда остановил свой



выбор на «чистоте сердца» отца-пустынника св. Иоанна Кассиана* как на христианском эквиваленте дзэнского сознания. Несомненно, в писаниях св. Кассиана, св. Евагрия Понтийнина и других созерцателей Египетской пустыни есть строки, свидетельствующие о близости к дзэнской Пустоте. Но представление св. Кассиана о чистоте сердца определенно обладает платоническим звучанием, и хотя оно может быть названо мистическим, оно все же довольно далеко от дзэн, потому что подразумевает, что высшее сознание пребывает только в душе, которая чиста и поэтому открыта видению Бога. Таким образом, представление о чистоте сердца делает слишком сильный акцент на совершенствовании индивидуального сознания. Намного более полным и подлинным выразителем дзэн в христианстве является Мейстер Экхарт, которому принадлежат слова: «Чтобы быть местом для Бога и позволять Богу действовать в себе, человек должен освободиться от всех вещей и действий, как внешних, так и внутренних». Это полностью созвучно чистоте сердца у св. Кассиана и соответствует идее о духовной девственности у некоторых христианских мистиков. Однако Экхарт продолжает и говорит, что должно быть нечто большее: «Человек должен быть ничем до такой степени, чтобы в нем не осталось места, в котором мог бы действовать Бог, ибо отводить место Богу означает поддерживать различие». «Человек должен быть столь бескорыстным и свободным от самонаблюдения, чтобы он не ведал, что Бог свершает в нем». Ибо, продолжает Экхарт,

Ежели верно, что человек освободился от всех вещей, тварей, себя и бога, но бог все еще может найти в нем место для действия... этот человек не постиг сокровенной нищеты. Ибо Бог не надеется, что человек оставит в себе место, чтобы Он мог свершать в нем свои деяния, поскольку подлинная духовная нищета требует

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



от человека опустошить себя от бога и от всех деяний божьих, чтобы Бог, ежели Он пожелает действовать в душе, Сам стал местом Своего делания... И тогда Бог принимает ответственность за Свои деяния и Сам становится полем Своего делания, ибо Бог есть Тот, Кто действует в Себе Самом. (Blakney, p. 231)

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

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

Последнее и высшее единение человека с Богом наступает, когда во имя Бога человек покидает Его. Св. Павел говорит: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9, 3). Он покинул Бога во имя Бога и отрекся от всего, что мог получить от Него и что мог Ему дать — он



презрел саму идею о Боге. Пожертвовав сим, св. Павел отринул Бога во имя Бога, однако Бог остался для него Богом в его собственной природе — но не тем, чем Его видят и к чему стремятся, а скорее чистым бытием (*is-ticheit*), каковым есть Бог. После св. Павел ничего не давал Богу и ничего не получал от Него, ибо он и Бог были нерасторжимы, были одно. (Blakney, p. 203)

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

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

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

Бог черпает из этого равенства и тождества такую радость, что наполняет их Своей природой и Своим бытием. Его радость при этом так велика, что может сравниться лишь с ликованием статного коня, которого отпустили промчаться по вереску в бескрайнем ровном поле, где он может нестись во всю прыть, копытами едва касаясь зеленого покрова, — ведь так его лошадиная природа выражает свою безграничную радость. То же верно и для Бога. Когда мы открываем свою тождественность Богу, Его торжество и



ликование столь же велики, ибо в эту тождественность Он вкладывает всю Свою природу — и воистину Сам есть эта тождественность. (Blakney, p. 205)

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

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

Все это очень близко к высказываниям, которые мы слышим от дзэнских мастеров. И в то же время подобные высказывания вполне христианские, поскольку, как говорит Экхарт, именно в этой чистой нищете, отринув свое «я», человек достигает подлинной тождественности с Богом — и эта подлинная тождественность называется «рождением в нас Христа». Любопытно, что, по мнению Экхарта, Христос рождается у нас в душе именно тогда, когда мы теряем свою особую, отдельную, культурную и религиозную индивидуальность — «личность» или



«личину», которая обладает достоинствами и видит образы, совершенствуется в добрых делах и развивает в себе смирение. (В своих высказываниях, Экхарт не отрицает учения о таинствах, согласно которому во время крещения в нас рождается Христос; его интересует нечто неизмеримо более глубокое.)

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

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



рая не может быть определена. Тогда человек постигает в себе реальность, о которой мы здесь говорим.

Экхарт говорит:

Если тому, что находится внутри скорлупы, суждено оказаться снаружи, она должна быть сломана, ибо жelaющий вкусить ядра должен расколоть орех. И поэтому, если вы желаете открыть обнаженность естества, вы должны разрушить его символы, и чем дальше вы уходите внутрь, тем ближе вы подходите к его сути. Когда же вы достигнете Единого, который содержит в себе вещи, вы должны в Нем пребывать. (Blakney, p. 148)

Дзэнское *мондо* прекрасно подводит итог нашей дискуссии:

— Принеси мне все из рога носорога, — велел мастер ученику.

— Простите, мастер, он сломан, — ответил ученик.

— Прекрасно, тогда принеси мне носорога!



Христианские взгляды на дзэн *

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

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

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

лучше ограничиться рассмотрением тенниса. Именно так доктор У излагает дзэн.

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

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



достижении эзотерических целей, которые не могут быть удовлетворительно поняты логическим умом западного человека.

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

Верно, что мы не можем по-настоящему понять китайский дзэн, если мы не понимаем сложной буддистской метафизики, которую дзэн, в некотором смысле, олицетворяет. Однако сама буддистская метафизика едва ли представляет собой то, что мы привыкли называть философским или теологическим учением. Верно, что буддистская философия интерпретирует обычные человеческие переживания, однако эта интерпретация не явлена нам Богом, не открыта в порыве вдохновения и не рассматрива-



ется в мистическом свете. По своей сути, буддистская метафизика есть очень простое и естественное толкование просветления Будды. Чтобы решить человеческие проблемы, буддизм не стремится любой ценой понять просветление Будды или «поверить в него». Он ищет экзистенциального или эмпирического участия в просветлении. Можно представить себе буддиста, который обладает просветлением, не зная никаких его философских последствий. Эти философские последствия не имеют теологического смысла, а указывают только на естественное состояние человека. Они, действительно, сводятся к некоторым фундаментальным философским заключениям, которые с течением времени были выражены в виде сложной религиозной и философской системы. Однако характерная особенность дзэн в том, что он отвергает все систематические построения для того, чтобы проникнуть как можно глубже в чистую невыразимую и необъяснимую первооснову наших непосредственных переживаний. О каких переживаниях здесь идет речь? О самых глубоких. Что значит то, что я существую, живу; кто есть этот «я», который существует и живет? В чем различие между подлинным и иллюзорным «я»? Что такое основные факты существования?

Когда люди на Западе говорят об «основных фактах существования», мы склонны сразу же сводить эти факты к некоторым строгим и незыблемым суждениям — логическим утверждениям, которые имеют смысл потому, что могут быть подтверждены на опыте. Они являются тем, что Бертрам Рассел назвал «единичными фактами» (*atomic facts*). Отметим, что дзэн никогда не сводит переживания к предположениям, какими бы строгими они ни были. Дзэн утверждает, что переживание искажается в то самое мгновение, когда его облачают в слова. Человек прекращает осознавать обнаженную реальность переживания, а вместо этого цепляется за слова. Дзэн не ищет *подтверждения* в диалектических построениях, которые сводят факты к логическим утверждениям, а затем пытаются проверить эти утверждения с помощью экспериментов. Можно сказать, что задолго до того, как Бертрам Рассел ввел представление о «единичных фактах», дзэн проник в основу этих фактов и научился



превращать логику подобных утверждений в *сатори*. Дзэн никогда не пытался формулировать «защищенные от дурака» утверждения о реальности. Он всегда стремился проникнуть в эту реальность непосредственно, за пределами слов и логических заключений.

Но что это за реальность? Существует ли определенная живая и невербальная дзэнская диалектика, связующая повседневные чувственные переживания (которые никоим образом не отбрасываются) с опытом просветления. Дзэн не является идеализмом, который отвергает чувства и материю во имя достижения невидимой реальности, которая одна только реальна. Дзэнское переживание — это непосредственное постижение *единства* видимого и невидимого, ноуменального и феноменального, или, если хотите, непосредственное постижение того, что разделение существует только в нашем воображении.

Д. Т. Судзуки говорит:

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

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

Буддистская — и прежде всего дзэнская — медитация стремится не к *объяснению* происходящего, а к тому, чтобы заме-

* Цитата из настоящей книги: стр. 60.



чать, *осознавать, переживать* его, другими словами, к тому, чтобы *развивать сознание, которое находится выше вербальных заблуждений* — и эмоционального возбуждения. Какие это заблуждения? Это убежденность в том, что с помощью слов можно понять *то, что есть*. Подобная иллюзия возникает, когда человек отвлекается от того, что всегда присутствует, — от самого сознания.

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

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

Едва ли частым повторением можно уменьшить важность следующего: изучая буддизм, человек совершает ошибку, если сосредоточивает внимание на его учении, или концептуальной



философии жизни, и упускает из виду переживание. Ведь в буддизме переживание играет очень важную роль и фактически является его сердцем. В некотором смысле, в христианстве все происходит наоборот, поскольку христианство начинается с откровения. Однако было бы неправильным считать это откровение всего лишь учением или толкованием (откровение Бога во Христе означает намного больше, чем это). И все же о нем сообщают нам с помощью словесных утверждений, в которые человек должен безоговорочно поверить.

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

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

Мы надеемся, что Второй Ватиканский собор положил конец этой навязчивой тенденции в католической теологии. Однако факт остается фактом: для христианства, религии Слова, понимание утверждений, которые выражают откровение Бога,



всегда является основной задачей. Христианское переживание является результатом этого понимания, его развитием и углублением.

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

Это, конечно, жалкая карикатура на то, что должно быть подлинным христианским переживанием, карикатура, основанная на искажении подлинного смысла христианского откровения. Однако именно такое впечатление не-христиане зачастую получают, глядя на христианство извне. Поэтому, когда человек начинает сравнивать чистый дзэнский опыт с этим ущербным и искаженным представлением о христианском опыте



те, у него создается столь же бессмысленное и обманчивое впечатление, как если бы он сравнивал высшие проявления христианской философии и теологии с мифами и поверьями недалеких буддистов.

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

Великое разнообразие точек зрения, переживаний, культов и моральных заповедей, как в христианстве, так и в буддизме, делает все сравнения условными. И поэтому, когда покойный доктор Судзуки решил провести исследование «Мистицизм: христианский и буддистский», на практике оно свелось к сравнению учения Мейстера Экхарта и дзэн. Ограничивая рассмотрение таким образом, мы не можем с полным правом считать Экхарта типичным представителем христианского мистицизма. Но доктор Судзуки знал это и понимал, что высказывания Экхарта должны были шокировать его современников. Экхарта преследовали отчасти потому, что в его время было противостояние между доминиканцами и францисканцами. Однако его



учение — достаточно откровенное, чтобы не привлечь внимание сторонников догматических толкований, — основывалось в значительной мере на теологии св. Фомы и принадлежало к мистической традиции, которая в то время была жива и представляла собой движущую силу христианства того времени. Таким образом, отождествить все христианство с Экхартом было бы полностью неправильным, однако Судзуки и не пытался этого делать. Он не сравнивал *мистическую теологию* Экхарта с *буддистской философией* мастеров дзэн. Это было вполне оправданное, с онтологической и психологической точек зрения, сравнительное изучение *переживаний* Экхарта с *переживаниями* мастеров дзэн. Таким образом мы вправе надеяться на интересные последствия этого начинания.

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

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

Следует отметить, что среди религиозных мыслителей нашего времени наблюдается тенденция бездоказательно утверждать, что мистики всех религий переживают одно и то же состояние, и поэтому они полностью свободны от простонародных толкований своих учений, в которые вынуждены верить их менее счастливые собратья по религии. Так, считается, что все религии «встречаются на вершине», и различные теологии и философии не имеют никакого значения, когда мы видим, что они являются всего лишь средством достижения одной цели —



а средства принято называть вторичными. Подобные заявления никогда не были доказаны, и хотя мы постоянно слышим их из уст талантливых опытных людей, мы должны признать, что, прежде чем мы сможем убедительно высказаться по этому сложному вопросу, нам предстоит провести очень серьезные исследования. Ведь подобные предположения являются еще одним проявлением формального отношения к теологическим и философским учениям — будто основополагающее вероучение является для мистика чем-то наподобие одежды, которую он в любой момент может снять; будто его переживание никоим образом не зависит от того, какие религиозные принципы он исповедует.

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

Таким образом, сравнение различных форм религиозного и метафизического сознания остается очень сложной задачей, которая предполагает умение различать «чистое переживание» и переживания, которые в той или иной мере обусловлены языком, символами и «милостью таинств». Едва ли сейчас мы располагаем достаточными сведениями о различных состояниях сознания в метафизическом смысле этих состояний, чтобы со знанием дела сопоставлять их отдельные элементы. Однако все же существуют некоторые аналогии и соответствия, которые очевидны уже сейчас и которые могут указать путь к взаимопониманию последователей различных традиций. Давайте же не будем поспешно принимать их в качестве доказательств, а лишь воспользуемся ими как путеводной нитью.

Таким образом, можно ли утверждать, что и христиане и буддисты могут в равной мере практиковать дзэн? Да, если под дзэн мы понимаем поиск прямого и чистого метафизического



переживания, свободного от вербальных формул и лингвистических построений. На теологическом уровне, этот вопрос становится очень сложным. Мы вернемся к нему в конце настоящего эссе.

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

Мы продолжаем возвращаться к одному и тому же вопросу в двух его формулировках: о связи объективного учения и субъективного мистического (или метафизического) переживания; и о различии, которое существует в этом смысле между христианством и дзэн. В христианстве объективное учение обладает приоритетом, как во времени, так и в важности. В дзэн переживание всегда стоит на первом месте — в значимости, но не во времени. Это различие объясняется тем, что христианство основано на сверхъестественном откровении, а дзэн отказывается от любых представлений об откровении, недвусмысленно выража-



ет свое отношение к священной традиции (по крайней мере, к письменной) и стремится достичь онтологической первоосновы бытия. Христианство — это религия милости и божественного дара, и стало быть, религия полной зависимости от Бога. Дзэн трудно назвать религией вообще (фактически, он легко отделим от религиозной матрицы и, как предполагается, может найти себе место в душе не-буддиста и даже атеиста). И в любом случае дзэн, как и буддизм в целом, стремится сделать человека независимым даже в его стремлении к спасению, или просветлению. Независимым от чего? От внешних опор и авторитетов, которые не позволяют ему непосредственно прикоснуться к глубинным источникам своего естества или души. (Обратите внимание на то, что и китайский, и японский дзэн процветал в очень регламентированных авторитарных обществах. Поэтому фактически их акцент на независимости отражает смиренное открытие внутренней свободы после того, как человек истощил все возможности аскетичного и авторитарного обучения — о чем свидетельствуют жизнеописания многих дзэнских мастеров!)

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



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

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

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

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



- Тот, кто понимает буддизм, — ответил Хуэй-нэн.
 — Унаследовали ли вы его? — настаивал монах.
 — Нет.
 — Почему?
 — Потому что я не понимаю буддизм.

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

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



пользует язык против самого себя и тем самым разрушает наши предрассудки, а вместе с ними и «реальность», которая существует только у нас в уме и мешает нам *видеть*. Подобно Виттгенштейну, дзэн призывает: «Не думай — смотри!»

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

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

Именно в этом смысле «дзэн не учит ничему; он просто позволяет нам пробудиться и начать осознавать. Он не учит, он

* D. T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, London, 1960, p. 51.



указывает»*. Поэтому действия и жесты мастера дзэн являются утверждениями не больше чем звон будильника.

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

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

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

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

* Ibid., p. 38.



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

В обоих случаях «факты» не являются безличностными и объективными. Это факты личного опыта. Как буддизм, так и христианство похожи в том, что используют повседневные переживания человеческой жизни в качестве материала для радикального преображения сознания. Поскольку обычное человеческое существование полно заблуждений и страданий, каждый должен использовать последние для того, чтобы изменить свое обычное осознание, выйти за его пределы и достичь мудрости в любви. Было бы ошибкой утверждать, что буддизм и христианство просто предлагают *объяснение* страдания или — что дальше от истины — толкования и оправдания этого неотвратимого факта. Напротив, и буддизм и христианство показывают, что страдание остается необъяснимым для человека, который с помощью объяснения пытается избежать его или полагает, что само объяснение есть побег. Страдание не является «проблемой», вне которой можно стать и что-то с ней сделать. Страдание, каким его видят буддизм и христианство, является частью нашей эгоцентричности и эмпирического существования. Нам остается лишь окунуться в противоречия и заблуждения с тем, чтобы достичь состояния, которое в дзэн называется «великой смертью», а в христианстве — «умиранием и воскресением во Христе».

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

«Когда телега останавливается, — говорит Хуай-жац, паставник Ма-цзу, — кого ты будешь погонять, телегу



или мула?» И добавляет: «Если человек видит Дао с позиций деяния и не-деяния, собирания и расточения, в действительности он не видит Дао».

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

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

— А кто такой ты? — ответил Бай-чжан.

А вот еще одна история:

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

— Падает снег и все окутано туманом.

Монах промолчал.

— Ты понимаешь? — спросил мастер.

— Нет, не понимаю.

Тогда мастер сочинил для него стихотворение:

Махапраджня

Не имеет ни начала, ни конца.

Если ты не понимаешь,

Дует холодный ветер и падает снег.*

Монах пытается понять вместо того, чтобы пытаться *увидеть*. На первый взгляд загадочные и таинственные высказывания дзэн становятся намного понятнее, когда мы смотрим на них в контексте буддистской «полноты внимания» (*mindfulness*). Это внимание, в своем элементарном виде, есть «простое осознание», которое *видит* наличествующее и не сопровождает его комментариями, интерпретациями, суждениями и выво-

* *Ibid.*, p. 99-100.



дами. Оно просто *видит*. Обучение такому *видению* является основной целью буддистской медитации.*

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

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

— Там, где ты не понимаешь, есть место для понимания, — ответил мастер.

— Как понимание возможно там, где оно невозможно?

— Корова родила слопешка; облака пыли поднимаются пад оксаном.**

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

* См. Nyanaponica Thero-Colombo, *The Heart of Buddhist Meditation*, Celon, 1956.

** D. T. Suzuki, *Introduction*, p. 116.

*** D. T. Suzuki, *Studies in Zen*, London, 1957, p. 87-9.



такой интуиции считается полным, когда имеет место отождествление субъекта и объекта.*

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

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

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

* *Ibid.*, p. 89.



Бог достигает единения с верующим, чтобы любить и познавать Себя через верующего.

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

Здесь важно помнить, что для христианина «слово о Кресте» — это не теория, а откровенное экзистенциальное переживание единения с Христом в Его смерти, чтобы тем самым разделить с Ним Его вознесение. Сполна услышать или «получить» «слово о Кресте» означает намного больше, чем просто согласиться с догмой, что Христос умер за наши грехи. Смысл слова о Кресте в «сораспятии Христу», в отказе от эго как от мотивирующей силы наших глубочайших действий, источником которых теперь становится Христос внутри нас. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 19—20; см. также Ром. 8, 5—17). Принять слово о Кресте означает подвергнуться полному самоопустошению (*kenosis*) в соединении с Христом, который был «попущен даже до смерти» (Фил. 2, 5—11). Очень важно, чтобы это переживание Креста и самоопустошения было центральным в



жизни христианина, чтобы он мог сполна принять Святой Дух и изведать (прежде всего на опыте) все божественные дары во Христе и через Него (Ин. 14, 16—17; 14, 26; 15, 26—27; 16, 7—15).

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

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

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

* Цитируется по изданию А. Gelin, *Les Pauvres de Yahve*, Paris, 1954, p. 57.

** Цитата из настоящей книги: стр. 52.



«Давая нам Свою любовь, Бог дает нам Святой Дух, чтобы мы могли любить Его той же самой любовью, которой Он любит Себя» (Evans, p. 147). Таким образом, рассматривая христианское понятие «Сын, Который в душе любит Отца в Святом Духе», Судзуки переводит его на дзэнский язык как «зеркало, отражающее другое зеркало, без тени чего-либо между ними».*

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

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

Это короткое предисловие и те несколько идей, которые в нем содержатся, не претендуют на то, чтобы быть адекватным сравнительным анализом христианского и дзэнского опыта. В настоящей книге мы, очевидно, лишь высказали осторожную надежду на то, что точка соприкосновения этих традиций будет подробно изучена в будущем. Однако этого уже должно быть

* Цитата из настоящей книги: стр. 53.

** Цитата из настоящей книги: стр. 61.



достаточно, чтобы западный или христианский читатель без предубеждения относился к книгам о дзэн, не считая, что дзэн эзотеричен, далек от нас и не представляет для нас интереса. Напротив, дзэн может многому научить Запад. Совсем недавно Дом Алред Грехем в книге, которая заслуженно снискала признание читателей,* указал на то, что в дзэн есть немало общего с нашими религиозными и аскетическими практиками. Не исключено, что дзэн поможет нам внести ясность в идеалы аскетизма и вернуть здоровое понимание духовной жизни.

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

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

Д. Т. Судзуки: человек и его деятельность*

«On peut se sentir fier d'être contemporain d'un certain nombre d'hommes de ce temps...»
Альбер Камю**

Мы живем в необычную эпоху. Поэтому нет ничего удивительного в том, что нашими современниками оказываются необычные люди. И хотя Дайсэцу Судзуки менее известен, чем Эйнштейн и Ганди (которые стали символами нашего времени), его с полным правом можно назвать выдающимся человеком. И хотя его деятельность не получила столь широкого признания и не оказала столь сильного влияния на современное общество, он сыграл важную роль в духовной и интеллектуальной революции нашего времени. В западном мире влияние дзэн в полной мере проявилось после Второй мировой войны, когда западная философия и религия переживали кризис, а для умонастроений людей были характерны экзистенциальные искания. В это время личное влияние доктора Судзуки оказалось очень своевременным, а деятельность — очень плодотворной, возможно, даже более плодотворной, чем принято считать. Я не говорю сейчас о поверхностном западном

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

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

* Dom Aelred Graham, *Zen Catholicism*, NY, 1963.



энтузиазме по поводу вошедших в моду внешних проявлений дзэн (которые доктор Судзуки оценивал с должной объективностью и терпимостью). Я имею в виду эффективный катализатор дзэнского видения, который он привнес в кипящую среду западной мысли благодаря своим контактам с психоаналитиками, философами и религиозными деятелями, наподобие Поля Тилиха.

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

Мне посчастливилось несколько раз встречаться с доктором Судзуки и беседовать с ним — хотя какие это были непродолжительные встречи! Общение с ним для меня было не просто очень важным; оно стало незабываемым. Для меня это было необычное событие, потому что я, как правило, редко встречаюсь с теми людьми, с которыми виделся бы каждый день по долгу службы, если бы я, к примеру, преподавал в университете.

Много лет я читал книги Судзуки, мы с ним переписывались и даже опубликовали короткий диалог «Мудрость Пустоты», в котором шла речь о том, каковой видят Пустоту последователи дзэн и египетские отцы-пустынники.* Во время последней по-

* Этот диалог приводится в настоящей книге.



ездки доктора Судзуки в Соединенные Штаты я имел честь встретиться с ним. Едва ли можно по достоинству оценить этого человека, не увидев его. Мне казалось, что он воплощает в себе все неопределимые качества «Высшего Человека» древних азиатских духовных традиций — даосизма, конфуцианства и буддизма. Когда я увидел его, мне показалось, что это и есть «Подлинный Человек без Титула», о котором говорили Чжуан-цзы и дзэнские мастера. Общение с таким человеком очень много значит.

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

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



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

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

То же самое экзистенциальное качество по-другому очевидно в опубликованных трудах Судзуки. Проницательный, оригинальный и плодовитый автор, который прожил долгую и



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

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

Доктор Судзуки разделял общепринятую в наше время идею о том, что Экхарт — уникальное и всецело сретическое явление. Однако мы вынуждены признать, вслед за некоторыми учеными, что на самом деле Экхарт знаменует собой глобальное, обширное и в значительной степени ортодоксальное течение в западной религиозной мысли, — течение, восходящее к Плотину и псевдо-Дионисию и проявившееся на Западе в произведениях Скота Эригены и средневековой школы св. Виктора, а также оказавшее серьезное влияние на любимого теолога Экхарта — св. Фому Аквинского. Прикоснувшись к этой относительно малоизвестной традиции, Судзуки уловил ее подлинный смысл и сумел воспользоваться ее терминами. В ходе беседы с Судзуки я убедился, что он свободно пользуется мифологи-



ческим языком, на котором описано грехопадение человека в Библии и у Отцов Церкви. Он вполне естественно высказывался о смысле грехопадения как об отчуждении человека от самого себя — причем делал это так же непритязательно и безыскусно, как и Отцы Церкви: св. Августин и св. Григорий Нисский.

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

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

Без преувеличения можно сказать, что во всех книгах Судзуки речь идет об одном и том же. Иногда он может сделать отступление и взглянуть на дзэн с точки зрения культуры, психоанализа или христианского мистицизма (глазами Экхарта), однако даже при этом он не отходит от дзэн и не становится на



какую-то другую точку зрения. Он все время говорит почти одно и то же, он повторяет одни и те же прекрасные дзэнские истории, формулируя их каждый раз другими словами и делая тот же вывод: ноль равняется бесконечности. И все же в его произведениях нет монотонности, и читателю не кажется, что он повторяется, поскольку у него каждая книга полностью оригинальна. Каждая книга создает учителя всецело новое переживание. Те из нас, кому довелось много писать, могут позавидовать этому качеству произведений доктора Судзуки: его произведения целостны и замечательным образом перекликаются друг с другом.

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

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



Мудрость Пустоты *

Диалог Дайсэцу Т. Судзуки и Томаса
Мертона

Предварительные замечания

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

Было ясно, что обмен мнениями послужит сближению Востока и Запада, а сопоставление египетских монахов IV—V веков с китайскими и японскими монахами более позднего времени** окажется плодотворным. В наши дни Запад проявляет большой

* Впервые опубликовано издательством *New Directions* в 1961 году.

** Дзэн появился в Китае под конец великой эпохи египетских отцов-пустынников. — Прим. Т. Мертон.

интерес к дзэн-буддизму, что связано прежде всего с его парадоксальной простотой, которая столь разительно контрастирует со сложными теоретическими построениями, заменившими на Западе религию, философию и духовность.

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

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

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

Как на Востоке, так и на Западе созерцателей неизменно принимают за бездельников, эскепистов, квиетистов и мизантропов и обвиняют в сотне других грехов. Очень часто им приписывают презрение к обычным этическим и эстетическим нормам, полное равнодушие к морали и политике. С подобной меркой часто подходят к последователям дзэн, которые умеют



быть парадоксальными и даже богохульными, подобно «юридивым во Христе», некогда столь типичным для русского православия.

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

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

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



рийских писателей, которые создали интеллектуальную основу для духовности пустынников.

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

Надеюсь, что собранные здесь материалы помогут по достоинству оценить это эссе доктора Судзуки, которое является едва ли не самым важным из его последних трудов. Конечно, удивительно, что этот восточный ученый, обсуждая мировоззрение отцов-пустынников, уделяет столько внимания обсуждению противоположности невинности Адама в раю и знания добра и зла, которое стало причиной грехопадения. (Отметим, что невинности сопутствует мудрость, *sapientia*, или *праджня*, тогда как знанию добра и зла соответствует рациональное знание, *scientia*.) Важно, что в качестве исходного пункта для диалога Востока и Запада доктор Судзуки избрал не поверхностные проявления духовности пустынников (с ее аскетическими практиками и созерцательным одиночеством), а изначальный архетипический символ всей иудейско-христианской духовности — библейское повествование о грехопадении человека.



Знание и невинность (Дайсэцу Т. Судзуки)

I

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

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

* Этот вопрос был задан мне одним из участников Третьей конференции философов Востока и Запада при Гавайском университете, проходившей в июне-июле 1959 года. Поводом к вопросу послужила статья, которую я



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

Иудейско-христианская идея о невинности является моральной интерпретацией буддистского представления о Пустоте. Однако буддистское представление метафизично, тогда как иудейско-христианская идея о знании эпистемологически соответствует буддистской концепции неведения, хотя, при поверхностном рассмотрении, может показаться, что неведение противоположно знанию. Буддистская философия рассматривает любое разделение, будь оно моральным или метафизическим, как результат неведения, затмевающего изначальное сияние

представил на конференцию. Ответ, приводимый мною здесь, требует дополнительных исследований, провести которые я не могу ввиду нехватки времени.— Прим. Д. Т. Судзуки.

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

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

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



такювости, или Пустоты. Однако это не означает, что мы должны отвернуться от мира на том основании, что он является результатом неведения. То же касается и знания, ибо знание является результатом нашей потери невинности, следствием вкушения нами запретного плода. Однако ни христиане ни иудеи, насколько я знаю, не пытаются стать выше знания и тем самым вернуться в рай, где можно наслаждаться блаженством невинности, которая была у человека до грехопадения.

Таким образом, мы должны постичь смысл знания и невинности, — другими словами, глубоко осознать взаимосвязь между двумя противоположными представлениями: невинностью (изначальным сиянием *такювости*), с одной стороны, и знанием (неведением), с другой. С одной точки зрения, они кажутся несводимыми, однако с другой они дополняют друг друга. Наше обычное мышление не дает нам возможности обладать ими одновременно, однако в реальной жизни они неразделимо взаимосвязаны, поскольку одно из них лежит в основе другого.

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

Таким образом, мораль означает потерю невинности, а приобретение знания, с религиозной точки зрения, не всегда под-



разумеает внутреннюю удовлетворенность и божественное благословение. В результате такая моральная ответственность может иногда приводить к нарушению гражданских законов. Так, благочиние «великого отшельника», который освободил из тюрьмы грабителей,* может возыметь весьма нежелательные последствия. Невинность и знание должны быть уравновешены. С этой целью знание должно быть подчинено невинности, а смысл невинности должен быть правильно понят на уровне знания.

В «Дхаммападе» (стих 183) есть строки:

Неделание зла,
Достижение добра,
Очищение ума —
Вот учение просветленных.

Первые две строки относятся к знанию, тогда как третья описывает состояние невинности. «Очищение ума» подразумевает «опустошение» ума, «освобождение» от всего, что его загрязняет. Загрязнение происходит из эгоцентрического сознания, другими словами, неведения, знания, различающего добро и зло, эго и не-эго. Метафизически выражаясь, именно разум постигает истину Пустоты, и когда это происходит, мы понимаем, что нет ни «я», ни эго, ни *атмана*, которые затмевают сознание, пребывающее в состоянии абсолютного нуля. Именно благодаря присутствию этого нуля мы можем совершать добро

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



и избегать зла. Нуль, о котором я говорю, не является математическим символом. Он бесконечен, поскольку является вместилищем или полем (*гарбха*) всех возможных качеств и достоинств.

Ноль = бесконечность; бесконечность = ноль.

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

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

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



имеет права отпускать грабителей на свободу, подвергая опасности жизни своих мирных и законопослушных сограждан.

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

II

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

Нам кажется немного странным то, что Экхарт изображает нищего человека ничего не имеющим. Это очень важное утверждение. Знание начинается тогда, когда ум наполнен помраченными помыслами, среди которых самые опасные — мысли о «я», ибо все наши пороки и заблуждения начинаются с привязанности к «я». Буддисты скажут, что постижение Пустоты — это не что иное, как постижение нереальности отдельного эго. Наше эго является величайшим препятствием на пути духовного развития. Однако эго не нужно устранять, а достаточно лишь постичь, что в действительности эго никогда не существовало. Постичь иллюзорность эго означает быть нищим в духе. Быть нищим не значит становиться нищим; быть нищим означает не отдавать то, что у тебя есть, а с самого начала ничего не иметь. Нечего приобретать — нечего терять; нечего давать — нечего



братъ; быть обычным человеком и в то же время обладать бесконечными возможностями — вот что значит быть нищим в подлинном смысле этого слова, то есть в том смысле, к которому нас приводит религиозный опыт. Быть абсолютно ничем означает быть всем. Но когда вы обладаете чем-то, это нечто не позволяет вам быть всем остальным.

Близко к этому подходит великолепное прозрение Экхарта в природу того, что он называет сокровенной нищетой (*die eigentlichste Armut*). Мы склонны представлять себе, что, когда ум или сердце освобождены от «эго и всех вещей», в нем оказывается достаточно места, чтобы туда вошел Бог. Однако в таком мнении сокрыта великая ошибка. Даже едва заметное желание освободить место для Бога оказывается таким же большим препятствием, как гора. Монах пришел к великому мастеру дзэн Уммоу (?—949) и спросил:

— Если в сознании у человека нет ни одной мысли, велико ли его заблуждение?

— Как гора Сумэру! — воскликнул Уммоу.

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

Прошлогодняя нищета была несовершенна;
Нынешняя нищета абсолютна.
В прошлогодней нищете было место для острия
иглы;
В нынешней нищете исчезла даже сама игла.

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

Ежели верно, что человек освободился от всех вещей, тварей, себя и Бога, но Бог все еще может найти в нем место для действия, этот человек не достиг сокровенной нищеты. Ибо Бог не надеется, что человек оставит в себе место, чтобы Он мог свершать в нем свои деяния, поскольку подлинная духовная нищета требует от человека опустошить себя от Бога и от всех деяний Божьих, чтобы Бог, сжали Он пожелает действовать в душе, Сам стал местом Своего делания. И если Бог



находит того, кто является столь нищим, тогда Бог принимает ответственность за Свои деяния и Сам становится полем Своего делания, ибо Бог есть Тот, Кто действует в Себе Самом. Именно здесь, в этой нищете, человек обретает свою изначальную сущность, которой он был прежде, есть ныне и пребудет во веки веков.

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

Когда у монаха* есть что одолжить, и когда он беспокоится о том, что ему не вернут долг, он все еще не нищ, поскольку подлинно не опустошил себя. Помнится, несколько лет назад, когда я читал истории о набожных буддистах, я встретил следующую историю. Однажды вечером крестьянин услышал в саду какие-то звуки. Присмотревшись, он заметил деревенского мальчишку, который влез на высокое дерево и воровал у него фрукты. Крестьянин тихо пошел в сарай, где лежала лестница, взял ее и незаметно приставил к дереву, чтобы маленький сорванец не упал, когда придет время слезать. Затем, не говоря

* «Однажды монах обратился к духовнику с вопросом:

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



никому ни слова, крестьянин отправился спать. Сердце крестьянина было свободно от «я» и его имущества, и поэтому он не думал ни о чем, кроме опасности, которой подвергался мальчик.

III

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

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

Поскольку о *праджне* сказано много, здесь я буду обсуждать *дану*, или давание. *Дана* подразумевает не только щедрое отдавание другим своего имущества, как обычно полагают. *Дана* означает искреннее отдавание чего угодно, помощь людям в трудную минуту, создание произведений искусства, развитие промышленности и социального обеспечения, принесение в жертву своей жизни во имя достойной цели и т. д. Однако все эти деяния, сколь бы благородными они ни были, по мнению буддистских философов не являются совершенными до тех пор, пока человек так или иначе продолжает думать о том, что отдает что-то другим. Подлинное давание — это такое давание, при котором человек не осознает, что он лишается чего-то, а другой это что-то получает. Другими словами, в подлинном давании



нет места пониманию, что есть дающий и получающий, а также объект, переходящий из рук в руки. Когда давание осуществляется таким образом, в Пустоте, тогда это подлинная *дана* — или *первая парамита*, вытекающая непосредственно из *праджни*, последней парамиты. В соответствии с экхартовским определением, цитировавшимся выше, это и есть сокровенная нищета. В другом месте Экхарт приводит конкретные примеры:

Св. Павел говорит: «Мы отринули все». Св. Иаков говорит: «Мы отказались от всего». Св. Иоанн говорит: «У нас ничего не осталось». Посему брат Экхарт спрашивает: «Что означает отказаться от всего?» Отказаться от всего означает отвергнуть все мыслимое, все выразимое, все слышимое, все видимое. Тогда и только тогда мы отказываемся от всего. Когда в таком смысле мы отвергаем все, свет пренсполняет нас, и мы шествуем во славе Божией.

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

*Висанкхарагатам читтам,
Танханам кхаям аджжага.
Разум на пути к развеществлению
Достиг уничтожения желаний.*

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



Пока живешь, будь мертв,
 Воистину мертв —
 И тогда, что бы ты ни делал,
 Все будет хорошо.

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

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

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

Дзёсю, один из величайших мастеров Тан, однажды выразился приблизительно так: «Рано утром я просыпаюсь и смотрю на себя в зеркало — как бедно я одет! Моя верхняя мантия превратилась почти в отрепья. Мой стихарь едва ли можно



узнать. Голова покрыта грязью и пеплом. Начиная изучать дзэн, я мечтал стать красивым осанистым священником. Но я тогда не мог подумать, что мне придется жить в этой ветхой лачуге и довольствоваться скудной пищей. А теперь я — всего лишь нищий монах».

Однажды монах спросил у Дзёсю:

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

— Выбрось его! — ответил Дзёсю.

Другой монах как-то спросил у него:

— Что такое Будда?

— Кто ты? — без промедления ответил Дзёсю.

Пожилая женщина однажды обратилась к Дзёсю со словами:

— Я женщина и поэтому, в соответствии с буддистским учением, подвержена пяти ограничениям.* Как мне их преодолеть?

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

Мы можем перечислить много добродетелей, обладать которыми должны христианские и буддистские монахи. Это нищета, терпение, благоразумие, покорность, смирение, неосуждение других, медитация, молчание, простота и некоторые другие качества, — однако главной добродетелью, по-моему, есть нищета. Нищета онтологически соответствует Пустоте, а психологически — бескорыстности, или невинности. Как вернуть себе (или лучше сказать, как осознать, что мы никогда не теряли) эту изначальную непорочность, если мы живем в гуще ин-

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



дустриального мира, среди повсеместной пропаганды легкой жизни? Это очень серьезный вопрос, который требует от нас, современных людей, безотлагательного решения. Как обрести трансцендентную мудрость (*праджню*) в мире, в котором всеми возможными путями распространяются рациональные знания? Эпоха отцов-пустынников навсегда ушла в прошлое, и мы ждем, пока над горизонтом эгоизма и алчности взойдет новое солнце.

Возвращение рая (Томас Мертон)

I

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

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

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



одиночестве и скудности пустыни, была именно вера в то, что это откроет им дорогу в рай.

Следует акцентировать внимание на правильном и точном понимании слова «рай». Рай — это не «небеса», а состояние сознания, в котором человек пребывает на земле. Рай принадлежит настоящему, а не будущему. Но в то же время он, в некотором смысле, включает в себя прошлое и будущее. Рай — это состояние, в котором человек сотворен жить на земле. Часто рай понимают также как преддверие небес, где душа оказывается после смерти, — как явствует из последних строк «Чистилища» у Данте. И Христос, умирая на Кресте, сказал раскаявшемуся злодею, распятому вместе с Ним: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лук. 23, 43), — и было ясно, что в данном случае рай не означает небеса.

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

Вначале Адам был «одним человеком» (*one man*). Грехопадение разделило его на «множество» (*a multitude*). Христос вернул человеку единство с Собой. Мистический Христос был «Новым Адамом», и в Нем люди могли обрести целостность, невинность, чистоту и стать «одним человеком». *Omnnes in Christo unum*. Это означало, разумеется, жизнь не по своей воле, не в угоду своему эго, своему ограниченному и корыстному естеству, а существование «в одном духе» с Христом. «Соединяющийся с Господом, — сказал св. Павел, — есть один дух (с Господом)» (1 Кор. 6, 17). Единство с Христом есть единство во Христе, так что



всякий пребывающий во Христе может сказать вместе с Навлом: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Это Христос пребывает в каждом. Индивид умирает вместе с Христом для «старого человека», для своего внешнего, эгоистического «я», а затем воскресает во Христе. При этом он становится новым человеком, безличностным и божественным существом, которое есть Христос, один и тот же «во всех и во всем».

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

Основное различие между христианством и буддизмом в данном случае в том, что терминология и практика буддизма намного более строги и безжалостны, и там, где последователь дзэн говорит о Пустоте, не остается места для образов и представлений, которые можно по ошибке принять за подлинную реальность. Христианское же рассмотрение предмета предполагает свободное использование метафорических выражений и конкретных образов, однако мы не должны забывать, что нам следует пройти через это внешнее обрамление и достичь внут-



ренних глубин. В любом случае, смерть «внешнего человека» подразумевает не исчезновение личности, а разоблачение иллюзии, тогда как открытие «нового человека» — это постижение того, что всегда присутствовало. Это рассуждение не должно вызывать возражений, потому что, как известно, человек — это образ и подобие Бога.

Христианские представления о «жизни во Христе» и «единстве во Христе» довольно хорошо знакомы нам, однако в наше время мало кто понимает их подлинный духовный смысл. Эти представления почти никогда не рассматриваются с мистической точки зрения, потому что нас больше интересуют социальные, экономические и этические аспекты подобных идей. Интересно, не позволяют ли мнения доктора Судзуки о Пустоте глубже проникнуть в мистическое представление о единстве и непорочности человека во Христе? Каждый, кто читал Сан Хуана де Ла Круса и знаком с его учением о «темной ночи души», будет склонен задавать тот же вопрос. Если мы должны умереть для себя и «жить во Христе», не означает ли это, что мы должны каким-то образом «опустошить себя» или умереть для своего старого «я»? Если нам суждено жить и действовать по милости Христа, не означает ли это, что мы так или иначе постигаем все свои действия «проистекающими из Пустоты», рождающимися из непостижимой божественной любви и чистой свободы? Или же мы должны по-прежнему считать, что эти действия совершаются нашим внешним эгоистическим «я», которое приводится в движение нашими желаниями и всегда действует в наших личных интересах?

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



жается в Боге и достигнет единства с Ним. Сан Хуан де ла Крус говорит:

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

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

У нас не вызывает сомнений первая часть утверждения старца Зосимы о том, что рай достижим, потому что присутствует в нас всегда и ждет, пока мы войдем в него. Однако мы останавливаемся перед словами: «Стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красе своей». Такой подход представляется нам слишком упрощенным. Чтобы войти в рай, мало одних только благих пожеланий. Пожелать может каждый. Однако Зосима здесь говорит о желании, которое выходит далеко за пределы пустых мечтаний и надуманных грез. Для него желание означает полный переворот и преобразование

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

** Цитируется в издании Dom Anselm Stolz, *Theologie de la Mystique*, Chevetogne, 1947, p. 31.



всей нашей жизни. Человек должен лишь «захотеть понять» и отказаться от ожидания чего-либо другого. Он должен прекратить поиск всех возможных «благ». Он должен посвятить все силы своей души и сердца тому, чтобы вернуть себе невинность. И все же, как прекрасно заметил доктор Судзуки, это не может быть делом одного лишь нашего «я». То же самое нам говорит христианское учение о милости. Бесполезно нашему «я» пытаться «очистить себя», или «освободить в себе место для Бога». Невинность и чистота сердца — это полная пустота «я», в которой все есть деяние Бога, Его милость, свободное и непредсказуемое проявление Его любви. В чистоте изначальной невинности все делается в нас, но без нас (*in nobis et sine nobis*). Но пока мы не достигли этого уровня, мы должны работать на другом уровне знания — на уровне *scientia*, на котором милость работает в нас, но не без нас (*in nobis sed non sine nobis*).

Доктор Судзуки показал, что было бы серьезной ошибкой полагать, что человек может поднять себя за шнурки от ботинок, перенести в состояние невинности и блаженно продолжать жить безо всяких забот о текущей жизни. Невинность не отбрасывает и не уничтожает знания. Невинность и знание должны идти вместе. Именно в этом отношении многие недалекие духовные люди совершают ошибку. Некоторые из них были столь невинными, что потеряли контакт с повседневной реальностью жизни в борющемся и сложном мире людей. Однако невинность этих людей не была подлинной. Это была фиктивная невинность, извращение и искажение подлинной духовной жизни. Это была пустота квиетизма, пустота, которая была всего лишь незаполненной и глупой — отсутствие знания, но без мудрости. Это было эгоистическое поведение ребенка, а не пустота святого, который не рассуждает, а лишь следует милости Бога.

Однако здесь я хочу поставить под сомнение интерпретацию доктором Судзуки истории о великом отшельнике, который арестовал грабителей. Читая эту интерпретацию, я невольно задаюсь вопросом: не присутствует ли в ней оттенок того, что можно было бы назвать сверхкомпенсацией? Конечно, в истории о грабителях и великом отшельнике чувствуется дзэн.



В этом нет ничего удивительного, ведь в подобных историях западный читатель всегда замечает близость к дзэн. Поэтому, как мне кажется, доктор Судзуки заботится о том, чтобы мы не поняли эту историю в дзэнском духе. Ведь при этом мы бы вернулись к старой дискуссии о том, правда ли, что дзэн злоупотребляет отрицаниями. Однако факт остается фактом: отшельник из истории не слишком уважает закон, тюрьмы и стражей порядка.

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

Причиняющий вред другим — не отшельник;
Обижающий другого — не аскет.

Это высказывание напоминает слова аббата Пастора:

Кто ссорится, не монах; кто отвечает злом на зло, не монах; кто гневается, не монах.*

Таким образом, рассердившиеся монахи достойны порицания в большей мере, чем грабители, потому что именно из-за таких людей, как они, бедные становятся грабителями. Ведь

* *The Wisdom of the Desert*, XLIX.



именно те, кто накапливает много вещей и заботится об их сохранности, вынуждают немощных заниматься воровством. Об этом говорит отшельнику аббат Поумен. Его наставление нельзя назвать ни антиобщественным, ни сентиментальным, хотя оно и побудило отшельника освободить грабителей. Аббат Поумен просто дал своим монахам урок нищеты. Они не желали познавать внутренний рай через непривязанность и чистоту сердца. Они предпочитали оставаться во тьме и привязанности. Они не познали мудрость, в которой ощущается присутствие Бога. Они лелеяли в себе знание о «моем» и «твоем», о личном имуществе, которое должны охранять законы и стражи порядка.

II

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

Доктор Судзуки не упоминает одного из главных действующих лиц в драме грехопадения: дьявола. В буддизме, несомненно, есть представление об этом существе; это Мара-ис-

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



куситель. Если вообще для какой-то религии характерен интерес к дьяволу, это верно для тибетского буддизма. Однако в дзэн дьявол фигурирует крайне редко. В христианских «Писаниях Отцов» мы тоже встречаем его редко, но его присутствие чувствуется везде в пустыне, которая является его пристанищем. Первый и величайший из отшельников, св. Антоний, дает классический пример борьбы с дьяволом. Отцы-пустышники вступали на территорию дьявола, чтобы в решительном бою победить его и вернуть себе рай.

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

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

Другими словами, в сфере знания (*scientia*), человек подвержен влиянию дьявола. Однако это вовсе не означает, что знание является злом и поэтому от него нужно отказаться. Но даже если паука не изменяет нам прямо, она склонна вводить нас в заблуждение косвенно. Ее цели не совпадают с целями нашей глубинной духовной природы. К тому же, нас постоянно вводят в заблуждение страсти, привязанность к «я» и другие «искушения дьявола». Таким образом, сфера знания — это сфера отчуж-



дения и риска. В ней мы далеки от своего подлинного «я» и оказываемся полностью поработанными силами иллюзии. И это верно не только тогда, когда мы грешим, но и тогда, когда мы избегаем греха. Отцы-пустышники постигли, что самые опасные проявления дьявола искушают монахов, которые достигли морального совершенства, то есть, по общему мнению, стали настолько чистыми сердцем и добродетельными, что подвержены духовной гордыне. Тогда начинается борьба с самой последней и утонченной привязанностью: с привязанностью к своему совершенству, с любовью к своему одухотворенному, очищенному и опустошенному «я», с псевдо-святостью и ложным мистицизмом.

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

III

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

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



постигает расстояние, отделяющее благо, от которого она отвернулась, от искушения, которому подверглась. В этом смысл вкушения плода с дерева познания добра и зла.*

И в другом месте:

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

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

Знание добра и зла начинается с наслаждения мимолетными чувственными вещами во имя этих вещей — и это наслаждение позволяет душе осознать себя и сосредоточивает ее внимание на удовольствиях. Тем самым душа начинает осознавать добро и зло *для себя*. Как только это происходит, наблюдается полное изменение точки зрения, и из состояния единства или мудрости (отождествляемых с пустотой и чистотой) душа переходит в состояние дуализма. Теперь она осознает себя отделенной от Бога. Теперь она видит в Боге объект своего желания и страха и не теряет себя в Нем как в трансцендентном субъекте. Более того, она может даже осознавать Бога как антагонистическое и враждебное существо. И все же ее влечет к Нему как к высшему благу. Однако осознание себя самой становится для

* *De Genesi contra Manichaeos*, ix. Migne, P. L., vol. 34, col. 203.

** *De Trinitate* xii, II. Migne, P. L., vol. 42, col. 1007.



нее «бременем», которое удаляет ее от Бога. Каждое действие самоутверждения усиливает дуализм между душой и Богом. Вспомните слова св. Августина: «Моя любовь — это тяготеющая сила» (*amor meus, pondus meum*). Если человек любит мимолетные вещи, он приобретает иллюзорную субстанцию и самость, которая «тянет его вниз», рождает в нем устремленность к вещам, находящимся на более низкой ступени существования, чем сама душа. Ее самоутверждение зависит от этих вещей. Со временем это гравитационное притяжение перерастает в порабощение материальными и временными заботами — и в конце концов в порабощение грехом.

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

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

Как только мы обнаруживаем себя в состоянии знания добра и зла, мы принимаем это. Мы должны понять свое положение, увидеть его отношение к невинности, для которой мы были созданы, которую потеряли и которую можем вернуть



себе. Однако пока мы не вернули себе невинности, мы должны рассматривать знание и невинность как дополняющие реальности. Это самая угонченная проблема, которая когда-либо стояла перед отцами-пустынниками, — причем многих из них она погубила. Они осознали различие между знанием добра и зла, с одной стороны, и невинностью, или пустотой, с другой. Однако, как мудро заметил доктор Судзуки, они стали жертвой свехупрощений и абстрактных решений. В наших «Писаниях» такой пример дает Джон-карлик. Он желает достичь состояния, в котором нет искушений и движения страсти.*

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

Обретая духовную наготу, человек постигает, что он *пуст*, что он не обладает «я», которое «обрело» пустоту или «стало»

* «Аббат Пастор говорит, что Джон-карлик молился Господу об избавлении от страстей и Господь услышал его и сделал его бесстрастным. Тогда Джон-карлик пошел к одному из старших и молвил: «Перед вами стоит человек, душа которого пребывает в полном покое, ибо для нее больше нет искушений». Старший отвечивал: «Иди и молись Богу, чтобы дал Он тебе душевное брение, ибо душа закаляется только в битвах». И когда искушения снова вернулись к нему, он не молился больше, чтобы Господь унял их, а говорил лишь: «Господи, дай мне силу выстоять в этом бою». — *The Wisdom of the Desert*



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

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

IV

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

* См. Cassian, Conference II, *De Discretione*. Migne, P. L., vol. 49, c. 523 ff.



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

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

Остается сказать еще одно, самое важное. Чистота сердца не является окончательной целью совершенствования монахов-пустышников. Это всего лишь шаг в направлении этой цели. Мы сказали, что рай — это еще не небеса. Рай не является окончательной целью духовной жизни. В действительности, это лишь возврат в исходную точку. Это «новое начало». Монах, постигший чистоту сердца и в какой-то мере вернувший себе невинность Адама, все еще не закончил своего путешествия. Он только приготовился к его началу. Он готов к новым свер-



шениям, которых «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (1 Кор. 2, 9). Чистота сердца, говорит св. Кассиан, есть промежуточная цель духовной жизни. Однако окончательной ее целью является Царство Небесное. Это измерение христианства остается всецело за пределами сферы дзэн.

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

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

Здесь, конечно, мы снова оказываемся в сфере представлений и образов. Мыслить об этих вещах, рассуждать о них означает отходить от Пустоты. Однако эти рассуждения являются действием веры, которая относится к сфере божественных знаний и готовит нас к более высокой и бдительной невинности — невинности мудрых дев, которые ждут с зажженными фонарями в окружении пустоты, которая озарена славой Божествен-



ного Слова и объята присутствием Святого Духа. Эта слава и это присутствие не являются объектами, которые «входят» в пустоту, чтобы «заполнить» ее. Они представляют собой не что иное, как собственную *таковость* Бога.

Заключение

Дайсэцу Т. Судзуки

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

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



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

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

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

Заключение

Томас Мертон

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

Теологи восточной церкви пытаются сказать то же самое, проводя различие между «божественными энергиями» (посредством которых Бог свершает деяния вне Себя) и «божественной субстанцией» (которая находится всецело за пределами знаний и переживаний). Иоанн Рейсбрук сводит это различие к различию между Троицей Ипостасей и Единством Природы. Я не буду здесь высказываться о том, можно ли такое рассмотрение считать удовлетворительным. Высшей ступенью мистицизма Рейсбрука есть состояние «пустоты без признака». Под «признаком» Рейсбрук, должно быть, понимал качество бытия, которое может быть постигнуто интеллектуально. Мы знаем Бога в рамках наших представлений о Его сущности и атрибутах, между тем возможно также постижение Бога «за пределами всех при-



наков» (и поэтому за пределами рационального мышления), в Его трансцендентной реальности, которую доктор Судзуки называет Ликом Божьим, или *таковостью*. Если он имел в виду именно это, я рад признать, что полностью согласен с ним.

Рейсбрук говорит: «Ибо *непроницаемое отсутствие признаков* Бога столь темно и лишено признаков, что само по себе объемлет все Божественные признаки... и в пропасти Божьей безымянности творит Божественную радость. В нем есть сладчайший переход, *парение и погружение в существеннейшую обнаженность* со всеми Божественными именами, со всеми признаками и живым разумом, отражающимся в зеркале Божественной истины. Все это *попадает в простую обнаженность без признаков и без разума*». Эта «существеннейшая обнаженность», как мне кажется, лучше, чем слова св. Кассиана, соответствует пустоте Лица Божьего, каким его понимает доктор Судзуки. Рейсбрук, очевидно, пошел дальше в направлении дзэн, чем отцы-пустынники и св. Кассиан. Рейсбрук — ученик Экхарта, а Экхарт, по мнению доктора Судзуки, подошел к дзэн ближе, чем другие христианские мистики.

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



чины, без предела, без возврата, без сознания впоследствии составляет подлинную тайну Бога, «который есть любовь».

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

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

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

Интуиции доктора Судзуки об эсхатологической природе реальности представляются мне очень яркими и впечатляю-

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



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

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

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

Послесловие

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

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

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



логическом обществе неизбежно становится еще одной иллюзией.

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

Отсюда дзэнское изречение: прежде чем я постиг дзэн, горы были всего лишь горами, а реки — всего лишь реками; когда я начал изучать дзэн, горы перестали быть горами, а реки — реками; но когда я понял дзэн, горы снова стали всего лишь горами, а реки — всего лишь реками.

Смысл этих слов в том, что факты — это не просто факты. Существует состояние сознания, в котором из повседневного мира фактов выпадает дно. Западная индустриальная культура пахотится к любопытному положению, потому что она достигла высшей точки рациональной организации и в то же время полной абсурдности и противоречивости. Экзистенциалисты и некоторые другие мыслители заметили эту абсурдность. Однако подавляющее большинство продолжает исповедовать устаревшие представления. И с этим ничего нельзя поделать, потому что они «рациональны» и к тому же «подтверждаются жизнью». Так рождаются внутренние противоречия.



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

Нам осталось лишь открыть глаза и увидеть.

**Основные книги
Д. Т. Судзуки
на английском языке**

(указаны только первые издания)

- Outlines of Mahayana Buddhism.* London, 1907.
Essays in Zen Buddhism. 3 vols., London, 1927, 1933, 1934.
Studies in the Lankavatara Sutra. London, 1930.
The Lankavatara Sutra. London, 1932.
An Introduction to Zen Buddhism. Kyoto, 1934.
The Training of the Zen Buddhist Monk. Kyoto, 1934.
Manual of Zen Buddhism. Kyoto, 1935.
Essence of Buddhism. London, 1947.
The Zen Doctrine of No-Mind. London, 1949.
Living by Zen. London, 1950.
Zen Buddhism: Selected Writings. New York, 1954.
Studies in Zen. London, 1955.
Mysticism: Christian and Buddhist. London, 1957.
Essentials of Zen Buddhism. New York, 1962.
Suzuki, D. T., Fromm, E., DeMartino, R. *Zen & Psychoanalysis.* NY 1963.
Field of Zen. London, 1969.
Zen and Japanese Culture. Princeton, 1971. Originally published as *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Kyoto, 1938).
What is Zen? New York, 1972.
Collected Writings on Shin Buddhism. Kyoto, 1973.
Japanese Spirituality. (Translated from Japanese) Tokyo, 1988.



КНИГИ «СОФИИ»

Карлос Кастанеда

- T-1 "Учение дон Хуана",
T-2 "Отдельная реальность"
T-3 "Путешествие в Икстлан",
T-4 "Сказки о силе"
T-5 "Второе кольцо силы",
T-6 "Дар Орла"
T-7 "Огонь изнутри",
T-8 "Сила безмолвия"
T-9 "Искусство сновидения"

- Кн.1: Флоринда Доннер "Жизнь-в-сновидении"
Кн.2: Флоринда Доннер "Шабону"
Кн.3: Флоринда Доннер "Сон ведьмы"
Тайна Абеляр "Магический переход (Путь женщины-воина)"
Дар Нагваля 1 "Психоэнергетические практики Карлоса Кастанеды"
Дар Нагваля 2 "Психоэнергетические практики Карлоса Кастанеды"
Арнольд Минделл "Дао шамана: путь тела сновидения"
Кен Орлиное Церо "Тропа Толтеков"
Альберто Виллодо "Четыре направления — четыре ветра"

- Кн.1: Ричард Бах "Нет такого места «далеко»",
"Чайка Джонатан Ливингстон",
"Иллюзии",
"Единственная"

- Кн.2: Ричард Бах "Мост через вечность"
Кн.3: Ричард Бах "Дар тому, кто рожден летать"
Кн.4: Ричард Бах "Ничто не случайно"
Кн.5: Ричард Бах "Один на земле", "Биплан"
Фраппин Меррелл-Вольф "Пути в иные измерения"

- Олдос Хаксли "Остров", "Врата восприятия", "Небеса и ад"
Кн.1: Джоп Лилли "Центр циклона";
Рам Дасс "Зерно на мельницу"
Кн.2: Джоп Лилли "Программирование и метапрограммирование
человеческого биокомпьютера";
Рам Дасс "Это только танец"
Джоп Лилли "Парный циклон"
Рам Дасс "Путешествие к пробуждению"

Ллевеллин Джордж "Астрология от А до Я"

Кн.1: Марион Марч, Джоан Мак-Эверс

"Лучший способ выучить астрологию"

"Основные принципы"

Кн.2: Марион Марч, Джоан Мак-Эверс

"Лучший способ выучить астрологию"

"Математические методы и техника толкования"

Кн.3: Марион Марч, Джоан Мак-Эверс

"Лучший способ выучить астрологию"

"Современные методы анализа гороскопа"

Кн.4: Марион Марч, Джоан Мак-Эверс

"Лучший способ выучить астрологию"

"Предсказание будущего"

Кн.1: Алан Уотс "Путь Дзэн"

Кн.2: Алан Уотс "Книга о Табу"

Кн.3: Алан Уотс "Дао — путь воды"

Чоьгьям Трунгпа "Преодоление духовного материализма",

"Миф свободы и путь медитации",

"Шамбала. Священный путь воина"

Кн.1: Лобсанг Рампа "Ты вечен"

Кн.2: Лобсанг Рампа "Шафранная мантия"

Кн.3: Лобсанг Рампа "Доктор из Лхасы"

Кн.4: Лобсанг Рампа "История Рампы"

Кн.5: Лобсанг Рампа "Пеицеры древних"

Кн.6: Лобсанг Рампа "Жизнь с ламой"

Кн.7: Лобсанг Рампа "Мудрость древних"

Кн.8: Лобсанг Рампа "Третий глаз"

Кн.9: Лобсанг Рампа "Главы жизни"

Кн.10: Лобсанг Рампа "За пределами 1/10"

Кн.11: Лобсанг Рампа "Отшельник"

Кн.12: Лобсанг Рампа "Огонь Свечи"

Кн.13: Лобсанг Рампа "Сумерки"

Питер Кэлдер "Око возрождения";

Шри Свами Шивапапа "Йога-терапия"

Жак де Лангр "До-Ин"

Маптэк Чиа "Цигун «Железная рубашка»"

Кн. 1: Маптэк Чиа, Мэниван Чиа "Дао — пробуждение света"

Кн. 2: Маптэк Чиа, Мэниван Чиа "Дао — пробуждение света"

Маптэк Чиа, Мэниван Чиа "Нейгун — искусство омоложения организма"

Б. К. С. Айенгар "Пранаяма — искусство дыхания"

Д. В. Керни "Современная магия водолечения"

Бонни Гринвелл "Энергия трансформации"

(путеводитель по кундалини)

Чжоу Цзунхуа "Дао Тайцзи-цюаня"

Чжэнь-гун "Внутренние энергии в Тайцзи-цюане"

Такаши Накамура "Восточная дыхательная терапия"

Лев Тетерников "Спонтанный тантрический танец йоги с партнером"

Кн. 1: Дион Форчун "Лунная магия"

Кн. 2: Дион Форчун "Жрица моря"

Кн. 3: Дион Форчун "Мистическая Каббала"

Кн. 4: Дион Форчун "Психическая самозащита"

Кн. 5: Дион Форчун "Источник силы"

Кн. 6: Дион Форчун "Эзотерическая философия любви и брака"

Кн. 1: Владимир Шмаков

"Священная книга Тома. Великие Арканы ТАРО"

Кн. 2: Владимир Шмаков "Закон синирхии"

Кн. 3: Владимир Шмаков "Основы пневматологии"

Г.О.М. "Курс энциклопедии оккультизма"

Ю. Николаев "В поисках Божества"

В. Томберг "Медитации на ТАРО"

Ирвин Шэтток "Сатипаттхана. Опыт внимательности";

Дэниел Голмен "Многообразие медитативного опыта"

(Серия "ПУТЬ")

Дион Форчун "Современная психическая защита";

Шафика Карагула

"Прорыв к творчеству" (Серия "ПУТЬ")

Борис Сахаров "Открытие третьего глаза";

Сильван Мульдон "Проекция астрального тела" (Серия "ПУТЬ")

Коллин Уилсон "Паразиты сознания"

Вильям И. Томпсон "Острова вне времени"

Луи Повель, Жак Бержье "Утро магов"

Джеффри Мицлав "Корни сознания"

Жак Саду "Алхимики и золото"

Рэймонд А. Моуди "Жизнь до жизни", "Жизнь после жизни"

Э. Бэббитт "Основные принципы света и цвета"

Уэйп Дайер "Быть свободным"

Мэпли П. Холл "Самораскрытие"

Валерий Момот "Мистическое искусство ниндзя"

Чжан Юкунь "100 вопросов по у-шу"

Издательство "СОФИЯ" заинтересовано в творческом сотрудничестве с авторами, переводчиками, центрами: астрологическими, оккультными, эзотерическими; с частными лицами, а также с реализаторами книг.

Телефон в Киеве: (044) 265-09-40

Пункт розничной продажи: Инженерный переулок, 4Б,

тел. 290-04-12

e-mail: ina@sophya.kiev.ua

Представительство в Москве:

АОЗТ "ПЕРЕСВЕТ", 109125, Москва, а/я 15, ул. Саратовская 8/1,

телефон (095) 919-87-07, 177-91-16

Коректура

О. Введецька

О. Ладікова-Роева

Т. Зєнова

Оригінал макет

І. Петушков

Підписано до друку 16.04.96 р. Формат 84×108^{1/32}.

Папір офсетний №1. Гарнітура "Міньон". Ум. друк. арк. 18,00.

Ум. фарб.-відб. 18,00 Обл.-вид. арк. 19,60. Зам. 6-96,

Ціна договірна. Тираж 4 000.

"Софія", Ltd. 252055, Київ-55, вул. Горького, 47

Віддруковано з оригінал-макету на Київському акціонерному поліграфічному підприємстві "КНИГА"

254655 МСП Київ-53, вул. Січових стрільців, 25

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (1870-1966) относится к тем людям, влияние которых на судьбы человечества невозможно переоценить. Духовная революция XX века и интерес к восточным религиям, битники и "New Age", деятельность Алана Уотса и современные трансперсональные исследования - все это было бы совсем другим, если бы в 1897 году этот неприметный японец не переселился в Соединенные Штаты...

В большинстве книг Судзуки в центре внимания находится дзэн-буддизм, и каждый раз автор рассматривает свой предмет широко и непредвзято. Он не устает искать параллели дзэнскому просветлению в других буддистских учениях, в западной психологии и в христианстве. Судзуки с готовностью идет на диалог с последователями всех религий для того, чтобы проследить единство духовного опыта во все времена на всех континентах. Поэтому публикацию работ Судзуки мы открываем книгой, в которой он перебрасывает мост между двумя мировыми религиями - буддизмом и христианством, - указывая на близость сокровенных переживаний христианского мистика XIV века Мейстера Экхарта, с одной стороны, а с другой - Будды, китайских мастеров дзэн-буддизма и японских последователей син-буддизма. В качестве приложения к книге Судзуки приводится несколько эссе американского католика Томаса Мертона, который высказывается о христианстве и дзэн-буддизме с западной точки зрения. Томас Мертон был лично знаком с Судзуки и делится своими воспоминаниями об этом необычном человеке...

