

Humanitas

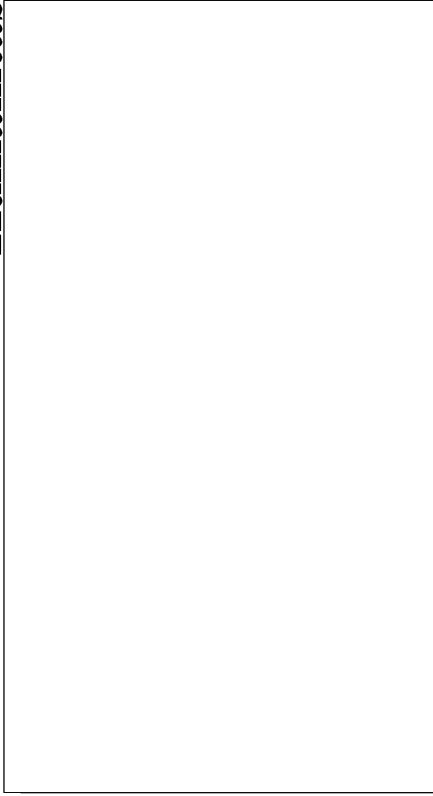
М.В. Бабкова
Н.Н. Трубникова

Буддийская община
глазами наставника
Догэна



禪

Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института философии Российской академии наук

Российская академия наук
Институт научной информации по общественным наукам

М.В. Бабкова, Н.Н. Трубникова

**Буддийская община
глазами
наставника Догэна**



Центр гуманитарных инициатив
Москва—Санкт-Петербург
2019

УДК 13(082.1)

ББК 87

Б 12

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осинювская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденко, В.Д. Губин,
Б.Л. Губман, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский,
И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, Л.А. Микешина,
Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Научный редактор: М.П. Крыжановская
Серийное оформление: П.П. Ефремов



Издание осуществлено при поддержке РФФИ:
исследования и переводы выполнены в рамках проекта № 15-03-00140;
подготовка к печати и печать – проект № 19-111-00019.

Б 12 Бабкова М.В., Трубникова Н.Н.

Буддийская община глазами наставника Догэна. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 352 с. (Серия «Книга света»).

Наставник созерцания Догэн (1200–1253) — один из первых японских учителей созерцания, *дзэн*, и один из самых активных религиозных лидеров своей эпохи. В основанном Догэном в 1245 г. храме Эйхэйдзи в Японии, а также в десятках буддийских монастырей по всему миру до сих пор выполняются разработанные им предписания, касающиеся организации жизни буддийской общины. Монография освещает учение Догэна в контексте процесса восприятия японцами материкового буддизма и призвана показать, как в XIII–XIV вв. новшества в образе жизни монахов, в культовой практике и в способах подвижничества приживались среди членов общины. В книгу вошли материалы исследования «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (проект РГНФ 15-03-00140, 2015–2017 гг.). Книга содержит переводы одиннадцати трактатов Догэна из корпуса «Вместилище сути Истинного Закона», «*Сёбо гэндзо*».

Издание адресовано специалистам по истории религий Японии, буддологам, а также всем, кто интересуется буддизмом традиции дзэн и историей японской культуры.

УДК 13(082.1)

ББК 87

ISBN 978-5-98712-921-0

© С.Я. Левит, автор проекта «Humanitas»,
составитель серии, 2019

© М.В. Бабкова, переводчик, 2019

© Н.Н. Трубникова, переводчик, 2019

© Центр гуманитарных инициатив, 2019

Введение

В этой книге собраны статьи и переводы, выполненные в рамках исследования «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (проект РГНФ 15-03-00140, 2015–2017 гг.). По нашему замыслу, книга призвана показать, как в XIII–XIV вв. новшества в образе жизни монахов, в культовой практике и в способах подвижничества приживались среди членов общины. Чуть раньше, в XII–XIII вв., японцы заново обратились к опыту Китая в самых разных сферах и в том числе к китайскому буддизму. Тем, что они там увидели, — множеством монастырей, богато убранными храмами, внешним обликом и образом жизни монахов — заведовали буддийские учителя, в подавляющем большинстве проповедники традиции созерцания, по-китайски — *чань*. Именно это учение японцы восприняли как последнее слово в толковании Закона Будды, пользующееся поддержкой властей, распространенное всюду на материке и потому обладающее высшей степенью авторитетности. Один за другим японские монахи получали у китайских наставников грамоты, подтверждавшие их право передавать дальше традицию *чань*, по-японски — *дзэн*, и отправлялись проповедовать среди соотечественников. Первые полтора-два столетия японцы знакомились с новыми для них обычаями: читали и переписывали тексты, копировали храмовую архитектуру, рассуждали о том, как китайские доктрины и способы подвижничества соотносятся с привычными для них путями постижения Закона Будды. Примерно с конца XIV в. дзэн-буддизм на несколько веков утвердился в качестве господствующей идеологии правящего Японией военного сословия. Под строгим контролем властей действовала покрывающая всю страну сеть храмов, дзэнские монахи становились выдающимися деятелями искусства, а поэты, музыканты и художники, в свою очередь, прободили монашеские посвящения.

Знатные воины обучались созерцанию, пили чай с наставниками и всячески способствовали тому, чтобы дзэн-буддизм стал неотъемлемой частью японской культуры.

В нашей книге мы сосредоточились на тех сторонах процесса восприятия материкового буддизма в Японии XIII–XIV вв, которые касаются образа жизни монахов. Охваченный период – время, когда перенятые из Китая порядки интенсивно осваивались и осмыслились. Главный соавтор этого издания, Догэн (1200–1253), – один из первых японских учителей созерцания и один из самых активных религиозных лидеров своей эпохи. У него на протяжении всей жизни слово не расходилось с делом, при том что он знаменит и первым, и вторым. Догэн оставил после себя громадное письменное наследие и прославился как суровый аскет, практикующий сосредоточение сидя. По его мнению, чтобы ощущать в себе природу будды, лежащую в основе всего сущего, нужно неустанно подвизничать. Научить этому, строго говоря, невозможно, можно лишь показать, как это делается. Рассуждения Догэна, каким бы философским вопросам они ни были посвящены, строятся так, чтобы вызвать у читателей (или слушателей) стремление самостоятельно пройти путем Будды, не просто понять, а прочувствовать всем телом, о чем толкуют сутры и трактаты.

Мы в целом ориентировались на ту же логику, когда выстраивали по порядку вошедшие в книгу тексты: исследовательские статьи чередуются с переводами сочинений Догэна с тем, чтобы читатели могли, получив некоторую вводную информацию, прочесть слова самого Догэна и составить собственное мнение о его наставлениях. Почти все статьи обсуждают позиции по тому или иному вопросу не только Догэна, но и его современников, так что можно представить себе контекст, в котором развивалось его учение. В книге быт предшествует обрядовой, культовой деятельности. Сначала мы дышим, пьем, едим – и тем самым проявляем природу будды, хотя, возможно, не подозреваем об этом, – потом (если это вообще происходит) приобретаем «намерение практиковать», то есть испытываем желание пройти путем Будды и спасти живые существа от страданий. Тогда наступает черед интенсивного подвижничества, сосредоточения сидя, а также обрядов и подношений. Испытав пробуждение, мы обретаем способность видеть природу будды во всем, что нас окружает и в том числе нас самих. После этого можно обращаться к текстам, и в нашей книге темы, так или иначе связанные с буддийским писанием, помещены в конце.

Буддийская община в Янонии XIII в.

Ко времени рождения Догэна буддийская община в Японии существовала почти шесть с половиной веков, с середины VI в. Полтора столетия прошло с тех пор, как в 1052 г., по общему мнению японских наставников, началась эпоха «конца Закона Будды», неизбежного упадка учения и общины: эти мрачные времена не раз предсказывает сам Будда в книгах канона. Говорить о том, каким был японский буддизм в XIII веке, приходится с учётом двух названных главных дат.

Первыми буддистами на Японских островах, судя по «Анналам Японии» начала VIII в., были переселенцы из Кореи и Китая. И уже первых сведений о Законе Будды, разрозненных и неточных, японским правителям и их приближённым оказалось достаточно, чтобы решить: это иноземное учение, наряду с учением Конфуция, может стать опорой государства. Задачей же государства было объединить людей разных земель и родов, поставить Японию в ряд просвещённых стран окрестного мира. Установка на то, что именно обряд, ритуал, а не военная сила и не светский закон, составляет лучшую основу государственного устройства, также была воспринята от материковых мыслителей достаточно рано.

И в странах Корейского полуострова, и в Китае, откуда японцы заимствовали Закон Будды, буддийское учение и община не были унифицированы. Из двух больших направлений буддизма, тхеравады (хинаяны) и махаяны, здесь преобладала махаяна, нацеленная прежде всего на милосердную заботу о других, а не на собственное совершенствование монаха. В «Анналах Японии» можно проследить ту установку, что правитель, отпуская некоторых из своих людей в вольное странствие по пути Будды, совершает самоценное благое дело, обретает «заслуги», кудоку, улучшает карму всем жителям страны. Но гораздо чаще видна другая установка: что человеку разрешается принять монашество, а значит, сложить с себя обычные обязанности семьянина и подданного, лишь затем, чтобы принять новые обязанности перед семьёй и государством, стать подвижником и зарабатывать «заслуги» для них. К «подвижничеству», сюгё:, в этом смысле относятся соблюдение монашеских обетов, то есть отказ от всякого насилия и стяжательства, пост и трезвость, целомудрие, избегание лжи и т.д.; чтение сутр (наставлений Будды) и прочих книг буддийского канона; молитвы, в том числе об избавлении от голода, болезней, стихийных бедствий, войн и мятежей. В рассказах о знаменитых японских подвижниках VIII в. часто также говорится, что монахи побуждают жителей страны строить дороги

и мосты, помогать бедным и больным, объединяют усилия мирян для всевозможных общепользных начинаний, на которые не хватает средств или доброй воли у мирских властей. Предполагается, что за всеми этими заботами монахи не должны забывать и о главной цели – освобождении от страданий вообще, выходе из круговорота рождений и смертей, обретении нирваны, – и всё-таки конкретные насущные нужды выглядят более важными.

К середине VIII в. выстраивается японское «правовое государство», в котором буддийская община играет роль одного из учреждений, ответственных за обряды. Его особенностью было то, что для людей, принявших буддийские монашеские обеты, обряд считался профессией, единственным видом деятельности на всю жизнь, и хотя число монахов законом ограничивалось, приумножение общины мыслилось как благое дело. Прочие разновидности ритуалов исполняли по большей части те, кто обряду посвящал лишь часть своей жизни: провинциальные и столичные чиновники во главе с государем либо родичи во главе со старшими в роду. Профессиональных жрецов, занятых только служением «родным богам», ками, было по сравнению с монахами немного, и даже для девы из государева рода, верховной жрицы Солнечной богини Аматэрасу, служба в святилище Исэ бывала чаще временной, чем пожизненной.

Сеть буддийских храмов, по замыслу «правового государства», должна была охватывать всю страну, монахам и монахиням надлежало по единому расписанию молиться о «защите государства», читая один и тот же набор текстов и следуя одному уставу. Центром этой сети должен был стать Тодайдзи, Великий восточный храм, в тогдашней столице – городе Нара. Чтобы упорядочить монашеские посвящения, из Китая пригласили наставника Цзянь-чжэня (Гандзина), который учредил при храме Тодайдзи «помост для принятия заповедей», кайдан, и заново посвятил в монахи тех японцев, которые не были уверены, точно ли их учителя или учителя учителей соблюдали все монашеские обеты. Другим поручителем за правильность общинной жизни в Тодайдзи и подчинённых ему храмах выступил Бодхисена, монах, прибывший будто бы из самой Индии, напрямую связавший японскую общину с индийской. А третьим стал бог Хатиман, чьи жрецы возвестили волю божества защищать Закон Будды в Японии; при храме Тодайдзи учредили святилище Хатимана, тем самым закрепив на многие века обычай совместного почитания богов и будд.

Наряду с государственными храмами основывались и семейные, для молений о благополучии живых родичей и о посмертной

участи предков; таким был, например, храм Кофукудзи в Нара, принадлежащий роду Фудзивара. Тексты, соотносимые с этими храмами (в частности, «Семейные жизнеописания Фудзивара»), также свидетельствуют о сращении буддийского обряда с местным, обращённым к «родным богам», условно «синтоистским» (хотя о становлении синтоизма как учения в эту пору говорить ещё рано), и с заимствованным китайским, чьё обоснование могло братья из сочинений конфуцианцев и даосов. Похожие свидетельства можно найти и в собрании поучительных рассказов конца VIII в. «Японские легенды о чудесах».

Становясь монахом в VII–VIII вв. в Японии, человек как правило не просто брал на себя обширные обязанности приверженца махаяны, но и примыкал к одной из буддийских школ, к традиции, восходящей напрямую к какому-либо из корейских или китайских учителей и опосредованно – к их индийским наставникам. Разница между этими традициями поначалу сводилась к тому, какие книги из огромного буддийского канона они изучают в первую очередь, какую сторону учения Будды разрабатывают с большей подробностью. В ранней японской буддийской общине принято выделять шесть традиций, их называют «школами города Нара». В самом общем виде их специализацию можно описать так: монашеские уставы и прочие предписания, этические и дисциплинарные, изучает школа Рицу; теорию познания – школы Куся и Хоссо; учение о «пустоте», всеобщей относительности в непостоянном мире – школы Дзёдзицу и Санрон; учение о том, что значит быть буддой, – школа Кэгон. При достаточном усердии один и тот же монах мог освоить учения разных школ, посвящения и образ жизни у всех шести традиций были общими, некоторые тексты, такие как «Лотосовая сутра», где изложены основы махаяны, изучали они все. За рамками этой картины остаются традиции, не ставшие школами: они связаны были с почитанием других будд кроме собственно Будды Шакьямуни (Сякамуни) или с особыми способами подвижничества. Таковы вера в будду Амитабху (Амиду), который обратил свои немислимо огромные заслуги на создание счастливой Чистой земли, она же буддийский рай; почитание будды Майтрейи (Мироку), который явится в мир в будущем, когда учение Будды Шакьямуни будет окончательно забыто; служение будде-целителю Бхайшаджьягуру (Якуси), наставнику всех врачей и спасителю от недугов, и т.д. Ещё одна традиция изучала и на деле осваивала «сосредоточение», дхьяну (дзэн) – навык, свойственный любому будде, полезный и для соблюдения обетов, и для чтения книг, и для исполнения обрядов, а в конечном счёте и для любого дела – от

крестьянского труда до управления страной. Первым японцем, кто научился действовать, по-настоящему сосредоточившись, считали не монаха, а мирянина — царевича Сётоку, жившего на рубеже VI—VII вв., одного из основателей японской государственности, составителя первых набросков мирского законодательства и первых же толкований к сутрам. Чудесным образом он будто бы даже встречался с самим Боддхидхармой, основателем традиции «сосредоточения» в Китае. В VII—VIII вв. в Японию прибыло несколько мастеров «сосредоточения» с материка, но школы в тогдашнем понимании они не основали.

В самом конце VIII в., в те же годы, когда столица перенесена была из Нара в Хэйан (нынешний Киото), началось создание новых школ, устроенных принципиально иначе, чем школы города Нара. Монах Сайтё (767—822) основал на горе Хиэй в окрестностях новой столицы школу Тэндай, а монах Кукай (774—835) на горе Коя к югу от города Нара — школу Сингон. Оба эти наставника одновременно учились в Китае, куда отправились по велению государя Камму в самом начале IX в., и заданием их было — освоить «тайнства», химицу, то есть буддийские обрядовые технологии, разработанные на материке гораздо подробнее, чем в Японии. Речь шла об особых обрядах для разных нужд, государственных и частных, и в то же время о едином «тайном учении», которое позволяет выстроить обряд для любой новой надобности, возможно, даже и не предусмотренной в каноне (например, для умилоствления японских богов ками). Школа Сингон в дальнейшем занималась исключительно «тайнствами», причём предлагала их в разных вариантах: доступных мирянам и монахам, или только монахам, или лишь самым способным из монахов. Для каждого вида «тайнств» проводились особые посвящения вдобавок к обычному посвящению в монахи, порой многоступенчатые, с долгой подготовкой к каждой следующей ступени. С точки зрения Кукай и его последователей, «тайнства» составляют третий этап развития буддизма после хинаяны и махаяны: это уже не забота о собственном спасении или о спасении всех, а знание тех мировых закономерностей, которые делают спасение неизбежным — если только уметь ими пользоваться. Сайтё и его ученики в школе Тэндай мыслили своё подвижничество как ещё более широкое, универсальное: оно включает в себя и «тайнства», и соблюдение особых «заповедей бодхисаттвы», и сосредоточение, и изучение «Лотосовой сутры» вместе с китайскими комментариями к ней. По замыслу Сайтё, школа должна была готовить и монахов, и мирян к служению государству, исходя из того, что у каждого японца способности «совершенны»; тот, кто понял это, о себе мо-

жет уже не заботиться, а посвятить всё время бескорыстной заботе о ближних – которые также внутренне «совершенны», то есть забота эта небесполезна, пусть даже и в непостоянном мире, полном страданий. В X–XI вв. Тэндай вобрала в себя и другие традиции, именно в ней монах Гэнсин (942–1017) составляет первое в Японии систематическое изложение амидаизма – учения о будде Амиде и Чистой земле.

Итак, в отличие от более ранних школ, у Сингон и Тэндай были свои системы посвящений, свои версии буддийского учения в целом, у каждой свой круг почитаемых существ, и можно сказать – своя община. Впрочем, под их влиянием храмы города Нара постепенно всё большее внимание стали уделывать «тайнствам». Привело это, с одной стороны, к большему единообразию – когда от любого монаха ожидалось прежде всего, что он умеет совершать принятый набор обрядов, – а с другой, к дроблению традиции на всё более замкнутые сообщества учителей и учеников, где передавались «тайные» книги и навыки. К началу XII в. это дробление дошло до того, что в пределах одной школы ученики разных наставников порой не понимали друг друга.

В эпоху Хэйан (794–1185 гг.) быть монахом в Японии возможно было по-разному. В сочинениях этой поры, в том числе в знаменитых памятниках хэйанской словесности, таких как дневники придворных, повести моногатари и заметки дзуйхицу, под монашеством понимают несколько существенно различных видов деятельности. Возможно было с юных лет начать обучение в храме, следуя за наставником, освоить ряд книг, выучить соответствующие обряды и дальше делать храмовую карьеру в качестве «служилого монаха», кансо. Как правило, это значило жить в крупном храме столицы или города Нара. Подобно тому как земельные угодья, по законам «правового государства» VIII в. принадлежавшие государю, постепенно распределялись по частным владениям, храмы на местах уже не составляли единой общеяпонской сети, а либо приходили в упадок, либо шли в подчинение крупнейшим храмовым владетельным домам: школам Тэндай и Сингон, храму Кофукудзи (чье влияние росло по мере того как упрочивалось могущество Фудзивара) или всё тому же храму Тодайдзи, который сохранил немалое могущество, хотя главным храмом всей страны быть перестал. Богатство храмовых домов в X–XII вв. строилось уже не столько на государственных пожертвованиях, ежегодных и приуроченных к особым случаям, сколько на доходах с земельных угодий – пожалованных или захваченных. Вне этой системы находились многие мелкие храмы на содержании у провинциальных знатных семей или деревенских

общин, но в них сделать карьеру было сложно. Служилый монах в большом храмовом доме, смотря по способностям и склонностям, мог заниматься скорее практикой, прославиться как целитель, вызыватель дождя и т.п. — и дослужиться до наставника дворцовой молельни; мог посвятить себя теоретическим изысканиям, составлять трактаты и комментарии, выступать на диспутах, в том числе и при дворе. В виде диспута проводились чтения «Лотосовой сутры» и других самых чтимых в Японии сутр: «наставник-чтец» не только читал канонический текст, но и толковал его, и отвечал на вопросы. Предполагалось, что лучшие теоретики и практики удастаиваются высших должностей и входят в Общинное собрание, руководящее делами всех монахов в стране. До начала XI в. среди членов Общинного собрания еще встречаются люди незнатного происхождения, позже — почти исключительно потомки столичных знатных семей. Надо сказать, что монахи крупных храмов нередко нарушали заповедь целомудрия, и многие традиции передачи «тайнств» были наследственными; в любом случае связь ученика с наставником мыслилась как подобная родству, и отдать младшего сына на обучение в крупный храм для знатных семей значило примерно то же, что выдать дочь за потомка подходящей родовитой семьи. Как и у мирских владетельных домов, у храмовых в подчинении было множество слуг и собственные вооружённые отряды.

Совсем другой образ жизни вели монахи-странники и монахи-отшельники, хидзири. Эти люди, по примеру Будды, жили подаянием, карьеры не делали, жили в небольших храмах или странствовали от одного храма к другому. Среди таких монахов были и знатоки «тайнств», и проповедники учения «Лотосовой сутры», и приверженцы веры в будду Амиду, и другие. В хидзири мог уйти воспитанник крупного храмового дома, таким же монахом мог стать человек, учившийся в провинциальном горном храме у учителя один на один или вовсе не прошедший сколько-то систематического обучения. Порой в хэйанских текстах появляются такие хидзири, о ком сложно сказать, монахи это, даосы или жрецы; в особенности трудно отнести к какой-то одной религии обряды «горных странников» сюгэндзя.

Кроме того, многие миряне к концу жизни давали обеты и становились «монахами в миру», ню:до:. Для этого не требовалось вовсе никакого предварительного обучения, хотя обычно такой монах умел читать хотя бы одну или несколько сутр, знал молитвы и несложные обряды. В большинстве своём те женщины, которые в IX–XII вв. принимали монашество, становились «монахинями в миру». Хотя по замыслу VIII в. женская храмовая карьера была возможна, но на

деле, скорее, работало старинное, ещё индийское правило, которое требует, чтобы даже самая опытная буддийская наставница склонялась как перед учителем перед любым монахом мужского пола, пусть и юным и только что посвящённым.

Трудно точно оценить, какую долю от населения средневековой Японии составляли монахи и монахини; можно лишь сказать, что доля эта была ниже, чем в Индии в древности, и выше, чем в Китае тех же IX–XII вв.; вероятно, сопоставить японскую монашескую общину эпохи Хэйан можно с китайской в начале и в середине эпохи Тан (VII–VIII вв.). Что же касается буддистов-мирян, то ими можно считать всех жителей хэйанской Японии, за исключением разве что неширокого круга жрецов в крупнейших святилищах, чьи обеты требовали строго избегать скверны смерти, тогда как погребальный обряд еще в VIII в. стал преимущественно делом монахов. Впрочем, «чистоту» в жреческом смысле слова блюли и монахи в крупных храмах, вхожие ко двору, и их ученики; чтобы избавить монахов от осквернения на похоронах, храмовые дома держали при себе общины «неприкасаемых», хинин, которые и готовили тела умерших к сожжению, и хоронили, и ухаживали могилами. Миряне из любых семей, от крестьянских до знатнейших, имели дело с храмами прежде всего во время похорон и поминальных обрядов, но и во множестве других случаев. Образ жизни этой общины хорошо виден по рассказам из «Собрания стародавних повестей» начала XII в.: этот большой свод поучительных историй охватывает события от времён Будды до недавних дней, от Индии до Японии, и японское буддийское благочестие показывает во всём своеобразие. Миряне жертвуют монахам еду, одежду, утварь, заказывают изваяния будд, сооружают молельни у себя в домах, строят новые храмы или восстанавливают старые; грамотные люди переписывают сутры, в одиночку или сообща; многие ходят в паломничество по храмам разных провинций или хотя бы по столичной округе. Среди нужд, о которых молятся герои «Стародавних повестей», — исцеление больных, благополучие в путешествии, обретение богатства, успех в ремесле или в искусстве, скажем, в стихосложении. Вера в закон воздаяния, кармы, как можно судить по этим рассказам, распространена очень широко, и простолюдины, и аристократы спрашивают ада и других «дурных миров» — и хотя новое рождение определяется по добрым и злым делам самого человека, это не мешает вере в заступников-бодхисаттв, в чудесную силу обряда, способного обеспечить благое перерождение.

Были ли японцы эпохи Хэйан довольны своей буддийской общиной? По многим текстам видно, что нет, по меньшей мере не

всегда. И монахи, и миряне часто упоминают зловредных монахов: невежд, нарушителей устава, интриганов при дворе, мошенников под видом чудотворцев. Правда, отношение ко всему этому двойственное: общину критикуют и в то же время считают её упадок неизбежным. Ведь во многих сутрах говорится, что Закон Будды просуществует в истинном виде тысячу лет, потом ещё пятьсот или тысячу лет — в виде лишь подобия, а потом настанет пора «конца Закона». У японских наставников эти предсказания соединялись с другими, где говорится о закономерном конце всего мироздания: приходят великие бедствия, мир рушится, а потом возникает новый. С середины XI в. засухи и наводнения, пожары, ураганы и прочие бедствия почти каждый раз толковались как приметы «последнего века». В такие времена от монахов бессмысленно требовать учёности и строгого подвижничества: если они хотя бы бреют головы и надевают лоскутные плащи, этого уже достаточно. Такое попустительское отношение к непорядкам в общине многие исследователи — и в Японии, и на Западе — считают доводом в пользу того что по-настоящему религиозным общество в эпоху Хэйан не было, что буддизм был усвоен в Японии лишь поверхностно. Или — что это вообще был некий псевдо-буддизм, на словах похожий на учение Будды, но по сути противоположный ему, склонный оправдывать существующее положение дел в мире, а не искать выхода из круговорота страданий.

Заметные перемены наступают в конце XII в., в пору смут, которые начались в 1150-е гг. и завершились с окончанием междоусобной войны знатных родов Тайра и Минамото в 1185 г. установлением двоевластия: в столице оставались государь и придворные, а в городе Камакура правили главнокомандующий, сёгун, и его ставка. Первый в истории Японии сёгунат просуществовал до 1330-х гг., жизнь Догэна приходится на время его становления и расцвета.

В конце XII в. в буддийской общине Японии начинаются большие перемены. Их значение для позднейших веков оказалось столь велико, что в XX в. историки японских религий порой говорили о «реформации», о «новом камакурском буддизме». Его главными чертами считаются: установка на веру, а не на обряд, проповедь для широкого круга людей вместо «тайной» передачи учения, простота и ясность вместо нарочитой сложности, забота о судьбе отдельного человека, а не государства или семьи, о спасении, а не о земных благах. Так или иначе всё это можно найти и у наставников эпохи Хэйан, и всё-таки смена взгляда на то, что значит быть буддистом, по японским меркам была резкой. И самым необычным, по-видимому, стало то, что теперь некоторые традиции заявляют о своих путях

как «исключительных»: выбрав один из путей, будто бы можно (или даже необходимо) отказаться от всех остальных. Примечательно, что с этими новыми учениями выступают монахи школы Тэндай, самой универсальной; каждый из них по каким-то причинам покинул школу. Монах по имени Хонэн (1133–1212), продолжая традицию проповедей о будде Амиде и Чистой земле, стал учить, что в наставшем «последнем веке» ни на что другое надежды нет: никакие обряды больше не работают, остаётся только молиться, повторяя имя Амиды, и надеяться на возрождение в раю. От Хонэна сохранились краткие проповеди и большой трактат, где учение амидаизма подробно обосновано ссылками на труды китайских наставников, прежде мало изученные в Японии. Традиция, которая опирается на эти труды, позже получит название Дзёдо, школы Чистой земли.

Другой монах, Нонин (ум. в 1190-х гг.), не писал ничего, но, по сообщениям его критиков, учил вслед за Бодхидхармой отказаться от опоры на «письменные знаки», от каких-либо авторитетов, созерцать лишь «собственную природу» — и так, прямым путём, стать буддой. Таков был «исключительный» извод учения о сосредоточении, дзэн. Учения Хонэна и Нонина порицали и считали опасными за одно и то же: за пренебрежение книгами буддийского канона, отказ чтить «родных богов» и соблюдать буддийские заповеди, за отрицание всех прочих путей кроме их собственного, а значит, непочтение к собратьям по общине.

Вскоре, на рубеже XII–XIII вв., появляются и другие изводы тех же учений. Монах Эйсай (1141–1215), побывавший на обучении в Китае, не предлагал столь радикального, как у Нонина, понимания дзэн, но тоже мыслил эту традицию как самостоятельную, а не как часть традиции Тэндай. Он поставил задачу изучить наставления китайских мастеров «сосредоточения» (кит. чань), тоже почти не известные в Японии. Главный трактат Эйсая посвящён «распространению дзэн для защиты страны»; но — как во многом и Сайтё, основатель Тэндай — речь он ведёт не об обрядах и подготовке к ним, а о воспитании и самовоспитании людей, которое изменило бы в целом их отношение к жизни, а значит, изменило бы и страну. Эйсай был наставником первых лиц в ставке сёгунов, основал в Камакуре и в столице несколько храмов по образцу китайских чаньских обителей. У одного из учеников Эйсая учился Догэн. Энни Бэннэн (1201–1280), ровесник Догэна, также учился в Китае, а по возвращении стал проповедовать учение, на первый взгляд ещё более умеренное, чем у Эйсая, но по существу более радикальное. У Энни дзэн не отрицает других буддийских традиций, но лежит в их основе, сосредоточение служит тем первичным навыком, который

позволяет идти по пути Будды, — какой бы способ подвижничества человек затем ни избрал. Храм Тофукудзи в столице, который обустроивал Энни, должен был стать таким же центром всей буддийской общины Японии, каким в VIII в. был храм Тодайдзи в Нара; в этом храме изучались и «тайнства», и дзэн, и наставления Тэндай. Уже после падения камакурского сёгуната, в XIV в., школа Эйсаю и Энни, получившая название Риндзай-Дзэн (от китайской чаньской школы Линьцзи) разработает новую версию государственного буддийского учения и новое устройство общины во главе с дзэнскими храмами.

Приверженцы старых школ в XII—XIII вв. порой проповедовали не менее непривычные учения, чем Хонэн или Нонин, хотя говорили не о разрыве с традицией, а наоборот, о её восстановлении. Так, монахи Дзёкэй (1155—1213, школа Хоссо) и Мёэ (1173—1232, школа Кёгон), критики Хонэна, поставили задачу возродить буддийскую общину в Японии, сделать её такой, какой она была в Индии при Будде или по крайней мере приблизиться к этому образу. При этом у них серьёзное отношение к общинным уставам предполагает не единообразное подвижничество для всех, а разные наборы заповедей и обетов для разных людей. Оба эти наставника много занимались разработкой простых обрядов, доступных в том числе и мирянам, хотя и основанных на «тайном учении». Традицию «возрождения уставов и заповедей» позже продолжили Эйцэн (1201—1290), его ученики и ученицы, не считавшие, что в «последнем веке» невозможно быть настоящим монахом или монахиней. Другую крайность представляют наставники школы Тэндай, чьи имена не известны: свои труды они подписывали именами Сайтё, Гэнсина и других прежних учителей, а рассуждали об «исконной просветлённости» каждого живого существа. Исходя из этой теории, оказывается излишней вообще какая-либо практика — или наоборот, любая годится. Установка на «исконную просветлённость» преобладала в школе Тэндай, когда там учился Догэн, и именно от неё он пришёл к своему «великому сомнению».

Некоторые ученики Хонэна вернулись к прежнему пониманию амидаизма, не считали молитву к Амиде несовместимой с другими способами подвижничества. По-иному традицию учителя продолжил ученик Хонэна Синран (1173—1263). В нескольких трактатах он опровергал обвинения, предъявленные учителю, показывая, что, например, на почитание богов Хонэн смотрел точно так же, как сам Будда во многих сутрах. Амидаизм у Синрана становится, пожалуй, самым «исключительным» из камакурских учений, наиболее непохожим на все предыдущие: стремиться к чему-ли-

бо кроме возрождения в раю смысла нет, а к возрождению стремиться опять-таки незачем, ведь его будда Амида уже обеспечил всем людям. Остаётся только верить в это и славить Амиду, но и вера, и молитва опять-таки исходят от Амиды, а не от человека. Община последователей Синрана впервые отказалась от многих требований устава, прежде часто нарушавшихся, но на словах не отрицаемых, вроде безбрачия монахов. О себе Синран говорил, что никого ничему не учит, называл себя «плешивым», то есть не причёсанным по-мирскому и не обритым по-монашески. Из его сочинений в позднейшие века особенно любимыми в общине стали стихотворные «славословия», васан. Школа Синрана получила название Дзёдо-Син (Истинная школа Чистой земли) и стала первой в Японии по-настоящему массовой буддийской традицией: в пору гражданских войн XV–XVI вв. под её контролем временами находились города и целые провинции, и в наши дни она по числу приверженцев остаётся самым крупным из японских буддийских объединений.

Уже в середине XIII в. монах Нитирэн (1222–1282) выступит с ещё одним «исключительным» учением: в его проповедях традиция почитания «Лotosовой сутры» тоже становится самостоятельной школой, отделяется от Тэндай. По Нитирэну, учения прочих школ – «таинства», «уставы», амидаизм и дзэн – не просто неверны, но и вредны, спорить с ними незачем, их надо «гнуть и ломать». Если же это навлечёт всеобщую ненависть и гонения, тем лучше, ведь в самой «Лotosовой сутре» её приверженцам предсказаны суровые испытания. Основные сочинения Нитирэна появляются уже после смерти Догэна, но мы будем ссылаться и на них тоже, ведь Нитирэна, вместе с Синраном и Догэном, относят к самым крупным мыслителям средневековой Японии.

Каким был обиход буддийской общины в XIII в., что считалось «нормой», пусть порой и осуждалось, хорошо видно по новым собраниям поучительных рассказов. Из них мы будем ссылаться на «Собрание песка и камней», составленное ближе к концу столетия. Его автор, монах Мудзю Итиэн учился у Энни. О Хонэне и Эйсае, Дзёкэе и Мёэ, Энни и Эйdzоне он говорит не раз, на многих примерах доказывает, что «исключительные» учения неверны, что путь Будды можно пройти многими разными способами. Синран, Догэн и Нитирэн в этой книге не упомянуты вовсе, возможно, Мудзю о них ничего и не знал. Но по его рассказам видно, что Догэн берёт темы для трактатов не из китайской чаньской традиции, а обсуждает со слушателями то, что было интересным и насущно важным для общины.

Наставник Догэн

Одно из ключевых положений буддизма Махаяны – утверждение принципиального тождества бытия иллюзорного, сансары, и бытия истинного, нирваны. Нагарджуна, знаменитый буддийский проповедник начала нашей эры, сделал эту идею фундаментом основанной им философской школы Мадхьямаки, первой из школ великой колесницы. Нагарджуна пишет о пустотности (*шуньята*) всего сущего, даже самих дхарм – носителей индивидуальных качеств, которые одни только и обладают реальностью по мнению раннебуддийских мыслителей. Согласно Нагарджуне, если человек дополнит теоретические размышления йогической практикой, он сможет ощутить единство пустоты (*шуньи*) с «истинным телом» Будды. Концепцию трех тел Будды (*трикая*) также развивали мыслители великой колесницы. Будда в «истинном теле» (тж. «теле Закона») совпадает с абсолютной, истинной и не зависящей ни от чего первоосновой мира. Нагарджуна указывал на то, что если допустить наличие в мире чего бы то ни было иного, нежели Будда в «истинном теле», мы придем к противоречию и окажемся во власти иллюзорного представления о двойственности.

Нагарджуну почитают как патриарха практически все буддийские традиции, и разработанное им и его последователями учение во многом определило облик буддизма в Китае и Японии. В этих странах тщательно изучали его трактаты, приписываемые ему сочинения, а также другие тексты, в которых обсуждались схожие доктрины. Особенную известность приобрела уже упоминавшаяся «Лотосовая Сутра». В ней последовательно проводилась мысль о том, что поскольку в основе всего многообразия явлений нашего мира лежит единая природа будды, значит, она изначально присутствует во всех живых существах. Таким образом, независимо от пола, возраста, общественного положения и количества совершенных грехов, каждое живое существо способно обрести просветление, раскрыть в себе природу будды. На повсеместном присутствии природы будды делали акцент мыслители Тэндай X–XII вв., когда указывали на «исконную просветленность» всех живых существ и призывали с равным почтением относиться к самым разным явлениям нашего мира. В целом, это было весьма созвучно присущему японской культуре вниманию к мелким деталям, уважительному отношению к каждому лежащему у дороги камню и привычке видеть священное в большинстве окружающих предметов. Из тех же выкладок, напомним, вытекало двоякое отношение к буддийскому подвижничеству: с одной стороны, любая деятельность может рас-

сма­три­вать­ся как рас­кры­тие при­ро­ды буд­ды, а с дру­гой – под­виж­ни­че­ство во­об­ще не обя­за­тель­но, коль­ско­ро при­ро­да буд­ды и так при­сут­ст­вует в нас по­сто­ян­но.

Док­три­ны, о ко­то­рых шла речь, изу­ча­ли в тэн­дай­ских мо­на­сты­рях Хонэн, Син­ран, Нонин, Эй­сай, и дру­гие про­повед­ни­ки ка­ма­кур­ско­го буд­диз­ма, в том чис­ле Догэн. По­боч­ный отпры­ск ро­да Фу­дзи­ва­ра, Догэн был дос­та­точ­но знат­но­го про­ис­хо­жде­ния, что­бы учить­ся на горе Хиэй, в глав­ном хра­ме шко­лы. Он ро­дил­ся в 1200 г. у Ми­на­мото-но Ми­ти­ти­ки (1149–1202), мо­гу­ще­ствен­но­го ца­ред­во­рца то­го вре­ме­ни, и Иси (1107–1207), до­че­ри Фу­дзи­ва­ра-но Мо­то­фу­су (1144–1230). Бы­ла ли эта па­ра на­сто­ящи­ми ро­ди­те­ля­ми Догэ­на, до­под­лин­но не­из­вест­но, но имен­но об их кон­чине го­ре­вал се­ми­лет­ний маль­чик, со­глас­но жи­зне­о­пи­са­ни­ям. Счи­та­ется, что сто­я у по­гребаль­но­го ко­стра ма­те­ри, Догэн при­нял ре­ше­ние стать мо­на­хом. Осталь­ная род­ня бы­ла про­тив, и в 12 лет Догэн сбе­жал из до­ма к сво­е­му дя­де по ма­те­рин­ской ли­нии, мо­на­ху. Он-то и от­пра­вил пле­мян­ни­ка в храм Эн­ря­ку­дзи к са­мо­му на­став­ни­ку Коэну (1168–1235), воз­глав­ляв­ше­му то­гда шко­лу Тэн­дай. В 13 лет Догэн по­лу­чил мо­на­ше­ское имя Бу­ппо Догэн (букв. Ос­но­ва Пу­ти За­кона Буд­ды), оста­вше­е­ся для не­го на всю жи­знь ос­нов­ным, по­сколь­ку об­ряд по­лу­че­ния муж­ско­го свет­ско­го имени он так и не про­хо­дил. Из­вест­но, что он был край­не усер­ден в учении, об­ла­дал вы­даю­щи­ми­ся тру­доспо­соб­но­стью и па­мя­тью, г­лу­бо­ко вни­кал в смы­сл тек­стов и на­став­ле­ний. Воз­мож­но, по­это­му Догэн уже в 15 лет испы­тал то, что в дзэн­ской сре­де на­зы­ва­ется «ве­ли­кое сомне­ние»: му­чи­тель­ное ощу­ще­ние не­раз­ре­ши­мо­го про­ти­во­ре­чия в учении, ко­то­рое при­водит на­иболее спо­соб­ных мо­на­хов к про­свет­ле­нию. Догэн спотк­нул­ся о во­прос, за­чем нужна буд­дий­ская прак­тика, если все мы из­на­чаль­но об­ла­даем при­ро­дой буд­ды.

В воз­расте око­ло се­м­на­д­ца­ти лет он по­ки­нул Эн­ря­ку­дзи и отпра­вил­ся на по­ис­ки учите­ля, ко­то­рый мог бы рас­тол­ко­вать для не­го это не­понят­ное место в За­коне Буд­ды. Догэн по­се­лился в ос­но­ван­ном Эй­саем хра­ме Кэн­нин­дзи и под­виж­ничал под ру­ко­вод­ством пре­ем­ни­ка Эй­са­я, Мёд­зэ­на (1184–1225). Так про­дол­жа­лось шесть лет, а в 1223 г. Мёд­зэн и Догэн вме­сте отпра­ви­лись в Ки­тай. Там Догэн по­встре­чал чань­ско­го на­став­ни­ка Жу-цзи­на (1162–1228), сла­вив­ше­го­ся лич­ным аске­тиз­мом и не­пре­клон­но­стью во вза­имодей­ствии с мир­скими вла­стя­ми. Жу-цзин сразу про­ник­ся сим­па­ти­ей к та­лант­ли­во­му япон­ско­му учени­ку и в 1225 г. под­твер­дил истин­ность пере­жи­то­го Догэ­ном пробуж­де­ния. Жу-цзин вру­чил Догэ­ну гра­моту о пе­ре­да­че учения в тра­ди­ции Цаодун Чань (яп. Сото Дзэн), и с этим свит­ком Догэн вер­нул­ся в Япо­нию, что­бы «рас­про­странять истин­-

ный Закон Будды». Первые три года он проповедовал в Кэнниндзи, возглавив общину вместо ушедшего из жизни Мёдзэна. Затем Догэн отправился в маленький храм Анъёин, а позже – в более просторный Каннондорин и прожил несколько лет, продолжая подвижничать, работая над своими первыми текстами и наставляя тех, кто к нему приходил. К этому периоду относятся написанный еще на китайском короткий трактат «Общие принципы сидячего созерцания» и программное сочинение «Беседа о различении Пути». Догэн был убежден в том, что японским монахам необходимо перенять опыт материкового Китая в образе жизни и способах подвижничества. Для того, чтобы сделать это возможным, он задумал собрать средства на возведение специального зала для занятий сидячим созерцанием.

Кампании, подобные той, что решил провести Догэн, были широко распространены в Японии XIII в. Буддийские монахи просили у своих мирских учеников и покровителей вспомоществования в делах, связанных с поддержанием храмового хозяйства, возведением новых построек и прочих надобностях. Догэн проявил себя как хороший организатор и яркий проповедник, достаточно быстро собрал пожертвования и в 1236 г. переименовал храмовый комплекс, включающий теперь не только Каннондорин и подсобные помещения, но и зал для сосредоточения, в Косёхориндзи. Спустя год открылся еще один зал, предназначенный для чтения публичных проповедей и толкования монахам Закона. Здесь Догэн провел почти десять лет. Вокруг него сгруппировалась монашеская община. Догэн наставлял братию и приходивших к нему мирян во всех вопросах, связанных с буддийским учением. Кроме того он очень много писал и редактировал то, что было записано с его слов кем-то другим – чаще всего его ближайшим учеником Коуном Эдзэ (1198–1280). Позже Эдзэ стал преемником Догэна и вторым патриархом японской школы Сото Дзэн.

Идеи Догэна известны нам благодаря огромному литературному наследию этого наставника, совершенно нетипичному для традиции Дзэн. Его кисти принадлежат философские трактаты, сборник коанов, обрядовые руководства, тексты для монастырских уставов, а также китайские и японские стихи. Догэн превосходно ориентировался в огромном корпусе текстов; в его сочинениях постоянно встречаются цитаты из самых разных источников, от трактатов Нагарджуны до современных ему чаньских сборников. Список тем, интересовавших Догэна, необычайно широк: от самых общих вопросов об устройстве мироздания до указаний о том, как нужно кланяться учителю. Два самых объемных корпуса текстов, дошед-

ших до нас от Догэна, это «Вместилище сути истинного Закона» и «Расширенные записи Эйхэя». Первое название, строго говоря, относится к двум памятникам: собранию коанов, составленному около 1235 г., и собранию трактатов, работу над которым Догэн начал еще в 1231 г. и продолжал до самой смерти. Это последнее ныне считается во всем мире основным для школы Сото и его чаще всего исследуют ученые. Второй текст — записи наставлений, которые Догэн произносил, сидя в учительском кресле на высоком помосте в зале Закона. Большая их часть относится не к периоду пребывания в Косёхориндзи, а к более позднему времени, когда Догэн отправился в горы на северо-восток от Киото и обосновался в провинции Этидзэн.

Отъезд, состоявшийся в 1243 г., был тайным и, по дошедшим до нас свидетельствам, внезапным. Догэн собрал самое необходимое, взял несколько близких учеников и отправился на поиски места для постройки нового монастыря. Исследователи до сих пор гадают, что именно привело Догэна к решению бросить Косёхориндзи, известны только некоторые обстоятельства, которые могли спровоцировать отъезд. С одной стороны, развитие Косёхориндзи вызывало неудовольствие тэндайских монахов с горы Хиэй. С другой, — поблизости строился новый грандиозный дзэнский храмовый комплекс Тофукудзи. Руководить им призвали Энни Бэннэна, риндзайского наставника, сочетавшего сидячее созерцание с другими практиками и обрядами, тогда как Догэн был резким противником подобного рода смешений. Кроме того, жизненному кредо Догэна — не гнаться за «славой и выгодой» — было трудно следовать в непосредственной близости от государева двора, и возможно, Догэн хотел наставлять учеников в обители, больше соответствующей духу истинного буддизма как он его понимал. Так или иначе, в 1245 г. на горе Китидзё (совр. пров. Фукуи) завершилось строительство храмового комплекса Эйхэйдзи, который и поныне сохраняет за собой статус главного (*хондзан*) в школе Сото.

В Эйхэйдзи Догэн провел весь остаток жизни, покинув монастырь только однажды. Зимой 1247 г. знатный воин Хатано Ёсисигэ (ум. 1258) позвал Догэна посетить резиденцию регента Ходзё Токиёри (1227–1263) в Камакуре. Догэн принял приглашение и отправился в путь, но решительно отклонил предложение остаться и проповедовать в ставке. В общей сложности он отсутствовал больше семи месяцев и жаловался, что путешествие далось ему нелегко. Догэн страдал некоей затяжной болезнью, его состояние то улучшалось, то ухудшалось, ученики уговаривали его поехать в Киото на лечение, но он отказывался. К лету 1253 г. Эдзэ убедил учителя отправить-

ся в путь, но то ли из-за плохого самочувствия Догэна, то ли из-за предотъездных хлопот всё затянулось до августа, и когда странствие наконец началось, было уже поздно. Догэн скончался в дороге, оставившись на ночлег у одного из своих мирских учеников, в конце лета 1253 г. Среди последнего, что он начертил своей рукой, были слова из «Лотосовой сутры» — о том, что везде, где только появляются свитки с сутрой, будды вращают колесо Закона. Предсмертное стихотворение Догэна начинается со строк: «пятьдесят лет исканий великого смысла рождений и смертей, // Постоянное стремление и преодоление в конце концов всех препятствий и сомнений...» [Догэн 2000, 28]. По этим двум отсылкам хорошо видно: хотя Догэн, так же, как его знаменитые современники (Хонэн, Синран, Нитирэн и другие), считал предлагаемый им способ подвижничества исключительным, он остался в русле той же традиции, что и тэндайские мыслители. По мнению Догэна, сидячее созерцание (*дзадзэн*) — есть именно и только то занятие, во время которого человек может узреть и актуализировать присущую ему изначально природу будды. Однако и до, и после посещения китайских монастырей Догэн находился под сильнейшим влиянием Тэндай. Распространенная в литературе точка зрения, согласно которой Догэн разочаровался в учении Тэндай и до конца жизни критиковал традицию «исконной просветленности», в последние десятилетия сменилась признанием преемственности собственной религиозно-философской системы Догэна по отношению к тэндайской мысли.

Новаторство Догэна и его личный вклад в развитие японской буддийской мысли заключались в утверждении тождества не только помраченного и просветленного сознания (коль скоро это всего лишь стороны единой реальности), но и тождества самого процесса постижения природы будды и результата, ее раскрытия в каждом отдельном человеке. По Догэну, «подвижничество и свидетельство суть одно» (*сюсэ: итто:*). Именно и только в тот миг, когда человек полностью сосредотачивается в сидячем созерцании, всякая иллюзия различения пропадает и вселенная раскрывается ему как единая и неделимая природа будды. Отсюда Догэн выводит свое понимание пространства, времени, жизни и смерти, которое он высказывает в своих сочинениях и которое позволяет исследователям ставить его в один ряд с крупными фигурами мировой философии: Августином, Фомой Аквинским, Мартином Хайдеггером и другими.

При этом во всех окружающих человека предметах природа будды изначально присутствует так же, как и в нем самом. Это он не может ее увидеть до тех пор, пока не начнет подвижничать. Для Догэна мысль о постоянном и повсеместном наличии природы

будды играет ключевую роль, и здесь он рассуждает вполне в русле традиции Тэндай. Но для тэндайских авторов «подвижничество» (gē) – это всё же вполне определенные занятия, для которых внешняя действительность может быть благоприятной или нет. Догэн также часто оценивает окружающую человека обстановку как более или менее подходящую для постижения Закона Будды, но трактует подвижничество предельно широко: при утверждении безусловного главенства сидячего созерцания само понятие «подвижничество» в его текстах означает такое действие, в процессе которого проявляется природа будды, не важно кто это действие совершает.

«Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников

Если пытаться выделить общую черту всех буддийских учений, разработанных в Японии с конца XII в. по начало XIV в., то можно сказать: все они так или иначе ищут новые способы выражения, понятные широкому кругу слушателей, монахов и мирян. После междоусобных войн второй половины XII в. и установления сёгуната храмы, даже самые крупные, не могут больше рассчитывать исключительно на поддержку государева двора, как не могут вести и самодостаточное существование, тратя доходы со своих имений. Монахам приходится искать новых жертвователей – и в семьях высокопоставленных воинов, близких к ставке сёгуна, и при дворе, где расстановка сил в кругу чиновной знати сильно изменилась, и среди незнатных воинов и чиновников, и среди простолюдинов вплоть до низших, кого называли «нелюдьми», *хинин*. Вырабатывается новый язык проповеди, рассчитанной уже не только на тех, кто сделал или собирается сделать изучение Закона Будды своим основным занятием, но и на тех, чьи знания о буддизме отрывочны и случайны. Почти у каждого из знаменитых монахов эпохи Камакура, будь то новаторы или приверженцы старых традиций, мы находим теперь краткие формулы: «Главное в учении Будды – вот что...». Все тонкости буддийской теории познания, всё многообразие обрядовых предписаний, вся сложность требований к поведению общинника, оказывается, могут быть сведены к немногим достаточно простым словам. И хотя Будда и его последователи, начиная с индийской древности, всегда учили не забывать об относительности, односторонности любых истин, даже если те кажутся несомненными, всё-таки о «главном смысле Закона Будды» (*Бунпо: тайи*) возможно рассуждать и спорить.

Чем «исключительнее», радикальнее то или иное учение, тем более чёткий ответ оно даёт на вопрос, что главное в буддизме. Например, для Хонэна это молитва «Слава будде Амиде» и надежда на

возрождение в Чистой земле, доступное для любых невежд и грешников в наступившую пору «конца Закона». А для Нонина – задача «увидеть свою природу и стать буддой», решаемая независимо от того, что хорошее или плохое (в обыденном понимании) человек в себе обнаружит. Для Нитирэна истинное учение – это «Лотосовая сутра», текст большой и разнообразный по тематике. Однако и её толкование тоже сводится к достаточно конкретной формуле: я готов претерпеть гонения за веру в мире, подпавшем под власть лжеучений, и всё же я не презираю никого из людей, ибо все они пройдут путь милосердия и станут буддами. А чем меньше «исключительности», тем более расплывчатой получается формулировка, например: «Делай то, чему следует быть» (*арубэки ё*) у Мёэ.

Важно, что и сторонники радикальных путей, и их противники, когда проповедуют, всё равно прибегают к «уловкам» (*хо:бэн*), приспособляя свои наставления к запросам слушателей. И даже самые решительные новаторы не отказываются от традиции, ищут для себя опоры в буддийском наследии Индии и Китая. В этой главе пойдёт речь об одной из традиционных формулировок «главного в буддийском учении», заново востребованных в японском буддизме XIII в. Она гласит: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо, сам очищай свой ум – таково учение всех будд» (яп. *сёаку макуса* || *сёдзэн бугё*: || *дзидзё гои* || *дзэ сёбуцу кё*¹). В китайском буддийском каноне, принятом в Японии, это стихотворение в четыре строки по четыре иероглифа в каждой. Оно называется «Общей заповедью семерых будд», яп. *ситибуцу цу:кай-гэ*, – имеются в виду Будда Шакьямуни и шестеро его предшественников, будд прежних мировых эпох². Считается, что хотя семеро будд и учили по-разному, но это наставление ученикам давали они все, так что оно – из самых древних, связывающих воедино все эпохи в истории мироздания. См.: [Дзэнгаку дайджитэн 1985, 523; Накамура Хадзимэ 1985, 586–587; Muller web].

Источником стихотворения чаще всего называют «Сутру строк Закона»³, широко известную в палийском изводе как «Дхаммапада». В переводе В.Н. Топорова соответствующие строки звучат так:

¹ Таково чтение на камбун, китайском языке японских авторов. Принятое японское прочтение: *сёаку-о насу кото накаро, сюдзэн хо:гё:-субэси, мидзукара соно когоро-о киёму корэ сёбуцу-но осизэ нари*. Возможно несколько иное понимание стихотворения: «Не делая никакого зла, почитая и совершая всякое благо, ты очищаешь свой ум, и этому учили все будды» [Nishijima, Cross 2009 web].

² Их имена – Вишальп, Шисип, Вишвабху, Крауччханда, Капакамуни, Капьяпа.

³ Кит. «Фацзю-цзин», яп. «Хо:ку-кё»: ТСД 4, № 210, 567б. Также источником может считаться близкая к «Сутре строк Закона» по содержанию «Сутра об излучении сияния», кит. «Чжэю-цзин», яп. «Сюцзё: кё», ТСД 4, № 212, 741б.

«Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума – вот учение просветленных» [Дхаммапада 1960, 90]. Те же четыре строки встречаются, например, в «Сутре преданий, добавляемых по одному»⁴ и еще в нескольких ранних буддийских текстах, переведенных в китайском каноне. Также эти стихи цитируются во многих сводах общинных уставов и в толкованиях к ним. Среди махаянских текстов стихи «Не делай никакого зла...» приводит «Сутра о нирване»⁵, а затем их обсуждают ее комментаторы.

У китайских авторов те же строки встречаются и в толкованиях к «Лотосовой сутре», и в других сочинениях. Особенно часто на них ссылаются те наставники, кто так или иначе ведет речь о значимости заповедей. Весь монашеский устав, состоящий из множества разнообразных запретов и предписаний, мыслится как развертка главной мысли: не нужно делать того, что дурно (что мешает освобождению от страданий), а следует делать всё благое (полезное для освобождения), постоянно очищая свой ум, чтобы не путать одно с другим. «Зло» и «добро» здесь берутся не столько в этическом смысле, сколько в отношении к основной цели подвижничества: человеку не следует делать хуже самому себе, навлекать на себя последствия злых дел, неизбежные по закону воздаяния. Четыре строки стихотворения соотносят с четырьмя главными этапами буддийского пути: «не делать никакого зла» – это правильное поведение, «очищать свой ум» – сосредоточение, «совершать всякое благо» – мудрость, а «учение всех будд» – освобождение (санскр. *шила* – *самадхи* – *праджня* – *вимукти*).

Стихи об «учении всех будд» обсуждаются в одном из главных текстов китайской традиции «созерцания», *чань* – «Сутре помоста шестого патриарха»⁶. Здесь с ними связывается различие двух ветвей *чань*, Южной и Северной. Первую возглавляет Хуэй-нэн (он же «шестой патриарх»), а вторую Шэнь-сюй; первая учит о «внезапном» просветлении, вторая о «постепенном»; правда, сам Хуэй-нэн говорит, что учение Будды едино, а значит, противопоставление «внезапного» и «постепенного» бессмысленно. Шэнь-сюй посылает к Хуэй-нэну ученика по имени Чжи-чжэн с наказом расспросить об учении Южной школы. Шестой патриарх сразу распознаёт в госте согладателя, но соглашается побеседовать с ним. Среди прочего Хуэй-нэн спрашивает, как Чжи-чжэна учили о «правилах, созерцании и мудрости», и тот пересказывает слова Шэнь-сюя: «...что удер-

⁴ Кят. «Цзэн-и ахань цзин», яп. «Дзоити агон-кё», ТСД 2, № 125, 551а.

⁵ Кят. «Нэпань-цзин», яп. «Нэхан-гё», ТСД 12, № 374, 451с.

⁶ Кят. «Люй цзу тань цзин», яп. «Рокусо данкё», ТСД 48, № 2008. См.: [Люйцзу таньцзин web].

живает нас от недостойных поступков – это и есть правила. Следование добрым поступкам – это и есть высшая мудрость [праджня]. Самоочищение собственного сознания и есть созерцание [самадхи]. Хуэй-нэн отвечает: всё сказанное верно, но высшее учение, подходящее для людей с наилучшими способностями, гласит: все вещи и все учения исходят из «само-природы» – она же «собственная природа» каждого существа и каждой вещи, увидеть её означает стать буддой. «Когда в сердце-основе нет ложного, то это и есть правила само-природы. Когда в сердце-основе нет отвлекающих мыслей, то это и есть праджня само-природы. Когда в сердце-основе нет хаоса, то это и есть самадхи само-природы. Когда ничего не прибавляется и ничего не убывает, это и есть алмазная крепость само-природы. Приход жизни и уход жизни – все лишь основа самадхи» (перевод А.А. Маслова). Чжи-чжэн благодарит и подытоживает: «...само желание вернуться к истинной таковости указывает лишь на то, что дхарма наша не очищена». Хуэй-нэн продолжает: мудрые люди могут опираться на слова разных учений, а могут не опираться, но так или иначе не отрываются от «собственной природы». Постичь эту природу невозможно постепенно, по частям, потому учение Хуэй-нэна и называют «внезапным».

В традиции *чань* стихи об «учении всех будд» вошли в знаменитый рассказ, герои которого – наставник «созерцания» Дао-линь и поэт Бо Цзюй-и⁷. Поэт прибывает к новому месту службы, посещает тамошнего отшельника, живущего в гнезде на дереве, и задаёт ему вопрос: в чём главный смысл Закона Будды? Монах в ответ цитирует: «Не делать никакого зла...» и т.д. Да это знает и трёхлетний ребенок! – удивляется поэт, а Дао-линь возражает: трёхлетний ребенок возможно и знает, но даже старец восьмидесяти лет не может этому следовать на деле. Поэт почтительно кланяется и удаляется⁸. Важно здесь, что Бо Цзюй-и – не просто мирянин-чиновник, но стихотворец, прославленный в том числе и стихами на буддийские темы. Но его разговор с Дао-линем, хотя и не содержит явного парадокса (какие свойственны многим текстам *чань*), всё-таки обнаруживает некое коренное непонимание – как в чаньских беседах, где, ведомый наставником ученик через растерянность, испуг, разочарование или смех приходит в итоге к озарению. Показательно, что поэт

⁷Яп. Хаку Кё-и, он же Бо Лэ-тянь, яп. Хаку Ракутэн (772–846).

⁸См. перевод одной из японской версий этой истории в статье: [Трубникова 2013б]. В китайском буддийском каноне рассказ о Дао-лине и Бо Цзюй-и приводится, например, в «Сводных записях о буддах и патриархах» (кит. «*Фоцзю дунцзи*», яп. «*Буссо то-ки*», 1269 г., ТСД 49, № 2035, 384b) – сочинении по истории буддизма в Китае. Встреча Бо Цзюй-и с Дао-линем здесь отнесена к 822 г.

не спрашивает, что значат «зло», «благо» и «очищение», а наоборот, воспринимает сказанное как прописную истину⁹. Тогда стихи, которые прочел монах, можно отнести к тому же ряду «слишком простых» чаньских изречений, что и слова «деревья зелены, цветы красны» и им подобные. Об относительности привычных понятий, таких как «зло», «благо» или «чистота», речи не идёт, говорится лишь, что знать и повторять их — еще не значит быть по-настоящему знакомым с ними, пока не осуществляешь их на деле. Впрочем, когда в рассказах о наставниках *чань* речь заходит о делах, то их на обыденный взгляд часто трудно отнести к добрым; самый известный пример тому — рассказ «Нань-чуань убивает кошку»¹⁰.

Вероятно, в Японии строки «Не делать никакого зла...» стали расхожим изречением в частности благодаря рассказу о встрече поэта с отшельником — ведь у японцев Бо Цзюй-и был, пожалуй, популярнее всех китайских поэтов¹¹.

В японской буддийской мысли вопрос о благе и зле редко получает однозначное решение. Скорее, для нее характерны рассуждения о «тростниках в заливе Нанива»: всюду в Японии тростник зовётся словом *ёси*, а близ Нанива его же называют *аси*; так люди одно и то же считают то «добрым» (*ёси*), то «дурным» (*аси*). При толковании заповедей Будды — которые, казалось бы, ясно определяют, что хорошо для освобождения, а что плохо, — японские авторы за редким исключением указывают: не надо никакие предписания понимать

⁹ Надо сказать, что у самого Бо Цзюй-и тема блага и зла звучит как вовсе не простая. Можно вспомнить вот эти его стихи (в русском переводе Л. Эйшлина): «Носадил орхидею, но полыни я не сажал. || Родилась орхидея, рядом с ней родилась полынь. || Неокрепшие корни так сплелись, что вместе растут. || Вот и стебли и листья появились уже на свет. || И душистые стебли, и зловонной травы листья || С каждым днём, с каждой ночью набираются больше сил. || Мне бы выполоть зелье — орхидею боюсь задеть. || Мне б полить орхидею, — напоить я боюсь полынь. || Так мою орхидею не могу я полить водой. || Так траву эту злую не могу я выдернуть вон...»

¹⁰ Приводится в сборнике «Застава без ворот» (кит. «Умэньгуань», яп. «Мумонкан», ТСД 48, № 2005, XIII в.). Монахи замечают на храмовом дворе кошку, ловят и начинают из-за нее ссориться. Тогда их наставник Нань-чуань кошку отбирает и приставляет ей к горлу серп, обещая пошадить ее, если кто-нибудь ему скажет, что значит это его действие. Никто из монахов не находит ответа, и наставник убивает ее. Вечером в храм возвращается монах Чжао-чжоу, узнаёт о произошедшем, кладет себе на голову туфлю и уходит. Нань-чуань говорит: если бы Чжао-чжоу был здесь днем, кошка уцелела бы.

¹¹ Считается, что японцы познакомились с его сочинениями в середине X в. В XI–XII вв. отсылки к стихам Бо Цзюй-и встречаются не только в стихах и прозе японских авторов, писавших на *камбун*, но и в повестях-*моногатари* и в «японских песнях» *вака*. Истории с участием Бо Цзюй-и входят в сборники поучительных рассказов *сэцува* XIII в., а в начале XV в. драматург Дзэами Мотокиэ написал о нём пьесу для театра Но. См.: [Ракутэн 1991].

буквально, нельзя применять их одинаково к любому человеку в любых обстоятельствах. Ведь даже убийство иногда оборачивается благом, не говоря уже о воровстве, распутстве, пьянстве и прочих дурных делах. Подобных историй, где плохое и хорошее меняются местами, немало в сборниках поучительных рассказов сэцува, например – в «Собрании песка и камней»¹² и других сочинениях Мудзю Итиэна (конец XIII в.)¹³. В большинстве своём школы японского буддизма так или иначе признают, что «злодеяние не препятствует» (дзо:аку мугэ) – ни освобождению самого злодея, ни даже тому, чтобы он заботился об освобождении других. Как отмечает Ж. Стоун, хотя довод «вы оправдываете злодеяние» – один из самых частых в спорах между школами XIII в., однако установка на то, что дурные дела не мешают подвижничеству, равно свойственна и «исключительным», и «неисключительным» учениям в японском буддизме того времени [Stone 2003, 40–43].

Выражение «никакое зло не препятствует» могло пониматься по-разному. В «тайных» традициях школ Тэндай и Сингон оно обычно указывало на мощь обрядов, способных сжечь людские страсти в пламени подвижничества и избавить от будущих страданий даже закоренелого злодея. Подвижник «тайнств», исполнитель обряда, не должен различать блага и зла, коль скоро этого различия нет на уровне той предельной истины, где сам он един с буддой и со всеми живыми существами, – а не будь этого единства, он не мог бы творить обряд, воздействовать на других людей, направляя им на помощь благу силу будд. Наставники Тэндай порой говорят, что и в природе будды есть не только благо, но и зло, иначе будды не могли бы сострадать тем, кто избывает последствия своих злодеяний (то есть никому из страдающих, коль скоро беспричинного страдания нет). Монахи «тайных» школ, занимавших ведущее положение в государственной буддийской общине, рассуждениями о единстве блага и зла нередко оправдывали злостные нарушения общинного устава, например, любовные союзы монахов с женщинами или с мужчинами, или насилие, чинимое отрядами монахов-воинов. Порой приверженцы «тайнств» совершали и особые обряды, когда

¹² Яп. «Сяэкисю»: 1279–1283 гг.

¹³ Если ограничиться примерами из времен Будды, то, скажем, завистник Девадатта пролил кровь Нросветленного и попал в ад, а лекарь Дживака сделал то же самое, но возродился на небесах. Вообще спавать людей нехорошо, но когда царица Маллика поила допьяна своего жестокого супруга-царя и он спал, вместо того чтобы издеваться над подданными, это было благом. И даже государь Аджаташатру, заточивший в темницу родную мать, в конечном счете поступил с нею как «добрый друг», потому что, сам того не желая, помог ей обратиться на путь Будды.

подвижник должен был нарочно нарушить заповеди и тем доказать свою веру в единство зла и блага; правда, такие обряды никогда не были широко распространены, а самые зловещие из них (с кровавыми возлияниями, глумлением над мёртвыми телами и пр.) известны лишь со слов их обличителей. Чаще дело касалось «приятня насущной действительности» с ее привычным, обыденным злом — как той среды, того набора условий, где любой человек всё-таки может найти для себя путь к освобождению.

По-иному слова «злодеяние не препятствует» толковали амидаисты. По их вере, спасение не зависит от собственных сил человека, будь он зол или добр, а только от «силы Другого» — будды Амиды, обещавшего возродить в Чистой земле каждого, кто взывает к нему в молитве. Критики амидаизма уже и в этом видели оправдание злодейства, тем более что некоторые последователи Хонэна (не он сам¹⁴) будто бы не просто призывали отказаться от благих дел, таких как переписывание сутр или создание статуй будд, но разрушали статуи, воздвигнутые другими, и т.д. Сам Хонэн говорил: «Даже злые спасутся, а уж добрые и подавно», — если в наставшем «злом веке» человек всё-таки пытается творить добро, это нимало не мешает его спасению, но даже если он не способен ни на что, кроме злодеяний, он всё равно будет спасён. Ученик Хонэна Синран, как сказано в «Скорбных записях об отступничестве»¹⁵, повторял слова учителя навыворот: «Даже добрые спасутся, а уж злые и подавно». Для человека важно не полагаться на свои силы, не пытаться быть хорошим — важно всецело надеяться на Амиду, а это проще тому, кто строго держится заповедей, совершая их, должен помнить: он ничего ими не добивается, только «воздаёт благодарностью» (*хо:он*) будде Амиде за своё уже предопределённое спасение. По преданию, когда среди приверженцев Синрана в восточной Японии распространилось мнение, будто ради укрепления в вере следует вести себя по принципу «чем хуже, тем лучше», Синран пытался переубедить их и послал своего сына проповедовать в те края. В итоге сын стал ссылаться на некое «тайное наставление», полученное от отца, и Синран от

¹⁴ Хонэн в ответ на многочисленные обвинения составил «Нослание в семи статьях» («Ситикадзэ: кисэ:мон», 1204 г.), где обязался впредь, в частности, «Не говорить, что на пути “памятования” нет соблюдения заповедей, не поощрять монахов к распутству, пьянству и вкушению мясной пищи, не называть тех, кто строго держится заповедей, “людьми смешанного подвижничества”, не учить, что верящие [в будду Амиду] могут “беспрепятственно совершать дурные деяния”, *дзоаку мугэ*» (статья 4). См.: [Трубникова, Бачурин 2009, 427].

¹⁵ Яп. «Таннисэ:», конец XIII в. — собрание изречений Синрана, составленное его учеником Юэном. См.: [Таннисэ 1993].

сына отрёкся, поскольку всегда настаивал, что и «явного» учения, и тем более «тайного», он никогда не проповедовал, а лишь делился опытом веры.

Для Нитирэна установка «чем хуже, тем лучше» во многом свойственна, но применительно не к собственным действиям человека, а к тому, что происходит с ним. В «Лотосовой сутре» предсказаны гонения на её подвижников, а значит, чем больше притеснений выпадает Нитирэну и его ученикам, тем в большей мере они собственной судьбой осуществляют слова сутры. Быть худородным, уродливым, больным, терпеть ненависть и презрение окружающих – благо, коль скоро всё это служит наказанием за прежнее непочтение к сутре и преодолевается нынешним служением ей. Процветание государства, выбравшего ложные учения, – зло; когда Японии в 1270-х гг. угрожало нашествие монголов, Нитирэн говорил, что приход завоевателей послужит благом для страны, ибо разрушит несправедное правление. Поступки человека Нитирэн судит по той же мерке: о себе он говорит, что соблюдает монашеские заповеди с тех пор, как принял их в юности, но без служения сутре такая чистая жизнь ничего не стоит. Учеников и учениц он редко порицает за какие-то дурные дела, а чаще хвалит: как достойных монахов, честных служилых воинов, храбрых и милосердных женщин; но главное – все они преданно почитают сутру. Среди сочинений японских мыслителей XIII в. письма Нитирэна упоминают, пожалуй, самый большой набор добрых дел, монашеских и мирских. «Совершать всякое благо» здесь означает не только обличать неправых, прилежно изучать сутру и ее толкования, рисковать жизнью ради друзей. Это значит, например, положить в посылку с гостинцами для учителя, живущего теперь далеко от моря, кушанье из водорослей, что напомнит ему о приморском детстве. Или – задать интересный вопрос, ответом на который станет новая проповедь. Но в конечном счёте все эти дела оказываются благими только потому, что совершаются ради сутры.

Однозначное суждение о добре и зле в Японии XIII в. даёт, пожалуй, только «движение за возрождение уставов и заповедей». Здесь завет «не делать никакого зла...» принимается полностью, и считается, что соблюдать его невозможно, если не следовать заповедям; при этом есть разные заповеди для монахов и для мирян, для каждого человека есть «то, чему следует быть».

Традиция *дзэн* в Японии начиналась с полного отрицания письменного слова вообще, в том числе и канонических уставов, и сутр, и стихов. Кто напрямую постиг свою природу и осознал себя буддой, для того не существует добра и зла: будде всё позволено. Так будто бы учил Нонин; впрочем, его проповедь известна лишь со слов его

противников, и не вполне ясно, действительно он велел ученикам отбросить условности вроде «хорошего» и «дурного» — или же вёл возмутительные для современников речи с целью привести их к озарению через ужас, по примеру Нань-чуаня или другого китайского патриарха, Линь-цзи, который советовал: «Встретишь будду — убей будду». Но в дальнейшем «Общая заповедь семерых будд» стала для японских мастеров *дзэн* одним из важнейших изречений. Эйсай в руководстве для монахов школы Риндзай-Дзэн начинает обсуждение правил общинной жизни с этой заповеди¹⁶. Вероятно, для приверженцев *дзэн* (как и *чань*) именно она были важна ещё и потому, что в ней упор делается не на «Закон» вообще, а на то, чему учили «все будды»: следуя им, ученик встраивается в ряд преемников прежних будд. Ведь традиция «созерцания» иначе называется школой «сердца Будды» или «сердца будд» (*фосин*); выражение «стать буддой» здесь означает не просто обрести просветление, а стать одним из просветлённых, чьи имена различны, но «сердце» одно и то же.

Догэн в проповеди, известной в наши дни как трактат «Не делай никакого зла», «*Сёаку макуса*» (1240 г.) разбирает все четыре строки стихотворения об «учении всех будд», а потом и рассказ о Дао-лине и Бо Цзюй-и. На примере этого текста можно рассмотреть вопрос, в чём подход Догэна к теме блага и зла отличается от подходов его современников, а в чём похож на них.

Трактат «Не делай никакого зла» входит в собрание трудов Догэна («*Сё:бо: гэндзо:*» в редакции из 75 трактатов) под номером 31. Этот трактат впервые привлёк внимание западных исследователей в ту пору, когда место Догэна среди крупнейших философов Востока ещё только обосновывалось. Д. Фокс посвятил трактату «*Сёаку макуса*» статью [Фокс 1971], где доказывал: не следует представлять буддийского учителя кем-то вроде вожакого бойскаутов, чей девиз «твори добро, избегай зла» тривиален и с философской точки зрения малоинтересен. По Фоксу, для Догэна, когда призыв избегать любого зла осуществляют в действии, в нём выражает себя некое абсолютное, извечное, предельно-истинное начало: оно же «не-рождённое», оно же «собственная природа» (как и у Хуэй-нэна), оно же «природа будды». Сознать и на деле выражать себя как будду, стать буддой на практике — означает не совершать ничего, что не есть свободное от зла, полностью благое действие будды. Такими же для подвижника предстают чьи угодно действия, любые события, коль скоро он во всём вокруг себя видит природу будды: именно в этом смысле,

¹⁶ «Главные нити для вышедших из дому», «*Сюккэ тайко:*», 1193 г.

по Догэну, сосны в лесу или храмовые столбы «не делают никакого зла». Можно было бы сказать, что никто на самом деле не делает вообще ничего: пока человек пребывает в сосредоточенном созерцании, ни он сам, ни мир вокруг него не изменяются, не вращаются в круговороте иллюзий. Однако Догэн сохраняет традиционную формулировку, этически окрашенную, и тем самым подчёркивает: для человека «не делать» – это выбор, постоянно подкрепляемый подвижничеством. Такова главная разница между Догэном и теми приверженцами «тайных» школ, кто ограничивался осознанием «истинной сущности» всех дел и вещей и на этой основе считал себя вправе делать что угодно.

Позже трактат «Сёаку макуса» не раз обсуждался в западных работах, хотя обычно и вне связи с текстами, которые считаются основными источниками по философии Догэна, такими как «Гэндзё: ко:ан», «Буссё:», «Юдзи» и др.¹⁷. Значимость «Сёаку макуса» исследователи видят в том, что этот трактат проясняет отношение Догэна к традиции уставов и заповедей, будь то в смысле этики или в смысле монашеской дисциплины. Пример – диссертация К. А. Лесли по проблеме «препятствует ли злодеяние» у Догэна [Leslie 2007]. Комментированный перевод трактата на английский выполнил У. Бодифорд [Bodiford web], автор книги по истории школы Сото-Дзэн [Bodiford 1993]. В изданиях [Nishijima, Cross 2009] и [Nearman 2007] трактат представлен в составе корпуса «Вместилища сути истинной Дхармы». Японских исследований по трактату «Сёаку макуса» издано множество, из них я в основном опираюсь на статью [Сайто Тосия 1990] и подробный комментарий [Ёридзуми Мицуко 1992].

Учение Догэна, представленное в трактате «Сёаку макуса», заимствовано от трех источников: это традиция «исконной просветленности» школы Тэндай, от которой Догэн отталкивается; та ветвь традиции *чань*, которую он принял в Китае от наставника Жу-цзина; проповедь Нонина, чьи ученики влились в общину Догэна и были в числе его слушателей в начале 1240-х гг. и позже.

Что касается Тэндай, то в этой школе Догэн учился в молодые годы и пришёл к «великому сомнению»: если любой человек изначально просветлён, причём не только на уровне сущности, но и на уровне её проявлений, тогда для чего нужно подвижничество? Отвечом Догэна на этот вопрос стало учение о «единстве подвижничества и просветления» (*сюсё: итто:*) – ни бездействие, ни действие, направленное на что-либо кроме просветления (скажем, на процветание страны), здесь не считаются подвижничеством, а значит, не

¹⁷ См. переводы А. Г. Фесюна в книге: [Догэн 2002]

имеют отношения и к просветлению. Казалось бы, стихи об «учении всех будд» вполне согласуются с таким подходом. Однако, по Догэну, подвижничать, сидя в сосредоточенном созерцании (*дзадзэн*), означает на деле быть буддой, но это не «хорошо» и не «плохо»; это важно здесь и сейчас, но отнюдь не с точки зрения последствий. В этом смысле взгляд Догэна близок к тому, о чём говорится в «Сутре помоста шестого патриарха».

В текстах школы Тэндай стихи об «учении всех будд» не были обойдены вниманием, хотя бы потому, что Чжи-и, основоположник учения китайской школы Тянтай (чью традицию продолжает Тэндай) задействовал их при толковании «Лотосовой сутры»¹⁸. Несколько раз к этому стихотворению возвращаются, например, составители книги «Листья, найденные в бурном потоке»¹⁹ — обширного свода наставлений Тэндай XIII в., а возможно, и более ранних. Здесь слова «Не делай никакого зла...» обсуждаются в связи с почитанием бога Дзюдзэндзи, защитника школы Тэндай: бог обещает свою помощь тем, кто хочет следовать завету семерых будд²⁰. В других разделах того же свода эти стихи связываются со священными картинами-мандалами и с обрядами, которые позволяют должным образом «очистить ум». Тем самым различные способы подвижничества соотносятся с «главным смыслом» буддийского учения; однако слова «не делать никакого зла...» описывают, скорее, не исходное требование, а конечное состояние подвижника, достижимое благодаря обрядам. Причём человек может даже не вникать, как именно его ум очищается, он полагается на «силу Других» — но не только Амиды, а еще и множества других будд, бодхисаттв и богов. Ведь все эти почитаемые существа едины со вселенским буддой, а значит, учение «всех будд» — их учение; какие бы замысловатые обрядовые действия не предписывались в том или ином храме или святилище, они в конечном счете ведут к тому простому итогу, что обозначен в «Общей заповеди». Для Догэна порядок иной: если сосредоточение сидя и можно считать «обрядом», то выбор в пользу этого обряда определяется не расчётом на будущие блага и на чью-то помощь, а тем, что следовать

¹⁸ В комментарии «Сокровенные значения Цветка Дхармы», кит. «Фахуа сюань», яп. «Хоккэ гэнги», ТСД 33, № 1716, 695с.

¹⁹ «Кэйран сю:ё:сю:», ТСД 76, № 2410.

²⁰ ТСД 76, № 2410, 523а. Можно предположить, что для составителей свода «общая заповедь семи будд» отсылает не только к самому древнему буддийскому учению, но и к традициям *чань/дзэн*; имя бога Дзюдзэндзи также содержит в себе знак *дзэн*, «созерцание». Указанное место можно понять как нацеленное на то, чтобы «присвоить» учение о созерцании, представить его как составную часть традиции Тэндай, а не как что-то самостоятельное.

завету будд подвижник хочет сам и прямо сейчас – и *дзадзэн* это позволяет.

Что до традиции *чань* XIII в., то в «Записках о годах Баоцин»²¹ Догэн так пересказывает слова своего учителя Жу-цзина: кто занимается сосредоточением сидя, у того дурные побуждения, страсти и желания, отступают «сами собой» [Kodera 1980, 124 ф]. Помимо главной цели – быть буддой – подвижник достигает и цели избавления от зла. Догэн спрашивает учителя: получается, мы тогда следуем одновременно и хинаяне, и махаяне? Для него в пору ученичества тема зла и блага связана, как и для приверженцев Тэндай, с различением хинаяны и махаяны. Здесь хинаяна мыслится как путь очищения от зла и накопления благих дел ради самосовершенствования, а махаяна – как путь заботы о спасении других, возможной благодаря тому, что подвижник уже сознаёт себя как будду (и для него благо и зло тождественны). Жу-цзин отвечает: ни одно из учений Будды не следует отбрасывать; если ты не заботишься об очищении от страстей, ты вообще не ученик Будды, а последователь иного пути. Когда же ты избавляешься от страстей, то в это самое время ты един со всеми буддами. Называя небуддийским тот подход, при котором от страстей можно не очищаться, Жу-цзин относит его к учениям о «плоде без причины» – о том, что просветление возможно без подвижничества. Похожие доводы приводили и другие противники учения об «исконной просветленности»; см.: [Трубникова 2010]. При этом для Жу-цзина важна установка на процесс, а не на результат: сосредоточением сидя невозможно очиститься от страстей, чтобы потом в этом чистом состоянии заниматься чем-то ещё, но возможно следовать завету «очищай свой ум» так долго, как только сможешь. В дальнейшем, в том числе и в трактате «*Сёаку макуса*», Догэн следует тому учению, которое воспринял от Жу-цзина.

На мой взгляд, разница между традициями «исконной просветленности» и «созерцания» связана во многом с тем, что первая из них нацелена на обоснование обряда (и в целом подвижничества ради других), тогда как вторая может и не ставить такой задачи. В текстах той ветви *чань/дзэн*, к которой принадлежит Догэн, вообще редко говорится о «других людях», а чаще – о самом человеке, к кому обращено наставление. «Главное дело жизни и смерти» здесь – будет ли этот человек буддой, а не то, на что он употребит достигнутые блага. Широкая популярность этого направления *дзэн* в XX в.

²¹ «*Хо:кё:ки*», текст, содержащий отчёт Догэна о наставлениях, полученных в Китае. Здесь «Баоцин» – девиз правления в Китае с 1225 по 1228 гг. О датировке этого и других сочинений Догэна см.: [Heine 1997].

за пределами Японии, возможно объясняется как раз тем, что оно мало связано со средневековым обиходом дальневосточной буддийской общины, где монах – прежде всего исполнитель обрядов по государственному или частным заказам. Школа Риндзай-Дзэн в большей степени сохраняет установку на внешние цели (учит монаха-подвижника «защищать страну» просвещать несведущих и пр.), и отчасти из-за этого ее влияние в новейшее время оказалось заметно меньшим.

Но как можно говорить об «этике Догэна» и вообще о дзэнской этике, если здесь нет места «другим людям» – важна только прямая передача «сердца Будды» нынешнему ученику через учителя от прежних будд? Этот вопрос ставится, например, в статье [Mikkelsen 2014]. Это возможно, если опираться на те примеры, которые приводят наставники дзэн. Подход, основанный на «уловках», здесь не отвергается, а наоборот, доводится до предельной конкретности: никаких общих правил, ни даже частных, дать невозможно, можно только показать, как в разных случаях вели себя мастера «созерцания»²². Повторить их действия ученику всё равно не удастся – его нынешний случай иной, условия иные; понять чужой пример, примерить на себя чужой опыт как раз и значит поступить иначе – но встроиться в тот же ряд, что и прежние подвижники.

Что же касается учения Нонина, то между ним и наставлением Жу-цзина провести грань непросто: если подвижник автоматически очищается от зла, то разве это не означает, что он никакого зла уже и не захочет, и не сделает? А если так, то почему бы не сказать, что ему всё позволено? Однако для Догэна (как и для Жу-цзина, и для Эйсаю) остаётся значимой формулировка запрета: «Не делай...». От будды к будде эти слова передавались именно как запрет, а это было бы бессмысленно, если бы будды были не способны на злодеяние. Они учили друг друга, как не делать зла, как совершать благо и как очищать свой ум, но скорее, не словами, а примером – сидя в сосредоточении, ведь именно за этим занятием подвижник точно не делает никакого зла. Попытки совместить подвижничество дзэн с учением о том, что «злодеяние не препятствует», Догэн отвергал. Нескольких учеников, прежде бывших последователями Нонина, он в 1248 г. изгнал из своей общины. Тексты по истории школы Сото-Дзэн приводят разговор двух учеников Догэна, Эдзэ и Гикая, состоявшегося уже после смерти учителя. Гикая говорит:

²² Во «Вместилище сути истинной Дхармы» таким примерам отведён весь большой трактат «Удержание подвижничества» («Гё:дзи»). См.: [Бабкова 2016, 255–348].

кое-кто из прежних наших товарищей считал, что слова «Не делай никакого зла...» означают, что в истинном учении мы освобождаемся от всякого зла, и что бы мы ни делали, всё воплощает учение прежних будд. Эдзэ отвечает: вот потому-то учитель тех людей и выгнал и нам запретил впредь общаться с ними и им подобными [Bodiford 1993, 34].

Ход рассуждений Догэна в трактате «Не делай никакого зла» можно представить так. Зло он берёт на уровне «природы» (*сэ*), а не на уровне внешних ее проявлений: прежние наставники говорили о «злой, благой и неопределённой природах», так что отмести вопрос о благе и зле как относящийся к некому поверхностному уровню, к уровню мнимостей, не получается. В стихах не напрасно сказано о «всяком» зле: по Догэну, этим обобщением охватываются не разные виды злодеяний (убийство, воровство и прочие), но разные значения понятия «зло» в мирских учениях и в наставлениях будд, в разные эпохи, в разных мирах. Нельзя сказать, что где-то, когда-то и у кого-то «зла нет»; больше того, где нет требования «не делать зла», там нет и Закона Будды. Догэна ведёт речь именно об учении всех будд, а не чьем-то еще; по предписанию «не делать никакого зла» у него проходит граница между мирскими наставлениями (которые человек уже слышал «заранее», до обращения к буддийскому учению) — и собственно учением Будды. Вступить на Путь будд значит принять требование «не делать никакого зла» как безусловное; ученик Будды «не может» делать зла не в том смысле, что подвижничество освобождает его от зла, а в том, что для него невозможно мириться с каким-либо злом и оставаться при этом тем, кто он есть, учеником Будды. В этом учение Догэна противоположно амидаистскому: для подвижника *дзэн* не бывает никакого «неизбежного» зла, непреодолимого, например, по той причине, что человек родился в «злом веке», слишком слаб и глуп. Вообще заданность зла по закону воздаяния («мне было предопределено убить такого-то человека, вот я и убил») для Догэна здесь не довод: будды не велели бы «не делать никакого зла», если бы это требование было неисполнимо.

«Не может зло злоупотребить человеком, не может человек злодействовать злу»²³, — говорит Догэн. На мой взгляд, это значит: круговорот зла в мире, где одно злодеяние влечет за собой другое, можно разорвать на любом этапе, и как раз этому учат все будды. Каждый человек может взяться за подвижничество, имея в запасе

²³ Яп. *аку-но хито-о окасадзару... хито-но аку-о ябурадзару*. В переводах: «...evil cannot transgress people ... people cannot violate evil» [Bodiford web]; «...wrong does not violate a person ... a person does not destroy wrong» [Nishijima and Cross 2009]; «...evil does not break a person... a person does not defeat evil» [Nearman 2007].

лишь то, что он уже имеет, — своё тело, свой помрачённый страстями опыт, свой ум, ещё не очищенный. Задача «не делать зла» не предполагает каких-то предварительных усилий (перестану делать зло, когда накоплю надобные знания, укреплю тело подготовительными упражнениями, вымолю помощь у будд и богов и пр.). Не делать никакого зла можно прямо сейчас. Исходя из чего, с опорой на что? По Догэну, опорой при этом служит само подвижничество; в каком-то смысле, можно сказать, что здесь действует «сила Другого», только этим Другим человек, решившийся подвижничать, служит сам для себя (слабого, глупого, какого угодно). И то, что подвижник не способен работать над собой, следует как раз из того, что все будды ему это предписали. Для Догэна нет того разрыва между эпохами, о котором много говорили Мёэ и другие приверженцы «возрождения уставов и заповедей» (а сам Мёэ даже собирался отправиться в Индию в надежде приблизиться к Будде если не во времени, то хотя бы в пространстве). По Мёэ, следовать заветам Будды Шакьямуни нужно — но очень трудно как раз потому, что он учил совсем других людей, в другое время и в другой стране. Амидаисты считают, что для людей «злого века» пытаться исполнять старинные заповеди — дело безнадёжное. Догэн же настаивает: если уж чему-то учили все семеро будд, значит, это годится для любого века и любого ученика. Можно сказать, что подход Догэна ближе к подходу Нитирэна — с той разницей, что Нитирэн обосновывает применимость слов «Лотосовой сутры» к засушным японским делам на множестве конкретных примеров, а Догэн ведет речь о самом общем требовании — и о способе следовать этому требованию в любом случае; «исключительность» подвижничества *дзэн* состоит как раз в том, что, в отличие от конкретных заповедей, его исполнимость от эпохи и страны не зависит.

Упражняться, следуя завету всех будд, означает нечто большее, чем совершенствоваться самому: вместе с человеком освобождения достигает мир вокруг него — с горами, реками, созвездиями и с буддами как частью его опыта. Даже само учение будд обосновывается подвижничеством вот этого человека здесь и сейчас: в этом смысле дзэнское наставление Догэна «не опирается на письменные знаки», ни на какие учения, а только на подвижничество. И те прежние благие деяния, которые могли бы считаться условиями для нынешнего подвижничества, тоже становятся таковыми благодаря самому подвижничеству; а прежние злые дела благодаря ему оказываются ничтожными, «не препятствуют». Только то, что здесь и сейчас человек «не делает зла», придаёт прежним его деяниям статус причин, сделавших его способным не делать зла (или лишает их статуса

причин, заставляющих делать зло). Вопрос, есть зло или нет, как и вопрос, есть ли вообще что-нибудь или ничего нет, решается тем же самым: когда человек «не делает зла», всё, что есть в его опыте, тоже «не делает зла», и только так он может заботиться о спасении других. По Догэну, в этом смысле нужно понимать слова о тождестве человека с буддой, о неизменной природе будды, проявляющейся в делах и вещах изменчивого мира.

Такую же вселенскую значимость Догэн (или другой японский наставник XIII в., особенно в школе Тэндай) мог бы придать не «Общей заповеди семерых будд», а какой-нибудь другой фразе или слову, истолковывая через них всё буддийское учение. Подобные примеры есть и в традиции Тэндай, и в наследии самого Догэна. Так, в трактате «Нарисованные колобки» («*Габё:*») ²⁴ Догэн говорит, что слова «Нарисованными колобками голод не утолишь» значат то же самое, что и «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо»; изречение о колобках, если его верно понять, тоже выражает главный смысл учения Будды. С этой точки зрения трактат «*Сёаку макуса*» можно рассматривать как урок созерцательного сосредоточения, в данном случае – на строке «Не делай никакого зла».

Дальше в этом трактате наставник приводит учеников к тому же итогу – всё зависит от подвижника в тот миг, когда он подвижничает, – разбирая предписания «чтить и совершать всякое благо» и «очищать свой ум». И благим, и чистым нечто может быть лишь тогда, когда подвижник очищает свой ум, иначе говоря, чтит и совершает всякое благо – иначе говоря, не делает никакого зла. Выбор предмета для сосредоточения определяется тем, для кого произносится проповедь, кому даётся урок. Но заставить ученика сосредоточиться на этом предмете учитель не может, так что за неудачу ответствен сам подвижник, а не его учителя и не будды. Здесь у Догэна подход иной, чем у наставников «тайных учений» Тэндай и Сингон: они говорят, что наставление «переливается из сосуда в сосуд», и сам обряд устроен так, что не воспринять учение ученик не может. Догэн же на примере Бо Цзюй-и показывает: если наказ прежних учителей не работает, то зависит это от человека, здесь и сейчас отвергающего этот наказ, больше ни от кого. Любые истины действительно относительны: если ты сам не осуществляешь их, они ничего не значат.

Сравним подход Догэна с тем, которому следует Мудзю Итиэн в «Собрании песка и камней». Мудзю продолжает традицию Рин-

²⁴ 1242 г., во «Вместилище сути истинной Дхармы» входит под номером 24. Цитируемое место – ТСД 82, № 2582, 165b.

дзай-Дзэн, хотя и считает, что не прошёл настоящей выучки «созерцания». В «Собрании» стихи об «учении всех будд» цитируются несколько раз. В рассказе 1 из свитка IV Мудзю приводит их, говоря, что никакую из частей буддийского учения и подвижничества не нужно отвергать: «Вообще главная нить Закона Будды такова: “Не делать никакого зла, совершать всевозможные благие дела, хранить в чистоте свои помыслы — таково учение всех будд”. Учёные мужи Великой колесницы не должны отворачиваться от этого завета, ведь он — общая заповедь всех семерых будд. Кто осмелится задать другие правила? Избегать всякого зла учат заповеди, совершать всевозможные благие дела учит сосредоточение, а хранить свои помыслы в чистоте учит мудрость. Раз так, то заповеди ловят разбойников, сосредоточение связывает их, а мудрость их казнит. Хотя три наставления нужно исполнять одинаково, но когда век клонится к упадку, когда способности и коренные свойства людей слабеют, нужно беречь те зёрна, что остались в нашем обиталище, следовать радости в помыслах, или хранить заповеди и правила, или хранить основу сознающего сердца — и не хулить друг друга!». Здесь у Мудзю «Общая заповедь семерых будд» — то, чего нельзя терять, если не хочешь перестать быть буддистом. Но во многих других рассказах у него тот же самый завет оказывается общим у буддистов и мирских мудрецов, что и не удивительно — ведь и Лао-цзы, и Конфуция он считает единомышленниками Будды.

В рассказе 5 из первой части свитка V Мудзю пересказывает беседу Бо Цзюй-и и Дао-линя. Контекст рассказа таков: вначале Мудзю приводит несколько историй о подвижниках, достигших бесстрашия путём избавления от страстей. Пламя желаний у них угасло, ничто в мире больше не служит ему топливом — и потому эти люди не боятся смерти. Бо Цзюй-и здесь начинает разговор с отшельником не с «главного смысла Закона Будды». Для начала он замечает, что Дао-линь живёт в опасном месте — в гнезде на дереве. Тот возражает: ты сам в гораздо большей опасности. Поэт удивляется: чего же мне бояться, государеву чиновнику? Наставник отвечает: «Топливо и огонь соединяются. Познание и познаваемая природа не остаются теми, какими были», — то есть говорит об опасностях, грозящих каждому существу в изменчивом мире. После этого Бо Цзюй-и и задаёт свой вопрос и получает ответ.

За рассказом о поэте и отшельнике у Мудзю следует такое рассуждение:

Главный смысл Закона Будды всегда по сути один и тот же: хотя явные, тайные учения и школы созерцания

порой расходятся между собой в своих уловках, но правилу “не делать никакого зла” они изменять не должны. В последнее время появилось немало сторонников ложного учения: будто “ничто не препятствует тому, кто мыслит сообразно Закону Будды”. Следуя лишь словам “никакое зло не помеха на Пути, раз оно освещено оком Будды”, они полагаются на чистое внутри помраченного, берут лишь слова “ложные страсти — это и есть просветление”, но не понимают, по какой причине природа ложных страстей — это не собственная природа. Бездумно повторяют то, что приняли за основу, и часто совершают одни лишь помрачённые деяния. А ведь отступать от правила “не делать никакого зла” — значит отказаться от истинного Закона Будды.

Хотя Мудзю согласен с наставниками «тайного учения» в том, что «просветление и ложные страсти суть одно», но кто не очищает сердце от страстей, считая, будто если «злодеяние не препятствует», то можно грешить в своё удовольствие, — тот склоняется к ложному учению.

“Не делать никакого зла” — значит не просто избегать дурных деяний. Это значит ещё и не делать того, что хорошо лишь в мире видимом. “Совершать всякое благо”: пусть даже кто-то день за днём творит добрые дела, если он не предался подвижничеству, он не пребывает и в недеянии <...>.

«В древности великий мудрец так увещевал своего сына:

— Смотри, не делай добра!

Сын спросил:

— Что же мне — делать зло?!

Отец ответил:

— Ты даже добра не должен делать, не говоря уж о зле.

Таков главный смысл всех учений, общее правило всех мудрецов.

В рассказе 10 из свитка VI Мудзю рассуждает вслед за Мёэ и другими критиками Хонэна: амидаисты отклоняются от «главного смысла учения Будды», когда учат о спасении одной только верой и отвергают заповеди и благие дела. Но в пользу амидаистов Мудзю

приводит вот какой довод: «главный смысл побуждает к единому делу», призывает сосредоточить все силы на одном. Ведь избегать дурного, совершать благое и очищать ум — это по сути одно и то же действие. Когда амидаисты отказываются смешивать своё учение с другими, не хотят разбрасываться, занимаясь сразу многими делами, они правы — если только помнят, что их путь веры и молитвы на самом деле сообразен завету всех будд «не делать никакого зла...». Подвижники «тайных учений» Тэндай и Сингон тоже сосредоточиваются при обряде на каком-то одном будде и считают, что отвлекаться при этом на другого будду нельзя. И они также правы. В отличие от Догэна, Мудзю Итиэн признаёт множество способов, какими человек может следовать завету всех будд, но все эти пути одинаковы в том, что требуют сосредоточенности помыслов. Если подвижник стремится избегать зла и совершать благо, то для него путём к просветлению может стать даже разбой — как для героя рассказа 6 из первой части свитка X. Этот монах-воин сделался атаманом шайки грабителей, но сам заранее предупреждал тех, чьи дома собирався грабить, чтобы жители успели спрятаться и спасти часть имущества. Тем самым он спасал людей от смерти и разорения, а своих товарищей — от греха убийства. Однажды атамана берут под стражу, и тюремщику несколько ночей подряд снится сон: будда, запертый в узилище. Тюремщик допрашивает разбойника, соглашается, что тот был прав, и отпускает его. Мудзю подытоживает: «Всевозможные благие и злые поступки различаются по направленности помыслов. Казалось бы, разбой не может быть деянием ради возрождения [в Чистой земле], но при таком замысле, как у этого монаха, он может быть поистине благим делом. <...> Поистине, у блага и зла исток один, у заблуждения и озарения сущность одна, и потому, если постигаешь, что природа ложных страстей пуста, и разрушаешь привязанности, то из ложных страстей возникает истинная мудрость. А если не понимаешь сущности просветления, не имеющего свойств, если привязанности в сердце укрепляются, то из просветления возникают помрачённые деяния мира рождений и смертей. Хорошенько поняв суть этого, нужно освоить подвижничество, соразмерное Пути Будды».

Каждый из японских наставников XIII в. вчитывает в «Общую заповедь семерых будд» особое значение, какое лучше согласуется с его собственным подходом; присоединяется к традиции лишь затем, чтобы перетолковать ее исходя из своих нужд. Казалось бы, при этом содержательные споры между школами невозможны вообще. Однако, на мой взгляд, приведённые примеры показывают относительность понятий «благо» и «зло» для всех названных мыс-

лителей — далеко не то же самое, что относительность любых других понятий. Так или иначе на вопрос о том, что хорошо и что дурно для их учеников, отвечают они все, и все связывают «главный смысл Закона Будды» с подвижничеством — а не просто понимают его как требование предпочесть «хорошее дурному». В этом Догэн похож на современников, отличается же от них тем, что не из «Общей заповеди» выводит обоснование для подвижничества, а наоборот.

Догэн. Не делай никакого зла (*Сёаку макуса*)

Старые будды говорили²⁵: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо, сам очишай свой ум – таково учение всех будд».

Это заповедь, общая для семерых будд²⁶, патриархов и основателей школ²⁷; от прежних будд к позднейшим буддам она передавалась верно, и позднейшие будды за прежними буддами чередой наследовали её. Не только у семерых будд: таково учение всех будд. Нужно трудиться, изучать это правило²⁸. Его называют «речением Закона²⁹ семерых будд», семеро будд учат Закону непременно сообразно с ним. Будды передавали его друг другу, наследовали друг за другом – и каждый в свой черёд применял его. Стало быть, таково учение всех будд, учение, подвижничество и свидетельство³⁰ сотен, тысяч, десятков тысяч будд.

Сейчас было сказано: «никакого зла». Среди трёх природ – благой, злой и неопределенной – есть злая природа. Это природа, а не

²⁵ «Старый будда» (*кобуцу*) у Догэна, как и у других дзэнских авторов, часто также означает «мой учитель». Коль скоро считается, что «сердце Будды» как оно есть передаётся в традиции дзэн от наставника к ученику по всей цепочке передачи начиная от древних будд, разницы между словами ближайшего учителя и словами его предшественников нет.

²⁶ См. выше, стр. ???.

²⁷ *Сосю*: учителя традиции дзэн, основатели её школ.

²⁸ «Правило» здесь – *до-ри*, т.ж. «путеводная основа». «Трудиться, изучать» – *куфу санкю*; чаще всего в традиции дзэн этим словом обозначают сосредоточение на коанах, примерах достигнутого просветления (ср. ниже). Догэн здесь указывает, что над «Общей заповедью» можно работать так же, как над коанами. Этот подход и у него, и у других наставников дзэн применяется часто: коаном может служить не только рассказ о том, как кто-то из подвижников пришёл к озарению, но и строка из сутры, стихотворение и т.д.

²⁹ *Хо-до*: т.ж. «Законом и Путём»

³⁰ *Кё-гё-сё*: см. выше, стр. ???

то, что порождает ты сам³¹. И благу природу, и неопределенную тоже не ты порождает. И не грезишь ими в помрачении. О них говорят: «истинное свойство»³², а стало быть, в эти три природы можно уложить всё многообразие вещей.

«Никакого зла»: то есть зла в этом мире и зла в иных мирах, будь они одинаковы или неодинаковы; зла в прежние времена или зла в позднейшие времена, будь они одинаковы или неодинаковы; зла на небесах или зла среди людей, будь они одинаковы или неодинаковы. Что уж и говорить о Пути Будды и о мирском! Зло на Пути, благо на Пути, неопределенное на Пути – все три весьма отличаются от тех, что в миру. Благо и зло временны, но время – не благо и не зло³³. Благо и зло – это вещи³⁴, но вещи – не благи и не злы. Если вещи равны – то и зло равно; если вещи равны – то и благо равно³⁵.

При этом, когда осваиваешь *ануттара-самьяк-самбодхи*³⁶, когда слушаешь учение, предаёшься подвижничеству, свидетельствуешь о плоде³⁷, – это всё глубоко, это далеко, это чудесно. Слышишь ли об этом наивысшем просветлении от знающих друзей, узнаёшь ли о нём из книг и свитков – всё равно вначале говорится: «Не делай никакого зла». Если не говорят: «Не делай никакого зла», – это не истинный Закон Будды, это, должно быть, демонское наущение.

Нужно понять: когда слышишь: «Не делай никакого зла», – это истинный Закон Будды. Это значит: не совершай никакого зла. Здесь – не то, что тебе велено было делать с самого начала, ещё пока ты был глупцом-мирянником. Когда слушаешь учение, оно же – проповедь о просветлении, – вот тут уже слышишь это.

³¹ То есть о зле, как и о благе и о том, что не имеет определенности в качестве «благого или злого» возможно говорить на уровне «природы», сущности, а не на уровне мнений, порождаемых людьми.

³² *Дзиссо*; отсылка к учению «Лотосовой сутры», где *дзиссо*; «истинное свойство» или «истинный знак» всех вещей – их изначальная истинная природа, дождественная «природе будды».

³³ Другой возможный перевод: «благо и зло различаются применительно к случаю, но никакой случай – не благо и не зло».

³⁴ Т.е. «дхармы», составляющие чувственно-познавательный опыт, если его рассматривать без разделения на познающего и познаваемое.

³⁵ Зло и благо существуют во множестве разновидностей, потому в стихах и говорится о «всяком» зле и благе. Если на каком-то уровне все вещи можно рассматривать как равные между собой, ни в чём не различные, тогда можно говорить и о зле, и о благе как о чём-то едином. Такое возможно в состоянии просветления, но ниже Догэн говорит, что к этому состоянию нельзя прийти, иначе как исполняя заповедь «не делать никакого зла...». Таким образом, отрицание разницы между благом и злом не может быть исходной точкой для подвижничества.

³⁶ Санскр., яп. *анокутара самьяку самбодай*, «несравненное совершенное просветление».

³⁷ То есть достигая просветления.

И когда ты слышишь это, ты – человек Пути, про кого сказаны слова о наивысшем просветлении. Это уже слово просветления, стало быть – словесное просветление. Проповедь наивысшего просветления обращается в его слушанье, стремление не делать никакого зла становится обычаем не делать никакого зла. Привыкаешь не делать никакого зла – и вдруг у тебя проявляется сила подвижничества. «Проявляется» – становится ясной как мерило, годное для любого уровня³⁸, для любого мира, для любого времени, для любых вещей. Такое мерило – это мера, насколько кто «не делает».

Вот в это самое время вот этот самый человек, пусть бы даже он жил или странствовал в тех местах, где делают всякое зло, связался с теми, кто делает всякое зло, свёл дружбу с теми, кто делает всякое зло, – всё-таки вовсе не может делать никакого зла. Ибо проявляется мера этой вот силы: «Не делай!»³⁹. Никакое зло само по себе не предписывает никакого зла⁴⁰, ни у какого зла нет заранее заданного распорядка⁴¹. Таково правило: однажды взялся, однажды бросил⁴². В это самое время проясняется и то правило, что не может зло злоупотребить человеком, и то правило, что не может человек злодействовать злу.

Подвижничать, взяв свой ум в свои руки, подвижничать, взяв тело в свои руки – как раз и значит «не делать», рассчитывая на ход вперёд⁴³, на восемь или девять ходов⁴⁴. Если ты подвижничаешь, взявшись за своё сердце и тело, или подвижничаешь, взявшись

³⁸ Для любой степени совершенства, от непросветленного глупца до будды.

³⁹ То есть подвижник на деле осуществляет требование «не делать зла» как безусловное, не допускающее исключений.

⁴⁰ Дотяку, также «не учит никому злу».

⁴¹ *Тё-до* – того, что нужно для его обустройства. Это значит, что не существует предопределённого, неизбежного зла, наподобие того, какое человек совершает по неведению, а достаточным знанием обладать не может по глупости, а глупым родился потому, что прежними деяниями обусловил себе перерождение в «злом веке» и т.д.

⁴² *Итинэн иппо*: Согласно традиционным комментариям, «взяться» и «бросить» (взяться не делать зло и бросить его делать) здесь означает одно и то же. Возможно, речь идёт о том, что «взяться» за что-то означает тем самым «бросить» что-то другое [Бодифорд web]. По мой взгляд, здесь подразумевается также и то, что встать за подвижничество, бросить делать зло, человек может «одним» решением – и этого достаточно, а любые ссылки на неготовность к такому решительному шагу – лишь отговорки.

⁴³ *Кисэн*, действие, предвосхищающее действия противника на войне или в шахматной и т.п. игре. Здесь, видимо, это значит: действовать так, чтобы никакого «случайного» зла не было, помня, что в несовершенном мире всё равно за свои дела отвечаешь ты сам.

⁴⁴ Вероятно, «восемь-девять» здесь – отсылка к беседе об осле и колоде, см. ниже.

за чьё-то сердце и тело⁴⁵, то в твоих четырех первоначалах и пяти помрачениях⁴⁶ тебе тут же становится видна сила подвижничества; при этом ты не загрязняешь, не замутняешь себя самого – свои четыре первоначала и пять помрачений – и привыкаешь подвижничать, упражняя нынешние свои четыре первоначала и пять помрачений.

Сила твоих четырех первоначал и пяти помрачений, которые ты своим подвижничеством упражняешь⁴⁷ сейчас, упражняет четыре первоначала и пять помрачений, о которых говорилось выше. Она упражняет горы, реки, великую землю, солнце, луну, звёзды, созвездия и всё остальное – и тогда горы, реки и великая земля, солнце, луна, звёзды и созвездия, в свою очередь, упражняют тебя.

Это не что-то такое, что прозреваешь однажды: это ты живо видишь во всякое время. В такое «всякое время», когда ты живо видишь, прозревая, – и потому упражняешь всех будд и всех патриархов, побуждаешь их слушать учение, побуждаешь свидетельствовать о плоде. Никого из будд, никого из патриархов никто никогда не побуждал помрачать-загрязнять учение, подвижничество и свидетельство, поэтому до сих пор учение, подвижничество и свидетельство никогда не мешали никому из будд и патриархов. Поэтому, когда упражняешь будд и патриархов, нет таких будд и таких патриархов, кто бы в прошлом, настоящем или будущем, на ход вперёд или на ход назад, уклонялся бы от этого. В то самое время, когда ты, живое существо, делаешь из себя будду, делаешь патриарха, даже если ничто не препятствует тебе сейчас сделаться буддой или патриархом, – нужно хорошенько обдумывать-отмерять правило, как ты делаешься буддой или патриархом: во все двенадцать страж⁴⁸, на ходу, стоя, сидя и лёжа. Делаясь буддой или патриархом, ты, живое существо, не разрушаешься, не исчезаешь, никуда не деваясь. И всё же в конце концов отпадаешь.

Упражняешь благое и злое, причины и плоды. Здесь – не то, о чём говорят: «изменить» причины и плоды или «создать» причины и плоды. Причины и плоды однажды побуждают нас к подвижничеству. Изначальное лицо этих причин и плодов уже ясно различимо: «Не делай!». Ибо они не порождаются, не существуют

⁴⁵ Вероятно, тело и сердце будды или бодхисаттвы, на ком сосредоточен подвижник, или же любое другое «тело и сердце», на которых он сосредоточивается.

⁴⁶ Четыре первоначала – земля, вода, огонь и ветер. Пять помрачений – они же иять совокупностей (санскр. *панча скандха*): плоть, восприятие, различение, творящие силы и сознание. Вместе «четыре первоначала и иять помрачений» обозначают живое существо, обитателя непостоянного мира.

⁴⁷ То есть заставляешь подвижничать.

⁴⁸ То есть круглые сутки.

вечно, не имеют вкуса, не падают. Они отпадают — вот почему. Когда изучишь, станет ясно, что «никакое зло», попросту говоря, вообще «не делается». Слова «не делай никакого зла» помогают прояснить это, когда глядишь — и видишь их, когда сидишь — и отсекаешь их⁴⁹.

И прямо сейчас, и в начале, в середине и в конце, когда «не делаешь никакого зла» и выясняешь это, — никакое зло не порождается причинами и условиями, оно остаётся лишь тем, чего «нельзя делать». Никакое зло не уничтожается причинами и условиями, а остаётся лишь тем, чего «нельзя делать». Если бы «всякое зло» всегда было одинаково, все вещи тоже были бы одинаковы. Жалкие люди те, кто считает, будто всякое зло порождается причинами и условиями, и не видит, что сами по себе причины и условия — это и есть «нельзя делать»! Если «семя будды прорастает сообразно условиям», то и «условия прорастают сообразно семени будды»⁵⁰.

Неверно, что никакого зла нет, но верно, что есть только «нельзя делать». Неверно, что всякое зло есть, но верно, что есть только «нельзя делать». Никакое зло не пусто: оно есть «нельзя делать». Никакое зло не окрашено: оно есть «нельзя делать»⁵¹. Никакое зло не есть «нельзя делать»; есть только «нельзя делать». Допустим: весенних сосен не то чтобы нет, но и не то чтобы они были: им «нельзя делать». Осенние хризантемы не то чтобы были и не то чтобы их не было: им «нельзя делать». Не то чтобы все будды были или же их бы не было: им «нельзя делать». Опорные столбы, фонари, мухогонки, посохи и прочее⁵² не то чтобы есть, не то чтобы их нет: им «нельзя делать». И ты сам не то чтобы есть и не то чтобы тебя нет: тебе «нельзя делать».

Когда, трудясь, изучаешь это — это пример-коан⁵³, ставший ясным, это то, когда пример становится ясен. Над ним трудишь-

⁴⁹ Речь идёт о сидячем созерцании

⁵⁰ Здесь, как и в других случаях, о которых Догэн говорит выше и ниже, имеет место двустороннее отношение: если просветление зависит от «семени будды», которое есть в человеке изначально, но для прорастания этого семени человек должен сам создать «причины и условия», значит, «семя будды» и «причины и условия» взаимно предполагают друг друга, одно без другого обсуждать бессмысленно.

⁵¹ «Пусто» и «окрашено» (оформлено) — отсылка к «Сутре-сердцу праджня-парамиты» (кит. «*Банъжо боломидо синь-цзин*», яп. «*Ханья харамитта сингэ*»; ТСД 8, № 251), где говорится: «форма есть пустота, пустота есть форма».

⁵² Опорные столбы (*ротю*); фонари (*то:ро*); мухогонки (*хоссу*), посохи (*го:дзэ*) — утварь дзэнского храма.

⁵³ Кит. *гун-ань*, яп. *ко:ан*, пример достигнутого просветления, в традиции дзэн один из способов подвижничества предполагает сосредоточение на таких примерах.

ся, когда ты хозяин, над ним трудишься, когда ты гость⁵⁴. И даже когда доведётся сожалеть: вот, я сделал то, чего нельзя было делать, тут — не что иное как сила этого «нельзя делать». Раз так, то если кто-нибудь решит: ежели «нельзя делать», так я ничего и не стану делать, — он уподобится путнику, который направился на север и ждал, что прибудет к южным перевалам⁵⁵.

«Не делать» и «никакого зла»: тут не просто «колодец глядит в осла», но еще и «колодец глядит в колодец»⁵⁶. И «осел глядит в осла», «человек глядит в человека», «гора глядит в гору». Это и значит «растолковать правило соответствия», и потому «не делай» — это и значит «никакого зла». Это вот что:

Тело Закона, истинное тело Будды,
Подобно пустому пространству;
Отвечая вещам, является в образах,
Подобно луне в воде⁵⁷.

Это такое «нельзя делать», которое «отвечает вещам», поэтому «нельзя делать», проявляется в образах, а само подобно пустому пространству — хлопни его хоть слева, хлопни его хоть справа⁵⁸. «Подобие луны в воде» мешает луне в воде⁵⁹. Всюду здесь проявляется «нельзя делать», можно уже не сомневаться.

⁵⁴ «Гость» и «хозяин» здесь — тот, кто просит наставления, и тот, кто его даёт, а также, в широком смысле, тот, кто принимает воздействие, и тот, кто воздействует, страдательная и деятельная стороны в любом взаимодействии.

⁵⁵ Яп. эцу, видимо, речь идёт о горах между южными областями средневекового Китая и теми землями на территории современного Вьетнама, где развивалась своя традиция «созерцания».

⁵⁶ Отсылка к беседе Цао-шаня Бэнь-цзи (яп. Со:дзан Хондзяку, 840–901). Цаошань прочёл старцу Дэ (яп. Току) то стихотворение, которое ниже цитирует Догэн, и спросил: как ты объяснишь это правило соответствия? Старец ответил: «Это похоже на осла, глядящего в колодец». Цао-шань сказал: твои слова — великие слова, но это только восемь или девять частей (из десяти). Дэ ответил: учитель, ну, а ты как скажешь? Цао-шань сказал: «Это похоже на колодец, который глядит на осла». В этом диалоге знак «осёл», видимо, ошибка — вместо похожего знака «блок, ворот»; ворот отражается в колодце, а колодец отражает ворот; к тому же, они взаимно предполагают друг друга: ворот не нужен, если нет колодца, а колодец бесполезен, если нет ворота [Бодифорд web]

⁵⁷ Стихотворение восходит к «Сутре золотого света» (кит. «Цзингуанмин-цзин», яп. «Конко:мэ:-кэ:», ТСД 16, № 663, 344b).

⁵⁸ Вероятно, это значит: требование «нельзя делать» само по себе пусто (и так же неуловимо, как пространство), но в каждом случае применяется к конкретным вещам.

⁵⁹ Вероятно, это значит: будда во вселенском «теле Закона» являет себя во множестве образов, но непросветлённые существа, видя эти образы, не понимают скрытой за ними «пустой» сущности; точно так же за конкретными заповедями и прочими предписаниями они не видят общезначимого требования «не делай».

«Чти и совершай всякое благо»: «всякое благо» — это та благая природа, что есть среди трёх природ⁶⁰. Хотя внутри благой природы есть «всякие блага», до сих пор не бывало «всякого блага», которое дожидалось бы подвижника, проявившись заранее. А в то самое время, когда совершаешь благо, нет никакого блага, которое не пришло бы к тебе. Десятки тысяч благ не имеют обличий, но где совершается благо, там они собираются — быстрее, чем иголки к магниту. Их сила ещё мощнее, чем даже у ветра Вайрамбхака⁶¹. Великая земля, горы и реки, миры и страны, вся сила прежних деяний — даже они не могут помешать благам собираться.

Есть правило, что в каждом из миров блага вычленяются по-особому, точно так же, как и зло. и что вычленяется как благо, то и есть благо: «похоже на способ, каким все будды в трёх мирах проповедуют Закон»⁶². «Точно так же»: в каждом из миров Закон проповедуют всегда только ко времени⁶³. И размер тела будды, и продолжительность его жизни тоже определяются только тем, что подходит ко времени, и потому все будды проповедуют один и тот же «Закон без различий».

Именно поэтому благо у того, кто способен подвижничать вслед за верой, и благо у того, кто способен подвижничать вслед за Законом⁶⁴ весьма различны — но одинаковы, ведь сам Закон различий не делает. Сравни: слушатель голоса Будды, когда он соблюдает заповеди, подобен бодхисаттве, когда тот нарушает заповеди⁶⁵.

Всякое благо не порождается причинами и условиями, не уничтожается причинами и условиями. Хотя «всякое благо» — это все вещи, но все вещи — это не всякое благо. Причины и условия, порождение и уничтожение, всякое благо — все они одинаковы: если верны с головы, то верны и с хвоста. Хотя всякое благо —

⁶⁰ О трёх природах см. выше.

⁶¹ Яп. *Биранфу*, ветер, который разрушит мир (согласно буддийскому учению о смене мировых эпох).

⁶² Цитата из «Лотосовой сутры», глава «Уловки», ТСД 9, № 262, 7с11. Ср. в переводе А.П. Игнатювича: «Я буду проповедовать Дхарму так, как это делают будды трёх миров» [Лотосовая сутра 1998, 114].

⁶³ То есть проповедь всегда ведется к определенному случаю, а не вообще. В этом все проповеди одинаковы, и как раз поэтому содержание у них у всех разное.

⁶⁴ Различение этих двух способов подвижничества обсуждают наставники школы Тэндай, см.: [Грубникова, Бабкова 2014, 291, 576–577], следовать «за верой» означает находить опору в собственном опыте, а «за Законом» — в книгах.

⁶⁵ «Слушатель голоса Будды», санскр. *шравака*, заботится о своём освобождении и ради этого соблюдает многочисленные заповеди; для бодхисаттвы действовать также означало бы нарушать заповеди бодхисаттвы, предписывающие действовать ради освобождения других.

это и есть «чти и совершай», оно – не ты сам, самому его понять нельзя. Оно и не кто-то другой, другому его понять нельзя. Что понимаешь и видишь сам, что понимает и видит другой? В понимании есть и ты сам, есть и другой, в видении есть и ты сам, есть и другой, потому у каждого из вас живое видение – оно и в солнце, оно и в луне⁶⁶. Вот что такое «чтить и совершать». Ровно в тот миг, сейчас, когда чтишь и совершаешь, пример-коан становится ясен, но пример этот не возникает впервые, не пребывает вечно – что уж тут «чтить и совершать»!

Хотя делать благо – это и значит «чтить и совершать», оно не измеряется. Когда сейчас чтишь и совершаешь – это можно живо увидеть, но не измерить. Это не проявляется затем, чтобы измерить Закон. Мера живого видения не может быть той же самой, что меры прочих учений.

Всякое благо не существует и не не-существует, оно не окрашено, не пусто и так далее – только «чти и совершай». Где бы оно ни проявилось, когда бы оно ни проявилось, оно непременно таково: «чти и совершай». Вот в этом «чти и совершай» непременно проявляется всякое благо. Проявление такого «почтения-свершения» – это пример-коан, он не порождается и не уничтожается, не зависит от причин и условий. Войти, остаться, уйти и прочее – то же самое. Когда уже чтишь и совершаешь одно благо из всех благ, то тем самым побуждаешь к почтению-свершению всё множество вещей, все тела, истинную основу и прочее.

Причина и плод этого блага – точно такой же пример-коан, где проявляются почтение и свершение. Но неверно, что причина сначала, а плод затем: причина совершенно полна и плод совершенно полон. Равенство причин – это равенство вещей, равенство плодов – это равенство вещей. Хотя в причине чувствуется плод, здесь нет «раньше» и «позже», ибо здесь речь идёт о равенстве того, что раньше, и того, что позже.

«Сам очищай свой ум»: это тот «ты сам», кому «нельзя делать», «очищай» означает «не делай». «Свой» – твой собственный, «ум» – твой собственный. «Свой» – которому «нельзя делать», «ум» – тот, которому «нельзя делать». «Ум» – который «чтит и совершает», «очищай» – «чти и совершай», «свой» – тот, кому надо «чтить и совершать», «сам» – тот, кто чтит и совершает. Потому и говорится: таково учение всех будд.

⁶⁶ По традиционному комментарию, это значит: «и здесь, и там», «всюду» [Бодифорд web].

«Все будды»: например, те, кто подобен небожителю Свободному⁶⁷. Небожители Свободные равны или неравны между собой, но всевозможные небожители Свободные – это не все будды. Или же те, кто подобен царю, Вращателю колеса⁶⁸. Но всевозможные мудрые цари, Вращатели колеса – это не все будды. Над таким правилом нужно трудиться, нужно изучать его. Не изучая, кто бы это могли быть такие – «все будды» – уподобишься тем, кто понапрасну горько страдает, да к тому же, будучи живым существом, принявшим страдания, не находит Пути, по которому идут будды. «Не делай», «чти и совершай» – это вот что: «Работа осла ещё не кончена, а работа лошади уже начата»⁶⁹.

Танский Бо Цзюй-и⁷⁰ был мирским учеником наставника созерцания Фо-гуана Жу-маня⁷¹. Он был учеником ученика наставника созерцания Цзян-си Да-цзи⁷². Когда служил в Ханчжоу⁷³, Цзюй-и посетил наставника созерцания Дао-линя по прозвищу Птичье Гнездо⁷⁴. И спросил у него:

– В чём главный смысл Закона Будды?

Дао-линь отвечал:

– Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо.

– Будь так, даже трёхлетний ребёнок мог бы такое сказать, – отозвался Цзюй-и.

Дао-линь ответил:

– Трёхлетний ребёнок вполне может так сказать, да только даже восьмидесятилетний старец не может так действовать.

Тогда Цзюй-и откланялся и удалился.

На самом деле Цзюй-и, хотя и был потомком военачальника Бо⁷⁵, стал бессмертным стихотворцем, каких мало в любой век.

⁶⁷ Яп. Дзидзайтэн, обитатель высшего из небес мира желаний, почти свободный от желаний непостоянного мира.

⁶⁸ Яп. Тэнрино; санскр. Чакравартин, праведный государь.

⁶⁹ Слова об осле и лошади – один из чаньских ответов на вопрос, «в чём главный смысл Закона Будды». Так сказал Лин-юнь Чжи-цинъ (яп. Рэйун Сигон, IX в.) в беседе с Чан-цзином Хуэй-лэном (яп. Тё:кэй Эрё:, 854–932). Рассказ, вероятно, восходит к «Записям о передаче светильника годов Цзиндэ» (кит. «Цзиндэ чжуаньдэну» яп. «Кэйтоку дэнто:року» ТСД 51, №. 2076, 285а), сборнику чаньских наставлений 1004 г. В дальнейшем эти слова использовались как коан.

⁷⁰ См. выше, стр. ??? «Танский» – живший при династии Тан.

⁷¹ Яп. Букко: Пёман.

⁷² Яп. Эсай Дайдзюку, он же Ма-цзу Дао-и (яп. Басо До:ицу, 709–788).

⁷³ Провинция на востоке Китая.

⁷⁴ Яп. До:рин (741–824).

⁷⁵ Бо Ци (он же Бай Ци, ум. 257 до н.э.) – полководец царства Цинь, знаменитый не только множеством побед, но и особой жестокостью.

Люди передают, что на протяжении двадцати четырёх рождений он изучал словесность. Или – что он был след Манджушри⁷⁶, или – след Майтрейи⁷⁷. Должно быть, нет таких, кто не слышал бы о его стиле и чувстве⁷⁸, кто бы не проникся почтением к этому мастеру кисти, великому, как море. Однако на Пути Будды он был только новичком, двигался впотьмах. Нечего и говорить, что он, похоже, прежде и во сне не видел таких слов: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо».

Как думал Цзюй-и, Дао-линь всего лишь вычленил мнение житейского ума: не надо делать никакого зла, надо чтить и совершать всякое благо; он не знал и не слышал, что на Пути Будды тысячекратно древнее, десять тысяч раз древнейшее правило гласит: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо», – и оно выходит за пределы древности, выходит и за пределы наших дней; он ещё не подошёл к месту Закона Будды, не имел силы Закона Будды, поэтому и говорил так. А ведь и предостережение насчёт всякого зла, которое делаешь, и побуждение насчёт всякого блага, которое делаешь, – это, должно быть, то «нельзя делать», что уже проявилось.

Вообще Закон Будды, и когда его слышишь впервые от знакомого друга, и когда обретаешь наивысший плод, – это всё один Закон. О нём говорят: верен с головы, верен и с хвоста. Говорят: чудесная причина, чудесный плод; говорят: причина будды, плод будды. Причины и плоды на Пути Будды – их нет в рассуждениях о различном созревании⁷⁹, о равном истечении⁸⁰ и прочем, а значит, если нет причины стать буддой, то невозможно обрести и плод, стать буддой. Дао-линь говорил, следуя этому правилу, стало быть, таков Закон Будды.

Вот, скажем, «всякое зло»: во сколько бы слоёв ни простиралось оно, наполняя все миры, сколько бы мы ни упивались им, наполняющим все вещи, освобождение – в том, чтобы не делать его. «Всякое благо» – это уже благо в начале, в середине и в конце⁸¹, поэтому у

⁷⁶ Яп. Мондзю, бодхисаттва, покровитель тех, кто ищет знаний и мудрости. Здесь и ниже «след» – *это*, земное воплощение бодхисаттвы или будды.

⁷⁷ Яп. Мироку, бодхисаттва, почитается как будущий будда, которому предстоит прийти в земной мир.

⁷⁸ Фудзэй, мастерство поэта.

⁷⁹ *Идзюку*, многозначное понятие из буддийского учения о причинности: может обозначать разницу между последствиями разных причин, разницу между причинами и последствиями и др. [Маллер net].

⁸⁰ *То-ру*, понятие из того же учения о причинности, обозначает соответствие последствий их причинам, непрерывность причинно-следственной связи.

⁸¹ Отсылка к величиям Закона Будды в «Лотосовой сутре». Догэн говорит об этом в трактате «Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы» («*Хоккэ тэн Хоккэ*»), см. перевод в издании: [Трубникова, Бабкова 2014, 521–535].

почтения-свершения природа, облик, сущность сила и прочее «таковы, как есть»⁸². Цзюй-и совсем не ступал по этим следам, потому и говорит: «Даже трёхлетний ребенок мог бы такое сказать». У него не было силы сказать настоящее слово, вот он так и говорил.

Бедный Цзюй-и, что ты говоришь! Ты до сих пор ещё не слышал речи Будды, вот в чём дело. Разве ты понимаешь трёхлетнего ребенка? Ты, что ли, знаешь путеводные основы, которыми дитя одарено при рождении? Если бы ты понимал трёхлетних детей, ты бы, должно быть, понимал и всех будд в трёх веках⁸³. А ты ведь ещё не понимаешь всех будд в трёх веках: как же ты можешь понять трёхлетнего ребёнка? Не думай, будто понимаешь то, с чем сталкивался лицом к лицу, не думай, что не понимаешь того, с чем не сталкивался лицом к лицу. Кто знает одну пылинку, знает всю полноту миров, кто проник в одну вещь, проник в десятки тысяч вещей. Кто не проник в десятки тысяч вещей, тот не проник ни в одну вещь. Кто учится проникать, тот, когда всё-таки проникает, видит и десять тысяч вещей, видит и каждую вещь, и потому кто изучил одну пылинку, тот изучил без остатка всю полноту миров.

Думать, будто трёхлетний ребёнок не может высказать Закона Будды, думать, будто если что-то мог бы высказать трёхлетний ребёнок, это высказать легко, — предел глупости! Ибо прояснить рождение, прояснить смерть — таковы причина и условие Единого великого дела в школе Будды⁸⁴.

Древние добродетельные люди говорили: «Когда ты только что родился, ты был наделен львиным рыком»⁸⁵. «Наделен львиным рыком» — значит, имел заслуги будд, пришедших своим путём, чтобы вращать колесо Закона, значит, мог вращать колесо Закона.

Еще древние добродетельные люди говорили: «Рождение, смерть, приход, уход — истинно-действительная сущность человека». А раз так, то раскрыть истинно-действительную сущность, иметь заслугу

⁸² *Нэдзэ*; в «Лотосовой сутре» и в её толкованиях «природа», «облик» и т.д. обозначаются как *нэдзэ*; с этих десяти точек зрения можно рассматривать любой обсуждаемый предмет. При утраченных в созерцании в школе Тэндай принято было сосредоточиваться на десяти мирах, каждый из которых содержится в каждом другом (всего сто миров), имеет три области (ближайшую, ближнюю и дальнюю) и берётся со всех десяти точек зрения, итого получается три тысячи мировых областей. Догэн, отсылая к этому учению, показывает, что истинное знание, каким его описывают наставники Тэндай, также может быть выведено из «Общей заповеди».

⁸³ В прошлом, настоящем и будущем.

⁸⁴ «Школа Будды» здесь — традиция *дзэн*. «Единое великое дело» — дело освобождения всех живых существ; выражение отсылает к «Лотосовой сутре». Подробнее о нём говорится в трактате «*Хоккэ*», см. выше.

⁸⁵ Со львиным рыком принято сравнивать голос Будды.

львиного рыка – это поистине Единое великое дело, оно не может быть лёгким. А потому, чтобы прояснить причины, условия и действия трёхлетнего ребёнка, уже нужны все великие причины и условия. Ибо они и равны, и неравны причинам и условиям действий всех будд в трёх веках.

Цзюй-и по глупости вообще не слышал, что говорят трёхлетние дети, он даже не сомневался, как оно бывает, потому так и сказал. Он не слышал голоса Пути Дао-линя, более внятного, чем гром; как если бы заявил: «Ты не можешь сказать», – он объявил: «Трёхлетний ребёнок может сказать». Не слышал львиного рыка трёхлетнего ребёнка – вот и прошёл мимо наставника созерцания, вращателя колеса Закона. Наставник созерцания не мог вынести печали и отвел: «Трёхлетний ребёнок мог бы такое сказать, но и восьмидесятилетний старец не может так действовать».

Суть сказанного вот в чём. Есть слова, которые говорит трёхлетний ребёнок: нужно прийти и хорошенько изучить их. Есть путь, которым не может идти восьмидесятилетний старец: нужно хорошенько потрудиться на этом пути. Что может или не может сказать ребёнок, полностью зависит от тебя – не от ребёнка же это зависит! Что не может или может сделать старик, полностью зависит от тебя – не от старика же это зависит!

Закон Будды полагает путеводную основу в таком различении, разъяснении и передаче.

«Вместилище сути истинного Закона»,
раздел тридцать первый: «Не делай никакого зла».
Вручено общине в храме Каннондори Косёбориндзи
в уезде Удзи, в земле Ямасиро, осенью года старшего металла
и крысы в годы правления Энъо⁸⁶.
Переписал Эдзэ в первый год Кангэн
(год младшей Воды и Зайца), в двадцать седьмой день
третьего месяца в жилище старших учеников.

⁸⁶1240 г.

«Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь».

Учение Догэна и других янонских буддийских наставников XIII в. о том, надо ли быть монахом и каким

Вопрос о том, может или не может обыкновенный человек, не уходя от мира, вырваться из круга перерождений, решался в разных направлениях буддизма неодинаково. Согласно стхавираваде, «учению старейшин», для достижения нирваны необходимо принять монашеский постриг и затем стать архатом, «совершенным» – полностью избавиться от страстей и помрачений. Строго говоря, все действия, ведущие к принятию монашества (совершаемые в одном или в нескольких рождениях) при таком подходе не считаются следованием по Пути Будды, хотя и готовят ко вступлению на этот путь. Школа махасангхика, «учение большинства», утверждала, что буддийская община должна состоять не только из монахов; соответственно, подготовка к подвижничеству и оно само при этом мыслятся в единстве⁸⁷. Эта идея получила развитие в дальнейшем, и отличительной особенностью новых буддийских школ, возникших на рубеже тысячелетий, стало признание принципиальной возможности каждого живого существа – будь то монах или ми-

⁸⁷ О Втором буддийском соборе в Вайшали (383 г. до н.э.) сохранились противоречивые сведения, но будто бы он был созван из-за того, что некоторые члены сангхи не строго соблюдали Винаю – кодекс монашеских предписаний Будды. Одним из итогов собора стало как раз разделение на стхавираваду и махасангхику.

рянин, святой или грешник – обрести просветление. Тогда появилось собирательное название махаяна («великая колесница»), противостоящее хинаяне («малой колеснице»), то есть ранним буддийским школам с их идеалом монаха-аскета. Архата, достигшего освобождения, в школах махаяны заменил бодхисаттва, «тот, чья сущность – просветление». Коренное различие между ними заключалось в том, что первый искал спасения для себя, а второй, обретя возможность уйти в нирвану, сознательно отказывался от нее и оставался в миру ради того, чтобы помогать другим живым существам также освободиться от страданий.

Общим для последователей буддизма махаяны и хинаяны оставалось представление о кармическом воздаянии; из учения о воздаянии выводилась установка на накопление заслуг. Монах-тхеравадин благодаря заслугам мог перейти на следующую ступень на пути к архатству (хотя тем самым приносит благо и окружающим тоже, подавая им благой пример, доказывая истинность учения Будды). А махаянский монах не столько использовал заслуги для собственного продвижения по Пути Будды, сколько обращал их на благо всех живых существ (хотя и сам, милосердно заботясь о других, неизбежно совершенствовался).

В Японию проник китаизированный вариант буддизма махаяны, который, в первую очередь, был поставлен на службу государству (то же произошло в Корее, ставшей проводником Закона Будды из Китая на Японские острова, во Вьетнаме и в некоторых других странах). Благочестивые миряне-японцы старались, как могли, соблюдать общие для всех буддийские обеты⁸⁸, но монахи несли главную ответственность за защиту страны и ее жителей средствами буддийского подвижничества. С одной стороны, монахи проводили обряды (чтения сутр и пр.), смысл которых виделся в обращении чудесных сил всех будд, бодхисаттв, богов и прежних подвижников на пользу ныне живущим людям. В этом смысле от монаха по сути требовалось быть лишь хорошим посредником, проводником для благ, уже заслуженных другими. Разные наставники «тайных» школ, занятых разработкой учения об обряде, по-разному решали вопрос, насколько такой посредник должен быть совершенен сам, насколько важно для него вести чистую монашескую жизнь – или же достаточно, чтобы он осознавал своё единство с Буддой, со всеми буддами и всем мирозданием и действовал исходя из этого. В памятниках японской словесности

⁸⁸ Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять опьяняющие вещества.

можно найти примеры того, как лучшим исполнителем обрядов, сильнейшим чудотворцем, оказывается или тот, кто дольше и строже подвизничает (таков монах-аскет Монгаку в «Повести о доме Тайра» XIII в.); или тот, кто отдает все свои заслуги на благо другим (таков милосердный Гёки в «Японских легендах о чудесах» VIII в. и в более поздних текстах); или же — кто принадлежит к более знатному роду: ведь рождение в могущественной семье само по себе говорит о многочисленных заслугах в прежних рождениях (таковы отрeksiвшийся государь Кадзан в «Великом зеркале» XI в. или государь-монах Госиракава в «Повести о доме Тайра»). В последнем случае, казалось бы, само принятие монашества сводится на нет: принимая постриг, человек по определению «выходит из дому», разрывает семейные связи, — и всё-таки его происхождение оказывается первостепенно важным для того, каким он будет монахом. Этот подход, однако, обоснован в трудах японских буддийских наставников: так, по учению Сайтё (IX в.), родиться в Японии уже означает иметь огромные прежние заслуги, и поэтому японская буддийская община может и должна быть «общиной бодхисаттв».

С другой стороны, сильна была та точка зрения, что поскольку каждый монах (как и вообще каждый человек) самим своим существованием и образом жизни влияет на состояние окружающего мира, постольку для процветания державы важно, чтобы монахи хорошо исполняли свой монашеский устав (так же важно, как то, чтобы чиновники при дворе не уклонялись от требований церемониала, а поэты — от правил стихосложения.) Правда, с первых лет существования буддийской общины в Японии обряд посвящения мирян в монахи часто мыслился как самоцельный, коль скоро он уже дает большие заслуги и посвящаемым, и мирским властям, которые позволяют подданным «выйти из дому». И всё-таки надлежащим итогом этого обряда, скорее, считалось не просто умножение числа монахов, а создание и поддержание общины, способной действовать на благо стране: чтобы монахи были сведущи в книгах, соблюдали устав и т.д. При этом японские критики буддийской общины, в отличие от китайских, редко говорят о её бесполезности (монахи-дармоеды понапрасну морочат народ), а гораздо чаще указывают, что дурно устроенная община вредна (монахи-грешники своими злыми делами навлекают беды на себя и на всех вокруг, гnevят богов — защитников Закона Будды и т.д.). Так, в 1205 г. недоброжелатели обвинили монахов храма Кэнниндзи, одного из первых в Японии дзэнских храмов, в том, что их неуставные одеяния стали причиной урагана в столице (на самом деле, монахи Кэнниндзи

одевались по ещё не привычному для японцев китайскому образцу XII в.)⁸⁹.

В смутные времена конца эпохи Хэйан и начала эпохи Камакура (рубеж XII–XIII вв.) два обстоятельства считались очевидными: во-первых, что на страну обрушились великие бедствия, а во-вторых, что нравы буддийских монахов оставляют желать лучшего⁹⁰. Среди витавших в воздухе идей, конечно, была и та, что неправедные монахи, не соблюдающие принятые ими заповеди и ведущие порочный образ жизни, не способны выполнять свое главное предназначение. И как можно требовать добродетельного поведения от мирян, когда даже монашеская община охвачена жадной наживы, а ее руководство погрязло в придворных интригах? Оттого и сотрясают Японию междоусобные войны, народ страдает от голода, морозов поветрий и прочих бед.

Впрочем, у многих японских мыслителей той поры и смута, и природные бедствия описаны как приметы скорого крушения мира перед началом новой эпохи. Представления о кальпах – больших временных циклах, внутри которых мироздание закономерно возникает, пребывает, разрушается, доходит до опустошения, а потом начинает возникать новый мир, – в Японии четко не отделялись от учения о «конце Закона Будды» (*манпо:*), предсказанном во многих сутрах. Таким образом, наблюдаемый упадок буддийской общины укладывался в общую картину эсхатологических ожиданий. Весьма влиятельной была точка зрения, выраженная в «Записях при свете светильника о конце Закона» («*Манпо: то:мё:ки*», XII в.): согласно предсказаниям самого Будды, чем больше лет проходит после его ухода в нирвану, тем хуже люди понимают его учение и тем труднее монахам соблюдать заповеди. Поэтому теперь, когда исчезло даже подобие Закона и наступил его конец, наибольшее, чего можно требовать от монахов, – это чтобы они по обычаю Будды брили головы и носили плащи *кашя*. Будь эти монахи сколь угодно невежественны и грешны, они хотя бы своим внешним видом напоминают, что в мире когда-то проповедовал Будда, и уже за это их следует чтить и делать им подношения⁹¹.

⁸⁹ Конечно, это стало поводом. Истинной причиной нападок была неприязнь столичного духовенства к учению о созерцании, которое проповедовали в храме. Эйсай, зачинатель новой традиции, в ответ на обвинения заявил, что тем более нужно почитать монахов Кэнниндзи, раз они столь могущественны.

⁹⁰ Смуты начались еще в середине XII в. и продолжились войной родов Тайра и Минамото. В 1185 г. победу в ней одержал Минамото-но Ёритомо, и начался период Камакура, во время которого власть в Японии, номинально оставаясь у императорского рода, фактически перешла к военному правителю – сёгуну.

⁹¹ См.: [Трубникова, Бабкова 2014, 60–66].

Противоположный подход отстаивали сторонники «возрождения уставов и заповедей» (*кайрицу фукко*) – Дзёкэй, Мёэ, Эйзон и их единомышленники⁹². По их убеждению, принятие монашества само по себе ничего не даёт. Во-первых, если оно проводится формально, без соблюдения главного принципа – чтобы наставник, дающий ученику посвящение, сам был монахом не только по имени и обличию, но и по образу жизни, – то приобщение нового ученика к общине Будды не происходит. Во-вторых, если человек, обрив голову и надев *кашя*, не пытается следовать примеру Будды в более существенных вещах – искоренять свои заблуждения и страсти, проповедовать Закон-Дхарму, милосердно заботиться о других людях – то его не за что считать учеником Просветлённого и почтения он не заслуживает. Ставя себе задачу возродить буддийскую общину, приблизить её к тому состоянию, какой она была при Будде, приверженцы этого движения настаивали: в общину входят и монахи, и монахини, и миряне, и мирянки, устав предусматривает множество способов следования по Пути Будды, так что каждый человек может выбрать для себя подходящий способ подвижничества. И лучше ограничиться немногими простыми правилами, но действительно соблюдать их, чем принять все монашеские заповеди, а потом их нарушать. Если же человек способен следовать уставу в полной мере, то так ему и следует поступать без оглядки на расхожие мнения об упадке общины, будто бы неизбежном.

Отчасти похожим установкам следовали и наставники первой японской школы «созерцания», Риндзай-дзэн, – Эйсай и Энни Бэннэн. Для Нонина, насколько можно понять по сохранившимся критическим пересказам его наставлений, разница между монахами и мирянами была так же условна, как разница между добром и злом и прочие различия, проводимые помрачённой мыслью. Что же до Эйсая и Энни, то они переняли из китайской традиции *чань* отношение к принятию монашества прежде всего как к приобщению к традиции: там оно считалось не просто вступлением в общину Будды, а встраиванием в непрерывный ряд, к которому принадлежит и учитель, дающий посвящение, и его учителя, и вся череда предшествующих японских, китайских и индийских наставников вплоть до Будды. Важно, что каждый в этом ряду не просто принял заповеди и следовал им, но прошёл Путь Будды до конца, то есть достиг просветления. Это в традиции *чань-дзэн* подтверждалось разными способами: особыми грамотами, передачей портретов прежних учителей, наследованием их одеяний, чаш и др. И если, например,

⁹² См.: [Там же, 48–60, 66–106].

Мёэ в поисках образца устройства общины собирался отправиться на родину Будды, в Индию (хотя и не исполнил этого замысла), то Эйсай более важными считал самые недавние образцы, храмовые установления, принятые в Китае. Вместе с тем, монашество как таковое в школе Риндзай не считалось единственным путём: есть люди, для кого более правилен выбор мирского подвижничества. При этом у мирян и «монахов в миру» существуют свои традиции: скажем, покровительства такому-то храму⁹³ или сочинения стихов на такие-то буддийские темы. Мирскими учениками наставников Риндзай в XIII в. бывали и высшие сановники императорского двора, и первые лица воинской Ставки, правительства сёгуна, а в XIV в. именно эта школа составила основу новой государственной буддийской общины, системы «пяти храмов» (*годзан*).

Как движение за «возрождение уставов и заповедей», так и школа Риндзай в целом оставались в рамках привычного в Японии понимания буддизма: признавали, что Будда учил, применяя множество «уловок», давал разные наставления разным людям; что к просветлению ведет много путей, монашеских и мирских, и в конечном счете выбор зависит от собственных склонностей человека. Из текстов эпохи Камакура в этом смысле особенно показательно «Собрание песка и камней» («*Сясэкисю*», конец XIII в.): в нём на множестве житейских примеров показано, что порой дурной монах (простак или даже разбойник) оказывается хорошим учеником Будды, а умудрённый книжник или строгий приверженец устава сами себе создают препятствия на пути. И для монахов, и для мирян, и для людей, и для богов главным в следовании за Буддой здесь оказывается милосердие — а оно почти всегда требует применять «уловки», действовать сообразно случаю, пусть даже и вопреки заранее принятым обетам, заповедям и прочим общим правилам [Трубникова 2014, 67–75].

Радикальный пересмотр общепринятых установок в Японии рубежа XII–XIII вв. предпринимают наставники «исключительного» амидаизма (*сэндзю нэмбуцу*), Хонэн и Синран, а позже во второй пол. XIII в. Нитирэн, учивший о таком же «исключительном» почитании «Лotosовой сутры». При всех расхождениях между этими двумя движениями общее у них — убеждение, что в пору «конца Закона» прежние способы подвижничества негодны, спастись возможно только особенно действенными средствами. У амидаистов

⁹³ Сам храм при этом может «перемещаться», важно не его местоположение, а то, что в нём передается одна из ветвей традиции «созерцания». В этом смысле японские правители выступают преемниками индийских царей и китайских императоров.

это почитание будды Амиды, у Нитирэна — всецелая преданность лишь одной, наилучшей из проповедей Будды. При этом можно принять и пытаться соблюдать монашеские заповеди, можно стать монахом лишь для вида, можно остаться мирянином — от этого спасение не зависит.

Догэна обычно относят к тому же ряду, что Синрана и Нитирэна. В самом деле, о нем можно сказать, что у него *дзэн* — «исключительный» путь: только *дзэн* ведёт к тому, чтобы «стать буддой», а отвлекаться на промежуточные задачи (например, пытаться быть хорошим монахом, изучать книги и соблюдать заповеди) означает отклоняться от главной цели. Но по Догэну, наступление эпохи «конца Закона» — не повод отказываться от главного буддийского устремления: избавить от страданий все живые существа.

В Китае Догэн воспринял от наставника Жу-цзина традицию Цаодун (в японском прочтении Сото), одно из направлений *чань*. По учению этой школы, подвижник может помочь живым существам только собственным продвижением по Пути Будды [Трубникова 2015, 160–183]. Догэн учил, что, однажды начав подвижничать, человек может в ходе практики обрести способность видеть свою истинную природу, совпадающую с природой будды. Тогда он будет каждым своим действием выражать ее, и тем самым преобразовывать мир вокруг себя. Говоря словами Догэна, это «такое удержание подвижничества, при котором одновременно обретают Путь и великая земля, и все живые существа» [Трубникова, Бабкова 2014, 504]. Вот только войти в это состояние, по Догэну, отнюдь не просто.

Обсуждая мирской и монашеский пути, Догэн отдает явное предпочтение последнему. По выражению Ким Хи Джина, для Догэна в целом характерен «монашеский элитизм» [Kim Hee-Jin 2004, 53]. Это и понятно, если учесть, что под словом «подвижничество» Догэн прежде всего понимал сосредоточение сидя (*дзадзэн*), а совмещать его с мирскими обязанностями и заботами крайне сложно.

Догэн часто говорит о том, как важно «выйти из дому» (*сюккэ*), то есть совершить постриг и принять монашеские заповеди. В трактате «О тех, кто покинул свой кров» («*Сюккэ*») Догэн говорит, что в сам день «выхода из дома» человек обретает просветление. В другом тексте («Чтение сутр», «*Канкин*») Догэн цитирует слова наставника Яо-шаня, обращенные к монаху, который спросил, можно ли ему читать сутры: «Если бы ты читал [сутры], тебе бы уж точно удалось проделать дыру в бычьей шкуре», — то есть обрести просветление. Здесь видна одна из главных идей Догэна — его убеждение в нераздельности процесса и результата. Не мы подвижничаем, а затем обретаем природу будды, а мы подвижничаем, и в ходе этого подвиж-

ничества можем научиться видеть ее в себе и мире. Сама истинная реальность едина, неделима и в любом нашем действии проявляется полностью, но с нашей стороны есть иллюзия продвижения по Пути. Это для нас важно, охотимся мы или принимаем монашеские обеты и читаем сутры. Природа будды одна и та же у всех, но от нас самих зависит, насколько легко нам будет осуществить ее.

В момент принятия монашества, по Догэну, препятствий на пути человека к просветлению гораздо меньше, чем в какой-либо другой. Когда человека посвящают в монахи, обрезают ему голову и надевают плащ *кашя*, он, по Догэну, впервые по-настоящему «встречается» с буддой и прежними наставниками («О тех, кто покинул свой кров»). Только изменив собственный телесный облик по образцу своих учителей, человек может пережить встречу с ними. Можно проследить здесь ту же установку, что в «Записях при свете светильника», — взгляд на монаха как на подобие Будды — только у Догэна это важно не для окружающих, а для самого монаха, изнутри, а не извне. Здесь отчасти с Догэном согласен Нитирэн, когда говорит, что увидеть Будду каждый из нас может, если посмотрится в зеркало⁹⁴. Только для Нитирэна при этом значимо выражение лица («вера», некоторым образом проступающая в чертах монаха или мирянина), а для Догэна — практический, деятельный опыт пострижения и переоблачения. Однажды пережитый, этот опыт отменить невозможно, даже если человек постригся шутки ради, в пьяном виде и т.д., и уж тем более — если он это сделал сознательно.

Но если такому опыту придается решающее значение, — то почему дальше Догэн говорит, что при посвящении в монахи сам человек не мог бы «выйти из дому», если бы его не «выводили» будды и прежние наставники? Здесь в трактате «О тех, кто покинул свой кров» Догэн, как кажется, присоединяется к амидаистам и всем тем, кто учил о спасении «силой Другого» (*тарики*): не собственными ничтожными силами человека, живущего в век «конца Закона», а прямым вмешательством Амиды, других будд, богов, подвижников прежних времен или каких-то ещё почитаемых существ. Разница между верой в «силу Другого» и подходом Догэна, на наш взгляд, вот в чём: Догэн не призывает молиться буддам и просить их о даровании пострига (возможности принять монашество и вести монашескую жизнь); доступ к помощи будд и патриархов даёт не вера, не молитва, а готовность действовать так, как если бы человек в этой помощи не нуждался, мог бы стать монахом сам. И тогда в день,

⁹⁴ По Питирэну, там же, в отражении собственного лица, любой человек может увидеть и ад, и мир демонов, и все прочие миры. См.: [Игнатович 2002, 198].

когда человек принимает монашество, он на деле доказывает, что будды и патриархи помогают ему: не просто принимают в традицию передачи учения и практики (ср. сказанное выше о школе Риндзай), но напрямую подтверждают его «становление буддой». В этом смысле у Догэна обряд «выхода из дома» похож на те испытания, которые назначают себе герои «Повести о доме Тайра»; например, лучник натягивает лук и говорит: если сейчас я сумею прострелить вражеский веер, это значит, боги и будды на моей стороне и победа будет за мной.

Примечательно, как Догэн доказывает, что «выход из дому» и достижение конечной цели, просветление – одно и то же. Он применяет «созерцательное толкование» (*кансин*), предлагая новое прочтение одного из самых известных высказываний Будды, а именно словам из «Лотосовой сутры», где Будда объявляет, что был просветлённым изначально, с немыслимо давних времён, и лишь в порядке «уловки» говорил несведущим людям, будто был когда-то таким же, как они, а потом «вышел из дому», прошёл путь подвижничества и обрел просветление. Для других почитателей «Лотосовой сутры», в том числе и для Нитирэна, на этих словах происходит важнейший переворот в буддийском учении, переход от условной проповеди к истинной. А у Догэна получается, что Будда в этих словах отождествил принятие монашества и полное просветление: слова «я однажды покинул свой кров» и «я стал буддой в очень давние времена» описывают один и тот же личный опыт Будды, а значит, и в опыте каждого нынешнего подвижника «выйти из дому» и «стать буддой» – одно и то же.

Как наставник созерцания Догэн убежден, что уходить в монахи или оставаться в миру – наш свободный выбор. Но если уж человек его делает, то есть ставит своей целью обретение просветления во благо всех живых существ (и в том числе свое), то, по Догэну, ему надо идти до конца. А это значит – влиять по крайней мере на то, что зависит от самого подвижника, стараться уменьшить количество иллюзий, мешающих «полностью осуществить самого себя» («Чтение сутр»). По Догэну, монах, принявший заповеди и не соблюдающий их, с точки зрения продвижения по Пути Будды, вставляет палки в колеса сам себе. Примечательно, что почти всегда Догэн употребляет вместе слова «принять» (*дзю*) и «соблюдать» (*дзи*, «удерживать»), как во фразе: «Нет и быть не может такого будды или патриарха, который бы не принял и не соблюдал заповеди будды» (трактат «Принятие заповедей», «Дзюкай»)⁹⁵. Согласно учению

⁹⁵ См.: [Бабкова 2015, 90–104, 115].

Догэна, монах, нарушивший заповеди, перестает быть монахом и должен после покаяния пройти обряд посвящения заново.

С другой стороны, для Догэна очень важно понятие «заслуги» (*кюдэку*). Человек, принявший монашество, сразу обретает очень большие заслуги, которые он может обратить на пользу всех живых существ. С этой точки зрения, даже не соблюдающий заповеди монах лучше, чем праведный мирянин (трактат «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «*Сюккэ кудоку*»). Священные предметы, такие как плащ *кашя* или чаша для подаяний, также важны потому, что они позволяют обрести заслуги. Догэн обсуждает все эти темы в разных трактатах: «О тех, кто покинул свой кров», «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «Принятие заповедей», «Передача одеяния» («*Дэн э*»), «О заслугах, обретаемых от ношения одеяния *кашя*» («*Кэса кудоку*») и др. При этом, по Догэну, на уровне абсолюта все едино, истинная природа проявляется везде, всюду и постоянно. Весь вопрос в том, как и когда нам удастся это осознать. Правильные, не обманные предметы (ср. трактат «Нарисованные колобки», «*Габё*», в котором обсуждается чаньская фраза о том, что ими нельзя утолить голод) важны потому, что они не создают лишних препятствий на пути подвижника к осуществлению своей истинной природы. Так же и правильный, не обманный – то есть соблюдающий принятые заповеди – монах не мешает обрести просветление ни себе, ни другим.

Догэп. О тех, кто покинул свой кров (Сюккэ)⁹⁶

В «Чистых правилах для чаньских монастырей»⁹⁷ сказано:

«Все будды трех времен вместе говорят, что те, кто покинул свой родной кров, прошли Путь до конца⁹⁸. Каждый из двадцати восьми индийских патриархов и шести китайских патриархов⁹⁹, передавших печать сердца-сознания будды, был шраманой-странником¹⁰⁰. Вероятно, благодаря славно-чистому следованию правилам монашеской жизни¹⁰¹, в трех мирах¹⁰² все они сумели стать великими образцами для подражания. Значит, поистине, когда приходишь учиться созерцанию и спрашивать о Пути, первое, что важно, — соблюдать уставы и заповеди. Как можно достичь состояния будды и сделаться патриархом, не порвав с прошлым и не предприняв ничего, чтобы не грешить дальше?

⁹⁶ Перевод выполнен по изданию: ТСД, Т. 82, № 2582, 272с–273с.

⁹⁷ Первый чаньский монастырский устав, составленный в 1103 году наставником Чан-лу Цзун-цзэ (яп. Тёро Сосаку, ум. 1107?). Догэн начинает с этой же цитаты трактат «Принятие заповедей».

⁹⁸ *дзэ:до:*, то есть обрели просветление.

⁹⁹ В традиции *чань/дзэн* считается, что первым индийским патриархом был Будда Шакьямуни, первым китайским и одновременно двадцать восьмым индийским патриархом был Бодхишарма, а шестым китайским и последним общечаньским патриархом был Хуэй-нэн (638–713).

¹⁰⁰ *сямон*, санскр. *шрамана*, «буддийский монах», «странник». То есть они не «оставались дома», как миряне (*дзайкэ*), а были странствующими монахами.

¹⁰¹ *бини*, санскр. *Виная*. «Виная-питака» – «Корзина устава», одна из трех частей буддийского канона; содержит запреты и предписания, которые должны соблюдать буддийские монахи и монахини.

¹⁰² В мире желаний, мире форм и мире без форм.

Для обряда принятия заповедей необходимо подготовить три вида одеяний *кашя*¹⁰³ и набор чаш, а также еще одно новое чистое платье. Если нового одеяния нет, нужно [взять старое и], очистив от грязи, как следует отстирать [его], чтобы взойти [в нем] на помост для принятия заповедей. Брать взаймы одеяние и чашу нельзя. Необходимо отрешиться от посторонних мыслей и, сосредоточившись, полностью сконцентрировать свое сердце-сознание [на происходящем]. Перенять образ жизни Будды, взяться выполнять уставы и заповеди Будды, вести себя подобно Будде – все это вовсе не мелочи, как же тут можно быть легкомысленным?! Если взять на время [чужие] одеяние и чашу, то даже взойдя на помост и приняв заповеди, на самом деле заповеди не обретешь. [Тот, кто после этого] не пройдет церемонию принятия заповедей повторно, на всю жизнь [так и] останется человеком, не принявшим заповеди. [Такие люди] бессмысленно толпятся у пустых ворот¹⁰⁴ [и только] зазря получают подаяние¹⁰⁵. Для новичков, вступающих на Путь, вспомнить все правила может оказаться сложным, и если наставник не будет им подсказывать, они наверняка ошибутся. Смеем надеяться, [что вы] крепко-накрепко запомните [то, в чем я] здесь [так] настойчиво [вас] убеждаю.

После принятия заповедей для слушателей голоса можно и нужно принять заповеди бодхисаттвы¹⁰⁶. Их [вручают] тем, кто уже вступил на Путь».

Нужно ясно понимать, что просветление всех будд и всех патриархов – лишь только уход из дома и принятие заповедей. Сама жизнь всех будд и всех патриархов – лишь только уход из дома и принятие заповедей. Ныне толпы тех, кто остается в мире, конечно далеки от

¹⁰³ Одеяния из трёх, семи и девяти полос, предназначены для различных случаев (для повседневных дел, для проповеди и др.).

¹⁰⁴ «Пустые ворота» – ворота учения о пустоте, шунывады (тж. «маджхымака»).

¹⁰⁵ *синсэ* – подаяние, поданное с почтением и верой.

¹⁰⁶ «Заповеди для слушателей голоса» – монашеские предписания Винаи, 250 заповедей для монахов и 348 – для монахинь. «Заповеди бодхисаттвы» – основанные на «Сутре о сетях Брахмы» и других текстах обеты, в которых проявляется идеал бодхисаттвы. Заповеди Винаи относились к традиции хинаяны, и в тексте «Чистых правил для чаньских монастырей» монахам рекомендуется принять еще «заповеди бодхисаттвы», в которых в наибольшей мере воплощены ценности махаяны, великой колесницы.

будд и патриархов. «Встретить будду», «встретить патриарха» — это и означает покинуть свой кров и принять заповеди.

Махакашьяпа, последовав за Почитаемым в мирах, настойчиво стремился к уходу из дома, поскольку хотел переправить [на берег спасения] все живые существа. Будда приветствовал [его] словами «добро пожаловать, монах¹⁰⁷», и тогда волосы сами упали с [его] лица и головы, а тело оказалось облаченным в одеяние *кашая*.

Когда, постигнув учение Будды, [некто] освобождает живые существа, то вот это и есть великолепный пример того, как всем [следовало бы] покидать свой кров и принимать заповеди.

Вот что говорится в третьем разделе «Большой сутры праджня-парамиты».

Будда, Почитаемый в мирах, сказал:

— Допустим, бодхисаттва-махасаттва подумает так: «Если когда-нибудь я брошу [исполнять] свой долг в родной стране и уйду от мира, я как раз обрету наивысшее несравненное совершенное просветление¹⁰⁸, и в этот самый день непременно повернется чудесное колесо Дхармы. Тогда я сейчас же сделаю так, что неизмеримые-неисчислимые живые существа отринут прах и грязь мира, дабы [в их сердцах] зародилось прозрение чистого Закона Будды; еще я сделаю так, что неизмеримые-неисчислимые живые существа полностью искоренят пороки, дабы в их сердцах появилась мудрость, ведущая к освобождению; еще я сделаю так, что неизмеримые-неисчислимые живые существа все, не отклоняясь, обретут наивысшее несравненное совершенное просветление». Если этот бодхисаттва-махасаттва задумает исполнить [все] это, тогда он может и должен изучать «Большую сутру праджня-парамиты».

В целом, наивысшее просветление полностью осуществляется в момент ухода от мира и принятия заповедей. Пока не наступит

¹⁰⁷ *бику*, санскр. *бхикшу*, «нищий». Тот, кто отказался от мирских прав и обязанностей и живет подаянием. Приветствие Будды «добро пожаловать, монах» заменяло полное посвящение, которое было возможно только после предварительного принятия обетов буддиста-мирянина и посвящения в послушники.

¹⁰⁸ *мудзэ: сэ:то: бодай*, санскр. *аннугара самьяк самбодхи*.

день ухода от мира, завершения-исполнения не достичь. Раз так, то поистине, когда день выхода из дома вертишь в руке¹⁰⁹, тут-то и проявляешь день достижения совершенного наивысшего просветления. Из дня совершенного наивысшего просветления выкручиваешь¹¹⁰ день выхода из дома: так [уж] он устроен. Переворот [привычного образа жизни] в день выход из дома — это поворот чудесного колеса Дхармы. Этот выход из дома поистине не дает бесчисленным живым существам отступить от наивысшего просветления. Нужно понимать, что здесь полностью осуществляется [правило] «обретая пользу для себя, приносить пользу другим»; не отворачиваться и не отбрасывать непревзойденное полное просветление — это и означает выйти из дому и принять заповеди.

В свою очередь, совершенное наивысшее просветление таково, что делает день выхода из дому достижением совершенного просветления. Нужно хорошенько уяснить: день выхода из дома таков, что преодолевает [противопоставление] тождества и различия. За день выхода из дома осуществляешь подвижничество и свидетельство за три неизмеримых калпы¹¹¹. За день выхода из дома ты проживешь все море неисчерпаемых калп, ты поворачиваешь чудесное колесо Дхармы. День ухода из дома — это, как говорят, не столько времени, сколько нужно, чтобы поест, и не шестьдесят малых калп; он преодолевает [разделение на] прошлое, настоящее и будущее¹¹². Он освобождает наши головы¹¹³. День ухода из дома таков, что преодолевает день выхода из дому. И все же, хоть дело обстоит [именно] так, день выхода из дому, когда пойманная и посаженная в клетку птица вырывается на свободу¹¹⁴, поистине есть день выхода из дому.

¹⁰⁹ Выражение «вертеть в руке» (*нэн*) в дзэнской традиции относится либо к наставнику, когда он во время проповеди берет в руки благовоющую палочку, цветок или что-то другое; либо к ученику, когда он старается вникнуть в суть коана или фразы, данной ему наставником. Здесь этот глагол употребляется вместе с иероглифом *рай*, обозначающим в данном случае «движение к».

¹¹⁰ *нэнсюцу* — действие, обратное *нэнрай* (см. прим. 14).

¹¹¹ Калпа (санскр.) — согласно буддийским представлениям о циклическом времени, период, за который мир успевает возникнуть, развиваться, деградировать и исчезнуть, чтобы затем вновь появиться (и т.д. за следующую калпу). «Калпа», или «большая калпа», делится на четыре «средних» и восемьдесят «малых».

¹¹² Отсылка к «Лотосовой сутре». С. 98.

¹¹³ То есть ту часть головы, с которой сбрасывают волосы во время посвящения в монахи. То, что отличает монаха от не-монаха.

¹¹⁴ Чаньская метафора для непробужденного сознания, которое само себя ловит, как птицу, и держит в клетке. Вырваться на свободу означает обрести просветление.

День обретения-завершения Пути поистине есть день обретения-завершения Пути¹¹⁵.

В тринадцатом разделе «Большого трактата [о запредельной премудрости]»¹¹⁶ говорится.

Когда Будда был в саду Джетавана, в то место, где он находился, пришел пьяный брахман и попросил, чтобы его посветили в монахи. Будда повелел [бывшим там же] монахам обрить ему голову и облачить его в одеяние *кашья*. Когда же брахман, протрезвев, обнаружил, что его облик изменился и он стал монахом, то, пораженный, он бросился вон [из сада] к себе [домой].

Монахи почтительно спросили Будду: «Почему ты позволил этому пьяному брахману стать монахом, ведь он все равно потом убежал прочь?»

Будда сказал. «Хотя прошло уже неизмеримое множество кальп, у этого брахмана не появилось стремления покинуть свой кров. Нынче, под влиянием выпивки, его сердце-сознание ненадолго склонилось к этому. Благодаря этому стечению обстоятельств, в будущем он действительно выйдет из дому.

Подобно этому случаю, среди живых существ, находящихся под влиянием различных обстоятельств, бывает так, что ушедший из дома нарушает заповеди, а остающийся в миру прекрасно соблюдает заповеди. Но соблюдение заповедей остающегося в миру таково, что не приводит к освобождению.

Главную мысль учения Будды, которое [он] проповедовал [брахману], очень легко понять: в основе преобразующего учения Будды¹¹⁷ – только уход из дома. Пока не уйдешь из дома, учения Будды нет. Во времена жизни Татхагаты, когда самые разные приверженцы внешних путей, отбросив неверные пути, искали убежища в учении Будды, [они] первым делом должны были выйти из дому. Почитаемый в мирах либо сам одаривал их приветствием «добро пожаловать, монах»¹¹⁸, либо приказывал всем монахам обрить [им] голову и волосы на лице и [провести для них обряд] выход из дому и

¹¹⁵ См. прим. ?.

¹¹⁶ «Махавибхаша-шастра», ТСД 27, № 1545, 1а–1004а.

¹¹⁷ Здесь и ниже *буцукэ*, – это и «преобразующее учение Будды» и само «преобразование», которое совершает Будда, изменяя человека.

¹¹⁸ См. прим. ?.

принятия заповедей: побуждая [их] одновременно сразу полностью исполнить обряды выхода из дому и принятия заповедей.

Нужно понимать, что как только [нас] побуждают телом и сердцем-сознанием принять преобразующие указания Будды, волосы сами падают [с наших] голов, а одеяние *кашья* обволакивает [наше] тело. До тех пор, пока [этого] не позволяют все будды, не удастся сбрить волосы на голове и на лице, не удастся облачиться в одеяние *кашья* и не удастся принять буддийские заповеди. Раз так, то поистине уход из дома и принятие заповедей – это [полученное от] всех будд и Татхагаты свидетельство, подтверждающее просветление¹¹⁹.

Будда Шакьямуни сказал:

– Добрые сыны! Татхагата, видя, что многие живые существа, обделенные добродетелью и погрязшие в нечистом, радуются малой Дхарме, проповедует таким людям: “Я покинул свой кров еще в юности и обрел непревзойденное полное просветление”. Однако в действительности я стал буддой в очень давние времена. Только с помощью “уловок” я веду живые существа [к освобождению], и так строю проповеди, чтобы побудить их ступить на Путь¹²⁰.

Раз так, то поистине просветление, обретенное Буддой в очень давние времена,¹²¹ – это то, что он еще в юности покинул свой кров; достижение Буддой *аннута́ра-самья́к-самбодхи*¹²² – то, что он еще в юности покинул свой кров. Благодаря поднятию-удержанию [Буддой принципа] «еще в юности покинуть свой кров», [те] живые существа, что обделены добродетелью, погрязли в нечистом и радуются малой Дхарме, [обретают возможность] точно так же еще в юности покинуть свой кров. [В тот момент], когда [мы], толкуя принцип «еще в юности покинуть свой кров», видим [его], слышим, [а также] изучаем и применяем [его] на практике, [как раз] происходит [наша] встреча с Буддой в непревзойденном полном просветле-

¹¹⁹ *дэюки*, – полученное от Будды подтверждение того, что в будущем этот человек обретет просветление. Печто вроде предсказания-гарантии.

¹²⁰ Здесь Догэн почти дословно цитирует «Лотосовую сутру». См.: Сутра С. 239.

¹²¹ Во второй части «Лотосовой сутры», которую комментаторы, в отличие от первой, вводной, считают «раскрывающей истинную суть», Будда рассказывает о своей истинной сущности и говорит, что он обрел просветление в далеком прошлом.

¹²² Санскр., яп. *анокутара самьяку самбодай*, «несравненное совершенное просветление». Здесь Догэн дает не перевод этого понятия, а его фонетическую запись иероглифами. См. тж. прим. ?.

нии. Когда Будда приводил ко спасению живые существа, которые радовались малой Дхарме, таким людям он проповедовал: «Я еще в юности покинул свой кров и обрел непревзойденное полное просветление». Хотя о том, что дело обстоит так, говорил [сам Будда], [если бы мне] пришлось отвечать [кому-то на вопрос], насколько же все-таки велика заслуга того, чтобы уйти из дома, я бы повернулся к спросившему и сказал: «размером ровно с твою голову»¹²³.

¹²³ См. прим. ?.

Вопрос о мопашеском уставе и «заповеди будхисаттвы» в япопском буддизме XIII в.

Буддийский канон «Трипитака» («Три корзины»), помимо «Сутра-питаки» («Корзины сутр») и «Абхидхарма-питаки» («Корзины толкований учения») включает Виная-питаку («Корзину устава») – свод запретов и предписаний, которые должны соблюдать буддийские монахи и монахини. В настоящее время сохранилось шесть версий Винаи, принадлежащих различным школам, из которых три используются до сих пор. Слово «*пратимокша*» (санскр., палийское *патимоккха*, его буквальный перевод «освобождение от невзгод») китайские, а вслед за ними и японские буддисты записывали иероглифами (кит. *полотимуча*, яп. *харадаймокуся*) и понимали под ним либо монашеские обеты и наказания за их нарушения в целом, то есть Винаю как таковую¹²⁴, либо версию школы дхармагуптака, получившую наибольшее распространение в Китае, Вьетнаме, Корее и Японии. В V в. монахи Буддаяша (кит. Фотоеше, яп. Буддаяся) и Фо-нянь (Чжу Фо-нянь, яп. Дзику Буцунэн) перевели Дхармагуптака-винаю на китайский язык¹²⁵. Они назвали ее «Четырехчастный устав» (кит. «*Сыфэнлюй*», яп. «*Сибун-рицу*» ТСД 22, № 1428), поскольку текст состоит из четырех разделов. Во-первых, в нем

¹²⁴ Общее название для сутр пратимокши, переведенных на китайский язык, – «Книги заповедей» (кит. *цзе бэнь*, яп. *кайхон*).

¹²⁵ ТСД 22 № 1428. О переводе Дхармагуптака-винаи на китайский язык см. статью «*Харадаймокуся*» в электронном буддийском словаре Маллера [Muller web]. А. А. Маслов пишет, что «Четырехчастный устав» стал известен в Китае уже в III в. благодаря индийским миссионерам Дхармакале и Дхармашастье [Маслов 20066, 320–322].

обсуждается, какие беды влечет за собой нарушение заповедей монахами и монахинями с особым вниманием к градации наказаний в зависимости от тяжести проступка, а во-вторых подробно прописано, что следует и чего не следует делать, как одеваться, какую принимать пищу и прочие вопросы организации жизни общины. Каждый пункт рассматривается в одном из двух аспектов: либо он трактуется как то, что необходимо, чтобы воспрепятствовать дурному (кит. *чжи э*, яп. *си аку*); либо как то, что необходимо, чтобы культивировать благое (кит. *сю шань*, яп. *сю дзэн*). Первая часть в основном посвящена проступкам монахов; вторая – проступкам монахинь. Третья и четвертая части разъясняют, как следует вручать и принимать заповеди, как их толковать и как монахам и монахиням организовывать свою религиозную практику. Суммарно в «Четырехчастном уставе» содержатся 250 заповедей для монахов и 348 – для монахинь, а поскольку текст получил широчайшее распространение во всем буддийском регионе, то часто, когда говорят о полном списке монашеских обетов, называют именно эти числа¹²⁶.

С самого раннего периода в истории буддийского учения заповедям придавалось огромное значение. «Корзина устава» – первая из трех «корзин» канона, а первый буддийский собор был созван практически сразу же после ухода Будды в нирвану именно из-за разногласий, возникших у его учеников по вопросам уклада жизни монахов. Китайская традиция глубоко восприняла это внимание к дисциплине, и вместе с первыми переводами сутр и трактатов появились также знатоки устава, которые занимались тем, что составляли свои комментарии и сталкивались со своему разумению трудные для понимания пассажи¹²⁷. Несмотря на то, что вплоть до X в. группы их последователей были разрозненными, они были известны как представители «школы устава» (кит. *люй-цзун*, яп. *риссю*). В VII в. девятый патриарх Дао-сюань (596–667) окончательно утвердил ее основные положения, а с тех пор, как его вместе с Сюань-цзаном пригласили к императорскому двору для перевода буддийских сутр, его школа под названиями «[школа] устава с южных гор» (кит. *наньшаньлюй*, яп.

¹²⁶ На самом деле число обетов различается в зависимости от версии канона. В палийском изводе Винаи перечислено 227 предписаний для монахов и 311 – для монахинь, а в тексте, принятом школой муласарваствивады, количество обетов – 253 и 354.

¹²⁷ О том, какую роль играло соблюдение заповедей в буддийском учении, и о посвященных им текстах см. Трубникова П.П. «Сутра о сетях Брахмы» и учение о заповедях бодхисаттвы (<http://trubnikovann.narod.ru/Vonimokyo.htm>).

нандзанрицу) и «школа устава», получила признание со стороны властей¹²⁸. Согласно сложившейся доктрине этого течения, неуказательное выполнение запретов и предписаний – главный способ, с помощью которого человек может избавиться от мешающей ему скверны мира и в конечном итоге обрести просветление. В частности, наставники школы устава развивали учение о том, чего надо избегать и о том, чего следует придерживаться, изложенное в «Четырехчастном уставе» и других текстах. Они были лучшими в Китае знатоками по всем вопросам, связанным с образом жизни монахов, так что другие буддийские школы по большей части оказались избавлены от необходимости составлять собственные монастырские уставы. Только в IX в. чаньский наставник Бай-чжан Хуай-хай (720–814), сказав, что хочет взять все лучшее от существующих учений и установить образцовые правила поведения для независимой чаньской обители, тем самым заложил основу для первых собственно чаньских монастырских уставов¹²⁹.

По учению Бодхидхармы, все, что происходит во внешнем мире, пока подвижник предается созерцанию, не имеет никакого значения, и точно так же в перерывах между занятиями сосредоточением чаньский монах ничем не отличается от любого другого китайского буддийского монаха. Поэтому изначально у его последователей не было нужды основывать собственные монастыри, и в период до VIII в. чаньские монахи селились в обителях других школ. Вопрос о том, как же им себя вести в обычное время, когда они не были заняты сосредоточением, решился вполне естественно. С одной стороны, если помочь себе достичь состояния будды в эти периоды ничем нельзя, то стоит хотя бы себе не мешать, то есть не привязывать себя дополнительно к миру последствиями собственных дурных дел, а наоборот, стараться воздерживаться от них. С другой стороны, как и все школы махаяны, чань ориентирована не на личное спасение, а на идеал бодхисаттвы – того, кто прежде всего дал обет действовать на благо всех живых существ, – что еще усиливает для ее адептов важность общеподбуддийского принципа так или иначе творить добро. Это оказалось созвучным идеям наставников школы устава, и чаньские монахи зачастую селились в их монастырях и учились у них.

Впервые о независимом чаньском монастыре стали размышлять наставник Ма-цзу Дао-и (707/709–788) и, даже в большей степени,

¹²⁸ При этом параллельно продолжали существовать и другие школы, толкующие предписания винаи [Маслов 20066].

¹²⁹ См.: [Кабанов 1988, 236–255].

его ученик Бай-чжан Хуай-хай. Принцип Бай-чжана «день без работы — день без еды» (кит. *и жи бу цзо и жи бу ши*, яп. *ити нити фусаку ити нити фусёку насадзарэба, куравадзу*) стал основополагающим для организации жизни общины и оказал огромное влияние на всю последующую традицию *чань/дзэн*. Бай-чжану также приписывается авторство первого собственно чаньского монастырского устава — не дошедшего до нас текста «Чистые правила Бай-чжана» («*Бай-чжан цин гуй*», яп. «*Хякудзё: синги*»). В течение нескольких последующих веков китайские авторы списков чаньских уставов утверждали, что они копировали этот самый текст, так что несмотря на то, что исследователи спорят о его существовании, спорить о его влиянии на формирование китайской, а затем и японской монашеской общины не приходится. Самый ранний из известных ныне подобных текстов, приписываемых позднейшим автором кисти Бай-чжана, — «Правила для чаньских монастырей», дополняющие жизнеописание Бай-чжана в «Записях о передаче светильника, составленных в годы правления под девизом Цзиньдэ». В этом тексте утверждается, что монахам следует заниматься ручным трудом, дабы, по возможности, поддерживать обитель на самообеспечении, что они должны вести образ жизни скромный и непритязательный; спать, заниматься сосредоточением и трапезничать совместно. Согласно «Чистым правилам Бай-чжана», монахам предписывается собираться еще и для того, чтобы настоятель мог проповедовать им «подобно буддам и патриархам», а также они должны присутствовать при толковании учения утром и вечером¹³⁰. В 1101–1103 году наставник Чан-лу Цзун-цзэ (яп. Тёро Сосаку, ум. 1107?), желая свести воедино известные ему правила жизни чаньских монахов и, опять же, по его уверениям, повторяя «Чистые правила Бай-чжана», написал устав «Чистые правила для чаньских монастырей». В отличие от предыдущего устава, его сочинение достаточно обширно, и в нем подробно прописана как обрядовая сторона жизни чаньских монахов, так и их распорядок дня и разнообразные вопросы, связанные с бытом общины¹³¹. Здесь же обосновывается необходимость принятия монашества и расписан сам обряд, совершаемый при вручении заповедей новому члену сангхи.

В сунском Китае принятие монашества регулировало государство в соответствии с четко прописанными правилами, восходившими к индийской традиции. Человек, задумавший «выйти из

¹³⁰ Частичный перевод «Чистых правил Бай-чжана» приводится в статье [Кабанова 1988, 236–255].

¹³¹ Перевод этого устава на английский язык см.: [Ven 2002].

дому» (*чу цзя*), должен был прежде всего выбрать себе наставника¹³². Если ему удавалось договориться с наставником, тому предписывалось испросить дозволения взять ученика у монастырской братии. После того, как монахи давали официальное согласие, человек, в том случае, если он уже достиг семилетнего возраста, мог пройти первичное посвящение. Он принимал Три прибежища (в Будде, учении и общине), пять обетов мирянина (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять опьяняющие вещества) и десять первоначальных заповедей. Они запрещали убийство, воровство, половые сношения, ложь, приём опьяняющих веществ, музыку и танцы, благовония, высокую и широкую постель, трапезу в неуточное время, золото и другие драгоценности¹³³. Принявший эти обеты мог обрезать волосы и становился послушником, то есть тем, кого в Индии называли *шраманера* («маленький *шрамана* (монах-странник)», кит. *шаму*, яп. *сями*). Помимо принятия первоначальных заповедей человек под руководством своего наставника должен был в течение длительного времени постигать учение, прежде чем он мог перейти к следующему этапу. По достижении 20 лет и по мере освоения нужного объема знаний послушник готовился к обряду посвящения в монахи¹³⁴. Этот обряд проводили наставники школ люй и чань на специально обустроенных «помостах для вручения заповедей» (кит. *цзетань*, яп. *кайдан*), учрежденных при крупных монастырях и находившихся под контролем государственной власти. В целом, различия между посвящениями двух школ были несущественными. Посвящаемый принимал заповеди, восходящие к «Четырехчастному уставу» (напомним, их было 250 для монахов и 348 — для монахинь), и ему вручали монашеское одеяние и чашу для сбора подаяний. Документальным подтверждением его статуса монаха (санскр. *бхикшу*, кит. *бицю*, яп. *бику*, «тот, кто живет подаянием», или санскр. *шрамана*, кит. *шамэнь*, яп. *сямон*, «странник») служили три грамоты. Первые две выдавали чиновники министерства обрядов, и они удостоверяли факты принятия новообращен-

¹³² С этим условием связано много эпизодов, ставших классическим для чаньской литературы: о том, как тот или иной будущий именитый наставник упрасивал своего предшественника в Дхарме взять его в ученики и о том, на какие жертвы ему приходилось идти ради достижения желаемого. Так, уже второй патриарх чань, Хуэй-кэ (487–593), отсек себе руку, чтобы убедить Бодхидхарму не отсылать его прочь; а патриарх Юнь-мэнь (864–949) обрел просветление от боли в сломанной ноге, когда в ответ на его третье обращение наставник Му-чжоу в третий раз вышвырнул его за ворота.

¹³³ Повторяющиеся заповеди следовало принять еще раз, поскольку считалось, что мирянин воспринимает их на ином уровне, нежели послушник.

¹³⁴ См. [Фан Лиянь 2009, 104]. Там же описана процедура принятия монашества женщинами, которая была чуть сложнее.

ным заповедей послушника и полных заповедей. Третью оформляли непосредственно в монастыре. Так же, как и в первых двух, в ней было указано, кто именно, когда и где провел обряд, и от даты выдачи этой последней отсчитывался срок монашества, важный для определения статуса в общине.

Заповеди, изложенные в «Четырехчастном уставе», формально относились к традиции тхеравады, или хинаяны (малой колесницы), в рамках которой существовала школа дхармагуптака. Китайские буддийские школы по большей части восприняли традицию махаяны (великой колесницы). Им предписывалось почтение ко всем заповедям, поэтому посвящение по «Четырехчастному уставу» признавалось вполне достаточным. Однако «Чистые правила для чаньских монастырей» помимо него призывали монахов проходить еще одно, дополнительное, посвящение и принимать так называемые «заповеди бодхисаттвы», поскольку в них в наибольшей мере воплощены именно махаянские ценности. «Заповеди бодхисаттвы» (кит. *пуся цзе*, яп. *босацукай*), они же «заповеди великой колесницы» (кит. *дашэн цзе*, яп. *дайдзэ:кай*), «заповеди природы будды» (кит. *фосинь цзе*, яп. *буссэ:кай*) и др. представляют собой список самых главных обетов, которые должен соблюдать тот, кто хочет привести к освобождению все живые существа. Они состоят из трех блоков: три чистые заповеди (кит. *санцзюй цзинцзе*, яп. *сандзю дзэ:кай*), десять «трудных» заповедей (кит. *шичжун цзе*, яп. *дзю: дзю:кай*) и сорок восемь «легких» (кит. *сышиба цинцзе*, яп. *сидзю:хати кэ:кай*)¹³⁵. Количество дополнительных заповедей могло варьироваться в зависимости от версии, изложенной в том или ином тексте. Вообще так называемых «сутр о заповедях» в китайской буддийской литературе было очень много, но стандартной (здесь приведена как раз она, и она же впоследствии получила наибольшее распространение в Японии) стала версия «Сутры о сетях Брахмы»¹³⁶. Полное название этого текста – «Глава десятая “Сутры о сетях Брахмы”, проповеданная буддой Вайрочаной, о заповедях и о ступенях сердца бодхисаттвы». Ни одной другой главы в сутре нет. В предисловии к одному из ее

¹³⁵ Три чистые заповеди и десять «трудных» использовал Догэн, так что их можно прочесть в переводе трактата «Принятие заповедей», следующем за статьей.

¹³⁶ В начале статьи уже было краткое упоминание о текстах, обсуждающих заповеди в китайском буддийском каноне. Их объединяют под общим названием «сутры о заповедях» (кит. *цзе цзин*, яп. *кай-кэ:*), или «апокрифы», поскольку многие тексты этого направления были не переведены с санскрита, а составлены уже в Китае. О них и о «Сутре сетей Брахмы» см.: Трубникова П. П. «Сутра о сетях Брахмы» и учение о заповедях бодхисаттвы (<http://trubnikovann.larod.ru/Vomtkoju.htm>)

списков указано, что эту сутру, состоящую из шестидесяти одной главы, перевел на китайский язык Кумараджива. Сейчас считается, что на самом деле санскритского оригинала не существовало вовсе, но это не помешало «Сутре о сетях Брахмы» стать настолько авторитетным текстом канона, что «заповеди бодхисаттвы» и в китайских, и в японских буддийских сочинениях часто именуется «заповедями сетей Брахмы». Помимо количества, они имеют ряд важных содержательных отличий от заповедей «Четырехчастного устава». Во-первых, в соответствии с одной из главных установок буддизма махаяны, все живые существа в «Сутре о сетях Брахмы» объединены вместе, все они – от животных до монахов – «дети Будды» (кит. *фо цзы*, яп. *бусси*) и могут принять заповеди. Уже из этого положения ясно, что составители сутры не имели в виду уход от мирской жизни. Оно и понятно, ведь для того, чтобы стать монахом или монахиней, в Китае уже существовал общепринятый порядок, устраивающий всех и не нуждающийся в замещении. Скорее, здесь речь могла идти о развороте сознания того, кто принимал «заповеди бодхисаттвы», в сторону спасения окружающих, живых существ, погрязших в мире сансары. Во-вторых, отсюда логично вытекает такая особенность, как постоянное повторение необходимости не просто не совершать дурного, но как можно более активно совершать всевозможные благие поступки (ср. учение о том, чего нужно избегать и чего следует придерживаться, о котором шла речь выше). В-третьих, по всей видимости, «заповеди бодхисаттвы» не были рассчитаны на безусловное исполнение. Они не охватывают все области жизни, местами противоречат друг другу, а их буквальное соблюдение исключало почти все возможные виды деятельности, что для мирян было просто невыполнимо. Наконец, суммируя все вышесказанное, несмотря на то, что «заповеди бодхисаттвы» иногда пытались представить как аналогичный вине «устав великой колесницы» (кит. *дашэн люй*, яп. *дайдзэ:-рицу*), их вручали совершенно с другими целями абсолютно независимо от монашеского посвящения. В частности, в школе чань считалось, что они позволяют установить особого рода связь между посвящаемым и его наставником, способствующую передаче учения «от сердца к сердцу». Все это подчеркивало универсалистский характер «заповедей бодхисаттвы». Они подходят всем и каждому, а их содержание таково, что формирует самые общие, необходимые для дальнейшего постижения учения, установки. Так, первая из трех чистых заповедей предписывает строго соблюдать все буддийские запреты, а первая из «легких» заповедей велит тому, кто стремится занять высокую государственную должность, прежде пройти обряд посвящения по «Сутре о сетях Брахмы», дабы не

быть высокомерным по отношению к своим наставникам и другим буддистам. Вообще в сутре прослеживается идея объединения всех жителей страны в буддийскую общину, которая обладает независимостью от государства.

Хроника «Нихонсёки» содержит сведения о том, что великий оми Сога-но Умако, желая перенести буддизм на японскую почву, заставил некоего отрекшегося от монашества корейца вернуться к вере и обучить троих девочек. Они и стали первыми японскими монахинями, хотя, по реконструкции ученых, по национальности они были корейнками или китайнками¹³⁷. Спустя сто с лишним лет, в кодекс начала VIII в. «Уложения годов Тайхо:» был включен мирской закон о монахах и монахинях, которым предписывалось жить по уставу, хотя по какому именно уставу, указано не было. В то время человек, желавший стать монахом, должен был получить грамоту, заверенную «Ведомством по делам буддистов и иноземцев». Поскольку, уходя в монастырь, человек фактически переходил с мирской службы на храмовую, прекращал платить подати, терял связь со своим родом и приобретал право проводить важные для страны обряды, власти стремились вести строгий учет новообращенных, и вопрос об организации монашеских посвящений имел государственное значение. Для его решения в 733 г. в Китай прибыли два японских монаха и уговорили знатока уставов, монаха школы люй Цзянь-чжэня (яп. Гандзин, 688—763) отправиться в Страну восходящего солнца и навести порядок во всем, что касается посвящений и образа жизни монахов. Гандзин смог выехать в 742 г., но добрался до места лишь с шестой попытки, к 66 годам, ослепнув за прошедшие годы. Пока он собирался и странствовал, японцы не сидели сложа руки. В 736 г. прибыл еще один наставник, толкующий устав, монах Дао-сюань (яп. До:сэн, 702—760). Он приехал в сопровождении индийца Бодхисены (яп. Бодай), который принимал участие в обрядах посвящений, так что японцы приобщались к самой что ни на есть аутентичной традиции. К 754 г. до Японии наконец добрался Гандзин и учредил при храме То:дайдзи в Нара первый настоящий помост для посвящений, обустроенный по китайскому образцу. Чуть позже он основал поблизости храм То:сё:дайдзи, монахи которого специально зани-

¹³⁷ Это произошло в конце VI века, в те первые годы появления на японских островах буддизма, когда он оказался одним из инструментов в борьбе за власть между кланами. В связи с этим монахиням пришлось даже пострадать за веру: после случившейся эпидемии, когда противникам принятия иноземной веры удалось привлечь на свою сторону императора, их публично разоблачили и выпороли. Впоследствии правда Сога-но Умако вновь взял их к себе.

мались изучением устава, и тем самым положил начало японской школе рицу, преемнице китайской люй. Помост при храме То:дай-дзи стал главным, а еще два таких же помоста были устроены в разных концах страны – на острове Кю:сю: при храме Кандззондзи (в Тикудзэн) и на северо-востоке при храме Якусидзи (в Симоцукэ). И Дао-сюань, и Цзянь-чжэнь стремились воспроизвести все этапы монашеского посвящения, которые существовали в Китае. В ходе учебы человек точно так же принимал первоначальные заповеди, становился послушником, потом, по достижении готовности к полному посвящению, мог принять заповеди «Четырехчастного устава», но только в том случае, если ему удавалось выдержать проверку его умения проводить обряды «для защиты страны». В Китае при обряде вручения заповедей должны были присутствовать десять человек, которые, в свою очередь, прошли традиционное посвящение, и с тех пор сами строго соблюдали устав (трое из этих людей – наставники, семеро – свидетели). В Японии это также считалось необходимым, но на далеких помостах было разрешено отступать от этого правила. Кроме того, во-первых, с самых ранних времен появления буддизма на японских островах существовали самочинные монахи. Они либо получали заповеди от своих наставников, либо вообще принимали их самостоятельно перед изваяниями будд или бодхисаттв, заручившись с помощью молитв и созерцательных практик их покровительством. Во-вторых, Дао-сюань и Цзянь-чжэнь проводили также обряды вручения «заповедей бодхисаттвы», которые, в соответствии с китайской традицией, не были связаны с грамотой о монашестве¹³⁸.

Так продолжалось вплоть до IX в., когда основатель «новой» (по сравнению со школами Нара) японской буддийской школы тэндай, монах Сайтё (767–822), не захотел превратить «заповеди бодхисаттвы» из дополнительных в главные. Он утверждал, что личное самосовершенствование имеет меньшую ценность, нежели подвижничество ради других, высшая степень которого – совершение обрядов ради блага своей страны. Поэтому японские монахи, по сути находящиеся, хоть и в монастыре, но на службе у государства, должны принимать именно «заповеди великой колесницы». Соблюдение устава малой колесницы для них вообще несущественно, поскольку оно направлено на воспитание себя и поддержание своих моральных качеств, а у японцев итак с этим все в порядке [Трубникова 2007]. Помимо доктринального обоснования, Сайтё: стре-

¹³⁸ Об организации монашеских посвящений в Японии того времени см. т.ж.: [Трубникова, Бабкова 2014, 48–49].

мился к тому, чтобы учредить при храме Энрякудзи на горе Хиэй собственный помост для посвящений и получить от государства квоту на монахов именно своей школы. Если в Китае положение буддийских монахов слабо зависело от того, учение какой школы они проповедовали, то в Японии общины разных школ воспринимали себя подобно кланам и зачастую стремились размежеваться с единоверцами и утвердить собственное превосходство при дворе и среди местных властей, так как во времена и Нара, и Хэйан именно от этого напрямую зависело благосостояние школы и ее адептов. Спустя семь дней после смерти Сайтё: его прошение наконец было удовлетворено, и с 822 г. монахи школы тэндай вместо посвящения по «Четырехчастному уставу» принимали «заповеди бодхисаттвы» по «Сутре о сетях Брахмы». Этот обряд проводился сразу после того, как послушник поселялся в храме, и уже принявшего заповеди монаха обучали еще в течение двенадцати лет. Как уже было сказано выше, в школе тэндай считалось, что обрядовая деятельность имеет приоритет над следованием классическому уставу. На горе Хиэй монахи осваивали либо практику китайской школы тяньтай «прекращение и постижение» (кит. *чжи гуань*, яп. *сикан*), либо «тайнства» (*химичу*), умение проводить конкретные обряды на разные случаи жизни. Последние легли также в основу посвящений, проводимых наставниками школы сингон. Ее адепты получали уставное посвящение, но оно считалось лишь предварительным, позволяющим обрести статус монаха, тогда как гораздо важнее было получить права на проведение изученных обрядов. Со временем «тайные» посвящения стали занимать все более важное место в японских буддийских школах. В горах и прочих труднодоступных уголках страны практиковали свои особые «тайнства» с соответствующими им посвящениями. Кроме того, вне государственной общины существовали все, кто принимал монашество, но не становился «служилым монахом» (*кансо:*), и в том числе, отрекшиеся [Трубникова, Бабкова 2014, 50–51]. Уже из вышеописанного хорошо видно, что единого общего для всех обряда монашеского посвящения и согласия по поводу того, какими правилами следует руководствоваться буддийской общине, в Японии не было. Полное отсутствие монашеской дисциплины, разброд и шатание в вопросах, связанных с соблюдением устава, в конце эпохи Хэйан становятся настолько повсеместными темами для сетований и горестных рассуждений как глав монастырей, так и независимых наставников, что это привело к целому направлению в японской буддийской мысли, известному под общим названием «движение за возрождение уставов и заповедей»; см.: [Там же, 53–106].

Само разделение принятия заповедей и их последующего соблюдения носит искусственный характер, ведь изначально буддийские монашеские уставы потому и включали в себя не одну сотню предписаний, чтобы ими действительно можно было руководствоваться в последующей жизни. «Четырехчастный устав», по которому в Японии проводились утвержденные государством посвящения, предполагал как раз такой подход, однако к XIII в. использовать изложенные в нем заповеди в качестве правил, в соответствии с которыми строился бы уклад жизни монахов, было невозможно даже при желании. «Заповеди бодхисаттвы», вручаемые адептам школы Тэндай, как и «тайные заповеди», вообще не были рассчитаны на использование в качестве устава. Как мы помним, в китайской традиции их должны были принимать те, кто уже соблюдал правила винаи. Вся плеяда знаменитых японских буддийских мыслителей эпохи Камакура, получивших известность в качестве реформаторов и преобразователей существующей традиции, столкнулись с трудностями, вытекающими из такого положения дел, на собственном опыте. Некоторые из них прошли посвящение на горе Хиэй, как Сиэмбо: Эйдзон, (1201–1290), который, к слову сказать, сам был сыном монаха. Эйдзон прошел обучение в школе сингон и после заповедей «Четырехчастного устава» изучал «тайнства». В какой-то момент он пришел к выводу, что обряды будут действительны только в том случае, если их исполняет человек, сам строго соблюдающий все заповеди. Эйдзон посвятил много времени доскональному изучению составленного Даосюанем «Трактата о подвижничестве по Четырехчастному уставу» и пришел к выводу, что на самом деле в Японии нет ни одного монаха, верно понимающего устав, а следовательно, даже главное посвящение в То:дайджи проводится неправильно. Это заключение настолько сильно на него повлияло, что вместе с несколькими единомышленниками он сложил с себя обеты, принятые во время пострига, самостоятельно заново принял уставные заповеди и посвятил остаток жизни разработке правил монашеской дисциплины и толкованию текстов, связанных с уставом. Кроме того, Эйдзон проводил «тайные» обряды и посвящения по различным спискам заповедей.

Ряд основателей так называемых «новых школ буддизма Камакура» прошли посвящение в храме Энрякудзи школы тэндай, приняли только «заповеди бодхисаттвы», а значит, а значит, вопрос о том, какие именно обеты они обязуются строго исполнять (как того требует первая чистая заповедь), был оставлен на их собственное усмотрение. Среди них нашлись такие, кто решил вообще от-

казаться от соблюдения устава, как Синран, который вел мирскую жизнь, имел жену и, как минимум, шестерых детей. Его наставник Хонэн сам вел монашеский образ жизни и соблюдал заповеди, но не считал правильным тратить время и силы на все, что связано с уставами. Синран развил его учение и положил начало еще одному направлению в японском буддизме – «истинной школе чистой земли» (*дзэ:до-син-сю:*). Считая соблюдение запретов и предписаний бессмысленным, Синран объявил спасение возможным лишь благодаря милосердию будды Амиды. Принципиально иную позицию, нежели Хо:нэн и Синран, занял Догэн. Он унаследовал от Жу-цзина убеждение в необходимости выполнять все запреты и предписания винаи. Эйсай приехал из Китая с теми же самыми мыслями и вплоть до конца жизни настаивал на том, чтобы монахи основанной им дзэнской школы риндзай (преемницы чаньской линь-цзи) проходили оба посвящения – и по «Четырехчастному уставу», и по «Сутре о сетях Брахмы». В своем главном сочинении «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны» Эйсай пишет: «Внутри – соблюдение заповедей [ради обретения] нирваны; вовне – проявление мудрости, – вот что такое школа дзэн»¹³⁹.

Догэн же, вернувшись из Китая в Японию, на себе почувствовал разницу в положении буддийской общины в этих двух странах. Если раньше в Японии так же, как и в Китае, благосостояние монахов зависело от государства, то к XIII в. отсутствие политической стабильности, возникновение военного правительства, серьезно потеснившего императора, междоусобицы и раздробленность, связанная с усилением отдельных кланов, привели к тому, что монашеским общинам оказалось жизненно необходимо научиться получать поддержку от тех, у кого в данный момент были власть и средства, кто оказывался ближе (возможно ненадолго) и мог при необходимости оказать реальную помощь. Да и сами монахи в этих условиях редко когда могли рассчитывать на отрешенную от земных забот долгую жизнь в одной и той же обители. Участие в светских делах и даже ношение оружия стали настолько привычными для многих представителей камакурского клира, что их даже стали называть специальным словом – «монахи-воины» (*со:кэй*). Тут уж не до того, чтобы требовать от пастыи досконального знания текстов и способности разбираться в тонких материях религиозной философии. Напротив, все буддийские авторы эпохи Камакура стремятся так или иначе упростить свое учение,

¹³⁹ Пер. А. Г. Фесюна. См.: [Буддизм в Японии 1993, 591].

сделать его доступным и воинам, и чиновникам, и крестьянам, и даже тем, кого раньше вообще не включали в общество и называли «отверженными», «нелюдями» (*хинин*). Требовать от всех этих людей соблюдения сложного устава было по меньшей мере бессмысленно, если не опасно, а значит, буддийские наставники должны были выбрать для себя один из возможных вариантов отношения к уставам и заповедям, совместимого с насущными реалиями. Монашеские предписания нужно было либо отменить вовсе, как сделали Хо:нэн и Синран, либо объявить уделом узкого круга избранных, а для широких масс предназначить нечто иное. Эйдзон и другие последователи «движения за возрождение уставов и заповедей» настаивали на соблюдении уставных заповедей лишь для тех, кто избрал своим уделом проведение обрядов. Догэн, который подобно своему наставнику Жу-цзину, сам всю жизнь отличался личным аскетизмом и неукоснительным соблюдением правил пратимокши, понимал, что развитие общины возможно только при поддержке мирян, а от них нельзя требовать строгого соблюдения «Четырехчастного устава».

Оказалось, что на роль объединяющего начала и лодки, в которой страждущие души могут переправиться из бушующего мира страстей, войн и бедствий, под сень спасительного учения Будды, очень хорошо подходит обряд принятия «заповедей бодхисаттвы». Вручать их можно кому угодно, от последнего нищего до самого императора. Они включают самые общие постулаты, важные для буддийского учения, так что они удобны в качестве первоначальных. Что немаловажно, список «заповедей бодхисаттвы» достаточно короткий, особенно если ограничиться десятью «трудными» заповедями. Даже если считать и «легкие» тоже, буквального выполнения они не предполагают изначально, поэтому принявший их человек остается благочестивым и не теряет покровительства Закона независимо от того, насколько строго он их соблюдает. В конце концов, легитимность для японских монахов посвящения по «Сутре о сетях Брахмы» отстоял еще Сайтё: триста лет назад, так что «заповеди бодхисаттвы» освящены традицией и не могут подвергаться критике как сомнительное нововведение. Все это способствовало тому, что посвящение по «заповедям бодхисаттвы» в Японии эпохи Камакура распространилось повсеместно и наставники варьировали лишь его виды (полное или включающее только первую часть) и способы проведения обряда. Догэн, однако, оказался на особом положении в ряду своих современников, поскольку разработанный им обряд принятия «заповедей бодхисаттвы», и по сию пору используется

в основанной им школе Со:то: как необходимый и достаточный для пострига¹⁴⁰.

Вручение заповедей посвящены три текста Догэн. Трактат «Принятие заповедей» («Дзюкай») из «Вместилища сути истинного Закона» («Сё:бо:гэндзо:» ТСД 82, № 2582), обрядовое руководство «Правила вручения заповедей бодхисаттвы, верно передаваемые буддами и патриархами» («Буссо: сё:дэн босацукай сахо:», «Правила...») и содержащий толкование заповедей текст «Запись о вручении заповедей согласно учению о заповедях бодхисаттвы, верно передаваемому буддами и патриархами» («Буссо: сё:дэн босацукай кё:дзю каймон»). Во всех трех текстах приводится один и тот же список и порядок заповедей. Догэн разработал обряд, в ходе которого посвящаемый принимает шестнадцать обетов: три прибежища, три чистые заповеди и десять «трудных заповедей бодхисаттвы» по «Сутре о сетях Брахмы». До сих пор неизвестно, то ли он сам придумал этот список, то ли взял из некоей существующей традиции. Текст «Принятия заповедей» открывается цитатой из того места в «Чистых правилах для чаньских монастырей», где обоснована важность монашеского посвящения как такового (там имеется в виду посвящение по «Четырехчастному уставу»), а затем следует фраза: «После принятия заповедей для слушателей голоса можно и нужно принять заповеди бодхисаттвы. Их [вручают] тем, кто уже вступил на Путь»¹⁴¹. Догэн соглашается с важностью соблюдения «уставов и заповедей» (кайрицу), но с самого начала обсуждения использует словосочетание «заповеди Будды». Он возводит линию их передачи к Будде Шакьямуни («Некоторые приняли заповеди вслед за самим Буддой, Так Пришедшим. Некоторые приняли заповеди вслед за учениками Будды»¹⁴²) и говорит, что именно они пришли «в наши времена ... благодаря верной передаче». В постскриптуме к «Правилам...» написано, что обряд выполняется в точности так, как Жу-цзин провел его в Китае для самого Догэн, однако на самом деле

¹⁴⁰ Догэн мыслил себя чуть ли не единственным наследником истинного учения, переданного от самого Будды Шакьямуни. В его действиях часто можно усмотреть аллюзию на поступки тех, кто так или иначе был первопродомом в распространении учения Будды. К примеру, название основанного им храма – Эйхэйдзи – было выбрано не случайно. Во-первых, так звучал девиз годов, когда в Китай впервые проник буддизм (Юнпин, яп. Эйхэй, 58–57 гг. н.э.); во-вторых, тот же девиз Юнпин был в Китае в 508–512 годах, когда, по преданиям, из Индии пришел легендарный Бодхидхарма. Соответственно, возможно, что Догэн, разрабатывая обряд монашеского посвящения, считал, что действует подобно Сайтё:, который впервые ввел в японский буддизм заповеди великой колесницы.

¹⁴¹ Стр. ???

¹⁴² Там же.

вряд ли это может быть правдой. Если Догэну вручали «заповеди бодхисаттвы», то он должен был принять все 58 заповедей, так как ничего неизвестно о том, чтобы китайские наставники проводили обряд по сокращенному списку. В Японии же, напротив, практика частичного принятия заповедей имела довольно широкое хождение, и есть даже некоторые сведения о том, что в рамках сокращенного обряда вручения заповедей (*рякукайги*) в школе чистой земли проводились посвящения по шестнадцати заповедям [Bodiford 1993, 171]. Уильям Бодифорд называет три традиции, которые могли повлиять на Догэн: характерный для школы тэндай упор на заповеди махаяны; взятое из китайской чань убеждение Догэн в том, что заповеди можно соблюдать только в повседневной жизни, в монастыре; и сведение 58 «заповедей бодхисаттвы» к 16, скорее всего основанное на распространенных в Японии сокращенных церемониях построга [Ibid.]. Как бы там ни было, обряд, разработанный Догэн, имел все преимущества посвящения по «заповедям бодхисаттвы». Он очень хорошо подходил для того, чтобы сплачивать членов новой общины и тех людей, от которых в основном зависело их благополучие: круг сочувствующих, жертвователей и знатных покровителей. Помимо всего прочего, установка «Сутры о сетях Брахмы» на создание буддийского сообщества, не связанного с государством и всеобъемлющего по своему духу, создает некий дополнительный фон, как раз созвучный пониманию Догэн своей общины как уникального прибежища истинной буддийской традиции в Японии.

По учению Догэн, никаких этапов в процессе обретения человеком природы будды выделить нельзя: каждый из нас изначально обладает ей, но актуализировать ее в себе, «сделать из себя будду» и «обрести тело будды в этом теле» можно только в ходе подвижничества. Отношение Догэн к соблюдению устава подчинено этой мысли. Само по себе следование запретам и предписаниям бессмысленно (хоть и не вредно), его ценность в том, что оно позволяет человеку сосредоточиться и создает условия, в которых легче поддерживать правильное поведение. Однако прежде чем посвятить себя подвижничеству, человек должен приобщиться к нему и ступить на путь бодхисаттвы — существа, которое стремится спасти все живые существа. Пожалуй, эту первоначальную смену статуса можно признать единственной границей и ступенью, важность которой признавал Догэн. Так же, как Эйдзон отказался от «неправильного» посвящения и принял заповеди заново, Догэн, начиная свой обряд с трех прибежищ, тем самым объявляет недействительными все прошлые посвящения, которые, возможно, прошел тот, кому теперь вручают шестнадцать заповедей. Чистые заповеди трех ви-

дов – следующая ступень, поскольку в них подчеркнута идея заботы о спасении других и они приобщают посвящаемого к великой колеснице. Завершающие десять заповедей здесь, скорее, формируют общие установки, полезные для подвижничества, нежели являются перечислением правил, чем-то особенно важных по мнению Догэн. Скорее всего, потому он и не считал нужным добавлять остальные 48 заповедей: усердный монах должен соблюдать «уставы и заповеди», то есть жить в соответствии с правилами пратимокши, а усложнять обряд тем, чего все равно недостаточно, смысла нет. Интересно, что уже при жизни Догэн в Эйхэйдзи ежемесячно устраивалось публичное чтение заповедей, в котором принимали участие и монахи, и миряне. Такие церемонии способствовали духовному единению обитателей монастыря с теми, кто поддерживал их, находясь в миру (ср. чаньскую идею о том, что обряд вручения заповедей создает особую связь между наставником и учеником). Премники Догэн с теми же целями проводили обряд посвящения для своих светских покровителей.

Простота учения, к которой стремились японские буддийские наставники, позволяла им привлекать новых последователей, но у нее была своя оборотная сторона. Сведение к минимуму количества заповедей оставляло принявших их монахов в неведении относительно того, как им организовывать свой повседневный быт, как вести себя в той или иной ситуации, как строить отношения с мирянами и собратьями. Буддийские тексты периода Камакура – сравнительно короткие, хоть и могут объединяться в собрания, часто в них содержатся конкретные инструкции. Конечно это, в первую очередь, обрядовые руководства, но также и наставления по бытовым вопросам (так, сочинения Догэн об умывании и поведении на кухне входят в тот же текст, что и рассуждения о смысле бытия и сущности времени), и трактат Эйсай о том, как выращивать и употреблять чай, и многое другое. Никто из «реформаторов» Камакура не пытался заменить или дополнить своими сочинениями существующий устав. Более того, сам устав не подвергался никакой критике, под вопросом оказалась лишь возможность следовать ему здесь и теперь. Пожалуй, в японской буддийской мысли XIII в. можно найти все возможные варианты решения этой проблемы. От попыток все же добиться от монахов полного соблюдения ви-наи у Эйсай¹⁴³ до полного отрицания значимости устава у Нитирэн.

¹⁴³ Пужно отметить, что сами буддийские наставники XIII в. по большей части следовали всем монашеским предписаниям. Эйсай, Догэн, Хо:нэн, Мё: и Эй:дзон жили по уставу, Синран и Питирэн, хоть и не соблюдали его, но и не особенно критиковали.

В промежутке между ними менее радикальные позиции. Так, представители движения за возрождение уставов и заповедей стремились правильно истолковать монашеские обеты с тем, чтобы добиться как можно более строго их соблюдения от тех, кому это под силу, и разрабатывали свои списки заповедей для остальных людей. Этот подход в наибольшей степени выражен у Мёэ в его учении о том, что у каждого свое «то, чему следует быть»¹⁴⁴. В целом же, в Японии XIII в. традиционный список заповедей «Четырехчастного устава» остался на почетном первом месте как та высокая планка, которую выдерживали индийские монахи под руководством самого Будды Шакьямуни. При этом более созвучными духу времени оказались «заповеди бодхисаттвы». Вручение «заповедей бодхисаттвы» распространилось по стране и легло в основу обряда, разработанного Догэн и дошедшего почти без изменений до наших дней. Практические вопросы, связанные с организацией быта монашеской общины, религиозные деятели разъясняли в отдельных наставлениях, которые давали по мере надобности, а затем записывали. Такие правила по большей части имели статус внутренних документов храма и по сути представляли собой дополнения к уставу. Упрощение учения и ориентация появлявшихся текстов на нужды обитателей конкретных монастырей и текущих обстоятельств их жизни стали важными факторами в процессе «одомашнивания» буддизма в Японии XIII в.: его распространении среди всех слоев населения и превращении из иноземной религии в один из структурных элементов японской культуры.

¹⁴⁴ *Дзубэки-ё*: – должное и возможное. См. Трубникова П.П., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв., М., 2014. – С. 89

Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай)

«Вместилище суги истинного Закона», «Принятие заповедей»

В «Чистых правилах для чаньских монастырей»¹⁴⁵ сказано:

«Все будды трех времен вместе говорят, что те, кто покинул свой родной кров, прошли Путь до конца¹⁴⁶. Из поколения в поколение патриархи-основатели, передававшие печать сердца-сознания будды, были шрамами-странниками¹⁴⁷. Вероятно, благодаря славно-чистому следованию правилам монашеской жизни¹⁴⁸, в трех мирах¹⁴⁹ все они сумели стать великими образцами для подражания. Значит, поистине, когда приходишь учиться созерцанию и спрашивать о Пути, первое, что важно, — соблюдать уставы и заповеди. Как можно достичь состояния будды и сделаться патриархом, не порвав с прошлым и не предприняв ничего, чтобы не грешить [далее]?»

¹⁴⁵ 禪苑清規, кит. «Чань юань цин гуэй», яп. «Дзэн эн синги». Первый чаньский монастырский устав, составленный в 1103 году наставником Чан-лу Цзун-цзэ (長蘆宗鑑, яп. Тэро Сосаку, ум. 1107?). Помимо «Принятия заповедей» Догэн начинает с этой же цитаты трактат «О тех, кто покинул свой кров» (出家, «Сюккэ»).

¹⁴⁶ 成道シ, дзэ:до: си – то есть обрели просветление.

¹⁴⁷ 沙門, сямон – от санскр. шрамана, «буддийский монах», «странник». То есть они не «оставались дома», как миряне (在家, дзайкэ), а были странствующими монахами.

¹⁴⁸ 毘尼, бини – от санскр. «Виная». Пазвание свода монашеских предписаний. См. статью, предваряющую перевод.

¹⁴⁹ В мире желаний, мире форм и мире без форм.

Для обряда принятия заповедей необходимо подготовить три вида одеяния *кашя* и набор чаш, а также еще одно новое чистое платье. Если нового одеяния нет, нужно [взять старое и], очистив от грязи, как следует отстирать [его], чтобы взойти [в нем] на помост для принятия заповедей. Брать взаймы одеяние и чашу нельзя. Необходимо отрешиться от посторонних мыслей и полностью сосредоточить свое сердце-сознание [на происходящем]. Перенять образ жизни Будды, взяться выполнять уставы и заповеди Будды, вести себя подобно Будде – все это вовсе не мелочи, как же тут можно быть легкомысленным?! Если взять на время [чужие] одеяние и чашу, то даже взойдя на помост и приняв заповеди, на самом деле заповеди не обретешь. [Тот, кто после этого] не пройдет церемонию принятия заповедей повторно, на всю жизнь [так и] останется человеком, не принявшим заповеди. [Такие люди] бессмысленно толпятся у пустых ворот¹⁵⁰ [и только] зазря получают подаяние¹⁵¹. Для новичков, вступающих на Путь, вспомнить все правила может оказаться сложным, и если наставник не будет им подсказывать, они наверняка ошибутся. Смеем надеяться, [что вы] крепко-накрепко запомните [то, в чем я] здесь [так] настойчиво [вас] убеждаю.

После принятия заповедей для слушателей голоса можно и нужно принять заповеди бодхисаттвы¹⁵². Их [вручают] тем, кто уже вступил на Путь».

В Индии и в Китае, где будды и патриархи непрерывно передавали закон Будды и сменяли друг друга, они с самого начала первым делом принимали заповеди. Пока ты не примешь заповеди, ты еще не ученик всех будд, не наследник патриарха-основателя. Это так, поскольку «обучение созерцанию и вопрошание о Пути» и заключается в том, чтобы «освободившись от ошибок, избегать дурных дел». Слова «первое, что важно, – соблюдать уставы и заповеди» [сами по себе] уже таковы, что они – вместилище сути истинного Закона¹⁵³.

¹⁵⁰ «Пустые ворота» – ворота учения о пустоте, шуньявады (тж. «малхьямака»).

¹⁵¹ 信施, *синсэ* – подаяние, поданное с почтением и верой.

¹⁵² О «заповедях для слушателей голоса» и «заповедях бодхисаттвы» см. статью, предваряющую перевод.

¹⁵³ 正法眼藏, *сэ:бо:гэндзо*, – название главного труда Догэн, которое он взял у Да-хуэй Цзун-гао (его собрание чаньских изречений «Вместилище сути истинной Дхармы» 正法眼藏, кит. «Чжэнфа яньцзан», яп. «Сэ:бо:гэндзо», ТСД 67, № 1309, появилось в XII в.).

Те, кто полностью осуществляет в себе природу будды, кто делает из себя патриарха, непременно опираются на то, что удерживают и передают вместилище сути истинного закона; патриархи-основатели, верно передающие вместилище сути истинного закона, непременно принимают и соблюдают заповеди будды. Нет и быть не может такого будды или патриарха, который бы не принял и не соблюдал заповеди будды. Некоторые приняли заповеди вслед за самим Буддой, Так Пришедшим. Некоторые приняли заповеди вслед за учениками Будды. Но в итоге все стали вести подобный образ жизни.

Затем заповеди Будды, связанные с верной передачей от будды к будде, от патриарха к патриарху, в точности передал из древности предок с горы Суншань¹⁵⁴, и через пять передач в Древнем Китае их воспринял мудрец-основатель из Цаоси¹⁵⁵. Хотя в наши времена они пришли благодаря верной передаче Цин-юаня и Наньюэ¹⁵⁶, все еще встречаются бестолковые старшие монахи и прочие глупцы¹⁵⁷, которые до сих пор ничего не знают, и это особенно печально!

Поистине, следует знать, изучая и применяя на практике, слова: «затем можно и нужно принять заповеди бодхисаттвы; их [вручают] тем, кто уже вступил на Путь». Этот постулат – «принять еще и заповеди бодхисаттвы» – будды и патриархи долго-долго изучали и применяли в укромных местах, чтобы непременно верно передавать [следующим поколениям]. Невежественным лентяям его никак не постигнуть.

В соответствии с правилами, прежде всего нужно воскурить благовония, поклониться¹⁵⁸ патриарху-основателю¹⁵⁹ и почтительно испросить его дозволения на то, чтобы «принять еще и заповеди бодхисаттвы». После того, как согласие получено, нужно совершить очищающее омовение и надеть «новое чистое платье», либо «очистив от грязи» свое старое одеяние, осыпать его цветами, за-

¹⁵⁴ Бодхидхарма, 菩提達磨, яп. Бодайдарума или 達磨, Дарума, VI в., первый китайский патриарх чань.

¹⁵⁵ Хуэй-нэн 慧能, яп. Эно (638–713) – шестой китайский патриарх чань, один из самых знаменитых буддийских наставников Китая.

¹⁵⁶ Цин-юань Син-сы (青原行思, яп. Сэйгэн Гё:си, 660–740) и Пань-юэ Хуай-жан (南嶽懷讓, яп. Пангаку Эдзё:, 677–744), чаньские наставники, ученики Хуэй-нэна.

¹⁵⁷ Бестолковые в том смысле, что они не укоренены в традиции, «не аутентичны» (слово 杜撰, дзусан, обозначает также текст, композиционно нарушающий канон, и вымышленную историю).

¹⁵⁸ Здесь и далее Догэн использует слово 禮拜, «райхай» – «почитать», «поклоняться», «выражать почтение». Чаще всего имеется в виду поклон, при котором коленями, ладонями и лбом касаются пола, хотя возможны и другие варианты.

¹⁵⁹ Изваянию или образу Бодхидхармы.

жечь благовония, [чтобы ткань пропиталась их запахом] и, сотворив обряд, надеть платье на себя. Нужно поклониться всем образам, поклониться Трем Сокровищам, поклониться высокочтимым старцам¹⁶⁰ и избавиться от всех преград, чтобы удалось очистить тело и сердце-сознание. Будды и патриархи издревле обеспечивали верную передачу сокровенной тайны этой процедуры. Затем в помещении, предназначенном для совершения обряда¹⁶¹, наставник, вручающий заповеди, показывает посвящаемому почтительное приветствие, а затем велит ему сесть с прямой спиной на пятки, сложить ладони вместе и произнести такие слова:

«Я прибегаю-возвращаюсь к Будде, я прибегаю-возвращаюсь к Учению, я прибегаю-возвращаюсь к Общине.

Я прибегаю-возвращаюсь к Будде, Пробужденному, – самому почитаемому среди двуногих; я прибегаю-возвращаюсь к Учению – самому почитаемому у тех, кто освободился от привязанностей; я прибегаю-возвращаюсь к Общине – самому почитаемому в толпе таких, как я.

Итак, я прибегаю-возвращаюсь к Будде; итак, я прибегаю-возвращаюсь к Учению; итак, я прибегаю-возвращаюсь к Общине». *Произнести три раза.* Величайшее наивысшее несравненное просветление Так Пришедшего – вот мой великий наставник. К нему я сейчас благоговейно прибегаю-возвращаюсь; отныне и впредь я больше не буду прибегать-возвращаться к демонам и приверженцам внешних путей¹⁶², поскольку Будда милостиво одарил меня своим состраданием». *Повторить трижды. (слова о том, что «причина в сострадании Будды» также повторить трижды).*

¹⁶⁰ 尊宿, сондзюку. В сунском Китае так говорили о тех, кто унаследовал учение традиций чань, тяньтай или винаи (то есть получил печать, подтверждающую передачу), независимо от возраста. Кроме того, в текстах так называли настоятелей монастырей, поскольку ими становились как раз те, кто получил передачу Учения.

¹⁶¹ 道場, до:дзэ: – место просветления Будды; здесь, зал в монастыре, где проводится вручение заповедей.

¹⁶² 邪魔, Дзяма – Мара, демон, искушавший Будду. Во множественном числе, «демоны», – персонификация всего, что отвлекает человека от буддийской практики и заставляет его привязываться к иллюзорному миру (что, в свою очередь, ведет к следующему перевоплощению, отдаляет момент выхода из круга сансары). «Внешние пути» – небуддийские учения.

– Добрый сын, ты уже отбросил искаженное и пришел к истинному, заповеди уже охватили тебя. Теперь тебе действительно можно и нужно принять Чистые заповеди трех видов.

– Первая заповедь: «заботиться о соблюдении должного»¹⁶³. Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

– Вторая заповедь: «заботиться о том, чтобы творить добро»¹⁶⁴. Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

– Третья заповедь: «действовать во благо всех живых существ»¹⁶⁵. Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

– Ни одну из вышеприведенных Чистых заповедей трех видов ни в коем случае нельзя нарушать. Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эти заповеди или нет?

¹⁶³ В этой заповеди подразумевается, что человек должен постоянно контролировать себя: проверять, соответствует ли то, что он делает, всем более частным предписаниям, а также удерживает ли он себя от дурных деяний на всех трех уровнях – мыслей, слов и действий.

¹⁶⁴ 攝善法, сё:дзэнко: – букв. «брать в свои руки добрые дхармы». Эта заповедь дополняет предыдущую. В ней раскрывается та же мысль, но не со стороны отрицания (акцент не на том, чтобы удерживать себя от попыток выйти за рамки предписаний), а в положительной форме: требуется следить за тем, чтобы совершать «добрые» действия.

¹⁶⁵ Не уходить в нирвану до тех пор, пока не будут спасены все живые существа, – главный обет бодхисаттвы. Забота о благе всех живых существ – как раз то, что отличает бодхисаттву от «слушателя голоса», стремящегося к собственному спасению.

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эти заповеди». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

— Вот так ты должен соблюдать все эти правила.

Посвящаемый трижды кланяется, садится с прямой спиной на пятки и складывает ладони вместе.

— Добрый сын, ты уже принял Чистые заповеди трех видов, теперь тебе можно и нужно принять десять заповедей. Поистине, это великие чистые заповеди всех будд и бодхисаттв.

— Первая заповедь: «не убивать». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

— Вторая заповедь: «не воровать». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Третья заповедь: «не распутничать». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Четвертая заповедь: «не лгать». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обрешь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Пятая заповедь: «не торговать опьяняющими напитками». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до

того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Шестая заповедь: «не рассуждать о проступках мирян, монахов или бодхисаттв». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Седьмая заповедь: «не хвалить себя и не хулить других». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Восьмая заповедь: «не быть жадным ни до Учения, ни до имущества». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Девятая заповедь: «не гневаться». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

Десятая заповедь: «не клеветать на Три Сокровища». Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эту заповедь или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эту заповедь». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

– Ни одну из вышеприведенных десяти заповедей ни в коем случае нельзя нарушать. Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эти заповеди или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эти заповеди». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

– Вот так ты должен соблюдать все эти правила.

Посвящаемый трижды кланяется, садится с прямой спиной на пятки и складывает ладони вместе.

Вышеприведенные три прибежища, Чистые заповеди трех видов, десять заповедей «трудные запреты» – то, что приняли и соблюдают все будды.

Отныне и впредь, в нынешнем теле и вплоть до того, как ты обретишь тело будды, ты будешь неукоснительно соблюдать эти заповеди или нет?

Посвящаемый в ответ произносит: «Я буду неукоснительно соблюдать эти заповеди». *Повторить вопрос и ответ трижды.*

– Вот так ты должен соблюдать все эти правила.

Посвящаемый трижды кланяется, садится с прямой спиной на пятки и складывает ладони вместе.

После этого произносят гатху «непорочное пребывание в этом мире»¹⁶⁶ и в заключение повторяют: «Я прибегаю-возвращаюсь к Будде, я прибегаю-возвращаюсь к Учению, я прибегаю-возвращаюсь к Общине».

¹⁶⁶ Гатху «непорочное пребывание в этом мире» читают в конце трапезы и, следуя этому указанию, в конце обряда посвящения. Она встречается в нескольких буддийских текстах, Догэн же, скорее всего, взял ее из «Чистых правил для чаньских монастырей». Полный ее текст таков (ТСД 48 №2025, 1138b01-4. Существует два варианта прочтения).

處世界如虛空 *сиси кай дэки кун / сё сэкай нё:ко ку*
如蓮花不著水 *дзирэн ка фу дэяси / нёрэн гэ фудэяку суй*
心清淨超於彼 *син синдзё: тё: ии / син сё:дзё: тё: ои*
稽首禮無上尊 *кисю рин будзё: сон / кэйсю рай будзё: сон*

Пребывая в этом мире, как в пустом месте,

[Он] подобен цветку лотоса, который не касается воды.

Его сердце-сознание чисто и проскакивает мимо!

Пизкий поклон самому Почитаемому.

Речь идет о бодхисаттве, который остается в этом мире, хотя мог бы уйти в нирвану. Поскольку он уже обрел просветление, его ничто не связывает, но он остается в круге перерождений, поскольку заботится о спасении всех живых существ – так, как это делал Будда Шакьямуни.

После этого посвящаемый выходит из зала, где проводилось посвящение.

Будды и патриархи тщательно следили за тем, чтобы в точности передавать эти правила принятия заповедей. Дань-ся Тянь-жань¹⁶⁷ и послушник Гао, ученик Яо-шаня¹⁶⁸, — оба приняли [заповеди бодхисаттвы] и соблюдали их. Хотя и бывали патриархи-основатели, не принявшие монашеские заповеди¹⁶⁹, но патриарха-основателя, вот так не принявшего эти заповеди бодхисаттвы, которые будды и патриархи в точности передавали другу другу, еще не было. Эти заповеди обязательно нужно принять и соблюдать.

«Вместилище сути истинного закона»,
«Принятие заповедей»,
год не указан.

¹⁶⁷ Дань-ся Тянь-жань яп. Танка Тэннэн (739–824), наследник в Дхарме Ши-тоу Си-цяня (яп. Сэкито: Кисэн, 700–790).

¹⁶⁸ Яо-шань Вэй-янь яп. Якусан Игэн (745–828), вместе с Дань-ся учился у Ши-тоу Си-цяня. Послушник Гао упоминается как один из учеников Яо-шаня в «Записях о передаче светильника, составленных в годы Цзиньдэ».

¹⁶⁹ См. статью, предворяющую перевод.

Точка зрения Догэна в спорах о монашеском плаще *кэса*

Японская буддийская мысль XIII в. интересна для изучения, в частности, потому, что в ней обсуждаются вопросы, значимые для буддизма в целом, но редко разбираемые подробно. Один из них – вопрос о монашеском плаще *кэса* (санскр. *кашья*).

Делает ли плащ человека монахом? Можно спросить и иначе: становится ли речь проповедью оттого, что полна цитат из канона? Если сесть в позу лотоса, будет ли это означать, что мы не просто сидим, а медитируем? Вообще, достаточно ли выглядеть приверженцем учения, чтобы быть им?

Казалось бы, ответ очевиден: нет. Однако на рубеже XII–XIII вв. в Японии стал широко известен текст, где доказывалось: плаща и бритой головы достаточно, даже если ничем другим – ни мыслями, ни поступками, ни даже словами – человек не похож на ученика Будды. Это сочинение, «Записи при свете светильника о конце Закона» («*Манпо: то:мё:ки*»), приписывали Сайтё (767–822), одному из первых буддийских наставников Японии, основателю школы Тэндай. Исследователи датируют текст концом XII в.; разбор и перевод «Записей» см.: [Трубникова, Бабкова 2014, 60–66, 440–455]. Опираясь на предсказания самого Будды, взятые из нескольких текстов канона, составитель «Записей» доказывает: упадок Закона Будды неизбежен, «последний век» уже наступил, никто из людей теперь не способен понять учение и следовать ему. А значит, почитателям Будды остаётся лишь поддерживать внешнюю видимость, почитать тех, кто монах «лишь по имени и облику». Как сказано в «Сутре великого собрания» («*Дайсю:-кё:*», ТСД 13, № 397, 354а):

Допустим, некие живые существа ради моего Закона обривают головы и накидывают плащи-*кашаи*. Хотя

они и не соблюдают заповедей, все они уже запечатлены печатью нирваны. Эти люди для всех людей и небожителей указывают путь к нирване. Среди Трёх Сокровищ эти люди таковы, что в сердцах рождаются вера и почтение к ним, и они побеждают все девяносто пять внешних путей [небуддийских учений]. Такие люди непременно вскоре войдут в нирвану, они превосходят всех мирян, оставшихся дома, не считая лишь тех людей, кто обретает терпение и усердие, оставаясь дома. Поэтому даже нарушающим заповеди люди и небожители должны приносить дары. [Там же, 452]

С «Записями» многие спорили. С тем, что настал «последний век», соглашались не все, хотя и большинство, но те, кто принимал это положение, делали из него разные выводы. Приверженцы движения за «возрождение уставов и заповедей», такие как Мёэ (1173–1232), считали: нужно беречь то небольшое, что сохранилось в буддийской традиции, по возможности стараться восстановить утраченное. В «Последнем наказе» Мёэ («*Тоганоо Мёэ сэ:нин икун*») наставник сетует, как жаль в нынешнем рождении обрести «...ценнейшее человеческое тело, по счастью одеться в плащ-кашаю, принять имя приверженца Закона Будды, подвижника на Пути, — и ничего не добиться...» [Там же, 467]. Для Мёэ и плащ, и прочие внешние приметы монашества, и индийские слова, известные японцам, — *кашая*, *бхикшу* («монах»), *дхута* («подвижничество») — ценны как напоминания о том, что учение и община Будды ещё живы, а значит, каждый человек может в меру сил, пусть и скудных, последовать за ними.

Синран (1173–1262), соглашаясь с «Записями» почти во всём, что касается «конца Закона», учил, что людям этой дурной поры незачем чтить монахов, как незачем и самим поддерживать видимость монашества, а нужно, отказавшись от опоры на собственные силы, всецело положиться на одну лишь «силу Другого» — того из будд, чьё имя Амитабха и чьи обеты дают спасение всем, даже невеждам и грешникам, лишь бы они с верою молились ему. Последователи Синрана отказались от различения монахов и мирян, сам он себя называл «плешивым»: не обритым, но и не носящим мирской причёски.

Ещё одну точку зрения в спорах о плаще представляли наставники «созерцания», *дзэн*. Как и приверженцы «возрождения уставов и заповедей», они считали, что носить плащ и соблюдать другие правила общинной жизни нужно, поскольку эти правила восходят

ко временам Будды, связывают людей «последнего века» с эпохой «истинного Закона». Однако для наставников дзэн основной была установка на непрерывность традиции. Важно, какие именно плащи носят монахи, а узнать, как должен выглядеть плащ, как нужно правильно его носить и т.д., возможно, обратившись к опыту китайских храмов, — причём не любых, а таких, которые с достоверностью прослеживают свои традиции вплоть до учителей, впервые принесших Закон Будды из Индии в Китай. При всей условности таких обоснований, в традиции «созерцания» им отводилась ключевая роль. Учеников Эйса (1141–1215), основателя школы Риндзай-Дзэн, в Японии упрекали за то, что они носят «иноземные» одеяния и этим навлекают беды на свою страну [Там же, 169]. Показательно, что прочих монахов никто ни в чём подобном давно не винил, хотя кэса и считались индийской одеждой.

Общие признаки разных кэса, возводимые к уставу буддийской общины, таковы. Во-первых, плащ шьётся из лоскутов, соединённых в несколько полос (пять, семь, девять и больше); по числу полос различаются кэса летние и зимние, повседневные и для особых случаев. Во-вторых, плащ монаха, нищего странника, мыслится как одежда не просто из лоскутов, но из тряпок, ни на что другое не годных; это подразумевалось даже тогда, когда в Японии кэса шили из роскошных придворных одежд, отданных в храм после кончины государя. В-третьих, кэса носят, оставляя правое плечо открытым; правым боком монах поворачивается к учителю, к статуе Будды, к подставке со священным текстом или предметом, когда обходит их по кругу, выражая почтение. В Индии монахи могли носить только плащ *кашья* (один или несколько), но в Японии, как и в Китае, кэса обычно надевали поверх штанов и рубахи. В общине Эйса кэса имели вид дорожного плаща, у большинства же других японских монахов к концу XII в. кэса чаще выглядели как небольшие прямоугольники, носимые на лямке через левое плечо¹⁷⁰.

О монашеском плаще японские наставники рассуждали и во второй половине XIII в. Например, Нитирэн (1222–1282) в «Письме с острова Садо» («*Садо госё*») пишет: «Сейчас мы выходим из дому [= принимаем монашество], надеваем плащи, но при этом ленимся, пренебрегаем учением; это нас Будда называет приверженцами внешних путей, учениками шести лжеучителей, живших в его время» [Там же, 598]. Если человек не следует истинному Закону

¹⁷⁰ Очерк истории плащей в Японии и примеры современных кэса см. в альбоме: [Til, Swart 1996 web].

(по Нитирэну, таково учение «Лотосовой сутры»), то плащ выдаёт в нём не ученика, а переодетого лазутчика, врага Будды.

Мудзю Итиэн (1226–1312) в «Собрании песка и камней» («Сясэ-кисю:») излагает расхожую точку зрения, бытовавшую в японской буддийской общине и на протяжении XIII в., и ранее. Коль скоро *кэса* не просто одежда, а подобие одеяния Будды, значит, плащ сам по себе обладает спасительной силой. Можно сказать, что через *кэса* действует «сила Другого» (точнее, «Других», многих будд), причём даже от веры она не зависит. В «Собрании» в рассказе 18 свитка VI Мудзю приводит несколько поучительных случаев из книг канона и из японских преданий, подтверждающих «благую силу» плаща; см.: [Сясэкисю 1966; Сясэкисю web]. Некий беспутный монашек заигрался в «двойные шестёрки» (*сугороку*, азартная игра, похожая на нарды) и не заметил, что прямо на него несутся лошади, перепуганные ударом грома; однако копыта не причинили ему вреда, ибо плащ защитил его. Другой монах в старину был сослан на бесплодный остров за грубые нарушения устава: нечестивца хотели было пожрать демоны, но мать-демоница остановила их: этот человек одет в монашеский плащ, мы не должны вредить ему, а должны кормить и защищать! И когда стражники приплыли на остров, чтобы похоронить останки монаха, то нашли его живым и невредимым. Даже сам по себе, без монаха, плащ когда-то защитил дворец царя-дракона от птиц гаруд, враждебных драконам; всего одна нитка, выдернутая из *кэса*, может спасти человека в бурном море. Будда в одном из прежних рождений был львом; охотник, чтобы подобраться к нему, надел плащ, похожий на *кэса*, — и лев покорился, ибо злодей обличьем был похож на подвижника. Монахи одного из японских храмов рубили деревья в лесу и тем обидели местных богов *ками*, но даже боги не смогли наказать их за это. На вопрос, почему так, божество отвечало: «Когда нас овевает ветер от их одежд и плащей, когда мы слышим звуки заклятий, мы избавляемся от наших мук. Как мы можем повредить монахам?». Стало быть, неправы те, кто говорит, что от общины Будды в последнем веке остались «всего лишь» плащи: эти одежды чудесны и заслуживают не меньшего почтения, чем угли от похоронного костра Будды (яп. *сяри*, санскр. *шарипа*).

Заглавие этого рассказа, «*Кэса току*», можно понимать двояко. С одной стороны, это «заслуга от ношения плаща». Плащ предписан общинным уставом, и о том человеке, кто носит его, уже нельзя сказать, что он не соблюдает ни одной уставной заповеди; «...по всем изводам Закона Будды это входит в настоящую заслугу, и незримая толпа богов, в видах отдалённой пользы, забывает эти его нынешние проступки и защищает его». С другой стороны, это

«заслуга, передаваемая через плащ». Одеваясь так, как одевался сам Будда, люди «завязывают связь» с ним (*кэтиэн*) и становятся причастны к величайшим заслугам Просветлённого, а стало быть, «...кто одет в монашеский плащ, сможет стать буддой уже по одной этой причине, даже если не имеет благих помыслов в сердце» («*Сясэкисю*», VI–18). *Кэса* японских монахов совсем не похожи на индийские, и всё-таки их нужно чтить. Здесь Мудзю поддерживает точку зрения «Записей при свете светильника»: будь то бездумный подражатель или расчетливый притворщик, их следует благодарить уже за то, что они хотя бы так сохраняют для нас образец, который по-настоящему воспроизвести его уже не может никто, но который жаль было бы утратить.

В середине XIII в. Догэн (1200–1253), основатель школы Сото-Дзэн, отстаивает другой, более требовательный, но вместе с тем и более оптимистичный взгляд: следовать за Буддой, в том числе и в повседневных делах, возможно и нужно. Противопоставляя внешнюю видимость подлинной сущности, «Записи при свете светильника» ходят по кругу некоего парадоксального рассуждения. Допустим, плаща достаточно, чтобы сойти за монаха, но недостаточно, чтобы стать им по сути. Но если мнимый монах заслуживает настоящего почтения, то почему же он мнимый? А если всё-таки важно помнить, что он мнимый, то какое же это почтение? Догэн как наставник *дзэн* уделяет подобным парадоксам пристальное внимание.

Вопросу о монашеском плаще посвящены два его трактата: «Передача одеяния» («*Дэн э*») и «Благая сила плаща» («*Кэса кудокү*»). Второй представляет собой расширенный вариант первого. Можно сказать, перед нами два «плаща»: один простой, а другой нарядный, украшенный обширными цитатами из книг канона. Проповедь, лежащая в основе обоих текстов, датируется 1240 г. Трактаты входят в две разных версии корпуса сочинений Догэна («Вместилище сути истинного Закона», «*Сё.бо: зэндо*»): «Передача одеяния» – в тот извод, который состоит из 75 трактатов, а «Благая сила плаща» – в более краткую подборку 12 трактатов. Переводчики обычно считают два трактата самостоятельными текстами [Nearman 2007 web; Nishijima, Cross 2009 web], хотя в пересказах их иногда объединяют; см.: [Warner 2016]. Нередко оба трактата разбираются в исследованиях, посвящённых большему из них; см. [Faure 1995; Mizuno Yaoko 2007]. На русском языке трактат «*Кэса кудокү*» в переводе с английского перевода («Сила монашеского одеяния») издан в составе книги [Догэн 2001]; переложений «*Дэн э*», насколько мы знаем, нет.

Трактат «Передача одеяния» начинается с рассказа о том, как плащ самого Будды наследовали друг за другом его ученики, начиная с Махакашьяпы — того самого ученика, кому Будда молча показал цветок и тем самым передал суть своего учения. Бодхидхарма, двадцать восьмой наследник Будды, принёс этот плащ в Китай, а потом плащ был вручён Хуэй-нэну в ночь, когда учитель, пятый после Бодхидхармы, тайно передал ему своё наследие как шестому китайскому патриарху. Здесь порядок наследования плаща совпадает с традицией «прямой передачи» наследия Будды, как её понимают наставники «созерцания» (кит. *чань*, яп. *дзэн*). Но был ли это один и тот же нетленный плащ, или плащи одинакового образца, или же передавался не предмет, а обычай (чтобы учитель передавал своё одеяние ученику, каким бы оно ни было)? Дальше на протяжении всего трактата Догэн то сводит вместе эти три толкования, то разделяет их. Они соотносятся с тремя разными вопросами: с наследованием плаща как реликвии Будды, залога верной передачи сути его учения; с правилами изготовления такого плаща, какого требует общинный устав; с историей распространения обычая носить *кэса* [Faure 1995, 345].

Догэн рассказывает, как в Китае при династии Тан (VII–IX вв.) государи оказывали плащу высшие почести, и цитирует послание, составленное по случаю такого обряда. Дело здесь не только в благом примере: раз уж японцы во многом равняются на Китай, то почему бы не подражать и в этом тоже. Дело ещё и в другом: по тому, чтит ли человек плащ *кэса* или пренебрегает им, ясно, на что этот человек может рассчитывать на пути спасения:

Со времен великой Тан те монахи и миряне, кто чтит¹⁷¹ [плащ Будды], непременно верили в Закон и обладали великими способностями к его постижению. Если бы им не помогали их прошлые благие деяния¹⁷², разве могли бы они в нынешнем теле почитать плащ Будды, верно передаваемый от будды к будде? Кожа, мясо, кости и костный мозг у них таковы, что они верят и принимают [одеяние Будды] — они должны радоваться! Те же, кому не удастся с верой принять его, должны горько сожалеть о том, хоть и можно сказать, что они сами тому причиной: нет в них зерна будды!

¹⁷¹ *Сэнрай*, речь идёт о почитании, выраженном во внешнем действии, в обряде.

¹⁷² *Сюкюдзэн*, добрые дела, совершенные в прежних жизнях.

Даже в миру говорят, что увидеть вещи человека – всё равно что увидеть самого человека. Поэтому чтить плащ Будды поистине означает почтительно подымать взор к самому Будде. Возвести сотню, тысячу, десять тысяч пагод – вот какое приношение подобает плащу Будды! На небесах и среди морей каждый, у кого есть сердце, может и должен относиться к этому со всей серьезностью¹⁷³. Также и у людей: мудрый правитель, вращающий колесо Закона¹⁷⁴, и те, кто с ним, знают, что плащ – истинный, знают, что он – превосходный, и могут, и должны относиться к нему со всей серьезностью (ТСД 82, № 2582, 56б)¹⁷⁵.

Описывая значение *кэса* как символа, Догэн сопоставляет плащ Будды с «сокровищами страны»: регалиями, которые наследуются от одного правителя к другому и подтверждают законность наследования:

Если как следует разобраться, со времени жизни Будды Шакьямуни прошло немногим больше двух тысяч лет¹⁷⁶. Сокровища страны, священные предметы, которые передаются и поныне, гораздо старше. Закон Будды и плащ Будды ближе к нам и новее. Когда в полях или в селениях люди передают учение друг другу и так черёд доходит до пятидесятого, блага, что он обретает, чудесны¹⁷⁷. Благая сила тех сокровищ очевидна, но их никак нельзя приравнять к плащу Будды. Ведь они не переданы верно нам через законных наследников, а плащ верно передан через законных наследников (ТСД 82, № 2582, 56с–57а).

¹⁷³ Отсылка к преданиям о небесных богах и морских драконах, чтивших *кэса*.

¹⁷⁴ Санскр. *Чакравартин*.

¹⁷⁵ Здесь и ниже цитаты из сочинений Догэна даны по [ТСД] и сверены по [Догэн 1990–1993]; толкования терминов и примечания опираются на [Muller web].

¹⁷⁶ Японские мыслители XIII в. следуют китайской датировке нирваны Будды – 949 г. н.э. (обоснована эта дата как раз в «Записях при свете светильника о конце Закона»). Таким образом, третье тысячелетие после нирваны, век «конца Закона», начинается в 1052 г., а трактат «Дэн э» написан в 2188 г. после ухода Будды.

¹⁷⁷ Отсылка к «Лотосовой сутре» (глава XVIII), где говорится, какие великие блага для себя и других обретет человек, иятидесятый в цепочке передачи учения Будды (пусть и кажется, будто он очень далёк от Будды). См.: [Лотосовая сутра 1998, 248–252].

В традиции «созерцания» реликвии Будды (его плащ, чаша для подаяния и др.) сопоставлялись с императорскими регалиями и до Догэна; см.: [Seidel 1981]. Догэн соглашается, что японские «сокровища страны» (меч, зеркало и подвески *магатама*) восходят к «веку богов» и в сравнении с ними плащ Будды – реликвия сравнительно новая. Однако и Закон появился в мире раньше Шакьямуни: ведь тот был не первым в череде будд. По учению «Лотосовой сутры» и школы Тэндай, Закон существовал вечно, Будда его проповедовал всегда, а земным учителем по прозвищу Шакьямуни предстал лишь затем, чтобы людям легче было понять его. Такую точку зрения разделяли в Японии многие, но Догэн здесь рассуждает иначе. Для него традиция имеет начало – это проповедь именно Будды Шакьямуни, точнее, то безмолвное наставление, которое тот дал Махакашьяпе. Истинное наследие Будды, хранимое в традиции «созерцания», отличается от регалии тем, что оно не передается только от патриарха к патриарху (такой плащ один), но вручается каждому из учеников (таких плащей столько, сколько приверженцев *дзэн*)¹⁷⁸. Прочие регалии и реликвии можно только хранить в сокровищнице, а плащ всё ещё годен, чтобы носить его; в этом *кэса* превосходит угли от костра Будды.

И все же многие из тех, кто бреет голову, называют себя детьми Будды, но понятия не имеют о монашеском плаще, о том, как его надлежит принять и носить. Тем более откуда же им знать о ткани, цвете и размере плаща; тем более откуда же им знать о правилах, как его надевать! Тем более им и не снились правила поведения, предписанные для ношения плаща.

Монашеский плащ издавна называли «одеянием, избавляющим от жара страданий», называли «одеянием освобождения». Вообще его благую силу невозможно измерить. <...> Все будды, когда идут по Пути, непременно носят это одеяние. В самом деле, хоть мы и родились в окраинных землях в век конца Закона¹⁷⁹, но если уж выбирать между тем, что передано последовательно, и тем, что не передано последовательно, – вот то, что передано последовательно от одного законного наслед-

¹⁷⁸ В сингоизме у некоторых наставников можно встретить рассуждения о мече, зеркале и подвесках как принадлежащих не только государю, но и любому жителю страны, но появляются такие рассуждения не в XIII в., а намного позже.

¹⁷⁹ О понимании места Японии в мире в Средние века и понятии «окраинных земель» см.: [Мещеряков 2012].

ника к другому: его можно и нужно с верою принять, хранить и носить (ТСД 82, № 2582, 57b).

Нельзя стать буддой, не одевшись в одежду Будды; по Догэну, обрести внешние признаки будды и стать буддой по сути — одно и то же, и плащ служит одним из таких признаков. Именно поэтому верная передача плаща *кэса* так важна. Догэн ссылается на учение конфуцианцев: каждый должен быть одет сообразно своему положению, это задаёт правильный порядок в отношениях между людьми. Обычно считается, что буддисты как раз ломают этот порядок: бреют головы, вместо того чтобы носить подходящую по возрасту причёску, все носят одинаковые лоскутные одежды без различия опять-таки возраста, происхождения и даже положения в общине. Но у Догэна здесь получается, что *кэса* как раз чётко показывает, на какую роль притязает человек, а именно — на роль будды, полноправного наследника Шакьямуни. Здесь Догэн следует своему общему принципу «единства подвижничества и просветления» (*сюсё: итто:*). Никакие общинные правила, в том числе и, казалось бы, частные, касающиеся одежды, по Догэну, не имеют другого смысла кроме одного: как быть просветлённым буддой здесь и сейчас, во всём, что делается.

Догэн говорит о том, как каждый человек должен быть благодарен своему учителю и всем учителям до него, кто передавал *кэса*. Он ещё раз прослеживает порядок наследования традиции «созерцания», соотнося его теперь с историей передачи буддийского учения в Китай. Поначалу наследие Будды было передано на восток неверно (отрывочно, невнятно, непоследовательно), и только наставники «созерцания» передают его правильно. Передача того плаща, который всего один, кончается в Китае на Хуэй-нэне; это выделяет школу «созерцания» среди других буддийских школ. При этом *кэса* учеников «созерцания» могут быть разными; Догэн перечисляет их виды — от самого простого, из пяти полос, до умозрительно мыслимого огромного плаща из 84.000 полос, в который можно одеть весь мир.

Плащ нужно правильно «принять и носить», *дзюдзи*. «Некоторые принимают плащ и носят его, будучи мирянами, некоторые принимают плащ и носят его, будучи монахами. “Принять и носить” означает надевать на себя, а не понапрасну хранить свернутым. К примеру, если кто-то хоть и сбривает волосы на голове и бороду, но не получил и не носит монашеский плащ, гнушается им и боится его, — это приверженец внешних путей, небесный демон Мара¹⁸⁰»

¹⁸⁰ Враг Закона Будды

(ТСД 82, № 2582, 58b). Кто не посеял «благие семена» в прежних жизнях, тот не сможет носить *кэса*, а чтобы посеять эти семена, нужно было в прошлом чтить плащ. Так рассуждение замыкается в круг: весь буддийский путь предстает как путь почитания плаща.

Догэн приводит слова Будды¹⁸¹:

Допустим, некое живое существо войдет в мой Закон и либо совершит тяжкое преступление, либо поддастся ложным взглядам, но хотя бы на один только миг с искренним уважением в сердце почитит одеяние *самгхати*¹⁸², — все будды, и я вместе с ними, непременно вручим ему предсказание трёх колесниц¹⁸³: этот человек или кто бы они ни был сможет сделаться буддой. Если небожитель, дракон, человек или демон сможет как следует почтить благую силу хотя бы малой части монашеского плаща того человека, то они сразу же преуспеют в трех колесницах и уже не отступятся, не сойдут с пути. Если какой-то демон, или божество, или любое живое существо обретет хотя бы кусок монашеского плаща величиной в четыре *сун*¹⁸⁴, его жажда и голод полностью утолятся. Если живые существа захотят противоречить друг другу и поддаться ложным взглядам, но вспомнят о силе монашеского плаща, то благодаря силе монашеского плаща в их сердцах вскоре возникнет раскаяние, и они снова станут чисты и невозмутимы. Если люди, даже будучи воинами в боевом строю, получают хотя бы малую часть монашеского плаща и будут усердно чтить ее, они непременно достигнут освобождения (ТСД 82, № 2582, 58b).

Сам Шакьямуни, по Догэну, получил плащ ещё до того, обрёл просветление, вскоре после «ухода из дому»: царевич покинул дворец отца, отправился в лес и там некое древесное божество вручило ему *кэса* как защиту от козней демонов (по другим преданиям, он в лесу выменял плащ у охотника на свои царские одежды). Таким образом, не только учеников плащ делает буддами; он сделал Буддой и самого Будду.

¹⁸¹ Отсылка к «Сутре о созерцании ступеней сердца, яп. «Синдзи кан-кё»:», ТСД 3, № 159.

¹⁸² Яп. *со:гати*, название самого нарядного верхнего плаща.

¹⁸³ Слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек и бодхисаттв.

¹⁸⁴ 1 *сун* (кит. *цунь*) = 3,03 см.

Вообще, не было такого времени, когда бы в мире не являло себя лоскутное одеяние *самгхати*. <...> Обрести монашеский плащ означает обрести внешние признаки будды. Поэтому не было еще ни одного будды, ни одного Татхагаты¹⁸⁵, который бы не принял и не носил бы монашеский плащ. А среди тех, кто принял и носит монашеский плащ, нет ни одного, кому бы не удалось сделаться буддой (ТСД 82, № 2582, 58с).

Догэн подробно говорит о правилах ношения *кэса*; все они восходят к тому, как носил свой плащ Будда. Затем он возвращается к традиции передачи этих правил: чтобы быть в ней уверенным, нужно проследить всю цепочку учителей, чтобы она восходила к Хуэй-нэну.

Что же именно происходит при правильной передаче традиции?

Если удастся однажды с верою принять и телом, и сердцем-сознанием истину Пути верной передачи плаща Будды, поистине, это признак встречи с буддой и это путь к усвоению того, что сам ты – будда. Как печальна была бы наша жизнь, если бы мы были не в силах воспринять этот Закон! Нужно глубоко увериться в том, что если мы хоть раз облачим свое плотское тело в монашеский плащ, он станет надежным оберегом, с его помощью мы непременно достигнем пробуждения. Говорят, что если мы окрасим свое верующее сердце в цвет хотя бы одной строки, хотя бы одного стиха, нам хватит сияния на протяжении всей великой кальпы¹⁸⁶. Если хотя бы раз окрасить тело и сердце-сознание в цвет Закона, будет то же самое. У мыслей нет постоянного места пребывания, и они не являются частью нас, однако их благая сила как раз такова. Хотя плотское тело также лишено постоянного места пребывания, оно как раз таково. Монашеский плащ ниоткуда не приходит и никуда не уходит. Хотя он не принадлежит мне и не принадлежит никому другому, сейчас он явлен и пребывает там, где его кто-то носит, дан тому, кто его принял и носит. Точно так же обстоит дело и с благой силой всего, чего мы когда-либо достигли [ТСД 82, № 2582, 59б].

¹⁸⁵ Яп. *Нёрай*, «Так пришедший», «Пришедший своим путем», величание будд.

¹⁸⁶ Кальпа, здесь – неизмеримо долгий срок.

Связь каждого из людей с Буддой у Догэна в итоге оказывается двойкой: во-первых, через собственные благие дела человека в прошлых жизнях, а во-вторых, через традицию учения, к которой человек прибегает в нынешней жизни, когда вступает в общину, принимает плащ и начинает носить его. Первая связь делает возможной вторую, а вторая позволяет сознательно поддерживать первую:

Поистине, с Законом, по которому верно передаются одеяние и Закон Татхагаты, Почитаемого в Мирах, можно встретиться благодаря накопленным в прошлом семенам, великим заслугам. Ныне, в дурную пору конца Закона, развелось множество демонов, которые не стыдятся того, что им не досталась верная передача, и завидуют тем, у кого она есть. Ни в том, что мы имеем, ни в том, где мы пребываем, не заключены настоящие мы сами. Только точно передавать верную передачу – вот прямой путь к усвоению того, что ты и есть будда (ТСД 82, № 2582, 59с).

Плащ *кэса* – это и «тело» будды, и его «сердце-сознание». Догэн приводит другие названия плаща, известные по текстам канона: «одежда освобождения» (*гэдацу-фуку*), «одеяние – поле счастья» (*фукудэн-э*), «одеяние без признаков» (*мусо:-э*), «одеяние милосердия» (*дзихи-э*), «одеяние терпения» (*ниннику-э*), «одеяние Татхагаты» (*Нёрай-э*), «одеяние непревзойдённого полного просветления» (*анокутара-саммяку-самбодай-э*) (ТСД 82, № 2582, 60а). Далее он обсуждает конкретные вопросы, связанные с *кэса*, например, из какой ткани его можно шить. Годится ли для плаща шелк – ткань, выработка которой требует убивать живые существа? Этот вопрос отсылает к китайским толкованиям общинного устава, и Догэн присоединяется к той точке зрения, которую отстаивал И Цзин (635–713), возражавший Дао-сюаню (596–667). О ткани из растительных волокон тоже нельзя сказать, что при её изготовлении не страдают живые существа; если шёлковая нить – «превращённая» (чтобы появился кокон, гусеница шелкопряда должна «превратиться», перестать быть гусеницей), то и хлопковая вата тоже возникает в ходе «превращений», как и всё в здешнем мире. Важно, что *кэса* шьётся из тряпья, а какое это тряпье, монахи (по определению – нищие) не должны разбираться; в тех странах, где миряне одеваются в шкуры, плащи монахов могут быть даже меховыми. Здесь же Догэн напоминает, что Хуэй-нэн в своё время на вопрос, из какой

ткани был шит доставшийся ему плащ Будды, отвечал: ни из шёлка, ни из дерюги.

Завершая трактат, Догэн рассказывает об обычаях, которые наблюдал в пору учёбы в Китае. Там в чаньских храмах принято, чтобы монах совершал поклонение собственному плащу: поднимал его свёрнутый над головой, прежде чем надеть. Догэн говорит, что дал обет чтить *кэса* таким способом, и советует слушателям поступать так же. Плащ нужно содержать в чистоте, помня при этом, что для монашеского плаща считаются чистыми как раз те тряпки, которые миряне выбрасывают как негодные. Здесь Догэн помещает перечень тряпья, годного для *кэса*: это одежда, замаранная кровью раненых или рожениц, платье, снятое с умершего, ткань, изжёванная короной, изгрызенная мышами, должностная одежда чиновника, выброшенная после получения новой должности, и др. Догэн приводит правила, как нужно стирать *кэса*, и наконец – стихотворное величание, которое нужно произносить, прежде чем развернёшь выстиранный плащ и наденешь его:

О, великий наряд освобождения!
Наряд без признаков, поле счастья!
Хочу развернуть учение Так Пришедшего
И переправить на тот берег все живые существа!
[ТСД 82, № 2582, 62а]

В трактате «Благая сила плаща» рассуждение строится по тому же плану. Одеяние Будды передано через Махакашьяпу к Боддихарме и к Хуэй-нэну; этот плащ чтит китайские государи, и хотя нынешние люди в большинстве своем не знают, как с ним обращаться, чудесная сила его такова же, как в древности. «Правильная передача» не имеет пределов, а значит, нельзя говорить, что в Японии в «последнем веке» сохранилась лишь какая-то истощенная, выхолощенная традиция.

Хотя от страны, где жил Будда, нас отделяют больше ста тысяч *ри* пути по горам и морям, и путь этот трудно одолеть, но когда нас ведут наши прежние благие дела, ни горы, ни моря – не помеха, а сами мы – вовсе не глупцы из дальнего захолустья. Мы встретились с этим истинным Законом и прилежно день и ночь упражняемся в нем; мы приняли и носим эти плащи – и почитаем их, и защищаем, постоянно радуясь. Могло ли так получиться, если бы мы добывали заслуги под руководством

всего одного будды или двоих будд? Должно быть, мы обрели всевозможные заслуги под руководством стольких будд, сколько песчинок в реке Ганге! Даже если бы этого достигли мы сами, нам следовало бы ценить это и благодарно радоваться. Но долг наш перед патриархами и учителями, передавшими нам Закон, глубок, и тем более надлежит нам воздать им за милость (ТСД 82, 2582, 48b).

Поначалу в Китай было передано только учение Будды, но не плащ и не суть его проповеди; этот плащ и эту суть наследует только традиция «созерцания». Есть разные виды плащей для разных случаев и различные способы их ношения. Благая сила плаща имеет причиной прямую и верную его передачу; способность человека принять и носить *кэса* обнаруживает и подтверждает его прежние благие дела.

Плащ не создан, но не то чтобы он не был создан; плащ не пребывает где-то, но не то чтобы он не пребывал нигде; только будды полностью понимают это, а никто кроме будд не понимает. Но те, кто принял и носит плащ, непременно обретают заслуги до полной меры просветления (ТСД 82, 2582, 49с–50а).

Как и в трактате «Передача одеяния», здесь разбирается вопрос о шелке и хлопке, а также правила ухода за плащом. Примечательны два отрывка из текстов канона, которые следуют за этим. В первом из них Шакьямуни дает обет не становиться Буддой, если плащ его не сможет спасти живые существа от грехов и бедствий (отсылка к «Сутре о цветке милосердия», яп. «Хикэ-кэ:», ТСД 3, № 157, 216а слл.). Почитание *кэса* в этом случае строится по той же модели, что и почитание будды Амиды и Чистой земли. Другой отрывок восходит к «Трактату о запредельной премудрости» (яп. «Дайтидо-рон», ТСД 25, № 1509, 161а слл.). Это рассказ о монахине, пришедшей проповедовать женщинам в богатом доме. Наставница призывает мирянок принять монашество, они возражают: мы привыкли к роскоши и не сможем соблюдать устав, а чем нарушать заповеди, лучше вовсе не принимать их. Тогда монахиня рассказывает свою историю. В прошлой жизни она была куртизанкой, разыгрывала для гостей забавные представления и как-то раз, изображая монахиню, нарядилась в плащ *кэса*. Хотя она всего лишь играла роль, сила плаща оказалась такова, что перевесила все грехи куртизан-

ки, в том числе и распутство, и насмешки над общиной Будды. За прежние свои дела женщина эта попала в ад, но в итоге всё-таки смогла возродиться снова в мире людей и вступить на путь подвижничества (в «Собрании песка и камней» этот пример приводится в рассказе 18 из свитка VI, а также в рассказе 9 из свитка II, где Мудзю Итиэн доказывает, что «связь с Законом Будды не бывает напрасной»).

В трактате «Благая сила плаща» подробнее, чем в «Передаче одеяния», обсуждаются цвет плаща, его размер и способ изготовления. Здесь отвергается точка зрения некоторых толкователей канона, что Шакьямуни якобы передал свой плащ ученикам не для ношения, а для почтительного хранения — до поры, когда «последний век» завершится и в мир явится новый будда, Майтрея (ТСД 82, 2582, 53b). Но, согласно космологическим выкладкам тех же книжников, с началом нового века тела живых существ будут здоровее, красивее и гораздо крупнее — не только чем в пору «конца Закона», но и чем при жизни Будды. Тогда получается, что плащ одного будды окажется мал другому будде, его преемнику¹⁸⁷. По Догэну, осознать размеры тел будд людям не под силу, но ясно одно: тем, кто живёт в «последнем веке», лоскутный плащ Шакьямуни как раз впору. Догэн не спорит, что его время — дурное, но считает, что Будда жил в этом же времени, и в этом смысле согласен с приверженцами «Лотосовой сутры», что век Будды всё ещё длится.

Лучший способ осознать, в чём смысл учения «Великой колесницы», махаяны, по Догэну — понять, что плащ *кэса* предназначен не только для монахов, но и для мирян, не только для людей, но и для богов. Лучший пример, подтверждающий это, известен из японской истории: царевич Сётоку (VI–VII вв.), один из самых знаменитых деятелей японской древности, монахом не был, но плащ носил (а кроме того, он толковал сутры и именно благодаря ему японцы знают само слово «*кэса*»). Догэн здесь не упоминает широко известного предания о том, как Сётоку обменялся одеждой с больным нищим у дороги, но, возможно, отсылает к нему; сам рассказ появляется уже в «Анналах Японии» («*Нихон сёки*», 720 г.), а согласно более поздним его версиям, нищий тот был не кем иным как Бодхидхармой, явившимся в Японии; см. в «Собрании песка и камней» рассказ 10 из второй части свитка V. Догэн называет имена не-

¹⁸⁷ Этот парадокс получается из столкновения двух учений, которые в Японии слабо различались: о временах в истории буддизма (эпохи «истинного Закона», «подобия Закона» и «конца Закона») и о больших циклах от возникновения мироздания до его разрушения. Расчёты роста людей восходят ко второму из этих учений, но применяются к первому. См.: [Faure 1995, 340].

скольких государей, китайских и японских, которые тоже надевали плащ, а не просто хранили его и почитали.

Дальше в трактате ещё раз перечисляются благие свойства плаща (по «Сутре о созерцании ступеней сердца», ТСД 3, № 159, 313с сл.). *Кэса* прикрывает наготу, защищает от холода и жары, привлекает почтительные взоры встречных, вызывает у встречных благие помыслы о законе будды, настраивает носящего плащ на правильные мысли; своим цветом плащ отвращает от пестроты мира, чистотой он ограждает от дурных склонностей; плащ уничтожает грехи и побуждает к подвижничеству, он подобен полю, на котором растут благие дела, и доспеху, защищающему от ложных страстей. Затем, как и в трактате «Передача одеяния», Догэн перечисляет виды тряпья, годного для плаща, и рассказывает о своем обете чтить *кэса*.

Трактаты «Передача одеяния» и «Благая сила плаща» изучаются постоянно с XIII в. до наших дней. В корпусе сочинений Догэна они принадлежат к тем немногим текстам, которые в Новое время положили начало самостоятельной традиции в области обряда и учения. История наставлений о плаще *кэса* в школе Сото в XIV–XVI вв. прослежена в работе [Fauré 1995]. Кэйдзан Дзёкин (1268–1325) составил «Записи о передаче Закона и одеяния» («*Хо:э со:дэн-сё*»), где обобщил и дополнил рассуждения Догэна о плаще. Позже в традиции Сото появляется несколько текстов *киригами* («записей на разрезной бумаге»): эти рабочие записи трудно датировать точно, но по ним можно судить, как постепенно размывались границы между учением Догэна и другими направлениями японского буддизма. В этих записях символическое значение разных видов *кэса* толкуется исходя из «тайного учения» (прикладного учения об обряде), так что сам плащ предстаёт как мандала, священная картина мироздания: каждый лоскут соотносится с одним из будд, богов и др.; плащ здесь отождествляется не только с телом будды, но и с оболочкой человеческого зародыша, той «рубашкой», в которой рождается младенец (тогда получается, что каждый из людей рождается монахом, а уж потом выбирает мирской или монашеский путь). В XVIII в. приверженцы Сото возвращаются к текстам Догэна В 1768 г. Мэндзан Дзуйто, знаток сочинений основателя школы, составил «Наставление об одеянии Закона Шакьямуни» («*Сякуси хо:э-кун*»), Затем в начале XIX в. появилось ещё несколько текстов, объединявших толкование двух трактатов Догэна с новыми на ту пору исследованиями по истории буддийской общины и ее уставов (труды Мокусицу Рёё, Соко Райдзэн и др.). В этой области монашеских изысканий приверженцы школы Сото работали вме-

сте с Онко Дзиуном (1718–1804) и его учениками, продолжателями традиции «возрождения уставов и заповедей». На опыт тех и других опирался Саваки Кодо (1880–1965), один из самых знаменитых наставников школы Сото XX в. Среди его работ есть «Беседы о плаще» («*О-кэса-но ханаси*») и ещё несколько текстов, посвящённых *кэса*; их можно считать началом традиции, которая учит, что «одеяние и Закон – одно», эхо: *итинё* (правда, её приверженцы возводят её к самому Догэну). Эта традиция считает почитание плаща *кэса*, его шитьё и ношение, основным видом подвижничества; миряне и монахи объединяются в сообщества, называемые *фукудэнкай* – «собрания на поле счастья» или «собрания плащей» («поле счастья» – одно из названий плаща, при этом важно, что плащ, сшитый из прямоугольных лоскутов, по рисунку напоминает заливное рисовое поле и иероглиф «поле» 田, *дэн*). Главную роль в обосновании практики *фукудэнкай* сыграли ученики Саваки Кодо, прежде всего, Кюма Это. См.: [Kyūma Echū, Sawaki Kōdō 1967; Riggs 2004; Riggs 2015].

Что можно и чего пельзя делать буддийскому мопаху по мпепию паставпика созерцания Догэпа

Наставник созерцания Эйхэй Догэн (1200–1253) прославился неустанным подвижничеством и личным аскетизмом. В проповедях и сочинениях, благодаря которым он получил мировое признание как один из величайших философов Японии, Догэн вновь и вновь повторяет один и тот же призыв: не стремитесь к личному обогащению, не гонитесь за «славой и выгодой» (*мё:ри*). В трактате «Удержание подвижничества»¹⁸⁸ он пишет: «По глупости и безрассудству мы отдаем нашу телесную жизнь демонам славы и богатства. Богатство и почести — наши великие враги. Когда мы придаем значение славе и богатству, мы неизбежно начинаем сожалеть о них, а когда мы сожалеем о славе и богатстве, мы отдаем им свою телесную оболочку, в которой мы должны бы стать буддами и патриархами, и не позволяем [нашей привязанности] разрушиться». Рассказывая истории о выдающихся наставниках, опыт которых нужно перенимать и на поведение которых нужно ориентироваться как на образец для подражания, Догэн особо отмечает, что они не обращались к мирянам с просьбами о пожертвованиях и отказывались не только от пожалованных правителями богатств и титулов, но даже от вознаграждений за свои проповеди¹⁸⁹.

В Древней Индии буддийские монахи вели образ жизни странников и могли добывать себе пропитание только сбором подая-

¹⁸⁸ Трактат входит в собрание «Вместилище сути истинного Закона». На русском языке см. [Бабкова 2016. 255–348].

¹⁸⁹ Такие пассажи есть в историях о Чжао-чжоу Цун-шэне (778–897), избранном персонаже проповедей Догэна, о его собственном наставнике Жу-цзине и о многих других чаньцах.

ния¹⁹⁰. Позже в Китае, а вслед за ним и в Японии, в школе созерцания ручной труд монахов, прочно осевших в монастырях, стал одним из неотъемлемых элементов их повседневной жизни. Догэн, следуя древней традиции, предписывал монахам и сбор подающих, хотя известно, что в целом он был против любых походов монахов в мир. Он наказывал членам своей общины принимать от мирян подношения с невозмутимым спокойствием. По мнению Догэна, единственное занятие, в котором уместно рвение, – подвижничество с целью принести благо всем живым существам¹⁹¹. Во всем остальном, и уж тем более в том, что касается еды, денег и прочих материальных благ, монах должен был абсолютно бесстрастен и свободен от привязанностей.

Интересно, что сам Догэн за время своего наставничества провел не одну успешную кампанию по сбору средств на постройку храмовых зданий¹⁹². На первый взгляд в этом можно усмотреть противоречие с его собственными убеждениями. Тем не менее в подобном поведении дзэнского наставника можно обнаружить определенную логику. Монаху нельзя стремиться к тому, чтобы улучшить условия своего существования в этом мире, все его помыслы должны быть устремлены к спасению живых существ от страданий. Однако, по Догэну, благая сила, которая способна перевести живые существа на берег спасения, возникает именно тогда, когда монахи должным образом подвижничают, то есть строго следуют уставу¹⁹³. С одной стороны, это объясняет его готовность брать с мирян деньги – они нужны для того, чтобы создать те условия, которые, по мнению Догэна, были предписаны для жизни монахов самим Буддой Шакьямуни. С другой стороны, становится понятно, почему Догэн подробнейшим образом прописывает все стороны жизни монахов, по сути создавая тот самый устав, следование которому должно обеспечить «эффективность» служения монахов.

¹⁹⁰ В правилах Винаи (буддийского монашеского устава времен Будды Шакьямуни) напрямую говорилось о том, что монахам запрещено заниматься земледелием, участвовать в любых формах денежного обмена, а также принимать пищу, если она не была формально им преподнесена. См. Гунский А. Ю. Даяние и подаяние: один из аспектов образа жизни раннего буддийского монашества в Индии [Электронный ресурс]. – URL: <http://dharma.ru/lib/authors/gunsky/dana.html> (дата обращения 29.09.2016).

¹⁹¹ Подобные высказывания встречаются постоянно во всех его сочинениях.

¹⁹² В юности Догэну удалось в довольно короткие сроки собрать сумму, необходимую для возведения первого в Японии общинного зала (для храмового комплекса Косёдзи), а впоследствии он собирал пожертвования для своего главного монастыря – Эйхэйдзи.

¹⁹³ Здесь нужно отметить, что буддийские наставники периода Камакура в Японии имели различные взгляды на то, что именно считать «подвижничеством», и далеко не все подразумевали под этим строгое следование монашеским обетам.

В рамках устава любые действия монахов являются подвижничеством: они имеют не только буквальный смысл (есть ради насыщения, мыть руки ради чистоты и т.д.), но и направлены на спасение всех живых существ. Поэтому быт монахов до крайности ритуализирован. Почти каждое действие монахов сопровождается словесной формулой, в которой проговаривается благая цель подвижника¹⁹⁴. Одновременно в отношении Догэна к повседневным делам монахов проявляется его позиция как религиозного философа: лежащая в основе его учения идея о том, что именно и только в ежедневных действиях подвижника проявляется исконно присущая ему просветленная природа, природа будды.

Под выражением «повседневные дела» (家常, кит. *цзя чан*, яп. *кадзэ*;) чаньские наставники обычно имели в виду просветление. Так говорили тогда, когда хотели подчеркнуть: мир един, независимо от того, воспринимаем мы его омраченным или пробужденным сознанием. Догэн развивает этот тезис в соответствии со своими собственными взглядами. По его мнению, просветленная природа человека просто не может проявиться в чем-то ином, кроме как в повседневных делах. Ведь иначе нам придется признать отдельное существование какой-то иной реальности, нежели та, что дана нам в ощущениях. Будды и патриархи отличаются от обычных людей только тем, что они это понимают и не мешают своей исконной природе¹⁹⁵ естественным образом проявляться, пока они едят рис, пьют чай или отдыхают.

Получается, что задача буддийского подвижника не в том, чтобы выполнять какие-то определенные действия, а в том, чтобы не создавать своими действиями или бездействием препятствий для проявления в нем и в окружающем мире природы будды. Препятствиями, по Догэну, являются привязанности: к себе (отсюда такой грех, как чрезмерная забота о собственном благополучии), к родным, к своему господину или даже к своей стране, к самому Будде и его учению, и конечно к материальным благам. В монашеском уставе прописан тот образ жизни, который позволяет осуществить вышеизложенное, поэтому устав полезен и поэтому его нужно соблюдать. В целом же можно делать то, что, на взгляд Догэна, помогает живым существам достичь избавления от страданий, и нельзя делать того, что им мешает.

¹⁹⁴ Это стихотворения-гатхи, взятые из сутр или древних уставов. Те, что в наши дни произносят монахи школы Сото, можно прочитать на английском языке в сборнике «Тексты для повседневной жизни, используемые в школе Сото»: Soto School Scriptures For Daily Services And Practice [Электронный ресурс]. – URL: <http://global.sotozen-net.or.jp/eng/practice/sutra/pdf/Scriptures.pdf> (дата обращения 29.09.2016).

¹⁹⁵ *хонсэ*.

Догэп. Повседневные дела (Кадзу)¹⁹⁶

Итак, в домах будд и патриархов рис и чай¹⁹⁷ – повседневные дела. Это правило риса и чая передавалось издревле – оно отчетливо проявляется и поныне. Вот почему до нас дошел обычай будд и патриархов: питаться чаем и рисом.

Настоятель Кай с горы Даян спросил Тоу-цзы¹⁹⁸:

– Мысли и слова будд и патриархов подобны таким повседневным делам, как рис и чай. Если оставить это в стороне, кроме этого можно сказать что-то еще во благо людей или нельзя?

Тоу-цзы ответил:

– А ты скажи, когда Сын Неба правит в подвластных ему краях, он оглядывается назад на Юя, Тана, Яо и Шуня или нет¹⁹⁹?

Да-ян хотел было ответить, но Тоу-цзы схватил метелку и закрыл ему рот Да-яна со словами:

– Как только у тебя появилось намерение [достичь просветления], надо было сразу же выдать тебе тридцать палочных ударов!

Тут Да-ян испытал пробуждение и, почтительно поклонившись наставнику, пошел прочь. Тоу-цзы позвал:

– Поди-ка сюда, ачарья²⁰⁰!

Да-ян даже головы не повернул.

¹⁹⁶ Перевод выполнен по изданию: ТСД Т 82, № 2582, 231a17–232b16.

¹⁹⁷ В тексте источника употребляется выражение «чай и рис» (сахан).

¹⁹⁸ Да-ян Фу-жун, он же Фу-жун Дао-кай (яп. Фуё: До:кай, 1043–1118), настоятельствовал в монастыре на горе Даян в Инчжоу (он уехал оттуда ок. 1103). У Тоу-цзы И-цина (яп. То:су Исин, 1032–1083) Дао-кай учился.

¹⁹⁹ Юй, Тан, Яо и Шунь – древнейшие государи Китая, чье правление считалось образцовым.

²⁰⁰ Ачарья (санскр.) – наставник. Тот, кто следует тому, чему учит, и учит других на своем собственном примере.

Тоу-цзы сказал:

– Ученик, ты что, добрался туда, где нет сомнений?

Да-ян закрыл руками уши и удалился.

Раз так, то поистине можно и нужно сохранять ясное представление о том, что мысли и слова будд и патриархов – их повседневные дела, их рис и чай. Слабо заваренный чай и жидкая рисовая каша из обычной жизни – мысли и слова будд и патриархов. Будды и патриархи готовят рис и чай; рис и чай хранят будд и патриархов. И все же у нас нет никакой другой опоры, кроме силы риса и чая. В итоге мы просто не расходует понапрасну внутреннюю силу будд и патриархов. Можно и нужно работать над собой, изучая и применяя на деле побуждающее к прозрению указание²⁰¹ «не оглядываясь на Яо и Шуня, Юя и Тана». «Если оставить это в стороне, кроме этого можно сказать что-то еще во благо людей или нельзя?» – можно и нужно на деле освоиться с этим вопросом, чтобы он выскакивал на самую макушку головы²⁰². Можно и нужно попытаться понять: когда он выскакивает, получается что-нибудь, или, когда он выскакивает, не получается ничего?

Великий учитель Ань У-цзи из хижины Ши-тоу, что на горе Наньюэ²⁰³, говорил: «Из травы я сплел себе хижину, без всяких богатств [живу]. Покончив с рисом, ни о чем не забочусь – собираюсь скорей уснуть». «Покончил с рисом» – так говорил он и замолкал, говорил и замолкал, – это мысли и слова будд и патриархов, усвоивших рис на деле. Пока Ши-тоу не доел рис, он еще не усвоил «сытость». И все же истина Пути в словах «покончив с рисом, ни о чем не забочусь» ясно проявляется и до еды, ясно проявляется и во время еды, ясно проявляется и после еды. Но тот, кто ошибочно полагает, что в комнате, где «покончили с рисом», все еще едят, изучил и применил на деле только четыре или пять частей из десяти.

Мой покойный учитель, старый будда, наставляя братию, сказал:

– Я помню историю о том, как монах спросил Бай-чжана: «Редкое чудо²⁰⁴ – это как?» Бай-чжан ответил: «Сидеть в одиночестве на вершине горы Дасюн²⁰⁵. Братья, не мешайте ему, пусть тот

²⁰¹ *кэндзи* – такое указание, благодаря которому подвижник может узреть свою природу, *кэсэ*, то есть достичь просветления.

²⁰² Макушка головы – та часть головы, с которой сбивают волосы при постриге.

²⁰³ Ши-тоу Си-пянь яп. Сэкиго: Кисэн, 700–790. Гора Паньюэ – гора Хэншань.

²⁰⁴ *китоку дзи* – особенное, редкое, событие, но также состояние, происшествие, дело, вещь. Бай-чжан Хуай-хай (яп. Хякудзэ Экай, 720–814) – знаменитый чаньский наставник.

²⁰⁵ Другое название горы Байчжан, где подвижничал сам Хуай-хай.

китаец немного посидит, умертвляя себя²⁰⁶». Допустим, вдруг сегодня кто-нибудь спросит меня: «Настоятель Цзин, редкостное чудо – это как?» Я просто повернусь к нему и скажу: «Разве существует самое редкостное чудо? В конце концов, это как? Это чаша из храма Цзинцы, которую я взял с собой в храм Тяньтун, и ем из нее»²⁰⁷.

Среди повседневных дел будд и патриархов обязательно есть «редкостное чудо», то самое: «сидеть в одиночестве на вершине горы Дасюн». Даже если сейчас мы встречаемся с тем, что нужно «позволить тому китайцу немного посидеть и умертвить себя», это все равно редкостное чудо²⁰⁸. И есть нечто еще более редкостное, [чем китаец], – та самая чаша из храма Цзинцы, которую Тянь-тун взял с собой, чтобы есть. Редкостное чудо – это когда все и каждый всюду только и делают, что едят. Итак, поистине сидение в одиночестве на вершине горы Дасюн и есть поедание пищи. Чаша – это предмет, который мы используем для еды, а предмет, который мы используем для еды, – это чаша. Поэтому [речь шла о] «чаше из храма Цзинцы» и о [том, что Жу-цзин] «ест из нее в храме Тянь-тун». После того как мы насытились, у нас появляется знание о рисе. После того как пища съедена, появляется насыщение. После того как покончено со знанием [о рисе], появляется насыщение едой. После того как завершится насыщение, появляется дальнейшее поедание пищи. Так что же это могло бы быть – чаша? По моему мнению, это вовсе не просто кусок дерева; не изделие, покрытое черным лаком. Уж не неотесанный ли камень? Уж не Железный ли китаец²⁰⁹? Она бездонная. У нее нет ноздрей. Одним глотком она опрокидывает в себя пустоту²¹⁰, а пустота принимает ее, почтительно сложив ладони.

Мой покойный учитель, старый будда, как-то давал указания общине в келье настоятеля чаньского монастыря Цзинту на горе Жуянь, что в Тайчжоу. Он сказал: «Когда приходит голод, я ем. Когда приходит усталость, я укладываюсь спать. Под небом повсюду кузнечные мехи²¹¹». Вот это «когда приходит голод» говорится о

²⁰⁶ «Умертвляя себя» – то есть пытаюсь уничтожить в себе ложные страсти, привязанности и проч. По Догэну, само такое стремление есть проявление различающей деятельности сознания.

²⁰⁷ В храме Цзинцы (в совр. Ханчжоу) Жу-цзин настоятельствовал перед тем, как прибыл в храм Тяньтун.

²⁰⁸ Даже если китаец не прав, пытаюсь умертвить себя, его сидение все равно редкостное чудо.

²⁰⁹ Подвижник, чья решимость крепка, как железо.

²¹⁰ коку: – перевод санскр. *шунья*.

²¹¹ В школе созерцания кузнечные мехи – те средства, которые провоцируют учеников обрести просветление.

человеке, который обычно занят тем, что ест свой рис. Ведь тот, кто никогда не ел риса, не может чувствовать голод. Раз так, то следует знать: если голод относится к повседневным делам, то мы можем и должны утвердиться в намерении стать теми, кто уже поел. «Приходит усталость» – должно быть, это когда усталость становится причиной дальнейшей усталости. Она полностью выпрыгивает из самой макушки головы усталости²¹². По этой причине в обычной жизни всего нашего тела есть мгновение «сейчас», когда наше тело полностью поворачивается. «Укладываться спать» – это значит укладываться спать так, чтобы задействовать глаз будды, глаз Закона, глаз мудрости, глаз патриархов, глаз опорного столба и фонаря для подношений²¹³.

Когда моего покойного учителя, старого будду, пригласили из обители Жуйянь, что в Тайчжоу, в округ Линьянь, в обитель Цзиньши, он взошел на помост [в зале Закона]²¹⁴ и сказал:

Полгода я ел свой рис и сидел на вершине Маньфэн,
Прорывался сквозь тысячи и десятки тысяч слов туч
и дымов,
И вдруг прогремел гром.
Краски весны в столице – абрикосы цветущие рдеют.

Преобразующие указания тех будд и патриархов, кто давал такие указания еще в эпоху Будды, все состоят в том, чтобы сидеть на горе Маньфэн и есть свой рис. Проникнуть в самую суть²¹⁵ того, как продолжать мудрую жизнь будды, означает проявить и осуществить поедание риса в обычной жизни. «Полгода сидеть на вершине Маньфэн» – это называется «поедать свой рис». Сколько клубящихся облаков накопилось вокруг – неизвестно. Пусть даже гром прогремел «вдруг», «краски весны» у цветущих абрикосов – всего лишь их рдение. Слова «в столице» означают ярко-красный полностью, в каждой его части. И у всего этого «именно то, что

²¹² Как рыба, которая, играя, выпрыгивает из воды так, что оказывается целиком в воздухе. Видимо, речь идет о том, что состояние усталости порождает дальнейшую усталость, которая рождается в недрах уставшего организма и проявляется в том («выпрыгивает полностью»), что человек продолжает чувствовать усталость.

²¹³ Отдельный столб – тот, что стоит в дзэнском храме внутри помещения и виден со всех сторон. Два таких столба перед алтарем маркируют границы внутреннего сакрального пространства в зале.

²¹⁴ В школе созерцания существует жанр формальной проповеди, когда наставник поднимается на специальный помост в зале Закона, а монахи слушают его, стоя рядами перед ним.

²¹⁵ *санкю*: – то, что делают с коанами, «решая» их.

нужно»²¹⁶ – это поедание своего риса. Маньфэн – название горы, где стоит обитель Жуйянь.

Мой покойный учитель, старый будда, как-то сказал, наставляя братаю в зале Будды в храме Жуйянь в округе Циньюань в Минчжоу:

– Чудесные золотые признаки²¹⁷ – это ношение монашеского плаща и поедание риса.

Поэтому я почтительно кланяюсь вам. Я рано ложусь и поздно встаю. Ха! Рассуждения о глубоком, толкование чудесного и великого – безначальны. Следите в оба, как бы цветок, который вы вертите в пальцах, не обжог вас самих! Как только вы придете к тому, чтобы взять на себя [ответственность за себя], вам сразу же должно стать видно, что чудесные золотые признаки – это ношение монашеского плаща и поедание риса, а ношение монашеского плаща и поедание риса – это чудесные золотые признаки. Не блуждайте в потемках, выясняя, кто еще носит плащ и ест рис. Не говорите, у кого из людей есть чудесные золотые признаки. Таковы только те, [о ком сказано] «поэтому я почтительно кланяюсь вам». Я уже ем свой рис. И вы поклонитесь и ешьте. Дела обстоят так, потому что мы глядим в оба, когда вертим в пальцах цветок.

Наставник созерцания Юань-чжи из храма Чанцин, что в Фучжоу, настоятель Да-ань, взойдя на помост, дал такое наставление общине:

– Да-ань тридцать лет жил на горе Гуй; ел ту пищу, которая была на горе Гуй; испражнялся тем, что произрастало на горе Гуй, – но не изучил Путь горы Гуй. Только присматривал за одним буйволом. Если, сбившись с пути, тот забредал в заросли, Да-ань возвращал его на дорогу. Если тот топтал всходы на чужих полях, Да-ань бил его кнутом. Когда он уже долгое время так приучал буйвола к порядку, он стал слышать от людей: «Ах, бедное животное!» Теперь буйвол превратился в белого быка, живущего на росистой земле²¹⁸. Он всегда прямо перед глазами: целыми днями гуляет на широких просторах и не уходит, даже если гнать его оттуда.

Нужно со всей ясностью воспринять и удержать это наставление общине. Тридцать лет работы над собой в собрании будд и патриархов – это поедание риса. И никаких волнений по пустякам. Когда мы видим, как жить, поедая рис, в нашей жизни сам собой появляется присмотр за буйволом.

²¹⁶ *цмо*: – выражение из «Сутры помоста Шестого патриарха».

²¹⁷ *мэ:со*: – чудесные свойства, признаки, атрибуты.

²¹⁸ Отсылка к притче из «Лotosовой сутры», в которой белый бык вывозит на росистую землю повозку с теми, кто спасся из горящего дома.

Великий учитель Чжао-чжоу Цун-шэнь как-то спросил недавно прибывшего монаха:

– Ты бывал здесь раньше?

Монах ответил:

– Да.

Учитель сказал:

– Перед уходом выпей чаю.

И спросил другого монаха:

– Ты бывал здесь раньше?

Монах ответил:

– Нет.

Учитель сказал:

– Перед уходом выпей чаю.

Настоятель того монастыря спросил учителя:

– Почему вы отправили пить чай того, который здесь бывал, и отправили пить чай того, который здесь никогда не был?

Учитель подозвал настоятеля и тот подошел к нему. Учитель сказал:

– Идите пить чай.

Это «здесь», о котором шла речь, – не на макушке, не в ноздрах и не у Чжао-чжоу. Чжао-чжоу разорвал понятие «здесь», с учетом этого говорится и «бывал здесь раньше», и «никогда не был здесь раньше». «Тут» – что это за место такое? Сказано же только «бывал здесь раньше» и «никогда не был здесь раньше». По этой причине мой покойный учитель сказал: «Кто бы из разукрашенной башни или из винной лавки пришел и позвал бы самого Чжао-чжоу пить чай?» Раз так, значит повседневные дела будд и патриархов только в том, чтобы есть рис и пить чай.

«Вместилище сути истинного Закона», «Повседневные дела»

Преподало общине во время пребывания у подножия горы

Ямасибу в семнадцатый день двенадцатого месяца

в первый из годов Кангэн (год младшей воды и зайца)²¹⁹.

Тело подвижника – вместилище Закона Будды

Монах из собрания Сюэ-фэна И-цуня удалился подвижничать в хижину неподалеку. Много лет он не брил голову. Однажды некий человек пришел к нему за наставлением. Подивившись нарушающему устав отшельнику, гость тем не менее спросил его о смысле прихода Бодхидхармы с Запада. Монах ответил: «Ручей, из которого я беру воду, течет глубоко в ущелье, поэтому у моего ковша длинная ручка». Гость не понял смысла ответа и ушел, не поклонившись, поскольку рассудил, что не стоит оказывать знаки почтения монаху, не бреющему голову и говорящему бессмыслицу. Вернувшись к Сюэ-фэну, он рассказал ему о встрече. Сюэ-фэн велел своему помощнику взять бритву, отправился к отшельнику и сказал: «Если ты выразишь Путь, я не буду брить тебе голову. Но если ты не сможешь выразить Путь, разве я не должен обрить тебя?» Отшельник вымыл голову и подошел к Сюэ-фэну. Тот побрил ему голову [ТСД 82 №2582 164b10 и дальше]. Эту историю Догэн рассказывает в трактате «Выражение пути». По тексту хорошо видно, что с точки зрения Догэна, и Сюэ-фэн, и отшельник – живые будды, обладающие способностью видеть за различающимися порождениями сознания единую основу мира. В отличие от того, кто пришел за наставлениями, они ощущают природу будды повсюду, в том числе в телесной оболочке подвижника (ср. слова Догэна из «Удержания подвижничества в начале главки о повседневности»).

На том же сделан акцент в трактате «Необыкновенные способности». Согласно традиционному буддийскому списку, в них входят свободное владение своим телом; умение видеть сокрытое; умение слышать голоса всех живых существа; умение интуитивно постигать мысли и намерения живых существ; знания о своих прошлых существованиях; способность отсекаать привязанности [Маллер]. Догэн

говорит о седьмой «чудесной необыкновенной способности будды», которая заключается в умении постоянно проявлять свою истинную природу, спонтанно и естественно, во всяком обыденном действии. «Чудесная необыкновенная способность будды» включает в себя все остальные, но каждая из первых шести не включает ее. По словам мирянина Пана, которые цитирует Догэн, «чудесное действие необыкновенной способности – носить воду и таскать дрова» [ТСД 82 №2582 111с17]. Догэн рассуждает о подвижничестве и свидетельстве как свойстве будд и патриархов. Подвижничая, будды свидетельствуют о своей просветленной природе, и это их естественное состояние: то же самое, что для дерева – расти, а для птицы – лететь.

Важно, что каждый будда опирается на собственный личный опыт. Возможности для проживания такого опыта в изобилии присутствуют в быту, в самых простых ежедневных действиях вроде уборки помещений или даже посещениях отхожих мест. Кроме того, для Догэна, основателя и руководителя монашеской общины, вопросы организации повседневного быта имели насущный характер. Сочетанием жизненности, актуальности бытовых вопросов и теоретической позиции Догэна можно объяснить его пристальное внимание к самым простым ежедневным действиям монахов. К примеру, «Наставления о кухонном зале» – короткий текст, который добавил во «Вместилище» Хангё Кодзэн, – по стилю больше напоминает те правила, что иногда вывешивают на стенах учреждений, чем собственно трактат. Он начинается с того, что монах-распорядитель должен быть почтительным. Догэн объясняет: люди испокон веков подносили монахам съестное с глубокой верой и уважением, надевали для этого лучшие одежды, говорили самые вежливые фразы, и принимать их дары нужно так же, с почтительной благодарностью. Догэн настаивает на использовании гоноративных префиксов со словами, обозначающими все связанное с монастырской кухней (например, рисовую кашу, посуду и др.), а также вежливых форм глаголов (особенно, когда монах-распорядитель кухни командует поварами и их помощниками)²²⁰. Помимо указаний о должном поведении (проходя мимо кухонного зала, нужно слегка кланяться со сложенными у груди ладонями и пр.), Догэн пишет практические указания о том, как поступать с едой. Не пригодные в пищу овощи и рис нужно отдавать животным или бросать в компостную кучу, но только после окончания трапезы. Догэн подчеркивает, что мо-

²²⁰ В японском языке по степени вежливости различаются как варианты произнесения одного и того же слова (с гоноративным, то есть почтительным, префиксом или без), так и сами слова, и грамматические формы, и построение целых фраз.

нах-распорядитель кухни должен относиться к своим обязанностям максимально ответственно, и тогда он сможет учесть все тонкости, которые не прописаны в кратком наставлении.

Другой пример — «Правила второго облачного зала». Здесь вспоминается, скорее, раздел монастырского устава, чем проповедь. Облачным залом называли общинный зал, или зал для занятий созерцанием, в котором чаньские монахи проводили большую часть суток²²¹. В японских буддийских монастырях до Догэна таких залов не было. Трактат начинается с указания на то, что входить в облачный зал можно только в правильном расположении духа — настроившись на постижение Пути Будды и подвижничество ради спасения всех живых существ. Социальные роли, которые исполняют монахи, условны, а в конечном итоге каждый из них станет буддой, приобретя к линии преемства будд и патриархов. Догэн подчеркивает, что это должен осознавать каждый монах, а значит, не ссориться и скандалить со своими собратьями, а почитать их и всецело посвящать себя подвижничеству. Выход за пределы монастыря не одобряется — разве что раз в месяц, по нуждам общины, да и то лучше оставаться внутри, чтобы не растрчивать попусту силы и время. Как и во многих других текстах, Догэн повторяет: связи с родными временны, но раз войдя в семью детей Будды, остаешься в ней навсегда. Далее следует ряд конкретных указаний о том, что можно и чего нельзя делать, находясь в облачном зале. Монах, который хочет совершить какое-то действие, должен спросить разрешения у старшего, а не самовольничать, нарушая тишину и порядок (в частности, нельзя по собственному почину практиковать *кинхин* — ходячее созерцание). Среди прочего нельзя сморкаться, громко кашлять и даже вслух читать сутры (для этого, как пишет Догэн, есть специальное помещение). Нельзя находиться в облачном зале в нетрезвом виде, а также приносить с собой и распивать спиртные напитки (сакэ). Если кто-то затеял ссору в общинном зале, вывести надлежит всех ее участников, а также тех, кто был свидетелем конфликта, но ничего не предпринял. В финальных строках Догэн еще раз повторяет самое важное. Монахам надлежит строго соблюдать

²²¹ Согласно одному из предположений, общинный зал называли облачным, поскольку в нем жили «облака и потоки», то есть монахи. Однако Т. Г. Фолк и Ч. Маллер опровергают эту гипотезу, говоря, что «облаками и потоками» во времена Догэна называли странствующих монахов, которые как раз не жили в общинном зале. Исследователи предполагают, что метафора «облако» относилась ко множеству монахов, братии, поэтому и помещение, где все вместе подвижничали, называли облачным залом [Маллер web]. Преп. Пирмэн пишет, что «облачный зал» здесь — дополнительная пристройка к общинному залу Косёджи, в которой сидели новичков [Догэн 2007. С. 42].

принятые ими заповеди; живя в монастыре, они должны руководствоваться уставом, а главное, о чем им нужно молить будд и бодхисаттв, — это чтобы они могли проводить свои дни в уединении, полностью сосредоточившись на постижении Пути.

Среди заслуг, традиционно приписываемых Догэну, числится повышенное внимание к гигиене, часто оцениваемое как новаторское для времен его жизни. Действительно, и в «Наставлениях о кухонном зале», и во многих других текстах Догэн уточняет, что необходимо следить за чистотой продуктов, которые будут использованы для приготовления еды, рук и других частей тела. Если внимательно присмотреться, оказывается, что, как и в истории о подвижнике и Сюэ-фэне, для Догэна не столько важна гигиена сама по себе (в «Выражении Пути» акцент сделан еще на соблюдении устава), сколько восприятие собственного тела как манифестации природы будды. Эта же мысль прослеживается в тех проповедях Догэна, которые специально посвящены чистоте физического тела монахов. Догэн целых три раза объяснял общине, почему и как именно следует заботиться о чистоте своего лица. В 1239 г. он дал наставления монахам, дополняя проповедь «Об очищении» — они были записаны как трактат «Об умывании лица»; в 1243 г. повторил свою речь Кипподзи, пока строился новый храм; наконец, в 1250 г. он еще раз преподал это наставление монахам уже в Эйхэйдзи.

Лейтмотив трактата «Об умывании лица» — единство очищения физического и очищения духовного. Заслуга от умывания лица ничуть не меньше, чем от тех деяний, которые в буддизме традиционно считаются благами (чтение сутр, подношение даров буддам и пр.). Догэн строит текст так, как будто составляет обрядовое руководство. Он начинает с цитаты из «Лотосовой сутры» о том, что нужно омыwać свое тело и умащивать его благовониями. Затем опровергает тех, кто думает, будто тело мы моем только снаружи, поэтому очищение водой нельзя считать полным. По словам Догэна, глупцы, распространяющие подобную нелепицу, далеки от понимания Закона Будды. Догэн на дзэнский манер шутит о том, можно ли вообще очиститься «внутри» и «снаружи», обращая внимание слушателей (читателей) на иллюзорность самих этих категорий. После же он приводит следующий сокрушительный довод: даже бодхисаттвы, пребывающие в земном теле в последний раз, стирают свой монашеский плащ и моют свое тело и лицо. Такова их повседневная жизнь, всегда и везде. Как говорит Догэн, мы не знаем, можно ли очиститься водой (даже если допустить, что нам удалось выяснить, чиста ли вода сама по себе, неизвестно, делает ли она чистым то, с чем взаимодействует), но мы знаем, что Будда Шакьямуни следил за

чистотой своего тела и лица. А значит, если мы последуем его примеру, мы пройдем его путем и окажемся вне разделения на грязь и чистоту. Подробные указания о том, в какое время суток умываться, куда вешать рукомойник, как держать полотенце и как обращаться с ним (а также масса других деталей) перемежаются с отсылками к авторитету будд и патриархов. Как пишет Догэн, в Индии и в Китае будды и патриархи непременно умывались.

Правда, существенную часть трактата занимают рассуждения Догэна о зубочистке, которую ни в Индии, ни в Китае не использовали. Догэн рассказывает легенду о том, как царь Прасенаджит подал Будде зубочистку после одной из трапез. Воспользовавшись ей, Будда бросил ее на землю, и из нее тотчас же выросло удивительное дерево, сияющее всеми семью драгоценностями, с благоухающими цветами и великолепными на вкус плодами. Для Догэна эта история однозначно подтверждает: зубочисткой пользоваться можно и нужно.

Догэн приводит слова (цитаты из сутр), которые монаху нужно произносить мысленно или вслух, когда он полощет рот, умывает лицо или моет голову, — это пожелания всем живым существам избавиться от страданий. Так, во время чистки зубов подвижник должен желать всем живым существам иметь крепкие зубы, чтобы ими можно было разжевать все привязанности.

В трактате «Об очищении» речь идет о заботе именно о физической чистоте организма, о правильном посещении уборной. Однако лейтмотив всей подробной инструкции — то, что человек, заботящийся о чистоте своего тела, устраняет препятствия для проявления в нем природы будды. Догэн начинает с отсылки к авторитетам: буддам («есть подвижничество и свидетельство, которое поддерживали все будды и патриархи, — то самое “быть незапятнанным”» [ТСД 82 №2582 030a04–05]), патриархам (приводится диалог Хуэй-нэна и Нань-юэ) и сутрам («Сутре цветочного убранства» и др.). Затем следуют практические указания. Необходимо содержать в чистоте ногти на руках и ногах, а также следить за тем, чтобы они были коротко пострижены. Нельзя допускать отрастания волос. Догэн цитирует своего наставника Жу-цзина. Жу-цзин не просто славился строгостью в слежении за повседневным состоянием монахов своей общины: в юности он занимал пост старшего по уборным, то есть имел непосредственное отношение к вопросам личной гигиены.

Очень подробно расписано, как именно следует справлять нужду, находясь в лесу или где бы то ни было вне стен монастыря, где нет специально предназначенного для этого помещения. После этого Догэн переходит к указаниям о том, как следует обустраивать уборную в монастыре и как посещать ее. Монахи должны заботиться о

чистоте своей одежды и своих рук, а также с должным почтением приветствовать друг друга, встречаясь на пути туда или обратно. Догэн объясняет, как именно поднимать полы одежды, куда вешать полотенце, как очищать лопаточку, которую в Японии того времени часто использовали вместо туалетной бумаги. Интересно, что, обсуждая мытье рук после посещения уборной, Догэн объясняет, что их нужно «вымыть» камушками так же, «как заржавевший меч точильным камнем» (в целом, руки нужно «помыть» семь раз: трижды золой, трижды землей, и один раз листьями, — а затем благовониями скрыть возможный запах). Как быть, если нужно сложить руки в приветственном жесте, а одна из них (или обе) занята. Что делать, если туалетная комната запахана или в ней перевернуто ведро с водой (нужно повесить на ее двери соответствующую табличку и не пользоваться ей, пока она не будет приведена в должное состояние). В конце трактата «Об очищении» Догэн еще раз подчеркивает: все вышеперечисленное важно для постижения Пути Будды. Природа будды (тело и сердце-сознание) являет себя перед нашими глазами прямо здесь и сейчас, но подвижнику проще всего обнаружить ее в себе, когда он действует так, как сказано.

Бывают ситуации, когда мы острее чувствуем свою телесность и, по Догэну, можем легче увидеть природу будды, если только отвлечемся от обыденных представлений и посмотрим в суть происходящего. Догэн предлагает рассмотреть два, пожалуй, самых ярких и острых события, связанных с человеческой телесностью: рождение и смерть. Одноименную главку «Вместилища» относят к философским трактатам Догэна, но ее анализ можно дополнить и таким, практически-ориентированным взглядом. Иероглифы, образующие его название, можно понимать как существительные (и тогда словосочетание переводится как «жизнь и смерть»), а можно понимать как глаголы (тогда подходит перевод «рождение и умирание» или «рождение и смерть», которые образуют вечный круговорот сансарического существования). В похожем на большой коан наставлении Догэн использует разные трактовки то по очереди, то одновременно. Догэн пишет, что тот, кто ищет будду вне круговорота рождений и смертей, действует так же, как тот, кто направляет колесницу на юг, стремясь попасть на Северный полюс. Кроме того, неверно думать, что человек проживает свою жизнь с рождения до смерти. Оба слова описывают состояние в данный момент²²². Для

²²² Здесь рассуждения Догэна напоминают позицию древнегреческого философа Эпикура по поводу страха смерти: когда мы живы, смерти еще нет, а когда приходит смерть, нас уже нет, так что бояться нечего.

того, кто забудет о своем собственном теле и своем собственном «я», позволит себе спонтанно проявлять природу будды, рождение и смерть исчезнут (и он сам станет буддой). При этом «Если в рождении и умирании есть будда, рождения и умирания нет.. Если в жизни и смерти нет будды, в жизнь и смерть не облачиться» [ТСД 82 №2582 305a22–24] – такими словами начинается проповедь. Получается, что единственный способ отвлечься от телесности – ощутить в своем теле природу будды.

Завершает трактат яркий выразительный пассаж о том, что есть «действительно легкая дорога» (*ито ясуки мити*) для желающих стать буддой. Всего-то и нужно, что не делать никакого зла; не привязываться к жизни и смерти; испытывать сострадание к живым существам; уважать тех, кто продвинулся дальше, и жалеть тех, кто продвинулся меньше; избавиться от иллюзорных порождений сознания и ни о чем не беспокоиться.

О смерти Догэн рассуждает и в трактате «Сердце, [устремленное к постижению] Пути». Так же, как «Рождение и смерть», эта главка «Вместилища» не датирована. Она тоже очень короткая, и в ней тоже есть четкие указания о том, что именно нужно делать. Судя по всему Догэн здесь делает акцент на добродетельном поведении, а не на самом акте пробуждения. Если в прошлом было накоплено достаточно заслуг, чтобы человек стал буддой, он им станет; если нет, то благодаря должному поведению как раз будут накапливаться заслуги, необходимые для будущего пробуждения. Хотя прямо Догэн об этом пишет. Догэн здесь обсуждает, не только то, как действовать при жизни, но и то, как быть, когда у нас в глазах темнеет и мы понимаем, что близок конец нашего земного существования. Также идет речь о периоде после смерти: в течение тех семи дней, которые проходят после того, как текущая жизнь завершилась, а следующее рождение еще не наступило; в течение последующих семи дней, когда мы обладаем особой остротой зрения; впоследствии, уже дальше – все время нужно повторять про себя Три прибежища²²³. Даже если в каком-то из последующих рождений человек обретет просветление, не нужно прекращать эту практику. Ну а при жизни необходимо переписать (и почитать подношениями) «Лотосовую сутру», надеть монашеский плащ и заниматься сидячим созерцанием.

В свете всего вышеизложенного, неудивительно, что Догэн дает максимально подробные и четкие указания обо всем, что связано с телом подвижника, сидящего в сосредоточении. Во «Вмести-

²²³ «Я прибегаю-возвращаюсь к Будде, я прибегаю-возвращаюсь к Закону, я прибегаю-возвращаюсь к общине».

лице» этому посвящен трактат «Правила занятий сидячим созерцанием» — по сути, инструкция. Догэн пишет, что подвижничать под руководством наставника означает сидеть в сосредоточении. И прежде всего, нужно найти спокойное место. Там не должно быть ветрено или дымно, мокро от дождя или тумана. Нужно найти такое место, где тело подвижника будет в безопасности. Догэн говорит, что нужно также всегда заботиться о том, чтобы в месте сидения не было ни слишком жарко, ни слишком холодно. Затем он переходит к описанию техники сосредоточения. Нужно отвлечься от текущих забот и волнений, не думать ни о хорошем, ни о плохом. Догэн специально предостерегает учеников от слишком активной мозговой деятельности: иначе получится, что тренируется как раз различающая способность сознания, а не умение отбрасывать тело и сердце-сознание. Также ни в коем случае нельзя стремиться стать буддой. Догэн говорит, что нужно просто вести скромную жизнь, есть и пить в меру, ни к чему не привязываясь кроме сидячего созерцания. Напротив, им нужно заниматься с таким рвением, как будто таким способом тушишь волосы, загоревшиеся на своей собственной голове. Сидеть в сосредоточении нужно, облачившись в монашеский плащ. Догэн велит расстелить коврик, положить на него сверху круглую подушку для сидения, а затем сесть на нее, но не полностью, а так, чтобы скрещенные ноги были на коврике, а ягодицы — на подушке. Догэн пишет, как именно нужно садиться в полный лотос и в полулотос (по его мнению, допустимы обе позиции), как именно держать спину, плечи и голову. В самом конце трактата Догэн напоминает: сидячее созерцание — это практика, о нем не нужно думать или рассуждать. Им нужно заниматься, чтобы войти во врата Закона, ведущие к миру и радости.

Тэндайские мыслители, на чьих идеях вырос Догэн, делали акцент на том, что в каждом явлении нашего мира присутствует природа будды. Догэн, как лидер общины имея насущную необходимость в регламентировании сторон монашеского быта, связанных с телом (еда, сон, мытье, отправление естественных надобностей и др.), уделял массу внимания всем этим вопросам, но прорабатывал их с учетом собственной позиции философа и дзэнского наставника. С его точки зрения, подвижник, желающий испытать опыт пробуждения, должен быть сосредоточен постоянно и воспринимать собственный телесный опыт (если трактовать всю нашу жизнь как взаимодействие с собственным телом), как дающий возможность обрести верное видение реальности.

Догэн. Очищение (Сё:дзё:)

Есть подвижничество и свидетельство²²⁴, которое защищают и удерживают будды и патриархи. Такова та самая незапятнанность.

Как-то раз Шестой патриарх спросил наставника созерцания Да-хуэя из храма Гуаньинь на горе Нань-юэ²²⁵:

– Ты оглядываешься на подвижничество и свидетельство или нет?

Да-хуэй ответил:

– Не то чтобы подвижничества и свидетельства не было, и все же невозможно запятнать [себя].

Шестой патриарх продолжил:

– Тогда только эту незапятнанность все будды почтительно хранят и помнят о ней. И ты тоже таков. И я тоже таков. И даже индийские патриархи таковы.

В сутре «Три тысячи правил поведения для великих бхикшу»²²⁶ сказано: «Чистота тела – это очищение себя после большой и малой нужды и подстригание ногтей на десяти пальцах». Раз так, то хотя тело и сердце-сознание незапятнанны, есть правила содержания тела в чистоте. Есть правила содержания сердца-сознания в чистоте. Но очищать нужно не только тело и сердце-сознание. И земля родной страны и места под деревьями таковы, что их нужно очищать. Хоть земли [родной страны] и совсем еще не грязные, очищать их – это «то, что все будды удерживают в памяти и чтят²²⁷». Получив буддийский плод, они все же не уходят в отставку, не бросают свое

²²⁴ См. вступительную статью.

²²⁵ Хуэй-нэн (яп. Эно, 638–713) спросил своего учения Пань-юэ Хуэй-жана (яп. Пангаку Эдзё:, 677–744).

²²⁶ кит. «Да би цю сань цянь вэй и», яп. «Дай биксу сандзэн ииги».

²²⁷ То есть они сосредотачиваются и тем самым защищают земли родной страны.

занятие. Учение этой школы трудно измерить и постичь. Правила поведения — вот в чем заключается это учение. Выражение пути — вот что такое эти правила поведения.

В главе «Чистые деяния» «Сутры о цветочном убранстве»²²⁸ сказано:

Где бы я ни справлял нужду,
Хочу, чтобы все живые существа
Освободились от грязи,
Чтобы в них не было похоти, гнева и глупости.

Уже после, омываясь водой,
Хочу, чтобы все живые существа
Обратились к наивысшему Пути
И овладели способом выйти из мира.

Смывая нечистоты с помощью воды,
Хочу, чтобы все живые существа
Преисполнились чистого терпения
И в конце концов оказались полностью чисты.

Не в том дело, исконно чистая или исконно нечистая вода. Не в том дело, исконно чистое или исконно нечистое наше тело. Таковы же и все дхармы. О воде [самой по себе] еще нельзя сказать, обладает она способностью чувствовать или не обладает. О теле [самом по себе] еще нельзя сказать, обладает оно способностью чувствовать или не обладает. Таковы же и все дхармы. Разъяснения Будды Почитаемого в мирах таковы же. Все же неверно считать, что мы очищаем тело с помощью воды; поскольку есть Закон Будды, есть такие правила, и они нужны для того, чтобы хранить Закон Будды, — [как раз] это мы превозносим как «очищение».

Это и означает каждый раз верно передавать напрямую тело и сердце-сознание будд и патриархов. Это и означает непосредственно видеть и слышать каждую строку [учения] будд и патриархов. Это и означает обретать и удерживать ясность каждого луча в сиянии будд и патриархов. В общем, это и означает заставлять проявиться неисчислимым и безграничным благим силам. Именно и только в то время, когда мы ведем себя так, что на деле осуществляем подвижничество телом и сердцем, полностью завершается бесконечно древнее исконное подвижничество. Так становится видным исконное тело и сердце [самого] подвижничества.

²²⁸ санскр. «Аватамсака-сутра», кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё».

Нужно подстригать ногти на десяти пальцах. «На десяти пальцах» — это значит, ногти на пальцах обеих рук, правой и левой. Точно так же нужно подстригать ногти у пальцев на ногах. В сутре сказано, что если ногти дорастают до длины пшеничного зерна, значит, мы совершаем проступок. Пусть так, [в любом случае] ногти не должны быть длинными. Дело в том, что длинные ногти некогда отращивали приверженцы внешних путей²²⁹. Ногти нужно специально подстригать. При этом среди нынешних монахов великой Сун, многие из тех, кто не обладает Глазом изучения и применения на деле, отращивают длинные ногти. Например, в один или два цуня, или даже, случается, в три или четыре цуня²³⁰. Это нарушение Закона, в этом нет тела и сердца Закона Будды. Подобным образом поступают те, кто не следует древним обычаям семьи Будды. Почтенные монахи, обладающие Путем, так не делают. Есть еще и такие, кто отращивает длинные волосы. Это тоже нарушение Закона. Не следует ошибочно считать это Законом Будды на том основании, что так поступают монахи великой страны.

Мой покойный учитель, старый будда, самыми резкими словами увещевал тех монахов Поднебесной, у кого были длинные волосы и длинные ногти: «Не понимать, что нужно сбривать волосы на голове, это не значит быть мирянином, это не значит быть монахом — это значит быть скотиной. Разве среди древних будд и патриархов был хоть кто-нибудь, кто не брил головы? В наше время те из вас, кто не бреет голову, настоящие скоты». Когда он так наставлял общину, многие из тех, кто уже давно не брил голову, шли и сбривали волосы у себя на голове. Будь то в зале [Закона] или просто во время общих наставлений, [мой покойный учитель] громко щелкал пальцами и бранился: «Они понятия не имеют ни о какой истине Пути и потому самовольно отращивают длинные волосы и длинные ногти. Как печально, что, получив тело и сердце на Южном континенте, они идут по ложному пути²³¹. За последние несколько сотен лет Путь патриархов пришел в уиадок, вот почему подобных людей множество. Такие люди оказываются настоятелями храмов и молелен, они подписываются великими титулами и претендуют на то, чтобы быть проводниками для всей общины. Но они не приносят блага людям

²²⁹ В Китае ногти отращивали конфуцианцы, чтобы показать свою непричастность к неблагородному ручному труду.

²³⁰ Цунь (яп. сун) — 3,03 см. Исторически равен длине второй фаланги среднего пальца.

²³¹ Согласно буддийскому учению, только человек может достичь просветления и люди живут только на южном из четырех континентов.

и небожителям. Ныне по всем горам Поднебесной²³² нет никого, кто бы обладал сердцем, [устремленным к постижению] Пути. Те, кто овладел Путем, давным-давно перевелись. Процветают только сборища, [где царят] разлад и упадок».

Когда [мой покойный учитель] говорил так, давая общие наставления, прибывшие отовсюду старшие монахи, которые незаконно получили свои титулы, не возмущались, и сказать им было нечего. Нужно иметь в виду, что против длинных волос предостерегали будды и патриархи, а длинные ногти были у приверженцев внешних путей. Нельзя, чтобы потомки будд и патриархов склонялись к таким нарушениям Закона. Тело и сердце нужно содержать в чистоте. Ногти должны быть подстрижены, а голова — выбрита.

Не допускайте небрежности в очищении себя, после того как сходите по большой или малой нужде. Шарипутра, опираясь на этот закон, однажды обратил [в буддиста] приверженца внешнего Пути. Хотя [само по себе] это не было первоначальной целью приверженца внешнего Пути и не было заветным устремлением самого Шарипутры, в тот момент, когда проявляется и осуществляется достойное поведение будд и патриархов, неверные учения естественным образом оказываются повержены.

У тех, кто подвижничит под открытым небом, среди деревьев, нет построенной уборной: они используют подходящие [для этой цели] расщелины, ручьи и тому подобные места и очищают себя землей. Это когда нет золы. Тогда используют дважды по семь комков земли. Использовать дважды по семь комков нужно таким образом: сперва снять плащ Закона и свернуть его; после этого взять землю, но не темную, а желтоватую, и налепить из нее комочки величиной примерно как крупные соевые бобы; положить их на камень или в другое подходящее место по семь комков в ряд, так чтобы дважды по семь комков оказались выложены в два ряда. Затем поставить [рядом] камень, который можно будет использовать как скребок. Затем облеγχиться. Облегчившись, воспользоваться тонкой дощечкой или полоской бумаги. Затем отправиться к берегу и очистить себя. Сперва очистить себя, взяв три земляных комка. Положить на ладонь один комок земли, добавить немного воды и смешать землю с водой, так чтобы получилась [смесь] немного жиже, чем ил, — примерно, как сироп. Начать с того, что очистить себе перед. Потом взять [еще] один комок земли, сделать так же, как выше, и очистить себе зад. Потом взять [еще] один комок земли, сделать так же, как выше, и слегка очистить испачканную руку.

²³² То есть во всех храмах.

С тех пор, как монахи поселились в храмах, они стали строить отдельные туалеты. Такое помещение называлось «восточное ведомство». Иногда его еще называли «уборной» или «отхожим местом». Там, где живут монахи, эта постройка обязательно должна быть.

Посещать восточное ведомство нужно так. С собой обязательно иметь полотенце для рук. Пользоваться им нужно так. Полотенце сложить вдвое и перекинуть через левый локоть так, чтобы оно свисало поверх рукава. Войдя в уборную, повесить полотенце на вешалку. Вешать нужно так. Оно должно оказаться висящим так же, как на локте. Если на вас надет плащ из девяти или семи полос, его нужно повесить рядом с полотенцем. Плащ нужно так подобрать, чтобы он не уял. Нельзя впопыхах забрасывать [плащ на вешалку], и нужно крепко-накрепко запомнить ее номер. «Запомнить номер» означает вот что. На вешалке есть знаки. Они вписаны в кружки, похожие на полную луну, на полоске бумаги, которая прикреплена к вешалке. Как раз это – не забыть, [на вешалку] с какими иероглифами вы повесили вашу одежду, и ничего не перепутать – и называется «запомнить номер». Если община большая и [монахов в уборную] может прийти много, нельзя путать, на которой вешалке чей плащ.

В таком случае, когда приходят монахи из общины, нужно им кланяться стоя, сложив руки в жесте *сясю* и полностью выпрямившись²³³. Раскланиваясь, не обязательно поворачиваться лицом навстречу друг другу и не нужно сгибать тело [в поклоне]. Достаточно слегка поклониться в знак приветствия, сложив руки на груди. Даже если вы оказываетесь в уборной без плаща, нужно кланяться монахам общины в знак приветствия. Если вы еще не успели запачкать руки и обе руки у вас свободны, нужно поклониться, соединив две ладони. Если одна рука уже запачкана или в одной руке вы что-то несете, нужно приветствовать [встречных] другой рукой. Если вы что-то несете в одной руке, другую руку нужно поднять, слегка согнув кончики пальцев, так, как будто вы черпаете пригоршню воды, и приветствовать [встречных], немного наклонив голову. Если кто-то приветствует вас таким образом, вы должны ответить ему тем же. Если вы сами так кланяетесь, другие должны отвечать вам так же. Снимите нижний халат вместе с плащом и повесьте все это там же, где полотенце. Вешать нужно так. Снимите халат, выверните рукава наизнанку, возьмите их за подмышки, соедините и, подтянув, сложите так, чтобы два рукава наложились друг на друга. Затем возьмитесь с изнанки левой рукой за воротник, а правой рукой подтяните

²³³ Буддийские монахи чаще всего складывают руки в жесте *сясю*, когда на уровне живота или груди ладонь правой руки обхватывает кулак правой руки.

подмышки, так чтобы оба рукава, левый и правый, легли на полы халата. Сложив вместе два рукава и две полы, сложите халат еще раз пополам, сверху вниз, а затем набросьте воротником на вешалку. Полы и рукава халата вместе окажутся на вешалке ближе к вам. То есть весь халат будет висеть на вешалке, перекинутый на уровне груди. Затем возьмите оба конца полотенца, свисающие тут же рядом, перекрестите их, оберните вокруг халата и затяните. С той стороны, где полотенце не свисает, перекрестите [его концы] еще раз и завяжите узел. Перекрестите их еще два-три раза и завяжите узлом, чтобы халат уж точно не мог упасть с вешалки на пол. Встаньте лицом к халату и сложите руки в жесте *gacce*²³⁴.

Затем подвяжите оба рукава веревкой²³⁵. Затем подойдите к умывальнику, [возьмите оттуда] ведро, наполните его водой и, взяв его в правую руку, отправляйтесь в туалет. Наливать воду в ведро нужно так. Не наполняйте его целиком, наливайте только на девять частей из десяти. Перед дверью уборной нужно переобуться. Перед дверью в уборную снимите ту обувь, в которой вы [пришли], и наденьте плетеные сандалии. Вот что значит «переобуться».

В «Чистых правилах для чаньских монастырей» говорится: «Если вам понадобилось сходить в уборную, отправляйтесь туда заблаговременно. Не нужно дожидаться того момента, когда вам придется бежать со всех ног. Не торопясь, сверните плащ и положите его на стол в келье или повесьте на вешалку». Зайдя в уборную, закройте дверь левой рукой. Затем налейте в бадью немного чистой воды из ведра. Затем поставьте бак прямо перед собой. Затем, стоя лицом к баку, вы должны трижды прицелкнуть пальцами. Пока щелкаете, сожмите левую руку в кулак и держите ее прижатой к талии слева.

Затем подберите подол вашей исподней юбки, полы [другой] одежды, повернитесь лицом ко входу, расставьте ноги по обеим сторонам бака, опуститесь на корточки и облежитесь. Не запачкайте бак по сторонам и следите, чтобы [на него ничего] не протекло ни спереди, ни сзади. Все это нужно делать молча. Не нужно болтать и шутить с соседями через стену, не нужно ничего читать нараспев. Не нужно плевать и сморкаться, а также не допускайте гнева или нетерпения. Ни в коем случае нельзя ничего писать на стенах. Не чертите на земле вашей лопаточкой.

Лопаточкой нужно воспользоваться после того, как вы облежитесь. Также можно взять полоску бумаги. Ни в коем случае нельзя брать ветхую бумагу или такую, на которой что-то написано. Чи-

²³⁴ Традиционный жест почтения: ладони сложены на уровне груди.

²³⁵ хансу – специальная веревка или лента для подвязывания рукавов кимоно.

стые лопаточки нужно класть отдельно от использованных. Сами лопаточки треугольные, длиной в восемь сун. Толщиной примерно как большой палец на руке. Они могут быть лакированными или нелакированными. И использованные лопаточки выбрасывают в отдельный сосуд. Чистые лопаточки берут с полки. Полка с лопаточками закреплена около доски, расположенной перед туалетным баком.

После того как вы воспользовались лопаточкой или бумагой, очищаться нужно так. Правой рукой возьмите ведро, левую руку погрузите в него поглубже и зачерпните пригоршню воды: сперва трижды омойте малое отверстие, а затем – большое. Очищаясь таким образом, отмойтесь дочиста. Пока вы все это проделываете, не наклоняйте ведро чересчур резко, чтобы оно не опрокинулось и слишком много воды не вытекло бы мимо ваших рук, – ведь тогда вода в ведре быстро закончится без всякого толка, а этого нельзя допускать.

Покончив с омовением, поставьте ведро на место, возьмите [чистую] лопаточку и удалите остатки воды. Можно также сделать это с помощью бумаги. И зад, и перед нужно вытереть насухо. Затем правой рукой оправьте подол исподней юбки и полы другой одежды, возьмите в правую руку ведро, и, когда будете выходить из уборной, снимите плетеные сандалии и наденьте вашу обувь. Затем вернитесь к умывальнику и поставьте на ведро на прежнее место.

После этого нужно вымыть руки. Зачерпните правой рукой немного золы, высыпьте ее сперва на черепицу или на камень, капните туда правой рукой чуть-чуть воды и очистите испачканную [левую] руку. Очищать [руку] нужно, вытирая ее о камень: так же, как если бы вы, к примеру, очищали меч от ржавчины, шлифуя его о точильный камень. Вот так, золой, очистите [руку] трижды. Затем насыпьте [туда же] немного земли, капните чуть-чуть воды и очистите [руку] трижды. Затем возьмите в правую руку лист гледичии²³⁶, погрузите его в сосуд с водой и вымойте обе руки, растирая [лист между ладонями]. Мойте [руки] как следует, до самых запястий. Мыть руки нужно с чистыми помыслами и со всем усердием. Трижды – золой, трижды – землей и один раз – листьями гледичии. Получается, что омовение совершается семикратно. Затем вымойте руки в большом баке. На этот раз не используйте никакие средства, очищающие кожу: землю, золу и прочее. Просто сполосните водой,

²³⁶ Гледичия китайская, *Gleditsia sinensis*, дерево семейства бобовых с парноперистосложными (как у рябины) листьями, известно антисептическими свойствами.

либо холодной, либо теплой. После того, как один раз так вымоете, вылейте использованную воду в ведро, плесните в бак свежей воды и вымойте обе руки еще раз.

В «Сутре о цветочном убранстве» сказано:

Уже после, омывая руки водой,
Хочу, чтобы все живые существа
Обрели прекрасные, чудесные руки,
Чтобы принять и удержать Закон Будды.

Черпак для воды непременно нужно брать правой рукой. При этом не стучите черпаком о ведро, не шумите. Не разбрызгивайте воду, не разбрасывайте вокруг листья гледичии, не устраивайте болото около стеллажа и вообще не торопитесь. Не суетитесь. После всего вытрите руки общим полотенцем или вашим личным полотенцем. Закончив вытирать руки, подойдите к тому месту на вешалке, где вы оставили ваш халат, снимите с себя веревку и повесьте ее на вешалку. Затем, после того как сложите руки на груди в жесте *gassē*, развяжите полотенце, возьмите ваш халат и наденьте его. Затем, с полотенцем, перекинутым через левую руку, умастите [себя] благовониями. Благовония хранятся в общем помещении. [Палочки из] благовонного дерева имеют форму вазы, они толщиной с большой палец и длиной в четыре пальца. Возьмите тонкую бечевку длиной чуть больше *чи*²³⁷, продерните ее через оба отверстия [в палочке] и повесьте на вешалку. Если вы разотрете [палочку] между ладонями, обе ваши руки обретут ее аромат. Когда будете вешать бечевку обратно, не вешайте ее на другую такую же, чтобы две бечевки не переплелись и не запутались. Все подобные действия очищают землю в стране будд и украшают страну будд, так что совершайте их тщательно, ни в коем случае не торопитесь. Не нужно спешить, желая поскорее покончить [со всем этим], и стремиться побыстрее вернуться [к другим делам]. Поразмыслите про себя над правилом «в восточном ведомстве не толкуют Закон».

Не позволяйте себе пялиться на лица других монахов из общины, которые тоже пришли [в уборную]. Во время подмывания, в уборной, лучше использовать холодную воду. Говорят, что горячая вода может спровоцировать расстройство. А руки можно мыть и горячей водой, с ними ничего плохого не случится. Чтобы нагреть воду для мытья рук, в уборной ставят котел. В «Чистых правилах» говорится: «На ночь нужно согреть воды и налить [в лампу] масла. Нужно все

²³⁷ Чи (яп. ти) – десять цуней (0,3 м.)

время следить за горячей и холодной водой [в уборной], чтобы монахам из общины не приходилось из-за этого беспокоиться». Значит, используется и горячая, и холодная вода. Если уборная внутри испачкана, нужно затворить дверь в нее и повесить на ней табличку «Испачкано». Если [в уборной] случайно оказалось брошенное ведро для воды, нужно затворить дверь и повесить табличку «Брошенное ведро». Если вы видите, что на двери висят такие таблички, не входите внутрь. Если вы еще раньше вошли в уборную и слышите, как кто-то снаружи щелкает пальцами, выходите поскорее. В «Чистых правилах» говорится: «Не очистившись, нельзя ни сидеть на общем помосте²³⁸, ни поклоняться Трем сокровищам, ни позволять людям оказывать вам знаки уважения». В сутре «Три тысячи правил поведения» говорится: «Те, кто не очистился, справив большую или малую нужду, совершают проступок. Им нельзя ни садиться на чистую монашескую подстилку, ни поклоняться Трем сокровищам. Если же они и поклонятся, то это не будет благим деянием²³⁹».

Раз так, то поистине в местах проповеди Пути, где мы работаем над собой, постигая Путь, прежде всего нужно [заботиться о соблюдении] этих правил. Мы ведь не можем не желать поклоняться Трем сокровищам! Мы ведь не можем не желать принимать знаки почтения от других людей! И не можем не желать сами чтить других людей! В местах проповеди Пути будд и патриархов непременно есть вот такое достойное поведение. Тем, кто живет в местах проповеди Пути будд и патриархов, непременно свойственно вот такое достойное поведение. Они не поступают так против собственной воли — это [просто проявление] достойного поведения на словах и на деле. Это обычное поведение всех будд, повседневные дела всех будд. Это поведение будды не только для всех будд в этом мире, но и для будд во всех десяти направлениях. Это поведение будд и в Чистой земле, и в нашем суетном мире. Невежды думают, что для будд не существует достойного поведения в отхожем месте. Они думают, что достойное поведение будд в нашем мире отличается от достойного поведения будд в Чистой земле. Так не изучить Путь Будды. Нужно понимать, что чистое и грязное — капли крови, вытекающие у человека. Только что теплые, вот они уже отвратительны. Нужно понимать, что для всех будд существуют отхожие места.

В четырнадцатой главе «Устава в десяти частях» говорится: «Послушник Рахула²⁴⁰ провел ночь в уборной Будды. Когда Будда

²³⁸ В чаньских храмах монахи спали, ели и занимались созерцанием на длинных помостах, установленных вдоль стен.

²³⁹ И не будет иметь благих последствий ни для кого.

²⁴⁰ Рахула, сын Будды Шакьямуни, пожелал стать монахом.

проснулся, он погладил Рахулу правой рукой по голове и дал ему наставление таким стихотворением-гатхой:

Ты ушел от мира не затем, чтобы жить в нищете,
Не затем, чтоб отринуть роскошь и почести,
Но лишь затем, чтобы искать Путь.
Вот для чего ты терпишь страдания.

Раз так, то поистине в местах проповеди Пути Будды есть туалеты. Достойное поведение в туалетах у будд – очищение. Эту [мудрость] непрерывно передавали друг другу патриархи. То, что такое поведение будд до сих пор сохранилось, – большая радость для всех, кого влечет древность. Мы можем повстречать то, что повстречать трудно. Тем более, что сам Татхагата милостиво растолковал Закон для Рахулы непосредственно в туалете. Уборная стала собранием, где Будда повернул колесо Закона. Такое поведение в местах проповеди Пути – вот что верно передают будды и патриархи.

В тридцать четвертой главе «Устава Махасангхики»²⁴¹ говорится: «Уборную нельзя строить на востоке или на севере. Ее нужно располагать на юге или на западе. То же самое относится к писсуарам». Нужно учитывать эти должные направления. Таковы планы всех буддийских монастырей Индии и Китая, так строили во времена жизни Татхагаты. Нужно понимать, что эти правила будды установил не один Будда, таковы были места проповеди Пути [всех] семи будд. Таковы буддийские монастыри. У этого [обычая] не было начала, это [всего лишь] достойное поведение всех будд. Если мы не проясним этого прежде, чем примемся за постройку монастыря или храма, и прежде, чем начнем подвижничать, постигая Закон Будды, то мы будем обречены на множество ошибок, мы не будем вооружены достойным поведением будд, перед нами еще не проявится и не осуществится просветление будды. Если мы затеяли обустройство места для проповеди Пути и хотим построить монастырь или храм, нужно учитывать правила Закона верной передачи будд и патриархов. Нужно учитывать правила Закона верной передачи прямых наследников. Поскольку речь идет о верной передаче прямых наследников, ее благая сила накапливается постоянно. Те, кто не является прямым наследником верной передачи будд и патриархов, еще не постигли тело и сердце-сознание Закона Будды. Тем, кто еще не постиг тело и сердце-сознание Закона Будды, не понять дела Будды, которые творятся в семье будд. Когда говорят «ныне Закон Будды

²⁴¹ кит. «Мохэ сэнци люй», яп. «Макасо:ги рицу», санскр. «Махасангхика виная».

великого наставника Будды Шакьямуни распространён повсюду в десяти направлениях», имеют в виду проявление и осуществление тела и сердца Будды. Таков «тот самый миг как раз сейчас», когда проявляется и осуществляется тело и сердце Будды.

«Вместилище сути истинного закона», «Очищение»
Преподано общине в двадцать третий день
зимнего десятого месяца первого года девиза Энью
(год младшей земли и свиньи)²⁴²
в храме Каннондори в Косёбориндзи в округе Удзи
провинции Эссю.

Как можно падеяться стать буддой, не совершая подпошения буддам и патриархам?

Изображения и статуи будд, бодхисаттв и патриархов размещали на специальных алтарях – *буцудан* (букв. «помост Будды»), причем так назывались и огромные алтари в храмах, и маленькие домашние алтарики²⁴³. В периоды Нара (710–794) и Хэйан (794–1185) основной зал (*хондо*), в котором стоял алтарь с главным почитаемым в монастыре буддой, часто называли «золотым залом» (*кондо*). В XIII–XIV вв. те самые наставники, которые привезли из Китая традицию Чань/Дзэн, начали строить для своих общин храмы, ориентируясь на китайские образцы²⁴⁴. В новых храмах появился «зал Закона» (*хатто*), в котором монахи собирались для того, чтобы слушать проповеди и участвовать в различных торжественных обрядах. Зал с главной святыней стали называть залом Будды (*буцудо*, или *буцудэн*). Известно, что зал Будды мог представлять собой либо простую постройку в четыре столба по каждой стороне, перекрытую одной крышей²⁴⁵; либо более сложную конструкцию, у которой над основной крышей есть еще одна, дополнительная (*мокоси*), так что снаружи храм производит впечатление двухэтаж-

²⁴³ Тот же помост назывался еще «алтарь Сумеру» (*сюмидан*), поскольку символизировал собой мировую гору Сумеру. Сейчас словом «буцудан» чаще всего называют именно домашние алтари.

²⁴⁴ Здесь стоит отметить, что хотя в самом Китае устройство монастырей было типовым и не зависело от того, к какой традиции принадлежали жившие в них монахи, в представлениях японцев четко закрепилась связь между Дзэн-буддизмом и именно такими монастырями (по сути копировавшими китайскую буддийскую архитектуру времен поздней империи Сун (960–1279)).

²⁴⁵ Традиционная единица измерения здесь – «пролет» (間, *кэн*), то есть пространство между столбами. Такой храм называется «храм в 3 на 3 пролета».

ного; либо постройку большего размера, в шесть столбов с каждой стороны, дополненную сверху крышей *мокоси*²⁴⁶. Внутри зала Будды центральные опорные столбы выполняют роль еще одной границы, отделяющей пространство вокруг алтаря. Таково было устройство залов Будды в Кэнниндзи, построенном к 1202 г. в столице Хэйан Эйсаем; в Тофукудзи, построенном там же в 1236 г. специально для наставника Энни Бэннэна; в Эйхэйдзи Догэна в совр. префектуре Фукуи, основанном в 1245 г.; в Кэнтёдзи в Камакура (1253 г.). Все эти храмы, кроме Эйхэйдзи, в начале XIV в. вошли в группу, вокруг которой была сформирована так называемая «система пяти гор», то есть остальные буддийские монастыри Японии равнялись на них²⁴⁷.

В дзэнских храмах XIII в. на главном помосте-алтаре размещали статую Будды Шакьямуни, ведь именно к нему восходила линия передачи учения в традиции. Позже храмы по всей стране стали причислять себя к дзэнским, и основной святыней в них (*хондзон*) могла быть и мандала, и портрет. Помимо Будды Шакьямуни главным объектом почитания могло быть изображение бодхисаттвы Каннон, одного из самых почитаемых в Японии буддийских божеств, или, реже, других бодхисаттв. Кроме того, в Дзэн-буддизме огромную роль играл культ патриархов. К залу Будды пристраивали зал патриархов, где стоял алтарь либо Бодхидхармы, либо Линь-цзи, либо Бай-чжана (яп. Хякудзё, один из выдающихся чаньских наставников, легендарный автор первого собственно чаньского монастырского устава), а также были развешены портреты предков: первых шести китайских патриархов, а вместе с ними настоятелей именно этого храма, начиная с его основателя. Поэтому зал патриархов (*содо*;) еще называли «портретным залом» (*синдо*;) . Иногда вместо портретов вешали табличками с именами. Позже зал патриархов заменили дополнительные алтари в зале Будды, однако общий акцент на почитании патриархов в Дзэн-буддизме остался чрезвычайно сильным, а для почитания основателя храма часто возводили отдельный павильон. Наставники созерцания указывали на то, что

²⁴⁶ О трех типах зала Будды см. статью «Зал Будды» в «Историческом словаре японских архитектурных и искусствоведческих терминов» [仏殿].

²⁴⁷ В начале XIV в. в Японии была введена система «иять гор десять храмов» (годзан дзиссэцу), подобная той, что практиковалась в Китае. Изначально в нее вошли камакурские дзэнские храмы Кэнтёдзи, Энгакудзи, Дзюфукудзи, Дзётидзи и Дзёмёдзи. В 1386 г. сёгун Асикага Ёсимичу (1358–1408) официально утвердил список из десяти храмов, добавив к ияти камакурским иять храмов Хэйан: Тэнрюдзи, Сёкокудзи, Кэнниндзи, Тофукудзи и Мандзюдзи с главенствующим над всеми ними храмом Нандзэндзи. Следующей ступенью вниз в этой системе были так называемые «малые храмы» (*сё:дзан*) – различные подведомственные монастыри, которых к XV в. насчитывалось более 300 по всей стране.

изображение Будды или какого-то патриарха не обязательно должно находиться в храме. Так, четвертый патриарх традиции Сото Кэйдзан, ныне почитаемый наравне с Догэном, писал в «Записках о применении и сути сидячего созерцания», что если подвижник, желающий заняться сосредоточением сидя, разместит поблизости изображение Будды, бодхисаттвы или буддийского святого, архата, то злые духи не смогут причинить ему вреда²⁴⁸. Ну и конечно существовали маленькие алтари, которые монахи могли носить с собой во время странствий.

Что именно нужно делать, чтобы поклониться будде или патриарху, авторы буддийских текстов разъясняли весьма подробно²⁴⁹. Во-первых, можно принести и положить к ногам Будды что-то материальное: деньги, цветы или еду. Такие подношения (куэ:) совершать очень полезно: это благое действие способствует улучшению кармы того, кто его производит, а главное, порождает чудесную силу, благодаря которой живые существа могут спастись от страданий. В собрании трактатов Догэна «Вместилище сути истинного Закона» есть главка «Подношения буддам». Она в нашей книге разобрана отдельно и переведена (см. следующий раздел). К кормлению будд и патриархов японцы, воспринявшие традицию созерцания, относились так же ответственно, как их сородичи – к кормлению «родных богов» ками. Монахи следили за тем, чтобы на алтарь не забывали поставить миски с едой, так что будды и патриархи получали все то же самое, что и остальные члены общины. На алтаре обязательно зажигали благовония в специальных курильницах. Их тоже называли небесными (*тэнко:*), и об их необходимости уиоминали почти все наставники. Эйсай в «Рассуждении о распространении созерцания для защиты страны» утверждал, что монахи должны начинать свой день с того, чтобы на рассвете отправиться в зал Будды, зажечь там благовония и поклониться²⁵⁰. Кэйдзан в уже уиоминавших «Записках» уточнял, что следует не просто поставить рядом с местом для занятий созерцанием изображение Будды или святого, но нужно зажечь благовония и поднести цветы. В трактате Догэна «Беседа о постижении Пути», ныне также входящем в со-

²⁴⁸ ТСД 82, №2586, 413b05–b06. «Записки о применении и сути сидячего созерцания» Кэйдзана, ТСД 82, №2586.

²⁴⁹ Здесь нужно отметить, что наставники XIII–XIV вв. ссылаются на сутры, на древние уставы и не заявляют, что предложенные ими процедуры какие-то новые, никому не известные и специфические для традиции Дзэн. Скорее, они пытаются напомнить японцам, как издревле было положено поклоняться буддам, и научить соотечественников тому, как это делают в прогрессивном Китае.

²⁵⁰ «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны».

став «Вместилища сути истинного Закона», есть такая фраза (она встречается еще в нескольких его произведениях): «С того времени, как вы начнете посещать благомудрого друга, больше не зажигайте благовоний, не производите памятование о Будде, не совершайте [обряд] покаяния и не читайте сутры – просто сидите со скрещенными ногами и пытайтесь сделать так, чтобы вам удалось отбросить тело и сознание»²⁵¹. Т. Гриффит Фолк в статье «“Просто сидите”»? Подход Догэна к сосредоточению сидя, чтению сутр и другим традиционным буддийским практикам» подробно разбирает контексты, в которых у Догэна появляется эта фраза, и анализирует ее²⁵². В целом, несмотря на то, что этот фрагмент стал одним из ключевых для тех исследователей, кто ратовал за «чистый», свободный от ритуалов японский Дзэн-буддизм, даже по другим текстам самого Догэна видно, что все обряды, связанные с почитанием будд и патриархов, воспринимались как крайне важные. Мы не находим в источниках, сохранившихся со времен японской эпохи Камакура, записей о дзэнских храмах, в которых монахи и миряне не зажигали бы благовония и не подносили бы дары буддам и патриархам.

Выражение почтения по отношению к буддам и патриархам предполагает не только подношение даров, но и совершение определенных действий. Зажигание благовоний – одно из них, вспомогательное по отношению к основному: собственно, поклонам, а также простираниям. Выражение почтения делом, отличая его от подношения даров, называли (и называют) обобщающим словом *райхай* (букв. церемонные поклоны). Поклоны в таком случае выполняются с касанием лбом земли. При полном простирании человек вытягивается на земле лицом вниз, а при полупростирании он сидит на пятках и лбом касается земли. Обе ладони кладут на землю обращенными вверх, по бокам от головы. Количество поклонов и простираний может быть самым разным: от одного до нескольких десятков и даже больше, насколько хватит сил у того, кто кланяется. Очень подробно технику поклонения описывает Догэн в трактате 1243 г. с несколько неожиданным названием «Заклинания дхарани»²⁵³. Словом «дхарани» буддисты называют заклинания, которые, при правильном произношении, обладают большой магической силой. Они использовались со времен жизни Будды Шакьямуни и позволяли обрести желаемое, победить недуг или заручиться поддерж-

²⁵¹ ТСД 82, №2582, 15с28-29.

²⁵² *Folk T.G.* 2012. P. 75–106.

²⁵³ В издании «Большого хранилища сутр, заново составленного в годы Тайсё» это 55-я глава «Вместилища сути истинного Закона». Ее перевод публикуется ниже.

кой будд и патриархов как в этой, так и в последующих жизнях²⁵⁴. Смысл названия «дхарани» также передает формула «то, благодаря чему нечто поддерживается», и как раз в этом ключе Догэн перетолковывает значение ритуала произношения заклинаний дхарани. По мнению Догэна, не важно, что делает подвижник: воздвигает ступу или произносит заклинание — в этот момент он проявляет природу будды и тем самым «удерживает всю великую землю». При этом Догэн объявляет произношение магических формул одним из способов выказать буддам и патриархам признательность и уважение. После чего меняет утверждение на обратное: для того, чтобы произнести заклинание дхарани, достаточно выразить почтение. «Выразить почтение», по Догэну, можно дарами, зажиганием благовоний, а также поклонами или простирациями. Как наставник созерцания, в начале трактата Догэн пишет, что величайшее заклинание дхарани — это сосредоточение подвижника, и именно оно представляет собой самый ценный дар, который тот может поднести буддам и патриархам. После этого он почти не упоминает материальные подношения (ведь им посвящен отдельный трактат), зато дает исчерпывающие разъяснения относительно того, в какое время, в какой обстановке и вообще как именно нужно зажигать благовония и совершать простираания. Кроме того, в трактате дан ответ на крайне актуальный для японской традиции созерцания вопрос о том, кому и чему, помимо будд, бодхисаттв и древних патриархов, стоит выражать почтение (дарами, благовониями или поклонами). Но прежде, чем обратиться к ответу Догэна, рассмотрим позицию наставника Нонина.

Восприятие монашеской общины как семьи, где младшие оказывают почет старшим, а также все вместе заботятся о благополучии почивших предков, характерно еще для китайского Чань-буддизма²⁵⁵. Нонин, основатель первой из японских дзэнских линий преемства, придавал настолько большое значение поиску того предка, которого он мог бы чтить как передавшего ему преемство, что отправил двоих монахов, Рэнтю и Сёбэна, в Китай к чаньскому наставнику дома Линьцзи Чжо-аню Дэ-гуану. Дэ-гуан подтвердил истинность просветления Нонина и передал ему регалии, подтверждавшие статус наставника созерцания: грамоту с печатью, монашеский плащ и изображение Бодхидхармы. Кроме того, Рэнтю и Сёбэн привезли портрет самого Дэ-гуана. Эти предметы стали пер-

²⁵⁴ О заклинаниях дхарани и мантрах в махаянском культе см. напр. *Поповцев Д. В.* 2012. — С. 92–94.

²⁵⁵ Подробнее об этом см. *Бодифорд* 2008.

выми японскими дзэнскими реликвиями, символизирующими семейную преемственность внутри новой общины. Нонин поместил их на почетные места в своем храме, и к нему стали присоединяться все больше и больше последователей. Помимо этого, Нонин считал, что ему достались *шарира* (чудодейственные образования, которые находили в пепле погребальных костров буддийских святых) шести патриархов Чань и бодхисаттвы Самантабхадры (Фугэн).

Впоследствии линия преемства Догэна поглотила линию преемства Нонина²⁵⁶, и начиная с Кэйдзана, патриархи традиции Сото хранили у себя реликвии обеих ветвей наследования. Догэн признавал как исключительную важность культа будд и патриархов, так и реликвий, особенно, грамот о передаче Закона Будды, одеяний патриархов и их чаш для сбора подаяния²⁵⁷. Однако больше всего он настаивал на том, чтобы буддийские подвижники чтити своих непосредственных учителей. Возможно, Догэн привез эту установку из Китая, но так или иначе, во всех его текстах постоянно подчеркивается одна и та же мысль: семья будд и патриархов, начиная от Будды Шакьямуни и заканчивая нашим собственным учителем, едина. К этой семье каждого ученика приобщает не кто иной как его личный наставник, «благомудрый друг» (*дзэн тисики*). Именно в его лице подвижник может и должен чтить всех остальных будд и патриархов. Поэтому Догэн начинает трактат «Заклинания дхарани» с того, что проявление природы будды — это любое выражение почтительности по отношению к наставнику. Наливает ли ученик учителю чай или совершает перед ним простирание, своим действием он поворачивает колесо Закона, поскольку именно так он проявляет свое пробуждение. Догэн утверждает, что подобные действия и есть самое великое заклинание дхарани, которое только может произнести подвижник (то есть самое эффективное средство обрести благо в этой и последующих жизнях). По его мнению, это то же самое, что носить монашеский плащ. Когда мы надеваем плащ, поворачивается колесо Закона и полностью реализуется заслуга от ношения плаща²⁵⁸. В тексте трактата есть стихотворение, где заклинанием дхарани называется и полное пробуждение, и поклоны, и даже сам монашеский плащ. Завершает трактат фраза Жу-цзина, в

²⁵⁶ Вопрос о том, насколько учения двоих этих проповедников повлияли друг на друга, активно обсуждается исследователями.

²⁵⁷ Первые в Китае часто жаловали наставникам светские власти (в том числе, сам император), так что они воспринимались именно как сокровище, а не как одежда. Вторые также вряд ли использовались по назначению, поскольку именитые наставники не ходили просить милостыню.

²⁵⁸ Монашескому плащу, а также другим дзэнским реликвиям отдельно посвящены многие главы «Вместилища сути истинного Закона».

которой тот приводит в качестве примера заклинаний дхарани действия второго и шестого китайских патриархов: один шел босиком по снегу, другой много лет обрушивал рис при монастыре. С одной стороны, перед нами аскетические подвиги, благие сами по себе, но с другой стороны, важно, что и второй патриарх Хуэй-кэ, и шестой патриарх Хуэй-нэн совершили их именно взаимодействуя со своими непосредственными учителями. Хуэй-кэ шел к Бодхидхарме, который впоследствии передал ему преемство, и точно так же Хуэй-нэн трудился в храме пятого патриарха Хун-жэня.

К концу XII в. среди китайских домов Чань главенствующее положение занимал дом Линьцзи (яп. Риндзай), он практически вытеснил все остальные дома, за исключением разве что Цаодун (яп. Сото)²⁵⁹. Линию преемства Цаодун привез в Японию Догэн, а Линьцзи – Нонин, Эйсай и Энни Бэннэн. Все они настаивали на важности верной передачи линии преемства. Более того, определить, к какой ветви буддизма относится тот или иной храм или наставник, можно было по тому, какой вариант чаньско-дзэнского генеалогического древа (восходящего у всех к самому Будде Шакьямуни) для них предпочтителен. То есть чьи имена написаны на табличках (или чьи изображения висят в зале патриархов), чьи имена перечислены в грамоте о преемстве Закона, принадлежащей этому наставнику, и чьи вещи хранятся и почитаются в этом храме или этим человеком. Помимо уже названных наставников, в Японии в XIII–XIV вв. проповедовали их преемники, а также множество прибывших из Китая чаньских монахов дома Линьцзи: Цин-чжо Чжэн-чэн, Мин-цзи Чу-цзюнь, Чжу-сянь Фань-сянь, И-шань И-нин и многие другие. Все они были видными фигурами при дворе. Чжэн-чэн занял пост настоятеля в храме Нандзэндзи, главенствующим над всеми монастырями пяти гор. И-шань И-нин, который впервые в Японии ввел для тех, кто хотел бы стать его учеником, экзамен на знание китайской поэзии, обучал одного из самых влиятельных дзэнских проповедников XIV в. Мусо Сосэки. Правда, в итоге Сосэки получил грамоту преемства от японского наставника Кохо Кэннити, но тоже в рамках ветви Риндзай. Зато другой ученик И-шаня И-нина, японец Кокан Сирэн стал знаменитым поэтом, литератором и устройтеlem садов камней. Он написал первую японскую историю буддизма и, что характерно, составил ее не из событий, а из биографий выдающихся наставников. Это сочинение – «Буддийские записи годов Гэнко» «Гэнко сякусё», 1322) – убедительно демонстрирует,

²⁵⁹ На предыдущем этапе истории китайского Чань-буддизма домов было пять: Вэйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаянь.

что японские наставники созерцания считали ядром своего учения именно представление о непрерывной линии преемства «правильного» буддизма²⁶⁰. Наконец, китаец Дун-мин Хуэй-жи, наставник дома Цаодун, обустроивал на китайский лад жизнь монахов в храмах Энгакудзи, Энтёдзи, Мандзюдзи, Токацудзи и Дзюфукудзи, и в каждом вводил порядок почитания будд и патриархов, в общих чертах совпадающий с тем, который описывал сотню лет назад Догэн. Так же постуиали и другие чаньские и дзэнские учителя. В целом можно утверждать, что в ранней традиции созерцания в Японии почитание будд, патриархов, а также связанных с ними реликвий занимает важнейшее место среди способов подвижничества, осознается как одно из эффективных средств не только для улучшения обстоятельств в этой и последующих жизнях, но и для осознания собственной буддовости.

²⁶⁰ Как и в других областях жизни буддийской общины, здесь Кокан Сирэн опирался на китайскую традицию Чань: в ней были очень распространены хроники-жизнеописания достойных монахов.

Догэп. Заклипапия дхарани (Дарани)²⁶¹

Когда [кому-то] становится ясно, как именно «изучать [Закон] и применять его на деле», для него становится ясной суть истинного Закона. Но именно по той причине, что для нас ясна суть истинного Закона, мы способны уловить суть того, что значит изучать Закон и применять его на деле. Верная передача этого стержня учения — то, чем мы неизменно обязаны силе, которая рождается, когда кто-то выказывает почтение велик благомудрым друзьям. Такова великая связь причин и последствий; таково великое заклинание дхарани. Великие благомудрые друзья, о которых было сказано выше, — это будды и патриархи. Нам обязательно нужно следовать за ними повсюду и верно служить им²⁶². Раз так, то поистине подносить чай, наливать чай — это и есть то, в чем проявляется и возникает самая суть, проявляются и возникают чудесные способности; подносить [учителю] воду для умывания, выливать использованную воду — это и есть те действия, при которых связи с [мыслимыми] предметами не тревожат [тебя самого]; при которых ясно понимаешь всю подноготную [вещей]. Это означает не просто изучить и применить на деле самую суть будд и патриархов, но встретиться лично с одним или двумя буддами и патриархами внутри самой их сути. Это означает не только получить и использовать чудесные способности будд и патриархов, но обрести семь или восемь будд и патриархов внутри сути самих чудесных способностей. Вот почему все чудесные способности каждого из будд и патриархов полностью заключены

²⁶¹ Невеод выполнен по изданию ТСД 82 №2582, 202с28–205а02.

²⁶² *кимбэ*: — букв. полотенце и кувшин, в переносном смысле «следовать повсюду за наставником».

в одной этой связке, вся самая суть будд и патриархов заключена в одном этом подношении.

По этой причине хоть и нельзя сказать, что плохо, выказывая почтение буддам и патриархам, преподносить им небесные цветы, небесные благовония, все же поднести заклинение дхарани [своего сосредоточения в] самадхи, чтобы выказать почтение, — это и значит стать потомком будд и патриархов.

Само великое заклинение дхарани — это и есть выражение почтительности²⁶³. Поскольку выражение почтительности — это великое заклинение дхарани, мы встречаемся с тем, как выражение почтительности являет себя. Хоть и говорят, что слова «выражение почтительности», которые мы произносим на китайский лад, в миру распространены с древности, они не пришли к нам ни с небес Брахмы, ни с небес Запада²⁶⁴, их верно передали нам будды и патриархи. Этим [слов] нет нигде в нашем мире звуков и красок²⁶⁵. Не нужно рассуждать о том, появились ли они раньше или позже, чем будда Царь Величественных Звуков²⁶⁶.

Выражение почтительности — это зажигание благовоний и поклоны-простираания. По отношению либо к тому наставнику, кто принял нас в монахи, либо — к тому, кто передал нам Закон. Бывает и так, что Закон передал тот самый учитель, который принимал в общину. Поистине, прислуживать этим почтенным учителям и иметь честь видеть их — это и есть заклинение дхарани того, кто стремится воспринять от наставника его учение. Вот о чем пресловутый наказ «не теряя ни мгновения, трудиться, прислуживая им».

Обязательно нужно зажигать благовония и кланяться [учителю] в начале и в конце поры летнего затворничества²⁶⁷, в день зимнего солнцестояния, а также в начале каждой луны и в каждое полнолуние. Делается это так. В установленное время — или перед завтраком или сразу после завтрака — нужно привести себя в порядок и отправиться в покои учителя. «Привести себя в порядок» — это значит надеть монашеский плащ, взять подстилку, поправить на но-

²⁶³ Здесь и ниже кит. *жэнь ши*, яп. *ниндзи*. Также подарки, подношения. В самом общем смысле — «человеческие взаимоотношения».

²⁶⁴ (яп. Бонтэн, букв. бог Брахма), (яп. Сэйтэн, букв. Западные небеса) — названия Индии.

²⁶⁵ То есть оно находится за пределами воспринимаемой физически иллюзорной реальности.

²⁶⁶ (санскр. Бхипмагарджитасварараджа, яп. Ионьо:буцу) — бодхисаттва из XX главы «Лотосовой сутры», живший в незапамятные времена.

²⁶⁷ Нора летнего затворничества (*дз)анго*, букв. (летнее) мирное прерывание) — период интенсивного подвижничества в чаньских и дзенских монастырях, который длится три летних месяца, обычно с середины мая до середины августа.

гах носки и сандалии, взять палочку алоэ, сандала или другого вида благовоний и так пойти.

Подойдя к наставнику, нужно приветствовать его²⁶⁸. После этого монах-служка приносит курильницу и ставит в нее свечу. Теперь зажгите благовония: если учитель уже сидит на своем стуле, их нужно зажечь; если учитель находится за занавеской, их нужно зажечь. Если учитель еще не встал и не окончил трапезу, все равно нужно зажечь благовония в это самое время. Если учитель стоит, нужно приветствовать его и сказать: «Учитель, прошу Вас, садитесь». Можно обратиться к нему со словами: «Учитель, прошу Вас, садитесь удобнее». Есть еще много разных фраз, чтобы почтительно попросить [наставника] сесть. После того, как вы почтительно попросите учителя сесть, нужно приветствовать его. Нужно поклониться ему так, как предписано. Окончив приветствие, подойдите к подносу с благовониями и поставьте в курильницу ту палочку, которую вы принесли с собой. Палочку, которую вы будете ставить, можно принести, заткнув за ворот, спрятав за пазуху или положив в рукав, — кому как удобнее. После приветствия достаньте палочку. Если она завернута в бумагу, повернитесь плечами направо, снимите бумагу и, держа палочку обеими руками, воткните ее в курильницу. Она должна стоять прямо, не позволяйте ей покоситься набок. Поставив палочку, сложите руки в жесте сясю и повернитесь кругом через правое плечо; сделайте несколько шагов вперед и, подойдя к учителю, приветствуйте его поклоном, как положено, а затем положите перед собой подстилку и совершите простираие. Совершите простираие девять раз. Можно также совершить простираие двенадцать раз. Завершив простираия, сложите подстилку и вновь поклонитесь учителю. Бывает и так, что мы раскладываем коврик, совершаем простираие трижды, а затем обмениваемся [с учителем] несколькими вежливыми словами о погоде²⁶⁹. Однако те девять простираий, о которых сейчас [шла речь], нужно делать без всяких перерывов на беседу: просто один раз расстелить коврик и трижды совершить на нем по три простираия. Эти правила пришли к нам издревле, еще от семи будд. В них заключена верная передача учения этой школы, вот почему мы соблюдаем эти правила. Каждый раз, когда приходит время поклониться, нам не следует пренебрегать ими. Кроме того, мы выражаем [учителю наше] почтение каждый

²⁶⁸ Склонив голову и сложив ладони на уровне груди в жесте *гассэ*, выражающем почтение.

²⁶⁹ *канкэн-о нобуру*, букв. «беседовать о холодном и теплом», — задавать вежливые вопросы учителю о том, как он себя чувствует при такой погоде.

раз, когда получаем от него толкование Закона²⁷⁰, а также кланяемся, когда собираемся попросить его разъяснить нам подробнее, что к чему. В прежние времена, когда второй патриарх почтительно излагал свои первоначальные взгляды первому патриарху, он почтил его как раз таким троекратным prostиrанием. И когда он изложил [первому патриарху] смысл вместилища сути истинного Закона, он совершил троекратное prostиrание. Нужно понимать, что почтительное prostиrание — это вместилище сути истинного Закона. А вместилище сути истинного Закона — это великое заклинание дхарани. В последнее время многие из тех, кто просит учителя о наставлении, совершают только одно prostиrание, касаясь головой земли, но старинный обычай предписывает троекратное prostиrание. Прося о толковании, совершенно не обязательно prostиrаться девять или двенадцать раз, достаточно совершить один, три или шесть поклонов с касанием [пола]. Все это — поклоны до земли. В Индии это называется «выражение высшего почтения». [Например], шесть поклонов нужно совершать так, чтобы голова касалась земли. То есть так, чтобы лоб прямо бил в землю. Иногда при этом начинает течь кровь, поэтому подстилают коврик. Один, три или шесть поклонов совершают, стучаясь лбом об землю. Это еще называется «бить челом». В миру тоже иногда так кланяются. В светской жизни существует «девять видов поклонов»²⁷¹. Когда просят учителя растолковать Закон, иногда еще совершают «беспрестанные поклоны»: кланяются много раз подряд без остановки. Таких поклонов может и должно быть вплоть до сотни или тысячи. Все это — поклоны, которые используют в собраниях будд и патриархов. Говоря в общем, кланяться нужно так, как укажет вам учитель, и так, как определено правилами. Говоря в общем, когда вашими усилиями в мире появляются поклоны, в мире появляется Закон Будды. Если поклоны исчезают, Закон Будды теряется во мраке.

Для того, чтобы поклониться вашему главному учителю, который передал вам Закон, не выбирают времени, не ищут особого места — просто берут и кланяются. Кланяются и тогда, когда [учитель] отдыхает, и когда он ест, и когда он в уборной. Иногда он за стеной, а иногда — за горами и потоками, и тогда мы кланяемся ему издали. Иногда нас отделяют от [учителя] целые кальпы, иногда — рождение

²⁷⁰ букв. «выгода от Закона» — проповедь, в которой наставник толкует тот или иной пассаж писания или историю о чаньских/дзэнских мудрецах. Такая проповедь приносит пользу тому, кто ее слушает.

²⁷¹ Девять видов поклонов (кит. *цзю бай*, яп. *кю:хай*) описаны в тексте «Чжоуские ритуалы» (周禮, «Чжоу ли»), составленном то ли в XI в. до н.э., то ли в I или 2 половине 1-го тысячелетия до н.э. и входившем в конфуцианский канон.

и смерть, возникновение и исчезновение, и мы кланяемся ему через все это. Иногда мы кланяемся, хотя между нами — пробуждение и нирвана.

Когда ученик кланяется своему почтенному наставнику любым из перечисленных способов, наставник, исконный учитель, не возвращает ему поклон, а только складывает руки в жесте *gacché*. Конечно, почтенный наставник может и совершить однократный [ответный] поклон, но правила ничего подобного не предписывают. Такие поклоны обязательно нужно совершать, стоя лицом к северу. Почтенный наставник при этом сидит, выпрямившись, лицом к югу. Ученик стоит на земле лицом к своему учителю и смотрит на север; он кланяется учителю, повернувшись к нему лицом. Таков исконный обычай. Когда кто-то принимает правильную веру в прибежища, он обязательно совершает поклон, повернувшись лицом на север, — с этого начинается верная передача Закона Будды. Вот почему при жизни Будды, Почитаемого в Мирах, когда общины людей, небожителей и драконов принимали прибежище у Будды, все они вместе проявили уважение к Почитаемому в Мирах смиренным поклоном, обращенным к северу. С самого начала, когда Татхагата обрел Путь и все пятеро [аскетов] — Аджнята Каундинья, Ашваджит, Маханаман, Бхадрика и Дашабала Кашьяпа²⁷² — встали в беспамятстве и направились [оттуда, где они были], к Татхагате, чтобы его почтить, они почтили его подношением в виде поклона, обращенного на север. Когда толпы демонов, приверженцев внешних путей, отбросили свои заблуждения и приняли прибежище у Будды, [каждый из них] обязательно совершил поклон, обращенный на север, хотя его не побуждали к тому ни он сам, ни остальные.

С тех самых пор среди всех, кто приходил в собрания двадцати восьми индийских и многих поколений китайских патриархов и искал прибежища у истинного Закона, каждый совершал поклон, обращенный к северу. Истинный Закон таков, что [для этого действия] не нужны никакие обоснования, здесь ни учитель не побуждает ученика, ни ученик учителя, — это поистине великое заклинание дхарани.

Есть великое заклинание дхарани, оно называется «полное пробуждение».

Есть великое заклинание дхарани, оно называется «выражение почтительности».

²⁷² Пятеро архатов, с которыми Будда начинал подвижничать и которые в итоге стали его первыми учениками.

Есть великое заклинание дхарани – когда поклоны становятся ясными.

Есть великое заклинание дхарани, имя которому – «монашеский плащ».

Есть великое заклинание дхарани, его называют «местилем сути истинного Закона».

Когда мы читаем нараспев это заклинание, мы успокаиваем и защищаем всю великую землю; мы успокаиваем и завершаем становление миров всех направлений; мы успокаиваем и являем миры всех времен; мы успокаиваем и укрепляем миры всех будд; то, что внутри наших хижин, и то, что вне наших хижин мы успокаиваем и осознаем. Можно и нужно изучать все это и применять на деле, чтобы докопаться до самого конца и научиться разбираться в том, что великое заклинание дхарани именно таково. Это заклинание дхарани представляет собой алфавит, [из букв которого собраны] все прочие заклинания дхарани. Все прочие заклинания дхарани становятся ясно видны, когда воспринимаешь их как множество родственников этого заклинания дхарани. Все будды и патриархи обязательно проходят через врата этого заклинания дхарани, чтобы устремиться сердцем [к Пути Будды], постигать Путь, обрести Путь и поворачивать колесо Закона.

Раз так, то теперь уже мы все, потомки будд и патриархов, можем и должны тщательно изучать и применять на деле это заклинание дхарани. В целом, та одежда, что укрыла Будду Шакьямуни, – это и есть одежда, укрывающая всех будд и патриархов в десяти направлениях. Одежда, укрывшая Будду Шакьямуни, – это монашеский плащ. Монашеский плащ – то, что свойственно [носить членам] буддийской общины. С таким подходом [к учению] трудно столкнуться, трудно встретиться. Хоть мы глупцы из окраинных земель, где получить человеческое тело – редкость, все же, поскольку благие корни заклинаний дхарани из прошлых жизней являют себя, мы рождены, чтобы повстречаться с Законом Будды. Так, хоть мы поклоняемся всем буддам и патриархам, осуществившим самих себя и осуществившим всех остальных [вокруг себя], посреди сотен сорных трав, все же таково постижение Пути Будды Шакьямуни. Такова наша сосредоточенная работа по постижению Пути Будды Шакьямуни. Таково чудесное действие заклинаний дхарани. Так, на протяжении неисчислимых сотен миллионов калп мы поклоняемся буддам прошлого и нынешним буддам, и все это – тот самый миг, когда Будда Шакьямуни укрывается своим одеянием. Всего раз укрыв свое тело монашеским плащом, мы тем самым обретаем Буд-

ду Шакьямуни: его плоть, его руки и ноги, его голову и глаза, мозг в его голове и его костный мозг; сияние и поворот колеса Закона. Вот что значит носить монашеский плащ. Так являет себя благая сила ношения монашеского плаща. Мы бережно храним его и уюваем на него, мы ухаживаем за ним, когда приходит время, и мы надеваем его на себя — так мы поклоняемся Будде Шакьямуни и чтим его подношениями. Действуя таким образом, мы до конца постигаем суть подвижничества на протяжении трех неисчислимых кальп.

Когда говорят «чтить Будду Шакьямуни поклонами» или «чтить подношениями», имеют в виду либо поклоны и подношения тому учителю, который передал нам Закон Будды, либо подношения в виде постоянной заботы об учителе, который принял нас в монахи. Вот когда мы действительно почтительно взираем на Будду Шакьямуни; мы почтительно посвящаем Закон на благо Будде Шакьямуни²⁷³; мы почтительно совершаем подношение Будде Шакьямуни заклинанием дхарани.

Мой покойный учитель, старый будда Тянь-тун, наставляя, говорил так: «пройти по снегу и так поклониться; остаться посреди рисовой шелухи и так поклониться²⁷⁴ — вот прекрасные примеры, вот следы предков, вот великое заклинание дхарани».

«Вместилище сути истинного Закона», «Заклинания дхарани»
Преподано общине в первый из годов Кангэн
(год младшей воды и зайца)²⁷⁵ во время пребывания
в храме Кипподзи в провинции Этидзэн.

²⁷³ куси татэмацуру. То действие, когда монахи обращают на благо живых существ все «заработанное» подвижничеством.

²⁷⁴ Но снегу шел второй китайский патриарх Хуэй-кэ (яп. Эка, 487–593), пробираясь к хижине Бодхидхармы, чтобы стать его учеником. Носреди рисовой шелухи остался шестой китайский патриарх Хуэй-нэн (яп. Эно, 638–713), который много лет обрушивал рис в монастыре, где настоятельствовал иягый патриарх Хун-жэнь (яп. Ко:нин, 643–716).

²⁷⁵ 1243.

Ещё о буддах и о том, как их чтить

Работу над трактатом «Подношения буддам» Догэн не успел закончить сам. Возможно поэтому пространная проповедь больше напоминает сборник разрозненных наставлений, объединенных темой подношения даров и почитания ступы с останками святых. Около пятнадцати почти самостоятельных частей представляют собой цитаты из сутр и сочинений древних буддийских мыслителей (в основном, Нагарджуны) с пояснениями, которые нашлись среди записок Догэна. Судя по тексту, не имеет значения, какие именно дары подносить: кто-то жертвует все мыслимые и немыслимые сокровища, а кто-то приносит лишь одно зернышко из своих скудных запасов. В тексте перечислены десять видов даров по «Трактату об основных принципах Великой колесницы»: 1) подношения лично какому-то будде; 2) святилищу при его ступе; 3) ступе, святилищу или чему-то другому, символизирующему тело этого будды; 4) дары этому будде, которые приносят там, где ничего подобного нет; 5) подношения, которые даритель совершает лично; 6) подношения, принесенные за кого-то; 7) вещи или деньги, подаренные буддам или в места поклонения им; 8) подношения, совершенные с благочестивыми намерениями; 9) подношения, совершенные тем, кто освободился от привязанностей; 10) подношение Будде в виде усердного подвижничества. В разъяснениях по поводу каждого вида даров можно прочитать толкования сопутствующих понятий и дополнительные наставления. К примеру, помимо поднесения даров можно и нужно чтить буддийские ступы — сооружения, воздвигнутые в честь того или иного будды и часто хранящие его чудодейственные останки, *шарира*. Есть указания о том, как следует строить ступу, из каких материалов это можно делать, а также — с какой стороны от храма. Ступу следует расположить в таком месте, где она не будет сосед-

ствовать с жилыми помещениями монахов, и обезопасить от возможных посягательств домашних и диких животных. Отдельного рассмотрения удостоен вопрос о том, можно ли обустривать ниши в стенах ступы. Указывается, что можно не только выдалбливать ниши, но и украшать ступы скульптурными или рельефными изображениями по стенам. Все это вполне в духе Догэна: со вниманием к конкретным делам, с акцентом на том, что именно и только в непосредственно переживаемом опыте мы постигаем природу будды. Правда, и «традиционному» подходу здесь нашлось место: после разбора всего, что связано с видами даров, помещен комментированный перечень шести состояний сознания жертвователя. Что бы ни было преподнесено и в каких бы обстоятельствах это ни происходило, важно, чтобы даритель совершал подношения от чистого сердца, искренне желая выказать свое почтение.

В других трактатах «Вместилища» Догэн упоминает буддийские ступы как нечто, безусловно достойное почитания. Вопреки мнению, будто бы носители традиции созерцания пренебрегают культом, в главке «Вручение предсказаний» Догэн пересказывает диалог Сюэ-фэна и Сюань-ша, его ученика. Наставник Сюэ-фэн И-цунь как-то сказал ученикам, что было бы здорово воздвигнуть для него ступу. Сюань-ша Ши-бэй, его ученик и преемник, спросил, какой высоты она должна быть. Сюэ-фэн сказал, что Сюань-ша ведет себя так, как будто и во сне не мог бы себе представить, что такое «вручение предсказаний». Вручение предсказаний (*дзюки*) — то, что делает Будда Шакьямуни, когда предрекает своим ученикам и, шире, всем живым существам, что они непременно обретут наивысшее полное просветление. С одной стороны, оно обсуждается в «Лotosовой сутре», с другой стороны, это вид буддийских писаний (один из двенадцати, обсуждаемых Догэном в трактате «Буддийские писания»). Здесь в трактате Догэн использует два парных понятия: «вручать предсказания» и «принимать предсказания». Иероглифы «вручать», *дзю*, и принимать, «*дзю*», читаются одинаково, а на письме отличаются друг от друга лишь одним элементом, и Догэн использует их сходство в своих интересах, объясняя, что «вручение предсказаний» и «принятие предсказаний», по сути, одно и то же. Нашему непросветленному сознанию кажется, что эти слова описывают процесс с разных сторон, но на самом деле у всего мира только одна сторона. Таким образом, реплика Сюэ-фэна означает, что Сюань-ша вовсе не понял сути Закона Будды. Сюань-ша выслушал его и сказал: «Хорошо, так какую ступу возводить?» Тогда Сюэ-фэн сказал: «В семь

или восемь чи²⁷⁶» [ТСД 82 №2582 147с15–20]. Толкуя этот пассаж, Догэн объясняет: не нужно думать, что, по мнению Сюэ-фэна, Сюань-ша не постиг Закона; не нужно думать, что Сюань-ша блестяще выдержал проверку своего учителя. Нужно глубоко и тщательно размышлять, подвижничая, над словами Сюэ-фэна и Сюань-ша, и тогда придет ясное осознание единства омраченного и просветленного аспектов бытия. Ступа и буддийский культ в целом здесь выступают как средство для постижения реальности.

Та же мысль прослеживается в трактате «Всеобъемлющее тело Татхагаты», в котором Догэн опять использует культ ступ в своей проповеди. Иероглиф *дзэн* в сочетании *дзэнсин*, всеобъемлющее тело, – тот же самый, что в названии трактата «Полное проявление». Весь трактат (очень короткий) строится на обсуждении цитат из «Лотосовой сутры». Во-первых, Догэн приводит слова Будды из главы «Учитель Дхармы», обращенные к бодхисаттве-махасаттве по имени Царь Врачевания. Будда говорит: «во всех местах, где [эта Сутра] проповедуется, читается про себя, читается нараспев, переписывается и где хранятся свитки Сутры, пусть будут воздвигнуты ступы из семи драгоценностей²⁷⁷. Пусть [они] будут самыми высокими, просторными и величественно украшенными, но не нужно класть в них шариры! Почему? [Потому что] в них уже находится Все Тело Татхагаты» [Лотосовая сутра 1998. С. 199]. Дальше цитата продолжается до того места, где в «Лотосовой сутре» говорится о полном просветлении, ждущем тех людей, которые будут почитать эти ступы. Во-вторых, Догэн цитирует фразу из главы «Продолжительность жизни Татхагаты», где Будда раскрывает секрет своего вечного существования. Исследователь и переводчик текстов Догэна Тайгэн Дэн Лейтон пишет, что рассуждения о бесконечной продолжительности жизни Будды Догэн понимает как подтверждение возможности проникновения сакрального в обыденное, а также как доказательство способности любого существа к просветлению даже в нашем мире. По мнению ученого, с опорой на «Лотосовую сутру» Догэн прежде всего задает пространство и контекст для практики милосердных подвижников – бодхисаттв. Каждое живое существо здесь и сейчас находится в единой (и единственной) истинной

²⁷⁶ Чи – традиционная китайская мера длины. Ее величина менялась в разные эпохи. Принято условно соотносить ее с английским футом (примерно 0,3 м.).

²⁷⁷ В текстах канона «семь драгоценностей» (七寶, яп. *ситихо*; *ситпо*) – это или драгоценные подношения буддам (золото, серебро, лазурит, агат, и либо хрусталь, рубин, изумруд, либо раковина тридакны, коралл, жемчуг), или семь сокровищ праведного государя (колесница, слон, конь, жемчужина исполнения желаний, советник, сунруга, воевода).

реальности²⁷⁸. При этом для Догэна ни в каком виде невозможно достижение просветления без активного участия самого практикующего; истинная реальность постижима только в процессе непрерывного подвижничества [Тайгэн Дэн Лейтон, 2005].

Догэн обсуждает и вневременность жизни Будды, и «внепротранственность». Тело Будды объемлет собой весь мир, поэтому и нет смысла сводить его размер к чудодейственным останкам *шарира* или даже к тому их количеству, которое составляет тело человека при жизни (в древнекитайских мерках — восемь ху и четыре доу²⁷⁹).

Интересно посмотреть, что еще Догэн пишет о почитании будд в трактатах «Вместилища». Один из них особенно известен на Западе среди сторонников гендерного равноправия в буддийском монашестве. Главка называется «О почтении и схватывании костного мозга» («*Райхай Токудзуй*»). Слово «*райхай*», переведенное здесь как «почтение», может означать любое выражение почтительности: от выказывания уважения при встрече с кем-то до prostирания перед изображением будды или бодхисаттвы. «Схватить костный мозг», или «добраться до костного мозга» (*токудзуй*), означает постичь истинную суть Закона Будды, обрести просветление. Этим трактатом, как копьем, потрясали феминистски настроенные исследователи во время дискуссий об отношении Догэна к женщинам, о том, признавал ли он, что женщины могут достичь просветления, а также о том, каков вообще, по мнению Догэна, их статус в буддийской общине.

Догэн говорит о том, что в наше время трудно найти истинного наставника²⁸⁰. И если уж удалось повстречать того, кто сумел раскрыть в себе природу будды и может проповедовать, помогая своим ученикам идти по Пути Будды, не нужно обращать внимание на то, кто этот человек: мужчина или женщина. Наставника нужно чтить в любом обличье, поскольку он сам добрался до костного мозга и помогает ученикам сделать то же самое. Чжао-чжоу дал обет расспрашивать о Пути даже семилетнего ребенка, если тот превосходит в своем понимании его самого²⁸¹. Чжи-сянь из собрания Линь-цзи отправился к наставнице Мо-шань Ляо-жань и подвижничал под ее руководством. Впоследствии он называл Линь-цзи своим дедушкой, а Мо-шань — бабушкой, говоря, что унаследовал передачу Закона

²⁷⁸ Эта идея близка к учению об «исконной просветленности» школы Тэндай.

²⁷⁹ Один ху приблизительно равен 103,5 л., и 10 доу — этими единицами мерили объем жидких, реже сыпучих или твердых, тел.

²⁸⁰ Ламентации по этому поводу встречаются в сочинениях Догэна постоянно: в трактате «Удержание подвижничества» и многих других.

²⁸¹ Об этом Догэн рассказывает и в трактате «Удержание подвижничества»: см. Приложение.

Будды в равной степени от них обоих. На протяжении всего трактата Догэн рассуждает о том, что разделение полов и разделение вообще свойственно омраченному сознанию. Китайских императриц чтити не за то, что они женщины, а за то, как они управляли страной. Среди монахов, давших обет безбрачия, много таких, кто нарушает заповеди и крайне далек от обнаружения в себе природы будды. В то же время миряне, живущие в своей семье, подчас глубоко проникают в суть Закона Будды. Думать, что женщина является объектом вожеления мужчины, означает принимать это самое разделение полов, то есть отрицать единство сущностной основы мира. Отказываться смотреть на женщин, не допускать женщин в те или иные помещения монастыря – все это также признаки различающего сознания. Однако Догэн вовсе не отказывается от своего «монашеского элитизма»²⁸²: он говорит о том, что, согласно традиционному порядку, сперва мужчины-монахи, затем женщины-монахини, затем мужчины-миряне и только после них женщины-миряне. Женщине труднее постигать учение Будды, ее положение в этом смысле хуже, чем положение мужчины. Не нужно отказывать женщинам в праве на то, чтобы подвижничать и проявлять в себе природу будды, ведь в них она та же самая, что и в мужчинах (она ведь вообще везде одна и та же). Если вдруг женщина обрела просветление и «схватила костный мозг», нужно относиться к ней со всем почтением, ни в коем случае не оглядываясь на то, что это просветленное существо пребывает ныне в женском образе. Однако на практике вероятность того, что природу будды раскроет в себе женщина, гораздо меньше, чем того, что это удастся сделать мужчине. Поэтому и место женщин в монашеском собрании позади мужчин.

Получается, что в наставнике чтить нужно не телесную оболочку – она может быть и женской, и даже звериной, – а природу будды. К тому же самому выводу Догэн приходит и, казалось бы, с противоположной стороны: когда рассуждает о признанных наставниках, звеньях в цепи, восходящей к Будде Шакьямуни. Каждый из них един со всеми остальными, ведь весь они – проявление природы будды. Чтить можно и нужно одинаково любого из них. Таков посыл главка «Будды и патриархи» – списка будд и патриархов прошлого, который Догэн зачитал общине в 1241 г. в храме Косёдзи. Как сказано в конце трактата, во время обучения в Китае Догэн слышал (и, вероятно, читал) этот список в ходе поминальных служб. В первых же строках дается обоснование того, зачем нужно

²⁸² Выражение принадлежит исследователю учения Догэна Киму Хи Джину [Ким. С. 53]

помнить о буддах и патриархах, а также изучать связанные с ними истории. Догэн пишет, что когда мы чтим будд и патриархов, они являют себя прямо перед нашими глазами. Тем самым осуществляется прямая передача учения.

Список открывают семь будд прошлого (шесть и Будда Шакьямуни), затем идут 28 индийских патриархов, последний из которых – Бодхидхарма – стал первым китайским патриархом. Среди китайских патриархов вторым назван Хуэй-кэ, затем Сэн-цань, Дао-синь, Да-мань Хун-жэнь и шестой патриарх Хуэй-нэн. После этого названы имена Цин-юаня и Ши-тоу²⁸³, а затем еще четырнадцать наставников, начиная с Дун-шаня Лян-цзе патриархов направления цаодун²⁸⁴. Пятнадцатый и последний – учитель самого Догэна Тянь-тун Жу-цзин.

С главкой «Будды и патриархи» перекликается другая: «Сердце старого будды». Линия передачи Закона Будды прочерчена через сорок поколений патриархов от семи будд прошлого к Хуэй-нэну, и от Хуэй-нэна к семи буддами на сорок поколений назад. С точки зрения Догэна, когда ученик получает свидетельство просветления, он передает истинный Закон каждому из прошлых будд и патриархов так же, как каждый из них вручает его ему. То, что будды и патриархи ушли от нас, и то, что они никуда не делись, – все это их благие деяния. Подвижничая под руководством мудрого наставника, мы изучаем слова древних будд. В ходе этого подвижничества, благодаря изучению, мы воспринимаем истину, которую сообщают нам древние будды. Сияние древнего будды освещает нам путь.

²⁸³ Ши-тоу Си-цань не смог стать непосредственным преемником Хуэй-нэна, так как патриарх умер, когда Ши-тоу было всего тринадцать лет. В позднейших хрониках сообщается, что Ши-тоу получил печать, подтверждающую просветление, от другого ученика Хуэй-нэна, монаха Цин-юаня Син-сы. Альберт Уэлтер предполагает, что Цин-юань был вымышленной фигурой, необходимой как раз для того, чтобы связать Ши-тоу и Хуэй-нэна [Уэлтер. С. 73–75].

²⁸⁴ Дун-шань Лян-цзе, тж. Дун-шань У-бэнь, яп. Тодзан Рё:кай, Тодзан Гохон (807–869) – основатель школы Цаодун и один из самых часто цитируемых чаньских наставников. Он был выходцем из знатной семьи и принял монашеские обеты в возрасте около 20 лет. Дун-шань получил печать просветления от наставника Юнь-яня Тань-шэна (784–841), ученика Бай-чжана. В тексте «Песнь о самадхи драгоценного зеркала» Дун-шань изложил свое учение о «ияти рангах прямого и искривленного» (кит. *чжэнь мянь у и*). Иероглифом «прямое» (*чжэнь*), Дун-шань обозначает абсолютное, т. е. природу будды, которая одна только и существует и не подвержена никаким изменениям. «Искривленное» (*мянь*) относится к феноменальному бытию. Пять аспектов их сущностного единства таковы: 1) абсолютное внутри относительного; 2) относительное внутри абсолютного; 3) абсолютное единично; 4) относительное единично; 5) абсолютное и относительное едины. Помимо «ияти рангов прямого и искривленного» Дун-шань учил о «ияти рангах практики и заслуг» (*жун сюнь у и*), которые соответствуют продвижению подвижника по Пути Будды.

Сюз-фэн однажды воскликнул: «Чжао-чжоу, старый будда!» Имейте в виду, что если бы сам Сюз-фэн не был старым буддой, он бы уж точно не догадался, как нужно возносить хвалу старому будде Чжао-чжоу. Сюз-фэн был старым буддой. Он был отличным парнем, потому и не вдавался в пустые разговоры о том, что значит быть старым буддой. Повседневные дела старого будды не похожи на повседневные дела обычных людей. Когда одного наставника спросили, кто такой старый будда, он ответил, что это камни и черепица для стен и изгороди вокруг жилища старого будды. Нам нужно задаться вопросом, где же камни и черепица для стен и изгороди вокруг нашего собственного жилища!

Примерно так Догэн показывает, что благие намерения каждого из старых будд в том, чтобы указать путь всем живым существам. Сердце старого будды преисполнено сострадания, и он с радостью наставляет учеников, но никто не может пройти Путь Будды за другого человека. Только сам подвижник в состоянии встать в одну линию с буддами и патриархами. В тот момент, когда это произойдет, набор слов в наставлении учителя (в данном случае, в трактате Догэна) перестанет казаться бессмыслицей, подвижник прозреет и воочию убедится в том, что в словах старого будды сияет истина.

Заключительный пассаж трактата напоминает коан. Еще до того, как появились семь будд, твердо стояло сердце старого будды; после того, как появились семь будд, сердце старого будды распространилось во все стороны. До появления всех будд сердце старого будды расцвело. После появления всех будд сердце старого будды приросло плоды. Прежде, чем сердце старого будды возникло, сердце старого будды было отброшено прочь.

Еще одна главка о том, как соотносятся между собой будды, — трактат «Передача [учения] лицом к лицу». В традиции созерцания слова «передача лицом к лицу» отсылают к одному из постулатов школы — «особой передаче вне учения». Речь идет о том, что ученик воспринимает от своего наставника Закон Будды напрямую, не опираясь ни на какие доктрины и опосредующие знаки. Догэн рассуждает как раз о таком акте взаимодействия учителя и ученика, в результате которого оба ощущают свое единство друг с другом, со всеми остальными буддами и с миром.

Трактат состоит из трех частей. Первые две заканчиваются, как и все трактаты, приписками о том, где и когда были прочитаны проповеди, легшие в их основу. Третья, очень короткая, часть скорее всего была добавлена по результатам обсуждения, которое состоялось в какой-то момент между Догэном и его учениками.

В первой части Догэн обсуждает прямую передачу учения от Будды Шакьямуни Кашьяпе, Ананде и дальше индийским и китайским патриархам. По словам Догэна, если бы хоть один в ряду будд и патриархов не получил бы или не передал бы передачу учения лицом к лицу, Закон Будды не мог бы существовать. Все будды являют одно-единственное лицо, и это происходит одновременно, то есть вне времени. Как пишет Догэн, он сам, потомок Будды Шакьямуни в пятьдесят первом поколении, не стоит рядом с семью буддами прошлого и не стоит сразу за ними, а осуществляет передачу учения лицом к лицу вместе с ними со всеми, в едином акте. Когда подвижник обретает просветление, вместе с ним обретают просветление все будды и патриархи, а также вся великая земля. Следует почти-тельно склониться перед таким просветлением!

Во второй части Догэн, скорее, пытается спровоцировать пробуждение у своих учеников, чем растолковывает слова «передача учения лицом к лицу». Он приводит большую цитату, в которой наставник Чэн-гу говорит о Юнь-мэне Вэнь-яне и критикует Хуан-бо Си-юня, воспитавшего Линь-цзи. Догэн называет Хуан-бо старым буддой и пишет, что тот был наставником Вэнь-яня. На самом деле Юнь-мэня, родившегося в 864 г. (спустя много лет после смерти Хуан-бо, который умер в 850 г.), воспитал Сюэ-фэн И-цунь. Догэн намеренно смешивает всех наставников, показывая, что совершенно не важно, через кого они друг с другом связаны: если уж подвижник получил прямую передачу учения от своего наставника, он оказывается непосредственно связанным с каждым буддой и с каждым патриархом.

Наконец, в третьей части – риторическом обращении к Чэн-гу – Догэн еще раз напоминает о том, как важно лично общаться со своим наставником и получить от него свидетельство просветления.

Паре наставник – ученик вообще отводится ключевое место в традиции созерцания, и Догэн занимает позицию вполне в ее рамках. Наставника безусловно нужно чтить, но помимо этого, важнейшее дело для любого подвижника – это его найти. О поисках учителя говорится в главках «Повсюду искать советчика» и «Кипарис».

В Китае монахи часто странствовали от одного наставника к другому. Иногда они путешествовали, чтобы найти того, кто мог бы привести их к пробуждению. Но бывало и такое, что они отправлялись в путь по указанию учителя, а потом возвращались подтвердить глубину своего постижения Закона Будды. Догэн начинает трактат «Повсюду искать советчика» с того, что подвижничество – устойчивое состояние, а не единичный акт. Сначала связь этого тезиса с основной темой не видна, но впоследствии становится ясно, поче-

му Догэн говорит о нем в самом начале. По его мнению, странствующий монах ошибается, если думает, что результат (свидетельство просветления) ждет его в конце пути.

Как и прежде, Догэн обращается к своему излюбленному наставнику Сюэ-фэну И-цуню. Однажды он спросил своего собрата, ученика и преемника Сюань-ша: «Аскет Бэй, почему ты не отправляешься на поиски Закона?» Тот ответил: «Бодхидхарма не приходил [за этим] в Китай, второй патриарх не ездил [за этим] в Индию». Сюэ-фэн одобрил его ответ²⁸⁵. Как говорит Догэн, в этом диалоге выражение «отправляться на поиски Закона» перевернуто с ног на голову, и, по его мнению, когда мы рассматриваем его так («вверх тормашками»), нам уж никак не утаить Закон Будды, который в нем выражен.

Хуэй-нэн и Нань-юэ приходят к выводу, что один наставник ничем не отличается от другого: между ними «нет препятствий». Если бы Хуэй-кэ действительно отправился в Индию, этот поступок имел бы абсолютно тот же смысл, что его отсечение руки. Сюань-ша Шибэй, уже будучи признанным мастером, заявил собранию, что они одинаково подвижничали вместе со старым буддой Шакьямуни. Среди других наставников Догэн цитирует своего учителя Жу-цзина (тот говорит, что у Закона Будды нет единых врат, к которым имело бы смысл подходить с определенной стороны). Комментируя его наставление, Догэн пишет, что искать повсюду советчика — то же самое, что сидеть в сосредоточении, отбросив тело и сердце-сознание. Когда подвижник не странствует, а практикует под руководством одного наставника, он все равно повсюду ищет советчика. Просто это «повсюду» находится в его личном опыте. С точки зрения буддизма вообще и Догэна как буддийского наставника в частности, мир все равно дан нам только в личном опыте, так что ходить куда-то или не ходить, совершенно не важно.

Кипарис в китайской поэзии — символ верного друга. «Кипарис перед домом» — строка из коана. Чжао-чжоу Цун-шэнь ответил этой фразой на вопрос о смысле прихода Бодхидхармы с Запада. Вокруг Чжао-чжоу и его коанов и строится вся проповедь Догэна, ставшая главкой «Кипарис». Чжао-чжоу принадлежит чуть ли не самый знаменитый чаньский вопрос, обладает ли собака природой буддой. Сам Чжао-чжоу ответил на него словом «у» (кит. «небытие», «отсутствие»). Эту историю Догэн не обсуждает, однако он подробно

²⁸⁵ Эта история есть и в «Удержании подвижничества» (во второй части).

рассказывает о подвижничестве Чжао-чжоу²⁸⁶ и цитирует еще один его коан, тесно связанный с первыми двумя. Чжао-чжоу Цун-шэня спросили, обладает ли кипарис природой будды. Он ответил: «Да». Тогда его спросили, когда кипарис станет буддой (*дзэбуцу*). Он ответил: «Когда небо упадет на землю». Небо (*коку*) здесь – то слово, которым также обозначают буддийскую «пустоту», «пространство». Догэн обсуждает и дальнейшее развитие беседы: «Когда небо упадет на землю? Оно ждет, пока кипарис станет». Сам вопрос о том, становятся ли травы и деревья буддами, буддийские японские наставники обсуждали довольно активно. Некоторые мыслители школ Тэндай и Сингон (Кукай, Рёгэн) считали, что становятся, тогда как наставники традиции «исконной просветленности» отрицали такую возможность²⁸⁷. Догэн здесь выражает точку зрения, принятую в школе созерцания. По его мнению, подвижничество кипариса выражается в самом факте его существования, а значит кипарис становится буддой, то есть проявляет свою истинную природу, спонтанно и непрерывно. Задача подвижника-человека в том, чтобы научиться вести себя так же: в каждый момент времени самим своим существованием проявлять изначально присущую ему природу будды.

²⁸⁶ Почти теми же словами Догэн пишет о Чжао-чжоу в «Удержании подвижничества», только там его история дается в более сжатом виде.

²⁸⁷ См. словарную статью П.П. Трубниковой «Сомоку дзэбуцу» [Философия буддизма, 648–649].

Догэн. Подношения буддам (Куё: сёбуцу)

Будда сказал: «Если бы не было прошлых веков, то не было бы и будд прошлого. Если бы не было будд прошлого, то не было бы ухода из дому и принятия полных заповедей». Нужно ясно понимать, что будды непременно присутствуют в трех временах. Не говорите, что у будд прошлого есть начало, и не говорите, что у них нет начала. Если предаваться дурным размышлениям о том, есть у будд начало и конец или нет, прошлого будд никогда не изучить. Все, кто чтит подношениями будд прошлого и выходит из дому, как и те, кто послушно следует [за своим наставником] и делает ещё что-то подобное, неизбежно становятся буддами. Их превращает в будд благая сила подношений. Как же могут сделаться буддами живые существа, которые еще ни разу не почтили подношениями ни одного будду? Чтобы кто-то ни с того ни с сего, без причины, стал буддой – такого не бывает и быть не может. В главе «Подношения», первой в «Сутре о прошлых деяниях Будды»²⁸⁸, говорится.

Будда обратился к Маудгальяне²⁸⁹: «Я помню, как в древности я посадил благие корни там, где было неизмеримое, необъятное множество будд Почитаемых в Мирах, и устремился к непревзойденному полному просветлению²⁹⁰. Маудгальяна, я помню, как в древности я был в теле совершенного правителя, вращающего

²⁸⁸ В 60 свитках, пер. с китайского между 587–591 гг. (переводчик – Джняна-гупта, 523–600). Паиболее полное собрание жизнеописаний Будды и его учеников на китайском языке.

²⁸⁹ Маудгальяна – входит в десятку ближайших учеников Будды.

²⁹⁰ Аннугарасамьяксамбодхи.

колесо²⁹¹, и повстречал сразу три миллиарда будд, всех с одинаковым именем, [— каждого из них] звали Шакья. Я, Татхагата, вместе с собранием моих учеников, воздал им почести, служил им, выказал им уважение и совершил им подношения четырех видов: одеждой; едой и питьем; постельными принадлежностями; горячей водой и лекарственными травами²⁹². Тогда все эти будды не сказали мне: «И ты непременно обретешь непревзойденное полное просветление, будешь слышать и понимать [все, что происходит] в мире, будешь учителем людей и небожителей, станешь Буддой Почитаемым в Мирах; в грядущие времена ты обретешь истинное просветление».

Маудгальяна, я помню, как в древности я был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и повстречал восемьсот миллионов будд, всех с одинаковым именем, [— каждого из них] звали Спокойное Сияние²⁹³. Я, Татхагата, вместе с собранием моих учеников, воздал им почести, выказал им уважение и совершил им подношения четырех видов: одеждой; едой и питьем; постельными принадлежностями; горячей водой и лекарственными травами, а также флагами и балдахинами, цветами и благовониями. Тогда все эти будды не сказали мне: «И ты обретешь непревзойденное полное просветление, будешь слышать и понимать [все, что происходит] в мире, будешь учить людей и небожителей, станешь Буддой Почитаемым в Мирах».

Маудгальяна, я помню, как в древности я был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и повстречал триста миллионов будд, всех с одинаковым именем, [— каждого из них] звали Пушья. Я, Татхагата, вместе с собранием моих учеников, совершил им подношения четырех видов, всего преподнес вдоволь. Тогда все эти будды не сказали мне: «И ты сделаешься буддой».

Помимо этого он совершил подношения еще множеству будд. [Раз Будда был] в теле совершенного правителя, вращающего ко-

²⁹¹ Чакравартин – в буддизме, просветлённый правитель, при котором происходит поворот колеса Учения.

²⁹² Одежда, еда и питье, подушка и одеяло для сна, лекарственные травы и кинаяток, чтобы их заваривать.

²⁹³ Дипанкара, букв. Возжигающий Светильник.

лесо, он непременно должен был властвовать над всеми четырьмя материками²⁹⁴: уж конечно у него было полно всего, чтобы совершать подношения буддам. Если Будда был в теле великого государя, вращающего колесо, он должен был править всеми тремя тысячами миров²⁹⁵. Простым [людям теперь] и представить себе невозможно, каковы были его подношения тогда. Даже если бы Будда объяснил, наверное, было бы трудно понять. В «Сутре вместилища Будды»²⁹⁶, в восьмой главе «Чистые воззрения», говорится:

Будда сказал Шарипутре: «Я помню, как в прошлом я искал непревзойденное полное просветление и повстречал три миллиарда будд, каждого из которых звали Шакьямуни. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и услужил им: ради того, чтобы достичь непревзойденного полного просветления, я поднес самим буддам и всем их ученикам одежду, еду и питье, постельные принадлежности и лекарства. Но все те будды не сказали мне: «В грядущие времена ты непременно сделаешься буддой». Почему? Потому что я был охвачен желанием [обрести просветление]»²⁹⁷.

Шарипутра, я помню, как в прошлом мне довелось повстречать восемь тысяч будд, каждого из которых звали Спокойное Сияние. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и услужил им: ради того, чтобы достичь непревзойденного полного просветления, я поднес самим буддам и всем их ученикам одежду, еду и питье, постельные принадлежности и лекарства. Но все те будды не сказали мне: «В грядущие времена ты непременно сделаешься буддой». Почему? Потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом я повстречал шесть тысяч миллиардов будд, каждого из которых звали Сияние²⁹⁸. Я тогда для всех них был в теле совер-

²⁹⁴ Согласно буддийской космологии, вокруг центральной горы Сумеру расположены четыре материка.

²⁹⁵ 3000 миров.

²⁹⁶ 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷.

²⁹⁷ 有所得, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷. 有所得, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷. 有所得, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷.

²⁹⁸ 光明, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷, 佛藏經 卷第 8 卷.

шенного правителя, вращающего колесо, и услужил им: ради того, чтобы достичь непревзойденного полного просветления, я поднес самим буддам и всем их ученикам одежду, еду и питье, постельные принадлежности и лекарства. Но все те будды так и не сказали мне: «В грядущие времена ты непременно сделаешься буддой». Почему? Потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом я повстречал триста миллионов будд, каждого из которых звали Пушья. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и совершил им подношения четырех видов. Тогда никто из этих будд не вручил мне предсказание²⁹⁹, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом я повстречал восемнадцать тысяч будд. Каждого из них звали Властитель горы³⁰⁰, а век назывался Верхняя Восьмерка. В то время я вместе со всеми этими восемнадцатью тысячами будд обрил голову, надел монашеский плащ и упражнялся в постижении непревзойденного полного просветления. Тогда никто из этих будд не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести это просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом мне довелось повстречать пятьсот будд, каждого из которых звали Тот, Кто Над Цветами³⁰¹. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо. Я совершил подношения – всего вдоволь преподнес для них самих и всех их учеников. Тогда никто из этих будд не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом мне довелось повстречать пятьсот будд, каждого из которых звали Обладающий Внушительной Силой³⁰². Я поднес этим буддам всего вдоволь, но никто из них не вручил мне

²⁹⁹ Будда «вручает предсказание», то есть предсказывает, что то или иное существо обретет просветление. См. главу «Вручение предсказаний» (VI) «Лотосовой сутры».

³⁰⁰ 山王, яп. Санно:.. Санскр. имя неизвестно.

³⁰¹ 華上, яп. Кэдзэ:

³⁰² 功德, яп. Кудоку – мощная, благая сила.

предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом мне довелось повстречать две тысячи будд, каждого из которых звали Каундинья³⁰³. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо. Я совершил подношения — всем буддам преподнес щедрые дары, — но никто из этих будд не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом я повстречал девять тысяч будд, каждого из которых звали Кашьяпа. Я тогда совершил подношения четырех видов для самих этих будд и всех их учеников, но никто из них не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню период длительностью в десять тысяч кальп³⁰⁴, когда никто не становился буддой. В то время, в течение первых пятисот кальп, появились девяносто тысяч пратьекабудд³⁰⁵. Каждому из них я во всех моих перерождениях преподносил щедрые дары: одежду, еду и питье, постельные принадлежности и лекарства; я чтил их хвалебными песнопениями. В течение последующих пятисот кальп я также преподносил дары четырех видов пратьекабуддам; их было восемьдесят четыре тысячи раз по сто миллионов, и я чтил их хвалебными песнопениями.

Шарипутра, когда минула тысяча кальп, в мире перестали появляться пратьекабудды. В то время я умер на материке Джамбудвипа³⁰⁶ и переродился в мире Брахмы, в теле великого государя Брахмы. В таком обличье я вел беспокойную жизнь пятьсот кальп, а затем снова переродился в мире Брахмы в теле великого государя Брахмы. Я не смог переродиться на материке Джамбудвипа. Когда минули пятьсот кальп, я переродился на материке Джамбудвипа и стал править им. Моя жизнь

³⁰³ Аджнята Каундинья.

³⁰⁴ «Очень долго», «целую вечность».

³⁰⁵ Пратьекабудда — «пробужденный для себя», то есть тот, кто самостоятельно достиг просветления. В иерархии буддизма махаяны пратьекабудда — существо, низшее по отношению к бодхисаттве.

³⁰⁶ Джамбудвипа — южный материк (см. прим. 294). Только на нем могут рождаться люди.

подошла к концу, и я переродился в мире Четырёх Небесных Царей³⁰⁷. Моя тамошняя жизнь подошла к концу, и я переродился в мире Тридцати Трёх [Божеств]³⁰⁸; я стал божеством по имени Шакра Девамам Индра³⁰⁹. В таком обличье я вел беспоконную жизнь полных пятьсот кальп, потом переродился на материке Джамбудвипа, а еще через пятьсот кальп переродился в мире Брахмы в теле великого государя Брахмы.

Шарипутра, девять тысяч кальп я рождался на материке Джамбудвипа, и девять тысяч кальп я рождался на небесах. Когда мир запылал в конце кальпы³¹⁰, я переродился в мире Лучезарного Звука³¹¹, а когда новый мир возник, я переродился в мире Брахмы³¹². Девять тысяч лет я не мог родиться среди людей.

Шарипутра, все эти девять тысяч лет в мире не появлялись ни будды, ни пратьекабудды. Среди живых существ очень многие пошли дурным путём³¹³.

Шарипутра, когда полностью миновали десять тысяч кальп, в мире появился будда. Его звали Татхагата Всеобщий Защитник, Достойный Даров, Обладающий Непревзойденным Верным Знанием, Достигший Совершенства в Мудрости и Подвижничестве, Спокойно ушедший [из мира страстей], Познавший мир, Наивысший, Муж Подавляющий Страсти, Учитель людей и небожителей, Будда Почитаемый в Мирах³¹⁴. В то время моя жизнь в мире Брахмы подошла к концу, и я переродился на материке Джамбудвипа в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и получил имя Общие

³⁰⁷ 4 небесных царя, у каждого из которых были свои небеса.

³⁰⁸ Мир божеств, живущих по углам плато на вершине горы Сумеру (по восемь в каждом углу и центральное божество).

³⁰⁹ Божество, защитник буддизма.

³¹⁰ Буддисты считают, что в конце каждой великой кальпы начинается пожар и в нем сгорает мир чувственного.

³¹¹ Мир Лучезарного Звука (光音天, яп. Коонтэн). Трети из трёх миров второй дхьяны из четырёх в мире форм. Существа, которые в нём обитают, испытывают восхищение и радость; они обладают телами, излучающими свет вспышками, как молнии.

³¹² Мир первой дхьяны из четырёх в мире форм. Так же, как весь наш мир чувственного, сгорает в конце великой кальпы.

³¹³ 惡道, акудо: – и в общем смысле дурные пути, и три неблагих перерождения (в аду, в теле голодного духа и в теле животного).

³¹⁴ Спокойно ушедший из мира страстей, то есть будда. Такие титулы у Будды в «Сутре о сетях Брахмы».

Небеса³¹⁵. По меркам людей, моя жизнь длилась девяносто тысяч лет. И все девяносто тысяч лет я ублажал самыми прекрасными дарами этого будду и всех его монахов числом девять миллиардов ради того, чтобы обрести непревзойденное полное просветление. Но и Будда Всеобщий Защитник не сказал мне: «В грядущие времена ты непременно сделаешься буддой». Почему? Потому что в то время я еще не был способен до конца уразуметь истинное свойство всех дхарм³¹⁶ и поддавался страстям, видя только выгоды для себя самого.

Шарипутра, пока длилась эта кальпа, в мире появилась еще сотня будд с разными именами. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и всю мою жизнь чтил подношениями этих будд и их учеников ради того, чтобы обрести непревзойденное полное просветление. Но ни один из этих будд не сказал мне: «В грядущие времена ты сделаешься буддой», — потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом, пока длились семьсот бесконечно больших кальп, мне довелось повстречать тысячу будд, каждого из которых звали Джамбунада. Всю мою жизнь я чтил их подношениями четырех видов, но они не вручили мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом, пока ещё длились семьсот бесконечно больших кальп, мне довелось повстречать шесть миллионов двести тысяч будд, каждого из которых звали Прозревающий Единство. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и всю мою жизнь чтил превосходнейшими подношениями этих будд и их учеников. Но ни один из них не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом, пока ещё длились семьсот бесконечно больших кальп, мне довелось повстречать восемьдесят четыре будды, каждого из которых звали Индра Дхваджа³¹⁷. Я тогда для всех них был

³¹⁵ 共天, яп. Гутэн.

³¹⁶ Выражение из «Лотосовой сутры», см. прим. 32.

³¹⁷ Будда, современник Будды Шакьямуни, живущий на юго-западе вселенной.

в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и всю мою жизнь чтил превосходнейшими подношениями этих будд и их учеников. Но ни один из них не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом, пока ещё длились семьсот бесконечно больших кальп, мне довелось повстречать пятнадцать будд, каждого из которых звали Солнечное Сияние. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и всю мою жизнь чтил превосходнейшими подношениями этих будд и их учеников. Но ни один из них не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Шарипутра, я помню, как в прошлом, пока ещё длились семьсот бесконечно больших кальп, мне довелось повстречать семьдесят два будды, каждого из которых звали Благое Спокойствие. Я тогда для всех них был в теле совершенного правителя, вращающего колесо, и всю мою жизнь чтил их превосходнейшими подношениями. Но никто из этих будд не вручил мне предсказание, потому что я был охвачен желанием [обрести просветление].

Вот так беспокожно я жил до тех пор, пока не повстречал Будду Спокойное Сияние и не смог принять для себя [истину] невозникновения вещей. Он-то и предсказал мне, что в грядущие времена, когда закончится бесконечно большая кальпа, я сделаюсь буддой и меня будут называть Татхагатай Шакьямуни, Достойным Даров, Обладающим Непревзойденным Верным Знанием, Достигшим Совершенства в Мудрости и Подвижничестве, Спокойно ушедшим [из мира страстей], Познавшим мир, Наивысшим, Мужем Подавляющим Страсти, Учителем людей и небожителей, Буддой Почитаемым в Мирах.

С самого начала, с тех пор как Будда встретил и всю свою жизнь чтил подношениями три миллиарда будд по имени Шакьямуни, вплоть до встречи с Буддой Дипанкарой* он перерождался в теле совершенного правителя, вращающего колесо. Каждый раз на протяжении всей жизни он чтил [будд] подношениями. Жизнь совершенного правителя, вращающего колесо, уж верно продолжалась

дольше восьмидесяти тысяч лет. И вот в каждой своей жизни на протяжении восьмидесяти или девяноста тысяч лет Будда преподносил буддам всевозможные дары. Будда Спокойное Сияние – это и есть Татхагата Возжигающий Светильник³¹⁸. История о том, как будущий Будда повстречал три миллиарда будд по имени Шакьямуни, рассказана одинаково и в «Сутре о прошлых деяниях Будды», и в «Сутре вместилища Будды».

Бодхисаттва Шакья в течение первой асамкхьи³¹⁹ повстречал³²⁰ семьдесят пять тысяч будд и совершил им подношения. Первого из них звали Шакьямуни, последнего – Драгоценный Узел³²¹. В течение второй асамкхьи он повстречал семьдесят шесть тысяч будд и совершил им подношения. Первого из них звали Драгоценный Узел, последнего – Будда, Возжигающий Светильник³²². В течение третьей асамкхьи он повстречал семьдесят семь тысяч будд и совершил им подношения. Первого из них звали Будда, Возжигающий Светильник, последнего – Превосходное Созерцание³²³. В течение девяноста одной кальпы, пока Бодхисаттва Шакья проживал и исправлял последствия совершенных им в прошлом деяний, он повстречал шесть будд и совершил им подношения. Первым из них был как раз Будда Превосходное Сияние, последним был Кашьяпа³²⁴.

В целом, он совершал подношения буддам в течение трех великих неисчислимых кальп, и не было ничего такого, чего он бы пожалел: начиная от его собственной жизни и заканчивая странами и городами, его женами и детьми, семью сокровищами³²⁵ [и всеми его подданными], как мужчинами, так и женщинами. Простым умом этого не понять. Он с почтением преподносил [буддам] серебряные

³¹⁸ Дипанкара.

³¹⁹ Асамкхья (санскр., тж. *асанкхья, асанкхейя, асамкхейя*) яп. *асо:гия* 阿僧企耶, букв. неизмеримый, неисчислимый. Очень большое количество. В данном случае, очень долгий временной промежуток.

³²⁰ 逢事 кит. *фэн ши*, яп. *хо:дзи* – это и «повстречать», и «угождать», то есть бодхисаттва встретил будд и служил им.

³²¹ 寶髻 кит. Баоцзи, яп. Хо:кэй – букв. «драгоценный пучок волос на голове»; прическа, когда из волос формируется пирамидальный узел на макушке.

³²² Дипанкара, см. прим. XX и 33.

³²³ Санскр. Випашын. Кит. Шэнгуань, яп. Сё:кан 毘婆尸 [py] Pipóshī [hb] Vībāshī транслитерация. Первый из семи будд прошлого.

³²⁴ 迦葉波. [py] Jiāshèbō [hb] Kashōha.

³²⁵ Семь сокровищ – то же, что семь драгоценностей. См. прим. 268.

чаши, полные золотого песка, и с почтением преподносил [буддам] золотые и серебряные чаши, до краев наполненные семью сокровищами. Он с почтением преподносил [буддам] бобы, цветы, какие только растут на земле и в воде, сандал, алоэ и другие благовония. Или же покупал за пятьсот золотых монет связки из пяти цветов голубого лотоса и почтительно преподносил их Будде Возжигающему Светильник. Даже свою накидку из оленьей шкуры он почтительно преподнес [этому Будде].

Вообще, совершая подношения буддам, не нужно [стараться] преподнести им то, что могло бы им пригодиться. [Стремиться] нужно [к тому, чтобы] совершать подношения поскорее, пока мы еще живы, и не терять времени понапрасну. Ведь к чему будде золото и серебро? К чему будде благовония и цветы? И все же он принимает их для нас, живых существ, чтобы увеличить благу силу, — таковы его великое милосердие и великая доброта. В двадцать второй главе «Сутры о великой Нирване» говорится:

Будда сказал: «Добрые сыны! Я помню, как в давние времена, неизмеримые, необъятные наюты калып тому назад, в те времена, когда мир назывался Саха, появился Будда Почитаемый в Мирах по имени Татхагата Шакьямуни, Достойный Даров, Обладающий Непревзойденным Верным Знанием, Достигший Совершенства в Мудрости и Подвижничестве, Спокойно ушедший [из мира страстей], Познавший мир, Наивысший, Муж Подавляющий Страсти, Учитель людей и небожителей, Будда Почитаемый в Мирах. Ради всего великого собрания он проповедовал вот эту «Сутру о великой Нирване». В то время я гостил у моего доброго друга и возвращался к себе, когда услышал, что Будда преподаст всему собранию учение о великой Нирване. Узнав об этом, я возрадовался и захотел совершить подношение. Я жил бедно и у меня ничего не было, поэтому я решил продать самого себя. Однако мне не повезло, я не смог найти покупателя и уже собирался возвращаться домой. В пути я повстречал какого-то человека и, пользуясь случаем, обратился к нему: «Я хочу продать себя [в услужение], не можешь ли ты купить меня?» Он ответил: «Работа, что ждет меня дома, не под силу никому из людей. Вот если бы ты с ней справился, я нанял бы тебя». Я спросил: «Что же это за работа, которая не под силу никому из людей?» Он взглянул на меня и отве-

тил: «Я болен дурной болезнью, и один искусный врач назначил мне такое лечение: каждый день я должен съедать по три блюда, приготовленных из человеческой плоти. Если ты, дорогой, сможешь каждый день подавать мне три блюда из твоей плоти, я с удовольствием заплачу тебе пять золотых монет». Когда я услышал это, мое сердце возликовало, и я сказал: «Если ты дашь мне денег и позволишь отлучиться на семь дней, чтобы уладить мои дела, после этого я сразу приду к тебе. Тот человек опять посмотрел на меня и ответил: «Семь дней я не могу тебе дать. Если ты действительно согласен, я готов отпустить тебя на один день».

Добрые сыны! Я взял деньги и отправился туда, где проповедовал Будда. Я склонился перед ним, коснувшись лбом его ног, и с почтением преподнес ему все без остатка. После этого я с чистым сердцем выслушал и усвоил эту сутру. В то время я был глуп, и хоть мне и удалось услышать сутру, я смог воспринять только одну строфу одного из ее стихотворений:

Татхагата вошел в Нирвану,
Навсегда разорвал цепь рождений и смертей.
Если сможете выслушать, как следует
сосредоточившись,
Навсегда обретете безмерное блаженство.

Восприняв эти строки, я покинул Будду и отправился в дом к тому человеку.

Добрые сыны! Каждый день я отдавал ему свое мясо для трех блюд, но я помнил строфу, и связь причин и последствий оказалась такова, что я ничуть не испытывал боли. Так продолжалось изо дня в день, пока не прошел месяц.

Добрые сыны! Благодаря той же связи моему хозяину удалось излечить болезнь, а мое тело зажило, так что на нем не осталось ни одной раны. Мое тело восстановилось настолько хорошо, целиком и полностью, что увидев это, я всем сердцем устремился к непревзойденному полному просветлению. Ведь если все вот это произошло силой одной строфы, то что же будет, если воспринять, удерживать и читать нараспев весь текст! Воочию убедившись в том, какую пользу приносит су-

тра, я укрепился в своем решении и поклялся, что в будущем, если я пройду путем будды, то возьму себе имя Шакьямуни.

Добрые сыны! Благодаря силе той строфы, связи причин и последствий, ныне я проповедую посреди великого собрания всю эту сутру ради блага людей и небожителей.

Добрые сыны! Благодаря силе той строфы, связи причин и последствий, великая Нирвана, о которой ничего нельзя уразуметь, обладает неизмеримой, необъятной благой силой. Поистине таково глубочайшее тайное вместилище всех будд и татхагат.

То, что некогда бодхисаттва продал свое тело, стало причиной, благодаря которой теперь появился Будда Шакьямуни. Когда изучаешь другие сутры, в них [тоже непременно описан] тот [день] в самом начале первой бесконечно большой кальпы, когда [бодхисаттва] чтит подношениями предыдущего Будду Шакьямуни. Тогда еще гончар, этот бодхисаттва называл себя Великое Сияние. Будду Шакьямуни со всеми учениками он чтит тройным подношением: сплетенными из травы циновками, сладкими напитками и зажженными светильниками. Тогда же он клялся, что его собственные родина, имя, срок земной жизни и ученики окажутся теми же самими, что у того Будды Шакьямуни. Ныне этот обет исполнен.

Раз так, то поистине, если собираетесь почитать подношениями будд, не называйте свое тело убогим, не называйте свое жилище убогим. Почтить подношениями будд, продав собственное тело, — вот каков ныне верный закон великого учителя, Досточтимого Шакьи. Кто же от этого не испытывал бы радость и сч астье? [В рассказе] мы встречаем хозяина, который каждый день отрезает и забирает [у Будды] мясо и плоть для трех блюд. Никто другой не смог бы такого вынести, будь он даже благомудрым другом [заболевшего человека]. И все же от глубокого стремления совершить подношение будде у [Будды] появилась его нынешняя благая сила. Должно быть, мы теперь внимаем верному Закону Татхагаты, как раз [потому, что] некогда он отдал куски своей плоти. Нынешний стих-гатху из четырех строк не купить за пять золотых монет. Об этом не забудешь, пока три бесконечно большие кальпы и сотню великих кальп обретаешь и теряешь жизни. И у того Будды, и у этого Будды в обретенном ими ясном свидетельстве уж верно была невообразимая благая сила. Ученики, получившие в наследство Закон, должны с глубоким почтением воспринять его и удерживать. Татхагата еще тогда провоз-

гласил: «Все вот это произошло силой одной строфы», — как же она неизмеримо глубока!

Если люди с почтением в сердце
Делали подношения ступам и гробницам,
Драгоценным изваяниям,
А также [иным] изображениям [будд]
Цветами, благовониями,
Флагами, балдахинами
Или же заказывали [другим] людям
Играть на музыкальных инструментах:
Бить в барабаны,
Дуть в рожки и раковины,
Играть на сяо, ди,
Цине, кунхоу, пипа,
Ударять в гонги,
И всеми этими чудесными звуками
Делать подношения,
Или же с радостью в сердце
Воспевали достоинства будд,
Даже если и голос был тих, —
Все [они] уже прошли Путь Будды.
Если человек со смятенными мыслями
Хотя бы одним цветком сделал подношение
[Рисованному] изображению
Или изваянию [будды],
[Он] увидит одного за другим
Бесчисленных будд.
Или же если люди выражают почтение [изваянию]
Хотя бы только тем, что соединяют ладони,
Или поднимают одну руку,
Или слегка опускают голову,
Делая этим подношение изваянию,
[Они] увидят одного за другим
Бесчисленных будд,
Пройдут непревзойденный Путь
И переправят [на тот берег]
Неисчислимых [живых] существ.

Пер. А. Н. Игнатовича³²⁶

³²⁶ [Лотосовая сутра, гл. II. С. 115–116].

Поистине, вот где голова всех будд в трех мирах, вот где их глаз³²⁷. [Мы все] должны с неистовым усердием подражать этому. Нельзя тратить время понапрасну. Великий учитель Ши-тоу У-цзи³²⁸ говорил: «Не тратьте время попусту». Всех, кто поступает так, благая сила превратит в будд. Так было в прошлом, есть сейчас и будет потом. Нет и не может быть ни двух, ни трех [разных путей]. Так поступают люди, которые совершают подношения буддам и патриархам и по этой причине обретают плод: становятся буддами.

Патриарх-основатель Нагарджуна говорил: «Тот, кто в поисках плода Будды восхвалит его одним стихотворением-гатхой, произнесет хоть раз «Слава»³²⁹, зажжет одну благовонную палочку, преподнесет ему с почтением всего один цветок — даже после таких малых дел он непременно преуспеет и сделается буддой». Хотя так высказывался один только патриарх-основатель бодхисаттва Нагарджуна, можно и нужно чтить эти слова, вверив им всю свою жизнь³³⁰. Тем более что как раз эту мысль растолковывал великий учитель Будда Шакьямуни. Патриарх-основатель Нагарджуна верно передал ее, выразил по-своему. Ныне, когда идя Путем Будды мы взбираемся на драгоценную гору, когда идя Путем Будды, мы выходим к морю сокровищ³³¹, можно и нужно больше всего радоваться тому, что сокровище уже обретено — нам на счастье. Уж конечно тут действует сила подношений буддам, совершенных в стародавние времена. Ни в коем случае не сомневайтесь в том, что вы непременно преуспеете и сделаетесь буддами, — это вопрос решенный³³². Таково учение Будды Шакьямуни.

Дальше, бывает и так, что малые дела-причины приносят великие плоды, малые причины-обстоятельства влекут за собой великие последствия. Тот, кто в поисках

³²⁷ Голова — волосистая часть головы, с которой сбывают волосы при постриге. Глаз — глазное яблоко. Здесь — то, что делает будд буддами. Ср. трактат «Глаз» Догэна, также вошедший во «Вместилище сути истинного Закона».

³²⁸ Ши-тоу Си-цзянь 石頭希遷, яп. Сэкито: Кисэн, 700–790. Пань-юэ — гора Хэншань.

³²⁹ Часть священной формулы, прославляющей того или иного будду. Обычно произносится в честь будды Амиды: «Слава Будде Амиде» (нама Амиде Буцу).

³³⁰ Так же, как «вверяют» себя Будде, Учению и Общине, обращаясь к буддизму.

³³¹ В буддийских текстах так говорят о заслугах и благих силах будд, которые становятся доступны по мере продвижения по пути Будды. Возможно, у Догэна здесь отсылка к тому морю, куда попал Пагарджуна. Морской царь драконов взял его к себе во дворец и позволил прочитать священные тексты, из которых Пагарджуна почерпнул своё учение.

³³² Синран утверждал, что опирается на учение Пагарджуны, когда говорил, что каждый человек уже спасён благодаря Изначальному обету, данному Буддой Амидой, и должен лишь обратиться к Будде.

Пути Будды восхвалит его одним стихотворением-гатхой, произнесет один раз “Слава Будде”, зажжет хоть одну благовонную палочку, — непременно преуспее и сделается буддой. Тем более тот, кто услышит и познает истинное свойство всех дхарм, — [что они] не рождаются и не погибают и при этом они не вне рождения и не вне гибели³³³, — уж верно не утратит [ясного представления] о действующей связи причин и последствий.

Патриарх-основатель Нагарджуна прояснил для себя и верно передал напрямую вот такое учение Почитаемого в Мирах. [В его наставлении] верно переданные золотые слова истины, восприняты учениками от учителей.

Пусть даже таково учение патриарха-основателя Нагарджуны, его ни в коем случае нельзя приравнивать к толкованиям остальных учителей.

Патриарх-основатель Нагарджуна говорил:

Дальше, поскольку будды выказывают уважение Закону, они подносят дары Закону и берут Закон себе в учителя. Почему? Потому что все будды трех миров берут себе в учителя истинное свойство всех дхарм. Кто-то спросит: «Почему они не подносят дары Закону, который находится в их собственных телах, но подносят дары Закону, который находится в телах других?» Отвечаю. Закону [в собственном теле подносят дары] в миру. Когда монахи желают поднести дары Прибежищу Закона³³⁴, они подносят дары не Закону в своем собственном теле, но подносят дары остальным — тем, кто обрел Закон, постиг Закон и понял Закон. Будды действуют точно так же. Пусть в их собственных телах и есть Закон, все же они подносят дары Закону в остальных буддах. Кто-то спросит: «Те, кто подобен буддам, не стремятся к добродетельным деяниям и их благим последствиям, почему же они совершают подношения?» Отвечаю. Будда на протяжении неисчислимого множества бесконечно больших кальп совершал все, что вело к накоплению заслуг, и подвижничая, посто-

³³³ Догэн обсуждает учение об «истинном свойстве всех дхарм» из «Лотосовой сутры», см. прим. 32.

³³⁴ Закон — второе из трех прибежищ буддизма (сам Будда, его Закон, то есть учение, и Община).

янно творил благо. Он совершал подношения [буддам] не потому, что стремился получить награду, а из почтения к заслугам.

Так, еще при жизни Будды был один слепой монах, который хоть и не мог ничего видеть, сам шил одежду. Как-то раз у него из-за пазухи выпала игла и он сказал: «Есть тут кто-нибудь, кто любит добродетельные деяния и их благие последствия и может ради меня вернуть на место иглу?» В это время туда же пришел Будда. Он услышал слова монаха и сказал ему: «Я как раз такой человек, который любит добродетельные деяния и их благие последствия. Я верну иглу ради тебя». Монах же узнал по голосу Будду. Он вскочил, надел свой плащ, простерся перед Буддой и сказал: «О Будда, ты и так полон заслуг, зачем тебе говорить, что ты любишь добродетельные деяния и их благие последствия?» Будда ответил: «Хоть я и полон заслуг, я хорошо знаю, откуда берется благая сила, что она влечет за собой и какова ее мощь. Ныне мне удалось стать совершеннейшим из всех живых существ именно благодаря заслугам. Вот почему я люблю добродетельные деяния и их благие последствия». Будда вознес хвалу заслугам ради того монаха. Затем он прямо там же преподавал монаху урок Закона, так что тот обрел ясность видения Закона. Его телесные глаза тоже прозрели.

Я слышал эту историю давным-давно в келье моего покойного учителя во время одной из вечерних бесед с ним³³⁵. Позже я прочитал ее в одном из разделов «Трактата о совершенной мудрости»³³⁶ и сверил: патриарх-основатель, передавший мне Закон, в своем наставлении сохранил историю в точности, ничего не упустил. Она относится к десятой главе «Трактата о совершенной мудрости». [Из всего этого] ясно видно, что будды берут себе в учителя истинное свойство всех дхарм. «Взять себе в учителя истинное свойство всех дхарм» означает выказывать уважение и подносить дары трем драгоценностям: Будде, учению и общине. На протяжении неисчис-

³³⁵ Словами «мой покойный учитель» Догэн называл Жу-цзина, настоятеля храма Тяньтуны в Китае, от которого он воспринял преемство Закона. Догэну было позволено посещать Жу-цзина сверх обязательных для всех монахов кратких визитов, что было знаком особого расположения к нему учителя.

³³⁶ 智度論, «Тидорон», от 大智度論, «Дайтидорон» – «Махапраджняпарамита-шастра», прил. Нагарджуне.

лимого множества бесконечно больших калып будды накапливают благую силу и благие корни, вовсе не ища вознаграждения. Они подносят дары просто из уважения к заслугам. Они подошли к самому плоду будды, пробуждению бодхи, и с удовольствием [копят] заслуги малыми делами: [такими, как например] подать иголку слепому монаху. Если вы думаете, как уяснить себе, что за благую силу [копят обладающие] плодом будды, эта история как раз для вас.

Раз так, то действительно и заслуги тех, кто обрел плод будды, пробуждение бодхи, и то, на чем зиждется истинное свойство всех дхарм, вовсе не таковы, как их представляют себе невежды в наш век. Современные невежды думают про дурное, что оно имеет отношение к истинному свойству всех дхарм. Они считают, что одного желанья обрести просветление достаточно, чтобы получить плод будды, пробуждение бодхи. В подобных ложных взглядах, пусть они и известны уже восемьдесят тысяч калып, еще не исчерпаны представления либо о вечности времён и воззрений, либо о конце времён и воззрений³³⁷. Как же [при этом] можно досконально изучить истинное свойство всех дхарм, которое как раз досконально изучили «будды и только будды».

Всего существует десять видов подношений. Вот они. Во-первых, подношения самим буддам. Во-вторых, подношения ступам³³⁸. В-третьих, подношения, совершаемые напрямую. В-четвертых, подношения, которые совершают опосредованно, [когда самого объекта поклонения нет]. В-пятых, подношения, совершаемые лично. В-шестых, подношения, которые совершают другие люди. В-седьмых, подношения имущества. В-восьмых, превосходные подношения. В-девятых, подношения от чистого сердца. В-десятых, подношения из состояния пробуждения.

О первых из них, о подношениях самим буддам, [говорят] так: «Дары, которые подносят будде в его телесном облике, называют “подношения самому будде”».

Вторые, подношения захоронениям будд, называют «подношения ступам». В «Уставе Махасангхики»³³⁹ сказано: «Сооружение, где хранятся шарира, называется “ступа”. Если шарира внутри нет, то это называется “пагода”»³⁴⁰. Некоторые утверждают, что и то и то можно называть «ступой» 支提. Дальше, индийское слово «сту-

³³⁷ 本劫本見, хонго:хонкэн, 末劫未見, мацуго:маккэн. В буддийской философии две одинаково вредные крайние позиции: этернализм и нигилизм.

³³⁸ Ситэй, транслитерация «чайтя».

³³⁹ 僧祇律 «Со:гирицу», санскр. «Махасангхика-виная». Она же «Четырехчастный устав».

³⁴⁰ Здесь дается транслитерация – 塔婆 (то:ба, санскр. ступа, тхупа).

па» передается или как «то:ба» 塔婆, или как «тю:ба» 偷婆. Здесь ему также соответствует «хо:бун» 方墳, а еще говорят «рэйбэ:» 靈廟. В писаниях еще встречаются слова «чайтья» 支微, ситэ:, и «то:ба» 塔婆. Кажется, что пагода то:ба (塔婆) и «ступа» (ситэй, 支提) — одно и то же, но в сочинении «Обряд покаяния [чтением нараспев] “Сутры о цветке лотоса”» великого учителя созерцания Нань-юэ Хуэй-сы³⁴¹ сказано: «От всего сердца везде, по всему миру, мы выказываем уважение останкам и изображениям почитаемых, ступам и прекрасным пагодам (то: 塔), а также драгоценной пагоде с телом Татхагаты Несметных Сокровищ³⁴²». Ясно, что «ступы», «драгоценные пагоды», «шарира» и «изображения почитаемых» [здесь перечислены] как разные понятия. В тридцать третьем разделе «Устава махасангхики» говорится вот что.

Что касается учения о стуах. [Как-то] Будда бродил по стране Кошала, где он тогда жил, и повстречал брахмана, пахавшего землю. Увидев Почитаемого в Мирах, брахман остановился, воткнул в землю палку, [которой он погонял] быка, и поклонился Будде. Будда в ответ улыбнулся. Монахи, [сопровождавшие] Будду, обратились к нему: «Пожалуйста, разъясни нам, что вызвало у тебя улыбку?» Тогда Будда ответил монахам: «Этот брахман только что поклонился двоим Почитаемым в Мирах». Монахи спросили:

«О каких двоих ты говоришь?» Будда ответил монахам: «Он кланялся мне, но прямо под его палкой находилась стуа [с останками] Будды Кашьяпы». Монахи обратились к Будде: «Пожалуйста, позволь нам посмотреть на ступу [с останками] Будды Кашьяпы». Будда ответил монахам: «Вы должны попросить у брахмана [разрешение взять] ком земли с его участка». Тогда монахи обратились к брахману, [как велел Будда]. Брахман дал им свое согласие. После этого Почитаемый в Мирах сделал так, что [из земли] появилась ступа [с останками] Будды Кашьяпы, украшенная семью видами драгоцен-

³⁴¹ Нань-юэ Хуэй-сы 南嶽慧思, тж. Сы-чань 思禪, 515–577. Текст «Обряд покаяния [чтением нараспев] “Сутры о цветке лотоса”» скомпилирован учеником Нань-юэ, патриархом школы Тяньтай наставником Чжи-и.

³⁴² 多寶如來 кит. Добао, яп. Тахо:, санскр. Нраххутаратна. Будда Несметных Сокровищ ушел в нирвану задолго до появления на земле Будды Шакьямуни и явился прямо в ступе послушать, как Будда проповедует «Лotosовую сутру».

ностей³⁴³. Она была высотой в одну йоджану, а шириной с лицевой стороны – в пол-йоджаны³⁴⁴. Когда брахман увидел это, он обратился к Будде с такими словами: «Почитаемый в Мирах, я принадлежу к роду Кашьяпы, а это – ступа [с останками] моего предка». Пока Будда здесь же соорудил ступу для почитания Будды Кашьяпы, монахи обратились к нему с просьбой: «Почитаемый в Мирах, можно ли нам пожертвовать эту землю?» Будда ответил: «Можете пожертвовать». И, разъясняя, произнес стихотворение-гатху:

Тому, кто поднес подаяние в сотню тысяч пикун-
лей³⁴⁵ чистого золота,
Не сравниться с тем, кто взял комок грязи
И с почтением в сердце
Соорудил буддийскую ступу.

С этими словами Почитаемый в Мирах сам установил ступу в честь Будды Кашьяпы. Он воздвиг квадратное основание, со всех сторон окружил его оградой, а сверху поместил два круглых яруса с квадратными выступами по четырем сторонам; венчал ступу длинный шпиль из колец, и к нему Будда прикрепил зонт³⁴⁶. Будда сказал: «Вот как должна выглядеть ступа». Ступа была готова, и Почитаемый в мирах самолично поклонился ей, поскольку он чтит будд прошлого. Монахи спросили Будду: «Почитаемый в мирах, можно нам тоже поклониться ступе?» Будда ответил: «Можно,» – и, разъясняя, произнес стихотворение-гатху:

Будь то человек или другое [живое существо],
Тому, кто поднес подаяние в сотню тысяч золо-
тых [слитков],
Не сравниться с тем, кто с благим сердцем
Почтительно поклонился буддийской ступе.

³⁴³ См. прим 268.

³⁴⁴ Йоджана – 由延, яп. *юэн тж.* 由旬, *юдзюн*. Мера длины в Древней Индии, по некоторым подсчетам примерно равная 14 или 18 км.

³⁴⁵ Никуль – мера веса, приблизительно равная количеству, которое человек может унести на плечах. Около 50 кг.

³⁴⁶ В Древней Индии ступы часто увенчивали каменным зонтом, закрепленным на самой верхушке шпиля.

Местные жители прослышали о том, что Почитаемый в мирах воздвиг ступу, принесли благовония и цветы и почтительно вручили их Почитаемому в мирах. Поскольку Почитаемый в мирах [всегда] совершал подношения буддам прошлого, он принял благовония с цветами и поднес их ступе. Монахи спросили Будду: «Можно нам тоже совершить подношение ступе?» Будда ответил: «Можно,» – и, разъясняя, произнес стихотворение-гатху:

Тому, кто преподнес сотню тысяч колесниц
чистого золота,
Не сравниться с тем, кто с благими помыслами
Цветами и благовониями
Совершил подношение ступе.

К тому времени собралась уже вся община, сгустившись подобно облаку. Будда обратился к Шарипутре с таким повелением: «Растолкуй Закон ради блага всех этих людей,» – и, разъясняя, произнес стихотворение-гатху:

Тому, кто преподнес столько чистого золота,
Что им можно было бы заполнить сотню тысяч
материков Джамбудвип,
Не сравниться с тем, кто преподнесет одно
[толкование] Закона
И побудит [людей] посвятить себя
подвижничеству.

В это время некоторые из слушателей обрели Путь. Тогда Будда, разъясняя, произнес стихотворение-гатху:

Тому, кто преподнес столько чистого золота,
Что им можно было бы заполнить сотню тысяч
миров,
Не сравниться с тем, кто однажды преподнесет
[толкование] Закона,
Так что люди последуют за высшей истиной и
смогут увидеть ее.

В это время один из брахманов обрел нерушимую веру и тут же перед ступой преподнес еду Будде и всем

монахам. Тогда же царь Прасенаджит³⁴⁷, узнав, что Почитаемый в мирах воздвиг ступу в честь Кашьяпы, приказал загрузить кирпичами³⁴⁸ семьсот повозок и прибыл в то место. Он почтил Будду, коснувшись лбом его ног, и обратился к нему с такими словами: «Почитаемый в мирах, я хотел бы достроить ступу, – можно ли мне это сделать?» Будда ответил: «Можно,» – и продолжил: «Давным-давно, когда Будда Кашьяпа еще не ушел в нирвану, некий царь по имени Благоприятное Счастье пожелал воздвигнуть в его честь ступу из семи видов драгоценностей³⁴⁹. Один из сановников сказал царю: “В будущем придут люди, для которых Закон ничего не значит, и совершат тяжкий грех: разрушат эту ступу.

Великий государь, я прошу Вас только об одном: пусть ступа будет выстроена из простого кирпича. А сверху мы покроем ее золотом и серебром. Даже если кто-то снимет с нее золото и серебро, сама ступа останется невредимой – такой, какой она и была построена». Царь сделал так, как посоветовал сановник: выстроил ступу из кирпича и покрыл ее тонким слоем позолоты. Она была высотой в одну йоджану, а шириной с лицевой стороны – в пол-йоджаны. Вокруг нее поставили ограду из бронзы. Строительство заняло семь лет, семь месяцев и семь дней. Когда [ступа] была готова, царь поднес Будде [Кашьяпе] и монахам благовония и цветы». Царь Прасенаджит тогда сказал Будде: «Благое деяние того царя действительно очень ценное. Я хочу тоже построить ступу, хоть мне и не сравниться с ним».

Через семь лет, семь месяцев и семь дней ступа была готова. Завершив строительство, царь поднес дары Будде и монахам.

О том, как устроена ступа.

На квадратном основании, со всех сторон окруженном оградой, стоят два круглых яруса с квадратными выступами по четырем сторонам; венчает ступу длинный шпиль из колец, к которому крепится зонт. Если бы кто-то заявил, что Почитаемый в мирах, свободный

³⁴⁷ Прасенаджит (波斯匿, яп. Хасиноку, V в. до н.э.) – царь Кашалы, один из мирских покровителей и учеников Будды.

³⁴⁸ 磚, яп. сэи – строительный материал, предположительно, круглые плоские глиняные кирпичи.

³⁴⁹ См. прим. 268.

от желаний, ненависти и невежества, нуждается в ступе, это было бы грехом, худшим, чем преступление против устава, и повлекло бы за собой суровое наказание. Это был раздел «Устройство ступы».

О том, что касается буддийских ступ.

Если вы собираетесь строить буддийский монастырь, прежде всего подыщите подходящее место для того, чтобы поставить ступу³⁵⁰. Ступа не должна находиться на юге и не должна находиться на западе. Она может быть либо на востоке, либо на севере. Нельзя допускать, чтобы земля братии заходила на землю Будды и чтобы земля Будды заходила на землю братии.

Если поблизости расположена роща, куда относят тела умерших, или если есть опасность, что окрестные собаки притащат объедки и осквернят землю, ступу нужно обязательно огородить забором. Помещение для монахов нужно строить на западе или на юге. Вода с земли братии не должна течь на землю Будды, но вода с земли Будды может течь на землю братии. Ступу нужно строить на возвышенности, где ее будет отовсюду видно. Внутри ограды нельзя стирать, окрашивать или вешать сушиться одежду; носить кожаную обувь; находиться с покрытой головой или покрытым плечом³⁵¹; кашлять (харкать?) или сплевывать на землю. Если бы кто-то вздумал заявить, что Почитаемому в мирах, свободно-му от желаний, ненависти и невежества, нужна ступа, это было бы грехом, худшим, чем преступление против устава, и повлекло бы за собой суровое наказание. Это был раздел «О том, что касается буддийских ступ».

О нишах в ступах

В то время царь Прасенаджит прибыл туда, где находился Будда, коснулся лбом его ног в знак почтения и обратился к нему с такими словами:

«Почитаемый в мирах, если я или кто-то еще будем строить ступу в честь Будды Кашьяпы, можно ли де-

³⁵⁰ Главной постройкой в буддийских храмовых комплексах в Китае и Японии долгое время считалась «пагода», или «башня». Это сооружение, для которого индийские ступы были лишь прообразом, однако оно обозначалось тем же иероглифом (塔, то:), и Догэн, видимо, полагает, что привычная ему пагода и есть та ступа, о которой идет речь в «Уставе махасангхики».

³⁵¹ Буддийские монахи ходят с открытым правым плечом и, поворачиваясь им, например, к изваянию Будды, выражают почтение.

лать в ее стенах ниши?» Будда ответил: «Можно. Давным-давно, когда Будда Кашьяпа только ушел в нирвану, царь по имени Благоприятное Счастье воздвиг в его честь ступу. В ее стенах были ниши по четырем сторонам, [расписанные] поверху изображениями львов и самыми разными узорами. Спереди [ниши защищены] оградами. В нишах было место, чтобы класть цветы, и внутрь вешали флаги и знамена. Если бы кто-то из людей спросил, почему Почитаемый в мирах, свободный от желаний, ненависти и невежества, радуется подобным украшениям в свою честь, это было бы грехом, худшим, чем преступление против устава, и повлекло бы суровое наказание.

Это был раздел «О том, что касается буддийских ступ».

Нужно ясно понимать, что буддам, помимо [обладания] плодом будды, просветлением бодхи, свойственно воздвигать ступы в честь прошлых будд и чтить их подношениями. Подобных примеров множество, я сейчас приведу только один. Среди [направлений] в учении Будды Сарвастивады³⁵² – наиболее превосходное, а оно опирается на текст «Устава Махасангхики». «Устав Махасангхики» перевел монах Фа-сянь³⁵³ после того как, преодолев все преграды, сумел побывать в Индии и взобрался на гору Гридхракуту³⁵⁴. Закон, который верно передают друг другу патриархи, полностью согласуется с учением Сарвастивады.

Третье – то, что называется «подношения, совершаемые напрямую», – предполагает, что мы подносим дары, когда сам будда во плоти, ступа [с его останками] или что-либо подобное, находится прямо перед нами³⁵⁵.

Четвертое, «подношения, которые совершают опосредованно», – это все случаи, когда мы подносим дары, но ни будды, ни ступы прямо перед нами нет. То есть мы совершаем подношения и

³⁵² Сарвастивада (有部 кит. юй лу, яп. у бу) – одно из направлений индийского буддизма, развившееся спустя около 200 лет после нирваны Будды. Последователи сарвастивады отрицали существование отдельных субъектов (то есть придерживались доктрины анатман, «не-я»), но признавали реальность всех дхарм.

³⁵³ Фа-сянь 法顯, яп. Хо:ган (ум. 418–423) – знаменитый переводчик на буддийских текстов с санскрита на китайский.

³⁵⁴ Гридхракута, Ник Коршунов, Орлиная гора – одно из излюбленных мест проповедей Будды.

³⁵⁵ В буддизме считается, что Будда завещал строить ступы, чтобы после его ухода в нирвану у людей осталось нечто материальное, на что они могли бы опереться (по большей части, в переносном смысле) в поисках спасения.

напрямую, и опосредованно: буддам, ступам, пагодам, а также буддам, ступам и пагодам, которых прямо перед нами нет. Совершая подношения напрямую, мы обретаем великие заслуги. Совершая подношения опосредованно, мы обретаем величайшие (из великих?) заслуги, поскольку охват нашего деяния гораздо шире. И те, кто подносит дары напрямую, и те, кто подносит дары опосредованно, обретают самые что ни на есть величайшие заслуги.

Пятое, подношения, совершаемые лично, – это когда мы сами подносим дары будде или ступе.

Шестое, «подношение будде или ступе, которое совершают другие», означает призывать людей не отказываться от того, чтобы поднести (не позволять себе расслабляться и подносить?) дар будде или ступе, даже если у них нет ничего особенно ценного. Не важно, совершаем мы подношение сами или это делает кто-то другой [по нашей наводке]. Те, кто сам совершает подношение, обретают великие заслуги. Те, кто побуждает других людей совершить подношение, обретают величайшие (из великих?) заслуги. И первые, и вторые обретают самые что ни на есть величайшие заслуги.

Седьмое, подношения имуществом, – это когда будде, ступе, пагоде или останкам *шарира* подносят дары трех видов. Во-первых, то, что нужно в быту: к примеру, еду или одежду. Во-вторых, благовония, цветы и тому подобное, что принято подносить в знак почтения. В-третьих, все остальное, что используется в убранстве храмов: драгоценности, украшения и прочее.

Восьмое, превосходные подношения, бывают трех видов. Во-первых, всевозможные специально установленные подношения. Во-вторых, подношения, совершаемые с чистой верой в сердце. То есть такие, когда мы верим в весомость заслуг Будды и с этой убежденностью совершаем подношения. В-третьих, когда мы совершаем подношения с намерением обратить заслуги на пользу живых существ, всем сердцем стремясь отыскать Будду³⁵⁶.

Девятое – все, что касается подношений, совершаемых при отсутствии загрязнений. Отсутствие загрязнений может быть в двух смыслах. Во-первых, наше сердце становится чистым, когда мы отбрасываем все заблуждения. Во-вторых, то, чем мы обладаем, становится чистым, когда мы отбрасываем заблуждения, связанные с отрицанием Закона.

Десятое, «подношения, которые мы совершаем, постигая Путь до конца». Или же говорят «подношения в соответствии с плодом [буд-

³⁵⁶ Три вида «превосходных подношений» (勝供養, яп. сё:күэ:) описаны в «Бодхисаттва-бхуми сутре» (菩薩地持經, яп. «Босацу дзидзи кё:») и нек. др. текстах.

ды)], и имеют в виду подношения, которые мы совершаем, постигая Путь до конца. Плод будды – это и есть то самое «место, где кончается Путь», так что само подношение даров, позволяющее пройти Путь до конца, и называется «то, которое мы совершаем, постигая Путь до конца». «Подношения, которые мы совершаем, постигая Путь до конца» еще иногда называют «подношение Законом» или «подношение деянием». Они бывают трех видов. Во-первых, можно поднести в дар нечто материальное так, что это будет «подношением, которое мы совершаем, постигая Путь до конца». Во-вторых, можно поднести в дар свою радость [от соприкосновения с Законом Будды] так, что это будет «подношением, которое мы совершаем, постигая Путь до конца». В-третьих, можно поднести в дар свое подвижничество так, что это будет «подношением, которое мы совершаем, постигая Путь до конца».

Совершать подношения будде уже предполагает эти десять видов подношений. То же самое относится к Закону и к общине. Совершать подношения Закону означает совершать подношения основам учения и способам подвижничества, о которых толковал Будда, а также текстам сутр. Совершать подношения общине означает совершать подношения ученикам Будды со всех трех колесниц, в том числе, их ступам-пагодам, священным изображениям, храмам и обычным монахам, еще не постигшим Закон.

Дальше, существует шесть разных состояний сердца-сознания, направленного на совершение подношений³⁵⁷. Во-первых, наивысшее сердце-сознание «нивы заслуг»³⁵⁸. На nive заслуг произрастает все самое превосходное (так?). Во-вторых, наивысшее сердце-сознание благоденствий (благой силы благодарности?). Всякая благая радость зарождается в лоне Трех сокровищ. В-третьих, сердце-сознание, непревзойденное среди всех живых существ. В-четвертых, сердце-сознание, повстречать которое так же трудно, как цветок удумбара³⁵⁹. В-пятых, сердце-сознание, единственное во всем великом бескрайнем мире³⁶⁰. В-шестых, целостное сердце-сознание,

³⁵⁷ «Бодхисаттва бхуми сутра», Т 1581.30.926b26.

³⁵⁸ «Нивой заслуг» в буддийских текстах называют Три сокровища, самого Будду, общину, учение, родителей – тех, кто принимает нечто от верующего и дарует ему какие-либо блага; а также то, что связано с добродетелью и милосердием.

³⁵⁹ Чудесное растение удумбара, по буддийским представлениям, цветет один раз в десять тысяч лет.

³⁶⁰ Букв. «мир, который состоит из трижды по тысяче великих тысяч миров». Имеется в виду миллиард миров как наиболее общее обозначение области деятельности Будды.

которое как внутри мира, так и вне его обладает достаточным знанием порядка вещей. Например, Татхагата, обладая достаточным знанием Закона как внутри мира, так и вне его, в состоянии указывать всем живым существам, на что им опираться. То же самое называется «обладать достаточным знанием порядка вещей». Если мы пребываем в одном из этих шести состояний сердца-сознания, то даже от самого незначительного дара Трех сокровищам мы обречем неизмеримые, непревзойденные заслуги. Что же будет, если преподнести нечто более существенное!

Нужно обязательно от чистого сердца совершать все эти подношения. Как раз так всегда поступают будды. Хотя в сутрах и уставах полно подобных преданий, все же будды и патриархи еще и сами верно передают их. Дни и месяцы, которые мы проводим в трудах и выполнении наших повседневных обязанностей, — отличное время для совершения подношений. Только в семье будд и патриархов верно передаются правила, как нужно хранить образы [будд] и останки *шарира*, совершать подношения и кланяться, сооружать башенки и строить ступы. Без потомков будд и патриархов их некому было бы верно передавать. К тому же, если не передать в точности, как соответствовать Закону, закон и ритуал разойдутся друг с другом. Когда закон и ритуал расходятся друг с другом, подношения становятся не настоящими. Если же подношения не настоящие, то какое уж тут накопление заслуг. Обязательно нужно изучить и верно передавать [дальше], как совершать подношения в соответствии с Законом. Учитель созерцания Лин-тао³⁶¹ провел месяцы и годы, ухаживая за ступой Цао-си. Сам монах-странник Люй³⁶² дни и ночи напролет обрушивал рис, совершая тем самым подношение общине. И то, и то — примеры подношения в соответствии с Законом. Я сейчас только уиомянул о них, некогда рассказывать подробнее. Но подношения нужно совершать именно так.

«Вместилище сути истинного Закона», «Подношения буддам».
[Записано] в один из дней мирного прерывания
седьмого года Кэнтэ³⁶³.

³⁶¹ Лин-тао (яп. Рэйто:) — даты жизни неизв. Один из учеников шестого патриарха чань Хуэй-нэна, воспринявший от него Закон.

³⁶² Хуэй-нэн. Люй (яп. Ро) — его светская фамилия.

³⁶³ Период летнего затворничества 1255 г.

Догэп и почитание бодхисаттвы Каппо в Японии XIII века

О почитании будд и бодхисаттв в Японии можно говорить по меньшей мере на трёх уровнях. Первый – уровень канонический: на какие индийские и китайские тексты оно опиралось, насколько и в каком качестве учения этих текстов были усвоены в японской буддийской общине, как они отразились в японской храмовой иконографии. Второй – уровень популярный: что сообщают японские источники о бытовании соответствующего культа, какие обрядовые обыкновения в них описаны. К таким источникам можно отнести храмовые предания *энги*, поучительные рассказы *сэцува*, записи в дневниках, описания обрядов в повестях и др. Третий – уровень школьный: как и в связи с чем японские наставники рассуждают о природе того или иного почитаемого существа и о связи его с людьми. Каждый из уровней в отдельности рассматривать сравнительно просто, трудности возникают при попытке связать их между собой. В текстах буддийского канона часто дается обстоятельное объяснение того, почему следует чтить того или иного бодхисаттву (будду, божество и др.) и как учение о нём связано с общими положениями учения об освобождении. Однако, насколько можно судить по японским памятникам, знание, каким должен быть обряд, рассматривалось во многом как самоценное, безотносительно к его применению на деле. Или же речь приходится вести об умозрительном обряде, который подвижник проводит в сосредоточенном созерцании, и круг людей, кому такой опыт доступен, представляется очень узким. Если же рассматривать сообщения об обрядах, принятых в том или ином японском храме, то здесь уже возможно говорить о широких кругах буддистов, монахов и мирян, но в таких описаниях отсылки к текстам канона напрямую даются редко; иногда их возможно реконструировать, но многие составляющие конкретного культа так и остаются без объяснения.

Можно было бы надеяться, что разрыв между теорией и практикой в этой области удастся хотя бы отчасти заполнить, если мы обратимся к сочинениям японских наставников: тех, кто, с одной стороны, был знаком с каноническими обоснованиями обряда, а с другой, говорил о собственном опыте, так или иначе соотносимом с одним из храмов, с какой-то из обрядовых традиций. В Японии, как и в других буддийских странах, один и тот же учитель почти всегда выглядит носителем как «высокой» традиции буддийской религиозной философии, так и традиции «низовой», «народной». Один и тот же человек может рассуждать о пустоте всех явлений в мире непостоянства, об относительности блага и зла — и в то же время молиться милосердным заступникам о вполне осязаемых земных благах и верить, что почитаемые существа действительно таковы, какими их изображают в храмах: имеют много рук, ездят верхом на слонах, сами принимают образ животных и т.п. Нельзя сказать, чтобы сами японские мыслители вовсе не видели здесь противоречия. Однако пути соотнесения общей теории с повседневной практикой оказываются разными в разных школах. А кроме того, такого рода рассуждения часто содержат нечто третье: не выводимое ни из текстов канона, ни из известных нам храмовых обыкновений, так что общая картина отчасти проясняется, но отчасти усложняется еще больше. И далеко не всегда мы можем решить, с чем имеем дело в случае этого «третьего»: с традицией, не известной по другим описаниям, с личным опытом исследуемого автора или с чем-то еще.

Из множества почитаемых в Японии бодхисаттв Внимающий Звукам, Каннон, известен особенно широко. В этой статье я попробую кратко изложить несколько версий учения о нём, а затем разобрать трактат Догэна (1200—1253) «Внимающий Звукам», относимый к традиции *дзэн*. Вообще о буддизме *дзэн* нередко пишут, что для него культовая составляющая наименее важна; вся пестрота обрядов, принятых в Японии в других традициях, здесь будто бы отступает перед строгим подвижничеством, причём ответственность за свою судьбу человек берёт на себя, не полагаясь ни на чью помощь. Здесь важно самому пройти путь Будды, а кому и о чём человек при этом молится, в общем не важно, лишь бы это не уведило его от цели; считается, что отчасти именно поэтому *дзэн* сделался широко популярен во всём мире в XX в. Трактат Догэна начинается с вопроса: как бодхисаттва Каннон, тысячерукий и тысячеглазый, управляет с таким множеством рук и глаз? Вопрос может звучать и детски-наивно, и вольнодумно, и полностью серьезно — смотря по контексту: этот контекст я и постараюсь восстановить.

Имя «Внимающий Звукам», яп. Каннон, служит переводом санскритского имени Авалокитешвара; другие варианты перевода — Кандзэон, «Внимающий Звукам Мира», или Кандзидзай, «Внимающий Свободно». Почитание Авалокитешвары в разных странах буддийского мира подробно исследовано в работе [Поповцев 2011]. Японские наставники в основном следуют тем учениям об Авалокитешваре, которые были приняты в Китае; японское «Каннон» соответствует китайскому «Гуаньинь». Хотя вообще ни о ком из бодхисаттв нельзя сказать, какого они пола, — их почитают и в женских, и в мужских обликах, — Каннон в Японии, как и Гуаньинь в Китае, нередко появляется в женском образе; милосердная забота обо всех живых существах мыслится как скорее женское качество. (Западные, в том числе и наши отечественные авторы чаще пишут о Каннон в женском роде ещё и под влиянием того, что в Новое время, после знакомства с христианством и в пору запрета на его проповедь, у японских тайных христиан изображения Каннон стали устойчивой заменой для изображений Богоматери; ср. знаменитый рассказ Акутагавы Рюносукэ «Мадонна в черном».) Впрочем, в средневековых японских текстах постоянное величание Каннон — «отец и мать всех миров», а среди изображений преобладают бесполое.

Авалокитешвара в текстах канона

Для почитания Авалокитешвары в Японии основным текстом буддийского канона считается «Лotosовая сутра» (яп. «Хоккэ-кё:», ТСД 9, № 262), где в главе 25-й («Открытые для всех врата бодхисаттвы по имени Внимающий Звукам Мира», яп. «Кандзэон босацу фумон-хин») говорится о решимости этого бодхисаттвы спасти все существа. Я передаю имя Каннон как «Внимающий Звукам», следуя переводу А.Н. Игнатовича [Лotosовая сутра 1998]. В сутре говорится о тридцати трёх обликах бодхисаттвы: среди них образы монахов и монахинь, мирян и мирянок, богов и богинь, знатных и простых, взрослых, старцев и детей. Если в какой-нибудь стране живым существам, чтобы «переправиться на тот берег», от заблуждения к просветлению, нужна помощь кого-то из этих существ, Внимающий Звукам тотчас же является там именно в таком облике. Он помогает тем, кто путешествует по водам, кому угрожают разбойники, кого преследуют власти, кому предстоит родить дитя и т.д.; тем, кто хочет отдалиться от несбыточных желаний, гнева и горестей и обрести счастье.

В сутрах о Чистой земле Внимающий Звукам появляется как спутник и помощник будды Амидабхи (яп. Амида), владыки буддийского рая; см.: [Избранные сутры 1999]. В этом случае Авалокитешвара помогает достичь уже не земного счастья, а благого посмертия; он действует в паре с бодхисаттвой Обретшим Великие Силы (Махастхамапрапта, яп. Дайсэйси). Как и «Лотосовая сутра», сутры о Чистой земле стали известны в Японии в первое столетие знакомства с буддизмом, в VII в. В XI в., с началом разработки буддийского «тайного учения» (прикладного учения об обряде) в школах Тэндай и Сингон, японские монахи среди других обрядовых руководств начинают изучать тексты, разъясняющие почитание Внимающего Звукам, в том числе «Заключение великого сострадания тысячерукого и тысячеокого бодхисаттвы Авалокитешвары» (яп. «Сэндзю сэнгэн Кандзэон-босацу дарани»). В китайском буддийском каноне это тексты под номерами 1057–1064; см. разбор и перевод текста № 1060: [Поповцев 2011, 169–182, 319–357]. Вообще во многих сутрах махаяны их главный персонаж, создавший себе причины стать буддой, дает обет: я стану буддой, только если исполнится такое-то моё условие (например, для будды Амидабхи это появление Чистой земли, где смогут возродиться и праведные, и грешные). В сутрах о тысячеруком Авалокитешваре обет бодхисаттвы таков: «Если я в будущем смогу приносить пользу и радость живым существам, то да обрету я тысячу рук и тысячу очей!» [Там же, 322]. Тем самым бодхисаттва «обращает заслуги» (яп. *эко*), то есть направляет последствия своих прежних бесчисленных благих дел на пользу тем, кому он решил помогать. Такой перенос — когда добрые дела творит один, а их последствиями пользуется другой, — казалось бы, противоречит закону воздаяния, на котором строится всё буддийское учение. Однако «обращение заслуг» считается возможным и именно из него выводится возможность действенного обряда (когда, допустим, монахи читают сутру, а больной из-за этого выздоравливает).

В сутрах о тысячеруком Авалокитешваре приводится заклятие, мантра, и говорится, какие обряды нужно совершать, чтобы этой мантрой призвать на помощь бодхисаттву. «Заключение тысячерукого» позволяет не только обрести счастье вообще, но и, например, вылечиться от слепоты, от глухоты, создать мощное противоядие, помочь роженице при тяжелых родах, отвадить демонов, помирить врагов. Обряды различаются по тому, над какими травами, плодами, орудиями и пр. читается мантра и как потом эти зачатые вещи применяются. Сутры перечисляют четыре десятка из тысячи рук бодхисаттвы и предписывают: если хочешь укротить демонов, прибегай к помощи той руки, что держит меч; если хочешь обрести бо-

гатство, прибегай к помощи той руки, что держит жемчужину, и т.д. Каждый почитатель бодхисаттвы может сам продолжить список, найдя среди тысячи рук бодхисаттвы держащую именно то, о чём он молится. Предметы из списка – разные виды оружия, сосуды, растения, книги – можно видеть в руках скульптурных и живописных изображений тысячерукого бодхисаттвы. Таким образом, вопрос, как Каннон уиравляется со своею тысячей рук, имеет канонический ответ: каждая рука нужна затем, чтобы оказать один из видов помощи (а каждый глаз – чтобы увидеть одну из нужд молящихся). Каким бы странным и порой даже страшным ни казался тысячерукий образ бодхисаттвы, он согласуется с учением «Лотосовой сутры» об «уловках» (санскр. *упая*, яп. *хо:бэн*), «искусных способах» привести к освобождению, где каждая из «уловок» рассчитана на конкретное существо со всеми его пристрастиями, заблуждениями и страданиями.

Тысячерукий образ для Авалокитешвары – не единственный. В Японии обычно различают шесть главных обличий этого бодхисаттвы, по числу шести миров:

Каннон тысячерукий	Мир ада
Каннон – святой мудрец	Мир голодных духов
Каннон с головой коня	Мир животных
Каннон одиннадцатиликий	Мир демонов асур
Каннон Дзюнтэй (санскр. Чунди)	Мир людей
Каннон с жемчужиной	Мир богов

Соотнесение может пониматься двояко: или бодхисаттва в таком-то обличии помогает обитателям такого-то мира, или же помогает всем существам избежать возрождения в таком-то из миров. Ведь даже новое рождение в относительно благополучных мирах людей или богов не может считаться благим, коль скоро главная цель – освободиться из круговорота перерождений. Но в любом случае тысячерукий бодхисаттва, согласно этой схеме, помогает тем, кому тяжелее всего, чьи дела ведут к особенно тяжким страданиям в аду.

Также Авалокитешвара появляется во многих сутрах в ряду других бодхисаттв: вместе с Майтреей, Манджушри и прочими. Не всегда возможно проследить связь между образом Авалокитешвары в таких сутрах – и тем Внимающим Звукам, который известен из текстов, названных выше; в качестве слушателей Будды Авалокитешвара и другие бодхисаттвы, скорее, взаимозаменяемы. Однако есть по крайней мере одна сутра, где Внимающий Звук как уче-

ник Просветлённого играет особую, выделенную роль: это «Сутра сердца праджня-парамиты» (яп. «Ханья сингё»: ТСД 8, № 251), см.: [Избранные сутры 1999, 29–34]. Здесь сказано, что Авалокитешвара сам избавился от страданий и «перешел на другой берег», когда в состоянии глубокого сосредоточения достиг «запредельной премудрости», праджня-парамиты, и увидел, что «все пять скандх пусты». Скандхи здесь – совокупности дхарм, единичных факторов, составляющих опыт на пяти уровнях: телесный, опыт восприятия, различения, воли и сознания. Дальше в сутре говорится о пустоте всего мыслимого, в том числе и основополагающих «четырёх благородных истин» буддийского учения. К такому видению мира как пустого должен прийти каждый, и именно Авалокитешвара указан в ней как пример подвижника, уже прошедшего этим путём.

К XIII в. все перечисленные канонические тексты были в Японии хорошо известны, задействованы в обрядах многих храмов, разобраны в комментариях. При этом «тайному» толкованию, построенному исходя из обрядовых задач, подвергались в том числе и «Сутра-сердце», и другие сутры, вообще не относимые к «тайнствам» (примером может служить сочинение Кукая, основателя школы Сингон – «Тайный ключ к сутре-сердцу праджня-парамиты», «Ханья Сингё-хикэн», 834 г. См.: [Трубникова 2000, 277–311].) Правда, значительная часть комментаторских традиций существовала в виде устных наставлений, а первые их записи относятся к XII–XIII вв., к тому же времени, когда появляются новые традиции, обычно противопоставляемые «тайнствам»: исключительный амидаизм, дзэн и др.

Бодхисаттва Каннон в японских храмах

Изваяния Авалокитешвары, доставляемые в древнее государство Ямато из стран Корейского полуострова, как и копии «Лotosовой сутры» и «сутр о Чистой земле», упоминаются в летописи «Анналы Японии» («Нихон сёки», 720 г.) в сообщениях о событиях VII в. Точную дату первого знакомства японцев с этим бодхисаттвой точно назвать невозможно; вероятно, почитание Внимающего Звукам было известно тем переселенцам с материка, которые составляли наиболее раннюю в Японии общину буддистов. В дальнейшем и вплоть до XIII в. ни одно историческое сочинение не обходится без упоминаний храмов, где почитают бодхисаттву Каннон. События, связанные с этими храмами, отмечаются в дневниках придворных, их описывают повести *моногатари* и другие мирские сочинения.

Особенно знамениты чудесами Каннон в Японии XI–XII вв. были такие храмы, как Киёмидзу³⁶⁴ в окрестностях Киото, Хасэдэра близ города Нара и Исияма у берега озера Бива.

Бытование различных обрядов, в том числе и обращённых ко Внимающему Звукам, обсуждается в собраниях поучительных рассказов сэцува и храмовых преданиях энги. В первом японском сборнике сэцува, «Японских легендах о чудесах» («Нихон рё:ики», рубеж VIII–IX вв.) Каннон появляется в нескольких рассказах; см.: [Нихон рё:ики 1995]. Здесь несколько живописцев рисуют портреты одного и того же праведного монаха, но в итоге на всех картинах оказывается изображение Каннон (рассказ I–20); бодхисаттва является в образе цапли, чтобы указать на свое изваяние, затонувшее в пруду (рассказ II–17), помогает беднякам, отдавая им храмовую казну (рассказ II–42); в сборнике есть похожие истории и о других буддах, бодхисаттвах и божествах. Но особенно интересен рассказ III–38, где составитель сборника, монах Кёкай, пересказывает свой сон. Ему снилось, как к нему за подаянием пришел его знакомый – послушник по имени Кёнити – и принёс доску с отметками: насколько подрастают люди, когда творят «высшее добро» и «низшее добро». Кёкай сравнил эти мерки со своим ростом и преисполнился раскаяния, а затем отдал послушнику рис из своего запаса. Кёнити в ответ дал ему переписать свиток с выборкой отрывков из сутр, а когда Кёкай признался, что бумаги у него нет, оделил его также исписанной бумагой, годной, чтобы писать на обороте. Кёнити сказал: «Пиши здесь. А я пойду просить милостыню в другое место и вернусь потом». Кёкай после его ухода спросил, почему этот человек теперь просит милостыню, хотя обычно он этим не занимался. Кто-то ответил: «У него много детей. Ему нечем кормить их».

Далее Кёкай толкует своё сновидение (перевод А. Н. Мещерякова):

Послушник был воплощением Каннон. Ведь то был послушник, не прошедший посвящения. Так же и Каннон. Достигнув просветления, она остается в мире причин, чтобы спасти всех живущих. Просивший подаяние – одно из тридцати трех воплощений Каннон, о которых говорится в главе «Фумон» [в «Лотосовой сутре»]. [...] «Подать нищему милостыню белым рисом» означает совершение молитв, ваение статуй будд, переписывание сутр Махаяны и делание добра...

³⁶⁴ См.: [Трубникова, Бурыкина 2010].

«Нищий с молитвой принял его» означает, что Каннон приняла молитву. «Дать свиток» означает увеличить мудрость подвижников и дать им новых семян. «Достать использованную бумагу» означает, что хорошие семена мудрости, спрятанные и сокрытые в течение долгого времени, будут обретыены в будущем [...] «Пойду просить милостыню в другое место» – безграничное сострадание Каннон распространится в мире Закона и спасет все живые существа. «Вернусь потом» – Кёкай обретет счастье и мудрость по окончании молитв. «Обычно этот послушник не нищенствует» означает, что Кёкай не почувствует ничего до тех пор, пока не совершит молитву. «Отчего же он стал просить подаяние?» означает, что ему в конце концов будет даровано счастье за его теперешние молитвы. «У него много детей» означает, что есть много таких, кто нуждается в поучении. «Ему нечем кормить их» означает, что не имеющие семян не могут достичь просветления Будды. «Вот он и просит подаяние» означает собирание семян в мире людей и в мире небес.

Отметим, что здесь слова послушника относятся то к самому Кёкаю, то к бодхисаттве в образе конкретного человека (Кёнити), так что эти трое во сне отождествляются. Такое отождествление человека с бодхисаттвой можно проследить и в других текстах о чудесах Внимающего Звука в Японии.

В японской словесности есть истории, где участие бодхисаттвы в делах людей оказывается вымышленным: герои сами выручают друг друга, но кто-то из них действует будто бы от имени Внимающего Звука. Так, в «Повестях Среднего советника Цуцуми» («*Цуцуми-тю:нагон-моногатари*», XI в.) кавалер тайно помогает даме выиграть состязание, «игру в раковины», посредницей выступает девочка-служанка – и все делают вид, будто помощь исходит от Каннон как заступницы женщин и покровителя морского промысла; см.: [Мещеряков 2003, 264–268].

Рассказы о чудесах Внимающего Звука есть почти во всех сборниках *сэцува*. В самом крупном из них, «Собрании стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*», начало XII в.), Каннон посвящён целый раздел (16-й). Часто одни и те же истории в несколько разном изложении входят и в сборники *сэцува*, и в записи храмовых преданий, такие как «Предания храма Кокава с картинками» («*Кокава-дэра энги змаки*», XII в.), «Записи о чудесах Каннон

в храме Хасэ-дэра» («Хасэдэра Каннон гэнки», рубеж XII–XIII вв.)³⁶⁵ или более поздние «Предания храма Киёмидзу с картинками» («Киёмидзу-дэра энги эмаки», 1517 г.). Основная тема рассказов – различные «уловки», которыми бодхисаттва помогает людям в земной жизни и ведет их к освобождению.

Приведу лишь несколько примеров. В «Собрании стародавних повестей» (рассказ 16–28) и позже в «Рассказах, собранных в Удзи» («Удзи сю:и-моногатари», XIII в.³⁶⁶, рассказ 96) бедный юноша из воинской семьи молится в храме Хасэ-дэра, и Каннон в ответ дарит ему всего одну травинку – точнее, тонкий листик рисовой рассады. Далее сюжет разворачивается по схеме, известной из сказок многих народов: бедняку удаётся сменить малое достояние на большее, потом на ещё большее, и так он становится богат. В рассказе о бедном воине герой всякий раз помогает кому-нибудь, оттого и растёт его богатство; можно сказать, что Каннон ведёт его от одного приключения к другому, но и сам он действует как человек великодушный и изобретательный, а если и обманывает встречаемых, то этот обман можно считать своего рода «уловкой». Из травинки бедняк соорудил хитрую ловушку для насекомых; она понравилась встречному мальчику, и тот обменял ее на три мандарина. На этот час мандарины – всё, что есть у бедняка, однако он отдаёт их женщине-паломнице, обессилевшей в пути от жары и жажды, и женщина за это оделяет его тканью. Герой идет дальше и видит, как на дороге у важного господина внезапно пал конь. Господин садится на лошадь своего слуги и скачет дальше, а слуге велит остаться и убрать останки коня. Хотя бедняк догадывается, что конь вскоре оживёт, но говорит этому слуге, что сделает за него грязную работу, да ещё даст в придачу сверток ткани; слуга охотно соглашается. И наконец, дойдя до окрестностей столицы, юноша уступает коня человеку, который собрался уезжать в дальние края, а взамен получает дом и небольшое поле. Он начинает разводить рисовую рассаду, и те крестьяне, кто покупает её, получают больший урожай, чем все соседи, так что хозяйство героя процветает.

Другая история в «Записях о чудесах Каннон в храме Хасэ-дэра» относится к храму Хасэ, а в «Собрании песка и камней» («Сясэкисю:», вторая половина XIII в.³⁶⁷, рассказ II–4) и в «Преданиях храма Киёмидзу-дэра с картинками» – к храму Киёмидзу. Здесь бодхисаттве молится одинокая обедневшая столичная дама, и Каннон,

³⁶⁵ См.: [Dykstra 1976].

³⁶⁶ См.: [Кикнадзе 2015].

³⁶⁷ См.: [Сясэкисю 2017].

явившись ей во сне в образе монаха, дает странный совет: украсть верхнее платье у женщины, молящейся рядом с нею. Дама удивлена, но хватает платье, висящее на ширме, убегает из храма — и по дороге встречается воина. Он предлагает даме стать его женой и уехать вместе с ним в имение; дама соглашается, но не признаётся, что у неё не осталось никого из родни (ведь воин не просто пленился ее красотой, но и надеется с помощью жены когда-нибудь завязать полезные знакомства в столице). Несколько лет спустя воин со всей семьёй снова приезжает в столицу. Его жена, выбрав наугад один из домов, небогатых, но старинных, обещает тамошней хозяйке немалые деньги и просит: скажи моему мужу, что ты моя родственница! Та соглашается, принимает воинскую семью у себя, а потом женщины беседуют наедине и выясняют, что именно у этой мнимой родственницы героиня в своё время украла платье. Две женщины вместе молятся бодхисаттве Каннон, а позже заботятся друг о друге, как настоящие родственницы. Здесь и обман, и воровство оказываются «уловками», идут на благо всем героям, хотя вообще такие поступки в буддийском учении осуждаются.

В этих рассказах можно проследить связь между двумя толкованиями действий бодхисаттвы: Каннон помогает людям как милосердный спаситель и в то же время как наставник учит их, наглядно показывая, что многие привычные им понятия относительны (что хорошо, что дурно, что ценно, что бесполезно и т.д.). Отметим, что сюжеты подобных историй не просто с лёгкостью переносятся из одного храма в другой и из одной эпохи в другую: их можно рассказывать, даже вовсе не упоминая участие бодхисаттвы, цепочка счастливых совпадений от этого не распадётся. В «Собрании песка и камней» в том же рассказе II—4 повествователь приводит случай из жизни человека, которого знал лично: этот знатный воин XIII в. в пору смуты выбрал сторону, которая в итоге проиграла, был тяжело ранен, пытался покончить с собой, но не успел, его судили и собирались казнить, но один из старых друзей вымолил ему пощаду, и позже воин больше не вмешивался в государственные дела, а поселился в имении и стал покровителем местного храма — того самого, в котором было составлено «Собрание...». В рассказе воину несколько раз является Каннон, ободряя его словами: ты не умрёшь; можно считать это действительным чудом, но можно объяснить подобный опыт и просто верой человека в чудеса. В рассказах VI—8 и Ха—9 Мудзю описывает принятое в нескольких японских храмах танцевальное обрядовое действо «Встреча будды Амиды», в котором кто-то из прихожан играет роль Каннон, а само действо может выглядеть и возвышенным, и смешным.

Учение о Каннон у японских мыслителей

«Собрание песка и камней» в некотором смысле подводит итог традиции *сэцува* (хотя и сами рассказы, и новые сборники появляются затем в XIV в. и позже); в этом памятнике звучат основные мотивы японского учения о бодхисаттве Каннон. Составитель «Собрания...», Мудзю Итиэн, так соотносит участие бодхисаттвы в земных делах людей и его роль как учителя на пути к освобождению: «Помощь при недуге и страдании, избавление от невзгод и тягот, спасение от дурных путей и рождение на добрых путях – всё это уловки будд. Сначала соразмеренные тела помогают нашим чувствам и уму, избавляют от помех, очищают от грехов; мы возрождаемся в Чистой земле, общей для богов и людей, постепенно раскрываем свою мудрую природу – и так в итоге нам дано бывает явить истинное тело будды» (рассказ II–4). Внимающий Звукам «завязал особую связь» с Японией (рассказ I–10), но вообще он пребывает в сердце каждого человека:

Весь этот мир... он слышит острым слухом, ибо постиг путь Будды благодаря связи, завязавшейся тогда, когда он слушал слова Закона. В древности Каннон стал бодхисаттвой, обретя путь через слух, и оттого он способен изменить здешний мир. [...] Не покидая нечистых земель, Каннон разъясняет здесь путеводные основы свободы и чистоты, является в обличии мирянина, но не лишается своей исконной природы – подобно тому как к золоту не пристаёт грязь, а лотос не намокает в воде. [...] Ведь будды и бодхисаттвы восседают на лотосах. Нужно понять: не было бы исконной клятвы Внимающего Звукам – не было бы ни мудрости, ни милосердия будды. А значит, наше сердце, в котором пребывают все будды, – это и есть милосердие. А всякое милосердие – это Каннон, быть милосердным – значит внимать звукам мира (рассказ II–4).

Исходя из этого, действия человека от имени бодхисаттвы оказываются вполне правомерными. Впрочем, в «Собрании...» есть и смешной пример: монах возомнил себя воплощением Каннон и объявил это в письменной клятве. Ему посоветовали: лучше не клянись, а соверши какое-нибудь чудо; он отвечал: не могу, я лишь недавно явился в мир и еще не вполне освоился (рассказ I–4).

Также у Мудзю есть характерный для монашеских учёных текстов пример «созерцательного толкования» (*кансин-сяку*), чья задача — не столько пояснить слова сутры, сколько «вчитаться» в неё новое содержание. Так, в «Лotosовой сутре» Каннон обещает защищать странствующих торговцев; Мудзю эти слова толкует как относимые к «шести сознаниям» (пять сознаний, соотносимых с пятью чувствами, и разум, он же «сердце») и «шести видам пыли» (образам, воспринимаемым шестью сознаниями).

«Вести бесценные сокровища» — значит обладать сокровищем природы будды, что есть в сердце у каждого существа. Купцы — это те, кто продаёт и покупает сокровища. Шесть сознаний — это купцы, а восьмое сознание, государь-сердце — это глава торговых людей. Шесть видов пыли — это разбойники. Глаз встречается с разбойником-цветом и отдаёт, теряет сокровище собственной природы глаза. Ухо встречается со звуком — и так далее, а мысль связывается с вещами и теряет сокровище собственной природы мысли. Если не видишь вещей вне сердца, если сердце едино само по себе, то глаз не схватывает цвета, мысль не связывается с вещью. Если не проводишь различий между явлениями, то «деятель» и «предмет воздействия» не имеют смысла, «давать» и «принимать» мыслятся как нераздельные. Сердце-государь ведёт за собою все сознания, не поддается шести разбойникам и тут же освобождается, — так сказано. А кто хоть ненадолго связывается с шестью видами пыли, снова создаёт условия и причины для круговращения (рассказ VIII–23).

Хотя Мудзю Итиэна и считают наставником *дзэн*, его построения в основном принадлежат к тому «старому» буддизму школ Тэндай и Сингон, которому обычно противопоставляют новаторские учения XIII в. — учения Догэна, Синрану и Нитирэна. Но именно поэтому интересны случаи, когда Мудзю и основатели новых учений соглашались между собой. Такие совпадения можно найти в их суждениях о Канноне.

Синран, основатель наиболее радикального учения о Чистой земле, учил, что спастись возможно только «силой Другого» — будды Амиды. Собственные усилия человека, в том числе милосердная забота о ближних, по Синрану, имеют смысл лишь как деятельное осуществление веры, как благодарность за уже обеспеченное спасе-

ние. Казалось бы, коль скоро Амида спасает всех независимо от заслуг, то многообразным «уловкам» здесь места нет и путь отдельного человека к вере не так уж важен. Однако в жизнеописании Синрана («*Годэнсё*», 1290-е гг.) подробно говорится о том, как он сам пришёл к вере: в столичном храме Роккакудо, в час молитвы перед изваянием Каннон. Внимающий Звукам здесь обещает: «Если, отягощенный последствиями прежних своих дурных деяний, подвижник не сможет противостоять влечению к женщинам, то я явлюсь к нему в драгоценном женском теле и всю его жизнь сделаю прекрасной, а после смерти поведу его к возрождению в Чистой земле». Этим объясняется, что Синран и его последователи отказались от монашеского безбрачия. Примечательно, что жена Синрана, Эсинни, в письмах тоже говорит о муже как о воплощении Внимающего Звукам, так что супруги видят друг в друге одного и того же бодхисаттву; см. подробнее: [Трубникова, Бабкова 2014, 119–130].

Еще одно значимое для Синрана воплощение Каннон – это царевич Сётоку, ведавший делами правления в начале VII в.; по преданиям, он основал храм Роккакудо. Синран в стихотворных «Величаниях царевичу Сётоку» («*Ко:тайси Сё:току хо:дзан*», 1255 г.) говорит и о прежних воплощениях бодхисаттвы в Индии, Китае и Корее, а затем о земной жизни Каннон в образе японского милосердного царевича; см.: [Там же, 483–501]. Похожие описания царевича как бодхисаттвы есть у Мудзю Итиэна в «Собрании песка и камней» (рассказы II–4, V6–10, X6–3); и Мудзю, и Синран опираются на более ранние жизнеописания Сётоку, но и тот, и другой ведут речь не столько о японском мудром правителе, сколько о Каннон в одном из воплощений. Для Мудзю при этом Сётоку – не только основоположник почитания будды Амиды в Японии, но и один из первых приверженцев *дзэн*. Правда, в этом случае за Сётоку остаётся «человеческая» роль, а роль бодхисаттвы принимает на себя Бодхидхарма, по легенде, принесший учение о «созерцании», *дзэн*, из Индии в Китай, а затем явившийся в Японии в образе нищего, чтобы открыть это учение японцам через царевича (рассказ V6–10).

О радикальном амидаизме Мудзю пишет с осуждением. В рассказе I–10 божество *ками* говорит о себе как «превращённом теле» Каннон: если человек верит исключительно в будду Амиду и отказывается чтить «родных богов», то он тем самым отвергает и Каннон как верного спутника Амиды, а значит, отказывается от спасительной «силы Другого» (Синран, правда, в своё время доказывал, что такое понимание исключительного амидаизма неверно, что всецело полагаться на Амиду не значит отрицать богов). Ещё один парадокс амидаистской веры Мудзю раскрывает в рассказе Xa–1: подвижник

рад был бы поскорее умереть, чтобы возродиться в Чистой земле, — но поскольку он много лет чтит Каннон, его земная жизнь оказалась долгой, и даже в горах при обвале, когда его хижину завалило, ученики нашли его невредимым.

Есть и противоположная точка зрения на то, как бодхисаттва совмещает задачи помощника и учителя. «Уловки» Каннон могут состоять в том, что человеку выпадают всё более страшные испытания, так что в итоге он отвращается от мира и вступает на путь Будды. Подобные рассказы есть уже и в «Записях о чудесах Каннон в храме Хасэ-дэра» (см.: [Dykstra 1976]) и в других текстах. В «Собрании песка и камней» Мудзю приводит пример из смутных времен середины XII в. «Кто держится за Тысячерукого, встречается с семьёю бедствиями» — говорит отрешившийся государь Госиракава, готовясь принять смерть от рук мятежников; правда, в итоге ему удается уцелеть (рассказ VI–15). Этот подход близок учению Нитирэна, согласно которому наибольшие несчастья в жизни ожидают того, кто исключительно предан «Лотосовой сутре»; см.: [Трубникова, Бабкова 2014, 302–316]. Такая установка на мученичество в японском буддизме вообще редка, однако и она встречается в «старой» традиции почитания Каннон. При этом, хотя имя Каннон в сочинениях Нитирэна и встречается, но обычно в ряду других имён бодхисаттв. В нескольких письмах (в том числе в письме к Нии-ама и в «Ответе Такахаси», оба 1275 г.) он указывает, что Внимающий Звукам не получил от Будды повеления проповедовать «Лотосовую сутру», и потому для приверженцев сутры важнее чтить других бодхисаттв, кому такое поручение было дано (прежде всего, «явившихся из-под земли» в главе V той же сутры). В «Трактате об открывании глаз» («*Каймоку-сё:*», 1272 г.) Нитирэн пишет, что почитать Каннон отдельно от «Лотосовой сутры» неправильно, а в «Трактате о возвращении долга» («*Хо:он-сё:*», 1276 г.) говорит, что когда люди произносят слова величания «Лотосовой сутры» («*Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:*»), они тем самым призывают на помощь всех её бодхисаттв, так что отдельные заклятия, в том числе обращённые к Каннон, уступают этому обряду, самому простому и действенному.

Каннон в сочинениях Догэна

Основные контексты упоминания бодхисаттвы Каннон у тех японских авторов, о ком говорилось выше, можно свести к следующим:

1) Каннон в списке других будд и бодхисаттв (сами списки разные, но имя Внимающего Звукам в них присутствует неизменно);

2) Каннон как «собственный почитаемый» того подвижника, чей опыт обсуждается (обычно это не «Каннон вообще», а Каннон такого-то храма);

3) Каннон как имя для той милосердной природы, которая есть у каждого живого существа (а потому кто угодно кому угодно может стать спасителем, намеренно или случайно применив именно ту «уловку», которая нужна в этом конкретном случае, причём на обыденный взгляд «уловка» может выглядеть как поступок хороший или дурной, умный или глупый).

Что касается Догэна, то он «завязал связь» с бодхисаттвой Каннон уже хотя бы тем, что много лет, с 1233 по 1243 г. проповедовал в храме Каннон-дори-ин недалеко от столицы; см.: [Бабкова 2016, 48–53]. Храм несколько раз менял названия, задачей Догэна было обустроить здесь всё для занятий «созерцанием», *дзэн*, по тому образцу, который он усвоил в пору учёбы в Китае.

В нескольких сочинениях Догэн дает списки тех будд и бодхисаттв, чьи имена следует с почтением повторять в пору подготовки к «созерцанию». В трактате «Летнее затворничество» (*Анго*, 1245 г.) этот список таков: будда в телах Закона и Отклика (Вайрочана), будда в Превращённом теле (Шакьямуни), бодхисаттва Майтрея, он же будущий будда, все будды трёх времён и десяти направлений³⁶⁸, бодхисаттвы Манджушри, Самантабhadра, Великий Сострадательный (Авалокитешвара), все бодхисаттвы-махасаттвы, Великая Запредельная Премудрость (Маха-праджня-парамита). Этот перечень не отсылает к какому-то одному из текстов канона, а скорее, охватывает махаянское учение в целом. В роли защитника тех, кто осваивает *дзэн*, Каннон появляется у Догэна в трактатах «Благая сила плаща» (*Кэса кудоку*, 1240 г.) и др. В трактатах «Маха-праджня-парамита» (*Мака-ханья-харамичу*, 1244 г.) и «Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы» (*Хоккэ тэн Хоккэ*, 1241 г., посвящён «Лотосовой сутре») Внимающий Звукам упоминается как персонаж соответствующих сутр. Как отмечает, например, Такахаси Масанобу, у Догэна милосердие бодхисаттвы, показанное в «Лотосовой сутре», мыслится как неотделимое от его же опыта созерцания «пустоты» в «Сутре-сердце» [Takahashi 1983, 35–38].

В нескольких трактатах Догэна слова, относимые ко Внимающему Звукам в «Лотосовой сутре» и в других сутрах, появляются в ряду выражений, которые описывают человека в состоянии «созерцания», *дзэн*. Таковы «Вручение предсказаний» (*Дзюки*, 1244 г.), «Изучение Пути телом и умом» (*Синдзин гакудо*, 1242 г.), «Одна

³⁶⁸ Прошлое, настоящее и будущее, восемь сторон света, верх и низ.

яркая жемчужина» («Икка мё:дзю», 1243 г.), «Шум потоков и краски гор» («Кэйсэй сансики», 1240 г.), «Тридцать семь обстоятельств, содействующих просветлению» («Сандзю:ситихон бодай бумпо:», 1244 г.). Можно сказать, что здесь единство подвижника с бодхисаттвой мыслится как уже достигнутое. «Тысячу рук и тысячу глаз» Догэн упоминает несколько раз, когда показывает, как при сосредоточенном созерцании какого-то предмета этот предмет разрастается до вселенских размеров, так что его невозможно охватить человеческими руками и глазами; подобные места есть в трактатах «Цветы в пустоте» («Ку:гэ», 1243 г.) и «Цветы сливы» («Байкэ», 1243 г.).

Трактат под заглавием «Внимающий Звук» («Каннон», 1241 г.) – один из тех текстов, где Догэн разбирает отрывки из китайских текстов традиции чань. Здесь это разговор между учениками знаменитого учителя Яо-шаня Вэй-яня (745–828): Юнь-янем, он же Тань-шэн (742–841), и Дао-у, он же Юань-чжи (769–835). Юнь-янь старше по годам, но позже пришёл к наставнику, и потому называется Дао-у «старшим братом». Их разговор о Внимающем Звук известен по нескольким сборникам чаньских бесед, но особенно – по «Записям у лазурной скалы» (кит. «Бянь-лу», яп. «Хэкиган-року», XI в., ТСД 48, № 2003, 213с, эпизод 89). Этот текст и в Китае, и в Японии был задействован как собрание коанов – примеров, над которыми следует «усердно работать», сосредоточенно размышлять тем, кто учится «созерцанию». Выбор Внимающего Звук как темы для разговора в «Записях...» поддерживается ещё и тем, что в этом тексте бодхисаттва Гуаньинь отождествляется с Бодхидхармой, основателем чань (в эпизодах 17, 20). Не ясно, берёт Догэн пример с Юнь-янем и Дао-у именно из «Записок» или из другого текста³⁶⁹, но в трактате он показывает, каким может быть размышление над коаном. Кроме трактата «Каннон» этот же пример у Догэна упомянут в трактате «Во сне рассказывать сон» («Мутю: сэцуму», 1241 г.).

Юнь-янь спрашивает, как бодхисаттва «использует» (кит. юн) такое огромное количество глаз и рук, «применяет» их, «управляется» с ними. Кроме бытового значения слово юн отсылает также к философскому противопоставлению «сушности», «облика» и «применения» (кит. ти-сян-юн). Дао-у отвечает сравнением: бодхисаттва действует так, как человек, когда тот в темноте шарит рукой позади себя в поисках подушки. Два товарища по учёбе после этого говорят, как они понимают это сравнение, и тем самым выражают, к чему они

³⁶⁹ «Записи бесед наставника созерцания Юань-у Фо-го» (кит. «Юань-у Фо-го чаньши юйлу», ТСД 47, № 1997, 799 b); «Полные записи наставника созерцания Хун-чжи» (кит. «Хун-чжи чаньши гуанлу», ТСД 48, № 2001, 23b).

пришли на пути «созерцания». По словам Юнь-яня, у бодхисаттвы руки и глаза «целиком охватывают» всё тело (яп. *хэн/аманэку*); под «телом» (яп. *син/ми*) здесь может иметься в виду всё существо милосердного бодхисаттвы, весь его опыт. По словам Дао-у, руки и глаза «пронизывают» тело бодхисаттвы (яп. *цу:/тоору*). Оба выражения можно понять так, что бодхисаттва Каннон полностью сводится к «рукам и глазам»: коль скоро его сущность – милосердие, действовать для него означает замечать нужды других и помогать им. И всё же Юнь-янь и Дао-у предлагают два разных слова. Догэн последовательно обсуждает каждую реплику в их диалоге и подчёркивает, что ни одно из двух выражений не правильнее другого.

Дао-у как старший оценивает слова Юнь-яня: «это только восемь или девять частей из десяти». По Догэну, это наивысшая оценка, её можно применить и к словам самого Дао-у: именно когда слова звучат как точные и ёмкие, но ещё не достаточные, они побуждают слушателя продолжать работу, искать свой ответ на тот же вопрос. Примерно так же действует на зрителя и изображение тысячерукого тысячеглазого бодхисаттвы: побуждает искать, каким глазом Каннон смотрит именно на тебя, какой рукой подаёт то, о чём ты молишься. Примеры из рассказов *сэцува* во многом нацелены как раз на это: показать, как человек, уже выйдя из храма, сумел найти и применить что-то в окружающем мире, что пошло ему на пользу, а стало быть, было «уловкой» бодхисаттвы. Тем самым он выявляет в ком-то встречном, а часто и в себе самом, милосердную природу, то есть одновременно достигает и земной цели, и цели буддийского подвижничества.

Перевод трактата «Внимающий Звукам» сделан по изданию: ТСД 82, № 2582, 150б – 152с. При работе над примечаниями использованы издания [Nearman 2007 web] и [Nishijima, Cross 2009 web], а также словарь [Muller 1995–]. Из откликов современных авторов на это сочинение Догэна хотелось бы назвать публикации [Wrisley 2015] и [Haselwood 2012].

Догэн. Внимающий Звукам (Каннон)

Великий учитель Юнь-янь У-чжу как-то раз спросил великого учителя Дао-у Шань-сю:

– Как Великий милосердный бодхисаттва пользуется таким множеством рук и глаз?

Дао-у отвечал:

– Подобно тому, как человек ночью тянется рукой за голову, ища подушку.

Юнь-янь воскликнул:

– Я понял, я понял!

– Что же ты понял? – спросил Дао-у.

Юнь-янь отвечал:

– Всё его тело целиком – это руки и глаза.

– Ты хорошо сказал, – молвил Дао-у, – только это лишь восемь или девять частей из десяти.

Юнь-янь отозвался:

– Неплохо для такого, как я! А ты как скажешь, старший брат?

Дао-у ответил:

– У него всюду руки и глаза.

О том, каков Внимающий Звукам, Каннон, и прежде, и после слышны были многие голоса, но никто не сравнился с Юнь-янем и Дао-у. Если хочешь усердно изучать Внимающего Звукам, нужно с усердием углубиться в то, что сказали Юнь-янь и Дао-у. Великий сострадательный бодхисаттва, о ком они говорили, – это бодхисаттва Внимающий Звукам Мира, также его зовут Внимающим Свободно. Усердно размышляя над тем, что он – отец и мать всех будд, не надо думать, что он еще не будда, не обрёл Путь. В про-

шлом он был буддой, пришёл своим путём как Ясно Постигший Истинный Закон³⁷⁰.

Надо для начала усердно поработать над тем, что сказал Юнь-янь: «Как Великий милосердный бодхисаттва пользуется таким множеством рук и глаз?» Есть школы, которые велят полагаться на Внимающего Звукам, а есть школы, которые Внимающего Звукам пока и во сне не видели. У Юнь-яня был Внимающий Звукам, они с Дао-у учились вместе. Но не то чтобы у них был всего один Внимающий Звукам или двое: сотни и тысячи Внимающих Звукам учились вместе с Юнь-янем. Внимающему Звукам дали по-настоящему Внимать Звукам только в общине Юнь-яня. Как это? Внимающий Звукам, о ком говорит Юнь-янь, и Внимающий Звукам, о ком говорили все прочие будды, различаются как обретший Путь и не обретший Пути. У прочих будд Внимающий Звукам имеет двенадцать лиц, а у Юнь-яня не так; у прочих будд Внимающий Звукам имеет всего лишь тысячу рук и глаз, а у Юнь-яня не так. Иногда у других будд Внимающий Звукам имеет восемьдесят четыре тысячи рук и глаз, а у Юнь-яня не так. Из-за чего так получается? Надо понять.

Сказано: «Как Великий милосердный бодхисаттва пользуется таким множеством рук и глаз?», – спросил Юнь-янь. Здесь «такое множество» – это не только восемьдесят четыре тысячи рук и глаз, и уж конечно, не только двенадцать, не тридцать два, не тридцать три, что уж там считается в этих числах³⁷¹. «Такое множество» – это сколько угодно. Выражение «такое множество» не ограничивается «всем, что есть». «Всё, что есть» уже безгранично, а это, должно быть, не ограничивается даже беспредельным, предельной мерой. Так надо усердно изучать суть этого расчёта: «...такого множества, каким пользуется...». Он уже превосходит всякие пределы и меры безмерного и беспредельного.

Теперь: когда Юнь-янь спрашивает о «таком множестве рук и глаз», Дао-у не говорит, что так сказать нельзя. Значит, должно быть, в этих словах есть смысл. Ведь Юнь-янь и Дао-у вместе учились, плечом к плечу, на горе Яошань, они вместе прошли уже сорок лет, измеряли прежние и нынешние связи причин, искореняли ненужное и проясняли свидетельство о нужном. И вот, теперь он говорит:

³⁷⁰ О том, что в прошлом Каннон был буддой («пришедшим своим путём», санскр *татхагата*, яп. *нёрай*) и носил указанное имя, яп. Сё:бо:мё:, говорится в «Правилах подвижничества для заклятия сердца великого милосердного бодхисаттвы с тысячей рук и глаз», яп. «Сэндзюгэн дайхи синдзю гёхо:», ТСД 46, № 1950, 974б.

³⁷¹ Речь идёт о двенадцати (чаще – одиннадцати) лицах бодхисаттвы и его тридцати двух либо тридцати трёх облициях. «Восемьдесят четыре тысячи» – частое в буддийских текстах обозначение огромного множества (например, 84000 наставлений дал Будда).

«такое множество рук и глаз», — Юнь-янь говорит, а Дао-у проясняет свидетельство. Надо понимать: по уровню эти двое — старые будды, оба говорят одинаково: «такое множество рук и глаз». Ясно, что «такое множество рук и глаз» — это общая усердная работа Юнь-яня и Дао-у. И вот, Юнь-янь теперь спрашивает у Дао-у про то, как «пользуется». Его вопрос не надо равнять с вопросами учителей, изучающих сутры, учителей, изучающих трактаты, будхисаттв на десяти ступенях святости и трёх ступенях мудрости³⁷². Этот вопрос содержит утверждение, он утверждает «руки и глаза». Вот сейчас он утверждает: «...пользуется таким множеством рук и глаз», — и должно быть, есть такие старые будды и новые будды, кто становится буддой в силу заслуги от этого деяния. Он мог бы тут сказать: «распоряжается таким множеством рук и глаз»; а мог бы тут же сказать: «действует»; мог бы тут же сказать: «двигает»; мог бы тут же сказать: «утверждает».

Дао-у отвечает: «Подобно тому, как человек ночью тянется рукой за голову, ища подушку».

Это значит: подобно тому, как ночью человек протягивает руку назад и шарит в поисках подушки. «Шарить» значит пытаться найти. «Ночью» значит в темноте, еще можно было бы сказать: «при свете солнечного дня смотреть на горы»³⁷³. Пользуется руками и глазами — делает то же самое, что человек, который ночью позади себя шарит рукой в поисках подушки. Отсюда надо понять, что значит пользоваться руками и глазами. И надо уловить разницу между той ночью, о которой думаешь при свете дня, той ночью, которая ночью, и их ещё надо отличать от того, когда вообще нет ни дня, ни ночи³⁷⁴. Человек ищет подушку: даже если при этом он не понимает, что делает по сути то же самое, что Внимающий Звук, когда тот пользуется руками и глазами, — всё равно мы можем и должны сказать, что один подобен другому.

³⁷² Обычно выделяемые ступени подвижничества будхисаттвы.

³⁷³ Отсылка к «Полным записям наставника созерцания Юнь-мэня Куан-чжэня», кит. «Юнь-мэнь Куан-чжэнь чаньши гуаньлу», ТСД 47, № 1988, 545с. Этим выражением наставник отвечает на вопрос, «зачем будды и патриархи пришли с Запада»; у Догэна оно встречается также в трактате «Глаз» («Гандзэй», 1244 г.). Сам вопрос принадлежит к тому же рялу наивных или провокационных вопросов, что и вопрос о руках тысячерукого; по сути, он означает: зачем будды и патриархи стали проповедовать в Китае. Разные наставники чань давали на этот вопрос разные парадоксальные ответы, ср. в «Записях у лазурной скалы» эпизоды 17 и 20.

³⁷⁴ «Разница» здесь — кит. *цзяньдянь*, яп. *кэнтэн*, разница в уровне усвоения учения Будды; разница между обыденным взглядом, различающим «день» и «ночь», знание и незнание, буддийским взглядом на весь мир как омрачённый «долгой ночью неведения», взглядом, преодолевающим различия между «ночью» и «днём», и наконец, взглядом, который возвращается к исходному наивному восприятию мира (ночью спать, днём любоваться горами).

«Подобно тому, как человек...» Человек здесь – это только сравнение? Это обычный, какой угодно человек? Или не обычный человек? Если считать, что это обычный человек на Пути Будды, то тут – не просто сравнение, и надо понять, что значит «искать подушку». У подушки тоже есть очертания и размер, про них надо спросить. И ночь, должно быть, тоже не просто ночь, какая бывает в мирах людей и богов, где различаются день и ночь. Надо понимать: сказано ведь не про то, чтобы взять подушку, подтащить подушку поближе, отодвинуть подушку подальше. Сказано: «ночью рукой ищет позади себя подушку», и если разобраться, что там на дне этого изречения Дао-у, то надо видеть и не проходить мимо: там глаза, которые видят ночью. Рука ищет подушку: пока еще не добралась до её края. Если нужно «поискать рукой позади себя» – значит, нужно «посмотреть позади себя», так? Надо прояснить «ночь». Это мир рук и глаз? Это человеческие руки и глаза? Или руки и глаза сами по себе летают, как молнии? Есть ли хоть одна строка, хоть пара строк про руки и глаза, истинных от головы до хвоста? Если разбирать подобные наставления, то вот, сказано: «пользуется таким множеством рук и глаз», – но кто он, этот «Великий милосердный бодхисаттва»? Точно так же можно было бы просто сказать: «бодхисаттва рук и глаз». Тогда можно было бы спросить: как теперь пользуется бодхисаттва рук и глаз таким множеством великих состраданий? Надо понимать: хотя руки и глаза не мешают друг другу, «пользуется так» – это и «так пользуется», и «пользуется тем, что они таковы». «Так», говорит он, и согласно его словам, хотя он не скрывает, что «весь он целиком – руки и глаза», незачем ждать, пока он скажет: «весь целиком – руки и глаза». Пусть он не скрывает руки и глаза, пусть руки и глаза у него есть – это не он сам, не горы и не реки, не солнечный лик и не лунный лик, не «само сердце, которое и есть будда».

Юнь-янь говорит: «Я понял! Я понял!», но не говорит, что понял именно слова Дао-у. Он говорил о руках и глазах, что «пользуется» именно ими, дал им высказаться: вот какое тут «я понял, я понял». Должно быть, вот как: без помех пользуется тем, куда попал, без помех использует тот день, что нынче настал.

Дао-у спрашивает: что ты понял? И это то же самое, что «я понял»; хотя он и не мешает Юнь-яню с его «понял», у Дао-у есть свои слова: «что же ты понял». Вот эти «я понял», «ты понял»: разве это не глаза поняли, не руки поняли? «Понял – то есть достиг ясности? Или «понял» – значит ещё не достиг? «Я понял»: тут понимание «моё», а «что ты понял» – тут он, должно быть, побуждает усердно поработать над «твоим».

Из слов Юнь-яня «всё его тело целиком — это руки и глаза» появляется множество Внимающих Звукам, которые стараются истолковать, что значит «ночью шарить за спиной в поисках подушки», усердно работают над тем, что всё тело — это руки и глаза. Эти Внимающие Звукам хотя и Внимают Звукам, но ещё не так Внимают Звукам, как те, кто обрёл Путь. Юнь-янь сказал: «Всё тело целиком — это руки и глаза», он не говорил, что «руки и глаза — это всё тело целиком». Хотя «всё целиком» — это все миры, но именно тело, руки и глаза таковы, что «всё целиком» не может их охватить. Пусть у тела, у рук и глаз есть свойства «всего целого», это, должно быть, не те руки и глаза, какими на рынке можно что-нибудь высмотреть и стащить. Благие свойства рук и глаз — не те, которыми можно увидеть, исполнить, проповедать что-то, что признаёшь за верное. О руках и глазах уже сказано, что их «такое множество»: больше тысячи, больше десяти тысяч, больше восьмидесяти четырех тысяч, больше безмерного и беспредельного. Но таково не только «всё тело целиком — руки и глаза»; должно быть, «переправляет живых на тот берег, проповедует Закон» тоже таково, и «озаряет светом все страны и земли» тоже таково³⁷⁵. Поэтому Юнь-янь и сказал: «всё тело целиком — это руки и глаза»; он не велел, чтоб руки и глаза сделались всем телом, и нам надо усердно поработать над этим. Мы пользуемся тем, что «всё тело — это руки и глаза», распоряжаемся, двигаем, пробираемся вперёд или стоим на месте, но нельзя, чтобы это двигало нами.

Дао-у говорит: «Это ты хорошо сказал, только это восемь или девять частей из десяти».

Он указывает, что сказанное было хорошо сказано. «Хорошо сказано» — то есть слова попали в цель, ничто не осталось невысказанным. Когда прежде не высказанное наконец высказано, так что не высказанным не осталось ничего, — это «только восемь или девять частей из десяти».

Если кто-то усердно изучил бы смысл сказанного, все десять из десяти, и нашёл бы силы высказать до конца, что ещё не было сказано, — это бы не было усердной работой. Сказанное — восемь или девять частей; когда то, что можно высказать, высказывают на восемь или девять частей, то как раз тем самым и высказывают все десять из десяти. Когда приходит тот самый миг, ты высказал бы, пожалуй, все сто, тысячу, десять тысяч — силы чудесны, и потому применяешь лишь малую часть этих сил, высказываешь всего восемь или девять. Допустим, Юнь-янь применил бы сотни, тысячи, десятки тысяч сил, охватил все миры на десяти сторонах: неохваченного осталось бы меньше,

³⁷⁵ Приведены два выражения, описывающих милосердные деяния бодхисаттвы.

чем охваченного. Да если бы он даже применил всего одну силу, это уже не была бы сила обычного человека. Такова суть этих «восьми или девяти». Но когда слышишь, что будды и патриархи высказали только восемь или девять из десяти, то понимаешь: можно было бы высказать и все десять, то есть высказанного недостаточно, тут лишь восемь или девять из десяти частей. Если бы Закон Будды был таким, он не дожил бы до нынешнего дня³⁷⁶. «Восемь или девять частей» – всё равно что сто или тысяча, всё равно что «такое множество»; вот что нам надо усердно проработать. Восемь или девять частей уже высказано, меру мы знаем и можем не останавливаться на восьми или девяти. Беседы будд и патриархов усердно изучаются вот так.

Юнь-янь говорит: «Неплохо для такого, как я. А ты, старший брат, как скажешь?». Он так говорит только затем, чтобы побудить Дао-у высказаться: пусть тот выразит свои восемь или девять из десяти. Хотя это и значит «пусть не ходит по старым следам»³⁷⁷, это же значит «руки у него длинные, а рукава короткие»³⁷⁸: «неплохо для такого, как я» не означает «я еще не высказал всего, что мог бы высказать, но оставляю это, как есть».

Дао-у говорит: «У него всюду руки и глаза».

Этими словами он не говорит, что руки – это руки, глаза – это глаза, и таково всё его существо. Он говорит, что руками и глазами пронизано всё существо: «у него всюду руки и глаза».

Стало быть, он не говорит, что тело – это руки и глаза. «Пользуется таким множеством рук и глаз»: пользуется руками, пользуется глазами, и тогда руки и глаза – это непременно такие руки и глаза, что пронизывают всё его существо. Сейчас был задан вопрос: как он пользуется таким множеством рук и глаз; можно было бы ответить: всё его существо – это то, что он чем-то как-то пользуется. И конечно, «целиком» у Юнь-яня и «всюду» у Дао-у не таковы, что одним дело не исчерпывается, а другим исчерпывается. Хотя «целиком» у Юнь-яня и «всюду» у Дао-у нельзя сравнивать, выяснять, что лучше, но и то, и другое как раз, надо думать, говорят про «такое множество рук и глаз».

Итак, Внимающий Звукам, о ком говорил старец Шакья³⁷⁹, в чем-то тысячерукий и тысячеглазый, двенадцатиликий, имеет

³⁷⁶ То есть если бы в учении Будды вся истина была бы уже высказана («десять из десяти»), то оно не побуждало бы к подвижничеству, а значит, ему бы уже никто не следовал.

³⁷⁷ Отсылка к «Полным записям наставника созерцания Хун-чжи» (ТСД 48, № 2001, 32с) 不留朕迹 Комадзава стр. 1100b

³⁷⁸ Отсылка к тем же «Полным записям» (18a) и другим источникам; слова отвечают на вопрос, на кого похож Будда. 臂長衫袖短

³⁷⁹ Будда Шакьямуни.

тридцать три тела, восемьдесят четыре тысячи рук. Внимающий Звукам у Юнь-яня и Дао-у имеет «такое множество рук и глаз». Но тут нет речи о том, чего много или мало. Когда мы усердно изучаем Внимающего Звукам с «таким множеством рук и глаз» у Юнь-яня и Дао-у, всё множество будд достигает «восьми или девяти частей» от сосредоточения-самадхи Внимающего Звукам.

Вместилище сути истинного Закона,
трактат 18, «Внимающий Звукам»
26 день четвертого месяца третьего года Ниндзи³⁸⁰,
года Старшей воды и Тигра.

Теперь, с тех пор как Закон Будды пришёл с Запада, будды и патриархи много говорили о Внимающем Звукам, но не сравнились с Юнь-янем и Дао-у. Поэтому я говорю только об их Внимающем Звукам.

У Великого учителя Чжэнь-сюэ из Юнцзя³⁸¹ есть строки:

Того, кто не видит ни одной вещи, называют При-
шедшим Своим Путём,
Ещё его можно назвать Внимающим Свободно³⁸².

И Пришедший Своим Путём, и Внимающий Свободно, хотя являются каждый в своих телах, но у них не разные тела; таково это ясное свидетельство.

У Ма-гу и Линь-цзи есть разговор об истинной руке и глазе³⁸³ — одной руке и одном глазе из «такого множества». У Юнь-мэня³⁸⁴ есть Внимающий Звукам, который «видит краски и проясняет сердце,

³⁸⁰ 1242 г.

³⁸¹ Он же Юн-цзя Сюань-сюэ (665–713), ученик шестого патриарха чань Хуэй-нэна, цитируется его «Песня свидетельства на Пути», кит. «Юн-цзя чэндао-гэ», ТСД 48, № 2014, 395с – 396с.

³⁸² То есть буддой (таткагадой, ср. прим. 11) и бодхисаттвой Кандзидзай = Каннон.

³⁸³ Ма-гу Бао-чэ (VIII–IX вв.), спросил у Линь-цзи И-сюаня (XI в.), одного из самых знаменитых наставников Чань: который глаз Великого милосердного бодхисаттвы, тысячеглазого и тысячерукого, – истинный глаз? Линь-цзи в ответ построил тот же вопрос и велел отвечать быстрее. Ма-гу стащил наставника с помоста и сел на его место. Линь-цзи спросил: и каково тебе? Ма-гу медлил, и Линь-цзи, в свою очередь, стащил его с помоста и сам уселся там. Ма-гу вышел гнѣхт, и тогда Линь-цзи спустился с помоста. Разговор известен из «записей бесед Линь-цзи» («Линь-цзи лу», эпизод 12); см. [Линь-цзи лу 2001, 74].

³⁸⁴ Юнь-мэнь Вэнь-янь (864–949), учитель Юнь-яня и Дао-у.

слышит звуки и постигает Путь». Каких же звуков и красок не видит и не слышит бодхисаттва Внимающий Звукам Мира? У Бай-чжана³⁸⁵ врата Внимающего Звукам ведут к основе. В собраниях «Победоносного заклатья»³⁸⁶ Внимающий Звукам полностью проникает всюду, а в собраниях Цветка Закона³⁸⁷ Внимающий Звукам являет себя во вратах, открытых для всех. Все они учились вместе с Буддой, все они учились вместе с горами, реками и великой землёй, и всё же это, надо думать, лишь один или два из «такого множества рук и глаз».

Годы Ниндзи, год Старшей воды и Тигра, второй месяц лета, десятый день. Переписал Эдзё.

³⁸⁵ Бай-чжан Хуай-хай (720–814).

³⁸⁶ У тех, кто изучает «Победоносное заклятие», яп. «Рё:гон-дзю» и обосновывающую его «Победоносную сутру» (яп. «Сюрё:гон-кё:», санскр. «Шурамга-ма-сутра», ТСД 19, № 945). По преданиям, в Китае приверженцы чань стали изучать это заклятие и соотносимый с ним способ сосредоточения, после того как бодхисаттва Внимающий Звукам явился во сне наставнику по имени Чжэнь-се Цин-ляо (1088–1151) и указал, что это будет полезно.

³⁸⁷ У тех приверженцев «созерцания», кто изучает «Лotosовую сутру».

Кому и в чём наследует буддийский монах

Буддийский монах в средневековой Японии, как и в любой другой стране, не мог принадлежать к одной лишь буддийской традиции. Хотя он и “покидал свой кров”³⁸⁸, его семейное и сословное происхождение по-прежнему определяло отношение к нему других людей, а часто и собственное его поведение. Как говорится в “Последнем наказе досточтимого Мёэ из Тоганоо”³⁸⁹, “решил бы я стать воином, раз уж обрёл рождение в воинском роду, – должен был бы я знать, что в этом ничтожном мире однажды в какой-нибудь постыдный миг я как раз и умру. А пойдя под Закон Будды... быть может, и я стану великим победителем?” [Трубникова, Бабкова 2014, 469]. “Победа” для потомка воинов, храмовая “карьер” для выходца из чиновной семьи, “слава и выгода” в самом широком смысле этих слов вполне могли быть жизненными целями для монаха. Порой те, кто принял постриг, называли себя “нелюдями”, *хинин*, или “неприкасаемыми”, *сэндара* (санскр. *чандала*), настаивали, чтобы их помещали на самой низкой общественной ступени, за пределами “человеческого” общества³⁹⁰, но, на мой взгляд, сами по себе такие обозначения говорят, что мирские семейно-сословные мерки для монаха оставались неизменно важными. И если рассмотреть любую из мирских традиций средневековой Японии, будь то традиции поэтического мастерства, конфуцианской учёности и др., в каждой из них наряду с мирянами присутствуют и монахи.

О самой буддийской традиции можно говорить по меньшей мере в двух смыслах. Это традиция, восходящая к Будде, такая, что

³⁸⁸ Сюккэ, обычное название для ухода в монахи.

³⁸⁹ “Тоганоо Мёэ: э-сё: нин икун”, первая пол. XIII в.

³⁹⁰ Из японских авторов XIII в. такие самообозначения есть у Мёэ, Догэна, Питирэна и других. См.: [Трубникова 2012].

принять её и выдержать ее требования способен далеко не каждый. И в то же время это традиция японских храмов, буддизм, прижившийся в Японии. Если говорить о том, чего ожидали современники от средневекового японского монаха, то ожидания эти были с одной стороны очень высокими, но заведомо неисполнимыми, а с другой, наоборот, весьма низкими. К любому монаху, даже если это ваш родственник, относитесь так, как если бы перед вами явился сам Будда, советует знатный воин Ходзэ Сигэтоки своим младшим родичам; см.: [Коляда 2017]. При этом всерьёз ожидать от монаха можно лишь одного: чтобы он по старинному индийскому обычаю брил голову и носил лоскутный плащ через плечо. Что-либо сверх этого – знание книг буддийского канона, милосердие, мудрость – в наставшем “злом веке” можно считать редкой удачей, но требовать этого невозможно. Монахи распутные, пьющие, склонные к насилию, больше сосредоточенные на стихах или на интригах, чем на Законе Будды, во множестве появляются в памятниках средневековой японской словесности, и за исключением крайних случаев не воспринимаются как нарушители сложившегося обычая. Такова, например, картина японского буддизма в “Собрании песка и камней”. Ломать ли эту дурную традицию или поддерживать её за неимением лучшей – на этот вопрос японские буддийские наставники отвечали по-разному.

Если же говорить о понимании традиции, преемственности Закона Будды, в самом буддийском учении, то и здесь сосуществуют два, казалось бы, несовместимых подхода. Первый исходит из установки на всеобщую причинно-следственную зависимость. Считать что-либо имеющим начало – значит становиться на точку зрения небуддийских мыслителей, тех, кто допускает существование первопричины. Но коль скоро, по учению Будды, всякая причина сама служит следствием других причин, цепь обусловленности безначальна и бесконечна, тогда и передача Закона не имеет исходной точки.

У Будды Шакьямуни не просто были причины стать Буддой, бесчисленные заслуги, накопленные в прежних рождениях; у него также были учителя и предшественники, череда будд, уходящая в древность, в историю бесчисленных прежних миров. О начале традиции тогда можно говорить лишь условно: кто из множества будд оказался первым наставником для нашего мира. Предсказание Будды о “последнем веке, злом веке”, о неизбежном упадке Закона и всего мироздания, весьма популярные в средневековой Японии, как раз и поддерживают этот взгляд: миры возникают, развиваются, портятся и разрушаются, возникают новые, и в каждом является свой учитель, чтобы указать путь выхода из круговорота, путь к освобождению.

Однако существовал и второй подход. Он в циклической истории миров всё-таки видел некое единственное событие, от которого и вёл отсчёт. Для почитателей “Лотосовой сутры” таким событием была проповедь Будды Шакьямуни на Орлиной горе, когда тот объявил ученикам, что был просветлённым исконно, во все века во всех мирах, а не стал им в нынешней жизни, — объявил и доказал это, как рассуждениями, так и чудесами. Для приверженцев амидаизма таким же событием был обет другого будды, Амитабхи (яп. Амида), произнесённый в час, когда все прежние благие дела привели этого подвижника к просветлению: он поклялся не становиться буддой, если не сможет спасти каждого, кто прибегнет к его помощи. Из сутр об Амитабхе известно, что он всё-таки стал просветлённым, и теперь в его Чистой земле (она же буддийский рай”) может спастись каждый, кто пожелает. А для приверженцев “созерцания”, дзэн, ту же роль начала традиции играл случай, когда один из учеников Шакьямуни, Махакашьяпа, понял учителя без слов, просто увидев цветок в его руке. Можно привести и другие примеры, относимые к истории отдельных народов и стран. Так, “Собрание песка и камней” начинается с рассказа о том, как японские божества *ками* перехитрили демона Мару: убедили этого врага Будды, что на их островах Закона якобы нет и не будет, и тем самым обеспечили мощную защиту буддийской общине в Японии, создали основу для совместного почитания богов и будд.

Какой традиции следовать, а от какой отталкиваться? Этот вопрос так или иначе обсуждается почти во всех японских буддийских сочинениях эпохи Камакура; см.: [Трубникова, Бабкова 2014]. Неизбежно при этом возникают и более общие вопросы, значимые не только для буддизма и не только для дальневосточной мысли. Что такое традиция: просто череда людей, передающих друг другу какие-то знания и правила, или нечто другое? Нужно ли, например, чтобы все учителя в этой цепочке обучали своих преемников по одним и тем же правилам? Должна ли линия преемства быть непрерывной, или традиция может прекратиться, а потом возродиться, оставшись той же самой традицией? Как различить, имеем мы дело с ветвями одной традиции или с несколькими разными? Можно ли примкнуть к традиции по своей воле, или нужен кто-то, кто тебя в неё примет? До какой степени человек свободен, когда присваивает наследие прежних мудрецов: может ли он выстроить собственную традицию, составив себе “родословную” из имён тех учителей, чьи наставления ему нравятся? Верно ли, что принадлежность к почтенной старой традиции оправдывает и обосновывает действия ее нынешних приверженцев, или наоборот, каждое новое поколение

своим поведением поддерживает и доказывает существование той традиции, которой старается следовать? Среди японских текстов, где обсуждаются в том числе и эти вопросы, особенно интересным мне представляется один из трактатов Догэна.

Этот трактат, “Грамота о преемстве”, “*Сисё*”, входит в корпус сочинений Догэна “Вместилище сути истинного Закона», в ту версию, что состоит из 75 трактатов. Речь в трактате идёт об особой разновидности письменных документов: о свидетельствах, которые наставники *дзэн* выдают ученикам, прошедшим обучение. В грамоте бывает указано, у кого учился сам учитель, кто были наставники его наставников, цепочка передачи традиции прослеживается через всю историю буддизма в Китае до Бодхидхармы, пришедшего из Индии, далее через индийскую историю до самого Будды, а иногда и дальше вглубь, до прежних будд. Как может выглядеть такой документ, показано на рис. 1; единого образца для “грамоты о преемстве” нет, и в трактате Догэн сопоставляет разные их варианты. Общей чертой этих грамот можно считать, пожалуй, то, что текст в них записывается не обычными строками, а по некой геометрической схеме; их можно отнести к тому разряду памятников традиции *чань/дзэн*, где недостаточность “слов” как таковых наглядно показана переходом от письма к рисованию, от повествования к диаграмме [Anderl 2012, 43 ff.]

Основой трактата “*Сисё*” стала проповедь, которую Догэн произнёс перед учениками в 1241 г., а записал ученик Догэна Коун Эдзё (1198–1280) в 1243 г. Часто этот трактат рассматривают в одном ряду с трактатами “Будды и патриархи”, “*Буссо*”, “Передача [учения] лицом к лицу”, “*Мэндзю*” и ещё несколькими, где Догэн рассказывает, какое именно наследие он принял, когда учился в Китае, и каким способом он собирается передать это наследие своим слушателям. В этом случае главным считается перечень наставников, индийских и китайских, через которых истинное наставление Будды дошло до Догэна. Важно, что называть своё наследие именно “созерцанием” (санскр. *дхьяна*, кит. *чань*, яп. *дзэн*) Догэн не считает правильным; для него это не какая-то особая традиция, а Закон Будды как таковой. Однако “Грамоту о преемстве” можно поставить в тот же ряд, что и “Передачу одеяния”, “*Дэн э*”, и другие трактаты, где говорится о вполне осязаемом наследстве. Как и плащ, чаша для подаяния и прочие предметы монашеского обихода, грамота *сисё* – вещь, которую учитель “созерцания” из рук в руки передаёт ученику. Когда именно в китайском буддийском обиходе появляются такие документы, точно неизвестно, но у последователей *дзэн* они во многом сохраняют значимость и в наши дни – к немалому удивлению за-

падных приверженцев этой традиции. Ведь буддизм *чань/дзэн* вроде бы отказывается от любой “опоры на письменные знаки”, как учил ещё Бодхидхарма. При чём же здесь бюрократического вида бумага с печатями? Как может на пути к освобождению требоваться справка от наставника, если в ней даже не указано, где и кому эту справку придётся предъявлять?³⁹¹ Тем не менее, по Догэну, грамоты о преемстве следует чтить и, как над любым из почитаемых предметов, над ними можно и нужно размышлять: примерно так же, как над рассказами о просветлении прежних подвижников, коанами. А какие именно размышления связаны с грамотами, Догэн как раз и показывает в трактате “*Сисэ*”.

Уильям Бодифорд, разбирая проблему “преемства” в традиции *дзэн*, выделяет в качестве основного такой вопрос: “До какой степени оно строго частное или даже тайное дело, только между учителем и учеником, и как получается, что оно предполагает ритуал публичного подтверждения и оказывается институционально значимым” [Bodiford 2008, 261]. В самом деле: если уж человек сумел передать другому человеку суть Закона Будды – истинную, не выразимую ни в каких словах, – то зачем подтверждать это документом? А если грамота о преемстве пишется лишь для посторонних (чтобы ученик мог доказать, что не зря провёл годы ученья в храме), то почему ей придают такое значение внутри традиции? Подходя к ответу на этот вопрос, У. Бодифорд обсуждает одну из широко распространённых оценок традиции “созерцания” в Китае и на Дальнем Востоке в целом. Успех традиции *чань/дзэн* во многом объясняется тем, что она стала наиболее “китайской”, лучше всего соответствовала ожиданиям общества, воспитанного на конфуцианских началах. Причём соответствие здесь было двояким. С одной стороны, наставники “созерцания” выглядели и изъяснялись особенно странно, непонятно, как и пристало приверженцам иноземного учения, которым чужды любые мирские условности (“Встретишь Будду – убей Будду, встретишь патриарха – убей патриарха”, как говорил учитель *чань* Линь-цзи). С другой стороны, они особенно деятельно поддерживали образ буддийской общины как некой “псевдородственной группы” – образ, хорошо понятный мирянам [Bodiford 2008, 264]. Пусть монахи и разрывают кровные семейные связи, но к учителям, к

³⁹¹ В этом разница между *дзэнскими* “грамотами о преемстве” и отчасти похожими на них документами других буддийских традиций; там грамота мыслится как оберег, способный защитить от дурных страстей или от зловредных демонов, иногда – как “пропуск в рай” (таковы, например, удостоверения, которые амидаистский наставник Илпэн и его ученики в конце XIII в. раздавали всем встречным; в их бумагах говорилось, что будда Амида уже спас этого человека).

собратьям по общине, а потом и к ученикам они относятся по-родственному, почти по правилам “семейной почитительности”, слушаются старших и заботятся о младших. Бодифорд выделяет семь параметров, по которым общину в чаньском и дзэнском понимании можно считать аналогом семьи или рода. (1) Здесь регулярными обрядами почитают “предков по Закону” — наставников старинных времён; само слово “патриарх” (кит. *цзу*, яп. *со*), обозначающее особенно чтимых наставников “созерцания”, исходно означает прародителя. (2) Как и в семье, “рождение” нового “сына Будды” здесь окружено тайной: никто, кроме учителя и ученика, не знает, что произошло между ними, как мирянин всё-таки смог вступить на Путь. (3) Имя младший получает от старших, а прозвание у всех монахов общее — Шакья (кит. Ши, яп. Сяку); многие выражения в общинном быту звучат как семейные: у монаха бывают старшие и младшие “братья” (ученики того же наставника), “деды” и “дядя” по учению и пр. (4) Как и в роду, в общине есть особые “обряды перехода”: ими отмечаются ступени взросления монаха, и как отец может отречься от сына, так и учитель может изгнать недостойного ученика уже после того, как обучил его. (5) Монахи отвечают друг за друга в правовом смысле, по принципу коллективной семейной ответственности. (6) Вопросы разделения труда в храмовом хозяйстве, наследования должностей и имущества также решаются по-родственному; от учителей к ученикам передаются не только идеи, но и множество вещей (утварь, книги, одежда), а также привычки, стиль поведения, почерк и многое другое. (7) Последний и самый важный признак: заочная передача традиции невозможна, учитель и ученик должны встретиться лично. Исследователь признаёт, что не всегда в истории традиции “созерцания” все эти признаки присутствуют в единстве, но хотя бы несколько из них прослеживаются непременно. Впрочем, “исконная гибкость передачи учения говорит нам о том, что историческая данность никогда не может ни обосновать, ни опровергнуть какого-либо случая преемства. В конечном итоге, это дело религиозной веры, выражение священной истины” [Bodiford 2008, 268]. Но то, каково в каждом случае передачи учения бывает содержание этой веры, как раз и закрепляется в грамотах о преемстве: любая их них имеет вид “родословной”, и на неё ссылается монах, принимая какие-либо “семейные” решения в своей общине: когда берет кого-то в ученики или отказывает в этом, и т. п.

Можно заметить, что и в Китае, и в Японии существовали другие подобные “псевдородственные” объединения. Прежде всего, это сообщество самих “книжников”, наследников Конфуция: их обряды почитания Учителя по замыслу должны были сохранять древний

ритуал почитания предка, и последующие поколения учителей и учеников считались подобием семьи, где взаимная ответственность старших и младших ценится выше всего. Сюда же можно отнести школы поэтического, музыкального, воинского мастерства и им подобные, устроенные по семейному образцу. В связи с этим примечателен случай из истории *дзэн* в Японии в XIII в., о котором рассказывает Кокан Сирэн (1278–1346) в “Буддийских записях годов Гэнко” (“*Гэнко: сякусэ:*”, 1332 г.). Однажды знаток конфуцианских наук Сугавара-но Тамэнага (1158–1246) и монах Энни Бэннэн (1202–1280), один из основателей традиции Риндзай-дзэн, вернулись к старому спору двух учений. Верно ли, что буддисты отрицают “верность правителю и почтительность к старшим родичам”, а значит, подрывают устои общества и государства? Энни уточняет: правильно ли я понял, что передо мной ученик школы Конфуция? Получив утвердительный ответ, он говорит: учение Будды передавалось от Будды к Будде и от патриарха к патриарху, и, таким образом, в цепочке его передачи я пятьдесят пятый потомок Будды и двадцать седьмой потомок Бодхишармы. Несомненно, мой просвещённый собеседник сможет сказать, к которому поколению учеников Конфуция он принадлежит? Сугавара затрудняется с ответом, и так Энни доказывает, что преемство у монахов, приверженцев “созерцания”, крепче и достовернее, чем даже у конфуцианцев [Bodiford 2008, 269].

На мой взгляд, у японских наставников *дзэн*, и в том числе у Догэна, мирской, условно “конфуцианский” подход к проблеме преемства работает в том числе и на то, чтобы примирить два её образа, о которых я говорила выше: традиция правильная, какой она должна быть, и традиция, которая есть на самом деле. Сведения о передаче Закона Будды могут быть противоречивы и запутанны, за длинными списками наставников может недвусмысленно проглядывать стремление к “славе и выгоде” (обосновать свое превосходство, привлечь побольше учеников), вообще говоря, традиция может быть сколь угодно сомнительной. Но это не делает неправым того ученика, кто преданно чит эту традицию, точно так же, как не бывает не прав почтительный сын, когда заботится о родителях, пусть даже и дурных.

Прежде чем перейти к разбору трактата Догэна, рассмотрим один из сохранившихся документов, относимых к разряду “грамот о преемстве”. Свиток принадлежит к собранию храма Эйхэйдзи; считается, будто это и есть “родословная” самого Догэна, та грамота, которую ему вручил в Китае его учитель Тянь-гун Жу-цзин (1163–1228). Датируется документ, вероятно, XIV в., и исследова-

тели оценивают его по-разному: как копию грамоты, действительно написанной в Китае в 1227 г., или же как бумагу, составленную задним числом, уже на основе рассуждений Догэна о подобных грамотах. Так или иначе, свиток внесен в перечень Национальных сокровищ Японии и интересен хотя бы с той точки зрения, как в школе Сото после Догэна представляли традицию передачи учения. Подробный разбор грамоты дан в работе [Winfield 2013, 45–55], а гипотезы относительно её происхождения сопоставляются в статье [Azuma Ryushin 1976–1977].

Слева сверху свитка записано заглавие: “Грамота о преемстве”, “*Suscé*”. Верхнюю часть занимает круг, образуемый именами наставников. В середине круга – имя Будды Шахьямуни. От него вниз ведет красная линия к имени Махакашьяпы (1). Далее по часовой стрелке записаны имена, соединенные той же непрерывной волнистой красной линией: Ананда (2), Санавава (3), Упагупта (4), Дхри-така (5), Мичака (6), Васумитра (7), Буддхананди (8), Буддхамитра (9), Паршва (10), Пуньяшас (11), Анабодхи (12), Капимала (13), Нагьяхараджуна (14), Канадева (15), Рахулата (16), Сангхананди (17), Сангхашас (18), Кумарата (19), Джаята (20), Васубандху (21), Манората (22), Хакленаяшас (23), Симхабодхи (24), Васиастия (25), Пуньямитра (26), Праджнятара (27), Боддхидхарма (28). Имя Боддхидхармы, первого китайского патриарха, оказывается почти точно над именем Махакашьяпы. Круг продолжают имена китайских патриархов: Хуэй-кэ (29), Сэн-цань (30), Дао-синь (31), Хун-жэнь (32), Хуэй-нэн (33), Син-сы (34), Си-цян (35), Вэй-янь (36), Тянь-чэн (37), Лянь-цзе (38), Дао-ин (39), Дао-пи (40), Гуань-чжи (41), Юань-гуань (42), Цзин-сюань (43), И-цин (44), Дао-кай (45), Цзы-чунь (46), Цин-ляо (47), Цзун-цзюэ (48), Чжи-цзянь (49), Жу-цзин (50), Догэн (51). После каждого из имён кроме имени Догэна записаны знаки *бодда бодзи*, их значение здесь, вероятно, “просветление будды”: то самое качество, передача которого показана красной линией. Пройдя через имя Догэна, красная линия возвращается вверх к центру круга, к имени Шахьямуни, закручивается в виде петли и замыкается. В середине круга, а также на том месте, где стоят имена Жу-цзина, Догэна и Махакашьяпы, проставлены “печати Трёх сокровищ” (храмовые печати, на рисунке показаны прямоугольниками со скруглёнными углами). В нижней части грамоты четырьмя вертикальными строками записано:

(1) “Клятвенное подтверждение свидетельства о nasledовании будд и патриархов”

(Печать: Тянь-тун Жу-цзин).

(2) “Передано Догэну”.

(3) “Великая Сун, годы Баоцин, год Младшего огня и Кабана” (то есть 1227 г.) (Печать Трёх сокровищ).

(4) “Жу-цзин, пребывающий на горе Тяньгун” (Печать: Тянь-гун Жу-цзин). Возле печатей приписаны их расшифровки иероглифами.

В круговой схеме на этом свитке по обе стороны от Догэна оказываются его учитель и Махакашьяпа, первый ученик Будды. Схему можно прочитать как от древних наставников к новым, так и в обратном порядке, двигаясь по красной линии против часовой стрелки: от Будды к Догэну, затем к Жу-цзину и далее до Махакашьяпы, а потом снова к Будде. Как отмечает Памела Уинфилд, такая картина преемства “...снимает напряжение между исконной и обретаемой, всеобщей и личной просветленностью, между вечным и мгновенным пробуждением, между свидетельством и подвижничеством” [Winfield 2013, 54]. Эту схему П. Уинфилд предлагает называть “голохронной”, в отличие от диахронной и синхронной моделей передачи традиции.

Из названных моделей диахронная ближе к той картине истории буддизма, которую выстраивают исследователи: каждый новый наставник передавал учение Будды новым людям, и так оно из древности дошло до позднейших веков, неизбежно изменяясь и искажаясь, но сохраняя некий свой главный смысл. Будду Шакьямуни величают “Почитаемым в веках / в мирах”, *сэсон*, имея в виду такую развёртку традиции во времени. Из японских современников Догэна подобный взгляд на преемство Закона Будды поддерживали Мёэ и его единомышленники, сторонники “возрождения уставов и заповедей”. Они признавали, что буддийская община в Японии стала совсем не такой, какой была в Индии, но считали своей задачей по мере сил воссоздать или сохранить самое важное, на чём она держится: заповеди, правила жизни монахов и мирян. А синхронная модель предполагает, что вся традиция существует одновременно: Будда вечно проповедует Закон, и все его ученики, из любых эпох и стран, слушают его вместе; в этом смысле говорят о “едином веке” Будды, *итидай*. Особенно чётко такой образ традиции прослеживается у почитателей “Лотосовой сутры”; учитель здесь один, Будда, а кто в каком порядке за ним следовал, однозначно сказать нельзя. Так, наставники школы Тэндай в XIII в. доказывали: хотя основоположник её учения, китайский мыслитель Тянь-тай Чжи-и (538–597), обычно считается учеником другого приверженца “Лотосовой сутры”, Нань-юэ Хуэй-сы (515–577), на самом деле не Тянь-тай учился у Нань-юэ, а наоборот – вопреки старшинству и

всем школьным “родословным”; см.: [Трубникова, Бабкова 2014, 551–552].

Оба подхода, и синхронный, и диахронный, не исключают разрывов в традиции: не таких, когда, допустим, о наставниках какой-то эпохи слишком мало известно, а намеренных, когда в одном из поколений ученик решает – исходя из того, как видит смысл передаваемого учения, – исключить из списка прежних учителей какие-то имена или пересмотреть весь список в целом. Приведу только три примера из истории японского буддизма XIII в.; обо всех них подробнее см.: [Трубникова, Бабкова 2014]. (1) Эйдзон и его товарищи, сторонники “возрождения уставов и заповедей”, сложили с себя монашеские посвящения, поскольку итог их изысканий по истории общины был неутешительным: в Японии уже много поколений наставников не следовали уставу, а значит, посвящения, даваемые ими, были неправомочны. Эйдзон и его единомышленники после этого приняли монашество заново, непосредственно – через столетия – обращаясь в молитве к тем учителям, кто ещё был посвящён в монахи по правилам устава (надо сказать, в исключительных случаях книги буддийского канона такое посвящение допускают). (2) Нитирэн, особенно ревностно чтивший “Лотосовую сутру”, отказался считать учителями тех, у кого учился в школе Тэндай, и большинство их наставников тоже. “Родословная” Нитирэна в итоге включала имена только Тянь-тая Чжи-и и Сайтё (767–822), основателя Тэндай в Японии, и в этом случае как раз краткость списка должна была доказывать его достоверность: никто из тех, кто, с точки зрения Нитирэна, извращал учение “Лотосовой сутры” и смешивал его с другими учениями, в его список не попал. (3) У Синрана в стихотворных и прозаических сочинениях несколько раз повторяется список наставников, ведущих проповедь о “Чистой земле”, и ряд этих учителей заведомо не непрерывный, с разрывами в десятки и сотни лет. Список получается несколько длиннее, чем у Нитирэна, и задачи исключить дурных наставников здесь, как представляется, нет. Скорее, речь ведётся о другом: некоторые достойные люди прежних веков, индийцы, китайцы и японцы, особенно ясно понимали, что не смогут спастись из круговорота страданий сами, а потому прибегли к милосердию будды Амиды. Среди них были и знаменитые толкователи учения, и праведные подвижники – и если даже они отчаялись чего-то добиться собственными силами, то тем более следует положиться на Амиду всем прочим людям. Подобное отношение к традиции неприемлемо для Догэна, коль скоро он, как и другие приверженцы *дзэн*, считает, что преемство должно быть непрерывным. Но установка на непрерывность порождает парадоксы, и иначе быть не может: ведь учение

о наследовании — не какое-то приложение к основным, содержательным наставлениям, а часть того самого Закона Будды, о передаче которого идёт речь. А изложить Закон без парадоксов, оставаясь в рамках обыденного образа мысли, невозможно, точно так же как невозможно и следовать ему, не изменив образа действий, не опрокинув обыденных привычек. Обсуждению парадоксов традиции как раз и отведён трактат “Грамота о преемстве”.

Начинается он с того, что, собственно, передают друг другу будды и патриархи. Этот Закон — наставление о том, как стать буддой, обрести просветление, и с этим никто не спорит. Не будучи буддой, нельзя понять, кто просветлен, а кто не просветлен: потому без “свидетельства”, подтверждения от несомненного будды, подвижник не может понять, преуспел он в освоении Закона или нет. (А если бы к просветлению можно было прийти самоучкой, тогда демон Мара был бы прав: Будде Шакьямуни ни к чему было проповедовать Закон.) Но отсюда же следует, что пока человек не станет буддой, он не может знать, чьё “свидетельство” насчёт его просветления достоверно, а чьё ложно. То же можно сказать и о многих других традициях, если не обо всех вообще: скажем, поэтическому мастерству невозможно научиться без наставника-поэта, а выбрать хорошего наставника невозможно, не разбираясь в поэзии. Стало быть, с равным успехом хорошие учителя и их ученики передают в веках правильные традиции, а дурные ученики хранят и продолжают наследие дурных учителей; можно только надеяться, что та и другая череда преемников хоть чем-нибудь различаются между собой. По Догэну, получается, что, двигаясь по буддийскому Пути, человек только и может, что доказать: я правильно выбрал учителя. Этот взгляд соответствует основной установке Догэна на “единство подвижничества и свидетельства”, *сюсё: итто:*, и он же делает невозможным линейное, диахронное понимание традиции: преемство неизбежно замыкается в круг, правоту учителя доказывает ученик. Предшественника Шакьямуни, будду прежней эпохи, звали Кашьяпой, и ученика, кому Будда показал цветок и напрямую передал свой Закон, тоже звали Кашьяпой (Махакашьяпой); у Догэна это выглядит не совпадением имён и не сбоем в последовательности учителей, а наглядным выражением парадоксальной сути самого ученичества.

Догэн ссылается на слова шестого патриарха *чань* Хуэй-нэна: если проходить по линии преемства от древности к современности, ряд состоит из будд, а если наоборот, от недавних дней к прежним, тот же ряд состоит из патриархов. Если патриархом, учителем чело- века делает его ученик, сам ставший учителем для кого-то, то буддой всё-таки делает учитель. Синхронная модель здесь тоже не работает,

единого круга учеников одного Учителя, Будды, не получается. Скорее, линия преемства петляет: это последовательность кругов, каждый из которых сцеплен с соседними. Раз так, то подвижничество, оно же достижение цели, у каждого человека должно быть и одновременно с его соседями в списке (его учителем и учеником), и предшествовать просветлению каждого из них, и следовать за ними. А какое именно наследство связывает человека с его наставником и с его преемником, тут возможны вариации, единого правила нет. У кого-то это плащ, у кого-то чаша, портрет, ветка сосны или цветущей сливы, или что-то еще. Разнообразие этих средств как раз и показывает, что учителя и ученики занимались делом, искали просветления, разного для разных людей, а не “передавали традицию” ради самой традиции. Отсюда, среди прочего, следует: если человеку по каким-то причинам нужен дурной учитель (невежественный, распутный, сумасшедший), значит, этот ученик был прав, выбрав себе именно такого наставника. Эти парадоксы пока ещё касаются самого преемства, но не грамоты. Можно было бы ожидать, что дальше Догэн будет рассказывать о различных грамотах, которые видел в Китае, сопоставлять их и объяснять, почему они выглядят именно так. Подобный рассказ был бы похож на подборку коанов. Кому-то помог стать буддой удар палкой, кому-то случайный крик и т. д.; в одном случае отношения наставника с учеником потребовали оформить грамоту таким-то способом, в другом – другим. Но рассуждение Догэна выглядит иначе. Он действительно описывает и цитирует разные грамоты, но больше говорит не об обстоятельствах их появления, а о том, кто, когда и как их ему показывал.

Зачем вообще человеку странствовать из храма в храм и читать чужие грамоты о преемстве? Догэн не сравнивал их, чтобы выбрать себе наставника с наилучшей “родословной”, хотя, по его словам, многие так и поступают: всерьёз, ища самую надёжную школу, или из тщеславия. Догэн не собирал тексты грамот, чтобы по ним изучить и потом изложить историю *чань* в Китае или чтобы обобщить опыт их написания и потом применить эти знания в Японии. Он также не проверял, вправду ли в Китае глубоко почитают такие грамоты, впрочем, мог убедиться, что почтение это странное: часто грамоты хранятся не у преемников, а у посторонних людей, существует множество фальшивых грамот, нередко наставники выдают письменные свидетельства кому-то, кто на самом деле у них не учился, и т. д.³⁹²

³⁹² Как отмечают У. Бодифорд и Б. Уорнер, споры вокруг подлинности грамот о преемстве и попытки их получить в обход традиции случаются в среде почитателей *дзэн* и в наши дни [Bodiford 2008, 261–262; Warner 2016, 220 f.].

Если бы Догэн собирался доказать свои права как основателя школы Сото, показать, что принял в Китае истинное наследие будд и патриархов, то сообщать обо всей этой неразберихе вокруг преемства ему бы, видимо, не следовало. Догэн, однако, пишет, что занимался в Китае другим: совершал поклонение разным грамотам, какие смог найти, и радовался, ведь вид этих грамот укреплял его в вере. Вере во что именно? Как рассказ о махинациях с грамотами может укрепить веру в то, что “существует преемство от одного законного наследника к другому”? Видимо, дело здесь в том, что и само поклонение грамотам Догэн рассматривал как подвижничество; то, что перед ним достоверная грамота, решает только он сам, когда склоняется перед ней, и именно за счёт почитания грамота и становится достоверной. По словам Отани Тэцуо, “Догэн был, несомненно, глубоко тронут тем, насколько конкретную форму принимает в грамотах о преемстве нечто столь неуловимое, как просветление, *сатори*. Он осознал, что суть грамот о преемстве составляют жизненные силы всех будд прошлого и настоящего. И что унаследовать эту традицию будд и патриархов и передать её дальше, своим ученикам – это путь осуществления просветления” [Otani Tetsuo web 1999].

О судьбе трактата Догэна “Грамота о преемстве” в дальнейшей истории Сото исследователи чаще всего говорят, когда обсуждают реформы в этой школе в XVII–XVIII вв., когда заново был поставлен вопрос о правильном наследовании [Bodiford 1991; Mohr 1994]. Не касаясь подробностей тогдашних споров, замечу только, что и они пришли к парадоксальному итогу. Из множества суждений Догэна о традиции (в “*Сисё*” и других трактатах) главными были признаны те, что требуют непрерывной и личной преемственности. Но тогда всё наследование Сото оказалось под сомнением, ведь в нем случались и разрывы, и сбои, когда наставник именовал своим учителем кого-то, с кем не встречался, но чьё учение особенно ценил. Получилось, что традиция, которую в Японии составили последователи Догэна, была заранее опровергнута в его же трудах. Но, вероятно, иначе и быть не могло, коль скоро речь идет о передаче *дзэн*.

Трактат “*Сисё*” не раз переводился на английский язык: [Tanahashi Kazuaki (ed.) 1995; Nearman 2007 web; Nishijima, Cross 2009 web]. На русском языке трактат был издан в переводе с английского перевода 1995 г. [Догэн 2000].

Догэп. Грамота о преемстве (Сисё)

Все будды между собой непременно передают Закон по наследству от будды к будде, все патриархи между собой непременно передают Закон по наследству от патриарха к патриарху. Это клятва о свидетельстве. Это прямая передача [Учения]. Потому это и есть наивысшее просветление. Тот, кто сам не будда, никогда не сможет засвидетельствовать печатью, что кто-то еще – будда. Тот, кто не получил печать свидетельства, никак не может быть буддой. Ведь кто, как не будда, может объявить это [состояние] самым достойным и подтвердить печатью, что оно – наивысшее?

В миг обретения печати свидетельства происходит само-просветление без наставника и само-просветление без [опоры на] себя самого. По этой причине все будды между собой передают свидетельство. Об этом говорят «все патриархи между собой клятвой подтверждают свидетельство». Учение нашей школы об этой истине Пути таково, что прояснить его не может никто, кроме будд. И правда, разве могут о нем рассуждать бодхисаттвы на десяти ступенях и равнопросветленные³⁹³? Тем более толкователи сутр, толкователи трактатов и прочие – уж этим-то как же догадаться, в чем суть? Даже если высказать словами, никто из них услышит! Ведь друг другу наследуют будды.

Нужно понимать, что Путь Будды полностью проходят только будды и нет такого времени, когда на нем не было бы будд. Бывает

³⁹³ «Десять ступеней» – десять уровней совершенствования бодхисаттв. Путь бодхисаттвы к просветлению в разных махаянских традициях насчитывает неодинаковое количество промежуточных этапов (41, 50, 51 и др.), но эти десять везде самые последние, непосредственно предшествующие окончательному освобождению. Равнопросветленные – бодхисаттвы на предпоследней стадии совершенствования, полностью готовые к обретению просветления.

ведь, что «бульжники друг другу наследуют» и «драгоценные камни друг другу наследуют». Существует взаимное преемство у хризантемы. У сосен тоже есть печать свидетельства: предыдущая хризантема и следующая хризантема в точности одинаковы, и точно так же предыдущая сосна и следующая сосна в точности одинаковы. О тех, кто не может уяснить себе все это, пусть они и вступают на путь верной передачи Учения от будды к будде, никак не скажешь, что они хотя бы догадываются, что бы это значило: обрести Путь. Они не понимают, что значат слова «будды наследуют буддам» и «все патриархи между собой клятвой подтверждают свидетельство». Можно и должно печалиться о том, что хоть они вроде бы в семье Будды, они не младшие будды и не будды-детеныши. Цао-си³⁹⁴, наставляя общину, однажды сказал: «От семи будд³⁹⁵ до Хуэй-нэна сорок будд; между Хуэй-нэном и семью буддами сорок патриархов». Эта истина Пути – учение нашей школы, в котором проясняется верное преемство будд и патриархов. Среди семи будд, о которых говорил Цао-си, есть те, что явились в мир во время прежней кальпы расцвета, и те, что явились в мир во время нынешней благой кальпы. То, что связывает воедино вот такие передачи Учения лицом к лицу между сорока патриархами, – это Путь Будды, это преемство будд. Раз так, то поистине, если возводить [линию преемства] от Шестого патриарха вверх к семи буддам, преемство будд будет у сорока патриархов. Если проследить [линию преемства] от семи будд вниз к Шестому патриарху, там, уж верно, сорок будд наследуют друг другу. Таков Путь будд, Путь патриархов. Без подтверждения свидетельства, без будды и патриарха нет и мудрости будды. Без полного осуществления патриарха, без мудрости будды нет и обретения веры в будду. Без полного осуществления патриарха нет и клятвы о свидетельстве патриархов. Те сорок патриархов брали то, что лежало близко³⁹⁶. Из всего этого [ясно, что] преемство от будд к буддам глубоко и долго, оно не движется назад и ходит по кругу, не исчезает и не прерывается. По учению нашей школы, хотя Будда Шакьямуни обрел Путь еще до [того, как появились] семь будд, только спустя долгое время он унаследовал Закон от Будды Кашьяпы. Хотя он обрел Путь на тридцатом году своей жизни, на восьмой день две-

³⁹⁴ Цао-си 曹溪, яп. Со:кэй – имя шестого чаньского патриарха Хуэй-нэна (慧能, яп. Энэ, 638–713), по названию реки в местности, где он проповедовал (в провинция Гуандун).

³⁹⁵ Семь будд (т.е. семь будд прошлого) – шесть предшественников Будды Шакьямуни по линии преемства и он сам: Випашьин 毘婆尸, Шикхин 尸棄, Вишвабху 毘舍婆, Кракуччанда 拘樓孫, Канакамуни 拘那含牟尼, Кашьяпа 迦葉, Шакьямуни 釈迦牟尼.

³⁹⁶ То есть перенимали учение от своего непосредственного наставника.

надцатого месяца, он обрел Путь еще до [того, как появились] семь будд. Это было единое обретение Пути в единый миг, плечом к плечу со всеми буддами, и обретение Пути еще до всех будд, и итоговое обретение Пути после всех будд. К тому же надо проникать в самую суть той истины, что Будда Шакьямуни унаследовал Закон от Будды Кашьяпы. Не познав эту истину, Путь Будды не прояснить. Без прояснения Пути Будды никакого преемства будд быть не может. Когда говорят «преемник будды», имеют в виду то же, что когда говорят «дита будды». Однажды Будда Шакьямуни вложил в уста Ананды³⁹⁷ такой вопрос: «Сами будды прошлого – чьи они ученики?» И вот что Будда Шакьямуни ему ответил: «Все будды прошлого – ученики Шакьямуни». Таковы правила будд, которые распространяются на всех будд. Узреть всех этих будд и добиться успеха в преемстве будд – вот что поистине может и должно произойти на пути будд, [ведущем] от будды к будде.

Когда на этом пути будд передается по наследству Закон, – а это непременно [происходит], – обязательно появляется грамота о преемстве. Если нет передачи Закона по наследству, [значит, мы имеем дело с приверженцами] внешних путей, [которые верят, что вещи возникают] сами по себе³⁹⁸. Если бы на Пути Будды не было решено передавать Закон по наследству, как бы он дошел до наших дней? Именно поэтому, когда будда наследует будде, обязательно появляется грамота о преемстве, подтверждающая преемство будд по отношению друг к другу; [каждый будда] получает грамоту о преемстве, подтверждающую преемство от будды к будде. Эта грамота о преемстве может появиться при различных обстоятельствах: кто-то наследует Закон, прояснив для себя солнце, луну и звезды; кто-то наследует Закон, побудив себя обрести кожу, мясо, кости или костный мозг; есть те, кто перенимает друг у друга монашеский плащ; есть те, кто перенимает друг у друга посох; есть те, кто перенимает друг у друга ветку сосны; есть те, кто перенимает друг у друга мухогонку хоссу; есть те, кто перенимает друг у друга цветок удумбара; есть те, кто перенимает друг у друга золотое одеяние. Бывает, что перенимают друг у друга плетеные сандалии; бывает, что перенимают друг у друга бамбуковый гребень³⁹⁹.

Когда перенимают Закон один у другого, некоторые пишут грамоту о преемстве кровью, взятой из пальца, а некоторые пишут грамоту о преемстве кровью, взятой из языка. Некоторые пишут

³⁹⁷ Двоюродный брат Будды, один из его ближайших учеников.

³⁹⁸ Сами по себе – то есть не под действием закона взаимозависимого возникновения.

³⁹⁹ Отсылки к различным чаньским историям о просветлении.

маслом или молоком и так передают по наследству Закон. Все равно получают грамоты о преемстве. Тот, кто передает и тот, кто принимает, оба – наследники Будды. Поистине, в тот миг, когда они оба являют себя как будды или патриархи, непременно являет себя грамота о преемстве. Когда она являет себя, [оказывается, что] это произошло совершенно неожиданно; многие патриархи [обнаружили], что им досталось преемство Закона, хоть они вовсе и не искали его. Что до тех, кто перенял Закон, то они уж точно будды или патриархи.

С тех самых пор, как с запада пришел двадцать восьмой патриарх⁴⁰⁰, в восточных землях [люди] верно расслышали учение этой школы о том, что на Пути будд есть преемство Закона. Прежде [здесь] об этом и вовсе не слышали. В [самой] Индии ни знатоки трактатов, ни знатоки Закона⁴⁰¹, ни прочие им подобные этого не достигли и не узнали. Это оставалось недоступным среди всего умопостижаемого для тех, кто обрел десять видов святости и три ступени добродетели⁴⁰². Знатоки заклятий, книжники, изучающие тексты Трех вместилищ и прочие им подобные даже и не подозревают о том, что такое бывает. Можно и должно печалиться о том, что все они хоть и получили человеческое тело, способное стать сосудом для Пути, но понапрасну запутались в сетях Учения и не знают, как освободиться; о том, что они даже не надеются хоть когда-нибудь выбраться [из своих пут]. Поэтому нужно так тщательно постигать Путь, нужно преисполниться решимости проникнуть в самую суть.

Когда я был в Сунском Китае и мог выражать свое почтение грамотам о преемстве, [я повидал] там самые разные свидетельства. Одно из них принадлежало наставнику Вэй-и из западных покоев⁴⁰³, что повесил свой посох в [храме на горе] Тяньтун. Он был уроженцем области Юэ и прежде настоятельствовал в храме Гуанфусы. Они с моим покойным учителем были земляками. Мой покойный учитель всегда говорил: «О том, каковы обычаи в [моих родных] краях,

⁴⁰⁰ Бодхидхарма (санскр.) 菩提達磨, кит. Путидамо, яп. Бодайдарума, VI в. – полупоупендарный основатель Чань-буддизма в Китае.

⁴⁰¹ Знатоки трактатов – толкователи Абхидхармы, знатоки Закона – знатоки сутр.

⁴⁰² Десять видов святости, тж. десять ступеней – см. прим. 2. Три ступени добродетели бодхисаттв: десять прибежищ, десять способов подвижничества и десять направлений действия благой силы.

⁴⁰³ Настоятелем храма Тяньтун тогда был Жу-цзин, предыдущий настоятель жил в восточных покоях, а Вэй-и (годы жизни неизвестны), бывшего в прошлом настоятелем другого храма (Гуанфусы, как дальше написано), в знак почтения поселили в западных покоях.

спрашивайте Вэй-и из западных покоев». Однажды [Наставник] из западных покоев сказал:

– Возможно ли как следует рассмотреть следы древних [наставников] драгоценна для людей. Сколько ты уже видел?

Я ответил:

– Я видел совсем немного.

Тогда [наставник] из западных покоев сказал:

– У меня здесь припрятан один древний свиток, вот такой. Я дам Вам взглянуть на него.

С этими словами он принес [свиток] – это была грамота о преемстве. Грамота о преемстве оказалась [составленной для кого-то из] учеников Фа-яня⁴⁰⁴. Его нашли среди вещей одного почтенного монаха, самому Вэй-и он не принадлежал. Запись в документе была оформлена так.

Патриарх-основатель Махакашьяпа испытал пробуждение под руководством Будды Шакьямуни. Будда Шакьямуни испытал пробуждение под руководством Будды Кашьяпы.

Вот что там было написано. Когда я это увидел, я глубоко уверовал в существование преемства от одного законного наследника другому законному наследнику. Прежде я не видел ничего подобного. В этот миг будды и патриархи незримо помогли мне – поддержали своего потомка. Я не знал, как совладать с [переполнявшим меня чувством] благодарности.

Почтенный Цзун-юэ, который тогда занимал на Тяньгун пост старшего монаха⁴⁰⁵, показал мне документ преемства будто бы одного из учеников Юнь-мэня. На этот раз имя непосредственного учителя того человека, который получил документ, было записано в продолжение ряда будд и патриархов Западных небес и Восточных земель⁴⁰⁶, а снизу, под этими строками, значилось имя самого этого человека. Имя нового патриарха-наставника [в этом документе] оказалось напрямую продолжающим вереницу всех будд и патриархов. Получилось, что к знакам имени нового преемника подобрались [имена наставников] больше сорока поколений, начиная от самого Татхагаты. Похоже на то, как будто бы каждый из них обучал нового патриарха. Махакашьяпа, Ананда и другие были пе-

⁴⁰⁴ У-цзу Фа-янь (1024–1104) – наставник из дома Линьцзи.

⁴⁰⁵ Старший монах, кит. *шоу цзо*, яп. *сюдза* – первый из шести руководящих постов в чаньских монастырях, второе лицо после настоятеля.

⁴⁰⁶ Индии и Китая.

речислены так, как принято в других школах. Увидев это, я спросил старшего монаха Цзун-юэ:

– Учитель, в том, как перечисляют [наставников] в пяти домах Чань, есть небольшие различия. Что это значит? Если взаимное преемство от наследника к наследнику восходит к Индии, как могли появиться эти различия?

Цзун-юэ ответил:

– Даже если бы различия были громадными, нам следовало бы просто выучить по этому списку, каковы будды с горы Юньмэнь. Почему именно мы чтим Наставника из рода Шакья? Потому что он [прошел] Путь и пробудился. Почему именно мы чтим великого наставника Юнь-мэня? Потому что он [прошел] Путь и пробудился.

Когда я услышал эти слова, мое понимание стало немного глубже.

Нынче в провинциях Цзянсу и Чжэцзян многие настоятели крупных храмов унаследовали Закон от Линь-цзи, Юнь-мэня, Дун-шаня и других. В то же время те, кто хвастает, что они – потомки Линь-цзи, часто грешат против истины. Дело в том, что, посещая собрание мудрого наставника, [ученики] просят у него свитки с портретом или начертанной проповедью и так готовятся к тому, чтобы по всем правилам унаследовать Закон. В то же время находятся такие паршивцы, которые выпрашивают у почтенного наставника свитки с портретом, проповедями и прочим, прячут их у себя и собирают так целые коллекции; к старости они подкупают чиновников, добиваются того, чтобы им дали храм, и исполняют обязанности настоятеля, [хоть и] не унаследовали Закон от того учителя, чьими проповедями и портретом [они владеют]. Когда они перенимают Закон у знаменитостей своего времени или у тех старших монахов, кто близок к государю и его сановникам, а также у прочих им подобных, они вовсе не заботятся о постижении Закона Будды. Они гонятся за славой, вот и все. Как жаль, что в наш злой век конца Закона находится место таким дурным явлениям. Среди подобных деятелей нет ни одного человека, который хотя бы во сне видел бы или слышал что-нибудь о Пути будд и патриархов.

Вообще свитки с проповедями или портретами дозволено получать и наставникам-чтецам из школ учения, и мирянам (как мужчинам, так и женщинам), и даже работникам при монастыре⁴⁰⁷,

⁴⁰⁷ 行者, кит. *син чжэ*, яп. *андзя*, претендент, послушник. Мирянин, который живет и работает при монастыре, собирается стать монахом, но еще даже не послушник. Поскольку количество монахов строго контролировалось государством, люди могли жить в таком статусе по многу лет.

заезжим торговцам и прочим. Это ясно из записей всех школ. Бывает и такое, что некто, не достигший нужного [уровня], страстно желает подтвердить, что получил преемство Закона, и просит написать для него один свиток, — тогда [учитель] против воли берется за кисть, хотя постигшему Путь больно заниматься подобными делами. В таких случаях [наставник] не следует древним образцам, а просто делает короткую запись: «Такой-то является моим преемником».

В последнее время распространен такой обычай, что когда кто-то достигает хоть каких-то успехов под руководством учителя, он наследует Закон от этого учителя как своего наставника. [С другой стороны], многие из тех, кто жил на длинных помостах⁴⁰⁸, вовсе не получили печать от своего учителя, а только входили в его покои или слушали проповеди в зале Закона; но когда они переезжали в другой храм, где им уже некогда было размышлять над словами учителя, и пробуждались к великой истине⁴⁰⁹, то они называли своим наставником этого [последнего] учителя.

Вот еще был такой библиотекарь Чуань, потомок учителя Цин-юаня, наставника созерцания Лун-мэня Фо-яня. У этого библиотекаря Чуаня тоже была грамота о преемстве. В начале годов Цзядин⁴¹⁰ [на горе Тяньтун] был старший монах Рюдзэн, и этот Рюдзэн, хоть и приехал из Японии, очень хорошо ухаживал за библиотекарем Чуанем, когда тому случилось заболеть; и тогда, в благодарность за труды и постоянную заботу во время болезни, библиотекарь Чуань вынес для Рюдзэна грамоту о преемстве и позволил ему поклониться [свитку]. Такое редко можно увидеть. «Вам я позволю поклониться [этой реликвии]», — сказал библиотекарь Чуань.

С тех пор, как все это случилось, прошло восемь лет, и осенью шестнадцатого года Цзядин, в год младшей воды и овцы, когда я впервые побывал на горе Тяньтун, старший монах Рюдзэн был так добр, что попросил библиотекаря Чуаня показать мне грамоту о преемстве. В этой грамоте запись выглядела так. Уже после семи будд были перечислены имена сорока пяти патриархов вплоть до Линь-цзи, а после имени Линь-цзи остальные имена образовывали круг: по кругу были скопированы их монашеские имена и личные

⁴⁰⁸ В чаньских монастырях вдоль стен специального общинного зала стояли длинные помосты, на которых монахи спали, ели и занимались созерцанием.

⁴⁰⁹ 大事, дайдзи — сокращение для 一大事因緣, итидайдзи иннэн, великая единственная причина (появления Будды в нашем мире), которая состоит в том, чтобы обрести просветление и спасти живые существа от страданий.

⁴¹⁰ 1208–1224.

подписи⁴¹¹. Имя нового преемника было записано в конце, под строкой с датой. Важно, что здесь досточтимые [наставники] после Линь-цзи оказались так отделены [от своих предшественников].

Мой покойный учитель, настоятель Тянь-тун, со всей серьезностью предостерегал учеников от необоснованной похвальбы преемством Закона. Собрание моего покойного учителя поистине было собранием старого будды, возрожденной «буддийской обителью»⁴¹². Сам он даже не носил расцвеченный плащ. Хотя ему досталось парадное одеяние наставника созерцания Дао-кай с горы Фу-жун⁴¹³, он не надевал его даже поднимаясь на помост в зале Закона. Заняв пост настоятеля, Жу-цзин до самой смерти так ни разу и не надел расцвеченное одеяние. Его равно восхваляли как те, кто обладал сердцем, [устремленным к постижению Пути], так и несведущие [в Законе Будды]. Его чтити как подлинного благомудрого друга.

Когда мой покойный учитель, старый будда, читал проповедь в зале Закона, он всегда увещевал собравшихся такими словами. «В последнее время многие из тех, кто взял себе имя идущего по Пути патриархов, как попало носят монашеский плащ, с удовольствием отращивают волосы, подписываются каким-нибудь титулом и так используют свое монашество вместо лодки, чтобы плыть [по жизни]. О них можно только пожалеть, ведь кто же смог бы их спасти! Горько, что повсеместно старшие монахи не обладают сердцем, устремленным к постижению Пути, и не изучают Путь. Еще реже — так что не найти и одного на сотню тысяч — встречаются те, кто видел или слышал, как связаны между собой грамота о преемстве и преемство Закона Будды. Вот насколько измельчал Путь патриархов!»

Когда Жу-цзин обращался ко всем с такими увещеваниями, ни один старший монах не возмущался.

Раз так, то поистине если мы хотим со всей искренностью в сердце обратиться к постижению Пути, мы должны увидеть и услышать, что существует грамота о преемстве. А когда увидим и услышим, мы должны изучить ее Путь. В документе преемства дома Линьцзи

⁴¹¹ Подписи по кругу встречаются на самых разных китайских документах. Так подписываются, когда не хотят, чтобы можно было понять, кто подписался раньше, то есть таким образом в грамоте подчеркивается равный статус всех преемников Линь-цзи: все они образуют группу товарищей по учебе, все связаны непосредственно с Линь-цзи. Владелец грамоты, в свою очередь, оказывается их общим учеником. Личные подписи — подписи собственным почерком каждого из них, а не тем, которым записан весь текст грамоты.

⁴¹² Кит. *кун линь*, яп. *со:рин*, букв. лесные заросли. Буддийский монастырь.

⁴¹³ Фу-жун Дао-кай, яп. Фуё: До:кай (1043—1118).

наставник сперва пишет свое имя, затем фразу «такой-то учился у меня», «посещал мое собрание», «входил ко мне в покой», «является моим преемником» или еще что-то подобное и перечисляет [имена наставников] прошлых поколений. Здесь же он записывает свое краткое поучение, касающееся Закона. Не важно, в которой традиции что [пишется] в начале, а что – в конце; главное – указание этой школы на то, что [владелец грамоты] повстречался с подлинным благомудрым другом⁴¹⁴. [Грамота о преемстве дома] Линьцзи может быть и вот такой. Привожу ее здесь в точности так, как я сам лично ее видел.

Библиотекарь Ляо-пай был могучим воином, а стал моим учеником. Я, Дэ-гуан, учился у наставника Гао с горы Цзин. Цзин-шань⁴¹⁵ был преемником Циня с горы Цзя. Цинь был преемником Яня из храма Янчи. Янь был преемником Дуаня из храма Хайхуэй. Дуань был преемником Хуэя из храма Янчи. Хуэй был преемником Юаня из храма Цымин. Юань был преемником Чжао из храма Фэньян. Чжао был преемником Няня с горы Шоу. Нянь был преемником Чжао из храма Фэнсюэ. Чжао был преемником Юна из храма Наньюань. Юн был преемником Чжуана из храма Синхуа. Чжуан же был старшим из преемников патриарха-основателя Линь-цзи⁴¹⁶.

Дэ-гуан, наставник созерцания Фо-чжао с горы Аюйван, составил эту грамоту и вручил ее У-цзи Ляо-паю. Когда Ляо-пай занял

⁴¹⁴ В традиции Дзэн как ее понимает Догэн, чтобы обрести способность самому прозревать свою природу, нужна помощь наставника. Встреча с подлинным благомудрым другом – тот миг, когда подвижник с помощью наставника обретает просветление. Фраза в грамоте о преемстве подтверждает, что встреча состоялась.

⁴¹⁵ Шань (кит.) – гора. Китайские наставники часто брали себе имена по названию той горы, на которой стоял их храм.

⁴¹⁶ Дэ-гуан – Фо-чжао Дэ-гуан 佛照德光, яп. Буссё: Токко., 1121–1203; Гао с горы Цзин – Да-хуэй Цзун-гао 大慧宗杲, яп. Дайэ Со:ко: 1089–1163; Цинь с горы Цзя – Юань-у Кэ-цинь 圓悟克勤, яп. Энго Кокугон, 1063–1135; Янь из храма Янчи – У-цзу Фа-янь (五祖法演, 1024–1104); Дуань из храма Хайхуэй – Бай-юнь Шоу-дуань 白雲守端 яп. Хакуун Сютан, 1025–1072; Хуэй из храма Янчи – Ян-ци Фан-хуэй 楊岐方會 яп. Еги Хо:э, 992–1049; Юань из храма Цымин – Ши-шун Чу-юань 石霜楚圓 яп. Сэкисо: Со:эн, 986–1039; Чжао из храма Фэньян – Фэнь-ян Шань-чжао 汾陽善昭 яп. Фуптё Дзэнсё., 942–1024; Нянь с горы Шоу – Шоу-шань Шэн-нянь 首山省念 яп. Сюдзан Сё:нэн, 926–993; Чжао из храма Фэнсюэ – Фэн-сюэ Янь-чжао 風穴延沼 яп. Фукэцу Энсё., 896–973; Юн из храма Паньюань – Пань-юань Хуэй-юн 南院慧願 яп. Панъин Эгё:, ?–930; Чжуан (奘) из храма Синхуа – Син-хуа Чунь-цзин 興化存獎 яп. Ко:кэ Дзунсё., 830–888; Линь-цзи – Линь-цзи И-сюань 臨濟義玄, яп. Риндзай Гигэн, 800–867.

пост настоятеля на горе Тяньтун, его ученик, монах Чжи-гэн⁴¹⁷, потихоньку принес ее в павильон Ясности⁴¹⁸ и там показал мне. Шел двадцать первый день первого месяца года старшего дерева и обезьяны, двадцать седьмого из годов Цзядин в Великой Сун⁴¹⁹, когда я впервые увидел этот свиток. О, какую радость я испытал! Это была настоящая «незримая помощь» будд и патриархов! Я зажег благовония, поклонился свитку, затем развернул его и начал читать.

[Я начал думать] о том, чтобы испросить разрешения показать мне грамоту о преимстве еще в прошлом году, примерно в седьмом месяце, когда монастырский управитель⁴²⁰ Ши-гуан в павильоне Безмолвного сияния по секрету рассказал мне о ее существовании. Тогда я тут же спросил управителя:

– Кто теперь владеет свитком?

Управитель ответил:

– По всей видимости, он хранится в покоях нашего почтенного настоятеля. Позже, если Вы от всего сердца попросите его вынести свиток, он наверняка позволит Вам взглянуть на него.

С тех пор как я услышал эти слова, я ни днем ни ночью не прекращал думать о том, как бы попросить [показать мне свиток]. Вот почему теперь, спустя год, я покорнейше попросил об этом монаха Чжи-гэна, ученика [настоятеля]. Догэн вложил всю душу [в свою просьбу] и получил то, о чем просил.

[Бумага, на которой была записана] грамота, крепилась к белому шелку, тогда как с внешней стороны у свитка была обложка из красной парчи; весь он был свернут на нефритовой палочке. Длинной он был примерно в девять сун, шириной – чуть больше семи чи. Такое не показывают кому попало!

Я поблагодарил Чжи-гэна и тотчас же отправился в покои настоятеля. Там я зажег благовония и с благодарностью склонился перед учителем У-цзи.

Тогда У-цзи сказал:

– Увидеть и узнать подобную редкость удавалось очень немногим. Вам, почтенный старший брат, удалось узнать ее. Поистине этот [свиток] – прибежище [для тех, кто] изучает Путь.

Я не знал, как совладать с охватившей меня радостью.

⁴¹⁷ Чжи-гэн – один из вариантов записи его имени 知度, годы жизни неизв.

⁴¹⁸ Одна из построек храма Цзиндэсы.

⁴¹⁹ 1224.

⁴²⁰ Главный администратор храма. Один из шести управляющих Восточной стороны (их так называли, потому что во время обрядов они стояли с востока от алтаря, тогда как «шесть глав» (см. прим. 14) стояли с запада).

Позже, в годы Баоцин, когда я странствовал от Тяньтай к Янь-мэнь и дальше⁴²¹, я попал в Пинтянь, в храм Ванняньсы. В то время там настоятельством учитель Юань-цзы из Фучжоу – он был назначен после того, как ушел на покой почтенный Цзун-цзянь. При Юань-цзы монастырь по-настоящему процветал.

После того, как я приветствовал Юань-цзы, мы стали беседовать о древних обычаях будд и патриархов, и когда речь зашла о преемстве между Гуй-шанем и его учеником Ян-шанем⁴²², настоятель сказал:

– У меня тут есть одна грамота о преемстве, вы уже видели ее?

Я ответил:

– Как же это могло бы произойти?

Тогда настоятель сам поднялся и, достав грамоту о преемстве, сказал:

– Этот свиток я не показал бы ни самому близкому другу, ни ученику, служившему мне [долгие] годы, – ведь таково указание будд и патриархов. И всё же. Когда я по обычаю покинул обитель, чтобы посетить наместника, я остановился в городе, и там я увидел сон. Мне явился величавый монах, очень похожий на наставника созерцания Фа-чана с горы Да-мэй. Он держал в руке цветущую ветку сливы и, указав ею наверх, сказал: «Если тебе доведется повстречать такого человека, который действительно уже переправился на лодке, не жалея для него цветов сливы,» – с этими словами он протянул мне цветущую ветвь⁴²³. Я же прямо во сне ответил: «Еще до того, как он шагнул на борт лодки, я бы с удовольствием отвесил ему тридцать палочных ударов». Так вот, и пяти дней не прошло, как я повстречал Вас, почтенный брат. Да к тому же Вы прибыли на борту корабля. Моя грамота о преемстве записана на шелковой ткани с узором из цветов сливы. Должно быть, Да-мэй говорил о Вас, ведь Вы в точности подходите под [описание из] моего виде-

⁴²¹ Носетив Тяньгунсы почти сразу по приезде, Догэн провел некоторое время в странствиях по Китаю, побывал в храмах близ горы Тяньтай (Ванняньсы – один из них) и уже собираясь возвращаться, узнал, что настоятелем Тяньгунсы назначен Жу-цзин, и решил посетить храм еще раз. В этот второй приезд он стал учеником Жу-цзина, испытал под его руководством пробуждение и унаследовал линию преемства.

⁴²² Гуй-шань Лин-ю, тж. Вэй-шань Лин-ю 臨山靈祐, яп. Исан Рэйю: 771–853. Один из основателей дома Вэйян, названного по именам самого Вэй-шаня и его преемника Ян-шаня. Ян-шань Хуэй-цзи 仰山慧寂, яп. Якусан Эдзюку, 804/815–890/891.

⁴²³ Название горы Да-мэй, давшей имя Фа-чану, переводится как «Большая слива». «Забраться в лодку» означает предпринимать усилия для того, чтобы обрести просветление, поскольку буддисты уподобляют воспринимаемый нами мир бурному океану, за которым находится берег нирваны.

ния. Вот я и вынес [грамоту]. Почтенный старший брат, хотите ли Вы получить от меня преемство Закона? Если Вы этого хотите, я не вправе отказать Вам.

Я ощутил глубокую веру и признательность. Хотя предполагалось, что я получу саму грамоту о преемстве, я только зажег благовония, поклонился [этой святыне] и со всей почтительностью совершил подношение. При этом присутствовал служка по имени Фа-нин, отвечавший за благовония. Он сказал, что впервые видит грамоту о преемстве.

Я же про себя подумал: «И верно, без чудесной незримой помощи будд и патриархов вряд ли я бы услышал о подобной редкости и увидел ее. Я всего лишь глуиец из окраинных земель, как же мне так повезло, что я видел уже несколько [свитков]?! Слезы благодарности увлажнили мой рукав. В то время в комнате Вималакирти, в большом зале для гостей и в других помещениях стояла тишина, не было никого.

Документ преемства был записан на белом шелке с узором из опавших цветов сливы. В длину он был девяти сун с лишним, в ширину – чуть больше одного сюня⁴²⁴. Его стержень был сделан из топаза. С внешней стороны полотно было парчовым.

По пути обратно, когда я возвращался с горы Тяньтай на Тяньтун, я заночевал в храме Хушэнсы на горе Дамэй, и в чудесном сновидении мне явился патриарх-основатель [обители], Да-мэй. Он передал мне ветвь сливового дерева, усыпанную полностью раскрытыми цветами. Чудесное поучение патриарха – то, чему больше всего стоит доверять. Каждый цветок был больше чи в диаметре. Да ведь цветы сливы были не чем иным, как цветками удумбары! Что во сне, что наяву, это уж верно воистину так. Ни тогда, когда я еще был в Сунском Китае, ни после возвращения на родину я никому не рассказывал об этом.

Ныне у нас, последователей Дун-шаня, грамоту о преемстве принято писать не так, как [в традиции] Линьцзи и других. Наш патриарх Цин-юань прямо перед столом Цао-си порезал себе палец и записал вытекшей кровью то, что запрято под одеждой будд и патриархов, и так получил верную передачу⁴²⁵. В книгах записано, что кровь из пальца Цин-юаня смешалась с кровью из пальца Цао-си и произошла передача [Закона Будды] от одного к другому. Говорят, что точно такой же обряд смешения крови был проведен первым

⁴²⁴ 1 сюнь равен 8 чи (между 2,5 и 3 м.).

⁴²⁵ Цин-юань Син-сы 青原行思, яп. Сэйгэн Гё:си, 660–740; Цао-си – см. прим. 3.

и вторым патриархом, когда между ними произошла передача от одного к другому. [У нас] вот эти слова: «такой-то является моим преемником», «такой-то учился у меня» — и прочее подобное не пишут. Правило записи грамоты о преемстве таково, что в ней только перечисляются все будды, включая семерых будд [прошлого].

Раз так, нужно понимать: это большое счастье, что кровь и жизненная сила Цао-си соединились с чистой кровью Цин-юаня; когда чистая кровь Цин-юаня смешалась с родительской кровью Цао-си, Цин-юань лично получил печать преемства, и значит, только он один — наш учитель и патриарх-основатель. Остальных [учеников] патриархами не называют. Те, кто знает об этом деле, утверждают, что верная передача Закона Будды досталась только Цин-юаню.

Мой покойный учитель, старый будда, главный наставник созерцания в обители Тяньтун, наставляя, говорил вот что: «Все будды непременно получают Закон по наследству. То есть Будда Шакьямуни получил Закон по наследству от Будды Кашьяпы. Будда Кашьяпа получил Закон по наследству от Будды Канакамуни. Будда Канакамуни получил Закон по наследству от Будды Кракуччханды. Мы должны верить и исповедовать [учение, согласно которому] именно так будды наследуют друг другу вплоть до сегодняшнего дня. Таков путь ученичества у будд».

Тогда я сказал:

— Будда Шакьямуни покинул свой кров и обрел Путь уже после того, как Будда Кашьяпа вошел в нирвану. Тем более, как же могли будды Благой кальпы унаследовать Закон от будд, [явившихся в мир во время] кальпы, предшествовавшей Благой кальпе? Как быть с этой истиной Пути?

Мой покойный учитель ответил:

— Так, как ты сейчас сказал, можно понять Учение, если слушать его [ушами]. По этой дороге [идут те, кто желает обрести] десять видов святости и три ступени добродетели, и им подобные. Но это не та дорога, по которой, преемник за преемником, идут будды и патриархи. Не таков наш Путь передачи [Закона] от будды к будде.

Конечно мы твердо верим, что Будда Шакьямуни унаследовал Закон от Будды Кашьяпы. Мы усердно изучаем то, что Будда Кашьяпа вошел в нирвану после того, как Будда Шакьямуни унаследовал от него Закон. Если бы Будда Шакьямуни не унаследовал Закон от Будды Кашьяпы, он был бы приверженцем внешнего пути, считающим, что вещи возникают сами по себе. Кто же тогда поверил бы в Будду Шакьямуни? Поскольку вот такое взаимное преемство от будды к будде продолжается и поныне, все будды в равной степени

законные преемники. Они не выстраиваются в очередь, они не собираются в толпу.

Что мы изучаем, так это именно вот такое взаимное преемство от будды к будде. Оно вовсе не обязательно должно быть связано с измерениями калып, возрастов жизни и тому подобными вещами из преданий агама⁴²⁶. Если мы будем считать, что [наша традиция] началась именно с Будды Шакьямуни, она едва ли будет насчитывать две тысячи лет – это совсем немного. Взаимное преемство тогда существует всего сорок поколений, то есть совсем недавно. [Рассуждая] таким образом, преемство будд не постичь. Мы изучаем, что Будда Шакья унаследовал Закон от Будды Кашьяпы, и мы изучаем, что Будда Кашьяпа унаследовал Закон от Будды Шаки. Когда мы учимся таким [вещам], мы действительно [осваиваем] взаимное преемство всех будд и всех патриархов.

В тот миг я не только впервые по-настоящему воспринял учение о том, что у будд и патриархов существует преемство Закона, но и выбрался из ветхого гнезда⁴²⁷.

Вместилище сути истинного Закона, Грамота о преемстве.

Шрамана Догэн, посетивший империю Сун, дабы воспринять и передавать Закон, записал [этот текст] в седьмой день третьего месяца второго из годов Ниндзи (год младшего металла и быка)⁴²⁸ в храме Каннондори в Косёбориндзи.

Переписал в двадцать четвертый день девятого месяца первого из годов Кангэн (год младшей воды и зайца), когда повесил свой посох в хижине старого храма Кипподзи в Ёсида, что в Этидзэн. Подпись⁴²⁹.

⁴²⁶ Агамы – собирательное название ранних буддийских писаний, входивших в корзину сутр.

⁴²⁷ То есть избавился от старых заблуждений.

⁴²⁸ 1241.

⁴²⁹ 1243. Нереписал текст Эдзэ [*Dogen. Shobogenzo* – The Treasure House of the Eye of the True Teaching. Trans. by rev. master H. Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. Shasta, California, 2007. – P. 171].

Чужого опыта не бывает: Догэн о книжном знании

Учение Будды невозможно освоить только по книгам – таково общее положение большинства буддийских школ, в том числе и в Японии. Порой именно по этому признаку буддизм, особенно в его дальневосточном изводе, противопоставляют западным учениям. Знание книжное, закреплённое в словах, при этом мыслится как худшее по сравнению с неким иным: интуитивным, а не дискурсивным, целостным, а не членораздельным, «телесным», а не «умственным»⁴³⁰. Поиски на Востоке знания, свободного от недостатков западной науки и философии, в XX в. немало помогли освоению на Западе буддийских книг, в том числе и их научному изучению. И всё же подобный образ «восточной мудрости» – достояние западной традиции, от дальневосточных источников его отделяют несколько слоёв пересказов и перетолкований. Мне хотелось бы разобраться, что у буддийских мыслителей Японии и у их китайских учителей означают некоторые из формулировок, казалось бы, отрицающих ценность книжного знания. Я буду говорить не о том, как осмысляются те или иные книги, но только о том, как оценивается человеческий опыт работы с книгами.

Буддийские наставники снова и снова напоминают: учение Будды, Дхарма – всего лишь средство, плот или корабль, чтобы переправиться на другой берег, из мира страданий к освобождению. Такое средство ценно, заслуживает самого почтительного и бережного отношения, но по достижении цели его предстоит отбросить. Книги буддийского канона – и сутры, где записана проповедь

⁴³⁰ Об этом, например, почти в каждой работе пишет Судзуки Дайсэцу Тэйтаро (1870–1966); см. также статью Е.Л. Скворцовой в настоящем номере «Вопросов философии».

Будды, и общинные уставы, и толкования, – не считаются неподходящим вместилищем для учения; наоборот, их свойства как раз и определяются свойствами Дхармы. И с этой точки зрения работа книжника выглядит как вспомогательная: обеспечить надобными средствами спасения себя и других. И она, разумеется, даёт огромные заслуги. В одном из поучительных рассказов *сэцува* говорится, что даже вол, который подвозил бумагу для переписчиков сутры, в следующей жизни возродился конём, а затем человеком, и в итоге обрел такую мудрость, что смог вспомнить свои прежние жизни⁴³¹. Однако остаётся вопрос: возможно ли, идя путём книжника, пройти путь Будды?

Книги тем и ценны, что дают руководство к действию. Но – к какому действию? Нужно ли, прочитав книгу, выйти во внешний мир и что-то совершить там? Или наоборот, надо как-то изменить самого себя? Во многих сутрах говорится: кто прочтёт эту книгу, достигнет таких-то и таких-то благ. Отсюда возможно сделать вывод, что чтение действительно само по себе. В другом рассказе *сэцува* даже книжному жучку чудесная сила сутры помогает возродиться человеком, хотя он и должен в новом рождении изыть своё дурное деяние, восстановив прогрызенную рукопись⁴³². Есть и такие рассказы, где учёные мужи после смерти попадают в ад, ибо накапливали знания ради знаний, а не ради спасения; в аду таким книжникам отведено особое место, где они могут продолжать свои споры над текстами⁴³³.

Многие наставники разных школ согласны в том, что из самих книг невозможно узнать, правильно ли ты эти книги понимаешь и применяешь: необходимо учиться под присмотром наставника, который здесь и сейчас оценит итоги твоей работы и не даст тебе слишком увлечься. Главное во всех этих предостережениях, на мой взгляд, то, что на пути к освобождению человеку важно не впасть в зависимость от того средства, которое служит для обретения свободы. В этом смысле как книги, так и аскетические упражнения, и благие дела на пользу ближним равно хороши, пока подвижник помнит о главной цели пути, и равно плохи, когда оказываются самоцелью.

Китайские и японские наставники часто повторяют слова Тянь-тая Чжи-и (538–597): книжник подобен счетоводу, который день

⁴³¹ «Собрание песка и камней» («Сясэкисю», XIII в., рассказ II–9) См.: [Сясэкисю 1966, 128–131; Сясэкисю web].

⁴³² «Записи о чудесах “Сутры Лотоса”, сотворенных ею в великой стране Японии» («Дайнихонкоку Хоккээнки», XI в., рассказ 78); см.: [Легенды 1984, 63].

⁴³³ «Собрание песка и камней» I–6 [Сясэкисю 1966, 71–72; Сясэкисю web].

и ночь «ведёт учёт чужим сокровишам»⁴³⁴, но ни одна монетка от этого не становится его собственной. Это изречение, смотря по контексту, может толковаться по-разному. Порой оно обесценивает книжную учёность полностью: читать книги — всё равно что считать чужие деньги, опыт тех людей, кто эти книги написал, для читателя в любом случае остаётся чужим, даже не заёмным. При более сочувственном толковании труды книжника выглядят как, возможно, праведные, раз они нацелены на благо других людей, но в конечном итоге бессмысленные: ведь если он из книг ничего не выносит для себя, то как он может учить других? У самого Чжи-и сравнение отсылает к «Лотосовой сутре»⁴³⁵, а именно, к отрывку, которое принято называть буддийской «притчей о блудном сыне».

Юноша, ушедший из родного дома, после долгих скитаний нанимается слугой к богачу, но до поры не знает, кто его наниматель; поначалу он выполняет самую грязную работу, постепенно заслуживает доверие и становится приказчиком, честно подсчитывает доходы хозяина, а потом узнаёт, что хозяин — его родной отец, и все эти богатства на самом деле копятся для него самого. Сравнение поясняет учение «Лотосовой сутры» об «уловках»⁴³⁶ — разнообразных способах, которыми Будда доносит истину освобождения до каждого живого существа. Проповеди Будды, изложенные в книгах, безусловно содержат «уловки», именно поэтому книг в буддийском каноне так много и они такие разные.

Что же нужно сделать читателю, чтобы какие-то из «уловок» на него подействовали? По Чжи-и, «всмотреться в собственное сердце»⁴³⁷ и увидеть в нём, что ты сам — не слуга Будды, а его дитя и полноправный наследник, понять, что уже обладаешь «природой будды» и незачем искать её где-то вне тебя самого. Исходя из этого, книжный опыт знакомства с учением бесполезен, пока ты, читатель, не осознал, что именно сообщает тебе книга о тебе же самом. И качество книжного знания — останется ли оно внешним или бу-

⁴³⁴ 數他寶, кит. *шу та бао*, яп. *су: та хо:* («Строки Сутры о Цветке Дхармы» 法華文句, кит. «Фахуа вэньцзюй», яп. «Хоккэ монку», ТСД 34, № 1718, 2b).

⁴³⁵ Она же «Сутра о Цветке Дхармы» 法華經, кит. «Фахуа-цзин», яп. «Хоккэ-кэ:», ТСД 9, № 262; глава IV, «Вера и понимание». См.: [Лотосовая сутра 1998, 138–148].

⁴³⁶ 方便, кит. *фанбянь*, яп. *хо:бэн*, санскр. *упая*.

⁴³⁷ 觀己心, кит. *гуань цзи синь*, яп. *кан ки син*.

дет осознано как своё собственное — определяется самоосознанием, то есть опытом, существенно отличным от опыта чтения⁴³⁸.

Ещё одно широко известное сравнение сопоставляет учение Будды с наукой врачевания: можно прочесть множество книг об устройстве человеческого тела, но если не применять их указаний или применять неверно, исцелению они не помогут. Одним из первых случаев, когда это сравнение появляется в японских буддийских текстах, можно считать последнее письмо в долгой переписке между Сайтё и Кукаем (в конце 800-х гг. и в 810-х гг.).

Эти двое монахов по приказу государя побывали в Китае, прошли там обучение, приняли посвящение в буддийские «тайнства» и вернулись, привезя с собой множество книг; оба по возвращении основали новые школы⁴³⁹. Сайтё не раз обращался к Кукаю с просьбами: дать переписать такой-то из добытых в Китае текстов. До поры Кукай соглашался, а кроме того, давал наставления и посвящения ученикам Сайтё. Тот и сам собирался прибыть к нему учеником; хотя Сайтё и был старше по годам и по монашескому опыту, но признавал, что на материке Кукай дальше продвинулся в освоении «тайного» учения, необходимого для правильного совершения обрядов. Однако времени на то, чтобы поучиться у Кукая самому, Сайтё так и не выбрал, и в итоге в 816 г. Кукай на очередное письмо ответил ему резкой отповедью: книг для переписывания больше не будет, потому что без личного общения с наставником их изучать бессмысленно. Среди прочего Кукай пишет, что Сайтё поступает подобно человеку, который надеется излечиться от болезни путём чтения лекарственных книг и удивляется, почему они не помогают. Также он сравнивает книги с зеркалами: можешь сколько угодно полировать зеркало, но лицо твоё от этого не станет краше. Приводит Кукай и сравнение с кораблём: если хочешь добраться до другого берега, надо оттолкнуться шестом и двинуться вперёд, а если этого не сделаешь, то даже самые тонкие познания в области кораблестроения никуда тебя не продвинут⁴⁴⁰.

⁴³⁸ В японской традиции почитания «Лотосовой сутры» есть разные примеры того, как читатели её осмыслиют в качестве своей, см. [Трубникова, Бабкова 2012].

⁴³⁹ Соответственно, Тэндай и Сингон.

⁴⁴⁰ См. письмо в переводе А.Г. Фесюна [Тантрический буддизм 2004, 309–316].

Послание Кукая считается одним из лучших образцов риторической прозы на китайском языке, составленных в Японии, оно входит в «Собрание самородных чудес»⁴⁴¹ под № 107 [Кукай 1966, 442–451]; примечательно, что цитируют это сочинение чаще всего в связи с темой ничтожности письменного слова.

Где же проходит граница между тем и другим способами работы с книгами: условно говоря, учёным и прикладным, таким, который накапливает сведения, или таким, что пускает их в дело? Вероятно, примерно там же, где и в других практических навыках: человек научается пользоваться каким-то орудием, и тогда орудие перестаёт мешать ему и начинает помогать – как у ремесленника снасти или у воина оружие становятся продолжением его рук. В этом смысле между мастерством книжника и любого другого мастера разницы нет. Направить ученика должен тот, кто орудие уже освоил, то есть учитель. Чтение оказывается дважды опосредованным, а потому – дважды сомнительным способом приблизиться к истине: во-первых, между нею и читателем стоит сам текст, во-вторых, учитель, соотносящий прочитанное с усвоенным. Передачу опыта от наставника к ученику в буддийских текстах описывают по-разному, речь может идти и об устных разъяснениях к тексту книги, и о практических занятиях и испытаниях на понимание прочитанного, когда учитель задает ученику вопросы или просто наблюдает за его состоянием, а нередко говорится, что опыт «переливается из сосуда в сосуд» неким непосредственным образом: навык одного человека становится навыком другого. Но почему же книга не может быть таким сосудом? Почему учение нельзя почерпнуть напрямую из книги – и почему, при всём желании, свой опыт подвижничества человек не может вложить в книгу для учеников из будущих веков?

Резче всего мысль о недостаточности книжного знания выражают наставники традиции «созерцания», кит. *чань*, яп. *дзэн*. Она «не полагается на письменные знаки», передаётся «напрямую», учит человека «увидеть свою природу и стать буддой». Так сказано в стихотворении, которое приписывают Бодхидхарме (VI в.) основателю *чань* в Китае. И критики этой традиции, и её почитатели нередко делают из стихов Бодхидхармы вывод, что книги, и даже любые слова вообще, она отвергает как заведомо негодные средства, отдаёт предпочтение молчанию, невнятным выкрикам или парадоксальным изречениям, где слова сами себя опровергают. Правда, письменное наследие *чань* и *дзэн* весьма обширно, и не то чтобы оно состояло из одних лишь парадоксов: по меньшей мере эти книги сообщают,

⁴⁴¹ 性靈集, «Сё:рё:сю:», сборник стихов и посланий Кукая.

кто, кому и при каких обстоятельствах крикнул «Хэ!», задал абсурдный вопрос или ничего не сказал. Общее содержание подобных рассказов, коанов, — то, как кто-то из людей достиг озарения, а другой заметил и подтвердил это. Есть в традиции *чань* и трактаты, и толкования к текстам буддийского канона, правила для монашеских общин, сочинения по истории передачи учения, антологии стихотворений; в ней представлены почти все жанры буддийской словесности. И всё же неприятие книжной премудрости считается отличительной чертой приверженцев «созерцания»; шестого патриарха *чань* Хуэй-нэна⁴⁴² изображают разрывающим свиток сутры.

Среди рассказов о подвижниках *чань* есть пример из жизни Сян-яня Чжи-сяня⁴⁴³ и его учителя Вэй-шаня Лин-ю⁴⁴⁴. Чжи-сянь пришёл к Лин-ю, будучи уже весьма образованным человеком, начитанным и в мирских, и в буддийских книгах, и именно учёность мешала ему двигаться по пути *чань*. Учитель однажды спросил: каково твоё изначальное лицо, каким ты был ещё до рождения? И велел отвечать не по книгам, а по собственному опыту. Едва ли это означало, что Лин-ю отрицал книжное знание вообще; скорее, дело шло о трудностях именно этого ученика и пути к их разрешению. Чжи-сянь провёл много времени, пытаясь отделить свой книжный опыт от того, о котором спрашивал учитель, и в итоге признался себе, что это невозможно. Тогда он сказал: «Нарисованными колобками голод не утолишь!»⁴⁴⁵, — сжёг все свои записи и ушёл от учителя. Эти слова, сказанные в пору отчаяния, прославили его; словари буддийских терминов дают сочетание «нарисованные колобки» в качестве синонима слова «книги»⁴⁴⁶.

Просветления Чжи-сянь достиг позже; как рассказывают, он подметал двор, от взмаха метлы камешек подскочил и ударился о ствол бамбука, и этот стук привёл Чжи-сяня к озарению. Приверженцы *чань*, сопоставляя две части рассказа о Чжи-сяне, подчеркивают, что для озарения случайный звук может означать больше, чем любые слова. Однако Чжи-сянь появляется в ещё одном знаменитом рассказе — коане, включённом в сборник «Застава без ворот»⁴⁴⁷ под № 5: человек висит высоко на дереве, держась зубами за ветку, а руками или ногами не может уцепиться. К нему подходят и спраши-

⁴⁴² яп. Эно., 638–713.

⁴⁴³ яп. Кё:гэн Тикан, ум. 898.

⁴⁴⁴ яп. Исан Рэйю., 771–853.

⁴⁴⁵ кит. *хуабин бу чунци*, яп. *габё: фу дэю:ки*.

⁴⁴⁶ См. сводку статей из разных словарей в сетевом издании [Muller web]. Словарь [Zengaku 1985] указывает, впрочем, что «нарисованными колобками» называются любые негодные средства, не обязательно книги.

⁴⁴⁷ кит. «Умзньгуань» яп. «Мумонкан», ТСД 48, № 2005.

вают, ради чего Бодхидхарма пришёл с Запада. Что нужно сделать человеку: промолчать или же раскрыть рот, упасть и погибнуть? Если бы традиция *чань* начисто отвергала словесные наставления, здесь было бы не о чем спрашивать: ответить на вопрос молчанием было бы несомненно правильно. Но вопрос здесь всё-таки есть, и решить его трудно – видимо, так же трудно, как и другие вопросы в том же сборнике; предполагается, что ученики *чань*, размышляя над подобными вопросами, могут выйти за пределы обыденного образа мысли и прийти к озарению. Значит, по меньшей мере в некоторых случаях, объяснять путь *чань* словами приходится.

Из японских наставников *дзэн* самым известным толкователем слов Чжи-сяня о колобках стал Догэн (1200–1253) – продолжатель той ветви традиции *чань*, которая даже работе с коанами предпочитает «сосредоточение сидя»⁴⁴⁸, и, казалось бы, дальше всех отходит от «опоры на письменные знаки»⁴⁴⁹. При этом Догэн знаменит как проповедник, в корпусе его сочинений – «Вместилище сути истинной Дхармы» – немало текстов, толкующих фрагменты из сутр, сборников коанов и других книг См.: [Трубникова, Бабкова 2012; Бабкова 2015].

Трактат под заглавием «Нарисованные колобки» («*Габё:*») входит во «Вместилище сути» под № 24. Записано это наставление было в 1242 г., в пору, когда вокруг Догэна уже в основном собралась община его приверженцев. Среди прочих монахов в нее вошли те, кто прежде учился у Дайнитибо Нонина⁴⁵⁰ – наставника конца XII в., который, насколько известно, особенно жёстко настаивал на отказе от книжной премудрости на пути *дзэн*. По преданиям, Нонин сам ничего не писал и не велел ученикам записывать, его учение сохранилось в передаче его критиков, а также в позднейших реконструкциях; см.: [Faugé 1987]. Против Нонина выступали монахи сразу нескольких японских буддийских школ, обвиняя его среди прочего в непочтении к священным книгам и к самому учению Будды. В итоге проповедь *дзэн* на рубеже XII–XIII вв. попала под государственный запрет; мирские власти оказались на стороне книжников, хотя глубоко ли критики Нонина сами изучали канон, остаётся спорным: об упадке буддийской учёности в ту пору писали

⁴⁴⁸ кит. *цзочань*, яп. *дзадзэн*.

⁴⁴⁹ Другой пример толкования того же изречения Чжи-сяня в японских *дзэн*-ских текстах есть, например, у Гидо Сюсина (義堂周信, 1325–1388), знатока не только буддийских, но и конфуцианских текстов, одного из учителей сёгуна Асикага Ёсимитсу. Гидо известен тем, что с детства был почти слепым, однако вопреки недугу достиг высот учёности. См.: «Записи речей наставника Гидо» (義堂和尚語録, «Гидо: о:сё: гороку», ТСД 80, № 2556, 539а).

⁴⁵⁰ даты жизни неизвестны.

и приверженцы старых школ, и проповедники новых буддийских движений. См.: [Трубникова, Бабкова 2014]. Ученики Нонина разошлись к другим наставникам, в том числе к Догэну; одним из таких учеников был Коун Эдзё⁴⁵¹, чьей кисти принадлежат записи многих трактатов «Вместилища сути», в том числе и «Габё:». Вопрос, что значит «не полагаться на письменные знаки», для учеников Догэна был важен в том числе и для самоопределения общины; насколько бунтарским окажется её извод *дзэн* и нужно ли ей самой этот бунт.

Построение трактата похоже на другие проповеди Догэна, чьим заглавием служит цитата из канонического текста, – например, на трактат «Не делай никакого зла» («*Сёаку макуса*»); см.: [Трубникова 2015]. Вначале заявляется некое общее положение, затем в связи с ним приводится одна из знаменитых цитат, далее она обсуждается со всех сторон, и Догэн показывает, как она опровергает сама себя, означает нечто невысказанное. «Коанный» стиль проповедей Догэна (ср.: [Heine 1994]) здесь выражается в том, что высказывание, на вид разумное и ясное, оборачивается парадоксом. Затем Догэн намечает один или несколько путей разработки этого парадокса, приводя близкие по смыслу изречения наставников *чань*, и в итоге не просто предписывает, но и показывает, как выбранная цитата может меняться в *дзэнской* учебе.

Трактат «*Габё:*» начинается с рассуждения: все будды едины, все вещи едины между собой, и вместе с тем природа у них всех разная и «сердце» тоже разное. Поэтому «свидетельства» будд – их слова и дела, доказывающие, что освобождение возможно, – будучи разными, «не мешают одно другому»; поняв до конца одну вещь, понимаешь и все вещи. Выглядит это так, будто Догэн формулирует основную установку учения об «уловках» (ср. выше): каждый человек может подобрать себе такую вещь, размышления о которой приведут его к озарению, и руководствоваться при этом одним из наставлений будд. Но дальше Догэн цитирует Чжи-сяня, чьи слова вроде бы говорят об обратном: чужой опыт, записанный в книгах, не помогает, среди разнообразных уже состоявшихся «свидетельств» нет и не может быть единственного, которое нужно тебе, – твоего собственного. Такое прочтение неверно, говорит Догэн, и показывает, почему мы не можем, не противореча самим себе, сравнивать книги с «нарисованными колобками», а понимание, разрешение сомнений и т.д. – с «утолением голода». Сетование Чжи-сяня кажется нам понятным и близким, но откуда мы знаем, где «нарисованная», несъедобная пища для нашего ума, а где *взаправдашняя*?

⁴⁵¹ 1198–1280.

Вслед за несколькими учителями *чань* Догэн прослеживает разные примеры, которые можно свести к «парадоксу картинки». Допустим, я утверждаю: «То, что я вижу, — иллюзия». Что именно я при этом говорю о своём опыте? Либо я вижу картинку, но это значит, что картинка как таковая вполне настоящая: удачная работа художника, трюк иллюзиониста, наваждение, созданное чарами демона, дефект моего зрительного аппарата или плод моего же богатого воображения. Либо я вижу то, что изображается картинкой: складываю цветные точки, пятна света и тени или что бы то ни было в некий образ и верю своим глазам, но в этом случае я не вижу, что передо мною иллюзия. То же самое с книгами: либо я читаю книгу, и тогда она не обманывает меня насчёт того, что она — книга; либо читаю написанное в ней, и это значит, что книгу как средство я уже отбросил, а имею дело с доставшимся мне знанием. Если распространить выводы из этого парадокса на то, что мы можем сказать о нашем опыте в целом, то получится: чужого опыта не бывает вовсе, есть только твой собственный. Значит, и книжное знание — твоё и ничьё больше. «Целиком весь мир, все вещи — только нарисованные картины, вот почему люди и вещи выясняются из рисования, буддами и патриархами становятся из рисования. Стало быть, если бы не было нарисованных колобков, не было бы и лекарства для уголения голода», — заключает Догэн.

Текст «*Габё:*» не раз переводился на европейские языки [Nearman 2007 web; Nishijima, Cross 2009 web; Anzan Hoshin, Yasuda Joshu web; Meyer web]. Его нередко включают в подборки переводов избранных трактатов Догэна. На русском языке трактат представлен в частичном переводе А.Ю. Стрелковой внутри статьи [Стрелкова 2007], а также в переводе [Антадзи web], сделанном современными приверженцами *дзэн*⁴⁵². Отсылки к трактату можно встретить у современных проповедников, причём не только в традиции *дзэн*.

Например, Мацумото Наото в курсе видео-лекций по даосизму обсуждает изречение Чжи-сяня и трактат Догэна, соотнося их с 75-м фрагментом «*Дао-дэ-цзин*» («Народ голодает...»)⁴⁵³; см.: [Matsumoto web]. Мацумото рассматривает этот фрагмент как относящийся не к голоду в прямом смысле слова, а к «голоду» как коленному свойству человеческого существования, тому

⁴⁵² Вероятно, этот русский перевод выполнен с английского перевода.

⁴⁵³ В переводе Е.А. Торчинова: «Народ голодает, поскольку власти с его снеди берут так много налогов!» [Даосизм 1999, 280].

самому, которое буддисты чаще называют «жаждой» (санскр. *тришна*). Тогда «нарисованные колобки» Чжи-сяня – это не только книги, а любые средства утоления потребностей, никогда не достаточные; толкование Догэна показывает, что такие средства самими потребностями же и создаются, и как раз то, что средства эти ненастоящие, делает их соразмерными людским ложным потребностям (а потребности ложны, ибо неутолимы в принципе).

Как указывает Ким Хи Джин, у Догэна не только «нарисованные колобки», но и некоторые другие уничижительные названия (например, «цветы в пустоте», обозначение якобы очевидных, но на деле сомнительных истин) заново приобретают положительный смысл. При этом исходное изречение Чжи-сяня у Догэна читается не так, как его проще всего было бы прочесть, переводя с китайского на старояпонский (*gabē: wa uэ-ни митадзу*, «нарисованные колобки не утоляют голод»), но другим способом: *gabē: фу дзю:ки*, что можно перевести как «нарисованные колобки – это голод без утоления» («the pictured cakes are not-satisfaction-hunger»); тем самым преодолевается обыденное различие «голода» и «утоления», желания и его исполнения [Kim 1985, 65, 72]. Здесь перед нами «созерцательное толкование» (*кансин*), при котором в исходный текст вчитывается то значение, которое требуется толкователю исходя из задач его проповеди; ср. выше о призыве Чжи-и «всмотреться в свое сердце». Подобные толкования встречаются и в других сочинениях Догэна; см. [Трубникова, Бабкова 2014, 279–283].

Что имеется в виду под «нарисованными колобками»: некий рисунок вообще, умозрительный, – или изображение, которое можно было встретить в быту? Собственно, «колобки» (кит. *бин*, яп. *бэ:* или *бэй*) здесь – общее название для кушаний из вязкого теста; обычно такое тесто делается из вареного риса, простого или с добавками, чаще вылепляется в виде шариков, но порой и сплющивается в лепешки. «Лепёшка» и «пирог», как и англ. *sake*, нем. *Kekse* в переводах – вполне уместные аналоги, хотя они предполагают выпечку, а «колобки» просто подсушиваются на воздухе или обжариваются. Как правило, колобки белого цвета, нарисовать их одни на белой бумаге – не так-то просто. Это еда, удобная, чтобы брать её с собой, например, в дорогу, но вместе с тем и праздничное кушанье, а также обрядовое подношение божествам и буддам. Под японским названием *моти* такие колобки в наши дни известны по всему миру, прежде всего как часть традиционной новогодней трапезы (их мож-

но видеть среди украшений, выставляемых к Новому году в японских ресторанах и т.п.). Рисунок, изображающий колобки, может служить праздничным благопожеланием или же картинкой-загадкой – отсылкой к одной из множества поговорок, где упоминаются моти. Также колобки среди прочих подношений можно видеть нарисованными на храмовых свитках, тема которых – молитвы за благое перерождение умерших⁴⁵⁴. О представлениях, связанных с колобками *моти* в культуре Японии, и о некоторых примерах их изображения у японских мастеров см.: [Штейнер 2015]. Б. Уорнер, недавно предложивший «радикальный, но почтительный» пересказ сочинений Догэна, предполагает, что речь может также идти о вывеске у входа в лавку, где продают колобки; тогда Чжи-сянь говорил не просто о рисунке в сравнении с настоящей едой, но ещё и о покупной еде в сравнении с той, которую ты сам приготовил. При этом нет разницы, имеет ли вывеска вид картинки, или же иероглифа со значением «колобок», или слова с тем же значением, записанного буквами [Warner 2016, 139].

Возможно, однако, что под «нарисованными колобками» Догэн подразумевает картинку, которая по замыслу изображает вовсе не колобки. Такой рисунок упомянут в одном из самых знаменитых трактатов «Вместилища сути» – в «Природе будды» («*Буссё:*», № 3)⁴⁵⁵. В нём рассказано, как индийский наставник созерцания Нагарджуна явил свою «природу будды», и это было одновременно явлением всех будд, совершенным, «круглым», как полная луна. Видевший его в тот миг Канадэва сказал: «Суть природы будды – совершенная пустота, ясная и светлая», – и стал наследником Нагарджуны в Дхарме. Больше никто из приверженцев *чань* и *дзэн* не понял того видения: люди снова и снова продолжали рисовать образ полной луны, пустой «круг» (кит. *юаньсян*, яп. *энсо:*) – но с тем же успехом этот круг мог бы быть изображением монеты или колобка *моти*. Неясно, были ли в ходу такие нарочито неровно, грубо нарисованные круги в традиции *чань* при Чжи-сяне, но во времена Догэна они были уже хорошо известны,

Далее в трактате «*Буссё:*» Догэн говорит (пер. А.Г. Фесюна):

Людам не удастся нарисовать проявление тела, круглую луну, полную луну, тело будд, или провозглашение Закона. Они воспроизводят лишь изображение

⁴⁵⁴ На таких свитках к столу с подношениями сходятся звери, узники ада, «голодные духи» и прочие существа, обретшие дурное рождение, а монахи и миряне-жертвователи молятся за них.

⁴⁵⁵ «*Буссё:*».

рисовых колобков – бессмысленное занятие! Думайте об этом и спрашивайте: «Может ли кто-либо принять такое положение вещей?» У луны круглая форма; круг есть [полное] проявление тела. Когда думаете о круглой форме, забудьте о мелких монетах или рисовых колобках. Форма тела та же, что и у полной луны; образ тот же, что и у полной луны. При должном понимании круглости, можно рассматривать даже монету или рисовый колобок [Догэн 2002, 79].

Хотя в трактате «*Габё*» тоже много говорится о картинах, темой его остается книжное знание, выраженное словами, а не рисунками. А.Ю. Стрелкова берет этот текст Догэна как источник к более общей проблеме – проблеме языка в традициях *чань* и *дзэн*. При таком подходе получается: Догэн отвергает обычное толкование изречения Чжи-сяня по той причине, что «слово, идея – это реальность, которая дает доступ к другой части реальности».

Догэн не согласен с тем, что «нарисованная лепешка» совсем не нужна для того, чтобы утолить голод, что слово, идея совсем не нужны для постижения реальности. Чтобы ощущать голод, нужен, по выражению Догэна, «нарисованный голод» (другими словами, идея голода); чтобы утолить голод рисовой лепешкой, нужна «нарисованная рисовая лепешка», без которой реальная рисовая лепешка для нас не существует. <...> ...если «нарисованные лепешки» ненастоящие, то мы навсегда обречены на поражение в поисках истины. «Нарисованные лепешки» и лепешки, сущность и явление суть одна реальность, суть «не-два».

Таким образом, из принципа «недвойственности», а в данном конкретном случае – «недвойственности сущности и явления», вытекает радикально новая философия языка Догэна, которая возвращает статус истинной реальности дискурсивным структурам [Стрелкова 2007, 402–403].

Не возражая против такого прочтения трактата, я исхожу из того, что Догэн ставит вопрос не в теоретическом, а в прикладном смысле, обсуждает не сам по себе язык, а нечто более конкретное: опыт чтения книг и задачу соотносить этот опыт с подвижничеством *дзэн*.

Догэн соотносит слова Чжи-сяня о колобках с контекстом, в котором они были сказаны. Невозможно увидеть «изначальное лицо» как что-то, что существовало прежде, отдельно от самого опыта сосредоточения; в этом смысле «изначальное лицо» человек себе впервые и создаёт, когда ищет его. В этом смысле изготовление настоящих колобков, а не их подобий, — это тоже «рисование». У Догэна «колобки» рисуются не краской по бумаге, а «рисом или мукой», как горы и воды рисуются «зеленым и рыжим» — теми цветами, в каких мы их видим, не важно, станем ли мы их рисовать или просто разглядывать. Точно так же мы рисуем себе будд, когда почитаем их как достигших освобождения, и рисуем самих себя, когда признаём свою несвободу. Но раз так, то для нас нет другого пути, кроме как рисовать, сочинять, воображать картины: нет другого пути к озарению, чем воображать себя озарённым. Так Догэн еще одним способом формулирует главный принцип, так или иначе обсуждаемый во всех трактатах «Вместилища сути»: «подвижничество и свидетельство едины»⁴⁵⁶, нет освобождения вне подвижничества (нет ни как цели, ни как итога, два состояния полностью совпадают). Учение о «недвойственности» обосновывает этот подход: заблуждение и озарение едины, видимость и истина едины, человек и Будда едины, потому что все «нарисованы», созданы нашей мыслью. Значит, и книги отвергать незачем, важно только помнить, читая, что книгу себе в ходе чтения сочиняешь ты сам, а стало быть, от тебя зависит, что сочинять. Тогда рассуждения об «уловках», по сути, сводятся к обоснованию той установки, что прочтение не бывает верным или неверным исходя из его соответствия написанному (как если бы это написанное существовало отдельно от читателя): прочтение верно, если читатель сознаёт прочитанное как свой опыт, и неверно, если не сознаёт. Можно сказать, что правильный способ чтения буддийских текстов здесь у Догэна похож на тот детский способ, когда читаешь, воображая себя героем сказки. Ещё это похоже на то, когда, читая книгу по медицине, впечатлительный человек находит у себя все по очереди симптомы, которые в ней описаны. Собственно, исходя из такой точки зрения, если современный западный читатель вычитывает у японского средневекового наставника ответы на свои насущные вопросы, это тоже вполне законный подход.

⁴⁵⁶ 修証一統, *сюсэ-итто*; см.: [Трубникова, Бабкова 2014, 191–195].

Догэн. Нарисованные колобки (Габё:)

Все будды – это свидетельство, и потому все вещи – это свидетельства⁴⁵⁷. Пусть так, и всё же у них не одна природа, не одно сердце-сознание⁴⁵⁸. Природа не одна, сердце не одно, и всё же в пору, когда свидетельствуешь, их свидетельства становятся ясны⁴⁵⁹, не мешая друг другу. В пору, когда становятся ясны, они должны и могут стать ясны так, что одна ясность не задевает другой ясности. С этого начинают все наши предшественники. Не меряй силу усердного ученья⁴⁶⁰, беря уровни единства и различия!

⁴⁵⁷ Свидетельство», сё: 證, здесь – доказанное, осуществлённое просветление. Будды в своём подвижничестве пришли к нему, а значит, доказали всем непросветленным существам, что оно возможно. Но Догэну, если принять это, то отсюда следует: подвижник, когда стремится стать буддой, на все вещи смотрит с точки зрения будды, а значит, все они для него служат «свидетельствами», доказательствами осуществимости опыта будды. Тем самым он тоже на собственном опыте (равном теперь опыту будды) может доказать, что просветление возможно, то есть тоже становится «свидетелем».

⁴⁵⁸ Коль скоро живые существа различны, то и свидетельства одного и того же просветления для них должны быть разными, а значит, и у разных будд, и у разных вещей наблюдаемого мира «природа будды» неодинакова (что не мешает ей оставаться «природой будды»). То же справедливо и для их сознающего «сердца».

⁴⁵⁹ «Стать ясным», гэисэй 現成, здесь – очевидным образом проявиться в качестве одной из составляющих опыта будды (а не опыта непросветленного существа).

⁴⁶⁰ «Усердное ученье» 參學, сангаку, – освоение учения дзэн в собственном опыте созерцания.

Поэтому говорится: едва вникнешь в одну вещь, вникнешь и во все вещи⁴⁶¹. Здесь «вникнуть в одну вещь» – не значит побороть ту видимость, какую эта вещь приняла раньше, не значит сопоставить одну вещь с другой, не значит выделить её из сопоставления с другими. Выделить из сопоставления – это же и значит, что ты и эта вещь друг другу мешаешь. Когда из проникновения ты не делаешь помехи для проникновения, это и значит: вникнуть в одно, вникнуть во всё. Одно проникновение – одна вещь, проникновение в одну вещь – проникновение во все вещи.

Старый будда говорил: «Нарисованными колобками голод не утолишь»⁴⁶².

Кто усердно изучает этот наш путь – в рубишах из облаков, с рукавами из тумана⁴⁶³ – эти бодхисаттвы и слушатели голоса, кто приходит с десяти сторон⁴⁶⁴, неодинаковы по именам и уровням; у этих, с головами богов и с лицами демонов, кто приходит с десяти сторон, и толсты, и тонки бывают кожа и мясо. Говорят, будто сказанное⁴⁶⁵ – таков путь учения старых будд и нынешних будд, и живут себе поживают в тени деревьев, в травяных хижинах⁴⁶⁶.

А потому, чтобы правильно передать дела нашей школы, порой говорят: те слова старого будды сказаны затем, что дело изучения сутр и трактатов не помогает самому тебе овладеть истинной мудростью⁴⁶⁷. А порой – дескать, он вот так сказал, чтобы выразить: никакое освоение учений, трёх колесниц или единой колесницы⁴⁶⁸, вообще не есть путь к полному просветлению *самбодхи*; так некоторые считают. Вообще говорят, будто вещи, установленные времен-

⁴⁶¹ Здесь «вещи» – не 物 *моно*, как выше, а 法 *хо*; «дхармы», вещи не в обыденном, а в теоретико-познавательном смысле: предметы познания, то, из чего состоит поток опыта. Это же слово можно понять и как «учение», «Закон», тогда приведённое изречение читается так: «если вникнешь в одно учение, вникнешь и во все учения». Коль скоро каждому учению соразмерен его собственный предметный мир, то два указанных прочтения по сути сводятся к одному и тому же.

⁴⁶² См. в статье, предвещающей эту публикацию.

⁴⁶³ Монахи, странствующие в поисках учителя, ещё не нашедшие себе храма, где поселиться.

⁴⁶⁴ Десять сторон – восемь сторон света, верх и низ; бодхисаттвы – подвижники, прежде всего занятые милосердной заботой о других, а «слушатели голоса», шраваки – самосовершенствованием под руководством учителя.

⁴⁶⁵ То есть изречение о колобках.

⁴⁶⁶ То есть понимают изречение о колобках как предписание вести простую жизнь, отказаться от учёных занятий.

⁴⁶⁷ «Овладеть» 薰修, *кунсю*, – освоить на собственном опыте.

⁴⁶⁸ Три колесницы – учения бодхисаттв и шравак (ср. выше), а также пратьекабудд, которые совершенствуются сами, без учителя. Единая колесница – учение Будды, мыслимое как единое для всех людей, не разделяемое на учения для шравак, пратьекабудд и бодхисаттв.

но, поистине ни на что не годятся, считают, будто в тот раз старый будда как раз об этом и говорил, — и очень ошибаются. Они неверно передают благие дела патриархов и основателей школы, изречения будд и патриархов для них темны. Если не прояснить одни эти слова⁴⁶⁹ — кто же разберётся, как изучить остальные изречения будд?

«Нарисованными колобками голод не утолишь»: это изречение, например, подобно изречению «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо»⁴⁷⁰; подобно изречению «С какой вещью ты пришёл?»⁴⁷¹, подобно словам «Я всегда так делаю»⁴⁷². Сколько-то времени нужно отвести на то, чтобы усердно их изучить.

Изречение «нарисованные колобки» и видели-то немногие, а таких, чтобы поняли его, и вовсе нет. Да и как к нему подступить-ся? Встречались мне, пожалуй, один или два вонючих кожаных мешка⁴⁷³, но они даже не усомнились, даже не пригляделись. Как будто только и делали, что сохраняли безразличие, не прислушивались к соседской болтовне.

«Нарисованные колобки» — надо понять — это твоё лицо, каким ты рождён от отца и матери, и лицо, какое у тебя было, прежде чем ты родился от отца и матери⁴⁷⁴. Возьми рис или муку, состряпай — вот именно так непременно получится: не будет никто рождён или не рождён, но будет та самая пора, когда достигаешь пути, достига-

⁴⁶⁹ То есть слова Чжи-сяня о колобках.

⁴⁷⁰ Одна из формулировок «главного смысла Закона Будды», приводится во многих текстах. См.: [Трубникова 2015].

⁴⁷¹ Изречение шестого патриарха чань Хуэй-нэна из «Сутры помоста шестого патриарха» (六祖壇經, кит. «Льюйцу таньцзин», яп. «Рокусо данкё»), ТСД 48, № 2008, 357б). Хуэй-нэн здесь беседует с одним из своих учеников, Хуайжаном. Ср. в русском переводе А.А. Маслова [Сутра помоста web].

Хуайжан прибыв в Цаоси, поклонился учителю, тот же его спросил:

— Откуда пришел ты?

— С гор Суншань.

— И с какой вещью ты пришел сюда?

— Было бы неправильным сказать, что это похоже на какую-то вещь, — ответил Хуайжан.

— А можно ли этого достичь тренировками? — вновь спросил Хуэйэн.

— Нет никаких преиятствий к тому, чтобы достичь ее тренировками, но вот загрязнить это невозможно ничем.

— Будды как раз оберегали именно это — то, что нельзя загрязнить. Это как раз для тебя, равно как и для меня самого.

⁴⁷² Слова Дун-шаня Лян-цзе (洞山良价, яп. То:дзан Рё:кай, 807–869), одного из основателей школы Цаодун/Со:то., к которой принадлежал Догэн. Приводятся, например, в «Беседах Дун-шаня» (洞山語錄, кит. «Дун-шайнь юйлу», яп. «То:дзан гороку»), ТСД 47, № 1986В, 524с–0525а.

⁴⁷³ В традиции чань/дзэн — обозначение человека.

⁴⁷⁴ Ср. выше о вопросе, который Чжи-сяню задал учитель.

ешь ясности. И незачем усердствовать, изучать, что там тянется из прошлого, из того, что кто-то видел и слышал.

Краски для рисования колобков, должно быть, те же самые, что для рисования гор и вод. Говорят, рисуя горы и воды, применяют зелень и рыжину⁴⁷⁵. А когда рисуют колобки, применяют рис и муку. Так это делается, и потому применяемое — одинаково, заслуги — равны.

Раз так, значит, вот о каких нарисованных колобках говорится сейчас. Каковы рисовые колобки, бобовые колобки, творожные колобки, жареные колобки, отварные колобки — всё это становится ясно по нарисованным колобкам. Надо понять: рисунки равны, колобки равны, вещи равны. Вот почему все колобки, какие сейчас становятся ясны, — это всё нарисованные колобки. Если помимо них искать ещё нарисованных колобков, в итоге их так и не встретишь, так и не найдёшь. Один раз они делаются ясными, а другой раз делаются неясными. Но, пусть так, у них нет примет старого и малого, нет следов ухода или прихода. Тут-то по нарисованным колобкам и проясняется, каковы все земли и страны, на чём они стоят.

«Голод не утолишь»: хотя здесь «голод» не тот, что наступает в каждые двенадцать страж⁴⁷⁶, но и не тот, что наступает, когда доведётся увидеть нарисованные колобки. Отведаясь нарисованных колобков — а в итоге они не имеют такого благого свойства: утолить голод⁴⁷⁷. Не те колобки, что подошли бы для голода. Не те колобки, что подошли бы как колобки, потому для них и не переданы житейские мерки, не переданы школьные правила⁴⁷⁸. Голод — тот же посох странника: можно схватить его поперек или держать стоймя, для него есть тысячи приёмов, десятки тысяч оборотов. Колобки — то

⁴⁷⁵ 青丹, *сэитан*. Это выражение может относиться и к краскам живописца, и к тем «краскам» будто бы внешнего мира (зелени деревьев, рыжине земли), которые «видит» человек, созерцающий пейзаж, то есть «рисует» этот пейзаж своим взором.

⁴⁷⁶ То есть ежедневно; имеется в виду принятое в средневековой Японии деление суток на двенадцать «страж», каждая по два часа.

⁴⁷⁷ Вероятно, здесь и ниже в рассуждении о голоде речь идёт о том, что «голод» — то состояние человека, которое вроде бы должно быть соразмерно «колобкам» как предмету, якобы внешнему, но на самом деле создаваемому им же самим. Этот «голод» устроен так, что «колобки», из чего бы они ни были созданы, никогда ему не соразмерны. По словам Будды, в мире страдания невозможно обрести желаемое; здесь у Догэна получается, что дело не в недоступности желаемого предмета по каким-то внешним обстоятельствам, а в том, что желаемый предмет всегда оказывается несоразмерен желанию, которое его создаёт.

⁴⁷⁸ Вероятно, это значит: ни в обыденной жизни, ни при подвижничестве дзэн невозможно научиться желать так, чтобы желаемый предмет всё-таки «утолял бы голод», годился бы в качестве «колобка».

же, что видится ясным твоему сердцу⁴⁷⁹: они зелены, жёлты, красны, белы, длинные, коротки, угловаты или круглы.

Теперь: когда рисуют горы и воды, применяют зеленую и рыжую краски, применяют красивые скалы, причудливые камни, применяют семь драгоценностей⁴⁸⁰ и четыре драгоценности⁴⁸¹. Учредить правила⁴⁸² для рисования колобков значит поступить точно так же. Когда рисуют человека, применяют четыре великих начала⁴⁸³ и пять совокупностей⁴⁸⁴; когда рисуют будду, применяют комья грязи и глыбы земли⁴⁸⁵, но не только: применяют тридцать две приметы⁴⁸⁶, применяют одну травинку⁴⁸⁷, применяют упорное подвижничество длиной в три *асамкхи* и в сотню калып⁴⁸⁸. Таким способом изображают нарисованных будд на свитках, и потому все будды – это нарисованные будды. И все нарисованные будды – это будды. Нужно разобраться, что такое нарисованные будды и нарисованные колобки. Что такое каменная черная черепаха, а что такое железный посох странника. Что такое вещи телесные, а что такое вещи умственные: надо постараться изучить это досконально. Как раз когда стараешься⁴⁸⁹, тогда

⁴⁷⁹ 身心現, *синсингэн*; возможно, выражение отсылает к «Сутре о вступлении на Ланку» – одному из текстов канона, особенно важных для традиции *чань/дзэн* (санскр. «Ланкаватара-сутра», существует в нескольких переводах, ТСД 16, № 670–672). В сутре выражение *свачитта-дришья* (санскр., кит. 自心現 *чжисиньсянь*, яп. *дзисингэн*) обозначает «постигаемое чьим-то собственным сознанием» (а не существующее «объективно», вне этого сознания), в дальнейшей традиции *чань* – «выявляемое твоим собственным сознанием» (а не получаемое извне, от Будды, от учителей и т.д.) [Muller web].

⁴⁸⁰ См. прим. 268.

⁴⁸¹ Для художника и каллиграфа «четыре драгоценности» – это кисть, тушь, тушечница, бумага; для монаха – четыре вида канонических текстов: сутры (проповеди Будды), общинные уставы, трактаты, заклятия.

⁴⁸² 經營, *кэйэй*, учредить правила и действовать согласно им [Muller web].

⁴⁸³ Четыре великих начала – земля, вода, огонь и воздух, соотносятся с четырьмя телесными свойствами (устойчивость, мягкость, теплота, подвижность) или с доступностью чувствам (осязанию, вкусу, зрению, обонянию). Эти четыре начала обсуждаются в основном в связи с телесным обликом человека, тогда как «иять теней» – с устройством сознания.

⁴⁸⁴ Пять совокупностей, санскр. *панча скандха*, – телесное, ощущение, восприятие, творящие силы и сознание (*рупа, ведана, самджня, самскара, виджняна*).

⁴⁸⁵ Возможно, имеется в виду обозначение будды, аналогичное «кожаному мешку» как обозначению человека: если отбросить всевозможные величания, то будда – это только статуя, слепленная из грязи.

⁴⁸⁶ Приметы будды согласно текстам канона: золотистый цвет кожи, крупные мочки ушей, рисунок в виде колеса на ступнях и др.

⁴⁸⁷ 一莖草, кит. и *цзин цао*, яп. *иккё:со*., обозначение для будды в чаньских текстах, например, в «Расширенных записях о наставнике созерцания Хон-чжи» (宏智禪師廣錄, «Хончжи чаньши гуаньлу», ТСД 48, № 2001, 18с).

⁴⁸⁸ Огромный срок, в течение которого, согласно многим текстам канона, должен подвижничать бодхисаттва, прежде чем станет буддой.

⁴⁸⁹ 功夫, *куфу*., речь идёт о подвижничестве *дзэн*.

жизнь и смерть, уход и приход – это всё нарисованные картины. И наивысшее просветление – нарисованная картина. Конечно: все миры дхарм пусты, нигде в них нет ничего кроме нарисованных картинок.

Старый будда говорил: достигаешь пути – исчезают белые снега на тысячах листов. Рисуешь, как есть, – появляются зелёные горы на многих свитках⁴⁹⁰.

Это слова великого озарения. Тут высказано, как становится ясным усилие, когда ищешь путь. Стало быть, ровно в ту самую пору, когда находишь путь, называешь зелёные горы и белые снега «множеством свитков», приходишь к тому, что ты рисуешь картину. Однако неверно, будто какое-то движение или какой-то покой не будет рисованием картины. Нынешние наши усилия достигаются только из рисования. Десять имён⁴⁹¹ и три ясных постижения⁴⁹² – это только рисование на свитке. Коренные свойства, силы, просветление, путь⁴⁹³ – только рисование свитке. Если сказать, что рисунок – это не настоящее⁴⁹⁴, то десять тысяч вещей – не настоящие. Если десять тысяч вещей – не настоящие, тогда и Закон Будды не настоящий. А если Закон Будды настоящий, то и нарисованные колобки должны быть настоящими.

У великого учителя Юнь-мэня Куан-чжэня⁴⁹⁵ некий монах однажды спросил: что бы это мог быть за разговор, чтобы в нём одолеть будд, превзойти патриархов? Учитель ответил: про рисовые клёчки.

⁴⁹⁰ Пейсно, кому принадлежат эти слова.

⁴⁹¹ Десять имён – величания будды: Пришедший Своим Путём, Совершенный, Истинно Знающий, Овладевший Действием и Знанием, Пришедший для Блага, Постигший Миры, Пепревозойдённый, Задавший Папав, Учитель Богов и Людей, Почитаемый в Веках (например, в «Сутре о сетях Брахмы». 梵網經, яп. «Боммо:кё:», ТСД 24, № 1484, 1000б).

⁴⁹² Три ясных постижения – присущие будде ясновидение, знание прежних рождений, свобода от страстей.

⁴⁹³ Отсылка к перечню условий, при которых подвижник становится буддой: иять коренных свойств (вера, старание, памятование, стойкость, мудрость), иять сил (силы сосредоточения, чудотворения, «заимствования» способностей у обитателей небес, обетования, а также благая сила Закона); семь признаков просветления (различение истинного и ложного, неустанное движение вперёд, радость, спокойствие, памятование, сосредоточение, отрешённость), и наконец, «благородный восьмеричный путь» (правильные видение, мысль, речь, действие, образ жизни, продвижение вперёд, памятование, сосредоточение). В полном виде список условий насчитывает тридцать семь строк; названным двадцатью ияти предшествуют двенадцать предварительных условий.

⁴⁹⁴ *дзицу*.

⁴⁹⁵ Он же Юнь-мэнь Вэнь-янь (864–949 яп. Уммон Буннэн), основатель школы Юньмэнь. Цитируются «Записи бесед Юнь-мэня Куан-чжэня» (кит. «Юнь-мэнь Куан-чжэнь гуанлу», яп. «Уммон Кё:син ко:року», ТСД 47, № 1988, 548б).

Это изречение нужно спокойно проработать. Когда рисовые клёчки уже стали тебе ясны, тогда у тебя есть патриарх, учитель, кто истолкует тот разговор, в котором ты бы смог одолеть будд и превзойти патриархов; тогда есть и железный ученик, кто не слышит этого разговора; тогда, должно быть, есть люди ученья, кто обретает его, есть люди пути, кому он становится ясен. В таком изложении дела⁴⁹⁶ насчёт рисовых клёчек непременно есть нарисованные колочки, два или три. Есть тот разговор, что одолеет будд и превзойдёт патриархов, есть твоя доля: войти в мир будд или войти в мир демонов.

А мой прежний учитель говорил: стройный бамбук и приземистый банан входят в нарисованные картины⁴⁹⁷.

Это изречение – изречение про тех, кто превзошёл длинное и короткое, а вместе с ними и про тех, кто усердно изучает рисование картин. «Стройный бамбук» – это длинный бамбук. Хотя говорят, что он – соединение Темного и Светлого начал⁴⁹⁸, на самом деле это он заставляет соединиться Темное и Светлое: так проходят годы и месяцы для стройного бамбука. Эти годы и месяцы, эти Темное и Светлое начала невозможно измерить. Великие мудрецы, говорят, ясно видят Темное и Светлое, но и великие мудрецы не достигают переправы через Темное и Светлое. Темное и Светлое вместе – это равенство всех вещей, равенство всех переправ, равенство всех путей, вот почему так. Это не такие Темное и Светлое начала, что относятся к помыслам и взглядам внешних путей и двух колесниц⁴⁹⁹. Это Темное и Светлое начала стройного бамбука, счет шагов стройного бамбука, мир стройного бамбука. Семейство стройного бамбука – это все будды на десяти сторонах. Нужно понять: Небо и Земля, Цянь и Кунь⁵⁰⁰ – это корни, стебли, ветки и листья стройного бамбука. Поэтому Небу, Земле, Цянь и Кунь велено быть долговеч-

⁴⁹⁶ *тэндзи токи*, «изложить своё дело», в традиции *чань/дзэн* – дать отчёт о собственном состоянии, о том уровне подвижничества, которого ты достиг. Например, в «Записках у лазурной скалы» (кит. «*Бянь-лу*», яп. «*Хэкиган-року*», ТСД 48, № 2003, 153а).

⁴⁹⁷ Изречение Жу-цзина. Приводится в «Записях бесед наставника Жу-цзина» (кит. «*Жу-цзин хэшан юйлу*», яп. «*Нёдзэ: осё: гороку*», ТСД 48, 2002А, 126с). Бамбук и банан здесь противоположны по многим признакам: бамбук стоек и лёгок, гнётся, но не ломается, тогда как листья банана тяжелы, но хрупки.

⁴⁹⁸ Как и любая вещь, бамбук с точки зрения мирской мысли возникает и живёт в силу взаимодействия Тёмного и Светлого начал, Инь и Ян.

⁴⁹⁹ «Внешние пути» – мирские учения, «две колесницы» – учения шравак и пратьекабудд, ср. выше.

⁵⁰⁰ 乾坤, яп. кэнкон, названия двух первых гексаграмм «Книги перемен»; могут соотноситься с Печом и Землёй, Светлым и Тёмным началами.

ными. Великому морю и горе Сумеру⁵⁰¹ и всем мирам на десяти сторонах велено быть прочными. Паломничьему посоху и бамбуковой палке велено быть то ли старыми, то ли не старыми.

Приземистый банан делает землю, воду, огонь, ветер, небо, сердце, ум, сознание, мудрость своими корнями, стеблями, черешками, листьями, цветами, плодами, сиянием и цветением, а потому на осеннем ветру он треплется и осенним ветром ломается⁵⁰². Не остаётся ни одной пылинки, полностью чисто – так можно сказать. Внутри нет жил и костей, снаружи нет клея и лака. Есть только достигнутое освобождение. Опять же, поскольку он не пытается торопиться, к нему не применимы мерки вроде мгновений и *кшан*⁵⁰³. Принявший такую меру сил, он вызывает к жизни землю, воду, огонь и ветер, вызывает к великой смерти сердце, ум, сознание и мудрость. Поэтому в делах нашей школы нам дают весну и осень, лето и зиму как припасы для этого.

Итак, всё, что известно о стройном бамбуке и приземистом банане, это что они – нарисованная картина. Значит, кто услышит шорох бамбука и достигнет великого озарения⁵⁰⁴, тот должен стать нарисованной картиной, как будто он дракон или змея⁵⁰⁵. Он уже не усомнится насчёт той меры, по какой узнаются глупцы и мудрецы.

Та палка – длинна, как эта,
Эта палка коротка, как та.
Эта палка длинна, как та,
Та палка коротка, как эта.

Все они – нарисованные картины, а потому картины длинные и короткие непременно соизмеряются друг с другом. Если есть рисунок длинного, не может не быть рисунка короткого. Это изречение нужно проработать до ясности. Целиком весь мир, все вещи – только нарисованные картины, вот почему люди и вещи выясняются из рисования, буддами и патриархами становятся из рисования.

Стало быть, если бы не было нарисованных колобков, не было бы и лекарства для утоления голода; если бы не было нарисованного голода, люди не могли бы встретиться с людьми. Если бы не было

⁵⁰¹ Гора в центре мироздания согласно буддийским космографиям.

⁵⁰² Похожее описание есть в пьесе для театра По «Банановое дерево» («*Bacé*», XV в.), ср. [Bashō web; Shively 1957].

⁵⁰³ Кшана (санскр.) – мельчайший отрезок времени.

⁵⁰⁴ Как Чжи-сянь, ср. выше.

⁵⁰⁵ Возможно, отсылка к историям о том, как нарисованные драконы сходили с картин, а потом возвращались обратно.

нарисованного утоления, не было бы меры сил. Вообще утоляешь ли голод, утоляешь ли без голода, не утоляешь ли голод, не утоляешь ли без голода – если нет нарисованного голода, всего этого не обретёшь, не выскажешь. Нужно какое-то время усердно изучать то, что «та картина» – это нарисованные колобки. Когда изучаешь это указание нашей школы, ты собственным сердцем до конца исчерпываешь заслуги от любого развертывания вещей, ты ли их развертываешь или они тебя⁵⁰⁶. Пока эта заслуга ещё не явлена, похоже, не явлена и мера сил на пути ученья. Сделать ясной эту заслугу значит сделать ясным свидетельство-рисование.

Вместилище сути истинного Закона, 24:

Нарисованные колобки.

Вручено общине в храме Каннондори-Косёбориндзи
в начале одиннадцатого месяца, в пятый день,
в третьем году Ниндзи (год старшей воды и тигра)⁵⁰⁷.

Переписал Эдзё в тот же год Ниндзи в начале одиннадцатого
месяца, в седьмой день, в гостевой службе Косёбориндзи.

⁵⁰⁶ О понятии «развертывания» (изучения в опыте подвижничества) см. [Трубникова, Бабкова 2012].

⁵⁰⁷ 1242 г. *Ниндзи* – последний из семи девизов правления государя Сидзё, охватывает 1240–1243 гг.

Дискуссии вокруг традиции дзэп в японском буддизме XIII–XIV вв. и вопрос о священных текстах

В буддизме нет священной книги, подобной Библии или Корану. Будда учил, что одну и ту же истину лучше преподносить людям в разной форме, сообразуясь с их способностями к восприятию. Странствуя по Индии, останавливаясь для проповеди в том или ином селении, он каждый раз немного изменял свои наставления, употребляя понятные для слушателей слова и метафоры, и даже старался использовать местные диалекты. Как и Иисус Христос, сам Будда ничего не писал, за ним записывали ученики. Эти записи стали называть словом «сутры», что на санскрите означает «нити» (те, на которые можно нанизывать бусы или четки). Раньше так называли тексты, которые в краткой, часто афористичной форме фиксировали учение основателей религиозно-философских школ Древней Индии. Буддийские же сутры представляли собой огромные по объему сочинения, подробно передающие, что именно сказал Будда по тому или иному случаю, кто при этом присутствовал, какова была реакция слушателей, какие у них возникали вопросы и как Будда на них отвечал. Повествование зачастую построено в форме диалога Будды с кем-то из ближайших учеников (Анандой, Шарипутрой, Манджушри и др.) и включает пространные описания, перечисления и многочисленные повторы. Помимо самих сутр, к числу священных текстов относили правила монашеской жизни, а также трактаты и комментарии, поясняющие различные аспекты учения Будды; сутры, уставы и трактаты составляют «три корзины» буддийских писаний. В настоящее время наиболее авторитетное издание китайской версии «Трипитаки» – «Заново составленное большое собрание сутр годов Тайсё» (大正新脩大藏經), – изданное в Японии

в 1922–1932 гг., насчитывает 85 томов⁵⁰⁸. На самом деле единой версии буддийского канона никогда не существовало: состав и списки текстов, входящих в него, очень сильно различались от школы к школе, и иногда даже количество «корзин» составляло не три, а пять или семь⁵⁰⁹. В буддизме махаяны развилась концепция «искусности в средствах» (санскр. *упая-каушалья*), в соответствии с которой Будда иногда проповедует прямо, а иногда – иносказательно, если слушатели, чье сознание омрачено неведением и подвержено иллюзиям, не в состоянии усвоить его учение сразу. То есть если Будда говорит нечто, что, на первый взгляд, не согласуется с другими его высказываниями, то это он подстраивается под уровень понимания аудитории. Различия и противоречия в текстах сутр объяснялись как раз с помощью понятия *упая*. В наиболее явном виде доктрина «искусности в средствах» изложена в «Лотосовой сутре», одной из самых почитаемых в дальневосточном буддизме махаянских сутр⁵¹⁰, в главе «Уловки» (здесь этим словом переведено как раз санскритское «упая», кит. 方便, *фан вян*, яп. *хо:бэн*). Позже в махаянских школах оказалась распространенной точка зрения, согласно которой любое наставление, будь то текст или поучение просветленного наставника (даже преподанное в самой неожиданной форме), представляет собой истину, просто изложенную в той форме, в которой она может быть усвоена этой конкретной аудиторией.

⁵⁰⁸ В начале первого тысячелетия нашей эры процесс перевода сутр с санскрита на китайский шел очень активно. Параллельно китайские буддисты писали свои тексты и зачастую точно так же объявляли их сутрами, то есть словом Будды. К 963 г. относится первое издание китайского буддийского канона, отпечатанное ксилографическим способом. Китайская трипитака (三藏, *сань цзо*, яп. *сандзо*;) получила распространение также в Японии, в Корее и во Вьетнаме. В «Заново составленное большое собрание сутр годов Тайсё» вошли как собственные индийские тексты в переводе на китайский язык, так и сочинения китайских и японских комментаторов. Это издание доступно в сети Интернет, и является наиболее часто используемым в современной буддологической литературе. Кроме того, в Китае запущен проект по изданию канона в 200 томах, из которых сейчас выпущены первые 106.

⁵⁰⁹ В источниках есть упоминания о яти корзинах школы дхармагуптака и семи корзинах апарашайлы. См. *Skilling* 1992.

⁵¹⁰ «Уловки», вторая глава «Лотосовой сутры», считается центральной главой первой, «вступительной», части сутры. В ней Будда, обращаясь к своему ученику Шарипутре, совершенно неожиданно для всех присутствующих, объясняет, что есть не три пути обретения просветления (путь «ученика», слушающего наставления Будды, путь «прагьяка-будды», достигающего просветления самостоятельно и для самого себя, и путь бодхисаттв, движимых стремлением спасти все живые существа), а лишь один – путь Будды. Каждое живое существо стремится стать буддой и имеет все необходимое для этого. Будда говорит, что он не мог открыть раньше эту истину, поскольку люди были не готовы ее воспринять и отвергли бы ее. Поэтому ему пришлось рассказывать им о трех путях.

В первые века нашей эры буддизм из Индии попал в Китай, где он подвергся существенным изменениям под влиянием традиционной китайской культуры. При этом если некоторые ключевые положения буддийского вероучения в корне противоречили мировоззрению китайцев, то одной из идей, которая была понятна и привычна китайским мыслителям, оказалось апофатическое описание абсолюта⁵¹¹. Буддисты считали, что реальность как она есть едина (недвойственна), неопределима и невыразима. Даже саму философию они относили к «уловкам», поскольку она неразрывно связана с дискурсивным мышлением, приспособленным, по их мнению, только для описания иллюзорных порождений сознания⁵¹². В китайских учениях понятие «*дао*» (道, яп. *до*;) трактуется как единая, неделимая и непостижимая причина существования всего, начало начал. В школе чань (яп. дзэн), которую исследователи традиционно относят к одной из самых китаизированных буддийских школ, идея невозможности описания человеческого языком истинной реальности была воспринята очень глубоко. По мнению чаньцев, всякое знание, выраженное словами, и в том числе тексты сутр, не подходит для постижения абсолюта, природы будды, и играет вспомогательную роль. Основные принципы чань-буддизма, приписываемые Бодхидхарме, гласят: 1) «отказ от опоры на письменные знаки» (кит. *бу ли вэнь цзы*, яп. *фуриу: мондзи*); 2) «прямая передача учения» (кит. *цзяо вай бе чжуань*, яп. *кё:гэ бэцудэн*); 3) «указание непосредственно на сознание» (кит. *чжи чжи жэнь синь*, яп. *дзикиси нинсин*, то есть стремление к прямому контакту с духовной сущностью человека, к природе будды в нем); 4) «выявляя собственную природу, становиться буддой» (кит. *цзян син чэн фо*, яп. *кэнсё: дэ:буцу*). Правда, все письменные источники, в которых упоминаются эти принципы, появились на несколько веков позже времени жизни самого Бодхидхармы. По отдельности они встречаются в текстах, начиная уже с VIII–IX вв., но все вместе они появляются только в начале эпохи Сун (960–1279)⁵¹³. Монах из школы юньмэнь Му-ань Шань-цин (раб. в 1088–1108) составил «Собрание историй из зала патриархов» («Цзу-тин ши-юань», 1108), в которое, в частности, вошли «Записи бесед наставника Фан-хуэя» (992–1064, также принадлежал ветви юньмэнь). В этом тексте четыре принципа чань с отсылкой к Бодхидхарме упоминаются дважды (ZZ 64.377b, 379a).

⁵¹¹ О процессе укоренения буддизма на китайской почве и его взаимодействии с традиционными китайскими учениями см.: Торчинов 2000. С. 168–184.

⁵¹² Там же, с. 78.

⁵¹³ О том, в каких источниках встречается тот или иной принцип из четырех, а также об их распространении в Китае см.: Piya Tan 2009, Welter 2000 и др.

Ко времени формирования японских школ дзэн (XI–XIII вв.), эти постулаты, и в том числе отказ от опоры на письменные знаки, получили в Китае повсеместное признание как та основа, на которую опирается доктрина чань. Нужно отметить, что при этом сами китайские чаньские наставники уделяли очень большое внимание текстам: как сутрам⁵¹⁴, так и комментариям к ним, а также историческим хроникам (например, описывающим линию передачи учения). Отдельного упоминания заслуживают записи бесед чаньских наставников (кит. *юйлу*, яп. *гороку*). В этих текстах обязательно записаны «поворотные фразы» (кит. *чжуань ю*, яп. *тэнго*) или диалоги (кит. *вэнь да*, яп. *мондо*), в результате которых ученику удавалось испытать *сатори*, просветление. Именно как вспомогательное средство эти истории играли огромную роль в обучении чаньских монахов. Каждая из них представляла собой *гунъань* (яп. *ко:ан*), то есть «прецедент» обретения просветления. Считалось, что фраза (слово, жест), которое когда-то помогло кому-то другому, может помочь и тому, кто усердно над ней размышляет, поэтому практика «решения» гунъаней прочно утвердилась в традиции. Сборники гунъаней стояли в одном ряду с важнейшими текстами школы.

В японском буддизме до оформления школы дзэн в самостоятельную традицию (т. е. до XII в.) почитание священных текстов занимало очень важное место. Уже в эпоху Нара (710–794) были распространены чтения трех сутр ради «защиты государства» (*сюго какка*): «Лотосовой сутры», «Сутры золотого света» и «Сутры о человеколюбивом государе». Позже чтения «Лотосовой сутры» стали устраивать и в память об умерших, и по просьбе живых ради установления связи с Буддой и благого перерождения. Среди сутр, пользовавшихся в Японии особой популярностью, также можно назвать «Алмазную сутру», «Сутру-сердце праджня-парамиты», «Сутру об Амитабхе», «Сутру о сетях Брахмы», «Сутру совершенного пробуждения», «Сутру о будде по имени Неизмеримое Долголетие», «Сутру о Великом Солнечном будде», «Сутру о Вималакирти» и мн. др. Наставник Рё:гэн (良源, 912–985), глава самой влиятельной тогда школы Тэндай, в конце X в. даже повелел группе монахов отвлечься от проведения обрядов и прочих дел и заняться специально толкованием сутр и вообще работой с текстами. В целом, к XII в. в школе

⁵¹⁴ Еще Бодхидхарма, по преданию, вместе с регалиями патриарха (одеянием и чашей для сбора подаяний), передал своему преемнику Хуэй-кэ свиток «Сутры о вступлении на Ланку» (入楞伽經, санскр. «Ланкаватара-сутра», кит. «Ланьцзе-цзинь», яп. «Пю: Рё:га-кё:», ТСД 16, № 671).

Бодхидхарма был известен как проповедник ее учения, так что школу чань даже иногда называли по этой сутре.

Тэндай утвердилось некоторое равновесие между необходимостью личного общения с наставником и опорой на писания (*кё:кан*): и то и то признавалось важным для продвижения по Пути Будды [Трубникова, Бабкова, 2014, с. 232]. В школе Сингон хоть и отдавалось предпочтение «тайнствам», но в общем никто не спорил с тем, что важно и нужно изучать писания.

Эпоха Камакура (1185–1333) известна как один из переломных периодов в японской истории. Изменения затронули все стороны жизни общества, так что не осталась в стороне и религия. Помимо «старых» буддийских школ, имевших более-менее выстроенные отношения с государством, в стране появились новые движения, также стремившиеся отвоевать себе место при императорском дворе и получать поддержку светских покровителей. Одной из них была школа «созерцания», дзэн. Наставники до тех пор главенствующей школы Тэндай конечно были недовольны попытками проповедников новой веры потеснить их. В хронике «Зерцало, отполированное сотню раз» («Хякурэнсё») в записи, относящейся к 1194 г., указано, что по просьбе монахов с горы Хиэй (где находился головной храм школы Тэндай), государь Готоба⁵¹⁵ выпустил эдикт, осуждающий школы созерцания⁵¹⁶. Под запретом оказалась деятельность Нонина, а заодно и Эйсаю. Принцип отказа от опоры на письменные знаки оказался удобным поводом для критики: Нонина и Эйсаю обвиняли, в частности, том, что они не признают авторитет сутр. Чтобы защититься от подобных нападков и отмежеваться от школы Дарума, Эйсай написал трактат «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны» («Ко:дзэн гококу-рон», 1199, ТСД 80, № 2543). В этом сочинении говорится, что упреки в отсутствии у школ дзэн писаний несправедливы и что ни в коем случае нельзя объединять вместе его, Эйсаю, который всего лишь разрабатывает учение о созерцании в рамках школы Тэндай, и Нонина, который отбрасывает сочинения будд и не считает нужным соблюдать заповеди. Благодаря покровительству регента Кудзё-но Канэдзанэ (1149–1207), Эйсаю удалось убедить двор в том, что он не имеет отношения к учению Нонина. О том, какое место в жизни японского общества в начале XIII в. занимало почитание буддийских текстов, красноречиво свидетельствует мероприятие, организованное в 1211 г. тем же государем Готоба: по его повелению 13315 монахов за один

⁵¹⁵ Государь Готоба (прав. 1184–1198) добился власти уже после принятия монашества и в начале XIII в. осуществлял «правление из молельни». Для Японии того времени это было обычным.

⁵¹⁶ В немилость впала также школа Чистой земли (Дзё:до-сю:).

день переписали весь буддийский канон⁵¹⁷. Даже Нитирэн, сам ярый противник Тэндэй и один из наиболее радикально настроенных «реформаторов» камакурского буддизма, подверг Нонина жестокой критике. Нитирэн, прямо отвергавший все виды подвижничества, кроме *даймоку* – произнесения слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» – называл школы созерцания и Чистой земли «ни на что не годящимися» и всячески ругал их⁵¹⁸. Нитирэн приписывает Нонину отрицание буддийского учения⁵¹⁹, то есть пренебрежение «Лотосовой сутрой», которое он не может ему простить. Нужно также отметить, что сам Нитирэн в своих сочинениях постоянно цитировал и буддийские тексты, и классическую китайскую литературу, то есть был выдающимся знатоком писаний.

Наставники школы Риндзай XIII–XIV вв., как явствует из дошедших до нас источников, продолжали относиться к буддийским писаниям весьма почитательно. Так, Энни Бэннэн не отрицал авторитет писаний. В комментарии на «Сутру о Великом Солнечном будде» он утверждал, что созерцание сердца (яп. *кансин*) превосходит прочие виды подвижничества⁵²⁰, однако сам был превосходным знатоком текстов, причем не только буддийских, но и конфуцианских. Энни Бэннэн много занимался толкованием сутр и проводил по ним обряды. Наставник Мухон Какусин (тж. Синти Какусин, 1207–298) учил своих последователей сосредоточению во время игры на флейте сякухати. В основанной им школе Фукэ (普化, кит. Пу-хуа) толка Риндзай было много самураев⁵²¹. Часто они даже не принимали монашество, а оставались мирянами-воинами. Неудивительно, что чтению сутр они отводили не очень много времени и в доктринальных спорах по большому счету участия не принимали. В XIII веке распространение школ созерцания в Японии во многом происходило благодаря наставникам, приезжавшим из

⁵¹⁷ Сам будучи поэтом, государь Готоба вообще высоко ценил письменное слово. Именно он повелел составить «Повое собрание старых и нынешних песен» («Синкокинсю»), включив туда и свои собственные стихи.

⁵¹⁸ Буддизм в Японии, М.: 1993. – С. 541. Питирэн рассуждает о других школах в одном из своих главных сочинений – «Трактате об открывании глаз» («Каймоку-сё»), 1272, ТСД 84 № 2689).

⁵¹⁹ Bernard Faure. 1987. – P. 28.

⁵²⁰ См. Leighton, Payne 2006. – P. 173. Энни Бэннэн говорил о том, что созерцание лежит в основе всех буддийских школ и что не следует делать различия между соблюдением устава, знанием (в частности, писаний) и сосредоточением. См. Трубникова П.П., Бабкова М.В. 2014. – С. 170–173.

⁵²¹ По преданию, один из учеников Какусина, воин Ёритакэ Рёнэн, достиг просветления, услышав звук флейты после битвы. После этого флейта стала одним из отличительных знаков школы. Историки религии говорят о том, что последователи Мухона Какусина внесли большой вклад в распространение школ созерцания среди воинского сословия.

Китая. Они обучали правителей и знать, привозили новые списки текстов и знания о храмовой архитектуре и об организации жизни общины. Американский исследователь Кеннет Крафт, описывая деятельность приезжих чаньских наставников в Японии, отмечает, что, парадоксальным образом, те, кто хотел с их помощью обрести передачу учения «вне слов» и «без опоры на письменные знаки», были вынуждены прежде всего научиться существовать в рамках, заданных языковым барьером (хорошо еще, что по большей части высшие слои японского общества владели письменным китайским). А чтобы осуществить «прямую передачу» с «указанием непосредственно на сознание», оказалось необходимым освоить непростую схему взаимодействия «китайский наставник – японский ученик»⁵²². Все эти сложности, однако, не помешали ни правителю Ходзэ Токиёри (1227–1263) учиться у Лань-цзи Дао-луна (яп. *Ранкэй Дорю*, 1213–1278) и получить печать просветления от наставника У-аня Бу-нина (яп. *Готтан Фунэй*, 1197–1276), ни его сыну Ходзэ Токимунэ учиться у У-сюэ Цзу-юаня (яп. *Мугаку Согэн*, 1226–1286). Все эти монахи принадлежали к линии наследования школы Линьцзи, японской Риндзай. Но в том же XIII в. в Японии было положено начало и еще одной школе созерцания – Сото (曹洞). Ее основатель Догэн не участвовал в самых первых распрях между клириками Тэндэй и дзэнскими провозвестниками Эйсаем и Нонином, так как родился чуть позже. Зато именно к его общине присоединилась большая группа монахов из некогда осужденной школы Дарума.

В биографии Догэна из хроники «Записи о передаче света» («Дэнко:-року», XIV в., ТСД 82, № 2585) говорится, что на четвертом году жизни, сидя на коленях у бабушки, он читал «Сто стихотворений Ли-цзяо»⁵²³, а на седьмом году – преподнес отцу переписанный своей рукой том китайской поэзии времен династии Чжоу (1122–255 до н.э.). На девятом году жизни Догэн будто бы прочитал комpendиум классической буддийской философии «Абхидхармакошу»⁵²⁴. Там же утверждается, что к 18 годам Догэн успел прочитать весь буддийский канон⁵²⁵. Глубокая эрудированность стала неотъемлемой чертой агиографического образа Догэна, чего не могло бы произойти, если бы тому не было оснований. В собственных произведениях Догэна то и дело встречаются вставки на китайском

⁵²² Kraft 1992. – P. 52.

⁵²³ Ли-цзяо, яп. Рикю:, 645–714.

⁵²⁴ Keizan 2001. – P. 279. Автор «Абхидхармакоши» Васубандху (кит. Тянь-пин, яп. Тэндзин, IV в.) почитается в традиции дзэн как один из патриархов.

⁵²⁵ Ibid, p. 280.

языке, которые представляют собой цитаты из самых разных источников: от основополагающих махаянских сутр комплекса праджняпарамиты⁵²⁶ до сунского монастырского устава «Чистые правила для чаньских монастырей»⁵²⁷. К примеру, в одном только трактате «О заслуге тех, кто покинул свой кров»⁵²⁸ можно насчитать около 20 таких фрагментов. Помимо прямых цитат присутствует также огромное количество аллюзий и неявных отсылок. Правда, будучи оригинальным мыслителем, Догэн использовал цитаты для подтверждения собственных идей, а не для того, чтобы дать читателям представление о том или ином источнике, но это уже другая сторона вопроса. О его отношении к буддийским текстам также говорит тот факт, что, по одной из версий, именно Догэн первым перевел на японский язык «Лotosовую сутру»⁵²⁹.

Догэн избрал буддийские писания непосредственной темой для обсуждения в двух трактатах «Вместилища сути истинного Закона»: «Чтение сутр» («Канкин», 1241), перевод которого публикуется ниже, и «Буддийские сутры» («Буккё», 1243). В 1241 году к набирающей силу общине Догэна примкнула группа монахов из школы Дарума – той самой, основателя которой критиковали за пренебрежительное отношение к писаниям. Именно тогда Догэн счел нужным дать братии развернутое наставление, записанное как трактат «Чтение сутр». Вряд ли когда-нибудь удастся точно установить, была ли связь между этими двумя событиями, но предположение о том, что это произошло не случайно, кажется вполне обоснованным. В тексте Догэн достаточно четко формулирует свою позицию по вопросу о том, нужно ли почитать буддийские писания (*кё:кан*) и заниматься чтением сутр (*канкин*), разъясняет ее на различных примерах и подробнейшим образом расписывает, как именно должна быть организована практика чтения сутр. Через два года состоялся знаменитый «побег», когда Догэн вместе с немногими верными учениками покинул столичный храм Косёхориндзи и уехал далеко

⁵²⁶ Комплекс сутр Совершенной мудрости (Маха-праджня-парамита-сутра, кит. «Да бо жэ боломидо», яп. «Макаханья харамитсу»).

⁵²⁷ кит. «Чань юань цин гуй», яп. «Дзэн эн синги» МСД 63 №1245.

⁵²⁸ «Сюккэ кудоку». Он входит в версию «Вместилища» из 12-ти трактатов, которую принято публиковать вместе с основными 75-ю. Согласно постскриптуму, этот трактат был отредактирован Эдзё в 1255 году. Он представляет собой развернутое изложение данного ранее наставления об уходе в монашество. Само это наставление также вошло во «Вместилище» в виде отдельного трактата под названием «О тех, кто покинул свой кров» (出家, «Сюккэ»).

⁵²⁹ Так думал монах Питэй (XVII в.). Переложение, о котором идет речь, называется «Книга учителя, получившего печать Дхармы, записанная азбукой» (法印可奈梵, «Хо:ин кана-бон») [Kagamishima 1985. – P. 608]. Об отношении Догэна к этому тексту см.: Трубникова, Бабкова, 2012.

на север, в храм Кипподзи⁵³⁰. Тогда был преподан общине и записан трактат «Буддийские сутры». В начале 1243 г. близ Киото появился новый храм школы Риндзай, что повлияло на общую расстановку сил в округе и могло стать одной из причин отъезда Догэна. В трактате «Буддийские сутры» Догэн резко критикует всех, кто, по его мнению, недостаточно почтительно относится к писаниям, и в частности, Линь-цзи, учение которого в Японии представляла школа Риндзай. Так или иначе, в обоих текстах Догэн высказывает одну и ту же точку зрения и даже приводит один и тот же пример⁵³¹. Однажды один из индийских правителей пригласил к себе на обед двадцать седьмого чаньского патриарха Праджнятара⁵³². Удивленный тем, что Праджнятара не прочитал ему никакой священный текст ни до обеда, ни после, правитель спросил, отчего все остальные монахи, которых он когда-либо приглашал, «развертывали-проповедовали сутры», а Праджнятара ничего подобного не стал делать. Патриарх своим ответом дал понять, что его действия находятся вне рамок, которые ограничивают деятельность человека с непробужденным сознанием, и сказал, что он разворачивает «сто, тысячу, десять тысяч свитков и десять тысяч раз по десять тысяч свитков свитков, а не один свиток и не два свитка»⁵³³. Мысль, которую Догэн стремится донести с помощью этого рассказа, согласуется с его философской системой в целом: все, что есть в мире, – это «проявление изначального» (*гэндзэ:*)⁵³⁴. По учению Догэна, единая истинная реальность –

⁵³⁰ Исследователи выдвигают различные версии, чтобы объяснить причины внезапного отъезда Догэна из храма, который он сам отстроил и в котором он жил и проповедовал в течение десяти лет. Возможно, Догэн хотел избавиться от преследований монахов Тэндай с горы Хизэй, которые до этого в течение нескольких лет обвиняли Догэн в нововведениях, а летом 1243 года совершили нападение на Косёдзи. Вероятно также, что на решение Догэна повлияли соображения, связанные с общим положением дзэнских храмов в Кноту. При этом одни ученые говорят о «паническом бегстве», после которого Догэн постепенно опускался все ниже и ниже; другие же, напротив, считают, что после переселения Догэн достиг настоящей зрелости мысли. См. напр.: Peine, 1994. – P. 37–72; Peine 1997. – P. 39–85; Putney 1996. – P. 497–531; Дюмулен Г. 2003. – С. 62; и др.

⁵³¹ В трактате «Чтение сутр» Догэн приводит эту историю полностью, а в трактате «Буддийские сутры» повторяет ответ Праджнятары на вопрос, заданный правителем.

⁵³² По преданию, это был Симхаварман, отец Бодхишхармы. В традиции Сото считается, что Праджнятара – женщина (см. напр. Web: <http://www.zenwomen.com/2010/04/prajnatara.html>).

⁵³³ Чтение сутр. С. ???

⁵³⁴ В наиболее явном виде Догэн формулирует эту мысль в своем «программном» трактате «Проявление изначального, присущего всему состоянию», переведенном на русский язык А. Г. Фесюном. (первая публикация – Буддизм в Японии. М., 1993. – С. 595–599).

природа будды — проявляется в каждом вдохе и в каждом выдохе, в каждом явлении нашего мира и в каждом нашем действии в нем. Более того, будучи неделимой, она проявляется каждый раз полностью, а не частично⁵³⁵. Соответственно, читая каждый знак любой сутры и каждую сутру целиком, можно точно так же полностью выражать природу будды, как и вдыхая и выдыхая воздух. Почтенный Праджнятара потому и стал патриархом, что ему удалось постичь это и «полностью осуществить самого себя»⁵³⁶. Примеры, которые приводит Догэн, призваны проиллюстрировать ту же идею. Наставник Яо-шань вместо проповеди молча взошел на помост, постоял немного и вернулся в свои покои. Суть его поучения заключалась в том, что не нужно привязываться к словам — в каждый момент времени природа будды самопроявляется одинаково независимо от того, толкуем мы Закон Будды или молчим. Чжао-чжоу и Да-суй в ответ на просьбы прочитать весь буддийский канон, совершили обход вокруг своего помоста, Дун-шань в такой же ситуации обошел помост под руку с пришедшим к нему чиновником, а Жу-цзин, наставник Догэна, — описал в воздухе круг метелкой⁵³⁷. Все они хотели показать просителям ту же истину (в соответствии с чаньской убежденностью, что ее нельзя объяснить, а можно лишь дать наводку и тем самым спровоцировать собственный инсайт ищущего). Интересен комментарий самого Догэна к одной из историй. Узнав о реакции Да-суя, женщина-просительница удивилась, почему была прочитана лишь половина канона. Догэн предлагает ей задать другой вопрос: «Вот я попросила его прочитать всю Трипитаку, зачем же наставник зря беспокоился?»⁵³⁸ Догэн, как и положено дзэнцу, раскачивает сознание учеников, подобно маятнику: от обыденного восприятия (просьбы прочитать канон) он толкает нас прочь, призывает отказаться от различающего сознания (природа будды проявляется в любом действии, а не только в чтении канона), и тут же рывком возвращает обратно, напоминая, что истина везде одна и та же и не скрывается где-то там, за парадоксальными действиями (вовсе не обязательно выражать природу будды именно обходом вокруг помоста).

Чтение сутр, так же, как и любое другое действие, выражает природу будды, так что относиться к этому занятию пренебрежительно ни в коем случае нельзя. Другое дело, что, по мысли Догэна, чело-

⁵³⁵ Здесь Догэн, несмотря на свое новаторство, солидарен с наставниками взрастившей его школы Тэндай.

⁵³⁶ Чтение сутр, с. ???.

⁵³⁷ Обо всех этих наставниках см. примечания к переводу.

⁵³⁸ Чтение сутр, с. ???.

веку с непросветленным сознанием читать сутры может оказаться не только бесполезно, но и вредно. Подобная ситуация обсуждается в знаменитой истории о том, как к шестому патриарху Хуэй-нэну пришел монах Фа-да, знающий наизусть «Лотосовую сутру». Хуэй-нэн высказал свое отношение к нему в стихотворении-гайхе. Фа-да молодец, что почитает «Лотосовую сутру», она действительно может привести к просветлению его блуждающее сердце, чтобы потом сам Фа-да проповедовал Закон Будды, но до тех пор, пока просветления нет, сутру не понять правильно («пока мы, не зная самих себя, читаем сутру, она со всеми ее значениями – враждебный нам дом»⁵³⁹). Услышав слова Хуэй-нэна, Фа-да испытал просветление и возрадовался. По той же причине наставник Яо-шань не разрешал своим ученикам читать сутры: он не хотел, чтобы их различающее сознание привязалось к этому занятию как к чему-то особенному. Само по себе чтение сутр весьма полезно: оба трактата, и «Чтение сутр», и «Буддийские сутры», начинаются с указания Догэна на то, что для обретения просветления нужны либо благомудрые друзья, либо писания. Однако если наставник есть, Догэн оставляет за ним право решать, полезно или вредно именно его ученику читать сутры. В самом конце трактата «Чтение сутр» Догэн приводит пример, чтобы еще раз пояснить, как правильно относиться к этому виду практики. Тот же наставник Яо-шань спросил послушника Гао, что именно помогло ему обрести просветление: чтение сутр или беседы с наставником. Послушник Гао отвечает, что ни то, ни другое. По его мнению, не следует путать конкретную религиозную практику с актом пробуждения. Догэн делает итоговый вывод: читать сутры, надеясь благодаря этому обрести просветление, бесполезно, а вот в обычной жизни читать сутры и беседовать с наставником следует обязательно, просто потому, что эти занятия относятся к «будничным делам» (*кадзэ: тэ:до*).

Профессор Т. Гриффит Фолк обсуждает вопрос о том, как в учении Догэна соотносятся сосредоточение сидя и другие буддийские практики, в статье «“Просто сидеть”»? Подход Догэна к сосредоточению сидя, чтению сутр и другим традиционным буддийским практикам» (“Just Sitting”? Dogen’s Take on Zazen, Sutra Reading and Other Conventional Buddhist Practices)⁵⁴⁰. Профессор Фолк говорит, что, казалось бы, Догэн воспринимает чтение сутр и другие занятия, отвлекающие от сосредоточения сидя, резко отрицательно, поскольку в «Рассуждениях о различении Пути» («Бэндова») Догэн

⁵³⁹ Пер. П.П. Трубниковой. Чтение сутр, с. ???.

⁵⁴⁰ Folk T.G. 2012. – Pp. 75–106.

прямо пишет: «После первой встречи с наставником и обретения от него знаний не заботьтесь о возжигании благовоний, совершении ритуалов, произнесении нэмбуцу, покаянии в грехах и чтении сутр. Нужно только правильно заниматься сидячей медитацией, отбросив и тело и сознание»⁵⁴¹. Фолк утверждает, что тот же самый фрагмент, только записанный по-китайски, встречается еще семь раз в сочинениях Догэна, причем в шести из этих случаев Догэн ссылается на своего наставника Жу-цзина⁵⁴². В статье обсуждается отношение Догэна к перечисленным в цитате практикам, а затем автор подробно разбирает каждый из восьми фрагментов, где Догэн повторяет вышеприведенную цитату, анализирует контекст, в котором она появляется, и делает выводы. По мнению профессора Фолка, во-первых, Догэн сначала пытался сам осмыслить слова своего наставника, во-вторых, что со временем его позиция менялась, и в-третьих, что у Догэна в итоге сложилось несколько иное понимание «сосредоточения сидя» (*сикан тадза*), нежели у Жу-цзина⁵⁴³. Автор статьи считает, что Догэн воспринимал слова Жу-цзина как коан, а не как прямое указание к действию, поскольку в монастыре, где настоятельством владел Жу-цзин, точно так же практиковалось и чтение сутр, и все остальные обряды, как и повсеместно в сунском Китае. В итоге профессор Фолк приходит к выводам о том, что Догэн считал чтение сутр хоть и полезным, но менее эффективно воздействующим на сознание учеников, чем сосредоточение сидя, и о том, что указание Жу-цзина призывает не привязываться ни к чему, и в том числе, к чтению сутр. Это возвращает нас к нашему анализу и к тому, что на уровне организации жизни общины чтение сутр, с точки зрения Догэна, является обязательной практикой, полезной самой по себе, служащей на благо живых существ и способствующей освобождению сознания ученика от иллюзий⁵⁴⁴.

Примерно с середины XIII в. по середину XIV шел процесс обособления школ созерцания от взрастившей их Тэндай и от Сингон с ее таинствами, что оказалось возможным благодаря поддержке знатных покровителей и появлению китайских наставников (о чем

⁵⁴¹ Перевод названия «Бэндова» и цитируемого фрагмента принадлежит А. Г. Фесюну. См. Догэн. 2002. – С. 33–48.

⁵⁴² Один раз в «Записях годов Драгоценной Радости» (кит. «Баоцин-ци» яп. «Хо:кёки»), трижды в тексте «Вместилища сути истинного Закона» и трижды в «Записях речений наставника Эйхэй» (永平広録, «Эйхэй Короку»).

⁵⁴³ Folk 2012. – P. 77.

⁵⁴⁴ В трактате «Чтение сутр» Догэн говорит о заслугах от чтения сутр, а в трактате «Буддийские писания» даже утверждает, что ничто в мире форм не является более благодатным, чем буддийские писания.

шла речь выше)⁵⁴⁵. Так, в 1299 году вместе с посольством династии Юань в Японию прибыл наставник И-шань И-нин (яп. Иссан Итинэй, 1247–1317). Знарок китайской классической литературы и наставник созерцания школы Линьцзи, он стал зачинателем движения «литературы пяти гор» (*годзан бунгаку*), обращенной к традициям стихосложения в Китае эпохи Сун. Именно по просьбе И-шаня учившийся у него Кокан Сирэн (1278–1346), также выдающийся поэт и каллиграф, составил первую историю японского буддизма – «Буддийские записи годов Гэнко» («Гэнко: сякусё», 1322 г.). Не менее знаменит еще один ученик И-шаня – монах Мусо Сосэки (1275–1351), воспитавший «десять тысяч учеников» и оставивший после себя громадное литературное наследие. И-шань И-нин, который в Китае соприкоснулся и со школой Люй (Виная), и с Тяньтай, после чего отдал предпочтение Чань, сумел привить своим ученикам интерес к поэзии и искусству. Он не требовал от своих последователей знания священных текстов: мирян-воителей обучал сосредоточению, плоды которого могли бы им пригодиться в их полной сражений жизни, а монахов-последователей наставлял в созерцании, используя методы Линь-цзи. К началу XIV в. относится формирование еще одного течения в рамках той же традиции, которое впоследствии получило название «школа Дайо, Дайто и Кандзана (О:то:кансю:), по именам троих ее основателей: Дайо-кокуси (тж Нампо Дзёмё, 1235–1309), Дайто-кокуси (тж. Сюхо Мётё, 1283–1338) и Кандзана Эгэна (1277–1360). В центре внимания всех этих наставников находилось отнюдь не почитание буддийских сутр. Судя по их деятельности – поддержке воинского сословия, созданию садов камней, решению коанов и приверженности поэзии как одному из средств прямо указать на истинную реальность, не толкуя в явной форме Закон Будды, – в Японии наконец научились воплощать на практике тот самый принцип «отказа от опоры на письменные знаки». Однако в текстах XIV в. мы находим ту же самую полемику, что когда-то вели друг с другом первые наставники школ созерцания: Мусо Сосэки, как и Эйсай, упрекают в том, что он много времени уделяет толкованию сутр. Мусо Сосэки в ответ заявляет, что Закон Будды един и не следует быть привязанным ни к одному из видов практики, будь то словесные наставления или сосредоточение⁵⁴⁶. В целом оказалось, что в среде наставников Риндзай чтение и толкование сутр заменено на изучение конфуциан-

⁵⁴⁵ Kraft Kenneth. *Eloquent Zen: Daito and Early Japanese Zen*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. – P. 50.

⁵⁴⁶ Ibid. Pp. 155–156.

ского канона и китайской поэзии. При этом на самом деле практика осталась, лишь чуть сместился фокус внимания авторов. Простые люди точно так же приходили к монахам с просьбами прочитать тот или иной текст и обратиться за заслуги от чтения на их благо. В храмах школы Сото наследники Догэна также продолжали проводить обряды, связанные с почитанием священных текстов.

Традиционно считается, что расцвет школы Риндзай в Средневековой Японии обусловлен как раз простотой обряда, предлагаемого правящему воинскому сословию, что, вроде бы, эта простота заложена в самом учении дзэн и восходит к основателю школы Бодхидхарме с его четырьмя постулатами. Кажется однако, что, скорее, для новых религиозных движений эпохи Камакура было характерно упрощение обряда и смещение акцентов с традиционных буддийских обрядов на некие практики, более соответствующие духу времени. Японские мыслители, причем не только школ дзэн, но и Чистой земли, и Нитирэн, оказались вынуждены искать доктринальные обоснования для того, чтобы оправдать свой выбор некоего исключительного вида практики (у каждой школы свой). Применительно к школе дзэн Кеннет Крафт пишет, что в XIV в. японцы также решали сложные вопросы о том, как соотносится их учение с китайской традицией и, шире, с буддийской в целом⁵⁴⁷. Так или иначе, все религиозные мыслители XIII–XIV вв., о которых шла речь в нашей книге, испытывали глубокое почтение к писаниям и в своих рассуждениях опирались на буддийские тексты. Даже те, кто вроде бы говорил о бесполезности или вреде чтения сутр, часто имели в виду нечто иное, а если и хотели сказать именно это, подкрепляли свою позицию ссылками на писания.

⁵⁴⁷ Ibid.

Догэн. Чтение сутр (Канкин)

В подвижничестве и свидетельстве *ануттара-самьяк-самбодхи*⁵⁴⁸ бывают задействованы либо благомудрые друзья, либо писания. «Благомудрые друзья» – это будды и патриархи, полностью [осуществившие] самих себя. Писания – это писания, полностью [осуществившие] самих себя. Дела обстоят так, поскольку полностью [осуществленная] самость будд и патриархов – и есть полностью [осуществленная] самость писаний. Хотя мы говорим «самость», это не связано с «я» или «ты». Это и есть настоящий глаз, это и есть настоящий кулак⁵⁴⁹.

И все же мы запоминаем сутры, читаем сутры про себя и читаем сутры нараспев, переписываем сутры, принимаем сутры и беспрестанно декламируем сутры⁵⁵⁰. Тогда возникает подвижничество и свидетельство будд и патриархов. Правда, «встретиться» с буддами и сутрами отнюдь не легко. «В бесчисленных странах невозможно услышать даже название...»⁵⁵¹; среди будд и патриархов [бесчисленных стран] невозможно услышать даже название; в кровеносных сосу-

⁵⁴⁸ Санскр., яп. *анокутара самьяку самбодай*, «несравненное совершенное просветление». Здесь Догэн дает не перевод этого понятия, а его фонетическую запись иероглифами.

⁵⁴⁹ «Настоящий глаз» – такой, которым обладает просветленный наставник, способный правильно видеть. «Настоящий кулак» – то, что провоцирует просветление (поднятый кулак – один из традиционных жестов дзэнских наставников).

⁵⁵⁰ «Нринять сутру» можно во время некоторых обрядов. «Беспрестанно декламируем» – букв. «удерживаем сутры» (*дзикэ*); вид практики, когда монах долго-долго читает какую-то сутру (часто «на время», то есть нужно читать, например, в течение трех дней).

⁵⁵¹ Цитата из главы «Спокойные и радостные деяния» «Лотосовой сутры»: «В бесчисленных странах невозможно услышать даже название этой Сутры о Цветке Дхармы. А что уж говорить о том, чтобы [живые существа из тех стран] смогли ее увидеть, воспринять и хранить, читать про себя и читать нараспев!» Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подл. А. Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538с. – с. 225.

дах [будд и патриархов бесчисленных стран] невозможно услышать даже название». Пока ты не будда и не патриарх, ты не сможешь ни увидеть, ни услышать, ни читать про себя, ни читать нараспев, ни толковать писания. Как только ты начнешь изучать и осваивать на практике будд и патриархов, ты начнешь изучать и осваивать на практике писания. Тогда в ушах, в глазах, на языке, в носу, в пыли, что загрязняет тело и сердце-сознание, то место, куда ты направляешься, то, что ты слышишь и то, о чем ты говоришь, – это и есть проявление удержания [сутр], принятия [сутр], толкования сутр и так далее.

Люди, которые «ища для себя славы, проповедуют, следуя значениям учений “внешнего пути”»⁵⁵², не могут и не должны осваивать буддийские сутры. Причина этого в том, что писаниям свойственно распространяться по свету подобно деревьям, подобно камням, подобно полям, подобно селениям. Свойственно являть себя в мирах, бесчисленных, как хлопья пыли⁵⁵³, и проповедовать себя в пространстве⁵⁵⁴.

Древний предок Яо-шань, Великий наставник распространения Пути Будды⁵⁵⁵, долгое время не входил в зал [для наставлений]. Настоятель почтительно обратился к нему: «Люди⁵⁵⁶ давно молят Вас о сострадательном наставлении». Яо-шань сказал: «Позвони в колокол»⁵⁵⁷. Настоятель позвонил в колокол, и вскоре все собрались. Яо-шань вошел в зал, немного постоял молча, сошел с помоста и направился к себе в келью⁵⁵⁸. На-

⁵⁵² Ср. текст «Лotosовой сутры»:

Жажлая выгодных для себя подношений,
Проповедуют, следуя значениям учений внешнего пути
Сами сочинили эту сутру
И вводят в заблуждение людей,
Ища для себя славы,
Делая различения, они проповедуют эту Сутру».

Там же, с. 216.

⁵⁵³ Отсылка к «Сутре цветочного убранства» (санскр. «Аватамсака-сутра», кит.

«Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё»:», ТСД 9, № 278–279).

⁵⁵⁴ В японском издании указано, что это отсылка к «Записям о передаче светильника» (кит. «Чуань дэн лу», яп. «Дэнтэ:року»).

⁵⁵⁵ Яо-шань Вэй-янь яп. Якусан Игэн (745–828) учился у Ши-тоу Си-цяня.

⁵⁵⁶ И монахи, и послушники, и миряне, приходящие в храм.

⁵⁵⁷ Чтобы созвать всех, перечисленных в пред. прим.

⁵⁵⁸ В дзэнских монастырях был специальный помост, на котором наставник мог предаваться сосредоточению и на который он поднимался для того, чтобы проповедовать. Нозтому выражение «взойти на помост» означает «дать наставление», а «сойти с помоста» – «окончить проповедь».

стоятель пошел за ним и почтительно спросил ему вслед: «Вы только что собирались дать всей общине наставление, почему Вы не произнесли ни слова?» Яо-шань ответил: «Для писаний существуют толкователи писаний, для трактатов существуют толкователи трактатов – почему же вы не можете понять старого монаха?»

Что до сострадательного наставления нашего предка, то для кулака существуют толкователи кулака, для глаза существуют толкователи глаза. И все же тогда стоило сразу почтительно спросить нашего предка: «Не то чтобы мы не могли понять наставника, но любопытно, наставник – толкователь чего?»

В собрание древнего патриарха великого зеркала Шао-чжоу на горе Цаоси⁵⁵⁹, прибыл монах по имени Фа-да, который знал наизусть «Лотосовую сутру». Патриарх-основатель ради него произнес наставление-гатху:

Сердце блуждает – Цветок Дхармы проповедью
разворачивает его.

Сердце находит путь – и само развёртывает
Цветок Дхармы.

Пока мы, не зная самих себя, читаем сутру,
Она со всеми её значениями – враждебный нам
дом.

Без мысли мыслить – так правильно.

Мыслящая мысль делается ложной.

Когда не меряешь, есть что-то или нет,
Белый бык уже повёз тебя на повозке⁵⁶⁰.

Как только Фа-да услышал этот стих, он подпрыгнул от радости, и восхваляя [Цао-си], произнес такое стихотворение-гатху:

⁵⁵⁹ Шестой и последний общечаньский патриарх Хуэй-нэн, яп. Эно (638–713). Носвященная ему «Сутра помоста Шестого Патриарха» (кит. «Лю цзу тань цзин», яп. «Рокусю данкё:», ТСД 48, № 2008), которую цитирует Догэн, стала одним из самых почитаемых текстов дальневосточного буддизма.

⁵⁶⁰ Нер. Н.Н. Трубниковой. Этот же отрывок есть в трактате Догэна «Цветок Дхармы разворачивает Цветок Дхармы» [Трубникова 2012].

Я прочёл сутру три тысячи раз,
А учитель с горы Цаоси одной строкою
уничтожил меня.
Мне были неясны указания, зачем Будда вышел
в мир,
Как мне было вынести безумие моей жизни?

Бараны, олени и быки – условные толкования,
В начале, в середине и в конце они благи и ясны.
Кто внутри горящего дома знает о себе,
Что он изначально – государь во Дхарме?⁵⁶¹

Тогда патриарх-основатель сказал: «отныне и впредь
тебя нужно называть «Монах, запомнивший сутру».

Нужно иметь в виду, что на Пути Будды есть Монах, запомнивший сутру, – таково прямое указание древнего будды Цао-си. Для этого Монаха, запомнившего сутру, то, что он ее помнит, – это не то, что он ее помнит, и не то, что он ее не помнит, и не что-либо еще; так же, как «не меряешь, есть что-то или нет». Это всего лишь так же, как то, что из века в век ты не выпускаешь свитка из рук, и с утра до ночи нет ни минуты, когда бы ты не помнил [Сутру]. От сутры к сутре нет совсем ничего, что не было бы сутрой.

Вот что произошло как-то раз после обеда, на который правитель Восточной Индии пригласил двадцать седьмого патриарха, досточтимую Праджнятару⁵⁶² из Восточной Индии. Правитель как раз спросил: «Все остальные развертывали-проповедовали сутры, почему же только Досточтимая ничего не развернула? Патриарх сказала: «На моем ничтожном пути выдох не подчиняется бесчисленным условиям⁵⁶³, вдох обычно не пребывает в границах пяти совокупностей; я разворачиваю сутру, [начиная со слов] «так я слышала» – сто, тысячу, десять тысяч свитков и десять тысяч раз по десять тысяч свитков».

⁵⁶¹ Нер. Н.Н. Трубниковой. Там же.

⁵⁶² См. статью, предваряющую перевод.

⁵⁶³ «Не подчиняется» в логическом смысле.

Досточтимая Праджнятара была уроженкой Восточной Индии. Она была законной наследницей Кашьяпы в двадцать седьмом поколении. В семье Будды так была устроена верная передача вещей. Макушку, глаз, кулак, ноздрю, посох, чашу для сбора подаяний, одеяние Закона⁵⁶⁴, костный мозг и так далее – пребывание в них и удержание их обеспечила. Она наш предок, а мы – ее отдаленные потомки. Ныне вся сила того, что сказала Досточтимая – не только в том, что «выдох не подчиняется бесчисленным условиям», но и в том, что «бесчисленные условия не подчиняются выдоху». Так, «бесчисленные условия» есть и в макушке, и в глазу; так, «бесчисленные условия» есть и во всем теле, «бесчисленные условия» есть и во всем сердце-сознании; и нести [их], когда приходишь, нести, когда уходишь, нести, когда вновь приходишь, – это всего лишь «выдох не подчиняется бесчисленным условиям». «Не подчиняется» – это и означает «полностью подчиняется». Поэтому ценить строительство означает ценить грохот, и хотя «выдох» становится «бесчисленными условиями», он таков, что не подчиняется бесчисленным условиям. Многие кальпы проходят, и хотя мы еще не знаем лекарства от выдоха и вдоха, но поскольку наступил момент, когда пора, начав [искать], узнавать [о нем], как раз теперь действует [принцип] «обычно не пребывает в границах пяти совокупностей», действует [принцип] «не подчиняется бесчисленным условиям». Настал момент, когда «бесчисленные условия» впервые позволяют проникнуть в суть⁵⁶⁵ «вдоха...» и так далее. Этот момент никогда не наступал раньше, и не наступит потом. Он есть только прямо сейчас.

«Мир совокупностей» означает «пять скандх», то есть чувственность, восприятие, различение, творящие силы и сознание⁵⁶⁶. Что до того, что не пребывает в этих пяти скандхах, то это потому, что мир таков, что еще не появились пять скандх. Поскольку Праджнятара повернула эту ось, сутры, которые она разворачивает-проповедует не просто «один или два свитка», а «сто, тысяча, десять тысяч свитков и десять тысяч раз по десять тысяч свитков». Хотя

⁵⁶⁴ Носох и чаша входят в список из восемнадцати предметов, необходимых монаху. Одеяние Закона – имеется в виду то, которое передают вместе с подтверждением наследования как одну из регалий патриарха.

⁵⁶⁵ «Проникнуть в суть» (санкю: суру) – выражение, которое употребляют применительно к коанам (то, что по-русски принято передавать словосочетанием «решить коан»).

⁵⁶⁶ Пять скандх (五陰, яп. го ун, кит. у инь), иять групп дхарм, на которые делится поток воспринимаемого мира: чувственность (色, яп. сики/иро, кит. сэ, санскр. рупа), восприятие (受, яп. дзю/укзру, кит. шоу, санскр. ведана), различение (想, яп. со./омоу, кит. сяп, санскр. самджня), творящие силы (行, яп. гэ:/оконану, кит. син, санскр. самскара), сознание (識, яп. сики, кит. ши, санскр. виджняна).

мы говорим, что сто, тысяча, десять тысяч свитков и десять тысяч раз по десять тысяч свитков — это значит просто «множество», это не просто указание на количество. То, что один выдох не пребывает в границах пяти совокупностей Празднителя превратила в количество свитков, равное сотне, тысяче, десяти тысячам и десяти тысяч раз по десять тысяч. И все же, хоть мы говорим так, речь не идет о знании, которое можно определить как «грязное» или «не грязное», оно выходит за границы того мира, где есть «грязное» и «не грязное». Поэтому его нельзя оценить как то, что относится к знанию того, кто знает. Это не уровень того, что относится к знанию того, кто знает. Это нельзя измерить как то, что относится к знанию того, кто не знает. Это не предел знаний того, кто не знает. Это подвижность и свидетельство будд и патриархов, их кожа и мясо, костный мозг, глаза, кулак, макушка, ноздри, посох, метелка хоссу и каждое крохотное движение во время прыжка.

Однажды некая пожилая женщина прислала пожертвование в храм Гуань-инь, [где проповедовал] Чжао-чжоу Чжэнь цзи да ши ⁵⁶⁷, и попросила, чтобы он развернул-прочитал для нее весь буддийский канон. Наставник сошел с помоста⁵⁶⁸, обошел его кругом, повернулся к посыльному [той женщины] и сказал: «я закончил развертывать-проповедовать канон». Посыльный, вернувшись, рассказал ей, как было дело. Пожилая женщина воскликнула: «Вот я попросила его прочитать весь буддийский канон, почему же наставник прочитал только половину?!»

Ясно, что для старухи «прочесть весь канон» и «прочесть половину» значит «прочесть три набора свитков». Чжао-чжоу закончил развертывать-проповедовать канон; значит, для него [все] сутры — единый канон. Иначе говоря, в том, чтобы развернуть-прочитать канон, есть Чжао-чжоу, который обходит вокруг своего помоста; есть помост, который обходит вокруг Чжао-чжоу; есть Чжао-чжоу, который обходит вокруг Чжао-чжоу, и помост, который обходит вокруг помоста. И все же чтобы развернуть-прочитать канон, недостаточно обойти вокруг помоста или помосту обойти вокруг [Чжао-чжоу].

⁵⁶⁷ Носмертный титул Чжао-чжоу Цун-шэня, яп. Дзэ:сю Дзю:син (趙州從諗, 778–897).

⁵⁶⁸ См. прим. 11.

Подвижник с горы Да-суй, великий наставник Шэнь-чжао из И-чжоу (его дхармовое имя — Фа-чжэнь), был преемником наставника созерцания Да-аня из храма Чаньцин⁵⁶⁹. Однажды некая пожилая женщина прислала [в его храм] пожертвование и попросила, чтобы наставник развернул-прочитал для нее весь буддийский канон. Наставник сошел с помоста, обошел его кругом, повернулся к посыльному [той женщины] и сказал: «я закончил развертывать-проповедовать канон». Посыльный, вернувшись, рассказал ей, как было дело. Пожилая женщина воскликнула: «Вот я попросила его прочитать весь канон, почему же наставник прочитал только половину?!» Тут не нужно изучать то, что Да-суй обошел вокруг помоста и не нужно изучать то, что помост обошел вокруг Дай-суя. Дело не только в полном круге кулака и глаза Да-суя: он описал круг, поэтому и появился круг. И все же, видела ли это пожилая женщина, или ее глаза еще не умели правильно смотреть? Хоть [ее слова] «прочитал только половину» правильно передают сказанное «из кулака» Да-суя⁵⁷⁰, ей стоило бы сказать: «Вот я попросила его прочитать весь буддийский канон, зачем же наставник зря обеспокоился?!» Если бы она, хоть даже по ошибке, сказала бы так, не иначе, она стала бы Пожилой женщиной, умеющей смотреть глазами.

Высокому патриарху великому наставнику Дун-шаню У-бэню⁵⁷¹ некий чиновник однажды принес постную пищу, пожертвование и попросил его развернуть-прочитать канон. Великий наставник сошел с помоста, повернулся лицом к чиновнику и поклонился ему⁵⁷². Чиновник в ответ поклонился великому настав-

⁵⁶⁹ Да-суй Фа-жэнь, яп. Дайдзуй Хосин (878–963). Гуй-шань Да-ань, яп. Исан Дайан (793–883), один из учеников Бай-чжана Хуай-хая. Был также известен как Великий лентяй Ань.

⁵⁷⁰ То есть то, что Да-суй сказал, желая привести ее к просветлению. См. прим. 2.

⁵⁷¹ Дун-шань Лян-цзе, яп. Тодзан Рё:кай, тж. Дун-шань У-бэнь, яп. Тодзан Гохон (807–869).

⁵⁷² В японском буддизме существовало множество разновидностей поклонов. Здесь речь идет об обычном поклоне, яп. *ицу*, из китайской традиции, во время которого человек слегка наклонялся вперед и опускал голову, сложив руки ладонями. Этот поклон исполнялся, чтобы поприветствовать другого человека или попроситься с ним.

нику. [Дун-шань], взял чиновника [под руку], вместе с ним обошел помост и, повернувшись [опять к нему лицом], поклонился. Через некоторое время Дун-шань повернулся лицом к чиновнику и спросил: «Ты понял?» Чиновник ответил: «Нет». Великий наставник сказал: «Мы с тобой сейчас развернули-прочитали канон, как же ты не понял?» [Слова Дун-шаня] «мы с тобой развернули-прочитали канон» понятны. Обойти вокруг помоста — не значит развернуть-прочитать канон, «развернуть-прочитать канон» не надо понимать как «обойти вокруг помоста». Хотя так и было сказано, нам нужно внимательно выслушать сострадательное наставление высокого патриарха.

Мой ушедший наставник, старый будда, когда жил на горе Тянь-тун⁵⁷³, рассказал это предание благодетелю из Кореи, который пришел в храм, принес пожертвование и попросил, чтобы братия прочитала сутры и чтобы мой ушедший наставник произнес проповедь с высокого помоста. Окончив рассказ, мой ушедший наставник взял метелку хоссу, описал ей в воздухе большой круг (*энсо*)⁵⁷⁴ и сказал: «Я, Тянь-тун, вместе с тобой в этой день развернул-прочитал канон». После же он отбросил метелку и сошел с помоста. Теперь нам нужно развернуть-прочитать то, в чем состоит учение (*до:*) моего ушедшего наставника, не нужно сравнивать это с остальными. Так вот: развертывая-проповедуя канон, Тянь-тун использовал глаза полностью или только наполовину? Насколько в том, из чего состоит учение патриарха-основателя и учение моего ушедшего наставника, задействованы глаза, задействован язык? Смотри, вырази точно!

Древний предок Яо-шань, Великий наставник распространения Пути Будды⁵⁷⁵ обычно не позволял никому читать сутры. Однажды, когда он сам шел с сутрой в руках и читал ее, некий монах спросил его: «Наставник, обычно Вы не позволяете никому читать сутры, почему Вы сами, в нарушение [этого правила], читаете [сутру]? Наставник ответил: «Мне просто нужно было чем-то закрыть глаза». Монах сказал: «Могу ли я, ничтожный,

⁵⁷³ Жу-цзин.

⁵⁷⁴ *Энсо* (圓相) — один из символов дзэн-буддизма.

⁵⁷⁵ См. прим. 8.

научиться этому у наставника?» Наставник ответил: «Если бы ты читал [сутры], тебе бы уж точно удалось проделать дыру в бычьей шкуре»⁵⁷⁶.

Тут учение (до:) фразы «мне нужно было чем-то закрыть глаза» таково, что она сама и есть то, в чем состоит учение фразы «закрыть глаза». «Закрыть глаза» означает не заблуждаться насчет глаз, не заблуждаться насчет сутр, означает «закрыть глаза совсем» и «совсем закрыть глаза». «Закрыть глаза» означает, закрывая, открыть глаза; внутри закрывания обнаружить настоящий глаз⁵⁷⁷, внутри глаза обнаружить настоящее закрывание, означает «добавить еще один слой кожи на веки»⁵⁷⁸. Это означает внутри закрывания взять пальцами глаз⁵⁷⁹ и означает, что сам глаз берет пальцами закрывание. Если же так, то раз нет сутры глазных яблок, значит, еще нет заслуги от закрывания глаз. «Уж точно удалось бы проделать дыру в бычьей шкуре» означает продырявить бычью шкуру полностью, полностью продырявить бычью шкуру, а также взять пальцами быка, чтобы продырявить ему шкуру. Вот так можно оживить кожу, мясо, костный мозг, рога на голове и ноздри родившегося быка. Чему уж учиться у наставника, так это закрывать глаза так, чтобы бык стал глазами, чтобы глаза стали быком!

Наставник созерцания Е-фу Дао-чуань⁵⁸⁰ сказал:

Благополучие от ста миллионов тысяч
подношений буддам не имеет границ –
Но как оно может сравниться с постоянным
чтением древних сутр?
На белой бумаге чернилами выписаны знаки –
Так прошу тебя, как следует всмотрись в то, что
перед твоими глазами!

Нам нужно уяснить, что совершать подношения древним буддам и смотреть на древние сутры – благодеяния одного порядка. «Древними сутрами» называют знаки, выписанные чернилами на белой

⁵⁷⁶ То есть обрести просветление.

⁵⁷⁷ См. прим. 2.

⁵⁷⁸ Отсылка к неизвестному источнику.

⁵⁷⁹ «Взять пальцами» (иэи) в дзэнской традиции относится либо к наставнику, когда он во время проповеди берет в руки благовонную палочку, цветок или что-то другое; либо к ученику, когда он берется за то, чтобы вникнуть в суть коана или фразы, данной ему наставником.

⁵⁸⁰ Е-фу Дао-чуань, яп. Ябу До:сэн (даты жизни неизв.) – наставник школы Линьцзи эпохи Сун.

бумаге, но кто понимает, что они – древние сутры? В точности эту истину Пути мы можем и должны изучать, проникая в самую суть.

Юнь-цзюй – Наставник созерцания, распространяющий просветление⁵⁸¹ – однажды [увидел, что] некий монах размышляет над сутрой у себя в келье. Наставник заглянул к нему в окно и спросил: «Над какой именно сутрой размышляет ачарья⁵⁸²?» Монах ответил: «Над «Сутрой о Вималакирти». Наставник сказал: «Я спрашиваю тебя не о «Сутре о Вималакирти», а о том, над какой именно сутрой ты размышляешь». Тут монаху удалось войти [во врата Закона]⁵⁸³.

Учение (до:) великого наставника, заключенное в вопросе «над какой именно сутрой ты размышляешь?», таково, что в одной этой строке годы и века, глубина и даль, и нехорошо представлять это как «размышление». Идя по тропинке, [этот монах] наткнулся на ядовитую змею – вот как проявился вопрос «над какой именно сутрой». Встретившись с человеком, [этот монах] не смог ничего предъявить⁵⁸⁴, вот почему он ответил «над Сутрой о Вималакирти». Иначе говоря, это чтение сутр таково, что [нужно] крепко ухватиться за всех-всех будд и патриархов, собрать [их вместе], задействовать их глаза и так читать сутры. В точности так и в точности в этот момент будды и патриархи сразу делают из себя будд, проповедуют Закон Будды, проповедуют Будду и поступают так, как свойственно буддам. Если не настало время для такого чтения сутр, значит, макушка, лицо и глаза будд и патриархов еще не появились.

В наше время в собраниях будд и патриархов чтение сутр проводят по разным установленным правилам. [Например], как в историях выше, в обитель приходит жертвователь и просит, чтобы вся община читала сутры; либо монахи по просьбе читают сутры непрерывно⁵⁸⁵; либо монахи читают сутры по устремлению собственного сердца-сознания – и так далее. Кроме того, братья читают сутры по усопшему монаху.

⁵⁸¹ Хун Цзюэ Чань Ши – посмертный титул наставника Юнь-цзюя, яп. Унго (?–902), преемника Дун-шаня Лян-цзе.

⁵⁸² Санскр. монах.

⁵⁸³ То есть обрести просветление. «Сутра о Вималакирти», санскр. «Вималакирти-нирдеша-сутра», кит. «Вэймо-цзин», яп. «Юйма-гё», ТСД 14, № 474–475

⁵⁸⁴ С человеком, осознающим свою истинную природу, просветленным наставником. Не смог предъявить в ответ свою собственную природу, тк еще не осознал ее, не достиг просветления

⁵⁸⁵ То есть просьба заключалась в том, чтобы читать сутры в течение какого-то времени. См. прим. 3.

Когда в обитель приходит жертвователь и просит, чтобы вся община читала сутры, в назначенный день монахи, ведающий хозяйством, заблаговременно вешает у входа в общинный зал⁵⁸⁶ и около келий таблички «Чтение сутр». После завтрака перед святым монахом⁵⁸⁷ расстилают коврик для поклонов⁵⁸⁸. В нужное время раздаётся звон колокола, что перед общинным залом. Бьют один или три раза, в зависимости от того, как скажет настоятель.

Когда умолкает колокол, старший монах и вся братия облачают в одеяния *кашя*, входят в Облачный зал и садятся на свои места⁵⁸⁹ лицом к залу. Затем в зал входит настоятель. Он обращается с приветствием⁵⁹⁰ к святому монаху, зажигает благовония и садится на свое место. Затем послушникам⁵⁹¹ велют принести списки сутры. Их заранее по порядку раскладывают на кухне, чтобы взять в нужный момент. Сутры приносят либо в ящике для сутр, либо на подносе. Каждый монах просит себе список сутры и, получив его, сразу же начинает читать.

В это время заведующий приемом гостей⁵⁹² вводит жертвователя в Облачный зал. Жертвователь перед самым Облачным залом берет в руки переносную курильницу, поднимает ее и заходит. Курильницы хранятся в подсобных помещениях монастыря. В них заранее кладут благовония, после чего служке велют разложить их у входа в Облачный зал, и он по указанию дает курильницу жертвователю, как раз когда тот собирается войти. Это заведующий дает указание выдать курильницу. Входят в Облачный зал через южную сторону переднего входа, и первым идет заведующий, а за ним – жертвователь.

Жертвователь встает перед святым монахом, зажигает пластинку благовоний и трижды кланяется в пол⁵⁹³. Кланяться следует, не выпуская из рук курильницу. В это время заведующий стоит, сложив ладони в приветственном жесте⁵⁹⁴, с северной стороны коврика лицом к югу, к жертвователю.

После того, как жертвователь совершит все поклоны, он поворачивается вправо, лицом к настоятелю, и, подняв курильницу

⁵⁸⁶ Общинный зал, он же Облачный зал, – место, где монахи проводят обряды, занимаются сосредоточением, а в небольших храмах могут здесь же и спать.

⁵⁸⁷ Святой монах – тот, кто достиг просветления.

⁵⁸⁸ Чтобы уберечь одежду и колени во время поклонов и простирааний.

⁵⁸⁹ См. прим. 39.

⁵⁹⁰ Приветствие *мондзин* предполагает поклон со сложенными ладонями и вежливый вопрос о здоровье собеседника.

⁵⁹¹ Новичок, выполняющий разные работы в монастыре.

⁵⁹² *сика*. Один из монастырских чинов.

⁵⁹³ Наклон, при котором коленями, ладонями и лбом касаются пола.

⁵⁹⁴ Жест *сасю* – приветствие из Древней Индии, когда ладони сложены вместе так, что средние пальцы скрещены.

сплетенными руками, совершает поясной поклон⁵⁹⁵. Настоятель, не вставая со своего сиденья, поднимает сутру и, сложив руки в жесте *гассэ*⁵⁹⁶, принимает поклон. Затем жертвователю поворачивается к северу и полностью повторяет свой поклон.

Окончив кланяться, [жертвователю] обходит зал по кругу, начиная отсюда, куда обращен лицом старший монах. Во время обхода заведующий идет первым. Совершив один круг и вернувшись к святому монаху, жертвователю теперь поворачивается к нему лицом и, подняв курильницу, совершает такой же поклон. В это время заведующий, сложив ладони в приветственном жесте, стоит у порога Облачного зала с южной стороны от коврика, лицом к северу.

Окончив кланяться святому монаху, жертвователю вслед за заведующим идет на площадку перед Облачным залом и один раз обходит ее вокруг, а затем входит в Облачный зал и, повернувшись к святому монаху, трижды кланяется в пол⁵⁹⁷. Окончив кланяться, жертвователю садится на стул и свидетельствует, [что совершен обряд] чтения сутры. Стул ставят обращенным на юг слева от святого монаха, у столба. Или же обращенным на север у южного столба.

После того, как жертвователю сел, заведующий должен повернуться к нему лицом, поклониться и сесть рядом. Или же пока жертвователю обходит зал, сутра звучит на санскрите⁵⁹⁸. Те, кто распевает сутру на санскрите, сидят либо справа от святого монаха, либо слева, как удобнее.

В курильницу кладут ароматный алоэ или другие известные благовония и поджигают. Эти благовония заранее приносит сам жертвователю.

Пока жертвователю совершает обход зала, вся братия складывает ладони в жест *гассэ*.

Затем распределяют плату за чтение сутры. Часть суммы жертвователю раздает по своему усмотрению. Иногда это может быть материя или веера, или тому подобные предметы. [Сначала] раздают их. Жертвователю сам распределяет их. Иногда их распределяет храмовый управляющий⁵⁹⁹ или служка. Правило раздачи таково, что нужно класть то, что раздают, перед монахами, а не давать им в руки. Каждый монах, когда перед ним кладут причитающуюся ему

⁵⁹⁵ При этом руки должны быть сложены так же, как в жесте *сасю*, и нужно еще склонить голову и поклониться в пояс. Ноклон, выражающий почтение.

⁵⁹⁶ Жест *гассэ* – руки сложены на груди крест-накрест.

⁵⁹⁷ Так же, как в первый раз.

⁵⁹⁸ В японском буддизме считалось, что чтение сутр на санскрите приносит особые заслуги.

⁵⁹⁹ Второй чин в монастыре после настоятеля.

сумму, жестом *гассё* [показывает, что] принимает ее. Иногда вознаграждение распределяют в тот же день во время дневного приема пищи⁶⁰⁰. Если вознаграждение распределяют во время дневного приема пищи, то старший монах раздает то, что съедобно, а затем колотушка стучит еще раз⁶⁰¹, и старший монах раздает остальное.

Жертвователю пишет на листе бумаги свое желание, на исполнение которого он хотел бы обратить благодать от чтения сутры, и этот лист прикрепляют на столбе справа от святого монаха. В Облачном зале нельзя читать сутры громко, а только вполголоса. Либо же, можно, развернув свиток, только просматривать знаки [глазами]. Тогда сутру читают про себя, не возглашая строку за строкой. Для такого чтения сутр в обители обычно хранятся сотни тысяч списков «Алмазной сутры праджня-парамиты», глав «Открытые для всех врата», «Спокойные и радостные деяния» из «Лотосовой сутры», «Сутры золотого света» и других. Каждый монах работает с одним списком.

Когда чтение сутр окончено, перед сиденьями проносят поднос, на котором раньше [лежали сутры], или ящик [для их хранения], и каждый монах кладет туда свой список сутры. Забирая себе сутру или отдавая ее, складывают руки в жесте *гассё*. Забирая себе сутру, сперва складывают руки в жесте *гассё*, а затем берут. Отдавая сутру, сперва кладут ее, а затем складывают руки в жесте *гассё*. После этого каждый, сложив руки в жесте *гассё*, шепотом произносит то, на что он хотел бы обратить благодать от чтения сутры.

Если чтение сутр проводится просто на территории обители, то тогда монахи-распорядители делают все то же самое, что жертвователю: зажигают благовония, кланяются, обходят зал и распределяют вознаграждения. Они же и носят курильницы – так, как это делает жертвователю. Если жертвователем становится кто-то из монашеской братии, обряд чтения сутры проводится так же, как для мирянина. Зажигают благовония, кланяются, обходят зал, распределяют вознаграждение и так далее. Заведующий приемом гостей должен водить его так же, как жертвователя-мирянина.

Существует обряд чтения сутр по случаю дня рождения правящего императора. Если рождение государя приходится на пятнадцатый день первого месяца, праздничные чтения сутр начинаются с пятнадцатого дня двенадцатого месяца. В этот день проповеди нет. В зале Будды перед образом Будды Шакьямуни в два ряда ста-

⁶⁰⁰ Имеется в виду обед – по уставу, это последний прием пищи в дзэнском монастыре.

⁶⁰¹ В первый раз колотушка стучит, обозначая начало трапезы.

вят длинные помосты. Получается, что каждый ряд ориентирован по оси север-юг, и [сидящие] смотрят друг на друга, на восток и на запад. Перед помостами ставят столики. На них кладут сутры: «Алмазную сутру», «Сутру о человеколюбивом государе», «Лотосовую сутру», «Всепобеждающую царственную сутру», она же «Сутра золотого света», и другие⁶⁰². Из числа монахов, живущих в зале, вызывают несколько человек, которым до обеда дают угощение. Каждому монаху выдают миску лапши или похлебки. Или же каждому монаху выдают порцию похлебки и шесть-семь паровых булочек. Булочки кладут в отдельную миску. Их едят палочками, а не ложкой. Во время еды монахи так и сидят на помостах для чтения сутр, никуда не перемещаясь оттуда. Угощение размещают на тех же столиках, куда кладут сутры. Никаких других столов не ставят. Пока монахи перекусывают, сутры остаются лежать на столиках. Покончив с едой, каждый монах встает с помоста, прополаскивает рот и садится обратно на свое место. Вот теперь можно читать сутры. Начав после завтрака, сутры читают вплоть до обеда.

Начиная с первого дня чтений, на карниз с восточной стороны зала Будды вешают желтую табличку с надписью «Храм, возведенный для молений о государе». Также и внутри зала Будды на передний восточный столб вешают желтую табличку с надписью «моления о государе», указывающую цель молений. Имя настоятеля пишут на алой или белой бумаге. Первые два знака имени настоятеля пишут на маленьком листочке, который наклеивают на лицевую сторону таблички внизу, под датой. Проводят вот такие чтения сутр, а когда наступает сам день рождения государя, настоятель входит в зал и молится о государе. Так повелось издревле, но этот обычай не исчез и поныне.

Кроме того монахи могут читать сутры по устремлению их собственного сердца-сознания. Когда-то в храмах был общий зал для чтения сутр. Там читали сутры. Чтения устраивали так, как описано в «Чистых правилах для чаньских монастырей».

Древний предок Яо-шань, Великий наставник пространства Пути Будды, как-то спросил послушника Гао⁶⁰³: «Ты обрел просветление благодаря чтению сутр или благодаря беседам с наставником?»

⁶⁰² См. пред. прим. «Сутра о человеколюбивом государе» (кит. «Жэньван банжо-цзин», яп. «Нинно: хання-кё:», ТСД 8, № 245–246).

⁶⁰³ Послушник Гао упоминается как один из учеников Яо-шаня в «Записях о передаче светильника, составленных в годы Цзиньдэ».

Послушник Гао ответил: «Ни чтение сутр, ни беседы с наставником не помогли мне обрести просветление».

Наставник сказал: «Множество людей не читают сутры и не беседуют с наставником – почему же они не обрели просветление?»

Послушник Гао сказал: «Не то чтобы они были вне пути, просто они не соглашаются принять себя такими, какие есть».

Хоть в семье будд и патриархов есть те, кто соглашается принять себя таким, каков он есть, и те, кто не соглашается, все же и чтение сутр, и беседы с наставником относятся к нашим будничным делам.

Вместилище сути истинного Закона, Чтение сутр

Преподало общине храма Косёбориндзи в уезде Удзи в земле Ямасиро, в 15-й день 9-го осеннего месяца второго из годов Ниндзи (год младшего металла и быка)⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ 1241.

«Беседа о постижении Пути» – отдельный намятник или введение к «Вместилищу сути истинного Закона»?

Буддизм – одна из самых многоликих религий, под его знаменами мыслители подчас выступают с противоположными идеями. Будда говорил, что преподносить истину следует так, чтобы слушатели были в состоянии ее усвоить, и на эти его слова опирается учение об «искусных средствах», или «уловках» (санскр. *упайя*, кит. *фан бьянь*, яп. *хо:бэн*). Все, чему учат буддийские проповедники, считается уловками. Наставники применяют их, чтобы подводить учеников к самым фундаментальным истинам буддизма и, в конечном итоге, к освобождению от страданий.

Одна из таких истин, разделяемая всеми последователями буддизма махаяны⁶⁰⁵, – идея об отсутствии собственной природы у всех вещей и явлений этого мира, включая самого Будду. «Бессодержательность» мира описывается в буддийских текстах понятием *шуньята* (санскр., «пустота», «пустотность»; кит. *кун*, яп. *ку:*). С одной стороны, согласно закону взаимозависимого происхождения⁶⁰⁶, нет такого феномена, который не был бы обусловлен. Значит, своей собственной независимой природы у явлений нет, то есть они «пусты». С другой стороны, мы не можем описать пустоту словами, любые высказывания о ней будут неверны, а потому она «пуста» в том смысле, что лишена характеристик. При этом пустота и есть ко-

⁶⁰⁵ То есть подавляющим большинством буддистов. Еще в IV–III вв. до н.э. произошло разделение буддизма на две колесницы, или школы: махаяну (букв. «великая колесница») и хинаяну (букв. «малая колесница», т.ж. гхеравада, букв. «учение старейшин»). Последователи гхеравады преобладают на Шри-Ланке, в Таиланде, Камбодже и некоторых других странах. В Китае, Японии, Вьетнаме, Монголии, а затем и по всему миру, большее распространение получила именно махаяна.

⁶⁰⁶ Общебуддийский принцип взаимобусловленности вещей и явлений.

нечная природа будды, Будда в теле Закона⁶⁰⁷. Именно о ней, отождествляя ее с Законом Будды, Догэн в «Беседе о различении Пути» пишет: «хочешь рассказать о ней – слова застревают в глотке; во все стороны конца-края ей нет»⁶⁰⁸.

Для того чтобы освободиться от страданий самому и спасти другие живые существа, подвижнику необходимо осознать, что весь мир как мы его воспринимаем – иллюзорное порождение нашего сознания, «пустое» по своей природе. Обычное состояние человеческого ума буддисты описывают как глубокий сон, полный видений. В момент осознания конечной пустотности мира все эти видения исчезают, подвижник как будто просыпается, а его умственный взор обретает свободу от застилающих его иллюзий – светлеет. В буддийской терминологии это называется «пробуждением», или «просветлением» (санскр. *бодхи*). Китайские и японские проповедники использовали транслитерацию этого слова, *пу ти* (яп. *бодай*), и перевод – *цзяо/цзюэ* (яп. *каку*) или *у* (яп. *го/сатори*). Люди, пережившие подобный опыт, становятся просветленными, буддами (слово «будда» буквально переводится с санскрита как «просветленное существо»). Они обладают способностью «ясно видеть свою настоящую природу», а вместе с ней и настоящую природу всего остального мира⁶⁰⁹.

Согласно вероучению чань, а вслед за ним и дзэн, судить о том, действительно ли подвижник достиг просветления, может его непосредственный учитель. Тот, кто своим личным примером и обращением к примеру наставников древности направлял подвижника в его работе над собой и, собственно, спровоцировал у него опыт пробуждения. Если учитель считал, что ученик действительно избавился от иллюзий и стал просветленным, он выдавал ему официальную грамоту, которую тот хранил как величайшую драгоценность и использовал для подтверждения своего статуса в дальнейшей жизни⁶¹⁰.

На основании грамот о «верной передаче Закона» (яп. *сэ:дэн*) наставники возводили линию преемства к самому Будде Шакьямуни. Именно грамотами о преемстве японские дзэнские проповед-

⁶⁰⁷ В буддизме этими словами описывается та единая основа бытия, которая только и существует на самом деле. Подробнее о «природе будды» и о трех телах Будды см. [Торчинов 2000]

⁶⁰⁸ カタレハクチニミツ。縦横キハマリナシ [ТСД, Т. 82, №2582 15a22-23].

⁶⁰⁹ Но-японски, особенно, в традиции дзэн, это описывается выражением 見性, *кэнсэ:*, букв. «увидеть свою природу», которое используется как один из синонимов пробуждения.

⁶¹⁰ Все, что связано с этим документом в традиции чань/дзэн, – о его внешнем виде, о требованиях к нему, о его значении и проч. и проч. – целое огромное направление работы исследователей.

ники рубежа XII–XIII вв. подкрепляли свои претензии на институциональную независимость от давно известных и признанных государством буддийских школ, в первую очередь, тэндай: они отправлялись подвижничать в чаньские монастыри, переживали опыт «прозрения своей природы», а затем привозили оформленные грамоты на родину и собирали вокруг себя учеников⁶¹¹. Так же поступил в юности Догэн, будущий плодовитый автор и выдающийся философ. Впоследствии, по обычаю чаньских патриархов, он взял себе имя основанного им монастыря – Эйхэй Догэн, под которым он и известен большинству⁶¹². Однако в 1223 г., когда он отправился в путешествие в Китай, он был только учеником и сопровождал Мёдзэна.

По возвращении из Японии в 1227 г., Догэн некоторое время был занят хлопотами, связанными с похоронами Мёдзэна, скончавшегося во время путешествия, а также с управлением доставшегося ему по наследству от того же Мёдзэна монастыря Кэнниндзи. Однако уже к 1230 г. он покинул обитель и отправился в маленький храм Ангёин близ совр. Киото. Как раз там в 1231 г. он записал свой первый текст – ставшее программным сочинение «Беседа о постижении Пути» («Бэндо:ва»). Исследователи спорят о том, в каком порядке были составлены три самых ранних текста Догэна: «Беседа о постижении Пути», трактат «Общие принципы сидячего созерцания» («Фукадзэдзэн-ги») и наставление «Собрание указаний на пути учения» («Гакудо:ё:дзинсю:»). Я здесь придерживаюсь датировки проф. Стивена Хайне, согласно которой первое сочинение – «Беседа...» (1231), затем – «Общие принципы...» (1233) и «Собрание указаний...» (1234)⁶¹³.

Сейчас этот трактат – первый в изданиях наиболее известного труда всей жизни Догэна, собрания «Вместилище сути истинного Закона». Его считают вступительным, в сжатой форме содержащим ключевые идеи Догэна как религиозного философа. Однако ни при жизни Догэна, ни при жизни Эдзё трактат не входил в текст «Вместилища...»; крайне маловероятно, что он был известен в эпо-

⁶¹¹ Нужно отметить, что самый первый известный японский «дзэнец», Дайнитибон Нонин (大日房能忍, ум. в 1190-х гг.), сам в Китай не ездил, а отправил туда двоих монахов. Они отвезли свидетельства просветления Нонина чаньскому наставнику Фо-чжао Дэ-гуану (佛照徳光, яп. Буссё: Токко., 1121–1203) и привезли в Японию письменное подтверждение истинности этого опыта. Правда, все остальные японские патриархи того времени, о которых что-либо известно, обучались у китайских наставников лично.

⁶¹² Это более полный вариант имени наставника, а менее официальный – просто «учитель созерцания Догэн» (Догэн дзэндзи).

⁶¹³ См. [Хайне 1997. С. 46]

хи Камакура (1185–1333) и Муромати (1336–1573). Только с конца XVII в. текст прочно утвердился на первом месте в изданиях «Вместилища...». В состав основного труда Догэна «Беседу...» включил монах Хангё Кодзэн (1627–1693) в 1684 г. «Беседа...» написана на японском письменном языке, бунго, – так же, как трактаты «Вместилища», – тогда как другие ранние тексты Догэн писал по-китайски. Считается, что скорее всего именно поэтому она оказалась присоединенной к тексту «Вместилища...». Современные последователи дзэн сото воспринимают текст как неотъемлемую часть собрания, введение, подготавливающее читателя к восприятию содержания остальных трактатов.

С одной стороны, многое говорит в пользу этой точки зрения. Уже в первой части трактата (из двух, на которые текст делится композиционно) Догэн утверждает безусловный приоритет над другими видами практик именно и только сидячего созерцания как единственно верного способа обрести просветление, несовместимого с другими буддийскими практиками. С другой стороны, ряд особенностей текста «Беседы о постижении Пути» выделяет его среди других трактатов «Вместилища...» и заставляет рассматривать этот трактат как отдельное произведение Догэна, выражающее его ранние взгляды, не тождественные воззрениям, к которым он пришел, например, ко времени постройки своего главного храма – Эйхэйдзи (осн. 1245).

Для нужд традиции сото текст «Беседы о постижении Пути» крайне полезен именно в качестве введения к «Вместилищу...». Если большинство трактатов сами по себе более конкретны, направлены на обсуждении того или иного частного вопроса (или практического – организации обряда или необходимости того или иного вида подвижничества, или теоретического – толкования какого-либо положения учения, расхожей фразы и т.п.), то в «Беседе о постижении Пути» действительно вкратце перечислены все основные положения учения Догэна. Текст написан более простым языком, почти не содержит коанов⁶¹⁴ и идеально подходит для объяснения плюсов

⁶¹⁴ Коан (от кит. *гунбань*, яп. *ко:ан* – букв. прецедент) – предельно краткая парадоксальная история, иногда состоящая из нескольких реплик, вопросов и ответов. «Решить» коан означает испытать пробуждение (так же, как некогда его обрел подвижник, первым понявший парадокс, заключенный в коане). Например, некогда наставнику Чжао-Чжоу Цун-шэню (яп. Дзэ:сю Дзю:син, 778–897) задали вопрос: «Обладает ли собака природой будды?» Он ответил: «У», – что означает «небытие», «отсутствие» (кит. *у*, яп. *му*). Для того чтобы решить этот коан, подвижникам предлагается понять и выразить свое понимание таких вопросов, как «что означает ответ Чжао-чжоу?», «обладает ли все же собака природой будды?» и т.п.

от принятия веры. С другой стороны, если говорить об исследовательском подходе, то есть о попытке реконструировать взгляды самого Догэна как одного из наставников созерцания XIII в., текст «Беседы о постижении Пути» необходимо рассматривать отдельно, как самостоятельное произведение.

Сравнивая стиль и содержание этого трактата с текстами, вошедшими во «Вместилище сути истинного Закона», уместно говорить об эволюции взглядов Догэна. Ниже в статье я предлагаю анализ «Беседы о постижении Пути»; трактата последнего года жизни Догэна «Восемь постижений великих» («Хати дайнин гаку», 1253); и текста периода расцвета его деятельности, трактата «Полное проявление» («Дзэнки», 1243). Изменения в понимании Догэном природы будды и в способах, которыми он пользуется для выражения своего личного религиозного опыта, связываются с той традицией, которая развивалась параллельно в Китае, особенно, с оппозицией «постепенного/внезапного [просветления]» (кит. *дунь цзянь*, яп. *тондзэн*), а также с доктриной «внезапного просветления, постепенного выращивания» (кит. *дунь у цзянь сю*, яп. *тонго дзэнсю*).

«Беседа о постижении Пути» – содержание и пафос

Пожалуй, главная особенность трактата «Беседа о постижении Пути», по сравнению с трактатами «Вместилища...», состоит в том, что в этом тексте постоянно присутствует фигура его автора, страстного буддийского проповедника Догэна. Трактат начинается с монолога – рассуждения о том, что такое Закон Будды, каким людям удалось его постичь, и как приобщиться к ним. С первых слов Догэн подчеркивает единство всех будд, за которым стоит единство Закона: «Все будды и татхагаты вместе владеют удивительным приемом, наивысшим и необусловленным⁶¹⁵, для того, чтобы напрямую передавать чудесный Закон и свидетельствовать непрезойденное полное просветление⁶¹⁶. Будды передают буддам только его...»⁶¹⁷. Назвав отличительной особенностью всех будд владение «удивительным приемом», Догэн уточняет, что это за прием. Оказывается, что это подвижничество, причем не любое, а именно сидячее созерцание (*тандза сандзэн*, что буквально означает «сидеть прямо и сосредотачиваться»; не представлять себе ничего конкретного, а практико-

⁶¹⁵ То есть таким, который действует сам по себе, независимо от причинно-следственных связей, поскольку свободен от них.

⁶¹⁶ Санскр. *анутара-самьяк-самбодхи*.

⁶¹⁷ ТСД, Т. 82, №2582 15a13-15.

вать безоъектную сидячую медитацию⁶¹⁸). То есть просветленное существо – это такое существо, которое постоянно подвижничают и свидетельствует свое просветление, умеет это делать и может научить этому других.

Догэн пишет от первого лица. Он прямо заявляет, что собирается растолковать слушателям, как постичь Закон Будды: как научиться правильно подвижничать и тем самым позволять проявляться нашей настоящей природе, природе будды. Он достаточно подробно обосновывает свое право проповедовать о Законе Будды. Догэн описывает свой личный путь к просветлению. После того как он пробудился сердцем⁶¹⁹, он отправился на поиски учителя, который мог бы приобщить его к сонму будд. Догэн упоминает Мёдзэна и рассказывает о том, как они вместе поехали в Китай и как он, Догэн, повстречал там Жу-цзина и получил от него передачу учения. Догэн пишет, что замыслил распространять воспринятое им учение ради спасения живых существ, и переходит к цели написания именно текста «Беседы...»: оставить для постигающих учение верный Закон Будды.

Следующий пассаж посвящен той линии преемства, которую воспринял Догэн и учение которой он теперь проповедует. Как пишет Догэн, от Будды Шакьямуни Закон перешел к Кашьяпе⁶²⁰, а потом через цепь патриархов – к Бодхидхарме⁶²¹. Бодхидхарма стал первым китайским патриархом традиции чань и передал Закон Хуэй-кэ⁶²². Еще три имени, упомянутых Догэном, – шестой и последний общечаньский патриарх Хуэй-нэн (яп. Эно:, 638–713), и два, по мнению Догэна, равных по способностям ученика Хуэй-нэна: Наньюэ Хуэй-жан (яп. Нангаку Эдзэ:, 677–744) и Цин-юань Син-сы

⁶¹⁸ ДЦД, 836б.

⁶¹⁹ 發心 кит. фа синь, яп. хоссин – в традиции дзэн так называется миг, когда в сознании подвижника впервые возникает стремление испытать пробуждение. Само выражение восходит к «Лотосовой сутре», где повествуется о том, как Будда впервые захотел постичь истину и спасти от страданий все живые существа.

⁶²⁰ Кашьяпа (迦葉, яп. Касё:, тж. Махакашьяпа, 摩訶迦葉, яп. Макакасё:) – ученик Будды, чтимый как патриарх в традиции чань/дзэн. Согласно легенде, он единственный смог понять Будду, когда тот вместо проповеди молча протянул ученикам цветок и повернул его в пальцах. Кашьяпа улыбнулся Будде, показав, что воспринял суть его наставления, и тем самым положил начало традиции передачи учения «от сердца к сердцу», ключевой для чань/дзэн.

⁶²¹ Бодхидхарма (菩提達磨, яп. Бодайдарума или 達磨, Дарума, VI в.) – полуплегендарный индийский монах, который воспринял в Индии линию передачи учения школы созерцания, привез ее в Китай и стал первым чаньским патриархом.

⁶²² Хуэй-кэ (慧可, яп. Эка, 487–593) – второй чаньский патриарх. Хуэй-кэ подтвердил, что верно понял Закон, молча, как некогда это сделал Кашьяпа.

(яп. Сэйгэн Гё:си, 660–740). Ниже я объясню, почему важны именно эти имена. Дальше Догэн перечисляет пять домов чань — пять направлений, на которые разделилась китайская школа созерцания к XI–XII вв. Жу-цзин, учитель Догэна, воспринял линию преемства дома цаодун, и впоследствии, в процессе институционализации, община последователей Догэна стала называться цаодун чань, или, по-японски, сото дзэн. Под этим именем она существует и поныне. Однако сам Догэн ни здесь, ни где-либо еще в своих сочинениях об этом не пишет, а каждый раз повторяет, что «хоть домов и пять, печать будды — одна-единственная»⁶²³.

Затем следует знаменитое высказывание Догэна о том, что не нужно ни возжигать благовония, ни совершать обряды, ни читать сутры, ни каяться, ни памятовать о будде — нужно лишь найти себе учителя и воспринять от него Закон. Исследователи уделили очень много внимания толкованию этого фрагмента, так что здесь я не буду останавливаться на этом подробно⁶²⁴. Развернутая похвала сидячему созерцанию продолжает и завершает рассуждение. Догэн говорит обо всем мире: земля, травы, деревья и ограда обладают той же самой природой, что и мы. Разница только в том, что они проявляют ее самим своим существованием, тогда как такой же способ существования-проявления для людей — сидячее созерцание.

После этого начинается сама беседа: некто задает вопросы, а Догэн на них отвечает. Единственное указание на того, кто спрашивает, дано в первом вопросе, в формулировке «сомневающиеся невежды могут сказать»⁶²⁵. После этого никаких имен или характеристик нет, кроме случая, когда выслушав очередной вопрос, Догэн в сердцах восклицает: «Хоть и говорят, что дураку не растолковать сон, а горного жителя трудно научить обращаться с веслом, я должен все объяснить вам!»⁶²⁶ Сами вопросы касаются, прежде всего, сидячего созерцания, а также взаимосвязи между исконно просветленной природой всего сущего и тем обычным состоянием, в котором пребывают люди. Собеседник Догэна задает ему 18 вопросов. Почему лучшим способом проявить свою исконную природу является сидячее созерцание? Есть ли надежда испытать пробужде-

⁶²³ 五家コトナレトモ。ター佛心印ナリ。[ТСД, Т. 82, №2582 15c14-15].

⁶²⁴ Среди множества работ, так или иначе затрагивающих эту тему, см. например подробный разбор Т. Г. Фолка в статье «Только сидение? Подход Догэна к сосредоточению сидя, чтению сутр и другим буддийским практикам» [Фолк 2012].

⁶²⁵ オロカナラン人ウタカフテイハン。[ТСД, Т. 82, №2582 16c06-07].

⁶²⁶ 癡人ノマヘニユメヲトカス。山子ノ手ニハ舟棹ヲアタヘカタシトイヘトモ。サラニ訓ヲタルヘシ。[ТСД, Т. 82, №2582 18b25-26].

ние в созерцании, если мы не великие люди древности, а простые смертные? Зачем продолжать сидеть в сосредоточении, если просветление уже обретено?⁶²⁷ И многие другие. Структура и содержание диалога Догэна с воображаемым собеседником очень хорошо разобраны исследователями. Я здесь хотела бы обратить внимание на то, что читается не в самих строках его текста, а между строк: с каким настроением и с какой интонацией Догэн рассуждает. Догэн хочет спасти живые существа: он полон благородного стремления избавить мир от страданий. Он чувствует себя в силах это сделать, хоть и говорит, что «взвалил на себя нелегкую ношу». При всем запале он немного волнуется о том, удастся ли ему осуществить свой грандиозный замысел: в тексте повторяются указания на трудность проповеди истинного Закона для японцев. Наконец, к самим людям, которых он собирается наставлять на Путь и спасать, он относится с некоторым снисхождением: это явствует и из приведенных характеристик, и из общего тона повествования. В «Беседе о постижении Пути» прописано: «все люди одинаково обладают природой будды и могут позволить ей проявляться», – но за этими словами скрывается уверенность самого Догэна в том, что ему, постигшему в Китае истинный Закон, придется как следует потрудиться в борьбе с невежеством соотечественников.

«Восемь постижений великих» – заключение «Вместилища...»

Если «Беседа о постижении Пути» открывает современные издания «Вместилища...», то трактат «Восемь постижений великих» («Хати дайнин гаку») завершает их. Точно так же, как «Беседа...», этот текст появился на своем нынешнем месте спустя несколько столетий после того, как был написан. Он относится к так называемой «версии “Вместилища сути истинного Закона” из 12 трактатов»: загадочным свиткам, обнаруженным в храме Ёкодзи (преф. Исикава) в конце 1920-х и начале 1930-х гг. Там было собрано 12 трактатов Догэна. Многие из них представляли собой переработанные и расширенные варианты более ранних сочинений, входивших в известные до тех пор списки «Вместилища...». Трактат «Восемь постижений великих» стоял на последнем месте, а к нему была добавлена приписка – колофон Эдзё, где говорилось о намерении Догэна превратить

⁶²⁷ Этот вопрос, – один из ключевых для текста «Беседы...» – по мнению Догэна, не имеет ответа, поскольку сформулирован некорректно. На самом деле только в процессе подвижничества возможно свидетельство просветления и наоборот, одно без другого не существует.

«Вместилище» в собрание из 100 трактатов⁶²⁸. Находка породила множество споров среди исследователей. Развилась целая теория об этапах жизни Догэна, причем противоположные друг другу: одни превозносили «Вместилище... из 12 трактатов», другие считали этот текст свидетельством упадка духа и творческого гения Догэна⁶²⁹. Так или иначе ученые сходятся в датировке текста: 1253 г., за несколько месяцев до кончины Догэна. Поскольку из всех трактатов различных версий «Вместилища...» только в «Восьми постижениях великих» содержатся прямые указания на то, что это последнее наставление Догэна, в современных изданиях (чаще всего это собранная версия из 95 трактатов) он завершающий.

В том, что касается содержания и стиля, сложно представить себе текст, который бы более разительно отличался от разобранной выше «Беседы...», хотя зачин у них практически одинаковый. Оба текста Догэн начинает с того, кто такие будды. В «Бесede...», как я писала выше, первая фраза о том, что будда – это тот, кто постиг Закон сам и умеет верно передавать его дальше. Будды владеют «удивительным приемом» одновременно подвижничества и свидетельства – сидячим созерцанием. В «Восьми постижениях...» говорится: «все будды – великие люди; великие потому, что понимают»⁶³⁰. Слово «понимание» здесь записано иероглифами (кит. *цзюэ жжи*, яп. *какүти*), первый из которых сам по себе означает «пробуждение» (см. выше) и входит в название трактата, а второй переводится как «знание». То есть будды – это просветленные, обладающие мудростью, существа. Примечательно, что в следующих строках из великого разнообразия того, что могло бы быть сказано о буддах, Догэн выбирает напоминание, что все они достигают нирваны. Логическая схема трактата оказывается очень простой: (1) будды достигают нирваны; (2) я, учитель созерцания Эйхэй Догэн, – будда; (3) я уйду в нирвану. Середина трактата – расшифровка того, что скрывается под «пониманием» будд. Догэн пе-

⁶²⁸ В основном источнике, то есть в издании храма Екодзи 1931 г., этого постскриптума нет. Он есть в двух других версиях, однако и его аутентичность, и его интерпретация спорны. Подробнее об этом см. [Патни].

⁶²⁹ Кагамисима Гэнрю и Кавамура Кодо склонны рассматривать версию как равноценные, считая, что известное до тех пор собрание из 75 трактатов и «версия-12» дополняют друг друга и в одинаковой степени заслуживают изучения. Хакамаэ Пориаки и Мацумото Сиро полагают, что Догэн заменил свои 75 трактатов двенадцатью более зрелыми. В противоположность им, другие исследователи стали говорить о «версии-12» как о приложении к «версии-75». О спорах вокруг «версии-12» см. напр. статью Д. Патни «Некоторые проблемы интерпретации: ранние и поздние произведения Догэна». [Патни 1996]

⁶³⁰ 諸佛ハ是レ大人ナリ也。大人ノ之所口覺知スル。[ТСД, Т. 82, №2582 308a11]

речисляет все восемь постижений будд (八覺): у них мало желаний; они довольствуются тем, что имеют; предпочитают уединение и спокойствие; неустанно работают над собой; постоянно размышляют о Законе; постоянно сидят в сосредоточении; постоянно проявляют мудрость (в дзэнском смысле, то есть демонстрируют свое понимание Закона); наконец, избегают пустых рассуждений. Каждый пункт Догэн дополнительно раскрывает словами Будды Шакьямуни из проповеди, которую тот произнес перед уходом в нирвану. Получается, что уход (угасание, исчезновение) – лейт-мотив трактата. Последняя цитата – завершающие слова Будды Шакьямуни (в трактате текст таков: «О бхикшу, всегда-всегда всем сердцем стремитесь к тому, чтобы ступить на Путь. Во всех мирах, изменчивые или неизменные, дхармы⁶³¹ отравлены и неустойчивы. Теперь остановитесь, перестаньте разговаривать. Время уже почти истекло, я собираюсь уходить. Вот мое самое последнее наставление». [ТСД, Т. 82, №2582 308с26–309а01]). Догэн здесь говорит одновременно от имени Будды Шакьямуни и от своего собственного имени. И словами, и всем тоном трактата Догэн показывает, что его самого, отдельного человека, больше нет (да и никогда не было), есть лишь Будда, единый со всем миром.

Так же, как в «Беседе...», Догэн жалуется на то, как мало в мире понимающих людей. Но тон его рассуждения совсем иной. И в тексте «Беседы...», и в «Восьми постижениях...» Догэн говорит о наступлении так называемого «века конца Закона» (яп. *маппо*:). В Японии времен жизни Догэна учение о нем было весьма популярно. Согласно этому учению, в течение 1000 (или 500) лет после ухода в нирвану Будды Шакьямуни длился период «истинного Закона» (正法, яп. *сэ:бо*:). Тогда учение Будды процветало, монахи соблюдали обеты и вели праведный образ жизни. Затем наступил век «подобия Закона» (像法, яп. *дзо:хо*:). Он длился еще 1000 (или 500) лет. Люди обленились и начали только делать вид, что выполняют заповеди. Истинная вера ушла из сердец, ее место заняло пустое выполнение обрядов. Правда, тогда хотя бы внешние признаки веры еще оставались. Но после этого мир вступил в эпоху «конца Закона». По расчетам японских буддийских авторов, это произошло в 1052 г. С тех пор в мире (в первую очередь, в самой Японии) исчезло даже подобие буддийского учения. Нравы людей испортились, храмы пришли в запустение, а главное – перестали

⁶³¹ Сочетанием 動不動法, до: *фудо: хо*:, «изменчивые и неизменные дхармы» в буддийских текстах обобщенно называются буддийские миры: мир желаний (с изменчивыми дхармами), мир форм и мир не-форм (с неизменными дхармами). [Маллер WEB. 動不動法]

появляться новые будды. В тексте «Беседы...» собеседник Догэна спрашивает его о том, как можно обрести просветление, если уже наступил век конца Закона. Догэн отвечает ему достаточно резко. Он пишет, что не дело подвижника — оценивать вероятность пробуждения. Подвижник должен сидеть в сосредоточении и тем самым позволять своей просветленной сущности естественным образом являть себя. Согласно тексту «Беседы...», век конца Закона — порождение сознания невежественных людей. Оно так же вредит пробуждению, как и все остальные иллюзии. Догэн почти нападает на своего собеседника и чуть ли не упрекает его в попытках использовать учение о конце Закона в качестве отговорки для отказа от занятий созерцанием. В трактате «Восемь постижений великих» Догэн возвращается к этой теме. На этот раз он рассуждает совершенно иначе. По его словам, действительно очень печально, что наступил век конца Закона и учение Будды пришло в упадок. Он отмечает, как тяжело приходится тем, кто берется подвижничать в это неблагоприятное время. В то же время, как и раньше, он твердо убежден, что все практикующие сидячее созерцание непременно станут буддами.

Последние слова Догэна полны радости: нам всем невероятно повезло родиться людьми, ведь из всех живых существ только люди могут постичь Закон и стать буддами. Пусть мы живем в трудное время, но мы видим, слышим и изучаем Закон Будды. Заключительная фраза трактата гласит: «От жизни к жизни мы растем над собой, так что мы обязательно обретем [пробуждение] бодхи; толкуя [Закон] ради всех живых существ, мы станем такими же, как Будда Шакьямуни и просто не можем ни в чем быть отличными от него». [ТСД, Т. 82, №2582 309a24–27] Здесь нет никакого противопоставления Догэна и его аудитории. Как и во всем предыдущем тексте, фигура автора сливается с теми, о ком он пишет.

«Полное проявление» учителя созерцания Догэна

Особенности стиля и содержания последнего трактата Догэна можно объяснить его болезнью, осознанием предстоящего ухода и другими обстоятельствами. Текст, к которому я хочу сейчас обратиться, представляет собой запись проповеди 1242 г., когда Догэн был в полном расцвете сил. Он тогда был настоятелем храма Косёдзи близ Киото и провел там уже почти десять лет. Догэну удалось построить в Косёдзи зал для занятий созерцанием, обустроенный по китайскому образцу, и он стремился организовать жизнь общи-

ны в соответствии с чаньским монашеским уставом⁶³². Он также очень активно толковал Закон Будды, не только для монахов, но и для мирян. Проповедь, легшую в основу трактата «Полное проявление», Догэн прочел для знатного воина Хатано Ёсисигэ (ум. 1258) в его замке. Текст записал Эдзэ спустя год – в 1243. Трактат получился одним из самых коротких во «Вместилище...», но и одним из самых емких, философски насыщенных.

Содержание трактата – рассуждения Догэна о жизни, смерти, об их постоянном чередовании и о том, как круговерть нашего мира воспринимает просветленное существо. Речь опять идет о безусловном единстве того, что нам, простым людям, кажется противоположным или просто разным. «Жизнь – это когда полное проявление становится видимым; смерть – это когда полное проявление становится видимым»⁶³³, – пишет он.

Догэн сравнивает жизнь человека с пребыванием в лодке. Раньше он уже использовал этот пример в трактате «Коан проявления изначального», ныне ставшем практически визитной карточкой Догэна как философа мирового масштаба⁶³⁴. Сравнение показывает, как воспринимают мир обычный человек и будда, просветленный. Плывшему в лодке человеку кажется, что он остается неподвижным, тогда как берег, по его мнению, проплывает мимо. Вместе с тем он считает себя единственной причиной и хозяином движения лодки, поскольку управляет ей и может двигаться в любую сторону по собственному желанию. Будды не поддаются такому иллюзорному видению. Они очень хорошо понимают две вещи. Во-первых, что все движется друг относительно друга (эту сторону вопроса Догэн обсуждает как раз в «Коане проявления изначального»). Во-вторых, что без самой лодки сочетания «человек, плывущий в лодке» точно так же не было бы, как без человека: «Хоть я и управляю парусом, держу руль и гребу веслами, везет меня лодка, и без нее меня [плывущего] не существует; [с другой стороны,] я сижу в лодке и тем самым превращаю ее в [плывущую] лодку»⁶³⁵.

⁶³² О том, какие обеты соблюдали японские буддийские монахи, в частности, в монастырях школы созерцания XII–XIII вв. см. напр. [Бабкова 2015].

⁶³³ 生ハ全機現ナリ。死ハ全機現ナリ。[ТСД, Т. 82, №2582 167b04-05]

⁶³⁴ 現成公安, «Гэндзэ:ко:ан» (1233, ред. в 1252). Этот короткий текст переведен на все европейские и многие другие языки, часто не по одному разу. Па русском языке А.Г. Фесюн опубликовал перевод трактата под названием «Проявление изначального, присущего всему сстояния» в [Догэн 2002. С. 63–67].

⁶³⁵ *コノフネハ。ワレ帆ヲツカヒ。*ワレカチヲトレリ。*ワレサホヲサストイヘトモ。*フネワレヲノセテ。フネノホカニ*ワレナシ。*ワレフネニノリテ。コノ*フネヲモ。*フネナラシム。[ТСД, Т. 82, №2582 167b13-17]

Догэн работает с аудиторией сразу на трех уровнях. Во-первых, он пишет о буддах («Пройти до самого конца великий путь будд означает обрести освобождение и проявить изначальное»⁶³⁶). Во-вторых, он дает слово одному из будд: цитирует чаньского наставника Юань-у Кэ-циня⁶³⁷. В-третьих, сам являясь буддой, просветленным, Догэн рассуждает о жизни и смерти от первого лица и на своем собственном примере показывает, как мыслят будды (ср. вышеприведенный пример с лодкой, где Догэн пишет «человек», говоря о непросветленном, и «я», предлагая альтернативную точку зрения, взгляд будды). Такое многоуровневое воздействие призвано спровоцировать пробуждение у учеников: не просто растолковать им Закон Будды, а заставить их почувствовать его в действии, ощутить в себе «проявление изначального». Важно, как Догэн при этом соотносит себя со своими слушателями. Здесь, в тексте «Полного проявления», тон повествования абсолютно нейтральный. Сопеседнику Догэна, кем бы он ни был, «нужно осознать» (*сирубэси*), «нужно спокойно подумать» (*сидзюка-ни сирё: субэси*). В тексте нет ни одного указания на ощущение Догэном своего превосходства. Нет и четкой границы между проповедником и аудиторией. Весь текст выстроен так, что, читая его, мы размышляем вместе с Догэном. Получается, что Догэн, как истинный дзэнский наставник, исподволь подводит слушателя (читателя) к переживанию личного опыта с тем, чтобы иллюзия существования личности больше не мешала правильному видению мира — так, как она не мешает самому Догэну.

Заключительный пассаж трактата посвящен тому, как следует воспринимать сам миг пробуждения. Догэн пишет, что непросветленный ум может разделять состояние «до» и состояние «после», а прозрение считать разовым событием в жизни. По Догэну, само восприятие времени как потока — свойство помраченного иллюзиями сознания. Догэн пишет, что до пробуждения изначальное точно так же являло себя; важно только понимать, что это никак не мешает нынешнему пробуждению, «проявлению изначального»⁶³⁸. Здесь Догэн вскользь касается важнейшего для традиции созерцания вопроса о том, сколько в жизни подвижника может и должно быть переживаний опыта пробуждения. В трактате «Полное проявление» Догэн подчеркивает, что различие между простым смертным и буд-

⁶³⁶ 諸佛ノ大道。ソノ究盡スルトコロ。透脱2ナリ。現成ナリ。[ТСД, Т. 82, №2582 167a16-17]

⁶³⁷ Юань-у Кэ-цинь 圓悟克勤, яп. Энго Кокугон, 1063–1135.

⁶³⁸ シカアレトモコノ現成ヨリサキハ。サキノ全機現ナリ。サキノ全機現36アリト*イヘトモ。イマノ全機現ヲ罫礙セサルナリ。[ТСД, Т. 82, №2582 167c25-28]

дой иллюзорно, и уж тем более тот, кто «стал буддой в нынешнем теле» (即身成佛, яп. *сокусин дзэ:буцу*) всегда одинаков, он постоянно проявляет свою исконную природу без каких-либо волн или стадий в этом процессе.

Догэн пережил «великое просветление» (大悟, яп. *дайго*) в 1225 г. в Китае⁶³⁹. Даже если допустить, что до этого он, как и другие непросветленные, не осознавал, что «постоянно проявляет изначальное», и разделить его жизнь на этапы, — до пробуждения и после — то уж потом, согласно его собственным рассуждениям, раз приобщившись к семье будд, он должен был бы сразу занять в ней почетное место наравне со всеми остальными. Любое действие Догэн должен был бы совершать в едином порыве со всеми буддами и взаимодействовать с миром если не одним и тем же образом, то по крайней мере, условно говоря, с одной и той же высоты. Вроде бы так и происходит (Догэн все время пишет о себе как о существе, едином с другими буддами и с миром). С другой стороны, разобранные тексты ясно свидетельствуют об эволюции в его собственном постижении Закона. Я предлагаю проследить некоторые истоки учения Догэна и сделать предположения о том, чем это объясняется, помимо таких очевидных причин, как изменение мировоззрения с возрастом.

Догэн и ступени просветления

Еще индийские буддисты пытались понять, как можно говорить о пробуждении как о каком-то особенном моменте в жизни человека. Ведь если мы обсуждаем переход подвижника из состояния омраченности в состояние просветления, мы тем самым признаем, что состояния два. Но согласно буддизму махаяны, реальность едина и неделима, действительно существует только природа будды⁶⁴⁰. В китайской традиции чань наиболее знаменитое выражение этой дилеммы — пара стихотворений, сочиненная, по легенде, двумя учениками пятого патриарха Хун-жэня⁶⁴¹ в борьбе за право стать его преемником. Первый из них, старший монах Шэнь-сю, написал,

⁶³⁹ Во время обучения в традиции созерцания подвижник может несколько раз переживать опыт, который ему самому кажется прозрением. По настоящее, «великое», просветление — этот тот опыт, истинность которого свидетельствует учитель и после которого ученику может быть выдана грамота о преемстве Закона.

⁶⁴⁰ Об индийских корнях проблемы пишет, в частности, П. Демьевилль в статье «Зеркало ума» («Le miroir spirituel»). Ее перевод на английский язык см. в [Грегори 1987. С. 13–40].

⁶⁴¹ Да-мань Хун-жэнь яп. Дайбан Ко:нин, 643–716 или 602–675.

что нам необходимо постоянно трудиться, очищая разум от замутняющих его иллюзий, подобно тому, как зеркало очищают от пыли. Второй, будущий шестой патриарх Хуэй-нэн, в ответ написал, что в действительности не существует ни зеркала, ни пыли, поэтому очищать нечего и не от чего⁶⁴². Считается, что в двух стихотворениях не просто затрагивается проблема восприятия действительности как единой или разделенной на омраченное и просветленное, но сталкиваются подходы, в течение многих веков определявшие траекторию развития чань: доктрины «внезапного» и «постепенного» просветления (кит. 頓悟, *дунь у*, яп. *тонго*; 漸悟, *цзянь у*, яп. *дзэнго*). В китайской традиции созерцания после Хуэй-нэна, благодаря деятельности его ближайших потомков, этот подход стал превалирующим. Его придерживались знаменитые наставники чань: Ма-цзу, Ши-тоу Линь-цзи и другие⁶⁴³. В его рамках развилась практика решения коанов как способа спровоцировать у подвижника тот самый вневременной опыт пробуждения.

Сторонники постепенного пробуждения рассуждали иначе. «Тот, кто будет отдираТЬ по одному листу от ствола банановой пальмы, рано или поздно разберет по листам все растение. Точно так же тот, кто будет доискиваться глубинной сути вещей, рано или поздно убедится в пустотности всего сущего» — говорили они и призывали чаньских монахов спокойно и методично совершенствовать свое понимание Закона Будды. Долгое время считалось, что такой подход отличал приверженцев северной школы чань, соперничавшей с южной школой.

Нужно отметить, что за последние несколько десятилетий исследователи существенно пересмотрели интерпретации тех сведений, которые дошли до нас о китайской традиции созерцания VI–XII вв. Джон Макрэй раскрыл в истории чань противоборство не сторонников внезапного и постепенного просветления, а последователей «старой» и «новой» волны. «Новые» чаньские наставники, как раз те, что с VIII в. пришли к «золотому» периоду чаньской истории (в частности, уже упомянутый Ма-цзу и прочие), описали историю своих недавних предков в терминах внезапного и постепенного просветления, постфактум назвав победившую школу «южной» (также и проф. А.А. Маслов в лекциях и статьях не раз отмечал, что в представлениях китайцев «юг» — правильное, главное направление, тогда как «север» воспринимается как нечто перевер-

⁶⁴² История о том, как все это происходило, изложена в «Сутре помоста шестого патриарха».

⁶⁴³ Ма-цзу Дао-и, яп. Басо: До-ишу, 707/709–788; Ши-тоу Си-цзянь, яп. Сэкито: Кисэн, 700–790; Линь-цзи И-сюань, яп. Риндзай Гигэн, 800–867.

нутое с ног на голову). Тех, к кому они возводили линию своего преемства, они объявили сторонниками внезапного просветления, а тех учителей, что принадлежали к «старой» школе чань, то есть оставались верными традиции, zaloженной еще первыми чаньскими патриархами, заклеили как ограниченных людей, неспособных вырваться за рамки обычных человеческих представлений о стадиях, этапах и смене одного состояния другим. [Грегори 1987. С. 227–278] Роберт Басуэлл выделяет между первым и вторым периодами в истории чань еще один, переходный, с середины VIII по середину IX в., когда жил и работал Гуй-фэн Цзун-ми⁶⁴⁴, автор доктрины «внезапного просветления, постепенного возвращения» (*дунь у цзянь сю*).

Догэн называет преемниками Хуэй-нэна (к которому он возводит свою собственную линию передачи Закона) Нань-юэ Хуэй-жана (677–744) и Цин-юаня Син-сы (660–740): о них шла речь выше, в разделе, посвященном разбору «Беседы о постижении Пути». Нань-юэ – учитель Ма-цзу, ярчайшего представителя «нового» периода в чаньской истории, экстравагантного и резкого наставника⁶⁴⁵. Цин-юань – фигура, в существовании которой ученые сомневаются, но он известен как учитель Ши-тоу, еще одного наставника новой волны, упомянутого выше. Наконец, Догэн цитирует Юань-у Кэ-циня (1063–1135), который составил один из самых знаменитых сборников коанов сунского Китая, текст «Речения с лазурного утеса»⁶⁴⁶. Существует легенда, что будто бы в последнюю ночь перед отъездом из Китая Догэн успел переписать весь этот сборник, так что он отлично знал, кто такой Юань-у и каковы его взгляды. Все это говорит о глубокой укорененности Догэна в той традиции, в которой просветление трактуется как вневременной акт слияния ума подвижника с абсолютным. Такой подход постоянно эксплицитно присутствует во всех текстах Догэна, он проговаривается в «Беседе о постижении Пути», и с этой точки зрения трактат безусловно может считаться вступительным ко всему тексту «Вместилища».

С другой стороны, линия преемства, которую унаследовал Догэн через своего учителя Жу-цзина, восходит к традиции наставника XI в. Хун-чжи Чжэн-цзюэ (1091–1157). Хун-чжи тоже был потомком Ши-тоу, но сам он считал необходимой усердную работу подвижника над собой. Вместо того, чтобы пытаться спровоцировать внезапное озарение иступленным размышлением над коанами,

⁶⁴⁴ Гуй-фэн Цзун-ми 圭峯宗密, яп. Кэйхо: Сю:мицу, 780–841

⁶⁴⁵ По утверждению А. И. Кобзева, Ма-цзу «довел до логического конца теорию и практику чань-буддизма» [ДДК. С. 523–524].

⁶⁴⁶ 碧巖錄, кит. «Би янь лу», яп. «Хэкиганроку», 1128, ТСД 48, 2003

Хун-чжи настаивал на эффективности безобъектной, только сидячей медитации (кит. *чжигуань-цзочань*, яп. *сикан-тадза*). Именно на это учение опирался Догэн, проповедуя *дзадзэн* (см. выше).

Последователи учения о внезапном просветлении смотрели на пробуждение как на вневременной акт; щелчок, который «включает свет» в голове человека, так что тот прозревает истинную суть вещей. От самого человека при этом ничего не зависит: поскольку иллюзорны и мысли, от которых нужно избавиться, и само сознание, очищать сознание бесполезно. Соответственно, не важно, подвижничает такой человек или нет. Догэн, с его активной жизненной позицией, убежденностью в личной ответственности человека за свою судьбу и тем багажом знаний, который он привез из Китая, не мог смириться с тем, что пробуждение никак не связано с личными усилиями. Рассуждая о просветлении, Догэн постоянно напоминает о его вневременном характере, но рассуждая о подвижничестве, он так же упорно твердит о его необходимости и о том, что это длинный и трудный путь, требующий полной самоотдачи и немало терпения.

Получается, что за декларацией «подвижничество и свидетельство суть одно» (修証一統, яп. *сю:сэ итто:*) скрывается глубокая убежденность в необходимости работать над собой. Из этого следует, что продолжая интенсивно подвижничать, человек ярче свидетельствует свою просветленность. Несмотря на то, что Догэн не прописывал эту мысль, на примере его сочинений очень хорошо видно, что сам он прожил собственную жизнь именно так. «Беседа о постижении Пути», написанная спустя несколько лет после пережитого прозрения, — текст, в котором Догэн предстает «начинающим просветленным», еще не очень свыкшимся с отсутствием собственного Я и все время за него цепляющимся. «Полное проявление» — совершенно иного рода наставление, рассуждение зрелого наставника, который воспринимает себя как «перст, указующий на Луну», то есть проводник к пробуждению своих слушателей. Наконец, «Восемь постижений великих» — свидетельство полного растворения Догэна в мире, его достижения окончательного слияния с абсолютным, природой будды.

Образ жизни, при котором человек развивает и углубляет свое понимание, необходимость личного активного вложения в постижение Закона Догэну привил Жу-цзин собственным примером и апеллирующей к учению Хун-чжи (и, дальше, патриархов-основателей дома цаодун). Но эксплицитную уверенность во вневременном характере пробуждения Догэн воспринял из китайских текстов традиции созерцания, из жизнеописаний знаменитых чаньских

учителей и из сборников коанов. Таким образом, анализ «Беседы о постижении Пути» приводит нас к выводам вполне в рамках общей склонности современных исследователей: о том, что стоит рассматривать историю китайской и японской традиции созерцания в более сложном разрезе, чем разнесение наставников по лагерям цаодун (дзадзэн) и линьцзи (коаны).

Заключение

Религиозные учения, оформившиеся в Японии в XII–XIII вв., влиятельны и сегодня: Истинная школа чистой земли, школа Нитирэн и основанная Догэном школа Дзэн Сото относятся к крупнейшим религиозным организациям страны. Кроме того, популярность Сото неуклонно растет во всем мире. Верующие создают монашеские общины, быт в которых организован так, как заповедовал некогда сам Догэн. В России, несмотря на отсутствие официально признанной общины Сото, есть монахи, которые прошли посвящение за границей, и подвижничают так, как научили их там. Наша книга, с одной стороны, для исследователей: в ней предпринята попытка реконструировать представления Догэна об организации жизни в монашеской общине и о буддийском подвижничестве в целом. С другой стороны, получилось так, что она может оказаться интересной людям, знакомым с традицией созерцания на деле, ведь в ней разобрано многое из современной практики адептов школы Сото.

Мы ставили перед собой задачу исследовать идеи Догэна с учетом его личного религиозного опыта и наставнической практики, а также в соотношении с другими буддийскими учениями, распространенными в его времена в Японии. Мы стремились показать, что различные стороны деятельности Догэна (как мыслителя и буддийского автора, как учителя созерцания и как руководителя общины) отражают одно и то же мировоззрение, сформированное под влиянием буддийских писаний, личной медитативной практики и религиозного опыта. Для этого мы разобрали следующие разделы учения Догэна в их соотношении с учениями других представителей традиции созерцания, а также других направлений японского буддизма XIII–XIV вв.: обращение к буддизму и уход в монашество; принятие и соблюдение заповедей; монашеское одеяние и другие внешние признаки монахов; повседневные дела в общине; очищение; сбор подаяния и прочая деятельность монахов; культ и почитание священных предметов; почитание будд и бодхисаттв; чтение и почитание текстов.

В главе «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников идёт речь об одной из традиционных формулировок «главного в буддийском учении», заново востребованных в японском буддизме XIII в.: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо, сам очищай свой ум — таково учение всех будд». В японской буддийской мысли вопрос о благе и зле редко получает однозначное решение. При толковании заповедей Будды — которые, казалось бы, ясно определяют, что хорошо для освобождения, а что плохо, — японские авторы за редким исключением указывают: не надо никакие предписания понимать буквально, нельзя применять их одинаково к любому человеку в любых обстоятельствах. Разобрано понимание «зла» и того, насколько оно мешает подвижнику, в «тайных» традициях школ Тэндай и Сингон, у амидаистов, Нитирэна и его последователей, у представителей «движения за возрождение уставов и заповедей» (Мёэ, Дзёкэй, Эйdzон, монахиня Синнё и др.), а также в традиции «созерцания». Ближе к середине XIII в. Догэн составил проповедь, известную в наши дни как трактат «Не делай никакого зла», «Сёаку макуса» (1240 г.). Учение Догэна, представленное в трактате «Сёаку макуса», зависит от трех источников: это традиция «исконной просветленности» школы Тэндай, от которой Догэн отталкивается; та ветвь традиции чань, которую он принял в Китае от наставника Жу-цзина; проповедь Нонина, чьи ученики влились в общину Догэна и были в числе его слушателей в начале 1240-х гг. и позже. Каждый из японских наставников XIII в. вчитывает в «Общую заповедь семерых будд» такое значение, какое лучше согласуется с его собственным подходом; присоединяется к традиции лишь затем, чтобы перетолковать ее исходя из своих нужд. Однако относительность понятий «благо» и «зло» для всех названных мыслителей — далеко не то же самое, что относительность любых других понятий. Так или иначе на вопрос о том, что хорошо и что дурно для их учеников, отвечают они все, и все связывают «главный смысл Закона Будды» с подвижничеством — а не просто понимают его как требование предпочесть «хорошее дурному». В этом Догэн похож на современников, отличается же от них тем, что не из «Общей заповеди» выводит обоснование для подвижничества, а наоборот.

Непосредственно после того, как человек обратился к буддизму и решил стать монахом, для него особую актуальность приобретают вопросы о том, как именно это сделать — как должен быть устроен обряд принятия заповедей — и как жить дальше, то есть как соблюдать эти заповеди. В главах «Перенять образ жизни Будды — вовсе не мелочь». Учение Догэна и других японских буддийских настав-

ников XIII в. о том, надо ли быть монахом и каким» и «Вопрос о монашеском уставе и “заповеди бодхисаттвы” в японском буддизме XIII в.» сопоставляются различные подходы к решению вопросов о необходимости и смысле принятия монашества, а также о том, какой образ жизни подобает вести буддийским монахам. Для Догэна и его современников оказывается недостаточным осмысление роли монаха как исполнителя обряда, чья задача — обращать на благо людям накопленные заслуги (свои или же будд, бодхисаттв, почитаемых наставников прошлого и др.). Вопрос о передаче заслуг оказывается второстепенным по сравнению с вопросом о том, как обрести эти заслуги и что именно делает благие деяния людей «делами будд». Догэн не признаёт чисто внешнее воспроизведение облика Будды единственным смыслом монашества во времена «конца Закона». Он не считает разницу между мирянами и монахами несущественной, хотя выделяет в качестве единственно правильного один способ подвижничества (у Догэна это сосредоточение сидя). Для Догэна монашество — лучший путь, а не один из многих, но он осмысляет уход в монахи прежде всего как приобщение к традиции прямой передачи опыта Будды через цепочку патриархов. Догэн настаивает, что стать монахом означает не просто войти в общину, но и непосредственно стать буддой. Учение Догэна о монашестве отвечает на те же вопросы, которые ставились и в других школах и движениях японского буддизма XIII в., главное же его своеобразие состоит в установке на совпадение процесса и результата: по Догэну, на каждом шаге подвижничества, в том числе и в день пострижения в монахи, осуществляется конечная цель, просветление.

Вопросы, связанные с бытом общины, для японских буддийских проповедников XIII–XIV вв. были самыми насущными, поскольку по всей стране шло активное заимствование новых обычаев из Китая (имеющих отношение как к управлению государством, так и к буддизму и к другим областям). Последователям традиции созерцания нужно было не просто научиться строить храмы так, как было принято в китайской архитектуре, носить одежду китайского образца, спать и есть так, как китайские монахи, и делать все остальное в соответствии с новыми веяниями, но и понять для себя и объяснить прихожанам, почему подвижничать нужно именно так. Найти в текстах обоснования для нововведений (самое надежное — объявить их возвращением к прочно забытому старому, от утраты которого, по мысли авторов, происходят все потрясения последних веков), а главное, увязать их со всей той традицией, которая бытовала в японском буддизме и никуда не исчезла. В главах «Точка зрения Догэна в спорах о монашеском плаще кэса»; «Что можно и чего нельзя делать

буддийскому монаху по мнению наставника созерцания Догэна: «Тело подвижника – вместилище Закона Будды» разобрано, как со всеми этими задачами справлялся Догэн.

Многие буддийские наставники в Японии XIII в. считали, что в наступившую эпоху «конца Закона» настоящего благочестия нет и быть не может, а потому бессмысленно требовать его от буддийских монахов, при этом поскольку они носят чудесный монашеский плащ – одеяние, объявленное благим еще Буддой Шакьямуни, – они все равно наделены некоторой способностью помогать живым существам. Другие предлагали на том же основании отказаться от разделения на монахов и мирян в принципе, третьи призывали к тому, чтобы возродить образ жизни монахов времен Будды. На примерах, взятых из трактатов Догэна «О заслуге, приносимой ношением монашеского одеяния» и «Передача одеяния» хорошо видно, что, по его мнению, подвижник, живущий в соответствии с древним уставом и носящий плащ, сшитый в соответствии с уставом, сам проживает и обретает опыт Будды, становится Буддой, а точнее – раскрывает свою природу будды. Как пишет Догэн, плащ необходимо «принять и носить» (дзюдзи), и он одновременно является реликвией и одеждой, необходимой для повседневной жизни, для подвижничества, неотделимого от состояния просветления.

Такие обыденные занятия, как еда и питье, сбор подаяния, чтение и декламация сутр, выбор одежды, и даже посещение отхожего места, попадают в круг тем, обсуждаемых Догэном в трактатах «Вместилища сути истинного Закона»: все они, по его мысли, подходят для выражения подвижником присущей ему природы будды. С другой стороны, любое занятие монаха, даже самое благочестивое, по Догэну, может оказаться абсолютно бесполезным и бессмысленным, если совершать его без искреннего стремления спасти живые существа от страданий.

Для монастырей школы Сото и поныне характерна ритуализация всех сторон быта монахов. Прежде чем пройти в монастырь Эйхэйдзи, некогда основанный Догэном, даже светские туристы выслушивают подробный инструктаж, в котором уточняются многочисленные детали, вплоть до того, с какой ноги переступать порог зала для занятий созерцанием. Все эти правила и тонкости взяты из трактатов Догэна, уделявшего самое пристальное внимание повседневной жизни своих учеников. Частично, он в этом следует за Буддой Шакьямуни, ведь недаром первое из трех вместилищ буддийского канона – именно Виная, монашеский устав, в котором прописано все, от того, что монаху можно иметь в собственности, до того, что, как и когда принимать в пищу. С другой стороны, Догэн

здесь вполне верен себе: по его мысли, природа будды, присущая каждому человеку изначально, проявляется только при условии, что мы не мешаем ей собственными действиями (или бездействием). Значит, принимая подношения от мирян, трапезничая или работая в монастыре, подвижник должен непременно следить за тем, как именно он все это делает, не порождает ли его сознание иллюзии, затемняющие ясность его видения. В целом, любая деятельность монаха, по Догэну, должна быть направлена на спасение живых существ. Для этого монах должен обладать благой силой (кудоку), которая возникает и возрастает тогда, когда монах должным образом подвижничает, то есть строго следует уставу. При этом главное для подвижника — следить за своим внутренним состоянием. И сбор подаяния, и прием пищи, и посещение уборной должны совершаться с полным бесстрашием и одновременно самоотдачей. Здесь Догэн близок к участникам движения за возрождения уставов и заповедей, и, казалось бы, отдаляется от воспринятой им в Китае традиции Чань. Однако его старший современник Эйсай, основатель другого направления японского Дзэн-буддизма, относился к повседневной жизни монахов точно так же, еще больше напирая на «эффективность» монашеского служения на благо родной страны.

Если говорить о своеобразии традиции созерцания по отношению к другим буддийским направлениям в Японии XIII–XIV вв., то для современников оно во многом выражалось в том, чему поклоняются дзэнские монахи и как именно они это делают. Само по себе выражение почтения (и друг другу, и всевозможным высшим существам, от обожествленных камней до главных богов страны) — едва ли не основное занятие японцев с древности и до наших дней. Однако (а возможно и как раз поэтому) то, что делали именно дзэнские монахи, — совершали определенные обряды в честь священных предметов, будд, бодхисаттв, и в особенности, в честь патриархов своей линии преемства учения, — воспринималось как их отличительная черта и извне, и в самой традиции. В главе «Как можно надеяться стать буддой, не совершая подношения буддам и патриархам?» разобран вопрос о том, какие обряды и ритуалы в японской традиции созерцания XIII–XIV вв. направлены на выражение почтения: подношения буддам, почитание «реликвий», клоны и простираания, произношение магических формул дхарани. В дзэнских храмах XIII в. на главном помосте-алтаре размещали статую Будды Шакиямуни; помимо него главным объектом почитания могло быть изображение бодхисаттвы Каннон, или, реже, других бодхисаттв. Читть будд и бодхисаттв можно подношениями: это благое действие способствует улучшению кармы того, кто его

производит, а главное, порождает чудесную силу, благодаря которой живые существа могут спастись от страданий. Помимо подношений, в честь будд и бодхисаттв можно совершать определенные действия, которые в текстах Догэна и других мыслителей обобщенно называются словом «райхай» (букв. «выражение почтения»). Прежде всего, это поклоны и простираания, затем следуют само произношение магических заклинаний и почитание чудодейственных останков будд, «сяри» (санскр. шарира). Обряды и ритуалы, направленные на выражение почтения, эффективны как для улучшения обстоятельств жизни, так и для накопления благой кармы, и для непосредственной реализации просветленной природы подвижника — то есть в конечном итоге являются одним из эффективных средств его приобщения к семье будд.

В жизни японских буддийских монахов деятельность, связанная с выражением почета и уважения буддам, бодхисаттвам (их статуям, изображениям, останкам, самим живым буддам — наставникам), священным предметам (в том числе, свиткам с текстами сутр и грамотам о преемстве), занимала огромное количество времени, и ее изучение позволяет полнее представить себе картину повседневности в монастырях; объясняет, почему важными для мыслителей оказывались такие вопросы, как: в чем смысл подношений, поклонов и других ритуальных действий, направленных на выражение почтения, какова польза от этих действий, почему их нужно совершать так, а не иначе, какую роль все они играют в личном пути подвижника. Поэтому в отдельную главу («Еще о буддах и их почитании») мы вынесли анализ представлений Догэна о подношениях буддам. Кроме того, анализ сочинений Догэна и других мыслителей, его современников и ближайших потомков, дает представление о том, как они понимали передачу традиции от Будды Шакьямуни в целом и отдельно по направлениям (в частности, свое собственное наследование Закона Будды от непосредственного учителя), так что тема преемства учения, которой вообще-то посвящена собственная глава, оказалась затронутой и здесь.

На примере бодхисаттвы Каннон — важнейшего для всего дальневосточного буддизма почитаемого — рассмотрена взаимосвязь между тремя возможными уровнями обсуждения культа будд: каноническими источниками, действительным бытованием традиции почитания и его осмыслением в трудах японских мыслителей. Обсуждаются три группы контекстов, в которых идет речь о Каннон: 1) Каннон в списке других будд и бодхисаттв; 2) Каннон как «собственный почитаемый» того подвижника, чей опыт обсуждается; 3) Каннон как имя для той милосердной природы, которая есть у

каждого живого существа. Для Догэна же образ бодхисаттвы Каннон, милосердного существа, чья сущность — просветление, трактуется с точки зрения единства просветления и созерцания. Каннон — и почитаемый, дары которому полезны для подвижника и всех живых существ; и человек, сидящий в созерцании (и тем самым являющий себя как будда); и средство для обретения просветления.

Одна из центральных в учении Догэна тем — верная передача Закона Будды. Она затронута во многих главах этой книги, а в главе «Кому и в чем наследует буддийский монах» предложен более внимательный взгляд на то, как это обосновывается в текстах, и как понимается само преемство. С одной стороны, все буддийские монахи наследуют непосредственно Будде Шакьямуни; с другой стороны, каждый монах занимает свое место в общине и в обществе в целом, причем, как оказывается, мирские связи и статус отнюдь не теряют своей значимости, когда подвижник «выходит из дому», то есть принимает постриг. Сама буддийская традиция, с одной стороны, безначальна, так же, как нет начала у бесконечной цикличной истории миров; с другой стороны, возможен подход, в которой у нее все-таки есть поворотная точка (ему следуют, например, почитатели «Лотосовой сутры», объявляя такой точкой проповедь Будды на Орлиной горе). В зависимости от того, на что опираться, совершенно различными могут быть ответы подвижника на более частные вопросы: какой традиции следовать? Можно ли приобщиться к ней самостоятельно? Можно ли выстраивать собственную традицию? — и многие другие. Для Догэна оказывается, что и значимость традиции в целом, и грамот как ощутимых свидетельств ее восприятия, зависит от самого подвижника. Так же, как в случае с Каннон, ученик, взаимодействуя с объектом поклонения, активно включается в процесс, начинает подвижничать, и именно подвижничество приобщает его самого к традиции, тогда как чтимые им предметы в ходе такого взаимодействия обретают статус достойных поклонения.

В японском буддизме до оформления школы Дзэн в самостоятельную традицию (т. е. до XII в.) почитание священных текстов занимало очень важное место. К XII в. в школе Тэндай утвердилось некоторое равновесие между необходимостью личного общения с наставником и опорой на писания (*кё:кан*): и то и то признавалось важным для продвижения по Пути Будды. В школе Сингон хоть и отдавалось предпочтение «тайнствам», но в общем никто не спорил с тем, что важно и нужно изучать писания. Дзэн-буддизм, преемник китайской традиции Чань, воспринял от нее принцип «отказ от опоры на письменные знаки», восходящий еще к первому китайскому патриарху Бодхидхарме (VI в.). При этом сами китайские чаньские

наставники уделяли очень большое внимание текстам: как сутрам, так и комментариям к ним, а также историческим хроникам (например, описывающим линию передачи учения). Отдельного упоминания заслуживают записи бесед чаньских наставников. В этих текстах обязательно записаны «поворотные фразы» (кит. *чжуань ю*, яп. *тэнго*) или диалоги (кит. *вэнь да*, яп. *мондо*), в результате которых ученику удавалось испытать *сатори*, просветление. Именно как вспомогательное средство эти истории играли огромную роль в обучении чаньских монахов, и сборники гуньаней стояли в одном ряду с важнейшими текстами школы. В главе «Чужого опыта не бывает. Догэн о книжном знании» показано, как Догэн предлагает использовать священные тексты. Догэну и его ученикам было жизненно важно понять, опираться на «письменные знаки» или полностью отринуть традиционное для японских монахов чтение сутр. В первом случае для них существовала опасность отхода от самой традиции созерцания, известной своим пренебрежительным отношением к письменной фиксации религиозного опыта, а во втором — они рисковали оказаться плохими монахами в глазах соотечественников, привыкших к обрядовому чтению сутр как одному из важнейших средств обеспечения благоденствия страны. Догэн решает этот вопрос достаточно мирно, отказываясь от радикальных мер, например, по запрету чтения священных книг в своей общине. Напротив, само по себе такое чтение приносит огромные заслуги, и монахи должны непременно уделять ему время. Тем не менее нужно, чтобы читающий осознавал прочитанное как свой личный опыт, в буквальном смысле «усваивал» текст. Тогда реализуется подход Догэна: единство подвижничества и освобождения, когда вне первого нет и второго.

В главе «Дискуссии вокруг традиции дзэн в японском буддизме XIII–XIV вв. и вопрос о священных текстах» мы снова обращаемся к вопросам, связанным с отношением мыслителей школы созерцания к священным текстам вообще и, в частности, к монастырскому уставу. Наставники школы Тэндай и другие почитатели сутр критиковали проповедников “новых” учений за пренебрежительное отношение к писаниям. При этом считается, что расцвет дзэнской школы Риндзай в средневековой Японии обусловлен как раз простотой обряда, предлагаемого правящему воинскому сословию, что будто бы эта простота заложена в самом учении дзэн. Кажется, однако, что, скорее, для новых религиозных движений периода Камакура было характерно упрощение обряда и смещение акцентов с традиционных буддийских практик на иные, более соответствующие духу времени. Упрощение учения и ориентация появлявшихся

текстов на нужды обитателей конкретных монастырей и текущих обстоятельств их жизни стали важными факторами в процессе «одомашнивания» буддизма в Японии XIII в.: его распространении среди всех слоев населения и превращении из иноземной религии в один из структурных элементов японской культуры. Тем не менее, все религиозные мыслители XIII–XIV вв., о которых идет речь в статье (Эйсай, Энни Бэннэн, Догэн, И-шань И-нин и др.), испытывали глубокое почтение к писаниям и в своих рассуждениях опирались на буддийские тексты. Даже те, кто вроде бы говорил о бесполезности или вреде чтения сутр, часто имели в виду нечто иное, а если и хотели сказать именно это, всё равно подкрепляли свою позицию ссылками на писания.

Наконец, заключительная глава «Беседа о постижении Пути» – отдельный памятник или введение к «Вместилищу сути истинного Закона»? предлагает общий обзор жизненного и творческого пути Догэна как проповедника и философа. Речь идет об эволюции взглядов Догэна, которая прослеживается на основе анализа «Беседы о постижении Пути»; трактата последнего года жизни Догэна «Восемь постижений великих» и трактата «Полное проявление», написанного в период расцвета его деятельности. Изменения в понимании Догэном природы будды и в способах, которыми он пользуется для выражения своего личного религиозного опыта, связываются с той традицией, которая развивалась параллельно в Китае, особенно, с оппозицией «постепенного/внезапного [просветления]», а также с доктриной «внезапного просветления, постепенного выращивания».

Помимо выводов, к которым мы пришли в результате исследования, в книге сформулировано множество вопросов, ответы на которые только предстоит выяснить. Если читатель, проследовав вместе с нами по пути познания средневекового японского буддизма как его видел Догэн, заинтересовался этими вопросами (или зацепился мыслью за какие-то нестыковки и/или непонятные места и решил для себя их прояснить), то значит, мы справились с одной из главных задач этого издания: способствовать развитию и приращению знаний о Догэне, Дзэн-буддизме и японской культуре в целом.

Summary

Japanese and western scholars agree that the complex of Dōgen's religious and philosophical ideas appears as one of the essential stages for the history of Japanese Buddhism and Japanese philosophy. This study aims to reveal the philosophical and cultural context of Dōgen's system and of his notions as they were born and developed among all other religious and philosophical trends and tones of the time. We also intended to provide the detailed analysis of Dōgen's views on particular aspects of Buddhist monastic life in Japan in the XIII–XIV cc. as compared with those of other Japanese Buddhist thinkers of that time (Tendai and Shingon scholars, Amidaist preceptors, Rinzai Zen masters and others).

The monograph consists of the articles published as results of the study project “Dōgen and Zen Tradition in the Japanese Buddhist Monastic Order of XIII–XIV centuries” (2015–2017, Russian Foundation for Humanities, 15-03-00140a) and of the translations of Dōgen's texts as part of the same project. We placed the articles and translations one by one so as readers could find some investigations in the chapter and then analyze themselves the corresponding treatise by Dōgen.

The first chapter “**General Idea of Buddha's Teaching**” by Dōgen and his Contemporaries deals with the “General idea” of Buddha's teaching differently interpreted in basic traditions of Japanese Buddhism in 13th Century. The issue of discussion is the famous saying: *Not to commit evils, but to do all that is good, and to keep one's thought pure – this is the teaching of all the Buddhas*. This Verse of the Shared Morality of the Seven Buddhas is a matter of consequence for Kamakura Old Buddhist teachers as well as for radical Amidists, Zen masters, Lotus Sūtra adherents, and Precept's revival followers. Their expositions give various responses to the question: *Whether evil deeds prohibit liberation or not*. Dōgen takes the standpoint on Evil and Good as to be realized here and now in practice. The article presents Dōgen's treatise Shoaku makusa translated into Russian.

The chapters “**Assuming the Form of a Buddha Is Not a Small Matter at All**”. **What Dōgen and Other Japanese Buddhist Thinkers of the XIIIth c. Taught About Monastic Way of Life and Discussions around**

Monastic Codes and 'Bodhisattva Precepts' in Japanese Buddhism of the XIII c. consider matters that arise when someone has decided to become a monk and the procedure of taking the precepts. Corresponding treatises by Dōgen are *Shukke* and *Jukai*. From the very beginning of Buddhism the question about monasticism – if it was necessary and what it really meant – had been posed and discussed. It was also important for Japanese thinkers in XII–XIII cc. Dōgen's position is clarified in context of the polemic about monasticism in Japan of the XIII c. Vision of a monk as a ceremonial actor who was to bonify people with his cumulated merits (his own or those of buddhas, bodhisattvas, ancient reverent masters et al.) became insufficient for Dōgen and his contemporaries. Instead of the way of merits transmission, the problems of how to earn merits and what transforms good deeds made by human beings into "buddhas' actions" became important. Dōgen refuses to admit external resemblance of the figure of Buddha as the point of monkhood at times of the end of the *Buddhadharma* (as put it ideologists of the doctrine of *mappō*). Unlike Nōnin, Hōnen, Shinran or Nichiren, Dōgen is convinced that distinction between lay people and monks is significant, though he is similar to them in emphasizing one way of practice as the only valid way (for Dōgen it's *zazen*). As for adherents of the revival of monkish community (such as Jōkei, Myōe, Eizon), Dōgen discords with them in appreciation of monasticism as the best way and not as one of possible ways though he insists on strict observation of precepts for those who are ordained as monks exactly as they do. Along with Rinzaï Zen adepts, Dōgen treats monkish ordination first of all as an act of junction with the tradition of direct transmission of Buddha's experience through the line of all patriarchs. Nevertheless, for Dōgen to become a monk is not simply to enter the community but to become spontaneously a buddha. The doctrine of monasticism by Dōgen responds to the same questions that have been posed within other schools and movements of Japanese Buddhism in XIII c. Its singularity consists in orientation on the unity of process and result: as Dōgen puts it, the final goal, enlightenment, is being achieved at every step of practice, including the day of leaving home life behind.

Dōgen's Standpoint in Monastic Robe Debates chapter discusses the debates about monastic robes in Kamakura Japan. It continues the previous chapter dealing with question how to trait a person who only seems monk in clothes and appearance, but do not keep the precepts, and does nothing to avoid delusions and attain Buddhahood. Many believed that in the "Last days of Law" (*mappō*) there cannot be true followers of Buddha, and therefore bad monks should be revered; to the cloak, which is similar to the Buddha's robe, was attributed a great miraculous power. Some opponents of this approach does refused to distinguish between

monks and lay people, others tried to return to the pattern of monasticism given by Buddha himself. Dōgen discusses the monastic robe in terms of inheritance of authentic Buddhist tradition; for him it is “contemplation” (Chin. Chan, Jap. Zen) tradition. Dōgen states, that external imitation of Buddha is inseparable from the human inner transformation in the way of Buddhist practice. The robe is regarded as a relic of Buddha, but also as a vestment, necessary for daily practice, as a symbol of loyalty to tradition – however the symbol not merely to possess, but to “take and wear”. Dōgen’s arguments became the basis for one of the routes of Japanese Buddhism, which teaches “Law and vestment is the same thing”. The chapter includes translations of fragments of two Dōgen’s treatises: *Den e* and *Kesa kudoku*.

The next chapter **What Is And What Is Not Allowed to The Buddhist Monk According to Dōgen Zenji** is about what exactly is meant by following the precepts and pursuing the way of Buddha. Dōgen is known with his relentless efforts in pursuing the Way of Buddha and strong ascetism. In his texts he repeats constantly: do not pursue the fame and gain (*myōri*). A monk is not allowed to seek to live a better life in this world, he must be fully concentrated on saving all sentient beings from the suffering. But as Dōgen puts it, the *kūdoku* – the force that takes sentient beings to the shore of liberation – is produced and arises when the monks practice the Way which is to say that they live in accordance with the vows of the ancient monastic codes. On the one hand now we understand why Dōgen looks with favor on alms begging and on the other hand we can see now why he specifies so carefully all the details of the monastic code for the monks in his monastery. As prescribed in the codes, every single action of the monks has not only one (its own) sense – eating to satisfy hunger, washing one’s hands to make them clean, etc. – but it also has a supplementary meaning, very important one. It’s directed and devoted to the salvation of all sentient beings. In the same time Dōgen’s approach to the everyday life of Zen monks is determined by his own position as religious philosopher. Here we should remember his idea of the self-arising of enlightenment in our quotidian life which is the basis of Dōgen’s own teaching.

Kajō (ja chang) literally means ‘what is habitual (*jō*) in one’s home life (*ka*)’. As Dōgen puts it, the Buddhas and Ancestors are no different from any other person, but they do not interfere into the process of self-manifesting of the Buddha-nature – and that’s what every Buddhist student should aim to do. Generally speaking, a monk should do something if it serves to the salvation of the sentient beings and should not do something else. The *Kajō* treatise follows the chapter.

The chapters **The Body of A Monk Is The Container for The Law of Buddha, How Could One Dream of Becoming a Buddha without Making**

Offering? and Some Further Considerations about the Buddhas And How to Venerate Them (treatises *Senjō*, *Darani*, *Kuyō Shobutsu*) deal with the state of Buddha, the way the Buddha feels and communicates with the world. Here we also try to find some explanations to the fact that Dōgen, a Zen teacher, is so rigorous in the matters of corporal behavior of the monks, including personal hygiene and venerating teachers. The latter is also considered in the chapter **Dōgen and Bodhisattva Kannon Cult in Kamakura Japan**. The veneration of Buddhas and Bodhisattvas in Japan can be discussed from the point of view of its canonical sources, its real existence and its interpretation in the writings of Japanese thinkers. The relationship between these three aspects can be seen in the example of a bodhisattva, especially revered throughout the Buddhist world: Attentive to Sounds (Japanese Kannon, Skt. Avalokiteshvara). The canonical sources for honoring Kannon as the merciful rescuer of all the suffering in Japan are the "Lotus Sutra" (chapter XXV), several "secret" ritualistic guides, the sutras about the Pure Land of the Buddha Amida, as well as the "Sutra Heart of Prajna Paramita" and a number of sutras, which set forth the teaching of Mahayana as a whole. The traditions of the Khase temple, Kiyomizu temple and many others dedicated to Kannon, the miracles of this bodhisattva, revealed in Japan, are discussed in texts of different genres, including the temple legends of Engi and the instructive stories of setsuva. As for the school level, the texts of the 13th century are especially interesting to me, when several new traditions arise in Japan, including the radical amidism of Sinran, the contemplation (Zen) of Dōgen and the exclusive veneration of Nitiran's Lotus Sutra. Each of these thinkers describes his way of honoring Kannon and, at the same time, in part disputes with the preceding traditions, and in part continues them. Dōgen discusses the Bodhisattva Kannon in the treatise "Attentive to the Sounds" in 1242. He analyzes the dialogue of two mentors of the Chinese tradition of "contemplation" of the 9th century. And shows how the image of the merciful "thousand-eyed and thousand-eyed" intercessor can play a role in Zen teaching, while Zen asceticism is possible only as an independent, there is no support from outside. Relating the discussion of Kannon to the theme of verbal expression of truth (inevitably inadequate), Dōgen connects the doctrine of Kannon as a bodhisattva of mercy with those of Mahayana, where Kannon appears as a conditional "contemplator", the bearer of true knowledge gained in experience. The chapter precedes the translation of the treatise **Kannon**.

The reliance on tradition is one of the main ways to justify any theory and practice in most Far Eastern religious and philosophical lineages, including Buddhism. **Buddhist Monk as Heir: What a Heritage, Whose Testation** chapter discusses Dōgen's view of the matter. The emphasis of

succession in knowledge and rites, of their inheritance from teachers to students, was in line with expectations of society: Buddhist community looked as a kind of family, and “teaching kinship” was a substitute for real kinship for “home-leaving” monks. Japanese authors do not call tradition as such into question, although constantly discussing the structure of concrete traditions (the sequence of teachers, patriarchs etc.), their proper contents (what is transferred), and their demands (who, whom, and under what conditions may initiate into doctrine). In Japan in 13th Century most Buddhist traditions were revised and renewed; hence the attention to how to construct a tradition in itself. Dōgen (1200–1253) in *Shishō* treatise (The Certificate of succession, 1243) shows what the paradoxes results from the concept of transmission of Buddhist Teaching as a kind of inheritance. As soon recognize the Buddha can only Buddha, then choosing a mentor and honoring him as competent successor to all Buddhas, the student himself is Buddha – from the moment when the learning starts and as long as it continues. In the same treatise, Dōgen describes his study of “genealogies” of Chinese monks, as the experience of strengthening the faith. *Shishō* treatise follows the chapter.

Some more aspects of the problem of Zen tradition and written word are considered in the chapter **Experience Cannot Be Someone's: Dōgen on Bookish Wisdom**. Most Buddhist teachers, deeply respecting the Scripture, say that the knowledge borrowed from books cannot lead to salvation, as pictured food cannot satisfy hunger. Chan/Zen tradition, strictly following this principle, however, demonstrates an opposite approach: reading is itself way of practice; reading person deals not with someone's experience, but with its own. The rationale for this view gives Dōgen in *Gabyō* treatise (1242). The chapter introduces *Gabyō* translated into Russian.

The last chapter **“Bendōwa” – Separate Text Or Introduction to “Shōbōgenzō”** shows Dōgen's evolution as a religious leader and philosopher. The treatise “Bendōwa” that now opens Dōgen's opus magnum “Shōbōgenzō” – it's “Bendōwa” chapter, composed in 1231. This was not so though till the end of the XVII c. Comparative analysis of three “Shōbōgenzō” chapters – “Bendōwa”, “Zenki” (1243) and “Hachi dainin gaku” (1253) – allows to see the changes in Dōgen's position: from dealing with his own Self to the complete dissipation and unity with the world at nirvana stage (“stages of Dōgen's enlightenment”). First, “Bendōwa” shouldn't be considered only as an introduction to “Shōbōgenzō”, because it reflexes 25–30 years old Dōgen's mindset, which is far away from his further view of the world. Second, the article deals with Chinese origins of Dōgen's creed and philosophy in the light of “sudden/gradual enlightenment” polemics.

The comprehensive reconstruction of Dōgen's views on mentioned topics have been made with regard of his origin and education, his personal religious experience and his life of Buddhist lecturer and founder of the new monastic community. We showed how Dōgen's position as a religious philosopher, his doctrine of the unity of practice and enlightenment, appears in his approaches to various problems. Dōgen responds to the same questions that have been posed within other schools and movements of Japanese Buddhism in XIIIth c., but he always follows to his own understanding of the state of Buddha as something that could and should be realized only in personal religious action-experience for every practitioner, if she (or he) really wants to save all sentient beings. We hope that our study could be useful for Russian scholars of Japanese Buddhism, of the history of religions and for all concerned.

Литература

Издания и переводы текстов Догэна

- ТСД** – Тайсё: синсю: дайдзо:кё: 大正新脩大藏經 [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]. Под ред. Такакусу Дзюндзиро高楠順次郎. Токио, 1924–1934. Т. 1–100. <http://www.cbeta.org/index.php>
- Догэн 1990–1993** – До:эн 道元. Сё:бо: гэндзо: 正法眼藏 [Вместилище сути истинного Закона] Под ред. Мидзуно Яоко 水野弥穂子. В 4-х т. Токио: Иванами 岩波, 1990–1993.
- Anzan Hoshin, Yasuda Joshu web** – Gabyo: Painted Rice Cakes by *Eihei Dogen Zenji*. Translated by Anzan Hoshin roshi and Yasuda Joshu Dainen roshi. <http://wwzc.org/dharma-text/gabyo-painted-rice-cakes>.
- Bodiford web** – Dōgen. Treasury of the Eye of the True Dharma. Book 31. Not Doing Evils (Shoaku makusa). Trans. by W. Bodiford. http://scbs.stanford.edu/sztp3/translations/shobogenzo/translations/shoaku_makusa/shoaku_makusa.html
- Kodera 1980** – Kodera, Takashi James, trans. with commentary. Dōgen's Formative Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of Hokyō-ki. Boulder: Prajña Press, 1980.
- Meyer web** – Dōgen. Gabyō. Bildkekse. Übersetzung von Reiner F. Meier <http://www.meyerbuch.com/pdf/Dogen-Gabyo-Bildkekse.pdf>.
- Nearman 2007 web** – Shobogenzo. The Treasure House of the Eye of the True Teaching by *Eihei Dogen*. Translated by Reverend Master Hubert Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. Mount Shasta, California: Shasta Abbey Press, 2007. <http://shastaabbey.org/pdf/shoboAll.pdf>
- Nishijima, Cross 2009 web** – Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross. Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury. Vol. I–II. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2009. https://www.bdkamerica.org/digital/dBET_T2582_Shobogenzo1_2009.pdf

- Tanahashi Kazuaki (ed.) 1995** – Document of Heritage. Shisho / Tanahashi Kazuaki, ed. (1995) *Moon In a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen*, North Point Press, New York, pp. 186–196.
- Tanahashi Kazuaki (ed.) 2001** – Enlightenivent Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen. Ed. Kazuaki Tanahashi. Boston: London: Shambhala, 1999.
- Алгадзи web** – Габё. Нарисованный пирог [переводчик не указан] <http://antaiji.org/archives/rus/Classics/rus-gab.shtml>.
- Догэн 2000** – Догэн. Сисё. Свидетельство наследования / Кадзуаки Танахаси. Луна в капле росы. Избранные произведения мастера дзэн Догэна. Перевод с английского Н. фон Бок. Рязань: Узорочье, 2000. С. 220–231.
- Догэн 2001** – Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника Дзэн Догэна. Под ред. Кадзуаки Танахаси. Пер. с англ. Котенко Р.В. СПб.: Евразия, 2001.
- Догэн 2002** – *Догэн*. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А.Г. Фесюна. М., 2002.

Издания и переводы других источников

- Keizan 2001** – *Keizan Jokin*. Denkoroku. California: Shasta Abbey, 2001.
- Matsumoto web** – Tao by Matsumoto. Taoism videos / Chapter 75 1–4. <http://taotechingdecoded.com/71to81/7501.html>.
- Басё web** – Басё: (Пьеса театра Но «Банановое дерево») <http://www.nohgakuland.com/know/kyoku/text/bashou.htm> (Noh drama Bashō, “Banana tree”, in Japanese).
- Даосизм 1999** – Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-дэ-цзин». Перевод Е.А. Торчинова. СПб: Петербургское востоковедение, 1999.
- Дхаммапада 1960** – Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. М., 1960.
- Избранные сутры 1999** – Избранные сутры китайского буддизма. Перевод с китайского Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб.: Наука, 1999.
- Кукай 1965** – Санго: сиики 三教指帰 [Три учения указывают и направляют]. Сё:рё:сю: 性靈集 [Собрание самородных чудес]. Под ред. Ватанабэ Сё:ко: 渡辺照宏 и Миясака Ю:сё: 宮坂宥勝 / Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 [Полное собрание классической японской литературы]. Т. 71. Токио: Иванами岩波, 1965.

- Легенды 1984** – Японские легенды о чудесах. Перевод с японского, предисловие и комментарии А.Н. Мещерякова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974.
- Линь-цзи лу 2001** – Линь-цзи лу. Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С. Гуревич. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Лотосовая сутра 1998** – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Издание подготовил А.Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.
- МСД – Мансин сандзоку дзо:кё: 卍新纂續藏經 [Новое дополненное хранилище сутр].** Т. 1–88. <http://www.cbeta.org/index.php>.
- Нихон рё:ки 1995** – Нихон рёйки. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й. Перевод со старояпонского, предисловие и комментарий А.Н. Мещерякова. СПб.: , 1995.
- Нихон сёки 1997** – Нихон сёки. *Анналы Японии*. Перевод со старояпонского и комментарии Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II – Свитки XVII–XXX. СПб.: Гиперион, 1997. С. 78–79.
- Новость о доме Тайра 1982** – Повесть о доме Тайра. Пер. И. Львовой. М.: Художественная литература, 1982.
- Ракутэн 1991** – Поэт из Танского царства (Ракутэн). Перевод Н.И. Конрада / *Конрад Н.И.* Японская литература в образцах и очерках. М.: Наука, 1991. С. 349–360 (Noh Play *Rakuten* translated into Russian by N. Konrad).
- Сутра помоста web** – Сутра помоста Шестого патриарха («Люйцзу таньцзин»). Перевод проф. Алексея Маслова / http://daolao.ru/Huineng/sutra_pomosta_masl.htm.
- Сясэкисю 2017** – «Собрание песка и камней» («Сясэкисю», конец XIII в.). Т.1. Перевод со старояпонского Н.Н. Трубниковой. Т.2. *Трубникова Н.Н.* «Собрание песка и камней» в истории японской философской мысли. Исследование. Указатели. Приложение. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017/
- Таннисё 1993** – Юйэнбо: Таннисё: (Избранные записи скорбящего об отступничестве). Перевод В.П. Мазурика / *Буддизм в Японии*. М.: Восточная литература, 1993. С. 491–509.
- Тантрический буддизм 2004** – Тантрический буддизм. М.: Серебряные нити, 2004. Т. 3.
- Цума кагамв 2015** – *Мудзю Итиэн*. Зерцало жён (*Цума-кагами*). Вступ. статья, пер. с яп. яз. и коммент. Н.Н. Трубниковой // *Восток-Orient*. 2015. № 1. С.110–128.

Словари

- JAANUS** – Online Dictionary of Japanese Architectural and Art Historical Terminology compiled by Dr. Mary Neighbour Parent / <http://www.aisf.or.jp/~jaanus>.
- Muller web** – *Muller Ch.A.* (ed.). Digital Dictionary of Buddhism / <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>.
- Комадзава 1985** – Комадзава дайгаку 駒沢大學 [Университет Комадзава]. Симпан Дзэнгаку дайдзтэн 新版禪學大辭典 [Новая энциклопедия Дзэн]. Токио: Тайсю:кан 大修館, 1985.
- Накамура 1985** – Накамура Хадзимэ 中村元. Буккё:го дайдзитэн 仏教語大辭典 [Большой словарь буддийских терминов]. Токио: То:кё:сёсэки 東京書籍, 1985.

Литература

- Anderl 2012** – Anderl C. Zen Rhetoric: An Introduction / Zen Buddhist Rhetoric in China, Korea, and Japan. Ed. by Christoph Anderl. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 1–94.
- Bodiford 1991** – Bodiford W.M. Dharma Transmission in Soto Zen. Manzan Dohaku's Reform Movement // Monumenta Nipponica, Vol. 46, No. 4 (Winter 1991). P. 423–451.
- Bodiford 1993** – *Bodiford W.M.* Sōtō Zen in Medieval Japan. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Bodiford 2005** – *Bodiford W.M.* Bodhidharma Precepts in Japan / Going Forth. Visions of Buddhist Vinaya. Ed. By W.M. Bodiford. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 185–209.
- Bodiford 2008** – *Bodiford W.M.* Dharma Transmission in Theory and Practice // Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice. Ed. by Steven Heine and Dale S. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 261–282.
- Dykstra 1976** – Dykstra Yoshiko K. Tales of the Compassionate Kannon. The Hasedera Kannon Genki // Monumenta Nipponica. Vol. 31, No. 2 (Summer, 1976). P. 113–143.
- Faure 1987** – *Faure B.* The Daruma-shu, Dogen and Soto-Zen // Monumenta Nipponica. Vol. 42, No. 1 (1987). P. 25–55.
- Faure 1995** – *Faure B.* Quand l'habit fait le moine: The Symbolism of the kāsāya in Sōtō zen // Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 8 (1995). P. 335–369.

- Fox 1971** – *Fox D.A. Zen and Ethics: Dogen's Synthesis // Philosophy East and West*. Vol. 21. No.1 (1971). P. 33–41.
- Gregory 1987 (ed.)** – *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Ed. by P. Gregory. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.
- Griffith Foulk 2012** – *Griffith Folk T.G. "Just Sitting"?* Dogen's Take on Zazen, Sutra Reading and Other Conventional Buddhist Practices / *Dogen: Textual and Historical Studies*. Ed. by S. Heine. Oxford, 2012. P. 75–106.
- Haselwood 2012 web** – Haselwood Joko Dave. *Dogen's Essay on Kannon*. 2012. <https://archive.org/details/DogensEssayOnKannon-Part1>
- Heine 1994a** – *Heine St. Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Heine 1994b** – *Heine St. "Critical Buddhism"* (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 21/1 (1994). P. 37–72.
- Heine 1997** – *Heine St. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 24/1–2 (1997). P. 39–85
- Kagamishima 1985** – *Kagamishima Genryū. Dōgen and the Lotus Sūtra // Komazawa University. Journal of Buddhist studies* 16 (1985). P. 610–589 (reverse pagination).
- Kim Hee-jin 1985** – *Kim Hee-jin. The Reason of Words and Letters. Dōgen and Kōan Language / Dōgen Studies*. Ed. William R. LaFleur. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985. P. 54–82.
- Kim Hee-jin 2004** – *Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Kraft 1992** – *Kraft K. Eloquent Zen: Daito and Early Japanese Zen*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Leslie 2007** – *Leslie C.A. Zen Body, Zen Mind: Dōgen and the Question of Licensed Evil. A thesis... of the degree of Masters of Arts*. Montreal: McGill University, 2007.
- Mikkelsen 2014** – *Mikkelsen D.K. Dōgen's Primer on the Nonmoral Virtues of the Good Person // Journal of Buddhist Ethics*. Volume 21 (2014). P. 461–481.
- Mohr 1994** – *Mohr M. Zen Buddhism during the Tokugawa Period. The Challenge to Go beyond Sectarian Consciousness // Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 21/4 (1994). P. 341–372.

- Otani 1999 web** – *Otani Tetsuo*. To Transmit Dogen Zenji's Dharma / Dogen Zen and its Relevance for Our Time. Symposium. Stanford University, October 23–24, 1999 / https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/news/archive/dogen_zen/papers/otani.html.
- Piya Tan web** – *Piya Tan*. Transmission outside the scriptures? The evolution of Chán Buddhism as a religion in its own right. <http://terebess.hu/zen/mesterek/40b.5-Transmission-outside-the-scriptures.pdf>.
- Prajnatara web** – *Prajñatara* / <http://www.zenwomen.com/2010/04/prajnatara.html>.
- Putney 1996** – *Putney D.* Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dōgen // *Philosophy East & West*. Vol. 46, Number 4 (1996). P. 497–531.
- Riggs 2004** – *Riggs D.E.* Fukudenkai: Sewing the Buddha's Robe in Contemporary Japanese Buddhist Practice // *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 31, No. 2 (2004). P. 311–356.
- Riggs 2015** – *Riggs D.E.* Interpreting the Material Heritage of the “Elephant Trunk Robe” in Sōtō Zen / Dōgen and Sōtō Zen. Ed. St. Heine. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 235–259.
- Seidel 1981** – *Seidel A.* Kokuhō: Note à propos du terme ‘Trésor National’ en Chine et au Japon // *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. Vol. 69 (1981). P. 229–261.
- Shively 1957** – *Shively D.H.* Buddhahood for the Nonsentient: a Theme in No plays // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 20 1/2 (1957). P. 135–161.
- Skilling 1992 web** – *Skilling P.* The Raksa Literature of Sravakayana // *Journal of the Pali Text Society*. Vol. XVI (1992). P. 109–182. http://www.palitext.com/JPTS_scans/JPTS_1992_XVI.pdf
- Stone 2003** – *Stone J.* Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Takahashi 1983** – *Takahashi Masanobu*. The Essence of Dogen. London: Kegan Paul, 1983.
- Till, Swart 1996 web** – *Till B., Swart P.* Kesa: the elegance of Japanese monks' robes. Victoria, Canada: Art Gallery of Greater Victoria, 1996. <http://contentdm.library.uvic.ca/cdm/ref/collection/collection45/id/2392>
- Ven 2002** – *Ven Yifa*. The Origins of Buddhist Monastic Codes in China. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- Warner 2016** – *Warner B.* Don't Be a Jerk: And Other Practical Advice from Dogen, Japan's Greatest Zen Master. A Radical but

- Reverent Paraphrasing of Dogen's Treasury of the True Dharma Eye. Novato, California: New World Library, 2016.
- Welter 2000** – *Welter A.* Mahākāśyapa's Smile. Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition / Koan: Texts and Contexts in Zen-Buddhism. Ed. by St. Heine. Oxford, 2000. P. 75–109.
- Winfield 2013** – *Winfield P.D.* Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism: Kukai and Dogen on the Art of Enlightenment. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Wrisley 2015 web** – *Wrisley G.* “You cannot petition Kannon with Prayer!” – Calling upon Bodhisattva Avalokiteshvara through Embodied Compassion / Working on Living—through philosophy and poetry and music and love and family and friends and... <http://www.georgewrisley.com/blog/?p=371>
- Адзума Рюсин 1976–1977** – Адзума Рю:син 東 隆眞. Нёдзё:-га До:гэн-ни садзукэта «Сисё»-о мэгуттэ 如浄が道元に授けた『詞書』をめぐつて [Вокруг «Грамоты о преемстве», данной Жу-цзином Догэну] // Индогаку буккё:гаку кэнкю: 印度學佛教學研究 [Индологические и буддологические исследования]. Вып. 25, № 1. С. 324–329.
- Алдросов 2000** – *Алдросов В.Н.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература РАН, 2000. 799 с.
- Бабкова 2009** – *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 156–165.
- Бабкова 2013** – *Бабкова М.В.* Преломление китайской традиции Чань в трактате Догэна «Удержание подвижничества». Перевод и комментарии фрагментов трактата Догэна «Удержание подвижничества» / История философии. 2013. №18. М.: ИФ РАН, 2013. С.146–175.
- Бабкова 2016** – *Бабкова М.В.* Наставник созерцания Догэн: жизнь и сочинения. Вместилище сути истинного закона // Новые исследования по японской культуре. Ки. 3. М.: Круть, 2016.
- Буддизм в Японии.** Под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Восточная литература лит., 1993. С. 591.
- Гарри 2003** – *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М.: Восточная литература, 2003.
- ДКК 2007** – Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. 869 с.

- Догэн.** Принятие заповедей (Дзюкай) Перевод и примечания М.В. Бабковой / История и культура традиционной Японии 8. СПб.: Гиперион, 2015. С. 105–110.
- Дюмулен 2003** – *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. М.: Центрполиграф, 2003.
- Еридзуми 1992** – *Еридзуми Мицуко* 頼住光子. Сё:бо:гэндзо: «Сёаку макуса»-кэн ни араварэта До:гэн-но дзэн-аку-кан-о мэ-гуру икко:сай 『正法眼蔵』 「諸悪莫作」 卷にあらわれた道元の善悪観をめぐる一考察 [Некоторые соображения ко взглядам Догэна на добро и зло, выраженным в трактате «Не делай никакого зла» из «Вместилища сути истинной Дхармы»] // Адзия-но рэкиси-то бунка アジアの歴史と文化 [История и культура Азии]. Вып. 1 (1992). С. 1–42.
- Игыатович А.Н.** Школа Нитирэн. М.: Ладомир, 2002.
- Кабанов 1988** – Кабанов А.М. Чаньский ритуал // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М.: Наука, 1988. С. 236–255.
- Кикнадзе 2015** – *Кикнадзе Д.Г.* Традиция почитания скульптур бодхисаттвы Каннон в протонародном японском буддизме XII в. // Вестник СПбГУКИ. 2015. № 3 (24). С. 130–132.
- Кобзев 2007** – *Кобзев А.И.* Ма-цзу Дао-и // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. Ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. М.: Восточная литература, 2007. С. 523–524.
- Коляда 2017** – *Коляда М.С.* Ходзё Сигэтоки и его наставления потомкам. Ходзё Сигэтоки. Наставления господина Гокуракудзи. Перевод со старояпонского и примечания М.С. Коляды // Вопросы философии. 2017. № 6. С. ?–?
- Кюма, Саваки 1967** – *Кю:ма Этю:* 久馬慧忠, *Саваки Ко:до:* 沢木興道. Кэса-но кэнкю: 袈裟の研究 [Монашеский плащ. Исследования]. Токио: Дайхо:ринкаку 大法輪閣, 1967.
- Маслов 2006а** – *Маслов А.А.* Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.
- Маслов 2006б** – *Маслов А.А.* Люй-цзун / Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. С. 320–322.
- Мещеряков 2003** – *Мещеряков А.Н.* Книга японских символов. Книга японских обыкновений. М.: Наталис, 2003.

- Мещеряков 2012** – *Мещеряков А.Н.* Размер имеет значение: Эволюция понятия «островная страна» в японской культуре // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 72–84.
- Мидзуно 2007** – Мидзуно Яоко 水野弥穂子. Сё:бо:гэндзо: Кэсакудоку-о ёму 『正法眼蔵袈裟功德』を読む [Читаем трактат «Благая сила монашеского плаща» из «Вместилища сути истинной Дхармы»]. Токио: Дайхо:ринкаку 大法輪閣, 2007.
- Нововцев 2012** – *Нововцев Д.В.* Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа. СПб.: Евразия, 2012. С. 92–94.
- Сайто 1990** – *Сайто: Тосия* 斎藤俊哉. До:гэн-но «Аку кара-но тё:эцу»-ни цуйтэ – Сё:бо:гэндзо: «Сёаку макуса»-но тю:син-ни ситэ 道元の「悪からの超越」について : 正法眼蔵「諸悪莫作」の巻を中心にして [О «преодолении зла» у Догэна: вокруг трактата «Не делай никакого зла» из «Вместилища сути истинной Дхармы»] // Тэцугаку кайси 哲学会誌 [Труды философского общества университета Хиросаки]. Вып. 25. Хиросаки: Хиросаки дайгаку тэцугакукай 弘前大学哲学会, 1990. С. 68–81.
- Стрелкова 2007** – *Стрелкова А.Ю.* Проблема языка в философии японского наставника дзэн Догэна Кигэна // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. С.-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. Сост. и отв. ред. С.В.Пахомов. СПб: СПбГУ, 2007. С. 396–404.
- Торчинов 2000** – *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Трубникова 2007** – *Трубникова Н.Н.* Сайтё о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.-Благовещенск, 2007, № 2. С. 66–77.
- Трубникова 2010** – *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН, 2010.
- Трубникова 2012** – *Трубникова Н.Н.* Учения о человеке в японском буддизме // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования. Общ. ред. К.И. Никонов, В.В. Шмидт. Киюга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М.: МедиаПром, 2012. С. 431–462.
- Трубникова 2013а** – *Трубникова Н.Н.* Мудзю Итиэн и его время // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 121–131.

- Трубникова 2013б** – *Трубникова Н.Н.* Наследие индийской и китайской мысли в «Собрании песка и камней» // Вопросы философии. 2013. № 12. С. 89–110.
- Трубникова 2014** – *Трубникова Н.Н.* Нравы буддийской общины в Японии XIII века (по «Собранию песка и камней») // Религиоведение. 2014. № 2. С. 67–75.
- Трубникова web** – *Трубникова Н.Н.* «Сутра о сетях Брахмы» и учение о заповедях бодхисаттвы / <http://trubnikovann.narod.ru/Votmokuo.htm>.
- Трубникова, Бабкова 2012** – *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* До:гэн и учение «Лотосовой сутры» // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 134–142.
- Трубникова, Бабкова 2014** – *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
- Трубникова, Бачурин 2009** – *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.
- Трубникова, Бурыкина 2010** – *Трубникова Н.Н., Бурыкина А.Н.* Бодхисаттва Каннон со спутниками из храма Киёмидзу / Культура и форма. К 60-летию А. Л. Доброхотова: сборник научных трудов. Под ред. И. А. Болдырева. М.: ГУВШЭ, 2010. С. 313–341.
- Фан Литянь.** Чжунго фоззяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Пекин, 2009.
- Штейнер 2015** – *Штейнер Е.С.* Хокусай, Бумп и моти, или Пища богов, детей и каратистов / *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Выпуск LVII. История и культура традиционной Японии 8. СПб: Гиперион, 2015. С. 310–320.

Содержание

Введение	5
Буддийская община в Японии XIII в.	7
Наставник Догэн	18
«Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников	24
Догэн. Не делай никакого зла (<i>Сёаку макуса</i>)	44
«Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь». Учение Догэна и других японских буддийских наставников XIII в. о том, надо ли быть монахом и каким	56
Догэн. О тех, кто покинул свой кров (<i>Сюккэ</i>)	66
Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в.	73
Догэн. Принятие заповедей (<i>Дзюкай</i>)	90
Точка зрения Догэна в спорах о монашеском плаще <i>кэса</i> ...	99
Что можно и чего нельзя делать буддийскому монаху по мнению наставника созерцания Догэна	116
Догэн. Повседневные дела (<i>Кадзи</i>)	119
Тело подвижника – вместилище Закона Будды	125
Догэн. Очищение (<i>Сэн:дзё:</i>)	133
Как можно надеяться стать буддой, не совершая подношения буддам и патриархам?	144
Догэн. Заклинания дхарани (<i>Дарани</i>)	152

Еще о буддах и о том, как их чтить	159
Догэн.	
Подношения буддам (<i>Күё: сёбуцу</i>)	169
Догэн и почитание бодхисаттвы Каннон в Японии XIII века	195
Авалокитешвара в текстах канона	197
Бодхисаттва Каннон в японских храмах	200
Учение о Каннон у японских мыслителей	205
Каннон в сочинениях Догэна	208
Догэн.	
Внимающий Звукам (<i>Каннон</i>)	212
Кому и в чем наследует буддийский монах	220
Догэн.	
Грамота о преемстве (<i>Сисё</i>)	233
Чужого опыта не бывает: Догэн о книжном знании	247
Догэн.	
Нарисованные колобки (<i>Габё:</i>)	260
Дискуссии вокруг традиции дзэн в японском буддизме XIII–XIV вв. и вопрос о священных текстах	269
Догэн.	
Чтение сутр (<i>Канкин</i>)	283
«Беседа о постижении Пути» – отдельный памятник или введение к «Вместилищу сути истинного Закона»?	298
«Беседа о постижении Пути» – содержание и пафос	302
«Восемь постижений великих» – заключение «Вместилища...»	305
«Полное проявление» учителя созерцания Догэна	308
Догэн и ступени просветления	311
Заключение	315
Summary	324
Литература	330
Издания и переводы текстов Догэна	330

Издания и переводы других источников	331
Словари	333
Литература	333
Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова	341

Буддийская община глазами наставника Догэна

М.В. Бабкова, Н.Н. Трубников

Серийное оформление: П.П. Ефремов
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова
Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая и розничная продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб».

«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям, библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики, истории, социологии и юрилологии. Продукцию ведущих гуманитарных научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете приобрести у нас по издательским ценам.

**Контакты:
в Санкт-Петербурге**

Тел. (812) 640-08-71, e-mail: ukniga@westcall.net
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (495) 915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Рассылка по России:
Интернет-магазин Лабиринт.ру – <http://www.labyrinth.ru/>

Подписано к печати 30.04.2017. Формат 60х90 1/16. Заказ № .
Усл. печ. л. 22.
Тираж экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80



Майя Владимировна Бабкова (р. 1985)

изучает средневековые и современные религиозные традиции Японии, работает в Институте востоковедения РАН и в Школе актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. Переводчик трактатов традиции дзэн и рассказов сэцува.

Надежда Николаевна Трубникова

(р. 1970) изучает религии и философские традиции средневековой Японии,

работает в журнале «Вопросы философии», в Школе актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС и в Институте стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. В её переводах публиковались сочинения Сайтё, Кукая, Мёэ, анонимные тексты традиции «исконной просветленности», поучительные рассказы сэцува и другие памятники японской мысли.

М.В. Бабкова и Н.Н. Трубникова работают в соавторстве с 2010 г. В настоящую книгу вошли переводы избранных трактатов Догэна (1200–1253), основателя школы Сото-Дзэн, и очерки, где взгляды Догэна сопоставляются с рассуждениями его современников о судьбе буддийской общины в Японии, о смысле монашества, о почитании священных текстов и многом другом.



9 785987 129210