

61 12-9/181

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

БАБКОВА МАЙЯ ВЛАДИМИРОВНА

**Значение религиозно-философской системы Эйхэй До:гэн
для развития японского буддизма**

Специальность 09.00.14 – философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научные руководители -
кандидат философских наук,
доцент Давыдов И. П.,
доктор философских наук
Трубникова Н. Н.

Москва
2012

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. До:гэн как основатель новой школы японского буддизма....	26
§1. Жизненный путь и развитие идей До:гэн.....	26
§2. До:гэн о сущности буддийской практики.....	37
§3. Деятельность До:гэн и его учеников по созданию новой религиозной общины.....	60
Глава 2. Религиозная философия До:гэн.....	71
§1. Связь религиозной философии До:гэн с предшествующей традицией.....	71
§2. Полемика До:гэн с современной ему японской буддийской мыслью.....	85
§3. Учение До:гэн о бытии, времени и пространстве.....	107
Глава 3. Современная буддология о месте До:гэн в истории японского буддизма.....	120
§1. Японская буддологическая традиция.....	120
§2. Западная буддология: роль До:гэн в развитии японской философии.....	129
§3. Российское востоковедение об учении До:гэн.....	140
Заключение.....	148
Библиография.....	151
Приложение 1.....	171
Приложение 2.....	173

Введение

Актуальность темы исследования. Дзэн как одно из направлений буддизма Махаяны возник на рубеже XII-XIII веков. За века, прошедшие с его основания до настоящего времени, он развился в одну из крупнейших буддийских школ Японии и других стран Юго-Восточной Азии. В начале XX века дзэн-буддизм начал распространяться в Европе и Америке. Вплоть до 1920-х годов он был известен лишь в академических кругах и рассматривался как некая философская система, интересная в силу своих отличий от западноевропейской традиции, но не как действующий религиозный комплекс представлений и практик. Постепенно ситуация стала меняться, и к 1960-м и 1970-м годам относится начало широкого распространения дзэн-буддизма в Западной Европе. В это время стали появляться первые дзэн-центры – сначала в Германии, Англии и Франции, а затем в других странах, что в большой степени обусловила волна увлечения европейцев медитативными практиками различного рода. Появились профессиональные мастера дзэн, среди которых можно выделить несколько групп¹: во-первых, это азиатские наставники дзэн, которым удалось выехать в страны Запада²; во-вторых, сами европейцы, прошедшие обучение непосредственно на Востоке и вернувшиеся на родину с целью «распространять свет Учения»³; в-третьих, основателями дзэн-центров могли стать европейцы, получившие подтверждение

¹ См.: *Koné Alioune. Zen in Europe: A Survey of the Territory // Journal of Global Buddhism, volume 2, 2001, p.139. <http://www.globalbuddhism.org/toc.html>* (проверено 26 ноября 2011). Здесь перечислены только три группы, хотя Конэ в своей статье называет четыре. В четвертую попадают не-буддийские мастера дзэн.

² Среди них мастер Тайсэн Дэсимару (弟子丸 泰仙, 1914-1982), религиозное имя Мокудо: Тайсэн (Великий Мудрец Святыня Тишины) – японский буддийский учитель дзэн школы Со:то:, основатель общества «Дзэн Европы», а также мастер Тит Нат Хан (Thích Nhất Hạnh, р.1926) – вьетнамский религиозный деятель и мыслитель, номинант Нобелевской премии мира 1967 года.

³ Например, Пегги Дзию: Кеннет, основательница монастырей в Америке и Англии, автор многочисленных работ по учению и практике дзэн, переведенных, в том числе, на русский язык. См. напр.: *Кеннет Дзию. Водой торгуя у реки: руководство по дзэнской практике / пер. с англ. О.В. Стрельченко под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2005.*

мастерства у других европейцев⁴. Отдельно стоит сказать о людях, известных скорее по их лекциям и популяризаторской деятельности, чем собственно по практике наставничества. Среди них такие крупные фигуры, как Судзуки Дайсэцу, Абэ Масао и др.⁵. В настоящее время, согласно статистике Алиун Конэ⁶, в 14 странах Европы зарегистрировано 452 объединения адептов дзэн-буддизма. При этом в Германии насчитывается более 60 центров дзэн, во Франции, Голландии, Бельгии, Великобритании, Швейцарии и Италии – от 30 до 60, в Австрии, Польше и Испании – от 15 до 30, а в Швеции, Дании, Португалии и Норвегии – менее 10. Кроме того, при подсчете не учитывались общины, по тем или иным причинам отказавшиеся от регистрации⁷, хотя по сути они точно так же являются центрами изучения и практики дзэн.

Основатель школы Со:то: (曹洞) японского дзэн-буддизма До:гэн (До:гэн дзэндзи, 道元禪師; До:гэн Кигэн 道元希玄, Эйхэй До:гэн 永平道元, или Ко:со: Дзё:ё: Дайси, 1200-1253)⁸ – один из самых крупных и ярких

⁴ Немец Людгер Тэнрю Тэнбройль (Ludger Tenryu Tenbreul), итальянец Фаусто Тайтэн Гуарески (Fausto Taiten Guareschi), француз Люк Дзёсин Башу (Luc Joshin Baschoux), испанец Франсиско Докусё: Виллальба (Francisco Dokushoo Villalba), американец Филипп Капло (Philip Kapleau), проводящий ретриты в дзэн-центрах в Германии и Швеции, Ричард Бейкер (Richard Baker), также американец, открывший дочерние центры своей школы в Германии и Австрии. Джордж Дзёдзи Фрей (George Joji Fray) основал дзэнскую общину во Франции, другие мастера – в Италии и Германии, в Австрии, Бельгии, Англии и Нидерландах.

⁵ Судзуки Дайсэцу Тэйтаро: (鈴木 大拙貞太郎, 8 октября 1870 — 12 июля 1966). Абэ Масао (阿部 正雄, 1915 – 10 сентября 2006) исследователь творчества До:гэн, ставший преемником Судзуки Дайсэцу в трансляции и распространении на западе буддийского мировоззрения вообще и идей До:гэн в частности. Среди работ Судзуки Дайсэцу и Абэ Масао: *Abe Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion* / Ed. by Steven Heine. Albany, 1992; *Судзуки Д.Т. Антология Дзэн - буддийских текстов*. СПб.: Наука, 2005; *Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны*. С-Пб.: Наука, 2002; *Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме: Части 1-3*. С-Пб.: Наука, 2002, 2004, 2005; и мн. др.

⁶ *Koné Alioune. Zen in Europe: A Survey of the Territory* / *Journal of Global Buddhism*, vol. 2, 2001, p.139.

⁷ Такими причинами могли стать нежелание попадать под влияние более крупных школ или просто стремление лидеров общины уберечь ее от внешнего вмешательства и излишней рекламы.

⁸ До:гэн стал прошел монашеское посвящение в 14 лет, тогда как мужское имя давали мальчикам в 15 (до этого использовали различные прозвища, одним из которых у До:гэн было Мондзю:мару (文殊円), «кругленький Манджушри», указывающее на его выдающиеся способности). При постриге он сразу получил свое буддийское личное имя До:гэн (полностью – Буппо: До:гэн 佛法道元, Основа Пути Учения Будды). Через много лет (в 1245 году) До:гэн, по обычаю буддийских настоятелей, взял себе имя основанного им монастыря, Эйхэйдзи (永平寺,

мыслителей в истории японской религиозной философии. Абэ Масао называет «по крайней мере три причины» значимости фигуры До:гэн. Во-первых, Абэ Масао утверждает, что До:гэн – единственный за всю историю китайского и японского буддизма, кто сумел на основе личного религиозного опыта, сопровождающегося глубоким переживанием реализации своей истинной природы, выстроить всеобъемлющую спекулятивную философскую систему (настолько совершенную, с точки зрения Абэ Масао, что ни до, ни после До:гэн никакому другому философу не удалось ее превзойти). Во-вторых, он обладал своим собственным, принципиально отличным от всех прочих, пониманием буддизма Махаяны. В-третьих, понимание До:гэн природы будды, времени, бытия, смерти и морали одновременно созвучно и полемично по отношению к идеям многих современных философов Запада и Востока⁹. Если утверждение о непревзойденности религиозно-философской системы До:гэн может показаться спорным, то во всяком случае следует безусловно признать богатство ее содержания и могучий потенциал высказанных До:гэн идей, актуальных и в условиях современности.

В настоящее время в Токио существует университет Комадзава (駒沢大学, *Комадзава дайгаку*), который имеет официальный статус «Дзэн-буддийский университет школы Со:то:» (曹洞宗大学林, «Со:то:-сю: дайгакурин»). Примечательно, что с 1956 года Институт изучения школы Со:то: при университете Комадзава издает журнал «Религиоведение» (宗学研究, «Сю:гаку Кэнкю:»)¹⁰. О востребованности исследований религиозно-

«Храм вечного мира»). Так появилось имя Эйхэй До:гэн (永平道元). В последние годы жизни он также использовал второе имя Кигэн (До:гэн Кигэн, 道元希玄). После кончины До:гэн получил посмертное имя Буссё: Дэнто: кокуси, ко:со: Дзё:ё: дайси (仏性伝東国師、承陽大師) с почетными титулами *кокуси* (国師, «учитель страны»), *ко:со:* (高祖, «основатель школы») и *дайси* (大師, «великий учитель»). Чаще всего же его именовали просто До:гэн дзэндзи (道元禅師) – дзэнский наставник До:гэн.

⁹ *Abe Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / ed. by Steven Heine. Albany, 1992. – p. 11.*

¹⁰ Вопрос о том, насколько здесь уместно слово «религиоведение», остается открытым. В Японии словом «сю:гаку» (宗学) обозначают все, что связано с изучением религиозных

философской системы До:гэн свидетельствует также тот факт, что каждый год появляются все новые и новые издания, так или иначе затрагивающие эту тему. Регулярно проводятся конференции, круглые столы и другие академические мероприятия, направленные на то, чтобы собрать исследователей идей До:гэн и предоставить им площадку для апробации и обсуждения их научных трудов. Здесь уместно привести высказывание современного мастера дзэн Джордана Торна. Во время лекции, прочитанной в Москве в культурном центре-магазине «Белые облака» 22 мая 2010, он так ответил на вопрос, нужно ли сейчас изучать «Сокровищница зеницы ока истинной Дхармы» (正法眼藏, Сё:бо:гэндзо:)¹¹ мастера До:гэн: «Сё:бо:гэндзо:» – это великое произведение. Оно включает в себя около сотни трактатов, которые очень сильно различаются между собой. Те, которые посвящены техническим вопросам, были актуальны в то время и имели ценность тогда, когда До:гэн писал их. Но те, которые посвящены общим вопросам буддизма, заключают в себе ответы и на вопросы, возникающие в современности. Например, трактат «Проявление изначального, присущего всему состояния» и есть ответ на вопрос о том, что такое дзэнская практика. Все это остается глубоко истинным и в наше время»¹².

Кроме того, в настоящее время в Европе и России открываются все новые центры медитации, а также печатаются и публикуются в сети Интернет все новые тексты До:гэн. Руководители таких организаций объявляют себя приверженцами Со:то: и привлекают все большее количество сторонников, но на самом деле они наследуют учение До:гэн весьма опосредованно: сквозь призму корейского, а то и американского буддизма. Что касается трактатов, то они приписываются До:гэн, будучи в действительности переводами или переложениями, отражающими меру

традиций, а именно буддийских школ. Для религии в западном смысле этого слова есть заимствованные термины.

¹¹ Основной труд До:гэн. Подробнее об этом тексте см. далее в настоящем исследовании.

¹² Вопрос Джордану Торну был задан автором в конце лекции.

собственного понимания русскоязычных адептов школы Со:то:. Источниками выступают не оригинальные трактаты До:гэн, а английские переводы, выполненные, в свою очередь, с перевода на современный японский язык последователями Со:то:, далеко не всегда имеющими хотя бы отдаленную связь с наукой. В связи с этим крайне актуальными становятся рассмотрение и анализ аутентичной религиозно-философской системы До:гэн, унаследованной современными адептами Со:то: в Японии, с целью объективной и адекватной оценки вышеописанных явлений.

Степень научной разработанности проблемы. За последние годы на русском языке было издано несколько книг, посвященных дзэн-буддизму школы Со:то: и лично До:гэн. В основном это переводы с английского языка, что позволяет говорить о докатившейся до России с Запада волне интереса к японскому наставнику. Первые же переводы сочинений До:гэн с японского языка на русский были выполнены А. М. Кабановым в 1987 году¹³. В книге Л. С. Васильева «История религий Востока», вышедшей в 1988 году, описанию дзэн-буддизма в Японии посвящены три абзаца, в которых упоминается имя До:гэн, и параграф «Эстетика дзэн»¹⁴. В 1993 году была издана коллективная монография «Буддизм в Японии» (отв. ред. Т. П. Григорьева). А. М. Кабанов и А. Н. Игнатович в соавторстве написали для нее главу «Буддизм в периоды Камакура и Муромати (XIII-XVI века)», в которую вошел параграф «Дзэн-буддизм: Риндзай и Сото»¹⁵. В том же издании были опубликованы переводы шести трактатов До:гэн, выполненные А. Г. Фесюном¹⁶. В двухтомном учебнике «История религии» под общей редакцией проф. д.ф.н. И. Н. Яблокова, созданном на кафедре философии религии и религиоведения Московского университета, дзэн-буддизм упоминается в

¹³ Кабанов А. М. Введение и перевод с японского отрывков из «Сёбо-дзуймонки» Догэна. Памятник японской дидактической литературы XIII века / НАА №2, 1987, с. 93-103.

¹⁴ Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1988.

¹⁵ Буддизм в Японии. М., 1993. – с. 214-235.

¹⁶ Эти трактаты: «Гэндзё коан», «Сокусин дзэбуцу», «Юдзи», «Хоцу бодай син», «Си мэ», «Хати дайнин-гаку». Там же, с. 595-626.

конце статьи «Буддизм в Китае»¹⁷. В 2002 году вышло собрание избранных трактатов До:гэн в переводе А. Г. Фесюна, в которое также вошли некоторые статьи западных исследователей¹⁸. Краткое предисловие к этой книге также содержит некоторую информацию о До:гэн и его учении.

Через год после издания А. Г. Фесюна вышла книга И. Е. Гарри «Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн»¹⁹. Эту работу следует признать единственной существующей в настоящее время русскоязычной монографией, посвященной религиозно-философской системе До:гэн. Она состоит из введения, трех глав, заключения и приложений, в которые вошел комментированный перевод с китайского сочинения До:гэн «Записи годов Драгоценной Радости» (寶慶記, кит. «Баоцин-цзи» яп. «Хо:кёки»). Книга снабжена указателями имен, географических названий, монастырей и монастырских гор, японских и китайских терминов, санскритских и латинских терминов, японских и китайских эпох и девизов годов правления, буддийских школ, течений и направлений, а также сочинений – все это позволяет считать ее ценным вторичным источником. В сочетании с глубоким анализом философской системы До:гэн, проведенным автором, и бросающейся в глаза научной добросовестностью как одной из существенных особенностей работы И. Е. Гарри, книга полностью оправдывает свой подзаголовок «научное издание», и ее невозможно не упомянуть в любом исследовании, посвященном До:гэн.

В самой Японии ситуация совершенно иная. После укрепления и институционализации школы Со:то: труды До:гэн оказались на несколько веков забыты, но еще в эпоху Токугава (1603-1868) монахи предприняли ряд усилий, направленных на сохранение и восстановление истории своей школы, а также письменного наследия патриархов. В частности, было

¹⁷ История религии. В 2 т. Учебник / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина, и др.; под общей редакцией И. Н. Яблокова. – 2-е изд., испр. и доп. М., 2004.

¹⁸ До:гэн. Избранные произведения / перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. М., 2002.

¹⁹ Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэна. М., 2003.

изготовлено более 200 рукописей «Сё:бо:гэндзо»²⁰. Уже в 1808 году версия из 90 трактатов была напечатана ксилографическим способом.

Начало академическому изучению наследия До:гэн положил ряд статей, опубликованных японским философом Вацудзи Тэцуро: (和辻哲郎, 1889-1960) в 1919-1921 годах. С тех пор в Японии было опубликовано больше тысячи работ самого разного уровня, направленности и содержания, так или иначе связанных с изучением До:гэн. В определенный период его можно было назвать самой известной фигурой японского буддизма и истории японской мысли. Постепенно ситуация выровнялась, но термины «до:гэнкэнкю:» (道元研究, «наука о До:гэн») и «гэндзо:ка» (眼蔵家, человек, изучающий «Сё:бо:гэндзо:») прочно укрепились в японской буддологии. В частности, в уже упоминавшемся университете Комадзава в Токио продолжается академическое изучение религиозно-философского наследия До:гэн, проходят конференции²¹, а также постоянно публикуются новейшие исследования – и нужно отметить, что это далеко не единственное место, где изучают До:гэн, а скорее, одно из бесчисленного множества таких мест.

Работы японских исследователей До:гэн можно разделить на две большие группы. Первую составляют исследования тех ученых, которые сами относят себя к адептам школы Со:то: и продолжают развивать внутришкольную линию изучения наследия средневекового мастера. Во вторую группу входят работы так называемых независимых исследователей. Полный обзор японской литературы о До:гэн в рамках настоящей работы, к сожалению, невозможен из-за количества книг, написанных на эту тему, – к десяткам научных изданий (как внутри традиции, так и вне ее) добавляются сотни научно-популярных сочинений.

²⁰ Здесь необходимо отметить, что объем и содержание этих рукописей различались между собой.

²¹ Напр., конференции «The Many Faces of Dogen» («Лики До:гэн»), прошедшая 8-11 июля 2004 в Нью-Йорке (<http://www.zen-mtn.org/dogen>, проверено 26 ноября 2011), «Dogen Zenji Symposium» («Симпозиум по наставнику дзен До:гэн») в Стэнфордском университете 23-24 октября 1999 и др.

Однако необходимо сказать несколько слов о самых известных и наиболее часто цитируемых работах.

Одна из работ, на которые необходимо обратить внимание, – вышедшая в 1962 году в Токио книга Такэути Митио (竹内道雄, 1921-2004) «До:гэн», переизданная в исправленном и дополненном виде в 1992 г.²² Исследователи высоко оценивают как объем, так и научную беспристрастность этой работы, составленной на основе многочисленных источников и специальных исследований. В ней представлена жизнь и деятельность До:гэн от рождения до смерти, а также проведено ценное историографическое исследование.

Как примеры книг, написанных в рамках традиции дзэн-буддизма, можно назвать работы Утияма Ко:сё:-ро:си (内山興正老師, 1912-1998), настоятеля храма Антайдзи в Киото, изучавшего западную философию в университете Васэда, и Нисидзима Гудо: Вафу (西嶋愚道和夫, р. 1919), вплоть до 2005 года совмещавшего монашество в школе Со:то: с активным чтением лекций и преподавательской деятельностью в миру (в числе его работ перевод «Сё:бо:гэндзо:» на английский язык, выполненный совместно с Тёдо Кроссом)²³. Утияма-ро:си написал множество работ о дзэн-буддизме на японском языке, часть которых была переведена на английский²⁴, а также занимался переводами сочинений До:гэн и исследований Сё:хаку Окумура (奥村正博, р. 1948) – своего ученика, который в настоящее время занимает пост директора Международного центра дзэн-буддийской школы Со:то:. Также следует назвать работу Акидзуки Рё:мин (秋月 龍珉) «Введение в [миросозерцание] До:гэн»²⁵ и четырехтомное собрание очерков различных исследователей «До:гэн-

²² Такэути Митио. До:гэн. – Токио: Ёсигава Кобункан, 1992.

²³ Нисидзима Гудо Вафу. Дзэнский наставник До:гэн и Путь Будды. – Токио, 1989 (道元禪師と仏道. - 出版社: 金沢文庫, 1989). Утияма Ко:сё:-ро:си. Дзэн До:гэна как религия. – Киото: Центр дзэн Со:то:, 1988 и др. работы.

²⁴ См. напр.: Uchiyama Kosho. Opening the Hand of Thought (the former “Approach to zen”). – New York: Penguin, 1993.

²⁵ Акидзуки Рё:мин. До:гэн ню:мон. – Токио, 1977.

дзэн», в котором статьи по отдельным аспектам учения До:гэн объединены под общим заголовком²⁶. Большой вклад в изучения наследия До:гэн внес Тамаки Косиро: (玉城 康四郎), написавший множество работ, и, в частности, в 1994 году опубликовавший перевод «Сё:бо:гэндзо:» на современный японский язык в шести томах²⁷. На английском языке была издана работа Такахаси Масанобу (高橋 雅延) «Сущность До:гэн»²⁸. Исследование интересно тем, что в нем сделана попытка дать «теоретический системный анализ различных аспектов мировидения До:гэн в общекультурном контексте Японии»²⁹.

В 1982 году в Токио была издана монография Касуга Ю:хо: (春日 佑芳) «Философия До:гэн»³⁰. Она интересна тем, что автор отталкивается в своей интерпретации религиозно-философской системы До:гэн от его неприятия доктрины «изначальной просветленности» (яп. *хонгаку*), распространенной среди адептов школы Тэндай. Среди японских исследователей До:гэн также можно назвать Имаэда Айсин (今枝 愛真), Кагамисима Гэнрю: (鏡島 元隆), Кавамура Ко:до: (河村 孝道), Моримото Кадзуо (森本 和夫), Окубо До:сю: (大久保 道舟), Фурута Сё:кин (古田 紹欽), Исии Сюдодо: (石井 修道) и других³¹.

Кроме того, нельзя не упомянуть некоторые западные исследования (в основном англоязычные, хотя есть работы и на других европейских языках). Как отмечает А. Г. Фесюн в предисловии к книге «До:гэн.

²⁶ До:гэн дзэн. / сб. – Киото: Центр дзэн Со:то:, 1988.

²⁷ Тамаки Косиро:. До:гэн. Сё:бо:гэндзо: на современном японском языке. – Токио, 1994. – В 6 томах. – Серия «Публикация буддийского канона. 道元, 玉城 康四郎. 現代語訳 正法眼蔵, 全 6, 大蔵出版, 1994. Полный список работ Тамаки Косиро: см.: http://ja.wikipedia.org/tamaki_koshiro (проверено 26 ноября 2011).

²⁸ Takahashi Masanobu. The Essence of Dogen. – London: Kegan Paul International Ltd., 1983.

²⁹ Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с.15.

³⁰ Касуга Юхо:. До:гэн-но сисо. Токио, 1982.

³¹ См. напр.: Окубо До:сю:. Догэн-дзэндзи дэн-но кэнкю: (Исследования по биографии До:гэн). Токио: Иванами, 1953. 大久保 道舟. 道元禅師伝の研究. 東京 岩波書店, 1953; Имаэда Айсин. До:гэн – дзадзэн хитосудзи-но сямон (До:гэн – шрамана, всецело преданный дзадзэн). Токио:, 1976. 今枝 愛真. 道元—坐禪とすじの沙門 東京 NHK出版, 1976; Моримото Кадзуо. До:гэн-о ёму (Читая До:гэн). Токио: Сюдзюся, 1982. 森本 和夫. 道元を讀む. 東京 春秋社, 1982.

Избранные произведения», «в отличие от России, “до:гэноведение” на Западе – одна из самых развитых областей буддологии»³². Когда-то Алан Уотс, стоявший у истоков англоязычной науки о буддизме, сетовал на отсутствие научных трудов, описывающих такое важное явление в японской культуре, как дзэн-буддизм³³. С тех пор ситуация коренным образом изменилась.

Одно из самых ранних упоминаний о До:гэн на английском языке появилось в книге Анэсаки Масахару (姉崎 正治, 1873-1949) «История японской религии: с особым вниманием к социальной и нравственной жизни нации», изданной в 1930 году в Лондоне³⁴. Автор книги посвятил До:гэн две страницы своего труда.

Спустя почти тридцать лет, в 1958 году, была издана книга, до сих пор цитируемая и оказывающая сильнейшее влияние на академических исследователей и на жизнь самих последователей школы Со:то:. Это книга Масунага Рэйхо: (増永靈鳳, 1901-1980), название которой можно условно перевести как «Дзэн в традиции Со:то:»³⁵. В ней содержатся сведения об истории и вероучении школы Со:то:., переводы некоторых текстов До:гэн, выполненные самим Масунага Рэйхо:., а также его рассуждения о философских воззрениях японского наставника. Масунага Рэйхо: до конца жизни продолжал работать над переводом наследия До:гэн на английский язык, который будет упомянут в настоящем обзоре. Здесь же нужно отметить, что Масунага Рэйхо: говорит о понимании времени у До:гэн, сравнивая его воззрения с идеями Августина, Бергсона и Хайдеггера. А в

³² До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 8.

³³ Во введении к книге «Путь дзэн» Алан Уотс пишет: «поскольку не существует фундаментальной систематизирующей работы по этому вопросу, восприятие Дзэн Западом, несмотря на весь порождаемый им энтузиазм и интерес, представляет собой нечто совершенно сумбурное». Уотс А. Путь Дзэн. – Киев, 1993. – с. 15.

³⁴ Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. – London: Kegan Paul, Trench Trubner & Co, 1930.

³⁵ Masunaga Reiho: Soto Approach to Zen. Tokyo, 1958.

современных западных монастырях адепты Со:то: до сих пор очень высоко ценят работы Масунага Рэйхо: и опираются на них в своей практике³⁶.

В 1959 году был издан на немецком языке, а в 1963 году – переведен на английский язык фундаментальный труд немецкого исследователя, профессора университета Нандзан Генриха Дюмулена (1905-1995) «История дзэн-буддизма»³⁷. С тех пор книга выдержала многочисленные переиздания на обоих языках (на немецком и на английском) и остается ценнейшим источником. Правда, именно До:гэн, чьему жизнеописанию посвящены несколько страниц, интересовал Дюмулена лишь как основатель школы Со:то:.

В 1966 году вышла работа Филиппа Капло «Три столпа дзэн», в которой До:гэн посвящены четыре страницы³⁸. А в следующем, 1967 году, появилась книга настоятельницы монастыря в Калифорнии Кеннет Дзию: «Водой торгуя у реки: руководство по дзэнской практике»³⁹. В 2005 году в Санкт-Петербурге вышел ее русский перевод под редакцией С. В. Пахомова. С точки зрения философского анализа это издание действительно уступает многим другим, хотя в Книге I («Стебель лотоса») и далее в комментариях к каждому текстовому фрагменту автор дает свое толкование учения патриархов Со:то:. Однако для религиоведа книга Дзию: Кеннет представляет огромную ценность, так как в ней подробно описаны культ и практика дзэн Со:то: (заголовок Книги IV – «Священные тексты и основные церемонии» – говорит сам за себя), а также зафиксирована живая религиозная традиция школы Со:то: середины XX века.

³⁶ См. напр.: сайт www.zenki.com (проверено 26 ноября 2011).

³⁷ *Dumoulin, Henrich. A History of Zen Buddhism / tr. Peachey, Boston, 1963. – pp. 151-174.* Интересно, что на сайте Института религии и культуры университета Нандзан в Японии (первым директором которого был Генрих Дюмулен) есть фотография, предвещающая жизнеописание немецкого ученого и на ней он изображен именно с томом «Истории дзэн-буддизма» в руках.

³⁸ *Kapleau Philip. Three Pillars of Zen. New York, 1966. – pp. 295-299.*

³⁹ *Kennett Jiyu. Selling Water by the River, (originally published in 1967), переизданная под названием «Zen Is Eternal Life». – Emeryville, California, 1976. Русский перевод: Кеннет, Дзию. Водой торгуя у реки: руководство по дзэнской практике / пер. с англ. О.В. Стрельченко под ред. С. В. Пахомова. СПб., 2005.*

Через девять лет (в 1975 г.) была издана первая книга, целиком посвященная религиозной философии До:гэн, – написанная Кимом Хи-Джином монография «До:гэн Кигэн: мистический реалист»⁴⁰. Важно, что автору удалось пересказать для западной аудитории основные достижения японских ученых в области изучения религиозно-философского наследия До:гэн, так как до этого все работы были написаны либо практикующими монахами, которых интересовали в основном технические тонкости дзэнской медитации, либо историками. Ким описывает До:гэн как религиозного деятеля и как философа. Он подробнейшим образом комментирует пассажи из «Сё:бо:гэндзо:» и освещает различные стороны мировоззрения До:гэн. Как и любой первопроходец, Ким не избежал трудностей, связанных с отсутствием общей картины при обилии деталей (настоящие описания системы взглядов До:гэн появились десятилетия спустя и до сих пор нуждаются в дополнении – не говоря уже о том, что сам вопрос о наличии у До:гэн какой-либо одной системы взглядов сейчас является дискуссионным), а также проблем, связанных с отсутствием общепринятого перевода понятий (например, «юдзи» Ким переводит как «existence-time», «существование-время», а в современных публикациях принята версия «being-time», «бытие-время», и мн. др.). Однако несмотря на все оговорки, труд Кима остается крайне важным и часто цитируемым во всех позднейших исследованиях.

Вслед за книгой Кима Хи-Джина вышло одно из самых ранних изданий, содержащих именно и только трактаты До:гэн. Сами японцы к тому времени активно печатали тексты «Сё:бо:гэндзо:» и других его сочинений на современном японском языке, и нельзя забывать о знакомстве с этими изданиями западных исследователей, а следовательно, о влиянии существующих переводов на все англоязычные тексты. Однако

⁴⁰ Kim H. J. Eihei Dogen: Mystical Realist. Boston, 2004 (в первом издании: Dogen Kigen: Mystical Realist. Tucson, 1975).

книга Ёкой Ю:хо: «Мастер дзэн До:гэн: избранные произведения»⁴¹ остается весьма ценным изданием и знаменует важную веху на пути развития западной буддологии. Автор пытается обрисовать для аудитории контекст появления трактатов До:гэн и посвящает первую часть описанию буддизма Камакура. Затем он выделяет несколько пар категорий, в которых, по его мнению, развивается мысль До:гэн (например, «практика-просветление», «practice-enlightenment», «сам-другие», «self-others») и переводит трактаты с их учетом.

Следующей работой, посвященной До:гэн, о которой необходимо сказать, стала вышедшая в 1978 году книга Фрэнсиса Кука «Как поймать быка: дзэнская практика в “Сё:бо:гэндзо:” мастера дзэн До:гэн»⁴². Как и авторов предыдущих работ, монахов Со:то:, Кука интересует практическое приложение идей До:гэн. К достоинствам книги следует отнести ее содержательность и полноту охваченного материала.

Весьма ценной кажется изданная в том же 1978 году статья Т. П. Казулиса «Дзэнский философ: обзор англоязычных исследований, посвященных До:гэн»⁴³. Во-первых, сам факт появления подобной работы говорит о том, что в англоязычной науке накопилось достаточно большое количество материала и его уже требовалось систематизировать и характеризовать. Во-вторых, Казулис блестяще справился с поставленной задачей и подробно описал существующие на тот момент подходы к исследованию и переводу текстов До:гэн. В его статье можно найти не только размышления об упомянутых здесь книгах Ю:хо: Ёкой и Кима Хиджина, но и описания не вошедших в данный обзор переводов Нисияма Ко:сэн и Джона Стивенса⁴⁴, а также Нормана Уоддела и Абэ Масао⁴⁵. С его

⁴¹ *Yokoi Yūhō. Zen Master Dogen: An Introduction with Selected Writings.* New York, 1976.

⁴² *Cook F. How to Raise an Ox: Zen Practice as Taught in Zen Master Dogen's "Shobogenzo".* Los Angeles, 1978.

⁴³ *Kasulis T.P. The Zen philosopher: A review article on Dogen scholarship in English // Philosophy East and West, Vol. 28, Number 3, 1978. – pp. 353–373.*

⁴⁴ *A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law), vol I.* Trans. Ko:sen Nishiyama and John Stevens. Tokyo, 1975.

точки зрения, изначально в работах о дзэнском наставнике преследовались сектарные интересы их авторов, адептов школы Со:то:, и они носили нефилософский характер⁴⁶. Казулис, в частности, называет среди таких авторов-первопроходцев настоятельницу калифорнийского дзэнского монастыря Дзию: Кеннет. Помимо рецензий различных изданий, в статью Казулиса включено изложение его собственных взглядов. Интересно, что посвященная этому часть статьи называется «До:гэн как философ» («Dōgen as philosopher»).

Третье издание того же года, о котором нельзя не сказать, – вторая книга Масунага Рэйхо: «Дзэн Со:то:. Пособие для начинающих»⁴⁷. Её нужно назвать для того, чтобы не потерять представление о непрерывности деятельности этого выдающегося исследователя буддизма и священнослужителя.

«Дзэнское действие/дзэнская личность» – так называется следующая работа Т.П. Казулиса, изданная три года спустя, в 1981 г.⁴⁸ В этой книге автор рассуждает о различных аспектах практики и восприятия человека в традиции дзэн, начиная от самых истоков (индийская *шуньявада*) и заканчивая современным гуманизмом. До:гэн посвящены главы 6 («Феноменология *дзадзэн*⁴⁹ До:гэн») и 7 («До:гэн — личность как присутствие»).

⁴⁵ Waddell, Norman and Abe Masao.; Translations in The Eastern Buddhist New Series (Kyoto, Japan): "Bendowa" 4, no. 1(May, 1971). "One Bright Pearl:' SBGZ Ikka Myoju" 4, no. 2 (Oct., 1971). "SBGZ Zenki:'Total Dynamic Working' and Shoji:' Birth and Death'" 5, no. 1(May, 1972). "SBGZ Genjokoan" 5, no. 2 (Oct., 1972). "Fukanzazengi and SBGZ Zazengi" 6, no. 2 (Oct., 1973). "The King of Samadhis Samadhi' SBGZ Sammai O Zammai" 7, no. 1. (May, 1974). "SBGZ Buddha-nature" Part I, 8, no. 2 (Oct., 1975). "SBGZ Buddha-nature" Part II, 9, no. 1 (May, 1976). "SBGZ Buddha-nature" Part III, 9, no. 2 (Oct., 1976).

⁴⁶ Kasulis T.P. The Zen philosopher: A review article on Dogen scholarship in English / Philosophy East and West, Vol. 28, Issue 3, 1978 – pp. 353-373., p. 360.

⁴⁷ Masunaga, Reiho.: A Primer of Soto Zen. University of Hawaii: East-West Center Press, 1978.

⁴⁸ Kasulis T.P. Zen Action/Zen Person. Honolulu, 1981.

⁴⁹ *Дзадзэн* (座禪, реже, но правильно 坐禪 или 坐禪, «сидячая медитация») – медитативная практика, по До:гэн, единственный метод, которым следует достигать просветления. До сих пор является наиболее специфической практикой в традиции Со:то:, однако в сочетании с другими видами практик используется и другими школами дзэн-буддизма.

В определенном отношении можно сказать, что вышеперечисленные работы знаменовали собой первую эпоху в развитии изучения наследия До:гэн. За это время в работах, посвященных До:гэн, образовался целый веер различных подходов, был набран некоторый инструментарий для анализа текстов, накоплен материал в виде самих текстов, выработан некий более или менее общий тезаурус, включавший термины и понятия, уточнение которых стало предметом дискуссий в последующие годы. Обсуждение происходило как на страницах журналов, так и при личных встречах ученых во время конференций. Одна из таких дискуссий состоялась в 1981 году в местечке Тассахара в Америке. Там прошла третья из шести буддологических конференций, организованных институтом буддологии и общечеловеческих ценностей Курода⁵⁰. По итогам конференции под редакцией Уильяма Р. Лафлёра была издана книга с плохо переводимым на русский язык, но очень точным и ёмким названием «Dogen Studies» («Исследования по До:гэн»)⁵¹. В нее вошли работы восьми исследователей: самого Лафлёра («Академическое изучение наследия До:гэн»), Карла Билефельдта («Возвращение резного дракона: история и догма в догэнистике»), Кима Хи-Джина («Исток слов и букв: До:гэн и коаническая литература»), Томаса П. Казулиса («Несравненный философ: До:гэн о том, как читать “Сё:бо:гэндзо:”»), Абэ Масао («Единство практики и постижения: импликации соотношения способов и результатов»), Джона К. Маралдо («Практика тела-сознания: “Синдзингакудо:” До:гэн и компаративная философия»), Фрэнсиса Х. Кука («Представления До:гэн об аутентичной самости и их социо-этические импликации») и Роберта Н. Белла («Значение До:гэн сегодня»). Здесь необходимо обратить внимание на уже упоминавшегося в настоящей работе Абэ Масао. Пока Абэ Масао занимается переводом «Сё:бо:гэндзо:»

⁵⁰ The Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values.

⁵¹ Dogen Studies / ed. William R. Lafleur. Honolulu, 1985.

совместно с Норманом Уодделом ⁵². Рецензию на трактаты, опубликованные к 1978 г., можно прочитать в работе Томаса Казулиса, о которой уже говорилось. В дальнейшем Абэ Масао продолжит изучать тексты До:гэн и переводить их, а в итоге станет автором самого фундаментального на настоящий момент исследования всей религиозно-философской системы До:гэн (см. далее). Необходимо отметить высочайшую ценность сборника статей, вышедшего в 1985 году, и назвать первую в данном обзоре публикацию одного из самых глубоких исследователей До:гэн – книгу Стивена Хайне «Экзистенциальные и онтологические характеристики времени у Хайдеггера и До:гэн». Стивен Хайне еще в 1982 году представил на 27-й Международной конференции ориенталистов в Токио доклад на тему «Темпоральность герменевтики в “Сё:бо:гэндзо:”»⁵³. А через три года он обобщил результаты своих научных изысканий в отдельной монографии.

Завершая краткий обзор англоязычной литературы, необходимо назвать книгу Абэ Масао «До:гэн: Его философия и религия»⁵⁴. В ней автор представляет единство практики и просветления в системе До:гэн как фундамент всех его философских построений.

В период с 1985 г. по настоящее время было издано огромное количество монографий и статей, которое абсолютно невозможно охватить в кратком обзоре. В связи с этим приходится ограничиться упоминанием еще нескольких работ, которые либо значительны сами по себе, либо демонстрируют какое-либо важное направление в современных исследованиях идей До:гэн.

Первый комплекс текстов – различные переводы «Сё:бо:гэндзо:». К ним относится и четырехтомное издание Нисидзима Гудо: Вафу и Тё:до:

⁵² Последнее издание этого перевода: *The Heart of Dogen's Shobogenzo* / trans. Norman Waddell and Abe Masao. – New York: SUNY Press, 2002.

⁵³ *Heine S. Temporality of hermeneutics in Dogen's Shobogenzo // Philosophy East and West / Volume 33, no.2, 1983. – pp.139-147. Перевод этой статьи на русский язык см. До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002.*

⁵⁴ *Abe Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / ed. by Steven Heine. Albany, 1992.*

Кросса (1998)⁵⁵, и многочисленные работы Абэ Масао (выделяющиеся из всех существующих изданий по степени академичности и глубине анализа), проект «Тексты дзэн Со:то:» Карла Билефельдта и переводы таких современных мастеров Со:то:, как Тайген Дэн Лейтон, Андзан Хосин и другие. Второй важнейший пласт – исследования религиозной философии До:гэн. Здесь нельзя не отметить работы тех же Стивена Хайне и Абэ Масао («До:гэн: его философия и религия», 1992), Томаса Клири («Рациональный дзэн: разум До:гэн-дзэндзи», 1992) и других. Третья группа объединяет исследования, посвященные тому или иному аспекту религиозно-философской системы До:гэн. В нее также попадают статьи и исследования Стивена Хайне, Томаса Клири, Абэ Масао, так как каждый из них и до, и после написания обобщающих трудов интересовался частными вопросами. Кроме того, нужно отметить исследования ряда буддологов, таких как Дэвид Патни, Уильям Бодифорд, Дэвид Шейнер, Кевин Шилбрек и другие. Интересны работы Иино, Билефельдта, Кука, Лой, Фора, Ясуаки, Зелински и других⁵⁶. И наконец, в четвертую и довольно большую группу следует выделить компаративистские исследования. Сравнению воззрений До:гэн с взглядами Фомы Аквинского посвящены статьи Дугласа К. Миккельсона⁵⁷. Продолжая традицию сравнения философии До:гэн с различными западными философскими системами, ученые пишут о До:гэн и Августине, об идеях До:гэн и

⁵⁵ *Dogen. Shobogenzo* / v. 1-4. London, 1998.

⁵⁶ *Bielefeldt Carl*. Translating Dogen: Thoughts on the Soto Zen Text Project // Paper delivered to the conference “The Many Faces of Dogen” Mt. Tremper, July 8-11, 2004; *Faure Bernard*. The Dharma-shu, Dogen and Soto Zen // *Monumenta Nipponica*, vol.42, N1, pp.25-55; *Mikkelson, Douglas K*. Who Is Arguing About the Cat? Moral Action and Enlightenment According to Dogen // *Philosophy East & West*, Vol. 47, Number 3, 1997; *Nara Yasuaki*. The Soto Zen School in Modern Japan // *Dogen Zen and Its Relevance for Our Time Symposium Stanford University October 23-24, 1999*; *Shaner David E*. The Bodymind Experience in Dogen's Shobogenzo: A Phenomenological Perspective / *Philosophy East and West*, Vol. 35 no.1, 1985. - p. 17-35; *Stambaugh Joan*. Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality; University of Hawaii Press, 1990. – pp.146-158; *Zelinski, Daniel*. Dōgen's “Ceaseless Practice” // *Journal of Buddhist Ethics*, No. 7, 2000.

⁵⁷ *Mikkelson Douglas K*. Aquinas and Dogen on entrance into the religious life // *Buddhist-Christian Studies*, № 25, 2005. – pp.109-122; *Douglas K. Mikkelson* Aquinas and Dogen on virtues // *Philosophy East and West*, Vol. 55, Number 4, 2005. – pp. 542-670, а также другие работы. См. также: *Olson Carl*. Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self / *Buddhist-Christian Studies*. Volume: 25, 2005. – pp. 156-178.

христианской мысли и т.д. Многие из подобных публикаций вошли в приведенную в Приложении 1 сводную таблицу, а их выходные данные помещены в библиографии.

Настоящий обзор является далеко не полным, но мы надеемся, что представленный материал дает хотя бы фрагментарную картину, описывающую состояние раздела буддологии, посвященного До:гэн.

Цель исследования состоит в том, чтобы определить значение религиозно-философской системы До:гэн для развития японского буддизма, а также обосновать необходимость комплексного подхода к анализу его наследия.

Основные задачи диссертации. Для достижения поставленной цели решаются следующие задачи:

1. Определить условия жизни До:гэн, в которых он создавал свою религиозно-философскую систему, и отметить среди событий его жизни факторы, оказавшие влияние на формирование и развитие его взглядов.
2. Проанализировать понимание буддийской практики у До:гэн.
3. Рассмотреть деятельность До:гэн по созданию новой религиозной общины.
4. Описать учение До:гэн как самостоятельного религиозного философа.
5. Выявить позиции современных исследователей по вопросу о значении религиозно-философской системы До:гэн и обосновать необходимость их интеграции в комплексном подходе.

Объект исследования – тексты, написанные До:гэн.

Предмет исследования – религиозно-философская система До:гэн, а также ее место в истории японского буддизма.

Методология диссертации основывается на использовании комплекса методов: дескриптивного, аналитических (текстолого-герменевтического, методов критического, контекстуального и сравнительного анализа текстов), историко-генетического. Дескриптивный метод использован для описания событий жизни До:гэн, деятельности

До:гэн и его последователей в рамках основания новой школы японского буддизма, воссоздания взглядов исследователей на роль До:гэн в истории японского буддизма. Текстолого-герменевтический метод применялся в ходе работы с первоисточниками для раскрытия сути воззрений До:гэн, изложенных в его трактатах. Метод критического анализа позволил, в частности, адекватно оценить вклад различных ученых в развитие буддологии и, уже, в изучение наследия До:гэн. Контекстуальный анализ трактатов До:гэн способствовал выявлению в современном ему окружении таких факторов, повлиявших на его религиозно-философскую систему, как традиция «исконной просветленности» (本覺, *хонгаку*) и идея наступления века конца Закона (末法, *маппо*). Сравнительный анализ текстов и историко-генетические методы применялись для сопоставления взглядов До:гэн и представителей более ранних традиций, что позволило выявить истоки его учения, проследить эволюцию религиозно-философской системы До:гэн и, в конечном счете, определить ее место в истории японского буддизма. Автор придерживается принципов историчности, объективности и рациональности.

Источниковая база исследования. Помимо самих трактатов До:гэн и их переводов на современный японский, английский и русский языки, в настоящей работе использованы в качестве источников исследовательские работы, посвященные изучению литературного и религиозно-философского наследия До:гэн.

Научная новизна исследования. Данная работа представляет собой объективное описание аутентичной религиозно-философской системы До:гэн с учетом существующих исследований на эту тему. Анализ первоисточников на старояпонском языке выполнен с учетом изданных ранее научных работ, посвященных До:гэн. Критическая литература проанализирована, принимая во внимание год и место публикации (Япония, Россия или страны Запада) и позицию авторов, что позволило систематизировать весь комплекс исследовательских текстов и очертить

проблемное поле, в рамках которого в настоящее время действуют ученые, изучающие наследие До:гэн.

Произведена реконструкция процессов становления и развития религиозно-философских идей До:гэн – его концепции единства практики и просветления, трактовки природы будды. Раскрыта связь положений До:гэн с предшествующей традицией, представленной концепцией природы будды у Сайтё:, основателя школы Тэндай, и принципа «стать буддой в этом теле» у Ку:кай, основателя школы Сингон.

В работе проанализированы три исследовательских подхода к оценке места религиозно-философской системы До:гэн. Во-первых, обсуждается развивающаяся в современной японской науке дискуссия о наследии До:гэн в контексте идей традиции исконной просветленности. При этом для адекватного осмысления идей До:гэн важно учитывать, что некоторые исследователи (представители так называемого «критического буддизма») говорят о полном отмежевании До:гэн от традиции исконной просветленности; их оппоненты (приверженцы традиционного подхода), напротив, вписывают До:гэн в эту традицию; а кроме того ряд исследователей придерживается компромиссных взглядов. Во-вторых, выявлен подход, характерный для англоязычных исследователей: акцент на общефилософских проблемах, поднимаемых До:гэн. В-третьих, на основе анализа российских исследований выделена точка зрения, согласно которой в качестве основной заслуги До:гэн признается его религиозное подвижничество. Автором предложен комплексный подход, позволяющий наиболее полно проанализировать религиозно-философскую систему До:гэн и адекватно оценить ее роль в истории японского буддизма.

Также новизна исследования обусловлена тем, что в отечественный научный оборот впервые вводятся малоизвестные ранее трактаты До:гэн: «Разум здесь и сейчас и есть будда» (即心是佛, «Сокусин дзэ буцу»), «Об умывании» (法淨, «Сэндзё»), «О заслуге, приносимой ношением

монашеского одеяния» (袈裟功德, «Кэса кудоку»), «Передача одеяния» (傳衣, «Дэн э»), «Документ преемства» (嗣書, «Сисё»), «Истинный знак всех дхарм» (諸法實相, «Сёхо: дзиссо:»), «Десять направлений» (十方, «Дзиппо:»), «Встретить будду» (見佛, «Кэнбуцу»), «Великая практика» (大修行, «Дайсюгё:»), «Карма в трех временах» (三時の業, «Сандзи-но го»). В работе представлен анализ трактатов, ранее опубликованных в России во вторичном переводе с английского, с опорой на японский оригинал. Среди них «Правила дзадзэн» (座禪儀, «Дзадзэн ги»), «Правила для пристроенного Облачного зала» (重雲堂式, «Дзюндо: сики»), «Рождение и смерть» (生死, «Сё:дзи»), «Сутра гор и вод» (山水經, «Сансуй кё:») и др.

Положения, выносимые на защиту:

1. До:гэн считают основателем новой религиозной общины, тогда как на самом деле он не стремился к этому и не предпринимал для этого никаких действий. Главные заслуги по образованию самостоятельной школы японского буддизма принадлежат ученикам До:гэн и его наследникам в Дхарме. Сам До:гэн полагал, что восстанавливает истинный чистый буддизм и считал себя прямым потомком Будды Шакьямуни, хотя на самом деле создал свою оригинальную религиозную практику.
2. Концепция единства практики и просветления (修證一等, *сюсё:-итто:*) составляет ядро религиозной философии До:гэн. Она появилась уже в самых ранних его произведениях, она занимает значительное место в трактатах, написанных на протяжении всей его жизни, и при этом из вышеназванной концепции можно вывести другие положения религиозно-философской системы До:гэн.
3. В своей религиозно-философской системе До:гэн частично продолжает существующую традицию, частично полемизирует с ней, а частично – полностью отталкивается от нее и создает оригинальное учение. Трактат «природы будды» у До:гэн продолжает линию китайских

наставников школы Цаодун, японской школы Тэндай и, в частности, подхода ее основателя, Сайтё:, и принцип «стать буддой в этом теле», разработанный основателем школы Сингон, Ку:кай. До:гэн на протяжении всей жизни полемизирует с теорией «исконной просветленности» (本覺, *хонгаку*), распространенной в современной ему японской буддийской мысли. Концепция единства практики и просветления призвана дополнить и уточнить теорию *хонгаку*.

4. В современной буддологии существует несколько подходов к оценке роли До:гэн в истории японского буддизма. Японская буддологическая традиция делает основной акцент на отношении До:гэн к теории *хонгаку* и рассматривает его систему в терминах этой теории. Западноевропейские исследователи больше заинтересованы в общефилософском наследии До:гэн и ценят его как оригинального мыслителя, идеи которого актуальны в современной мировой философии. В отечественной традиции принято рассматривать До:гэн как одного из реформаторов выхолощенного буддизма школ Хэйан, пришедших в упадок в период Камакура, и До:гэн приписывается статус подвижника, противопоставившего схоластицизму личную религиозность. В работе вводится комплексный подход к изучению религиозно-философского наследия До:гэн. Он реализуется в исследовании, и это позволяет создать полную картину деятельности До:гэн и наиболее адекватно оценить значение его религиозно-философской системы в истории японского буддизма.

Теоретическая и практическая значимость исследования. В диссертации представлено описание религиозно-философской системы Эйхэй До:гэн и определено ее место в истории японского буддизма. Полученные результаты могут способствовать дальнейшей разработке различных направлений в изучении наследия До:гэн и могут быть использованы как для написания более фундаментальных трудов, так и для исследований частного характера, затрагивающих те или иные его идеи.

Также материалы диссертации могут быть использованы в учебных целях: для составления университетских курсов, написания учебников и пособий по истории религии и, уже, истории и философии буддизма.

Апробация диссертационной работы. Многие положения настоящего диссертационного исследования прошли апробацию на различных академических мероприятиях по религиоведению и востоковедению и были опубликованы в ряде статей (см. библиографию). Среди этих мероприятий: Дни науки философского факультета МГУ (2004, 2007); круглый стол по религиоведению, организованный Владимирским государственным университетом (ВлГУ) «Религиоведение: Прошлое, настоящее и будущее» (2004); Международные конференции «Ломоносов» в МГУ (2004 и 2005); XIX Международный конгресс Всемирного общества по изучению истории религии (The 19th World Congress of the International Association for the History of Religions), Токио, Япония (2005); конференция ВлГУ «Истоки: религия и личность в прошлом и настоящем» (2005); конференция «Религиоведение как междисциплинарная наука», организованная Санкт-Петербургским государственным университетом (СПбГУ, 2005); Дни науки философского факультета Киевского государственного университета им. Т.Шевченко (2006); 13-й студенческий симпозиум по религиоведению (13th Students' Symposium on the Study of Religions) Марбург, Германия (2006); IV и VI круглые столы Московского религиоведческого общества (2007 и 2009 гг.); V и VI «Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока», Санкт-Петербург (2008 и 2010 года, соответственно). Также некоторые положения настоящего исследования прошли апробацию в проекте «Учения об «исконной просветленности» (хонгаку) в японской философской мысли IX-XIV вв.», поддержанном Российским гуманитарным научным фондом в 2008-2009 годах⁵⁸.

⁵⁸ Код проекта 08-03-00180а.

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, каждая из которых содержит 3 параграфа, заключения, библиографии и приложений общим объемом 175 с. Библиография насчитывает 232 наименования источников, из них 75 – на европейских языках, 10 – на японском языке, а 23 – являются официальными электронными ресурсами (сайтами храмов Со:то:, дзэнских общин и исследовательскими сайтами, посвященными изучению буддизма). В приложениях помещены сводная таблица англоязычных исследований религиозно-философской системы До:гэн и таблица частотности термина «сюсё-итто:» в тексте «Сё:бо:гэндзо:». Японские, санскритские и китайские термины, кроме ставших общеупотребительными (напр. дхарма), выделены курсивом и снабжены указаниями на долготу гласных. Японские имена, как исторических персонажей, так и исследователей, также содержат обозначения долготы звуков. За впервые употребленными в тексте диссертации японскими именами, терминами и названиями текстов в скобках приводится их иероглифическое написание.

Глава 1. До:гэн как основатель новой школы японского буддизма

§1. Жизненный путь и развитие идей До:гэн

На формирование и развитие религиозно-философской системы До:гэн оказали огромное влияние обстоятельства его жизни, и его личная судьба неразрывно связана с его становлением как мастера дзэн и основателя школы Со:то:. Поэтому прежде, чем анализировать те или иные аспекты учения До:гэн, необходимо изложить основные вехи его жизненного пути и осветить тот контекст, в котором он разрабатывал свои идеи и создавал свою уникальную систему взглядов.

Существует по меньшей мере восемь биографий До:гэн. Самой ранней из них считается «Жизнеописание пятьдесят первого патриарха Эйхэй» (大五十一祖永平元和尚 «Дай-годзюиссо: Эйхэйгэн-осё») [1], включенное в «Записи о передаче света» (傳光錄, «Дэнко:-року»), сборник биографий пятидесяти двух патриархов школы Со:то: (от самого Будды Шакьямуни до ученика До:гэн и его преемника в Дхарме Эдзё:, (懷奘)⁵⁹. В предисловии к тексту сказано, что его составил Кэйдзан Дзё:кин (瑩山紹瑾, 1260-е – 1325)⁶⁰ на втором году правления под девизом Сё:ан (正安, 1300г.). Однако в настоящее время исследователи высказывают сомнения в истинности этой даты, так как оригинал не сохранился, а самый ранний из известных списков относится приблизительно к 1420 году⁶¹. В годы правления под девизом О:эй (応永, 1394-1428) неизвестным автором была написана еще одна биография До:гэн – «Хроника горной обители Эйхэйдзи» (永平寺三祖行業記, «Эйхэйдзи сансо: гё:го-ки») [2], в которой даются ссылки на не дошедший до нас текст монаха Гикай (義介, 1219-1309)⁶².

В период между 1468 и 1474 годами тринадцатый патриарх Со:то: Кэндзэй (建掣, 1415-1474) написал биографию «Хроника Кэндзэй» (建掣記«Кэндзэй-ки») [3], основываясь на так называемой «личной истории» До:гэн⁶³. Эта работа считается одной из самых авторитетных и до сих пор ценится как надежный источник и адептами Со:то:, и светскими историками. Следующая биография До:гэн, заслуживающая отдельного

⁵⁹ *Keizan Jokin. Denkoroku.* – California: Shasta Abbey, 2001. – 307 p.

⁶⁰ Кэйдзан Дзёкин (瑩山紹瑾, 1260-е – 1325) – четвертый патриарх Со:то:, при котором в основном происходил процесс институционализации школы. Адепты Со:то: почитают его как основателя наряду с До:гэн.

⁶¹ Подробнее о датировке «Записей о передаче света» и о биографии До:гэн, включенной в этот сборник, см.: *Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн.* – М.: Восточная литература, 2003.

⁶² Тэтцу Гикай (徹通義介, 1219-1309) – один из учеников До:гэн, после его смерти продолживший обучение у Эдзё: и ставший третьим патриархом Со:то:.

⁶³ «Личная история» (年譜, *нэмпу*) – буквально «хронологические записи». Хроника жизни буддийского монаха, хранящаяся в монастыре, в котором он практиковал.

упоминания, важна тем, что ее изложил монах школы Риндзай. Дайкёку (大極), настоятель храма То:фукудзи в Киото, включил жизнеописание основателя школы Со:то: – «Истинный путь дзэнского наставника Эйхэй До:гэн» (永平道元禪師行実, «Эйхэй До:гэн-дзэндзи гё:дзё») [4] – в свой дневник, который он писал в период с 1459 по 1468 годы.

Помимо исторических фактов о До:гэн известно множество легенд, которые, в частности, вошли в биографию «Записи о настоятеле монастыря Эйхэй До:гэн» (永平開山道元和尚行録, «Эйхэй-кайдзан До:гэн осё: анроку») [5]. Ее автор, монах Тангю (探年, тж. Хо:рин, 峯臨, ум. в 1712 или 1716 г.) в 1673 году издал свой текст в Киото. Эта работа интересна для культурологического анализа, но опираться на нее как на достоверный исторический источник нельзя. В 1678 году Дайрё: Гумон (大了愚門) написал (а в 1689 г. – опубликовал) биографию «Запись о годах дзэнского наставника Эйхэй Буппо: До:гэн» (永平仏法道元禪師紀年録, «Эйхэй Буппо: До:гэн дзэндзи кинэнроку») [6]. Автор утверждает, что его текст базируется на личной истории, долгое время хранившейся в храме Эйхэйдзи. Кроме того, Дайрё: Гумон пишет, что включил в биографию факты и истории, добытые из других источников, поскольку *нэмпу* До:гэн очень плохо сохранилась. В настоящее время исследователи высказывают точку зрения, согласно которой это и есть та самая личная история, которую Кэндзэй объявил утраченной.

В 1710 году японский историк и специалист по изучению наследия До:гэн, Мэндзан Дзуйхо: (面山瑞方, 1683-1769), на основе всех имеющихся текстов составил биографию «Истинные записи о настоятеле Эйхэй» (永平実録, «Эйхэй дзицуроку») [7], претендующую на объективность. Этот текст и в настоящее время очень высоко оценивается учеными. Стремясь максимально точно восстановить события жизни До:гэн, Мэндзан опирался в первую очередь на свидетельства в текстах самого дзэнского мастера – «Сё:бо:гэндзо:» и других. В 1753 году вышло

переиздание «Хроники Кэндзэй» – «Хроника Кэндзэй с исправлениями и дополнениями» (訂補建擿記, «Тэйхо: Кэндзэй-ки») [8], к которому Мэндзан Дзуйхо: составил подробнейшие аннотации. За 40 лет, прошедшие со времени публикации «Истинных записей о настоятеле Эйхэй», он собрал огромное количество новых материалов (по некоторым версиям, Мэндзан знал о До:гэн гораздо больше, чем современные исследователи, во многом за счет доступных ему исторических материалов, которые ныне утрачены). Поэтому «Хроника Кэндзэй с исправлениями и дополнениями» представляет собой ценнейший самостоятельный источник сведений о жизни До:гэн.

До революции Мэйдзи (1867-1868) было написано еще около десятка биографий До:гэн, которые основывались на вышеуказанных текстах. С тех пор вплоть до настоящего времени жизнеописаний основателя школы Со:то: было опубликовано бесчисленное множество. Они отличаются личными позициями авторов, а с точки зрения исследования биографии До:гэн не представляют интереса, так как повторяют сведения, содержащиеся в восьми основных текстах.

Опираясь на жизнеописания, можно восстановить судьбу основателя школы Со:то:. Для ясности дальнейшего изложения события жизни До:гэн представлены далее в хронологическом порядке.

26 января 1200 (по японскому летосчислению 2 день 1 месяца 2 года девиза Сё:дзи, 正治)⁶⁴ – в семье Минамото Мититика (源本通親, 1149-

⁶⁴ Здесь и далее европейские даты приведены в пересчете Такэути Митио (см. *Такэути Митио. До:гэн.* – Токио: Ёсикава Кобункан, 1992). Перевод японских дат в европейскую систему летосчисления имеет весьма условный характер. Японцы используют несколько систем датировки событий: заимствованный из Китая счет годов по 60-летнему циклу; выработанную в эпоху Хэйан систему летосчисления по годам правления каждого императора; и (также заимствованную из Китая) систему летосчисления по девизам правления, *нэнго:*. Эта последняя, утвердившаяся с 701 года, основана на лунном календаре и до сих пор широко распространена в японской исторической литературе. Для перевода дат из системы *нэнго:* в григорианский календарь необходимо абсолютно точно знать день, в который произошло то или иное событие (поскольку, во-первых, лунный календарь не совпадает с солнечным, а во-вторых, провозглашение нового девиза правления может прийти на любой день года, а тогда японцы начинают год заново). Подробнее о японской системе летосчисления см.: История Японии. Т. I. С древнейших времен до 1868 г. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998. – 659 с. – С. 14-19.

1202)⁶⁵, деда действующего императора по материнской линии, рождается сын – будущий основатель школы Со:то: Эйхэй До:гэн Кигэн.

1202 – умирает официальный отец До:гэн, Минамото Мититика. Строго говоря, точно неизвестно, кто был настоящим отцом До:гэн: Минамото Мититика или его сын от другой жены, Минамото Мититомо (源通具, 1171-1227). Мать До:гэн, Иси (伊子, 1167-1207), была наложницей Минамото Мититика и вполне могла вступить в связь с его сыном. Минамото Мититомо же стал официальным опекуном, «воспитателем» (養父, ё:фу) До:гэн⁶⁶. По другой версии, отцом До:гэн был Минамото Мититомо, матерью – какая-то незнатная женщина, а Иси ребенка лишь воспитывала. Так или иначе, после смерти Минамото Мититика решения о судьбе До:гэн принимал Минамото Мититомо, его единокровный старший брат и, возможно, настоящий отец.

1207 – умирает мать До:гэн, Иси, – дочь Фудзивара Мотофуса (藤原基房, 1144-1230), под руководством которой мальчик уже в пять лет читал, а по легенде даже переводил и сочинял сам китайские стихи. В биографии «Хроника горной обители Эйхэйдзи» говорится: «Встретившись с кончиной сострадательной матери, глядя на дым воскурений, глубоко осознал непостоянство сущего, глубоко [в сердце] вознес мольбу о поиске Дхармы»⁶⁷. «Хроника Кэндзэй» также указывает на то, что До:гэн осознал непостоянство всего сущего, наблюдая за похоронным обрядом после смерти матери, и тогда в его сердце зародилась решимость достичь просветления⁶⁸. Более того, в некоторых источниках утверждается, что

⁶⁵ Минамото Мититика занимал должность *найдайзин* («внутреннего министра») правящего императора Цутимикадо (土御門, 1196-1231, прав. 1198-1210). Минамото Мититика происходил из древнего дома Кога (久我), ответвления рода Мураками-Гэндзи, и таким образом До:гэн по отцу был потомком в восьмом поколении императора Мураками (926-967).

⁶⁶ Сам До:гэн, говоря о Минамото Мититомо, использовал слова «сострадательный отец». Подробнее см.: *Garri I. E.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с. 27-28.

⁶⁷ Цит. по: *Takeuchi Michio.* Dogen. – Токио: Yoshikawa Kobunkan, 1992. – 332р. 竹内道雄. 道元. 東京: 吉川弘文館, 1992 (на яп. яз.). – р. 22.

⁶⁸ *Keizan Jokin.* Denkoroku. – California: Shasta Abbey, 2001. – 307 p. – р. 279.

перед смертью мать До:гэн произнесла: «Хочу, чтобы ты молился о моем просветлении» (или, в другом толковании: «Хочу, чтобы ты обрел просветление»), – и До:гэн посвятил жизнь исполнению этого завета⁶⁹.

1212 – До:гэн принимает решение стать монахом, и когда его опекун Минамото Мититомо, прочивший ему карьеру при дворе, в очередной раз отказывается благословить его на этот путь, сбегает на гору Хиэйдзан, в обитель Сэнко:бо:, где жил Рё:кэн (良顯), младший брат Иси, монах школы Тэндай⁷⁰. Там До:гэн спустя короткое время оказывается под покровительством главы Тэндай наставника Ко:эн (公円, 1168 – 1235). Таким образом, с самого начала своего творческого пути До:гэн оказался под влиянием школы Тэндай, и впоследствии ее учение оказало основополагающее воздействие на формирование собственной религиозно-философской системы До:гэн.

1213 – До:гэн принимает постриг и, по легенде, через три дня проходит в храме Энрякудзи (延暦寺) обряд принятия Заповедей Бодхисаттвы⁷¹. По

⁶⁹ Цит. по: *Гарри И. Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с. 29.

⁷⁰ Одна из влиятельных школ буддизма периода Камакура. Ее адепты придерживались доктрины *хонгаку*, то есть убеждения в изначальной просветленности всех живых существ. Подробнее об этой школе и о полемике с ней До:гэн см. далее.

⁷¹ Церемония пострига сама по себе чрезвычайно сложна. Ученик возносит хвалы статуе Будды, кланяется табличкам правителя, божества, отца, матери, затем возвращается к Будде и становится перед мастером посвящения. Ему делят волосы на две части, после чего обрезают левую и правую половины головы. Остается кружок, который сбрасывается с особыми действиями «самим Буддой». Затем ученик благодарит мастера, а тот вручает ему табличку с новым именем. Новопостриженному монаху торжественно вручаются одеяние и чаша. Далее следует принятие обетов Бодхисаттвы. Мастер освящает монаха и всех окружающих, проводя ритуал с «духовной водой». После этого мастер зачитывает заповеди, хлопая деревянными дощечками. Заповеди таковы: не убивай; не кради; не домогайся чужого; не лги; не брани других; не гордись собой, не принижай других; не скупись; не гневайся; не возводи хулы на Три Драгоценности. Подробнее о церемонии посвящений см.: *Дзю Кеннет*. Водой торгуя у реки: Руководство по дзэнской практике. – СПб.: Наука, 2005. Генрих Дюмулен говорит, что неизвестно, прошел ли До:гэн полностью этот обряд. «Биографы пишут, что прошел, но по традиции Тэндай для этого нужно было быть старше 20». *Дюмулен Генрих*. История дзэн-буддизма. – М.: Центрполиграф, 2003. – с. 52. О заповедях бодхисаттвы см. также: *Трубникова Н. Н.* Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай // *Вопросы философии*, 2006, № 8. – с. 128–147; *Трубникова Н. Н.* Сайтё: о подготовке буддийских монахов в Японии // *Религиоведение. Научно-теоретический журнал*. М.-Благовещенск, 2007, № 2. – с. 66–77.

одной из версий, в начальный период ученичества До:гэн за три года дважды прочитал весь буддийский канон – Трипитаку⁷².

1215 – в 15 лет До:гэн посетил великое сомнение (大疑, дайги), важнейший этап на пути любого монаха к просветлению. Вопрос, мучивший До:гэн, можно сформулировать так: «Зачем нужна буддийская практика, если все живые существа изначально обладают природой будды?» В поисках ответа До:гэн путешествовал из одного монастыря в другой, и как раз в этот период предположительно состоялась встреча До:гэн и Эйсай⁷³.

1217 – До:гэн селится в монастыре Кэнниндзи (建仁寺), примкнув к общине наследника Эйсай, монаха Мё:дзэн (明全, 1184-1225)⁷⁴. До:гэн глубоко уважал мастера Мё:дзэн и считал его одним из своих учителей.

1221 – по одной из версий, Мё:дзэн уже тогда совершил передачу До:гэн Дхармы, то есть закрепил за ним статус наставника⁷⁵.

1223-1225 – с благословения Мё:дзэн и вместе с ним До:гэн отправляется в Китай. В течение трех месяцев после прибытия в порт он остается на борту

⁷² Трипитака (санскр. त्रिपिटक; пали, Типитака; кит. 三藏, Сань Цзан; яп. 三藏, Сандзо; «Три корзины») – свод буддийских священных текстов, составленный вскоре после смерти Будды Шакьямуни на Первом Буддийском соборе. Единой версии Трипитаки не существует, и во времена До:гэн под этим названием также выступало множество различных текстов. Тем не менее, у всех версий общая структура. Трипитака включает в себя Виная-питаку, Сутта-питаку и Абхидхарма-питаку, среди которых Виная представляет собой свод правил поведения для монахов и монахинь, Сутта содержит слова самого Будды Шакьямуни, а Абхидхарма состоит из философских трактатов, комментирующих сутры. Точный объем Трипитаки вычислить невозможно, однако можно с уверенностью утверждать, что корпус текстов был огромным.

⁷³ Эйсай, или Ё:сай (栄西, 1168-1235) – основатель школы Риндзай, первой из трех, наряду со школами Со:то: и Нихон Дарума, ветвей японского дзэн-буддизма. В Японии до эпохи Мэйдзи считалось, что До:гэн и Эйсай были знакомы лично, но затем исследователи начали сомневаться в этом факте (см. работы Т.Дж. Кодэра, Такэути: *Kodera T. James. Dogen's Formative Years in China.* – London: Routledge & Kegan Paul, 1980; *Такэути Мумуо.* До:гэн. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1992). Тогда же До:гэн встретился с Ко:ин (公胤, 1145-1216), который и отправил его к Эйсай, а сам тогда сжег все свои тексты и уверовал в будду Амиду. Поскольку благодаря просветительской деятельности доктора Судзуки на Западе знакомство с дзэн началось именно с ветви Риндзай, исследователи придавали встрече До:гэн и Эйсай огромное значение, как бы добавляя тем самым авторитета основателю Со:то:.

⁷⁴ В монастыре Кэнниндзи практики школы Дзэн содержали элементы Тэндай и Сингон. Там До:гэн освоил эзотерические практики, в то время широко распространенные в Японии. Сам Мё:дзэн считал себя последователем Риндзай дзэн и призывал монахов соблюдать традиции этого направления буддизма.

⁷⁵ До:гэн. Луна в капле росы. – Рязань: Узорочье, 2000. – 282с. – с. 15.

в ожидании улаживания формальностей. В этот период он встречается с главным поваром (典座, *тэндзо*) монастыря горы Аюйван и в его лице впервые сталкивается с истинным мастером китайского чань ⁷⁶. Спустившись наконец на берег, До:гэн селится в монастыре Цзиндэ-сы (景德寺) на горе Тяньтун (天童), настоятелем которого тогда был Уцзи Ляопай (無際了派, 1149-1224). Там До:гэн на собственном опыте узнал, как живут китайские буддийские монахи, и поразился строгой дисциплине, царившей в китайских монастырях, но так и не достиг просветления. К этому периоду относится включенная в несколько биографий история конфликта До:гэн с местными монахами из-за того, что он, будучи иностранцем, оказался на самой низшей позиции в монастыре. Китайцы определили ему место позади даже новичков-послушников, тогда как До:гэн, следуя правилам, принятым на горе Хиэй ⁷⁷, требовал для себя статуса, соответствующего сроку его монашества. Некоторое время До:гэн практиковал на горе Тяньтун, тщетно пытаясь пережить опыт озарения, а затем совершил паломничество по монастырям Китая. Во время этого путешествия До:гэн изучал свидетельства о передаче Дхармы, хранящиеся как особые реликвии в монастырях различных школ и направлений

⁷⁶ До:гэн описал свои впечатления от встречи с *тэндзо* в трактате «Инструкции для дзэнского повара» (典座教訓, «Тэндзо кёкун»). На английском языке этот текст в переводе Томаса Райта (Thomas Wright) опубликован в издании: *Dogen, Uchiyama Ko:sho. From The Zen Kitchen To Enlightenment: Refining Your Life. New York-Tokio: Weatherhill, 1983*. Главный повар прибыл на корабль, чтобы купить у японцев грибы *сиитакэ*. Когда До:гэн предложил ему остаться и побеседовать о Дхарме, мастер отговорился тем, что ему надо спешить в монастырь, чтобы скорее вернуться к своим обязанностям повара. До:гэн спросил, почему он занимается страпней вместо того, чтобы сидеть в медитации или размышлять над коанами. Мастер рассмеялся и ответил, что пока еще До:гэн не понимает ни что такое буддийская практика (弁道, *бэндо*), ни что такое слова и писания (文字, *мондзи*). Впоследствии До:гэн вторично встретился с поваром с горы Аюйван, когда тот нанес ему визит в монастырь Тяньтун-сы. Он спросил мастера о том, что же такое буддийская практика и слова и писания. Тот ответил: «Буддийская практика – это один, два, три, четыре, пять. Слова и писания – это значит, что ничто не сокрыто во вселенной». – Ibid., p.11.

⁷⁷ До:гэн поступал так, как его научили на горе Хиэй. В соответствии с правилами, введенными Сайтё: для монахов горы Хиэй, принявших посвящение по «заповедям бодхисаттвы», имело значение только старшинство по посвящению. На практике монахи знатного рода имели преимущество перед безродными юношами, но До:гэн был из семьи родственников императора, и для него никакие правила не нарушались.

китайского буддизма. Впоследствии интерес к истории буддизма и глубокие познания в области наследования Дхармы проявились в его собственном творчестве и оказали на него очень сильное влияние. Завершив паломничество, До:гэн принял решение возвратиться в Японию, но перед отъездом отправился в монастырь Тяньтун-сы, руководство которым после смерти Уцзи Ляопая по просьбе императора и монашеской общины принял учитель Жуцзин (如淨, яп. Нёдзё:, 1163-1228)⁷⁸.

1 мая 1225 – До:гэн впервые встретился с учителем Жуцзином. Мастер разрешил До:гэн посещать его в любое время, без соблюдения формальностей⁷⁹.

Май – июль 1225 – с середины апреля по середину июля в монастыре Тяньтун-сы продолжалось летнее затворничество (夏安合 *гэанго:*), время особенно интенсивной практики. До:гэн принял в нем участие и через несколько месяцев после прибытия, в 25 лет, пережил опыт великого просветления. В этот период умер первый учитель До:гэн Мё:дзэн. Тогда же До:гэн получил из рук Жуцзина документ преемства, подтверждающий его статус наследника в Дхарме по линии школы Цаодун (曹洞, яп. Со:то:) от Будды Шакьямуни через Махакашьяпу и самого Жуцзина⁸⁰. С этого момента последователи Со:то: начинают историю школы.

⁷⁸ Жуцзин (如淨, яп. Нёдзё:, букв. «Чистота Таковости», 1163-1228) – китайский наставник чань традиции Цаодун, отличавшийся аскетизмом и строгостью в отношении правил жизни в монастыре. До:гэн описал время своего ученичества у Жуцзина в трактате «Записи годов драгоценной радости» (宝慶記, «Хо:кё:ки»). На русский язык этот текст перевел И. Е. Гарри: Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с. 126-178. В этом же издании есть более подробная биография Жуцзина.

⁷⁹ Во многих храмах школ Тяньтай и Чань соблюдали обычай «шесть сосредоточений в сутки», то есть каждые четыре часа. В соответствии с этой традицией, мастер Жуцзин имел обыкновение медитировать до 11 вечера, затем делал перерыв на сон, а в 3 часа ночи вставал, чтобы продолжить практику.

⁸⁰ Фотографию и прорисовку документа, а также расшифровку текста на русском языке см.: Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с. 124-125.

1227 – До:гэн возвращается в Японию, чтобы возглавить общину. Прежде всего он отправляется в храм Кэнниндзи, чтобы совершить похоронные обряды над привезенными им из Китая мощами (*сяри*⁸¹) Мё:дзэн.

1227-1230 – До:гэн практикует в Кэнниндзи. Там он пишет на китайском языке свой первый текст – короткий, состоящий меньше, чем из тысячи иероглифов, трактат «Общие принципы *дзадзэн*» (普勸座禪儀, «Фукандзадзэнги»).

1230 – не желая брать на себя тяготы, связанные с управлением монастырем, До:гэн уехал в храм Анъёин (安養院) близ Фукакуса⁸². 1231 – До:гэн пишет трактат «Рассуждения о различении пути» (弁道話, «Бэндо:ва»⁸³). В этом же году До:гэн переезжает из Анъёин в храм Каннондо:риин (觀音導利院), способный вместить всех монахов и мирян, приходивших учиться и слушать проповеди.

1234 – Коун Эдзё: (孤雲懷奘, 1198-1280), ранее посещавший До:гэн в храме Кэнниндзи, испрашивает позволения войти в число учеников До:гэн. Впоследствии он станет его наследником в Дхарме и вторым патриархом школы Со:то:.

1235-1238 – период написания текста «Сокровищница ока истинной Дхармы – записи вслед за услышанным» (正法眼藏隨聞記, «Сё:бо:гэндзо: дзуймонки»), по своему содержанию и стилю соотносящегося с

⁸¹ Сяри (санскр. शरीर, *шарира*, букв. «тело»). Строго говоря, термин *шарира* относится к углям, или фрагментам тела, оставшимся после кремации Будды или святого. Однако здесь он также может использоваться и в более широком смысле – как «реликты», священные объекты, принадлежавшие тому или иному из указанных персонажей. Подробнее о значении *сяри* в школе Со:то: см.: *Faure Bernard. The Daruma-shū, Dōgen, and Sōtō Zen // Monumenta Nipponica, Vol. 42, No. 1, 1987. – p. 25-55. Сетевая версия: [www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/DarumaShu_Dogen_Soto.html]*.

⁸² В Фусими близ Киото.

⁸³ Этот текст неоднократно переводился на европейские и русский языки. См. напр.: *Masunaga Reiho. The So:to: Approach to Zen. Tokyo, 1958. – p.138-154; Waddel Norman and Abe Masao. Dogen's Bendowa // The Eastern Buddhist, vol.5, 1, 1971. – p.124-157; Faure Bernard. Dogen. La vision Immediat. Paris, 1987. – p.75-111; До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002; До:гэн. Луна в капле росы / Пер. с англ.: Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop. San Francisco: North Point Press, 1985. – Рязань: Узорочье, 2000.*

китайскими записями речений чаньских мастеров (語錄, кит. юйлу, яп. гороку).

1236 – завершается строительство специального зала для медитаций. Весь комплекс получает название Ко:сё:хо:риндзи (興聖宝林寺), или Ко:сё:дзи (興聖寺).

1237 – завершается возведение зала Дхармы.

1233-1243 – период пребывания До:гэн в монастыре Ко:сё:дзи. За эти десять лет были написаны основные трактаты «Сё:бо:гэндзо:».

1241 – группа монахов из школы Дарума под предводительством мастера Экан (懷鑒, дата рожд. неизв. – ум. в 1251) вошла в число последователей До:гэн⁸⁴. Далее в настоящей работе обсуждается влияние, которое учение Нихон Дарума оказало на формирование традиции Со:то:.

1242 – До:гэн прочитал записи речений мастера Жуцзина, сделанные его учениками в Китае (如淨語錄, «Жуцзин юйлу»), и остался крайне недоволен этим текстом.

1243 – До:гэн уезжает из Ко:сё:дзи и поселяется в провинции Этидзэн, в маленьком монастыре Киппо:дзи (吉峰寺).

1244 – готов к принятию монахов новый, только что выстроенный храм. До:гэн назвал его Дайбуцудзи (大佛寺) – Храм Великого Будды.

1245 – монастырь переименовали в Эйхэйдзи (永平寺, Храм Бесконечного мира)⁸⁵, и под этим названием он до сих пор остается головным храмом школы Со:то:.

⁸⁴ Нихон Дарума-сю: (日本達摩宗) считается первой школой японской традиции дзэн. Ее основал Дайнити Но:нин (大日能忍, ум. между 1189 и 1196(?)).

⁸⁵ Выбор названия нового храма был не случайным. Во-первых, До:гэн мог иметь в виду годы Юнпин (永平, яп. Эйхэй, 58-57 гг. н.э.) в Китае, потому что именно тогда (как считается, это произошло в 61 г.) в Поднебесную империю впервые проник буддизм. Во-вторых, тот же девиз Юнпин был в Китае в 508-512 годах, когда, по преданиям, из Индии пришел легендарный Бодхидхарма. Соответственно, возможно, что До:гэн повторил принцип выбора названия для головного храма школы Тэндай (Энрягудзи – по годам правления императора Камму, при котором была основана школа Тэндай). Подчиняясь стремлению восстанавливать исконный, чистый буддизм, До:гэн сделал отсылку к началу китайского буддизма вообще или к началу

Зима 1247-1248 – До:гэн принимает приглашение *сиккэн*⁸⁶ Хо:дзё: Токиёри (北条時頼, 1227–1263, прав. 1246–1256)⁸⁷ посетить его резиденцию в Камакура.

28 августа 1253 – смерть До:гэн. Он умер в 53 года, оставив миру фундаментальный труд японской религиозной философии и монашескую общину приверженцев нового учения.

§2. До:гэн о сущности буддийской практики

До:гэн провел годы своего ученичества на горе Хиэй, в главном монастыре Тэндай, наиболее влиятельной школы японского буддизма того времени. Согласно легенде, он также встречался с Мёамбо: Эйсай, первым патриархом дзэнской школы Риндзай. Тем не менее, он пришел к выводу о несостоятельности обеих традиций и в течение всей жизни обосновывал свое, принципиально иное видение буддийской практики, что в конечном итоге привело к образованию самостоятельной школы.

К тому времени, когда До:гэн попал на гору Хиэй, в главный монастырь Тэндай, эта школа уже пережила период своего расцвета. Еще в X веке среди монахов Тэндай произошел раскол на последователей Эннин (円仁, 794-864), закрепившихся в храме Энрякудзи на горе Хиэй, и Энтин (円珍, 814-891), ушедших в храм Миидэра у подножия той же горы. С тех пор между двумя подшколами⁸⁸ не прекращались распри, зачастую переходившие в вооруженные конфликты⁸⁹. Войско монахов *со:хэй* (僧兵,

традиции чань. Нужно также отметить, что в Японии, в отличие от Китая, названия храмов по годам правления были не очень частыми, они стали распространяться после Эйсай и До:гэн.

⁸⁶ *Сиккэн* (яп. 執権, букв. «держатель власти») – регент при сёгунах в период Камакура, фактический правитель Японии.

⁸⁷ Хо:дзё Токиёри – один из *сиккэн* эпохи Камакура, известный своим строгим образом жизни, стремлением применить в Японии старинные китайские теории по управлению государством, а также приверженностью буддизму.

⁸⁸ Эти две подшколы называются *саммон* (山門, школа Эннин) и *дзимон* (寺門, школа Энтин).

⁸⁹ О важности вооруженных столкновений в жизни монахов этих двух храмов свидетельствует ряд исторических фактов: в 981 году последователи Эннин собрали 200 монахов-воинов, протестуя против назначения Ё:кэй настоятелем храма Хоссё-дзи; в 989 году конфликт повторился; в 993 году подшкола Энтин совершила военный поход на гору Хиэй; в 1039 году

буквально «монах-солдат») существовало на постоянной основе и держало в страхе всю округу. Такая ситуация сохранялась в XI-XII веках и не изменилась ко времени деятельности До:гэн. Кроме того, в течение значительного времени во главе Тэндай стояли почти исключительно принцы или люди из рода Фудзивара, что, безусловно, наложило свой отпечаток на облик школы. Некоторые из них, например Дзиэн (慈円, 1155-1225), были выдающимися мыслителями и по собственной инициативе разрабатывали буддийские теории в рамках традиции Тэндай. Однако большинство прочих относились скорее к политическим деятелям и не требовали от монахов глубокого знания вероучения. Во многом именно поэтому в описываемый период школа Тэндай занималась уже не только и даже не столько обрядами по защите страны (хотя они тоже регулярно проводились), сколько политикой. Монахи Тэндай представляли собой самостоятельную единицу на политической арене, имели свои предпочтения и крайне редко воздерживались от участия в конфликтах: как правило, они поддерживали ту или иную сторону. Так, в противостоянии кланов Тайра и Минамото последователи Эннин воевали за одну сторону (Тайра), а последователи Энтин – за другую (Минамото). Смута 1221 года также не обошлась без участия монахов Тэндай. Все это обусловило возрастающую роль школы Тэндай как «храмового дома», аналога крупных чиновных или военных родов-«домов» Японии того времени. До:гэн же, признавая Тэндай только как буддийскую школу, а ее монастыри – как главные центры буддийской учености, не мог смириться с таким положением дел.

Изначально школа Риндзай предлагала некоторое обновление той части учения Тэндай, которая касалась «созерцания», *дзэн*, и ратовала за упрощение монашеской жизни. Простота и строгость, декларируемые

произошла следующая стычка между вооруженными монахами и войсками Фудзивара; в 1095 году – еще один конфликт между теми же сторонами; и этим перечисление не исчерпывается. В общей сложности храм Миидэра был атакован четырежды (1074, 1081, 1121 и 1141 годы). Помимо внутренних столкновений монахи с горы Хиэй периодически объединялись для нападения на другие храмы и участия в вооруженных конфликтах Фудзивара.

школой Риндзай, привлекали воинов Камакура, и в частности по этой причине Эйсай пользовался поддержкой властей сёгуната. Однако передачу учения «от сердца к сердцу» и достижение просветления абсурдными, алогичными способами, зачастую эпатирующими общество, Эйсай совмещал с вполне привычными для японской знати обрядами «тайного учения», востребованными при дворе. Глава школы Риндзай предлагал «дзэн для защиты страны», совмещая китайскую традицию Чань с «тайным учением», *миккё*:. До:гэн же не мог принять для себя буддийскую практику «смешанного типа», в которой служение государству затмевало стремление к достижению просветления. К тому же полный отказ от письменного учения означал для него утрату связи с традицией, восходящей к самому Будде Шакьямуни. Религиозное мировоззрение и сотериологическая направленность для До:гэн всегда были первичны по отношению к философским построениям, но он получил блестящее классическое образование и потратил долгие годы на горе Хиэй именно на чтение буддийских сутр и трактатов, так что не мог полностью отвергнуть «письменные знаки». Взамен этой крайности До:гэн разработал свою концепцию единства практики и просветления (*修證一等, сюсё:-итто:*), которую он обосновывал и защищал в своих трактатах и которая стала ядром его религиозно-философской системы.

К моменту возвращения в Японию и начала собственного творчества До:гэн получил представление о единстве практики и просветления от китайских мастеров и стремился передать свое понимание всем японцам с тем, чтобы продолжать линию передачи учения. Основной тезис, обоснованный далее в ходе анализа трактатов До:гэн, состоит в том, что концепция единства практики и просветления, *сюсё:-итто:*, появилась уже в самых первых текстах До:гэн и продолжала занимать значительное место в сочинениях, написанных на протяжении всей жизни японского наставника. В настоящем исследовании также показано, как на основе концепции единства практики и просветления До:гэн выстраивает

собственную философию и трактует такие общие категории, как бытие и время.

Через два года после возвращения в Японию До:гэн, теперь уже настоятель монастыря Кэнниндзи, написал свое первое сочинение – трактат «Общие принципы дзадзэн» (普勸坐禅儀, «Фукандзадзэнги») ⁹⁰. Этот текст был написан в храме Каннондо:риин и представляет собой попытку До:гэн предложить японскому буддийскому монашеству свое понимание практики сидячей медитации. Японский наставник стремился зафиксировать и выразить словами тот опыт, который он пережил в Китае, и тот ответ, который он дал себе на «великое сомнение». «Фукандзадзэнги» представляется чрезвычайно важным текстом для понимания соотношения практики и просветления у До:гэн именно потому, что этот трактат был первым и содержит в себе мысли, которые легли в основу религиозно-философской системы До:гэн. Строго говоря, существует две версии «Фукандзадзэнги». Одна была написана самим До:гэн после возвращения из Китая. Вторая записана рукой Эдзэ: и включена в текст «Речений дзэнского наставника Эйхэй» (永平禅師語録, «Эйхэйдзэндзигороку», 1358) и в восьмой том «Речений наставника Эйхэй» (永平語録, «Эйхэйкороку», 1472). Вторая версия получила значительно большую известность, и существующие переводы основаны именно на ней ⁹¹. Трактат неоднократно переводился на европейские языки. По-русски опубликовано, по крайней мере, два его перевода, один из

⁹⁰ К 1227 году написание трактата относит Масунага Рэйхо: (*Masunaga Reiho: The So:to Approach to Zen*. Tokyo: Layman Buddhist Society Press, 1958), но эта датировка спорна: Стивен Хайне, в частности, пишет, что сам храм Каннондо:риин был открыт в 1233 году, и До:гэн написал «Общие принципы дзадзэн» тогда же (*Heine Steven. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies* 24/1–2. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1997. – p. 39–85).

⁹¹ Эта вторая версия неоднократно подвергалась исправлениям, что может стать основанием для возражений при попытке использовать ее как содержащую исходные воззрения молодого До:гэн. Однако нам представляется, что эти исправления не могли существенно повлиять на содержание трактата, так как его композиция и идеология заданы достаточно жестко и демонстрируют основные устремления До:гэн независимо от деталей, которые могли быть изменены.

которых выполнен с языка оригинала, а другой – с английского перевода⁹². В настоящей работе цитируются фрагменты в переводе А. Г. Фесюна, так как это единственный перевод, сделанный с оригинала.

В трактате «Общие принципы *дзадзэн*» До:гэн описывает как теоретические, так и практические аспекты своего учения, не разделяя их между собой⁹³. В целях выяснения соотношения между практикой и просветлением интересно взглянуть, как До:гэн описывает в этом тексте буддийскую практику. «Общие принципы *дзадзэн*» начинаются так:

«Говоря в целом, основа Пути совершенно [все]проницающа; как может она зависеть от практики и подтверждения? Колесница предков самопробывающа (естественно неограниченна); зачем нам тратить (прилагать) длительные усилия? Разумеется, все тела (все сущее) – вне загрязненности; кто может поверить в способ протирания [зеркала]? [Истинно сущее] также не есть где-то отдельно от этого места; какой смысл путешествовать [лишь для того], чтобы отправлять практики?»⁹⁴

В этом фрагменте До:гэн формулирует вопрос, которым он терзался в период ученичества. Он предоставляет читателям возможность увидеть весь процесс, посредством которого он сам пришел к тому, что посчитал истиной, стремясь с наибольшей убедительностью продемонстрировать свое понимание. Далее он отвергает возможность такого просветления, основанного на ложных убеждениях и сомнении, и предлагает отринуть «практику исследования слов и приверженности разговорам» и усердно

⁹² Перевод на русский язык А. Г. Фесюна выполнен в 1997 году и опубликован в: *До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн.* – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 25-29. Перевод с английского на русский Р. В. Котенко опубликован в издании 2001 года: *Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника До:гэн / Пер. с англ. Котенко Р. В. (Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen / ed. by Kazuaki Tanahashi.* – Boston&London: Shambala, 1999). – СПб.: Евразия, 2001. – с. 73-76.

⁹³ Единство теоретического и практического уровней вообще характерно для японской культуры, существующей в другой системе координат, нежели привычная нам европейская культура Нового Времени. Для текстов До:гэн характерен параллелизм между уровнями реальности – когда один и тот же принцип проявляется, например, в повседневной жизни «подобно тому, как» он же существует в учении Будды. Чуть ниже это будет проиллюстрировано на примере цитаты из «Общих принципов *дзадзэн*».

⁹⁴ *До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн.* – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 25.

практиковать *дзадзэн*. Затем До:гэн дает конкретные указания по занятиям *дзадзэн*, а первый фрагмент, требующий понимания, а не действий, таков:

«*Дзадзэн* не есть практикование сосредоточения (*дохьяна*); это – Врата Дхармы великого облегчения и великой радости, практика и подтверждение [состояния] высшего бодхи. Обретение первоначального, а не плетение корзин и сетей»⁹⁵.

И здесь же:

«Ваша повседневная жизнь обернется выражением вашего истинного естественного состояния. Осуществив прояснение [истины], вы уподобитесь дракону, обретающему воду, или тигру, разговаривающему с горами. Вы поймете, что когда проявляется Истинный Закон, тупость и возбуждение изначально отбрасываются»⁹⁶.

Здесь можно выделить две ключевые фразы. Во-первых, До:гэн утверждает, что *дзадзэн* – это практика и подтверждение (*сюсё*). Во-вторых, интересно предложение: «Ваша повседневная жизнь обернется выражением вашего истинного естественного состояния». Уже в самом первом своем сочинении До:гэн утверждает единство практики и просветления, объединяя их как то, что находит свое проявление во время сидячей медитации. И здесь же помещен тезис, который сам До:гэн услышал из уст встреченного им *тэндзо* во время пребывания в Китае, и который стал основой для его собственных воззрений. С точки зрения До:гэн, «истинное естественное состояние» – это просветленное состояние, то есть все живые существа изначально в нем пребывают, но оно проявляется в повседневной жизни. Обыденная деятельность, согласно воззрениям До:гэн, представляет собой ту среду, в которой человеку становится видным его исходное просветленное состояние. Далее До:гэн также высказывает интересную мысль о том, что:

⁹⁵ Там же, с. 26.

⁹⁶ Там же.

«Единичное усилие есть уже истинное следование по Пути. Практика и подтверждение по своей природе незагрязненны; продвигающиеся к [просветленности] равны [со всеми другими]»⁹⁷.

А. Г. Фесюн в примечании к этой фразе дает такое ее толкование: «Путь будд не предназначен для каких-то особых существ; просветленность исходно присуща всем»⁹⁸. Кажется, что кроме отмеченного переводчиком равенства всех практикующих До:гэн здесь также высказывает очень важную мысль. Если практика, осуществляемая в повседневной жизни, совпадает с изначальным просветленным состоянием, а оно является не чем иным, как Дхармакаей, «вселенским телом»⁹⁹, и не зависит от таких категорий человеческого сознания, как время и пространство, то каждый отдельный момент практики («единичное усилие») совпадает со всей истинной реальностью. Здесь уместно перейти к анализу следующего по времени написания произведения До:гэн, тесно связанного с «Фукандзадзэнги».

Трактат, который будет проанализирован ниже, называется «Собрание указаний на пути учения» (学道用心集, «Гакудо:ё:дзинсю:»). Он был написан не на китайском – основном языке науки и культуры всего дальневосточного региона того времени, – а на японском, с использованием фонетической азбуки (*кана*), в храме Ко:сё:дзи в 1234 году. До:гэн составил его для учеников, чем объясняются и выбор языка, и более подробные разъяснения по сравнению с «Общими принципами

⁹⁷ Там же, с. 27.

⁹⁸ Там же, с. 29.

⁹⁹ В буддизме Махаяны признается учение о трех телах Будды, трика́я (санскр. त्रिकाय, кит. 三身, *сан шэн*, яп. *сандзин*, букв. «три тела»). Будда проявляет себя в трех аспектах: дхармака́я (санскр. धर्मकाय, кит. 法身, *фа шэн*, яп. *хоссин*, «сущностное тело») – высшее, абсолютное проявление духовной сущности Будды на метафизическом уровне; самбхогака́я (санскр. संभोगकाय, кит. 報身, *бао шэн*, яп. *хо:син*, «тело блаженства», или «божественное тело») – образ Будды, постижимый в глубокой медитации, в этом проявлении Будда может давать поучения; нирманака́я (санскр. निर्माणकाय, кит. 化身, *хуа шэн*, яп. *кэсин*, «феноменальное тело»). Будда, проявляющий себя в обыденном мире. В частности, нирманакаей считается исторический Будда, принц Сиддхартха Гаутама.

дзадзэн». Среди современных адептов Со:то: этот трактат очень высоко ценится как практическое руководство по занятиям *дзадзэн*. Один и тот же текст воспринимается как посвященный и практике, и просветлению, в чем проявляется позиция До:гэн, считавшего их нераздельными. Итак, обратимся к тексту. Для понимания соотношения практики и просветления интересен раздел, где До:гэн специально говорит об этом предмете. Представляется целесообразным привести достаточно большой фрагмент текста, чтобы затем лишь кратко прокомментировать его основные идеи, так как они выражены предельно ясно:

«Есть такие, кто говорит: «Сознание Бодхи является высшим уровнем истинной просветленности, свободным от славы и выгоды.

Все эти люди, не понимая сущности сознания Бодхи, бессмысленно клеветают на него.

Однако Будда [Шакьямуни] говорил: «В практиках заключена просветленность».

Хотя [правда то, что] существуют различные виды практик – основанные на вере или Законе, внезапном или постепенном [обретении просветленности] – все же просветленность обретается в результате практик.

Поймите, что несмотря на то, что вы практикуете в мире заблуждений, в нем же находится и просветление.

Ведь практики притягивают просветление, а ваше собственное сокровище не приходит извне. Поскольку просветление едино с практикой, просветленное действие не оставляет следов.

Практикующего можно уподобить прекрасному куску дерева, а истинного учителя – умелому плотнику.

И все же, я искренне желаю, чтобы вы не прекращали занятий даже после того, как станете полностью просветленными.

Собирающиеся практиковать на Пути должны прежде всего поверить в Путь Будды. Те, кто верит в Путь, должны верить, что

находились на нем с самого начала, безо всяких заблуждений, призрачных мыслей и мешанины идей, не будучи подчиненными никаким возникающим, исчезающим, или ложным пониманиям. Подобная проявленная уверенность проясняет Путь и практики – такова суть занятий на Пути.

Однако именно посредством повседневных дел наших тел и умов мы непосредственно становимся просветленными. Это и называется обретением Пути»¹⁰⁰.

В данном фрагменте, помимо четко сформулированных идей, интересен ход аргументации До:гэн. Он начинает, как и в «Общих принципах *дзадзэн*», с тезиса о существовании ступеней просветления, который собирается опровергать. Далее он ссылается на авторитет Будды, приводя его высказывание о необходимости практики¹⁰¹. Затем он напоминает о махаянском тождестве нирваны и сансары, а дальше прямо утверждает единство практики и просветления, изначально присущее всем живым существам. Здесь, как и в «Фукандзадзэнги», До:гэн говорит о том, что просветление присутствует в человеке, но его не видно. А чтобы его можно было заметить, нужно прилагать много усилий, причем как самому практикующему, так и его наставнику. И в конце До:гэн еще раз повторяет основные положения своего учения о *дзадзэн*: необходимы вера в изначальное просветленное состояние и повседневная деятельность, позволяющая ему проявиться.

Таким образом, в двух проанализированных текстах, относящихся к самому раннему периоду творчества До:гэн, единство практики и просветления уже занимает центральное место, хотя еще не получило своего выражения в виде концепции «*сюэ: -итто:*».

¹⁰⁰ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 25. К сожалению, автору не удалось найти японский оригинал трактата, поэтому пришлось ограничиться переводом. В дальнейшем все цитаты из текстов До:гэн даются в параллели: японский текст и русский перевод.

¹⁰¹ Второй пассаж «Собрания указаний на пути учения» перекликается со вторым пассажем «Общих принципов *дзадзэн*» о необходимости практики. Здесь До:гэн опять формулирует свой ответ на «великое сомнение», но уже представляет его как высказывание самого Будды.

Третий текст, который принято относить к раннему периоду творчества До:гэн, – трактат «Рассуждения о различении пути» (弁道話, «Бэндо:ва») ¹⁰². Как уже было сказано выше, он написан вскоре после получения До:гэн печати просветления у мастера Жуцзина и возвращения из Китая в Японию. Так же, как и трактат «Собрание указаний на пути учения», этот текст До:гэн написал на японском. Композиционно трактат делится на две части: общее введение и восемнадцать коротких диалогов по схеме «вопрос – ответ». В первой части До:гэн рассказывает о передаче печати Дхармы и о своем решении «распространять Учение», а также утверждает безусловный приоритет над другими видами практик сидячей медитации, *дзадзэн*, как единственно верного способа обрести просветление. Во второй части та же мысль доказывается в ответах До:гэн на вопросы, которые он задает сам себе от лица несведущих и еретиков.

Уже с самого начала трактата До:гэн говорит, что «правильным учением, ведущим к *аннутарасамьяксамбодхи* ¹⁰³, является сидячая медитация (端坐參禪, *тандза сандзэн*)». И тут же добавляет:

«この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、證せざるにはうることなし» ¹⁰⁴.

«Хотя и считается, что все люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь» ¹⁰⁵. В этом высказывании До:гэн утверждает необходимость практики как условия обретения просветления. Задача практикующего, по До:гэн, сводится к тому, чтобы «пробудить дремавшее внутри ... пробуждение».

¹⁰² Существуют и другие переводы названия. И. Е. Гарри переводит «Бэндо:ва» как «Беседа о постижении пути» (Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с. 59) В настоящей работе здесь и далее (кроме особо оговоренных случаев) используется перевод А. Г. Фесюна: *До:гэн*. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 42-62.

¹⁰³ Санскр. «несравненное совершенное просветление».

¹⁰⁴ Здесь и далее японский текст приводится по: Бэндо:ва / *До:гэн*. Сё:бо:гэндзо:. 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

¹⁰⁵ *До:гэн*. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 43.

По-японски это звучит как «*тикаки сатори-о аравасу*» (近き悟りをあらわす). «*Тикаки сатори*» буквально означает «пробуждение, которое находится близко» или «пробуждение, которое воспринимается чувствами», а глагол «*аравасу*» имеет значения «выражать», «проявлять», «выказывать», «выявлять», «обнаруживать»¹⁰⁶. Иными словами, ученик должен суметь проявить присутствующее в нем просветление.

Во второй части трактата До:гэн помещает вопрос, ответ на который выражает его взгляды на соотношение практики и просветления. Ниже приводится первая часть этой пары «вопрос – ответ» ввиду ее значимости для понимания позиции До:гэн по данному вопросу.

«とうていはく、この坐禪の行は、いまだ佛法を證會せざせんものは、坐禪辨道してその證をとるべし。すでに佛正法をあきらめえん人は、坐禪なにのまつところかあらむ。」¹⁰⁷

«*Вопрос*: тот, кто еще не постиг буддийскую Дхарму, должен с помощью сидячей медитации достичь просветления. А чего может ожидать от сидячей медитации тот, кто уже постиг истинную буддийскую Дхарму?»¹⁰⁸

«しめしていはく、癡人のまへにゆめをとかず、山子の手には舟楫をあたへがたしといへども、さらに訓をたるべし。」¹⁰⁹

«*Ответ*: говорят, что бесполезно рассказывать глупцу о своем сне, а горному жителю бессмысленно давать в руки весло, но все же я попытаюсь дать вам наставление»¹¹⁰.

«それ、修證は一つにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。佛法

¹⁰⁶ Японско-русский учебный словарь иероглифов. Около 5000 иероглифов, 4-е изд., исправл. / Н.И. Фельдман-Конрад. – М.: Живой язык, 2001. – с. 25.

¹⁰⁷ Бэндо:ва / До:гэн. Сё:бо:гэндзо. 辨道話 / 道元. 正法眼蔵 // [\[http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm\]](http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm).

¹⁰⁸ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 46.

¹⁰⁹ Бэндо:ва / До:гэн. Сё:бо:гэндзо. 辨道話 / 道元. 正法眼蔵 // [\[http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm\]](http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm).

¹¹⁰ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 49.

には修證これ一等なり。いまも證上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本證の全體なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかには證をまつおもひなかれとをしふ、直指の本證なるがゆゑなるべし。すでに修の證なれば、證にきはなく、證の修なれば、修にはじめなし。ここをもて釋迦如來、迦葉尊者、ともに證上の修に受用せられ、達磨大師、大鑑高祖、おなじく證上の修に引轉せらる。佛法住持のあと、みなかくのごとし。」¹¹¹

«Те, кто считают, что медитация и достижение просветления не равнозначны, следуют ложному пути. В буддийском Учении они неразделимы. Поскольку и нынешняя практика основывается на изначальном просветлении, то и сознание вступающего на Путь с самого начала содержит в себе все изначальное просветление. Поэтому и говорю вам: занимаясь медитацией, не следует рассчитывать на просветление вне практики, поскольку она уже и есть изначальное просветление. А раз практика – это просветление, то у просветления нет пределов, раз просветление – это практики, то у практики нет начала»¹¹².

«すでに證をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を單傳せる、初心の辨道すなはち一分の本證を無爲の地にうるなり。しるべし、修をはなれぬ證を染汚せざらしめんがために、佛祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば本證手の中にみたり、本證を出身すれば、妙修通身におこなはる。

又、まのあたり大宋國にしてみしかば、諸方の禪院みな坐禪堂をかまへて、五百六百および一二千僧を安じて、日夜に坐禪をすすめき。その席主とせる傳佛心印の宗師に、佛法の大意をとぶらひしかば、修證の兩段にあらぬむねをきこえき。

¹¹¹ Бэндо:ва / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 辨道話 / 道元. 正法眼蔵 //

[<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

¹¹² До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 49.

このゆゑに、門下の參學のみにあらず、求法の高流、佛法のなかに眞實をねがはむ人、初心後心をえらばず、凡人聖人を論ぜず、佛祖のをしへにより、宗匠の道をおうて、坐禪辨道すべしとすすむ。

きかずや、祖師のいはく、修證はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ。

又いはく、道を見るもの、道を修すと。しるべし、得道のなかに修行すべしといふことを。」¹¹³

«Поэтому Татхагата Шакьямуни и почтенный Кашьяпа оба унаследовали практику, основанную на просветлении; великий наставник Бодхидхарма и почтенный патриарх Да-Цзянь тоже прибегали к практике, основанной на просветлении. В этом и состоит пребывание в буддийской Дхарме. Поскольку практика медитации неотделима от просветления, каждый из нас, к счастью, унаследовал и чудесную практику. Вступив на Путь и занимаясь медитацией, ученик в несотворенном обретает изначальное просветление. Чтобы неотделимое от медитации просветление не загрязнялось, будды и патриархи предупреждали, что не следует ослаблять своих занятий медитацией. Если дадите волю чудесной практике, то изначальное просветление сразу окажется у вас в руках, а если освободитесь от изначального просветления, то истинная практика сразу заполнит все ваше тело»¹¹⁴.

В приведенном отрывке некто задает До:гэн вопрос. Некто предполагает, что практика является вспомогательным средством на пути к Просветлению, а потому по достижении последнего она может быть отброшена за ненужностью. До:гэн же отвечает, что взгляд на практику и просветление как на разные вещи (букв. «не одна вещь») ложен. Далее в тексте появляется фраза «сюсё: корэ итто: нари» (修證これ一等なり).

¹¹³ Бэндо:ва / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 辨道話 / 道元. 正法眼蔵 //

[<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

¹¹⁴ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 49-50.

Буквально она означает «практика и просветление – это равное». В русском переводе употреблено слово «неразделимы». Выражение «*сюсё:-итто:*» (修證一等) состоит из четырех иероглифов. Первый – «*сю*» (修) имеет значения «учиться, изучать, владеть собой, хорошо вести себя, овладевать знаниями, совершенствоваться в мастерстве»¹¹⁵. В данном случае До:гэн обозначает им совершенствование на Пути Будды, то есть практику. Второй иероглиф – «*сё:*» (證) имеет три группы значений: 1) доказательство, свидетельство, подтверждение; 2) свидетельство, показание; 3) свидетельство, удостоверение, документ¹¹⁶. То есть подтверждение достижения состояния будды – просветление. На третьем месте стоит «*ити*» (一) – единица по-японски. Иероглиф «*то:*» (等), четвертый и последний по порядку, переводится как «класс», «разряд», «степень», а также «равный», «одинаковый»¹¹⁷. В современном японском языке выражение «*итто:*» означает «в равной степени».

Далее в диалоге До:гэн разворачивает свое понимание соотношения практики и просветления, подчеркивая, что одно без другого существовать не может. Для него практика возможна лишь постольку, поскольку наличествует изначальное просветление. А достижение просветления (то есть его проявление в сознании практикующего) возможно только в ходе практики. Таким образом, фраза «*сюсё:-итто:*», переводимая на русский язык как «единство практики и просветления», или «единство подвижничества и свидетельства» выражает квинтэссенцию воззрений До:гэн на соотношение практики и просветления в трактате «Бэндо:ва».

Собрание трактатов «Сё:бо:гэндзо:» (正法眼藏, «Сокровищница зеницы ока истинной Дхармы») — главный труд всей жизни До:гэн. Это произведение существует в нескольких версиях, которые различаются между собой по содержанию и объему, а также по-разному оцениваются

¹¹⁵ Японско-русский учебный словарь иероглифов. Около 5000 иероглифов, 4-е изд., исправл. / Н.И. Фельдман-Конрад. – М.: Живой язык, 2001. – с. 78.

¹¹⁶ Там же, с. 545.

¹¹⁷ Там же, с. 446.

исследователями¹¹⁸. Изначально Коун Эдзэ:, ученик До:гэн, собрал воедино семьдесят пять его трактатов и издал их (далее – СБГДЗ-75)¹¹⁹. Так появилась первая версия, получившая известность в XVII веке благодаря изданию Мэндзан Дзуйхо: (см. выше). Однако, кроме этих семидесяти пяти, До:гэн написал еще двенадцать трактатов, которые образовали версию «Сё:бо:гэндзо:» из двенадцати трактатов (далее – СБГДЗ-12). Она была обнаружена в 1927 году в храме Ё:ко:дзи в префектуре Исикава и произвела среди исследователей религиозной философии До:гэн настоящую революцию: ученые разделились на разные лагеря. Кагамисима Гэнрю: и Кавамура Ко:до: склонны рассматривать версии СБГДЗ-75 и СБГДЗ-12 как равноценные, считая, что эти тексты дополняют друг друга и в одинаковой степени заслуживают изучения. Нашлись также исследователи, которые придают версии СБГДЗ-12 большее значение, чем версии СБГДЗ-75. Так, Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро: полагают, что До:гэн заменил свои 75 трактатов двенадцатью более зрелыми, объясняя свою точку зрения фундаментальными изменениями в учении До:гэн. В противоположность им, другие исследователи стали говорить о версии СБГДЗ-12 как о приложении к версии СБГДЗ-75. В частности, этой точки зрения придерживается Дэвид Патни, приводя в пример комментатора еще XVIII века¹²⁰. Путаницу увеличил колофон, приписываемый Эдзэ:, в котором

¹¹⁸ Основные исследования по текстологии «Сё:бо:гэндзо:»: *Кавамура Ко:до:*. «Сё:бо:гэндзо:-но сэйрицу-гэки кэнкю: [Формативно-исторические исследования «Сё:бо:гэндзо:»]. Токио, 1986; Дзюнниканбон Сё:бо:гэндзо:-но сёмондай [Различные вопросы Сё:бо:гэндзо: издания «12»] / под ред. Кагамисима Гэнрю: и Судзуки Какудзэн. Токио, 1991; До:гэн дзэндзи дзэнсю: [Полное собрание сочинений учителя дзэн До:гэн], 2-е изд., 2 тома, под ред. Окубо: До:сэн. – Токио, 1969-1970; До:гэн дзэндзи дзэнсю: [Полное собрание сочинений учителя дзэн До:гэн], 7 томов. – Токио, 1989-1993; Сё:бо:гэндзо:. 4 тома, под ред. и с аннот. Мидзуно Яоко. Токио, 1990-1993. См. также англоязычные работы: *Heine Steven*. “Critical Buddhism” (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1. – p. 37–72; и *Kim Hee-Jin*. *Dōgen Kigen, Mystical Realist*. – Boston: Wisdom Publications, 2004. – 384p.

¹¹⁹ До:гэн сам работал над объединением трактатов в собрание «Сё:бо:гэндзо:», но умер, не успев завершить этот труд.

¹²⁰ Имеется в виду Тэнкэй Дэнсон (1648-1743). См. *Путни Дэвид*. Некоторые проблемы интерпретации: ранние и поздние произведения До:гэн / До:гэн. Избранные произведения / перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.199-227.

говорится о намерении До:гэн составить «Сё:бо:гэндзо:» из 100 трактатов¹²¹. Соответственно, появились исследователи, считающие, что версии СБГДЗ-75 и СБГДЗ-12 представляют собой части единого труда¹²². Таким образом, даже сам текст «Сё:бо:гэндзо:» не поддается однозначной идентификации, не говоря уже о его содержательной стороне.

Несмотря на все вышеописанные сложности, на западе нашла широкое распространение версия из 95 трактатов (75 плюс 12, причем некоторые из них повторяются). Она была переведена на европейские языки. Полный перевод «Сё:бо:гэндзо:», который заслуживает статуса научного перевода, был выполнен в 1985 году проф. Нисидзима Гудо: и Тёдо Кроссом¹²³. Это перевод на английский язык – название труда звучит как «The Right-Dharma-Eye Treasury». Перевод снабжен многочисленными комментариями, и, не будучи единственным, безусловно заслуживает внимания при изучении трактатов До:гэн. Автор считает нужным указать, что, хотя в настоящем исследовании не рассматриваются подробно различные текстологические проблемы и история изданий и переводов «Сё:бо:гэндзо:», это может стать одним из направлений дальнейшей разработки темы. Здесь же необходимо только отметить, что полного перевода на русский язык не существует – на него переводились лишь некоторые трактаты.

С точки зрения содержания, текст необычайно сложен для восприятия в силу нескольких причин. «Сё:бо:гэндзо:» написан на старояпонском языке (*бунго*). До:гэн оказался одним из первых

¹²¹ Этот постскрипtum относится к последнему трактату «Сё:бо:гэндзо:», тексту «Восемь постижений великих» (яп. Хати дайнин гаку), составленному в год смерти До:гэн (1253) и вошедшему в версию СБГДЗ-12. В основном источнике, то есть в издании храма Ё:ко:дзи 1931 года, этого постскриптума нет. Он есть в двух других версиях, однако и его аутентичность, и его интерпретация спорны. Подробнее об этом см. *Putney David. Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen // Philosophy East & West, Vol. 46, Number 4. – p.497-531.*

¹²² Так, Исии Сюдо: считает, что после поездки в Камакура До:гэн придумал новую структуру «Сё:бо:гэндзо:», но не успел реализовать свой замысел. См. *Исии Сюдо:.* Сайго-но До:гэн [Поздний До:гэн] / Дзюнниканбон Сё:бо:гэндзо:-но сёмондай [Различные вопросы Сё:бо:гэндзо: издания «12»] / под ред. Кагамисима Гэнрю: и Судзуки Какудзэн. Токио, 1991. – с.322-333.

¹²³ *Dogen. Shobogenzo – v. 1-4. – London: Windbell Publications Ltd, 1998 – 1244p.*

буддийских авторов, которые стали писать не только на камбуне¹²⁴, поэтому язык трактатов опирается не на японскую языковую традицию, а на китайскую. Стиль трактатов часто называют «коаническим»¹²⁵, отмечая краткость выражений До:гэн, его стремление проявить истинную реальность в одном слове, а не теоретически обосновать и объяснить ее. К тому же трактаты «Сё:бо:гэндзо:» чрезвычайно многоплановы. Они разнятся как по тематике – от наиболее общих философских проблем до предписаний поведения монахов за едой, – так и по периоду написания – от самых ранних, 1233 года, вплоть до написанных в год смерти До:гэн, 1253, – а кроме того, по объему и глубине смысла, заложенного в одном текстовом фрагменте, и по многим другим параметрам.

Сама структура главного произведения До:гэн свидетельствует о его понимании подвижничества и свидетельства (практики и просветления) как единого целого – это положение До:гэн демонстрирует на всех возможных примерах, а также становится фундаментом, на котором он выстраивает свою аргументацию. Нужно отметить, что во всем корпусе текстов «Сё:бо:гэндзо:» достаточно часто встречается эксплицитно выраженная концепция «сюсё:-итто:» – именно в виде этих четырех иероглифов. В Приложении 2 приведена таблица, в которой указано точное количество случаев их употребления в тех трактатах, где они были обнаружены в ходе анализа текста.

¹²⁴ Камбун, или канбун (яп. 漢文, «китайское письмо») – письменный язык средневековой Японии, основанный на классическом литературном китайском языке. Иероглифические тексты на камбуне были снабжены специальными значками, *каэритэн*, указывающими на изменение порядка иероглифов в соответствии с японским синтаксисом (например, в китайском языке, как и в русском, дополнение следует после сказуемого, а в японском – сказуемое идёт в конце предложения, и при соответствующих иероглифах ставились знаки, указывающие на перестановку). Камбун не имел устной формы, поэтому тексты, написанные на камбуне, вслух читали на *бунго*.

¹²⁵ См. напр. книги и статьи Стивена Хайне: *Heine Steven. Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans // Philosophy East & West, Vol. 54, Number 1, 2004. – p. 1–19; Heine Steven. Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters. – Oxford, 2002; Heine Steven. Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts. – New York, 1993.*

Обратимся к анализу одного из самых философски насыщенных трактатов «Сё:бо:гэндзо:»: «Проявление изначального, присущего всему состояния» (現成公案, «Гэндзё:ко:ан»).

Трактат «Проявление изначального, присущего всему состоянию» открывает «Сё:бо:гэндзо:»¹²⁶. Трактат написан в 1233 году, то есть является одним из самых ранних произведений До:гэн. Однако в течение всей жизни японский наставник постоянно редактировал его, и в конце концов он превратился в текст, выражающий воззрения До:гэн в наиболее емком, ярком и образном виде. На русский язык трактат переводился неоднократно. В настоящей работе, как и в предыдущих параграфах, для анализа используются фрагменты в переводе А. Г. Фесюна¹²⁷. Главная мысль трактата «Гэндзё:ко:ан» такова: достижение просветленного состояния («становление буддой») представляет собой не результат долгих практик, а осознание того, что данная реальность и есть средоточие изначальной просветленности. Таким образом, мы видим, что и здесь основой и фундаментом для дальнейших построений вновь стала концепция единства практики просветления и такое понимание их соотношения, при котором второе не возникает как результат первого, а лишь позволяет себя обнаружить и проявляется в ходе практики. В подтверждение высказанного тезиса приведем несколько цитат:

«自己をはこびて萬法を修證するを迷とす、萬法すすみて自己を修證するはさとりなり。」¹²⁸

«Влача своё “я”, выявлять практиками [истинную сущность] всех дхарм – заблуждение; выявлять практиками [истинную сущность] своего “я”, пребывающего во всех дхармах, – просветленность»¹²⁹.

¹²⁶ В англоязычном издании Масунага Рэйхо: и Тёдо: Кросса он третий по счету, так как на первое место переводчики поставили трактат «Бэндо:ва», а за ним поместили трактат «Великая заповедь мудрости» (摩訶般若波羅蜜, «Махаханьяхарамитсу»).

¹²⁷ Перевод выполнен по изданию: Нихон котэн бунгаку тайкэй. Сёбо гэндзо. Сёбо гэндзо дзуймонки. Т. 81. Токио, 1981, с. 101—106.

¹²⁸ Гэндзё:ко:ан / До:гэн. Сё:бо:гэндзо. 現成公案 / 道元. 正法眼藏 // [http://www.shomonji.org.jp/soroku/genzou.htm].

«悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。»¹³⁰

«Есть прерывание прекращения следов просветленности; уничтожаемых следов просветленности следует вечно избегать»¹³¹.

«人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も彌天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざるがごとし。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を揀點し、天月の廣狹を辨取すべし。»¹³²

«Обретение» человеком просветления подобно отражению в воде Луны. Луна не промокает, вода не расплескивается. Она и велика, и широка, а помещается в маленькой лужице; вся Луна, все великое небо помещается в росинке на траве, в одной капельке [воды]. Просветленность не изменяет человека, так же как Луна не расплескивает воду. Просветленного человека невозможно загрязнить, так же как капля и роса не загрязняют небо и Луну. [Просветленность] глубока, [как небо], высока, [как Луна], безгранична. {Она} не длится долго или кратко; [она – как] вода, которой хоть и бывает много или мало, [но сама по себе вода ни велика и ни мала]; [она–как] небо и Луна, которые хоть и кажутся широкими и узкими, [но сами по себе ни широки и ни узки]»¹³³.

«佛法の證驗、正傳の活路、それかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりもかぜをきくべきといふは、常住をもら

¹²⁹ *До:гэн*. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 63.

¹³⁰ Гэндзэ:ко:ан / *До:гэн*. Сё:бо:гэндзо:. 現成公案 / 道元. 正法眼藏 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

¹³¹ *До:гэн*. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 63.

¹³² Гэндзэ:ко:ан / *До:гэн*. Сё:бо:гэндзо:. 現成公案 / 道元. 正法眼藏 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

¹³³ *До:гэн*. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 64.

ず、風性をもしらぬなり。風性は常住なるがゆゑに、佛家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を參熟せり。」¹³⁴

«Таков опыт пробуждения к Учению Будды, [таков способ] истинной передачи [знания]. Если считать, что не надо пользоваться веером, поскольку [природа ветра] – непрерывное движение, что ветер придет все равно, то не будешь знать ни непрерывного движения, ни природы ветра. Поскольку природа ветра – непрерывное движение, ветер семейства будд проявляет изначальную желто-золотую природу земли, от него бродит молочное вино в великих реках [Ганге и Янцзы]»¹³⁵.

Повторяя сказанное, необходимо отметить еще раз, что с точки зрения До:гэн просветленность – это не тот процесс, в котором можно было бы выделить стадии. Она совпадает с истинной реальностью, и в ней невозможно выделить никакие ступени. Другая, не менее важная мысль До:гэн, заключается в том, что просветленность – не какое-то определенное, обретаемое состояние, но исходная природа всего сущего.

Еще один трактат, анализ которого подтверждает высказанный тезис, – «Удержание подвижничества» (行持, «Гё:дзи»). По объему он самый большой в «Сё:бо:гэндзо:». Строго говоря, «Удержание подвижничества» представляет собой запись двух лекций До:гэн, прочитанных им в монастыре Ко:сё:хо:риндзи в 1242 году. До:гэн редактировал текст вместе с Эдзё: и завершил работу над ним в 1243 году. В японском тексте есть «Верхняя» (上) часть трактата, то есть первая, и «Нижняя» (下), то есть вторая, имеющая также название «Удержание подвижничества буддийских патриархов». Поскольку вторая часть продолжает первую, в современных изданиях «Сё:бо:гэндзо:» их помещают под одним заголовком друг за

¹³⁴ Гэндзё:ко:ан / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 現成公案 / 道元. 正法眼蔵 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

¹³⁵ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 65-66.

другом. Трактат содержит истории из жизни индийских¹³⁶ и китайских патриархов, почитаемых в традиции Чань. Главную мысль всего текста До:гэн сформулировал в послесловии ко второй части, дописанном им в пятый день четвертого месяца второго года эры Ниндзи (6 мая 1242):

«馳騁せざれば、佛祖單傳の行持なるべし。すすむらくは大隠小隠、一箇半箇なりとも、萬事萬縁をなげすてて、行持を佛祖に行持すべし»¹³⁷.

«Если вы не будете нестись вскачь, [подобно коням], для вас должно/может наступить «удержание подвижничества», которое одно [только] передавали будды и патриархи¹³⁸. И тогда как великие отшельники, так и малые отшельники, как полные, так и половинные, отбросят десять тысяч дел, десять тысяч связей, и смогут как свойственно подвижникам удерживать «удержание подвижничества», как будды и патриархи»¹³⁹.

До:гэн призывает монахов отбросить стремления и привязанности, проповедует аскетизм и говорит о ценности каждого момента, который можно провести в практике и постижении пути Будды. В трактате До:гэн постоянно приводит примеры стойкости духа различных наставников и их отказа от материальных благ в пользу буддийской практики. В самом начале трактата он заявляет свою позицию относительно иерархии практики и просветления:

«佛祖の大道、かならず無上の行持あり。道環して斷絶せず、發心修行、菩提涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり»¹⁴⁰.

«На великом пути буддийских патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества. Путь идёт по кругу, он не

¹³⁶ Их только трое: основатель буддизма Будда Шакьямуни, второй патриарх Махакашьяпа и десятый патриарх Паршва.

¹³⁷ Гё:дзи ка / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 行持下 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

¹³⁸ 單傳, тандэн, «единственная передача», то есть если передать это, то все остальное уже не важно и не нужно.

¹³⁹ Здесь и далее перевод фрагментов трактата «Удержание подвижничества» мой. – М. Б.

¹⁴⁰ Гё:дзи дзё: / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 行持上 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

прерывается и не прекращается: между [первым] побуждением сердца, подвижническими упражнениями, [состоянием] бодхи и нирваной нет промежутка, они – круг пути, удержание подвижничества».

При чтении приведенного отрывка может сложиться впечатление, что До:гэн рядопологает различные состояния практикующего во времени и утверждает последовательное возникновение стремления к просветлению, деятельности, достижения просветления и входа в нирвану. Однако для До:гэн понятие времени обладает свойством не продолжительности, а продолженности, способности в едином моменте охватывать весь универсум. В процитированной фразе До:гэн отстаивает тезис о том, что изначальное состояние сознания, буддийская практика и просветление находятся на одной ступени и представляют собой единую стадию, тогда как всякое разделение характерно лишь для непросветленного сознания. Далее в тексте До:гэн повторяет высказанную им мысль и подчеркивает свое отношение к буддийской практике, к процессу и результату:

«この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり、行持によりて依正身心あり、行持によりて四大五蘊あり。」¹⁴¹

И, чуть ниже:

«過去現在未來の諸佛の行持によりて、過去現在未來の諸佛は現成するなり。」¹⁴²

«Благодаря этому удержанию подвижничества существуют солнце, луна и звезды, благодаря удержанию подвижничества проявляются великая земля и бескрайнее небо, благодаря наличию удержания подвижничества существует всё условное и истинное¹⁴³, тело, сознание, и благодаря наличию удержания подвижничества существуют четыре великих [элемента] и пять скандх».

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ 依正, эсэ:, – «условное и истинное, правильное», понятия из учения Тэндай.

«Все будды прошлого, настоящего и будущего проявляются¹⁴⁴ благодаря удержанию подвижничества всех будд в прошлом, настоящем и будущем».

До:гэн отстаивает первостепенную важность буддийской практики для всякого, кто желает актуализировать заложенное в нем изначально просветленное состояние сознания, а также утверждает, что истинная природа всей вселенной тождественна ему и проявляется вместе с ним при определенных усилиях со стороны практикующего. В дополнение проведенного анализа необходимо процитировать еще одну фразу До:гэн:

«縁起は行持なり、行持は縁起せざるがゆゑにと、功夫參學を審細にすべし»¹⁴⁵.

«Взаимозависимое возникновение¹⁴⁶ – это удержание подвижничества, но нельзя сказать, что удержание подвижничества [подчиняется закону] взаимозависимого возникновения, вы должны постичь суть наставлений о занятиях дзэн¹⁴⁷».

Здесь японский наставник прямо высказывает свое убеждение в сущностной связи всей вселенной и монашеской практики, в наиболее яркой и отчетливой форме демонстрируя свою концепцию единства практики и просветления.

Таким образом, мы видим, что в центре внимания До:гэн в зрелый период его творчества по-прежнему находится концепция единства практики и просветления.

¹⁴⁴ То есть въяве становятся буддами.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ *Пратитья-самутпада* (प्रतीत्यसमुत्पाद, пали paṭiccasamuppāda, санскр. pratītyasamutpāda) - двенадцать звеньев взаимозависимого возникновения. В буддийском учении – механизм, объясняющий происхождение круговорота перерождений. Звенья цепи связаны между собой посредством кармы, закона причинно-следственной связи. *Пратитья-самутпада* – важнейшее понятие, которое может обозначать истинный буддизм в целом, и До:гэн использует его именно в этом значении.

¹⁴⁷ «Наставления о занятиях дзэн», 功夫參學を審細, «куфу: сангаку-о синсай», – дзэнские термины, обозначающие собственно занятия дзэнской практикой. Вопрос о том, что именно понимал под ними До:гэн, требует дальнейшего исследования.

§3. Деятельность До:гэн и его учеников по созданию новой религиозной общины

Спустя два года после получения документа о преемстве в Дхарме, До:гэн приехал назад, в Японию, с целью распространять у себя на родине истинный буддизм. В «Записях речений До:гэн» (永平広録, «Эйхэй Короку») он говорит, что «вернулся с пустыми руками»¹⁴⁸, то есть, вопреки обычаю, не привез с собой ни статуй будд, ни утвари, ни свитков с сутрами¹⁴⁹.

По прибытии в Японию До:гэн начал практиковать в храме Кэнниндзи, настоятелем которого прежде был Мё:дзэн. После совершения над его останками похоронных обрядов, До:гэн начал исполнять его обязанности на правах преемника в Дхарме. По всей видимости, в течение двух лет До:гэн занимался административной деятельностью, пытаясь обустроить жизнь в монастыре, вверенном его заботам, по образцу, увиденному им в Китае. Однако уже вскоре До:гэн принял решение оставить пост настоятеля, чтобы целиком посвятить себя буддийской практике. В скромном храме он занимался сидячей медитацией и обсуждал сутры и различные вопросы с теми, кто приходил к нему за наставлениями. Постепенно вокруг До:гэн образовался круг учеников и последователей. Он объяснял им, что просветление обретается в процессе безобъектной сидячей медитации и что абсолютно недопустимо смешение практик¹⁵⁰. С течением времени к До:гэн стало приходиться так много людей, что деревенский Анъё:ин оказался не способен их вместить. Поэтому До:гэн

¹⁴⁸ Dogen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Koroku / tr. by Taigen Dan Leighton & Shohaku Okumura, edited with an introduction by Taigen Dan Leighton; foreword by Tenshin Reb Anderson; introductory essays by Steven Heine and John Daido Looi. – Somerville: Wisdom Publications, 2004. – 720p. – p. 111.

¹⁴⁹ Тем самым До:гэн, с одной стороны, утверждает достаточность практики сидячей медитации, а с другой стороны, подчеркивает, что внутри каждого человека уже есть все необходимое для достижения просветления.

¹⁵⁰ Еще X века в японских монастырях чаще всего одновременно выполнялись практики и ритуалы нескольких буддийских школ.

переехал в больший по территории и имеющий более просторные помещения храм Каннондо:риин и начал читать публичные проповеди.

Как было отмечено в хронике событий жизни До:гэн, спустя год к уже образовавшейся общине учеников До:гэн примкнул Ко:ун Эдзё: (孤雲懷奘, 1198-1280). Этот человек сыграл одну из ключевых ролей в истории Со:то:, поэтому на его фигуре необходимо остановиться подробнее. Эдзё: принадлежал к роду Фудзивара (он был внуком Фудзивара Хидэмита, но ни в одном источнике ничего не говорится о его родстве с До:гэн – видимо, оно было слишком дальним) и принял постриг в 1215 году на горе Хиэй, в том же монастыре школы Тэндай, что и До:гэн. Согласно легенде, после нескольких лет изучения доктрин Куся (то есть трактата «Абхидхармакоша»), Дзё:дзицу и Тэндай Эдзё: пришел к выводу о тщетности стремления выстроить карьеру в монастыре и покинул его, чтобы посвятить себя поискам просветления. Эдзё: примкнул к последователям Дайнити Но:нин, основателя школы Дарума. В 1230 году он присутствовал на одной из лекций До:гэн в Кэнниндзи, был потрясен сходством услышанного с его собственными идеями и испросил у До:гэн разрешения войти в число его учеников. До:гэн ответил, что скоро уедет и что Эдзё: следует подождать того момента, пока До:гэн не обретет постоянное пристанище и не соберет собственную общину. Эдзё: согласился, а в 1234 году приехал в Каннондо:риин и повторил свою просьбу. Таким образом, в 37 лет, будучи старше До:гэн на два года, Коун Эдзё: стал его учеником. Уже через год, в 1236, Эдзё: получил от До:гэн документ о преемстве в Дхарме и вплоть до самой смерти До:гэн оставался его ближайшим сподвижником, переписчиком и редактором его текстов. Вплоть до 1243 года До:гэн с помощью Эдзё: укреплял свою сангху: вводил новые правила жизни в монастыре, обустроивал помещения для занятий *дзадзэн*, читал лекции и давал наставления – то есть всеми способами распространял среди своих последователей то, что считал

изначальным буддизмом, унаследованным напрямую от Будды Шакьямуни.

До:гэн привез из Китая новейшие «модные тенденции» в строительстве буддийских монастырей, а выстроенный им и его сподвижниками зал для медитации стал первым в Японии. Главой обновленного храмового комплекса был назначен Эдзё:. Когда же завершилось строительство зала Дхармы, предназначенного для чтения публичных лекций и сбора монахов, в Японии появился (пока единственный) монастырь, полностью оборудованный для занятий дзэнской практикой, со всеми необходимыми для нее помещениями. Десять лет, которые До:гэн провел в Ко:сё:дзи, считаются расцветом его литературной и религиозной деятельности, и за эти годы он приобрел наибольшее количество учеников. Необходимо также остановиться подробнее на том, что в 1241 году в число последователей До:гэн под предводительством мастера Экан вошла группа монахов из школы Дарума, к которой прежде принадлежал Эдзё:. Школа Нихон Дарума (日本達摩宗) просуществовала очень недолго, так как практически сразу после своего основания подверглась гонениям со стороны новых буддийских школ Камакура. Считается, что переход группы учеников из школы Дарума в школу Со:то: ознаменовал конец самостоятельного существования Нихон Дарума. Однако ее влияние прослеживается как в традиции Со:то:, так и в японской культуре вообще. Об учении школы Дарума известно, что оно происходило из традиции ранней Чань в интерпретации школы Тэндай и из традиции Линь-цзы. К моменту приходу в общину До:гэн группы последователей школы Дарума, она практически прекратила свое существование, и Экан привез с собой реликвии школы: документы о передаче преемства внутри традиции и священные предметы. Впоследствии четвертый патриарх Кэйдзан повелел хранить их вместе с главными сокровищами Со:то:, узаконив таким образом объединение двух школ. До недавнего времени считалось, что линия Дарума растворилась в

Со:то:, и на этом ее история закончилась. Однако в 1987 году Бернард Фор (Bernard Faure) опубликовал в журнале «Monumenta Nipponica» статью «Дарума-сю:, До:гэн и Со:то:-дзэн» («Daruma-shu, Dogen and Soto Zen»)¹⁵¹, в которой он заявляет: «Мы вполне можем поразмыслить над тем, до какой степени новые ученики повлияли на До:гэн, а не наоборот. Иными словами, вопрос – кто кого обратил, не столь прост, как пытается нам это преподнести традиция»¹⁵². Исследователь ставит своей задачей привлечь внимание научного сообщества к вопросу о взаимовлиянии между учениями школ Дарума и Со:то:. Здесь нет необходимости давать точный ответ на этот вопрос, однако сам факт его постановки необходимо отметить, особенно, помня о том, что Ко:ун Эдзэ: принадлежал к школе Дарума, прежде чем стал учеником и преемником До:гэн.

До:гэн видел свое призвание в том, чтобы вернуть японцам исконный чистый буддизм, научить своих учеников истинным, с его точки зрения, идеалам монашеской жизни и Пути Будды. Сам До:гэн считал себя не основателем новой школы, а прямым продолжателем традиции Будды Шакьямуни. При этом он очень много внимания уделял вопросам, связанным с практической организацией жизни монахов в построенных им храмах. Можно сказать, что До:гэн разработал собственный устав, инкорпорированный в комплекс текстов «Сё:бо:гэндзо:».

Монах, которого описывает До:гэн в своих трактатах (это именно буддийский монах вообще, а не приверженец какой-либо конкретной школы), – аскет, практикующий безобъектную сидячую медитацию ради спасения всех живых существ. Анализируя тексты До:гэн, мы можем даже описать внешность и составить примерный психологический портрет идеального буддийского монаха, а также выделить ряд черт, наличие

¹⁵¹ Faure Bernard. The Dharuma-shu, Dogen and Soto Zen // Monumenta Nipponica, vol.42, N1, pp. 25-55. Перевод на русский язык опубликован в: *До:гэн. Избранные произведения*. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 167-198.

¹⁵² *До:гэн. Избранные произведения*. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 167.

которых японский наставник, сам отличавшийся крайним аскетизмом, считал обязательным.

В лекции, прочитанной монахам в 1242 году (трактат «Удержание подвижничества»), До:гэн приводит аудитории в пример Махакашьяпу, говоря, что тот «неуклонно придерживался двенадцати аскетических практик: не принимать приглашений от людей; каждый день просить милостыню; не принимать денег вместо пищи; останавливаться только в горах, а не в городах и деревнях; не просить и не принимать одежды в качестве подношения, но брать ткань на кладбищах, шить из нее дхармовые одежды и красить их; искать прибежища под деревом в открытом поле; есть только один раз в день... ..не ложиться ни днем, ни ночью, но практиковать медитацию во время ходьбы и спать сидя... ..иметь только три дхармовых одеяния и больше ничего, и не ложиться в одежде; жить на кладбищах, а не в домах и не в монастырях; практиковать *дзадзэн* и искать путь, наблюдая за скелетами; искать уединенное место и не иметь желания возлечь с кем-либо или быть рядом с кем-либо; есть фрукты перед едой, а не после; сидеть на открытом месте и не вынашивать желания спать под деревьями или в домах; не есть ни мяса, ни пирожных и не натирать тело маслом из льна»¹⁵³. Конечно До:гэн не мог требовать от своих последователей буквального соблюдения запретов, подобных процитированным выше, но он хотел, чтобы монахи стремились к такому образу жизни как к идеалу.

Монашеская внешность регламентирована довольно строго. Все буддийские монахи брили головы при посвящении, и затем поддерживали отсутствие волос на голове как один из основных атрибутов своего облика. Помимо этого, согласно тексту «Сё:бо:гэндзо:», каждый монах обязан следить за чистотой своего лица, рук и тела, регулярно стричь ногти на всех пальцах обеих рук и ног. Указания До:гэн, максимально подробно

¹⁵³ Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника До:гэн / Пер. с англ. Котенко Р.В. (Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen / ed. by Kazuaki Tanahashi. – Boston&London: Shambala, 1999). – СПб.: Евразия, 2001. – с. 162.

прописанные в трактатах «Умывание-очищение» (洗淨, «Сэндзё») и «Умывание лица» (洗面, «Сэмэн»), для своего времени были последним словом гигиены, хотя сейчас они могут показаться в чем-то странными. Так, например, До:гэн очень большое внимание уделил тому, что монахи не должны пачкать одежду при посещении отхожих мест – им следует заранее позаботиться о том, чтобы надлежащим образом поднять и подобрать свое платье. Важно, что До:гэн трактует процесс очищения человеческого тела как одно из проявлений истинной природы Будды, утверждая принципиальное тождество всех составляющих этого процесса.

Далее До:гэн подробно описывает само «дхармовое одеяние», которое должен носить буддийский монах. В «Сё:бо:гэндзо:» этому вопросу посвящен трактат «О заслуге, приносимой ношением монашеского одеяния» (袈裟功德, «Кэса кудоку»). Слово «кэса» представляет собой транслитерацию санскритского *кашья*, обязательного для монахов одеяния из сшитых вместе деталей, в свою очередь, состоящих из нескольких, меньших по размеру, прямоугольных кусков ткани. До:гэн продолжает традицию, начатую в первой буддийской общине времен жизни Будды Шакьямуни. Он говорит, что «кашья называют одеянием освобождения»¹⁵⁴ (袈裟はふるくより解脱服と稱す¹⁵⁵). Согласно До:гэн, есть три вида *кэса*. Если монах собирается заниматься физическим трудом или посетить отхожее место, он надевает *кэса* из пяти полос. Если ему предстоит практика вместе с другими членами сангхи, он использует *кэса* из семи полос, а для разбора сутр с мирянами подходит широкое *кэса* из девяти или более полос. Чтобы показать, насколько подробно До:гэн регламентирует внешний вид монахов, приведем следующую цитату: «Вот как следует носить *кашья*. Наиболее

¹⁵⁴ Там же, с. 124.

¹⁵⁵ Кэса Кудоку / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 袈裟功德 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

распространенный способ – оставлять правое плечо открытым¹⁵⁶. Иногда закрывают оба плеча, но это приличествует татхагатам и наставникам. Когда оба плеча закрыты, грудь либо закрыта, либо обнажена. Оба плеча закрывают тогда, когда надевают официальную *кашю* с более чем шестьюдесятью вставками¹⁵⁷».

Согласно трактатам «Сё:бо:гэндзо:», жизнь в буддийском монастыре должна быть организована следующим образом. В четыре часа утра по двору обители проходит монах с гонгом, подавая остальным сигнал к подъему. Ученики встают и идут совершать утренние процедуры (все они четко прописаны). Умывшись, монахи возвращаются в *дзэндо:* – зал для медитации, где они спали. Здесь нельзя разговаривать и читать сутры. Монах должен вести себя так, чтобы как можно меньше отвлекать окружающих: не крутить головой, при ходьбе не махать руками, не совершать резких и ненужных движений. Во время утренней трапезы каждый несет свою чашку. *Хашу*, или *патра* (санскр.), – одна из немногих личных вещей монахов, она символизирует образ жизни буддийского ученика. Положенную в чашку еду обязательно нужно доедать. Закончив трапезу, ученики складывают руки на груди.

Основное правило, по которому живут монахи, До:гэн повторил вслед за чаньским наставником Байчжаном Хуайхаем (百丈懷海, яп. Хякудзё: Экай, 749-814). Оно звучит так: «день без труда - день без пищи». Поэтому каждый, кто живет в монастыре, практикует, одновременно выполняя определенные бытовые обязанности. Согласно религиозно-философской системе До:гэн, просветление – не единожды достигаемое понимание истинной сути вещей, а непрерывный процесс осознания

¹⁵⁶ Открывают именно правое плечо, так как этим плечом ученик повернут к статуе почитаемого существа или к наставнику, когда совершает принятый в храмах почтительный круговой обход – будды, бодхисаттвы либо учителя («держась к ним правым боком», как в сутрах говорится). Почитаемые, соответственно, могут открывать правое плечо, а могут и не открывать.

¹⁵⁷ Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника До:гэн / Пер. с англ. Котенко Р.В. (Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen / ed. by Kazuaki Tanahashi. – Boston&London: Shambala, 1999). – СПб.: Евразия, 2001. – с. 126.

единства всего мира. Практика также непрерывна, а кроме того, неотделима от обычной жизни, так как едина с ней.

Также целый трактат посвящен вопросам о поведении монахов на кухне и о приготовлении пищи¹⁵⁸. Монахи едят жидкую рисовую или ячменную кашу с утра и рис с овощами в полдень. К пище следует относиться с великим почтением. Например, утреннюю кашу нужно именовать «почтенная каша», или «утренняя каша». Отдавая приказания, связанные с едой, следует придерживаться высокого слога. Монахи, готовящие еду, не должны дышать на рис, блюдо, в которое его положат, или на другую используемую посуду. На кухне читают сутры.

Как было показано выше, важнейшее место в религиозно-философской системе До:гэн занимает практика *сикан тадза* (只管打坐) – безобъектная сидячая медитация, во время которой по залу ходят дежурные с особыми палками в руках (в школе Со:то: они называются *кё:саку* (警策) – «палки предупреждения») и бьют задремавших сзади по плечам. Кроме этого, существуют еще ежедневные встречи настоятеля с учениками, во время которых он проверяет степень их приближения к просветлению, а также еженедельные, ежемесячные и ежегодные общие медитации, посты и другие практики.

Таким образом, во-первых, жизненное пространство монахов школы Со:то: целиком и полностью определяется их религиозной практикой. Во-вторых, нет разделения между «обыденным» и «религиозным» опытом, то есть к просветлению может привести каждое действие, а не только усиленная медитация. В-третьих, несмотря на единую природу всего существующего во вселенной, просматривается жесткое разделение между обычным пространством (где употребляется низкий слог, где умы омрачены, а учение забыто) и монастырем (тишина в зале для медитаций,

¹⁵⁸ Это трактат «Инструкции для монахов по поведению в Кухонном зале» (示庫院文, «Дзикоин мон»).

высокий слог на кухне, определенные действия даже при посещении отхожих мест).

Через десять лет неутомимого и плодотворного труда, в 1243 году, До:гэн с небольшой группой учеников тайно покинул Ко:сё:дзи. Точные причины его отъезда до сих пор остаются неизвестными. Возможно, До:гэн надеялся таким образом избавиться от преследований монахов Тэндай с горы Хиэй, которые до этого в течение нескольких лет обвиняли До:гэн в «нововведениях», а летом 1243 года совершили нападение на Ко:сё:дзи и попытались его сжечь. Вероятно также, что на решение До:гэн повлияло общее положение дзэнских монастырей в Киото, усложнившееся после возникновения неподалеку от центра До:гэн нового монастыря школы Риндзай. Современные исследователи по-разному интерпретируют переезд До:гэна: одни говорят о «паническом бегстве», после которого До:гэн постепенно опускался все ниже и ниже; другие же, напротив, считают, что после переселения До:гэн достиг настоящей зрелости мысли¹⁵⁹. Как бы то ни было, До:гэн поселился в провинции Этидзэн, в маленьком монастыре Киппо:дзи (или Ёсиминидэра), куда его пригласил знатный самурай Хатано Ёсисигэ (波多野義重)¹⁶⁰. Через некоторое время До:гэн получил в дар от него земельный надел в той области.

К тому времени здоровье До:гэн было подорвано, поездка в Камакура ко двору не пошла ему на пользу, и Эдзё: и Какунэн (ученик-мирянин До:гэн) тщетно пытались вылечить его от легочного заболевания. Известно, что уже незадолго до кончины До:гэн перечитывал свою любимую Лотосовую сутру, а во время «сосредоточения на ходу» (яп.

¹⁵⁹ Подробнее о причинах ухода До:гэн из Ко:сё:дзи см.: *Heine Steven*. "Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1994. – p. 37–72; *Heine Steven*. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // *Japanese Journal of Religious Studies* 24/1–2. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1997. – p. 39–85; *Putney David*. Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen // *Philosophy East & West*, Vol. 46, Number 4. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. – P. 497–531; *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. – М., 2003. – с. 62; и др.

¹⁶⁰ Хатано Ёсисигэ был известным меценатом, *даймё* (大名, букв. «большое имя») провинции Этидзэн (то есть крупным военным феодалом).

кинхин) вполголоса декламировал отрывки из нее. Фрагмент из 21-й ее главы он даже зафиксировал на опорном столбе дома Какунэн: «...в местах, где в садах, или в лесах, или под одинокими деревьями, или в монашеских обителях, или в домах «белых одежд», или во дворцах и залах, или в горах и долинах, или среди пустынных равнин будут храниться свитки этой Сутры, нужно возвести ступы и делать им подношения. Почему? Вы должны знать, что эти места — Места Пути, будды обретают здесь анутгара-самьяк-самбдхи, будды вращают здесь Колесо Дхармы, будды вступают здесь в паринирвану»¹⁶¹. Через несколько дней До:гэн умер. Следуя обычаю большинства буддийских наставников, перед смертью он написал *гатху*¹⁶²:

五十四年、照第一天

打箇勃跳、觸破大千

渾身無、活落黃泉

Пятьдесят лет исканий Великого Смысла рождений-и-смертей,
Постоянное Стремление и Преодоление в конце концов всех
препятствий и сомнений:

Нет ни вопросов, ни желаний, —

Живым ухожу к Желтому Источнику¹⁶³.

Как уже было сказано выше, сам До:гэн отличался крайним аскетизмом и стремился воплотить в жизнь собственные идеалы. Однако по мере увеличения числа его последователей и разрастания общины ему становилось все труднее и труднее требовать того же от всех ее членов. После смерти До:гэн среди его наследников некоторое время царил смута. Храмом Эйхэйдзи управлял Эдзэ:, но когда в 1280 году он умер, возник

¹⁶¹ Подробнее о Лotosовой сутре см. далее. Цит. по: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подг. А. Н. Игнатович. — М.: Ладомир, 1998. — 538с. — с. 269.

¹⁶² *Гатха* — в буддизме краткое стихотворение, подытоживающее содержание одного из разделов сутры. *Гатхи*, написанные буддийскими наставниками, как правило, выражали квинтэссенцию воззрений автора по обсуждаемому вопросу.

¹⁶³ *До:гэн*. Луна в капле росы. — Рязань: Узорочье, 2000. — с. 28.

так называемый «спор третьего поколения»: последователи Тэтцу Гикай (徹通義介, 1219-1309) и Гиэн (義演, ум. 1314) боролись за право своих учителей встать во главе школы Со:то:. Интересно, что оба наставника раньше принадлежали к школе Дарума. Однако если Гиэн отрекся от своих прошлых воззрений, надеясь получить документ преемства от Эдзё:, то Гикай сохранил приверженность линии Дарума, и несмотря на это Эдзё: выбрал своим посланником в Китай именно его. Исследователи сходятся в том, что сам конфликт возник после того, как Гикай стал настоятелем Эйхэйдзи и внес ряд существенных изменений в порядок администрирования монастыря¹⁶⁴. В таком случае истинная причина конфликта крылась именно в этом, а поводом для него послужила верность мастера Гикай принципам школы Дарума, объявленная еретической. Все это привело к тому, что в 1293 году Гикай изгнали из общины Эйхэйдзи. Он и группа сопровождавших его монахов нашли убежище в храме Дайдзёдзи, и в 1298 году Тэтцу Гикай передал управление этим монастырем своему ученику, Кэйдзан Дзё:кин. Именно тогда Кэйдзан стал патриархом, сначала только одной части школы Со:то:, и лишь впоследствии он был признан законным главой школы, наследником в Дхарме До:гэн в четвертом поколении. При этом по сути мастер Кэйдзан Дзё:кин основал Со:то: как организованную буддийскую школу. В настоящем исследовании не ставится задача рассмотрения деятельности Кэйдзан (хотя само по себе это может стать очень перспективным направлением для дальнейшего изучения школы Со:то:), но упомянуть о нем необходимо для того, чтобы верно оценить роль До:гэн. Среди современных адептов Со:то: считается, что До:гэн – отец школы, суровый, строгий, требующий безусловного послушания, а Кэйдзан – «сострадательная мать», человек, сумевший приспособить общину к социальным реалиям и обеспечивший ее процветание и развитие.

¹⁶⁴ Подробнее об этом см.: *До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн.* – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 167-198.

Необходимо также отметить, что само название «Со:то:», японскую транскрипцию китайского «Цаодун», ввел в употребление именно Кэйдзан, тогда как До:гэн всячески избегал любых сектарных разграничений.

Глава 2. Религиозная философия До:гэн

§1. Связь религиозной философии До:гэн с предшествующей традицией

Поскольку До:гэн считал себя реставратором изначального буддизма, представляется необходимым рассмотреть его восприятие этого самого «чистого» буддизма на примере одного из базовых для него понятий, каковым является «дхарма». Теория дхарм занимает в классическом буддизме чрезвычайно важное положение. Вокруг вопросов, связанных с трактовкой природы дхарм, признанием или непризнанием их реального существования, определением их количества и классификацией, строилась полемика различных школ буддизма Индии. Некоторые исследователи буддизма придают теории дхарм настолько важное значение, что сводят к ней всю буддийскую философию (одним из первых такую позицию занял авторитетнейший российский буддолог О.О. Розенберг¹⁶⁵). В настоящее время большинство ученых склонны к более осторожным оценкам, однако все они отводят теории дхарм весьма почетное место в системе буддизма¹⁶⁶. Один из наиболее важных текстов,

¹⁶⁵ См.: *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991; *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. Теория дхарм настолько важна для буддизма, что академик Ф. И. Щербатской так и назвал один из своих главных трудов: “The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»” (книга впервые была опубликована в Англии – «Центральная концепция буддизма и значение слова “дхарма”»).

¹⁶⁶ Так, Е.А. Торчинов в главе «Основы буддийского учения» своего «Введении в буддологию» пишет: «...мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии — учению о дхармах, то есть к Абхидхарме (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия, и не психология, а именно Абхидхарма, но для нас понятнее всего будет, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов — «философская

посвященных дхармам, принадлежит Васубандху¹⁶⁷. Его сочинение «Абхидхармакоша», написанное с позиций школы саутрантики, содержит в себе полное изложение теории дхарм, включая их классификацию в разных школах того времени. Название «Абхидхармакоша» означает «вместилище абхидхармы», то есть изложение философского содержания трактатов третьей корзины буддийского канона, Трипитаки¹⁶⁸. «Абхидхармакоша» считается текстом, принадлежащим традиции буддизма Хинаяны, или Тхеравады, но несмотря на это, ее признают и последователи буддизма Махаяны. Благодаря переводу на китайский язык, выполненному в VI веке монахом Сюаньцзаном (кит. упр. 玄奘, 602-644/664), «Абхидхармакоша» стала известна на Дальнем Востоке. В Японии на протяжении всей истории буддизма ссылками на «Абхидхармакошу» решали доктринальные споры, а сам текст до сих пор является обязательным для изучения во всех учебных заведениях буддийских монахов. До:гэн, получивший блестящее классическое образование и прошедший годы обучения в монастыре, безусловно, был очень хорошо знаком с ним и воспринимал его как авторитетнейший текст. Следовательно, До:гэн знал о центральном месте понятия «дхарма» в классическом буддизме. Автором был проанализирован корпус текстов «Сё:бо:гэндзо:» с целью изучения того, как До:гэн использует в своем учении понятие «дхарма». Использовался японский оригинал¹⁶⁹,

психология»). ... К учению о дхармах — элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь, формирующих то, что мы называем личностью, теперь и следует обратиться». (Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — с.32). Далее он продолжает: «Введя понятие дхармы в качестве как онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и как элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты, по существу, нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию» (там же).

¹⁶⁷ Васубандху (санскр. वसुबन्धु, кит. 世親, Шицинь; яп. Сэсин) — выдающийся индийский философ-энциклопедист, буддийский монах, основавший вместе со своим старшим братом Асангой школу Йогачара. Значение этого мыслителя для буддизма трудно переоценить. По сути, он построил две цельные философские системы: сначала Малой колесницы, или хинаяны, (более корректное ее название — тхеравада), а потом Великой колесницы, или махаяны.

¹⁶⁸ См. прим. 72.

¹⁶⁹ До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 道元. 正法眼蔵 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm]

английский перевод, выполненный Нисидзима Гудо: Вафу и Тёдо Кроссом¹⁷⁰, а также переводы на русский А. Г. Фесюна¹⁷¹ и И. Е. Гарри¹⁷². Санскритское слово «дхарма» в китайском и японском буддизме принято передавать иероглифом «法» (хо:, «закон»), хотя его значение далеко не всегда соответствует тому, которое он имел в оригинале. В тексте «Сё:бо:гэндзо:» иероглиф «法» употреблен 3512 раз¹⁷³. Следует учитывать, что иногда он встречается в цитатах или в названиях: например в словосочетании «Хоккэ кё:» (法華教, «Лотосовая сутра»). Кроме того, для До:гэн характерно употребление устойчивых словосочетаний, несущих определенную смысловую нагрузку и выполняющих важные функции в тексте. Среди них есть и содержащие понятие дхармы. К таким словосочетаниям можно отнести «сё:бо:», 正法 («истинная Дхарма», то есть «истинное учение»), входящее в название «Сё:бо:гэндзо:»; «буто:», 仏法 (Дхарма Будды, то есть учение Будды, буддизм); «хо:рин», 法輪 («колесо Дхармы», то есть буддизм); «сёхо:», 諸法 («все дхармы», а также «все существующее»); «манхо:», 萬法 («10000 дхарм», «мириады дхарм», «все дхармы»). В индийском буддизме О. О. Розенберг выделяет семь значений термина «дхарма» и указывает на то, что важнейшим из них является второе, то есть «дхарма» как «трансцендентный носитель»¹⁷⁴. В тексте «Сё:бо:гэндзо:», как видно из приведенных устойчивых сочетаний, часто встречаются значения: «Дхарма» как учение Будды (шестое, согласно Розенбергу) и «дхарма» как вещь, предмет, явление в этом мире. Кроме того, До:гэн часто цитирует махаянские тексты, сохраняя значение, в котором слово «дхарма» употреблено в оригинале. В качестве примера

¹⁷⁰ Dogen. Shobogenzo – v. 1-4. – London: Windbell Publications Ltd, 1998.

¹⁷¹ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002.

¹⁷² Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003.

¹⁷³ До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 道元. 正法眼蔵 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm]

¹⁷⁴ Подробнее см.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

можно назвать трактаты «Самадхи как море» (海印三昧, «Кай ин дзаммай»), где в цитатах, обсуждаемых До:гэн, есть понятия «дхармы» и «множественные дхармы» (衆法, сю:хо:); а также «Истинный знак всех дхарм» (諸法實相, «Сёхо: дзиссо:»), в котором До:гэн делает отсылки к «Лотосовой сутре».

Отдельного рассмотрения заслуживает трактат, который так и называется – «Природа Дхармы» (法性, «Хоссё:»). Он переведен на европейские языки в составе «Сокровищницы зеницы ока истинной Дхармы», а на русском опубликован в переводе А. Г. Фесюна¹⁷⁵, который иногда переводит сочетание «хоссё» как «дхармата», а иногда – как «природа Дхармы». В английском тексте Нисияма-Стивенса название трактата звучит как «On the True Nature of All Things», то есть переводчики интерпретировали иероглиф «法» как элемент, предмет. Масунага и Кросс, в свою очередь, предложили понимать его как «the Universe itself» (то есть «сама вселенная», «весь мир»).

Судя по названию этого текста, логично было бы предположить, что До:гэн, подобно Васубандху, пустится в рассуждения о том, что есть дхармы, как они устроены и как можно их классифицировать. Однако на самом деле все совершенно иначе. Трактат представляет собой конспект устного наставления, преподанного монахам храма Киппо:дзи в 1243 году. Этим объясняется небольшой объем текста, а также стиль изложения. До:гэн начинает с рассуждения об исконной просветленности каждого живого существа (он называет ее «врожденным знанием», 生知, сё:ти) и сразу утверждает необходимость буддийской практики. При этом он здесь же отвечает на возможные вопросы: по его словам, если мы признаем наличие врожденного знания, все же нужно активно стремиться к просветлению, если же мы отрицаем изначальное присутствие в нас

¹⁷⁵ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – 280с. – С. 89-92. В настоящей работе русский текст трактата «Природа Дхармы» дается в этом переводе.

истинного понимания, то тем более важно неустанно постигать путь Будды. В любом случае просветление достигается «посредством действия» природы Дхармы:

無師獨悟は、法性の施爲なり。¹⁷⁶

«Само-просветление без учителя [происходит посредством] действия дхармата, – [истинной природы мира вещей]»¹⁷⁷.

Далее в трактате До:гэн обсуждает одно из высказываний Мацзу Даои (馬祖道一, 707/709-788), учившего, что все дхармы на самом деле совпадают с Буддой и нирваной¹⁷⁸. Суть наставлений японского мастера при этом сводится к тому, что в какой бы момент времени ни происходило любое действие, оно представляет собой проявление истинной природы всего сущего. А. Г. Фесюн в примечании к словосочетанию «природа Дхармы» дает толкование: «неизменная, сущностная основа всех вещей»¹⁷⁹. То есть переводчик предполагает, что До:гэн сливает в одно два противоположных явления: обусловленную законом взаимозависимого возникновения и постоянно изменяющуюся сансару и покоящуюся, вечную нирвану. Однако, кажется, что До:гэн именно настаивает на их сущностном тождестве, предлагает не объединять два в одном, а увидеть в первом второе и наоборот. Интересно, что сочетание «природа Дхармы» таким образом оказывается синонимичным понятию «природа Будды» (истинная природа всего сущего), которое занимает крайне важное место в религиозно-философской системе До:гэн и о котором подробнее сказано далее в настоящей работе.

¹⁷⁶ Природва Дхармы / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 法性 / 道元 . 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

¹⁷⁷ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – 280с. – С. 89.

¹⁷⁸ На русском языке опубликован перевод текста «Записи речений чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси» («Цзянси Мацзу Даои чаньши юйлу»), выполненный проф. А. А. Масловым. См.: Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. / Перевод, исследование и комментарий д.и.н., проф. А. А. Маслова. – М: Изд-во Духовной Литературы, "Сфера", 2000. 608с. Сетевая версия перевода: <http://soto-zen.ru/Mazu.htm> (проверено 19 апреля 2011 г.).

¹⁷⁹ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – 280с. – С. 92.

Таким образом, приходится сделать вывод, что если Васубандху разрабатывал теорию дхарм как основу буддийской философии и считал вопросы, связанные с определением и классификацией дхарм, важнейшими, то До:гэн ставил на первое место уже совсем другие проблемы¹⁸⁰. Полученный результат является положительным в том смысле, что он позволяет сделать вывод об опоре До:гэн на более поздние буддийские философские доктрины¹⁸¹.

Китайская традиция: учение наставников школы Цаодун. До:гэн получил печать дхармы у наставника Жуцзина, принадлежащего к школе Цаодун. Это направление Чань возникло еще в IX веке. По одной из версий, школа получила свое название по первым иероглифам имен Дуншаня Лянцзе (洞山良价, 807-869), ее основателя, и Цаошаня Бэньшу (曹山本寂, 840-901), одного из его последователей. По другой версии, слово «Цаодун» восходит к монашескому имени шестого патриарха Чань Хуэйинэна (慧能, 638–713)¹⁸². К XI-XII векам в среде чаньских наставников Китая оформилось два основных подхода к буддийской практике, один из которых разрабатывали представители Цаодун, а другой – мастера самой распространенной тогда школы Линьцзы. Еще со времен первого патриарха Бодхидхармы в традиции Чань постулировалась принципиальная невозможность постичь истинную природу всех вещей рациональными методами. Алогичность стала необходимым условием любого вида практики, признаваемого в Чань. А поскольку любое живое существо может достичь просветления (согласно одному из базовых

¹⁸⁰ Косвенным подтверждением этому служит почти полное отсутствие интереса к теории дхарм в сочинениях современных японских буддистов.

¹⁸¹ Такой вывод может показаться недостаточно обоснованным, так как прослежена эволюция лишь одного понятия. Тем не менее, во-первых, теория дхарм занимает настолько важное место в системе буддийской философии, что если она отошла на периферию, значит, мыслитель опирался на принципиально иную традицию. Во-вторых, сделанный вывод подтвержден в параграфе 3 главы 3, где показаны изменения, произошедшие в учении До:гэн с концептом «шуньята» – еще одним понятием, базовым для предшествующей традиции.

¹⁸² В современной науке эта версия является предпочтительной, так как еще один наставник Цаодун, Юньцзюй Даоин (雲居道膺, ум. 902), был значительно более известен, чем Цаошань, но его имя не вошло в название школы.

постулатов буддизма Махаяны) и каждый объект полностью отражает в себе истинную реальность (что также признавали адепты Чань), то любое парадоксальное указание на предмет, абсурдная мысль, высказывание, опрокидывающее привычные человеческие представления о реальности, может привести практикующего к перевороту сознания, влекущему за собой просветление. Рассуждая подобным образом, китайские наставники разработали практику «решения» коанов (公案工夫, кит. *гунъань-гунфу*, яп. *ко:ан-куфу*:)¹⁸³. Она заключалась в том, что ученику предлагалось некое алогичное, парадоксальное высказывание или диалог, над которым он должен был размышлять во время сидения в медитации, а также в течение обычной жизни. Считалось, что в момент остановки дискурсивного мышления и интуитивного постижения сути коана ученик «решает» коан и приближает свое сознание к состоянию просветленности. С течением времени, однако, в применении этой практики возникли различного рода трудности. В частности, многие ученики один за другим «проходили» коаны своих наставников, просто изучив их характер и особенности мышления. Также появилось огромное количество «лжебудд», которые, используя под видом коанов различные эпатажные, иногда агрессивные, средства обучения, стремились к личной славе просветленных мастеров (что уже само по себе в корне противоречит идеологии Чань). Все это привело к тому, что в XII веке мастер Цаодун Хунчжи Чжэнцзюэ (宏智正覺, 1091-1157) и его ученики ввели в употребление термин «каньхэ Чань» (看話禪, «Чань созерцания коанов») как оскорбительное наименование последователей Дахуэй Цзунгао (大慧宗杲, 1089-1163), одного из

¹⁸³ Коан (公案, кит. *гунъань*, яп. *ко:ан*) – изначально, юридический термин, означавший «прецедент». В китайской практике им обозначалось решение правительства или постановление суда. В традиции чань считалось, что коан – это «прецедент просветления». Сначала коаны так и рассматривались, но с течением времени их стали использовать не только как некие свидетельства, подтверждающие истинность просветления их авторов, но и как средства постижения истинной реальности.

идеологов практики «решения» коанов¹⁸⁴. Сами же они противопоставляли ему другой вид практики. Если с точки зрения представителей «каньхэ Чань» ученик должен пытаться во время занятий сидячей медитацией «решить» коан, то их оппоненты делали акцент на самом процессе сидения. Они разработали практику безобъектной, «только сидячей», медитации (只管打坐, кит. *чжигуань-цзочань*, яп. *сикан-тадза*). При этом отстаивалась необходимость полного освобождения сознания ученика от мыслей о просветлении или о коанах. За это последователи Дахуэй Чжунгао, в свою очередь, назвали подобную практику «медитацией озаренности в молчании» (默證禪, кит. *мочжао чань*, яп. *мокусё дзэн*).

Хунчжи истолковал иероглиф «мо» (默, «моку») как самую истинную реальность, а «чжао» (證, «сё:») – как ее проявление. Он утверждал, что во время сидения в безобъектной медитации в человеке действует присутствующая в нем изначально, но не способная проявиться в иных условиях, изначальная природа Будды. Именно такое понимание буддийской практики унаследовал До:гэн, что было показано в первой главе настоящего исследования. А рассмотрев учение Хунчжи, можно сделать вывод, что концепция единства практики и просветления не появилась на пустом месте как надстройка в учении До:гэн, а имела под собой глубокие корни и почтенную традицию в китайском буддизме, так что вполне могла восприниматься японским наставником как настоящее учение Будды, исходное для его собственных воззрений.

Таким образом, традиция «мочжао чань», противостоящая «каньхэ чань», стала истоком учения До:гэн со стороны Китая, и далее необходимо рассмотреть японские корни его религиозно-философской системы.

Японская традиция: трактовка Сайтё: «природы будды» и принцип Ку:кай «стать буддой в этом теле». Буддизм пришел в Японию с материка в VI веке, и ему потребовался довольно длительный

¹⁸⁴ Позже это словосочетание превратилось в нейтральное общепотребительное обозначение школы Линьцзы.

промежуток времени, чтобы укорениться на японской почве. До эпохи Нара он еще оставался, по сути, чужеземной религией, известной лишь небольшой части высшей аристократии и распространенной в основном в среде *кикадзин* – китайцев и корейцев, переселившихся в Японию. Постепенно буддизм начал превращаться в народную религию, но на протяжении всего периода Нара (奈良, 610-794) японские буддийские школы все еще оставались трансляторами китайских идей (учения первых буддийских школ Японии блестяще разобраны А. Н. Игнатовичем, убедительно показавшим их несамостоятельность относительно китайских аналогов¹⁸⁵). Ситуация изменилась в начале периода Хэйан (平安, 794-1185), когда в Японию были привезены китайские школы Тяньтай (天台, «Школа с горы Небесной Опоры», Тэндай) и Чжэньянь (真言, «Школа истинных слов», Сингон). Первые японские наставники двух этих направлений, Сайтё: (最澄, 767-822) и Ку:кай (空海, 774-835) соответственно, сумели разработать на их основе собственные религиозно-философские доктрины, что привело к образованию первых (и в течение долгого времени наиболее влиятельных) школ именно японского буддизма.

Школа Тэндай считала своим главным почитаемым текстом «Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (妙法蓮華教, санскр. «*Саддхармапундарика-сутра*», кит. «*Мяофа лянхуа цзин*», яп. «*Мё:хо:рэнгэкё:*» далее «Лотосовая Сутра»), одну из ранних махаянских сутр¹⁸⁶. В китайском переводе Кумарадживы и, в основном, в тэндайских толкованиях она изучалась всеми японскими буддийскими монахами и была чрезвычайно

¹⁸⁵ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988.

¹⁸⁶ Перевод на русский язык: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. / Изд. подгот. А.Н. Игнатович, В.В. Северская; научный редактор перевода, С.Д. Серебряный; предисловие ко второму изданию и вступительная статья С.Д. Серебряного. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Ладомир, 2007. – 536 с. ISBN 978-5-86218-477-8. Далее: «Лотосовая Сутра».

почитаемым текстом в японском буддизме вообще¹⁸⁷. Признавая высший авторитет «Лотосовой сутры», Сайтё: настаивал на провозглашенном в ней постулате о том, что стать буддой может каждое живое существо. С его точки зрения, «Лотосовая сутра» содержит в себе истинное учение, необходимое и достаточное любому для того, чтобы достичь просветления. Живое существо может быть правакой, пратьекабуддой или бодхисатвой в зависимости от «уровня», на котором оно сейчас находится, но так или иначе в каждый момент времени оно обладает принципиальной возможностью перейти на следующую ступень¹⁸⁸. Таким образом, Сайтё: трактовал «природу будды» как состояние просветленности, изначально присутствующее во всех живых существах.

С рассуждениями Сайтё: перекликается текст «Значение слов «стать буддой в этом теле» (即身成仏義, «Сокусин дзё:буцу ги»), написанный Ку:кай в 817 году. Этот трактат представляет собой главное сочинение основателя школы Сингон, и в нем изложены необходимые ступени, которые нужно пройти, чтобы «стать буддой в этом теле»: «шесть великих элементов», «четыре мандалы», «три таинства» и «исходная просветленность»¹⁸⁹. Ку:кай утверждает, что до него «во всех сутрах и шастрах говорится о достижении [состояния] будды за три кальпы»¹⁹⁰. Он же предлагает достичь состояния будды уже в этой жизни. С его точки зрения, если явные учения предлагают искать просветление в «сердце» (心, *син/когоро*), то согласно тайному учению просветление происходит в «теле» (身, *син/ми*). В буддийских текстах именно сердце как центр,

¹⁸⁷ До сих пор ее изучение считается обязательным в буддийских учебных заведениях.

¹⁸⁸ Сайтё: полемизировал с монахом школы Хоссо: Токуицу, который считал, что проповедь будды делится на учения «слушателей голоса» (санскр. *шравака*), «подвижников-одиночек» (санскр. *пратьекабудда*) и бодхисаттв. Подробнее см.: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии IX-XII вв. М.: Наталис, 2009.

¹⁸⁹ Перевод трактата на русский язык выполнен А. Г. Фесюном и опубликован в: Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – с. 438-455. Еще один перевод принадлежит Н.Н. Трубниковой: Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай [Кобо-Дайси] о различиях между тайным и явными учениями. М., 2000.

¹⁹⁰ Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – с.438.

внутреннее средоточие воли, чувств и действий человека, считается главным органом мысли, а тело, как правило, противопоставляется ему. Ку:кай же настаивает на употреблении именно этого слова, при этом соглашаясь с представителями других школ в том, что в «сердцевине» каждого существа заключена природа будды. Получается, что тело также не имеет иной природы, кроме природы будды, которую нужно лишь обнаружить. Не углубляясь в дальнейший подробный разбор теорий Сайтё: и Ку:кай¹⁹¹, запомним сами их тезисы и перейдем к рассмотрению системы До:гэн.

«Природа будды» в учении До:гэн. До:гэн в своих трактатах уделяет термину «природа будды» (佛性, *буссё*) огромное внимание. Один из самых больших по объему трактатов «Сё:бо:гэндзо:» (в зависимости от версии он либо самый большой, либо второй по величине) так и называется – «Природа будды». Современные исследователи пишут, что весь корпус текстов «Сё:бо:гэндзо:» можно считать ответом До:гэн на вопрос, «что есть природа будды и каково ее отношение к миру феноменов»¹⁹², и что трактовка До:гэн природы будды носит «определяющий характер для его религиозных воззрений, основанных на концепции единства практики и просветления, к которой он пришел, усомнившись в тэндайском тезисе об исконном пробуждении»¹⁹³.

Обратимся к тексту «Природы Будды». Здесь, как и прежде, используется японский оригинал¹⁹⁴, английский перевод Нисидзима Гудо:

¹⁹¹ О подходах Сайтё: и Ку:кай см.: *Трубникова Н. Н.* Традиция "исконной просветленности" в японской философской мысли. Москва: РОССПЭН, 2010. – 414с. – С. 69-76. Сравнение их взглядов см. также в статье Пола Гронера: *Groner Paul.* Shortening the Path: Early Tendai Interpretations of the Realization of Buddhahood with This Very Body / Pats to Liberation: the Marga and its transformations in Buddhist thought / ed. by R. E. Buswell, R. M. Gimello. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. – P. 439-473.

¹⁹² *Гарри И. Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с.56.

¹⁹³ *Abe Masao.* A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. – Albany: State University of New York Press, 1992. – p.35.

¹⁹⁴ Буссё / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 佛性 / 道元 . 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>]

Вафу и Тёдо Кросса и русский перевод А.Г.Фесюна ¹⁹⁵. Также использованы наработки И.Е. Гарри ¹⁹⁶ и Абэ Масао ¹⁹⁷, проанализировавших первую фразу трактата. Собственно, До:гэн начинает с цитаты из «Сутры о великой Нирване» (涅槃經, «Нэхан кё:») – второй по значимости в школе Тэндай (а следовательно, тщательно изучавшейся всеми монахами, и в том числе До:гэн)¹⁹⁸. В ее 33-й главе, «Бодхисаттва Львиный Рык», есть фраза: «Издать Львиный рык – это значит возвестить о том, что все существа обладают природой будды, что Татхагата вечен и не изменяется»¹⁹⁹. На японском языке, в тексте До:гэн, она выглядит так: «一切衆生、悉有佛性、如來常住、無有變易»²⁰⁰. О трактовке До:гэн этой фразы написано в современной буддологической литературе очень много ²⁰¹. Подробный разбор этой формулы проводят И. Е. Гарри и Абэ Масао. У Гарри приводится иероглифическая запись формулы в классических списках сутры, ее японское прочтение с переводом («*иссай сюдзё сичу у буссё Нёрай дзёдзю му у хэньяку*»), «все живые существа без исключения обладают Природой будды; Татхагата [пребывает] в постоянстве, не изменяясь»), а также переосмысление ее До:гэн. Японский наставник членит цитируемую фразу иначе и, согласно Гарри, придает ей иной смысл: «Всё – живое существо, Всецелое Бытие – [Изначальная] Природа

¹⁹⁵ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.68-88.

¹⁹⁶ Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – с.57-58

¹⁹⁷ Abe Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. – Albany: State University of New York Press, 1992. – p.35-36.

¹⁹⁸ Санскр. Махапаринирвана-сутра. Перевод ее фрагментов на русский язык: Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы). / Пер. с англ. и комментарии Ф.В. Шведовского; под ред. Т.П. Григорьевой. С-Пб.: Издательство «Триада», 2005.

¹⁹⁹ Там же, с.105.

²⁰⁰ Буссё / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 佛性 / 道元 . 正法眼藏 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁰¹ О трактовке До:гэн фразы из «Сутры о Великой Нирване» см. напр.: Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. – М.: Центрполиграф, 2003; Дэвид Р. Лой. Мертвые слова, живые слова и целебные слова: идеи До:гэна и Эхкарта // До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.259-275; Masunaga, Reiho.: Soto Approach to Zen. – Tokyo: Layman Buddhist Society Press, 1958; Хайне С. Временность герменевтики в Сёбо Гэндзо До:гэна // До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 228-238.

будды; Татхагата – постоянен, [он] – Небытие, [он] – Бытие, [он] – Изменчивость». Аналогичным образом текст разбирает Абэ Масао. Он пишет, что для До:гэн «важнее... верно и точно передать истину буддизма, чем дать правильное грамматически прочтение»²⁰².

Сам До:гэн далее в трактате пишет, как нужно правильно понимать приведенную цитату. Рассмотрим его высказывания:

«すなはち悉有は佛性なり。悉有の一悉を衆生といふ。正當恁麼時は、衆生の内外すなはち佛性の悉有なり»²⁰³.

«Полностью обладают» – есть природа Будды. Одна часть обладания – есть живые существа. В нужное время внутри и вне живых существ природа Будды присутствует полностью»²⁰⁴.

В этом фрагменте До:гэн явно обнаруживает преемственность своей доктрины по отношению к предшествующей традиции, практически буквально повторяя тезис Сайтё:, взятый им из «Лотосовой сутры».

«しかあれば、この山河大地、みな佛性海なり»²⁰⁵.

«Таким образом, горы, реки, великая земля – все это океан природы Будды»²⁰⁶.

И, в другом месте:

«しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち佛性なり。人物身心の無常なる、これ佛性なり。國土山河の無常なる、これ佛性なるによりてなり»²⁰⁷.

²⁰² Abe Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. – Albany: State University of New York Press, 1992. – p.36.

²⁰³ Природа Будды / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 佛性 / 道元 . 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁰⁴ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.68. Возможно, правильное был бы перевод: «каждая единица из этих «всех обладающих» (悉有の一悉) называется живым существом».

²⁰⁵ Природа Будды / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 佛性 / 道元 . 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁰⁶ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.71.

²⁰⁷ Природа Будды / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 佛性 / 道元 . 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

«Таким образом, поскольку травы, деревья и кусты непостоянны, они – природа Будды. Само непостоянство человеческого тела и сознания есть природа Будды»²⁰⁸.

Из приведенных цитат очень хорошо видно, что До:гэн наследует не только тезис Сайтё: о наличии природы будды у всех живых существ, но и его более развернутый вариант, на котором настаивал Ку:кай. Принцип «сокусин дзёбуцу» предполагает не только то, что каждый из нас изначально имеет в себе природу будды, но и то, что наше обыкновенное, омраченное иллюзиями сознание, и даже тело обладают ею в полной мере. Именно это и утверждает До:гэн, когда пишет, что трава, деревья, кусты и «непостоянство человеческого тела и сознания» есть природа будды. Интересно, что До:гэн использует оба иероглифа «син», и тело, и сознание, как бы снимая противоречие между ними и утверждая их равенство с точки зрения наличия в них природы будды. Однако далее на всем протяжении трактата До:гэн отстаивает тезис о том, что любому живому существу для достижения просветления недостаточно просто осознать наличие в себе природы будды. Нельзя поступать с природой будды так, как будто она находится в собственности и пользоваться ею как имуществом. Приведем пример:

«しるべし、いま佛性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず。

...

悉有の言、さらに始有にあらず、本有にあらず、妙有等にあらず、いはんや縁有妄有ならんや。²⁰⁹»

«Нам следует знать, что «обладает» в «полностью обладает природой Будды» не относится к тому, что имеется или не имеется во владении.

...

²⁰⁸ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.75. Интересно, что словом «о:рин», «кусты», также называли дзэнские храмы.

²⁰⁹ Природа Буды / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 佛性 / 道元 . 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

Полностью обладают» не означает исходного, первоначального, чудесного или любого другого вида владения»²¹⁰.

На самом деле, в этом и других подобных фрагментах До:гэн полемизирует с теорией «исконной просветленности» (本覺, *хонгаку*), весьма распространенной в Японии того времени. Она была настолько важна для японской буддийской мысли и оказала настолько глубокое влияние на взгляды До:гэн, что вопрос о соотношении с нею его религиозно-философской системы необходимо рассмотреть подробнее.

§2. Полемика До:гэн с современной ему японской буддийской мыслью

До:гэн и концепция *хонгаку*. Суть концепции *хонгаку* (本覺) может быть сформулирована следующим образом. В буддизме Махаяны признается учение о «трех телах» будды – *трикая*. Будда в абсолютном состоянии истинного бытия пребывает в «теле Дхармы-Закона» (санскр. *дхармакая*, яп. *хоссин*), или «вселенском теле»²¹¹. Это тело нематериально, безгранично во времени и в пространстве, в нем самом внутри нет никаких противоречий, и в то же время оно тождественно всем явлениям. О.О. Розенберг определял его как «совокупность истинно-сущих носителей-дхарм»²¹². Если же воспринимать «вселенское тело» будды как общий субстрат всех единичных существ (термин «субстрат» также принадлежит Розенбергу), то вещи и явления должны пониматься как это самое тело – в его феноменальном проявлении. А эта идея создает идеологическую базу для утверждения о наличии во всех живых существах природы будды, которая получила свое развитие, в частности, в уже упоминавшейся «Сутре о великой Нирване».

²¹⁰ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – С. 75.

²¹¹ См. прим. 101. Подробнее о трех телах будды и об их трактовке также см.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 188-190.

²¹² Там же.

Строго говоря, концепция *хонгаку* лишь генетически связана с идеей изначального обладания природой будды всех живых существ, а сам термин «*хонгаку*» впервые появился в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» (санскр. «*Махаяна шраддхотпада шастра*», кит. 大乘起信論 «*Да чэн синь лунь*», яп. «*Дайдзё кисинрон*») ²¹³. В рассматриваемый период (XIII в.) это учение было в той или иной степени распространено во всех школах японского буддизма, однако наибольшее развитие оно получило именно в школе Тэндай. Среди текстов этой школы, имеющих отношение к доктрине *хонгаку*, можно назвать следующие: «Собрание главных нитей исконной основы», (本理大綱集, «*Хонри дайко:-сю:*», приписывается Сайтё:), «Развернутая похвала исконной просветленности» (註本覺讚, «*Тю:-хонгаку-сан*», приписывается Рё:гэн), а также «Толкование к похвале исконной просветленности» (本覺讚釈, «*Хонгаку-сан-сяку*, приписывается Гэнсин, 源信, также известному под именем Эсин, 恵信, 942-1017) и «Тридцать четыре заметки» (三十四箇事書, «*Сандзю:сика-но котогаки*», также приписывается Гэнсин) ²¹⁴. Как считают наставники Тэндай, в самом почитаемом ими тексте, «Лотосовой сутре», не просто сказано, что все живые существа обладают природой будды, но и утверждается тождество «вселенского тела» будды с его земным телом, Буддой Шакьямуни. Следовательно, помраченное живое существо совпадает с высшим истинным абсолютом не какой-то своей лучшей частью, спрятанной где-то глубоко внутри, а всей своей природой. Таким образом, все живые существа являются исконно просветленными, что уже непосредственно позволяет обосновать теорию *хонгаку*. Н. Н. Трубникова также отмечает, что еще Сайтё: «...использует такие выражения, как «истинная сущность в данных условиях», «стать буддой в этом теле», «три несозданных тела

²¹³ На русский язык этот трактат перевел Е.А. Торчинов. Перевод опубликован в издании: Философия китайского буддизма / пер. с кит. Е.А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика, 2007.

²¹⁴ Подробнее о текстах традиции *хонгаку* см.: Трубникова Н.Н. Традиция "исконной просветленности" в японской философской мысли. Москва: РОССПЭН, 2010. – 414с. Там же опубликованы переводы Н.Н. Трубниковой двух последних текстов на русский язык.

будды», «совершенное слияние отражений и зеркала» - все они позже часто обсуждаются в текстах по «исконной просветленности». В этом смысле традиция *хонгаку* разрабатывает темы, заявленные в трудах Сайтё:»²¹⁵.

В школе Тэндай считалось, что каждый может и должен не просто стать просветленным в этой жизни (так как все живые существа уже изначально являются просветленными), а быть им. Однако среди тэндайских учителей существовали и споры о *хонгаку*. Дело в том, что в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» изначальная просветленность полностью совпадает с так называемой «впервые обретаемой просветленностью», то есть с той, которой на практике достигают монахи. Поэтому некоторые мастера Тэндай говорят об изначальной просветленности, которая по-другому может быть названа непроявленной и полностью совпадает с проявленной – названной в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» «впервые обретаемой» (始覺, *сикаку*). Такой точки зрения придерживался Гэнсин. Другие же утверждают, что непроявленное просветление – это все равно что «непросветление», и живые существа лишь обладают потенцией, возможностью достижения просветления, а достигнута «впервые обретаемая просветленность» может быть в результате длительных занятий, возможно, даже в следующих жизнях (Какурэн, 953-1007)²¹⁶. Иными словами, обсуждается вопрос о том, нужно ли прилагать постоянные усилия и практиковать путь, чтобы достичь «впервые обретаемого просветления», или можно жить сразу в состоянии просветленности, даже ничего о том не ведая. Именно этот вопрос и вызвал «великое сомнение» До:гэн.

«Великое сомнение» До:гэн. Прежде чем монах достигнет просветления и обретет видение своей истинной природы, его нередко

²¹⁵ Указ. соч. С. 71.

²¹⁶ О различных подходах к достижению просветления у мастеров Тэндай см.: Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 35.

посещает «великое сомнение» (大疑, *дайги*) – вопрос, который мучает его и заставляет искать ответ «с такой поспешностью, как будто у него горят волосы на голове». В традиции Чань «великому сомнению» придается очень большое значение и оно считается необходимым этапом на пути к просветлению, поэтому «великое сомнение» До:гэн, которого считают унаследовавшим линию чаньского направления Цаодун, считается важнейшей вехой его становления как буддийского патриарха и наставника. В «Хронике Кэндзэй» дается такая его формулировка: «Если живые существа изначально являются Дхармакаей и обладают Дхарматой, то почему все будды, пробуждая [в себе] стремление к Просветлению, практикуют Путь, [обретая] Наивысшее Полное Просветление?»²¹⁷ Если все живые существа изначально обладают просветлением, то непонятно, зачем нужна буддийская практика. А для До:гэн этот вопрос означает то же самое, что вопрос, зачем он живет и зачем ведет монашеский образ жизни, зачем он убежал из дома – и еще многие другие вопросы, обладающие первостепенной важностью и личностным смыслом. С другой стороны, если практика все же необходима и жизнь До:гэн – не пустое времяпрепровождение, то это идет вразрез с основами основ буддизма, на которых он вырос. Ведь в «Лotosовой Сутре» и в «Сутре о Великой Нирване» ясно сказано, что всем живым существам присуща «изначальная буддовость» (санскр. *बुद्धत्वं बुद्धता*).

Стремясь найти ответ на мучивший его вопрос, До:гэн совершил путешествие в Китай, во время которого достиг просветления под руководством наставника Жуцзина. В 1227 году До:гэн вернулся в Японию с твердым намерением распространять в ней «истинное учение». К этому моменту у него сложилось свое представление о соотношении изначальной просветленности и буддийской практики. До:гэн заменил учение *хонгаку* концепцией единства практики и просветления (*сюсё:-итто:*). Анализ

²¹⁷ Цит. по: указ. соч. С. 36.

текстов показывает, что вышеназванная доктрина, ставшая наряду с трактовкой природы Будды (*буссё:*) фундаментом религиозно-философской системы До:гэн, не отвергает учение *хонгаку*, а дополняет и уточняет его. Данный тезис в дальнейшем будет аргументирован с опорой на текстовые фрагменты.

Отражение теории *хонгаку* в текстах До:гэн. До:гэн, будучи монахом, причем получившим классическое образование и проведшим годы ученичества на горе Хиэй, не мог пройти мимо «Лotosовой сутры». Этот текст имел для него столь важное значение, что исследователи пишут о его отношении к нему целые книги²¹⁸. До:гэн очень часто цитирует «Лotosовую Сутру» в «Сё:бо:гэндзо:», а англоязычное издание (в переводе Нисидзима Гудо: и Тё:до: Кросса²¹⁹) снабжено указателем цитат из нее в трактатах. Чаще всего одно и то же высказывание встречается в тексте один-два раза, однако есть и более употребительные цитаты (их можно встретить в четырех, а то и пяти трактатах «Сё:бо:гэндзо:»).

Однако следует согласиться со Стивенем Хайне в том, что До:гэн действительно нигде не упоминает *хонгаку* в явном виде. Даже в трактате «Установление воли к постижению высшей [истины]» (発無上心, «Хоцу мудзё:син»), где он косвенно цитирует фразу из второй главы «Лotosовой сутры» – «эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование»²²⁰, – он не обсуждает ее, а только упоминает. До:гэн рассуждает о том, что все живые существа совпадают по своей сути с природой будды и они должны лишь обратиться к ней в своем сердце-сознании и реализовать ее²²¹.

В подтверждение вышесказанного обратимся к анализу текстов. Прежде всего, рассмотрим еще раз одну из фраз трактата «Рассуждения о различении Пути». Для удобства повторим ее здесь:

²¹⁸ См. напр.: *Taigen Dan Leighton. Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra.* – Oxford: Oxford University Press, 2007.

²¹⁹ *Dogen. Shobogenzo* – v. 1-4. – London: Windbell Publications Ltd, 1998.

²²⁰ «Лotosовая сутра», с.116.

²²¹ *Dogen. Shobogenzo* – v. 1-4. – London: Windbell Publications Ltd, 1998. – v.3, p.260.

«この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、證せざるにはうるることなし²²²».

«Хотя и считается, что все люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь²²³».

В этом высказывании До:гэн четко обозначает свою позицию по отношению к доктрине изначальноного просветления и дает ответ на мучившее его «великое сомнение». Вопрос о соотношении практики и просветления был рассмотрен выше, а здесь необходимо отметить, что, по словам До:гэн, истинно практикующий ученик сможет «даровать другим учение Будды об изначальноной просветленности» (本證, хонсё)²²⁴.

Вспомним также фразу:

«いまでも證上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本證の全體なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかには證をまつおもひなかれとをしふ、直指の本證なるがゆゑなるべし²²⁵».

«Поскольку и нынешняя практика основывается на изначальноном просветлении, то и сознание вступающего на Путь с самого начала содержит в себе все изначальноное просветление. Поэтому и говорю вам: занимаясь медитацией, не следует рассчитывать на просветление вне практики, поскольку она уже и есть изначальноное просветление²²⁶».

И здесь, и в других фрагментах До:гэн неоднократно повторяет, что практика основывается на изначальноном просветлении и при этом утверждает недостаточность одной только убежденности в истинности доктрины хонгаку («если освободитесь от изначальноного просветления, то истинная практика сразу заполнит все ваше тело»). Это подтверждает тот

²²² Рассуждения о различении Пути / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²²³ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – С. 43.

²²⁴ Там же, с. 45. Понятие хонсё передается словами «подтверждение», «гарантия», «сертификат», «свидетельство», «доказательство».

²²⁵ Рассуждения о различении Пути / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²²⁶ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с. 49.

тезис, что До:гэн дополняет и уточняет учение об изначальной просветленности, но не отбрасывает его.

Дополним разбор анализом трактатов «Сё:бо:гэндзо:». Первый из них – «Цветок Дхармы разворачивает Цветок Дхармы» (法華轉法華, «Хоккэ тэн хоккэ»), трактат, в котором До:гэн обсуждает «Лotosовую Сутру». Трактат «Цветок Дхармы разворачивает Цветок Дхармы» представляет собой лекцию, прочитанную До:гэн во время одного из собраний в зале для медитаций, которую он записал в 1241 году (тогда как до нас дошла копия 1305 года)²²⁷. Заглавие этого трактата можно было бы перевести так: «Лotosовая сутра проповедует Лotosовую сутру». Но речь в нём идёт не совсем о том, чего бы можно было ожидать: не о самоотнесенности текста сутры. *Хоккэ* здесь — не просто краткое название сутры, но ещё и «Цветок Дхармы», то есть предмет, обсуждаемый в сутре, и итог её проповеди: «цветок», «цветение», наилучшее выражение Дхармы (здесь это понятие обозначает учение Будды), то, без чего не может быть плода, просветления²²⁸. Иероглиф «轉», «тэн», означает «вертеть», «разворачивать» «читать» (дальневосточную книгу-свиток), а также «проповедовать», «вращать колесо Дхармы». Грамматически слово *Хоккэ* в первом случае выступает как субъект этого действия, а во втором — как его объект: «Цветок Дхармы (что делает?) разворачивает (кого, что?) Цветок Дхармы»²²⁹.

²²⁷ Стивен Хайне пишет, что трактат «Цветок Дхармы поворачивает Цветок Дхармы» был составлен в 1241 году и не вошел ни в первое 75-главное издание «Сё:бо:гэндзо:», ни в дополнительные 12 трактатов, а попал в 95-главное издание вместе с семью другими текстами (*Heine Steven. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies 24/1-2. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1997. – P. 39-85*).

²²⁸ Нельзя сбрасывать со счетов и того, что в XIII в. *Хоккэ-сю*: — одно из названий школы Тэндай, так что *Хоккэ* можно считать также и обозначением её учения.

²²⁹ Эта конструкция – не изобретение самого До:гэн. Она восходит к «Сутре помоста Шестого патриарха» (六祖壇經, кит. «Люцзу таньцзин», яп. «Рокусю: танкё:») – одному из основополагающих текстов китайской традиции Чань. Шестой патриарх – Хуэйинэн, яп. Дайкан Эно: (慧能, 638-713), чаньский патриарх эпохи Тан. Есть несколько переводов «Сутры помоста» на русский язык, полных или сокращённых. См., напр.: Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. / Перевод, исследование и комментарий д.и.н., проф. А. А. Маслова. – М: Изд-во Духовной Литературы, "Сфера", 2000. 608с. – С. 335-496.

Трактат начинается с фразы:

«十方佛土中わ、法華の唯有なり»²³⁰.

«В землях будд десяти сторон света есть только Цветок Дхармы»²³¹», – которая отсылает к тексту «Лотосовой сутры»: «В землях будд десяти сторон [света] есть Дхарма только одной колесницы. Нет [нигде] ни двух, ни трех [Колесниц]»²³². Далее на протяжении всего трактата До:гэн говорит, что все существующее есть [истинная] реальность (是相, кит. «жуши» в «Лотосовой Сутре»²³³, яп. «дзэсо:»), «Лотосовая Сутра» с ней полностью совпадает, а ее предназначение (как и предназначение всех будд) состоит в том, чтобы показать «обычным людям» (не буддам!) и вообще всем живым существам их истинную природу. До:гэн цитирует пассаж о том, что «только Будда, [а также] будды способны до конца понять “знаки” [истинной] реальности дхарм»²³⁴. Здесь нужно отметить, что это один из наиболее часто цитируемых им фрагментов «Лотосовой сутры», которым он чаще всего обосновывает необходимость обращения к учению Будды и достижения просветления. Интересно, что после того как До:гэн подробно описал, что на самом деле представляют собой все явления в мире и кто способен узреть их истинную сущность, он цитирует слова патриарха Хуэйньэна²³⁵:

«なんぢいままさに信ずべし、佛知見者、只汝自心なり。」

«Теперь ты должен увериться в том, что мудрость Будды есть только твое собственное естественное состояние сознания».

До:гэн полностью согласен с этими словами и далее в трактате неоднократно подчеркивает, что, даже будучи охваченными иллюзиями и

²³⁰ Цветок Дхармы разворачивает Цветок Дхармы / До:гэн. Сё:бо:гэндзо. 法華轉法華/道元. 正法眼藏 //

[<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²³¹ Перевод заглавия – Н. Н. Трубникова. Перевод текста – мой, М.Б.

²³² Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд.подг. А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538с. – С. 111.

²³³ Там же, с. 378.

²³⁴ Там же, с. 103.

²³⁵ См. прим. 229.

находясь в помраченном, несведущем состоянии сознания, мы не перестаем обладать природой Будды, так как весь мир представляет собой манифестацию одной только «реальности как таковой». Вышеприведенное рассуждение – очень характерный пример для текстов До:гэн. Нигде нет ни единого прямого упоминания о теории *хонгаку* и о наличии исконного просветления у живых существ (встречается только «исконная практика», 本行, *хонгё:*, как термин, обозначающий истинную практику Будды и будд всех времен) – и в то же время невозможно не признать, что убеждение в присутствии природы Будды в каждом живом существе является необходимым фундаментом построений До:гэн.

На примере текстов «Проявление изначального, присущего всему состоянию» и «Бытие и время» в настоящем исследовании было показано, как До:гэн заменяет идею *хонгаку* своей теорией единства практики и просветления и как он ее обосновывает. Здесь необходимо лишь сделать акцент на том, как сам До:гэн определяет соотношение его концепции «*сюсё:-итто:*» с теорией *хонгаку*. Необходимость практики дополняет и уточняет идею об исконной просветленности. Вспомним: «Влача своё “я”, выявлять практиками [истинную сущность] всех дхарм – заблуждение; выявлять практиками [истинную сущность] своего “я”, пребывающего во всех дхармах, – просветленность»²³⁶. Просветленность в этом фрагменте – не какое-либо определенное, обретаемое состояние, но исходная природа всего сущего.

То же самое прослеживается в тексте трактата «Бытие и время». До:гэн утверждает изначальную просветленность всего сущего как истинное состояние мира, тогда как время становится одним из способов его выражения:

²³⁶ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.63.

«この道理に、明星出現す、如來出現す、眼睛出現す、拈花出現す
»²³⁷.

«Этот принцип Пути есть исходное проявление [Будды, обретшего просветление, глядя на] ясные звезды; исходное просветление Татхагаты; исходное просветление зеницы ока; исходное просветление повернутого [в пальцах] цветка»²³⁸.

Еще один трактат До:гэн, который хорошо иллюстрирует высказанный тезис, называется «О постижении пути телом и умом» (身心學道, «Синдзин гакудо:»). В разных версиях «Сё:бо:гэндзо:» он помещен под разными номерами. Трактат относится к зрелым произведениям До:гэн – он был преподан монахам в виде лекции в 1242 году. Текст не очень большой (около 4000 знаков), и, как и большинство других поучений До:гэн, начинается с тезиса о необходимости практики. Далее на протяжении всего трактата До:гэн рассуждает о двух возможных подходах к «изучению пути Будды»: об изучении телом и изучении умом. Здесь нельзя не вспомнить принцип Ку:кай «стать буддой в этом теле» («сокусин дзё:буцу»). Ранее в настоящем исследовании уже было сказано, что До:гэн рядопологает иероглифы «身», «син» – тело и «心», «син» – ум, сердце. В названии трактата «О постижении пути телом и умом» они опять употреблены вместе, а тело и ум рассматриваются как наделенные природой Будды в равной степени. До:гэн пишет:

«平常心この屋裡に開門す»²³⁹.

«Повседневный ум раскрывает врата внутреннего помещения»²⁴⁰.

²³⁷ Бытие и время / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 有時 / 道元 . 正法眼藏 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

²³⁸ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.104.

²³⁹ О постижении пути телом и умом / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 身心學道 / 道元. 正法眼藏 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

²⁴⁰ Перевод фрагментов трактата «Синдзин гакудо:» дается по: До:гэн. Луна в капле росы / Пер. с англ.: Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop. San Francisco: North Point Press, 1985. – Рязань: Узорочье, 2000. – с.107-115. Возможно, более правильным был бы перевод: «постоянно-ровный ум раскрывает врата внутреннего помещения».

Под «внутренним помещением» подразумевается суть учения, то есть истинная, просветленная человеческая природа. И то же самое До:гэн утверждает о теле:

«盡十方界是箇眞實人體なり、生死去來眞實人體なり»²⁴¹.

«Целый мир в десяти направлениях – не что иное как истинное человеческое тело. Приход и уход рождения и смерти – это истинное человеческое тело»²⁴².

В этой и предыдущей фразах До:гэн признает наличие и в человеческом сердце-уме, и в человеческом теле исконной просветленности. Однако затем он опять считает необходимым отмежеваться от ограниченного понимания последователей теории *хонгаку*.

«後學かならず自然見の外道に同ずることなかれ»²⁴³.

«Необходимо идти иным путем, нежели профаны, придерживающиеся мнения о самопроизвольном просветлении»²⁴⁴.

До:гэн опять повторяет, что глупо надеяться на проявление изначального просветления, если не прикладывать никаких усилий и не заниматься буддийской практикой.

Таким образом, суммируя все вышесказанное, можно построить следующую логическую цепочку. До:гэн изначально стал монахом в школе Тэндай и провел в ее монастыре годы своего ученичества, во время которых наряду с ритуалом усердно изучал ее тексты. В традиции Тэндай крайне важное место и детальную разработку получила доктрина *хонгаку*, или учение об изначальной просветленности – одна из сквозных для японского буддизма тем, имевшая очень большое значение для всей

²⁴¹ О постижении пути телом и умом / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 身心學道 / 道元. 正法眼藏 // [\[http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm\]](http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm).

²⁴² До:гэн. Луна в капле росы / Пер. с англ.: Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop. San Francisco: North Point Press, 1985. – Рязань: Узорочь, 2000. – С. 111.

²⁴³ О постижении пути телом и умом / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 身心學道 / 道元. 正法眼藏 // [\[http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm\]](http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm).

²⁴⁴ До:гэн. Луна в капле росы / Пер. с англ.: Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop. San Francisco: North Point Press, 1985. – Рязань: Узорочь, 2000. – С. 111.

буддийской японской традиции. До:гэн не мог принять для себя это учение, так как, с его точки зрения, оно отрицало буддийскую практику. В поисках ответа он отправился в Китай, обрел там просветление и нашел своё разрешение противоречия между идеей об изначальной просветленности и практикой. Вернувшись в Японию, До:гэн изложил свою идею. Он пришел к тому, чтобы дополнить и уточнить доктрину об изначальном просветлении буддийской практикой как тем необходимым и достаточным условием, при котором и только при наличии которого практикующий может увидеть свою изначальную просветленность. Эта мысль получила свое выражение в концепции единства практики и просветления (яп. *сюсё:-итто:*), которая вместе с трактовкой природы Будды легла в основу всей религиозно-философской системы До:гэн. Понимание концепции *сюсё:-итто:* как дополняющей и уточняющей концепцию *хонгаку* подтверждается анализом текстов До:гэн, в которых он прямо говорит о наличии изначальной просветленности всех живых существ и о необходимости буддийской практики для проявления этого истинного состояния. Приведенные цитаты из трактатов До:гэн подтверждают, что он чрезвычайно глубоко воспринял доктрину *хонгаку* в ее интерпретации школой Тэндай и она оказала основополагающее влияние на его взгляды. Завершающий параграф настоящей главы призван еще раз проиллюстрировать высказанные тезисы на примере одного из самых ярких трактатов До:гэн о соотношении практики и просветления.

Образ подвижничающего будды в трактате До:гэн «Указания о подвижничающем будде» (行佛威儀, "Гё:буцу иги"). Трактат «Указания о подвижничающем будде» (яп. "Гё:буцу иги") написан во второй трети десятого лунного месяца второго года эры Ниндзи, то есть в конце ноября 1241, в храме Ко:сё:хо:риндзи. В версии «Сё:бо:гэндзо:», опубликованной на сайте храма Сё:мондзи, этот трактат шестой по порядку, а в современных переводах он расположен либо на 22, либо на 23 месте. Его название состоит из четырех иероглифов – 行佛威儀. Первые два из них

обозначают собственно подвижничающего будду, а буквально – «будду, идущего по пути», «практикующего», поскольку иероглиф 行 (яп. *ко:*, *гэ:*) переводится как «идти» или как «движение», «практика». Третий и четвертый вместе образуют слово «иги» (тж. «ю:ги», «ииги»), которое в современном японском языке имеет значение «величие», «достоинство». Таким образом, возможный вариант перевода названия трактата – «Величие подвижничающего будды», а основной своей целью До:гэн ставит раскрытие идеала подвижничающего будды и того, чем он отличен от всех остальных монахов, в чем именно заключается его превосходство. В буддийском обиходе слово «иги» обозначает «поведение», но такое, которое приличествует монаху. Оно включает в себя четыре состояния, в которых подвижник может находиться в повседневной жизни: движение и положения стоя, сидя и лежа. В слове «иги» содержится указание на обыденность происходящего, поскольку каждый монах в каждый момент времени находится в одном из этих состояний, и в то же время – на особую торжественность каждого действия в свете буддийской практики. Отсюда такие переводы, как «достойное поведение», утвердившиеся, в частности, в англоязычной традиции («dignified behaviour»).

Итак, кто же такой подвижничающий будда? До:гэн уже в первой фразе определяет, что значит быть подвижничающим буддой: «Все будды обязательно превращают свое поведение в практику, это и означает быть подвижничающим буддой» («諸佛かならず威儀を行足す、これ行佛なり») ²⁴⁵. Слово «поведение» здесь выражено как раз тем самым понятием «иги», то есть что бы ни делал монах, в каком бы состоянии он ни находился, если он подвижничающий будда, он постоянно осуществляет непрерывную практику. При этом он совершает те или иные действия не потому, что сознательно стремится стать буддой, а только из желания

²⁴⁵ Здесь и далее перевод фрагментов трактата на русский язык – мой (М.Б.). Японский текст: Указания о подвижничающем будде / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 行佛威儀 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

помочь всем живым существам. До:гэн уделяет очень большое внимание мотивам, которые побуждают подвижника будду неустанно практиковать. С его точки зрения, подвижника будда – это не тот, кто находится в состоянии просветления или работает над собой ради помощи другим. Если он практикует ради обретения каких бы то ни было благ – будь они духовными, как, например, реализация своей истинной природы, или материальными, – то он так же далек от подвижника будды, как тот, кто совершил один из пяти смертных грехов, – от освобождения.

В трактате «Гё:буцу иги» До:гэн постоянно обращается к критике теории *хонгаку*. Подвижника будда, как и все живые существа, изначально обладает истинной природой, однако, по словам До:гэн, он находится вне состояний истинной реализации или изначально просветления и вне состояния «будды, находящегося вне просветления». Настоящие будды никогда не стремятся ни к какому воплощению никакой предсуществующей в них истины, а действуют, побуждаемые исключительно состраданием к живым существам, погрязшим в неведении.

Приверженцы традиции *хонгаку*, с точки зрения До:гэн, неправы в том, что они не предлагают ничего, кроме умозрительных рассуждений о наличии внутри каждого человека некоей истинной просветленности. Подвижника будда – это тот, кто, осознав собственную изначально присущую ему истинную природу, тождественную природе будды, понимает также и необходимость проявлять ее в постоянной практике. Говоря словами До:гэн, подвижника будда осознает то, что «я тоже» есть реализация истинной природы, и «ты тоже» есть реализация истинной природы, но затем он возвращается к повседневной жизни, переходит от теоретических рассуждений к действию и сам своим поведением постоянно демонстрирует и предьявляет эту самую истинную природу, спасая живые существа.

Следующая особенность подвижничающего будды, в отличие от «тех в различных буддийских школах», кто жаждет просветления, — в том, что он не зависит от привязанности к «Будде» или «Дхарме». Некоторые люди, как утверждает До:гэн, выстроив в уме концепцию просветления, изо всех сил стремятся воплотить ее на практике, реализовать свою исконную природу и достичь состояния подвижничающего будды. Эти попытки не только бесплодны, но и вредны, так как они приковывают мысль практикующего к теории, тем самым полностью лишая его надежды на освобождение от иллюзий. Подвижничающий будда просто не подвержен подобным заблуждениям. Интересно, что До:гэн говорит о таких людях: «行佛にあらざれば、佛縛法縛いまだ解脱せず、佛魔法魔に黨類せらるるなり»²⁴⁶, «Если некто не станет подвижничающим буддой, он не сможет преодолеть привязанность к “Будде” или “Дхарме”, и тогда он станет одним из тех несчастных, которые отрицали, что Будда и Дхарма присутствуют в них самих». То есть, с одной стороны, каждый из нас обладает природой Будды и должен признавать ее наличие, а с другой стороны, единственный способ избавиться от заблуждений и оков теории – это стать подвижничающим буддой. В этом пассаже проявляется еще одна важнейшая особенность трактовки До:гэн идеала подвижничающего будды – им может и должен стать каждый человек для того, чтобы актуализировать изначально присутствующую в нем исконную просветленность. Это превращает подвижничающего будду из элитарного образца для поведения монахов в универсальный тип идеальной личности вообще. Позиция До:гэн относительно достижения просветления любым человеком менялась в течение его жизни от безусловного признания такой возможности для каждого практикующего до строгого отрицания шансов на освобождение у женщин и мирян. Исследователи спорят о том, в какие

²⁴⁶ Там же.

именно моменты происходили перемены, однако в трактате «Гё:буцу иги» До:гэн явно еще придерживается универсалистской точки зрения и описывает правильный способ реализации природы Будды в каждом человеке.

Таким образом, можно сказать, что идеал подвижничающего будды был выдвинут До:гэн как часть его критики традиции *хонгаку*, которую он считал необходимым дополнить буддийской практикой и личным подвижничеством монахов. При этом образ подвижничающего будды До:гэн трактует как идеальный тип личности вообще, который каждый человек может воплотить. Необходимыми условиями для реализации этого идеала являются признание изначального обладания исконной просветленностью и стремление действовать на благо живых существ при непривязанности к теоретическим концептам «Будды», «Дхармы» или «просветления».

До:гэн и идея наступления эпохи упадка Закона-Дхармы. Буддийские школы эпохи Камакура развивались в русле двух традиций: учения об «исконной просветленности» (*хонгаку*) и учения о «конце Закона-Дхармы» (末法, кит. *мофа*, яп. *маппо:*)²⁴⁷. Считалось, что после ухода в нирвану Будды Шакьямуни мир переживет три эпохи. В течение тысячи (или пятисот) лет должен длиться период «истинного Закона-Дхармы» (正法, кит. *жэньфа*, яп. *сё:бо:*), когда учение Будды процветает, а монашеский устав соблюдается безукоризненно. Затем должен наступить век «подобия Дхармы» (像法, кит. *сяньфа*, яп. *дзо:бо:*). Он длится тысячу лет, в течение которых люди начинают делать вид, что выполняют заповеди Будды. Внешнее соблюдение ритуалов приходит на смену истинной религиозности, хотя остатки веры еще сохраняются и буддийские святилища еще строятся. После этого мир должен вступить в

²⁴⁷ «Две идеи оказались особенно плодотворными и стимулировали появление в начале эпохи Камакура новых буддийских школ: представление о том, что мир вступил в эпоху «конца Закона» (маппо) и теория «изначального просветления» (хонгаку)». Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – С. 195.

эпоху «упадка Закона-Дхармы» (*манпо:*). Исчезает даже подобие буддийского учения, нравы людей развращаются, буддийские святилища приходят в запустение и разрушаются, а также в мире перестают рождаться новые будды. Китайские буддисты подсчитали, что Будда Шакьямуни ушел в нирвану в 949 году до н. э.²⁴⁸, и согласно этим подсчетам в 1052 году как раз должна была начаться эпоха *манпо:*. В Японии все признали наступление эпохи «упадка Закона-Дхармы» именно в этом году, после того как тогда же, в 1052 году, полностью сгорел один из крупнейших и самых величественных монастырей школы Сингон – Тё:кокудзи (長谷寺).

Ощущение кризиса, общее для всех японцев конца Хэйан и начала Камакура, имело под собой достаточно глубокие основания. В XII веке, в эпоху окончательного распада привычного с древних времен государственного устройства и установления власти военного сословия, каждый мог на личном опыте убедиться в степени влияния своего выбора на свою же судьбу: возвыситься или впасть в немилость, выжить или погибнуть. Буддийские храмы в большей степени, нежели когда-либо, ощущали свою ответственность за происходящее в стране в ситуации,

²⁴⁸ В современной науке нирвана Будды не поддается точной датировке. Палийские источники говорят, что Будда умер за 218 лет до начала правления царя Ашоки. На основании его эдиктов и дат царствования эллинистических царей, к которым он направлял послов, ученые датируют это событие 268 г. до н. э. Поскольку все источники согласны с тем, что Будде было восемьдесят лет, когда он умер, то датами его жизни должны быть 566-486 до н. э. Это так называемая «длинная хронология». Альтернативная «короткая хронология» основана на санскритских источниках североиндийского буддизма, сохранившихся в Восточной Азии. В соответствии с этой версией, Будда умер за сто лет до инаугурации Ашоки, что дает такие даты: 448-368 гг. до н. э. При этом в некоторых восточноазиатских традициях датой нирваны Будды называется 949 или 878 г. до н. э., а в Тибете – 881 г. до н. э. В прошлом среди западных ученых общепринятыми датами были 486 или 483 г. до н. э., но сейчас считается, что эти даты требуют пересмотра. Кроме того, рассмотрение истории джайнизма заставляет предположить, что и Будда, и Махавира (основатель джайнизма, который умер несколько раньше Будды) умерли между 410 и 390 гг. до н. э. Помимо всего прочего, радиоуглеродный анализ показывает, что некоторые населённые пункты, которые Будда посещал согласно Палийскому канону, не были заселены до 500 г. до н. э. (с погрешностью до 100 лет в обе стороны), что заставляет сомневаться в такой ранней дате, как 486 г. до н. э. См. напр.: *Ольденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О. О.* Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни. Пять лекций по буддизму. – Самара: Агни, 1998; *Cousins L.S.* The dating of the historical Buddha: a review article // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 3, №6 (1996). – P.57–63; *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha / edited by A. K. Narain.* – New Delhi: B. R. Publishing Corporation, 2003.

когда император фактически правил из молельни, будучи постриженным в монахи. В этих непростых условиях учения о *хонгаку* и о конце Закона-Дхармы органично дополняли и уравнивали друг друга. Л.Б. Карелова отмечает, что «идея *хонгаку* смогла преодолеть пессимизм представлений о "конце Закона", рассматривая эпоху *манпо*: как время всеобщего вступления в нирвану»²⁴⁹. Н. Н. Трубникова также указывает на то, что «человек времен междоусобиц, вынужденный полагаться только на себя, ищет у монахов наставления, а не чуда. Или же ищет такого чуда, что было бы доступно любому грешнику...»²⁵⁰. Идея исконной просветленности каждого живого существа, таким образом, приобретала особую актуальность при условии невозможности опираться на какие бы то ни было достижения и заслуги, накопленные в течение жизни.

Религиозные деятели и мыслители эпохи Камакура по-разному относились к идее наступления эпохи «упадка Закона-Дхармы». Сторонники пути с помощью «опоры на силы другого» (他力, кит. *тали*, яп. *тарики*), Хо:нэн (法然, 1133-1212, школа Чистой земли)²⁵¹, Синран (親

²⁴⁹ Карелова Л. Б. Синто-буддийский синкретизм XIII-XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. – М.: Ладомир, 1998. – С. 241-260. – С. 254.

²⁵⁰ Трубникова Н. Н. Традиция "исконной просветленности" в японской философской мысли. Москва: РОССПЭН, 2010. – 414с. – С. 16.

²⁵¹ Хо:нэн (法然, 1133-1212) – последователь амидаизма, основатель школы Чистой земли (淨土宗, кит. *цзинтуцзун*, яп. *дзёдо-сю*:). Хо:нэн был прозван «Великим учителем совершенного света» (円光大師) и «Великим учителем сияющего света» (明照大師). Хо:нэн учился в монастыре Энрякудзи школы Тэндай. Там он обучался под руководством монахов Гэнко (源光) и Козна (皇円). Во время пребывания в Энрякудзи Хо:нэн заинтересовался учением амидаизма. В этой традиции считалось, что невозможно достичь спасения самостоятельно, путём упражнений и медитаций, как утверждала школа Тэндай. Только вера в спасительную силу Будды Амиды дарит человеку рай в «Чистой Земле Амиды». В 1175 году Хо:нэн основал школу Чистой Земли. Он учил, что лишь постоянная молитва, обращенная к Будде, — «Слава Будде Амиде!» (南無阿彌陀仏, *наму Амида буцу*) — может спасти человечество. Проповеди Хо:нэн имели небывалый успех: множество самураев и крестьян присоединились к его школе. Это вызвало озабоченность старых буддийских школ, в первую очередь Тэндай, которые начали гонения на самого Хо:нэн и его последователей. В результате в 1207 году проповеди амидаистского учения были временно запрещены, а самого основателя Дзёдо-сю: наказали ссылкой в провинцию Сануки. Однако вскоре Хо:нэн разрешили вернуться в столицу, где он продолжал распространять новую веру. Там он и умер в окружении многочисленных последователей.

鸞, 1173-1262, школа Истинной Чистой земли)²⁵², и чуть позже – Нитирэн (日蓮, 1222-1282, школа нитирэн)²⁵³, несмотря на принципиальные разногласия и непримиримую вражду между собой, сходились в том, что каждый человек должен уповать на спасительную силу чего-то высшего (будды или сутры). Грешник – а любой японец, живущий в эпоху упадка Закона-Дхармы, является падшим существом, лишенным добродетелей или, по крайней мере, наделенным ими в недостаточной степени для того, чтобы самостоятельно стать буддой, – может обрести надежду и спасение, если глубоко и полностью уверует в спасительную силу объекта поклонения. В противоположность им, приверженцы пути «с опорой на собственные силы» (自力, кит. *цзыли*, яп. *дзирики*), идеологи Тэндай и основатели школ японского дзэн-буддизма, утверждали необходимость прикладывания усилий для самосовершенствования на пути к просветлению. Надежду на спасение в этом случае давала идея *хонгаку*, убеждение в изначальном наличии природы Будды в каждом, даже самом погрязшем в грехах живом существе.

Отражение идеи *манпо*: в текстах До:гэн. Таким образом, ощущение жизни в эпоху упадка Закона-Дхармы не могло не повлиять на

²⁵² Синран (親鸞, 1173-1263) – последователь амидаизма, основатель школы Дзэдо-синсю. Прозван «Великим учителем, видящим истину» (見真大師). В молодости Синран обучался в монастыре Энрякудзи школы Тэндай, но в возрасте 29 лет перешёл в школу амидаистов под руководством Хо:нэн. Когда в 1207 году власти запретили амидаизм, Синран был сослан в провинцию Этиго вместе с наставником Хо:нэн. После амнистии Синран стал проповедовать учение про поклонение Будде Амиде на востоке Японии: в провинциях Синано, Симоцукэ и Хитати. Он учил, что спасения невозможно достичь самостоятельно с помощью медитаций и упражнений. Человек находит спасение только благодаря абсолютной вере в Будду Амиду и его обещание спасти человечество из круга перерождений. Эта вера даёт право на перерождение буддой в буддийском раю, «Чистой Земле». Синран также был последователем тезиса «*акунин сёки*», который состоял в том, что учение амидаистов необходимо прежде всего для грешников и спасутся прежде всего они.

²⁵³ Нитирэн (日蓮, 1222-1282, имя при рождении Дзэннитимаро, 善日曆) – японский монах, основавший школу Нитирэн-сю. С 16 до 32 лет Нитирэн проходил обучение во многочисленных храмах Японии, и в первую очередь в храме Энрякудзи школы Тэндай. Тогда он пришёл к выводу, что наивысшее учение Будды сосредоточено в Лotosовой Сутре. В 1253 году Нитирэн открыл и ввёл в практику мантру *Наму Мё:хо: Рэнгэ Кё:* (南無妙法蓮華經), выражающую всю суть его учения. Нитирэн убеждённо верил и доказывал, что современные буддийские школы, такие как Сингон, амидаизм и дзэн, глубоко заблуждаются, пытаясь указать путь к просветлению, о чём он заявлял повсеместно на публичных проповедях.

формирование религиозно-философской системы Эйхэй До:гэн. Однако анализ его текстов показывает, что степень этого влияния не следует преувеличивать. В свитках «Сё:бо:гэндзо:» выражение *манпо:* встречается всего семь раз. Прежде всего, До:гэн упоминает об эпохе упадка Закона-Дхармы в трактате «Рассуждения о различении пути» (辨道話). В ходе обсуждения сидячей медитации (*дзадзэн*) некто задает До:гэн вопрос:

«とうていはく、この行は、いま末代悪世にも、修行せば證をうべしや»?²⁵⁴

«А можно ли с помощью сидячей медитации достичь просветления в эру конца Закона»?²⁵⁵

До:гэн же отвечает, что сама идея выделения в истории мира трех периодов неверна:

«しめしていはく、教家に名相をこととせるに、なほ大乘實教には、正像末法をわくことなし»²⁵⁶.

«В школах, придерживающихся книжной учености, разъясняются «имена и образы», но в истинном учении Большой Колесницы не выделяют эры «правильного Закона», «подобия Закона» и «конца Закона»²⁵⁷».

Дальше До:гэн говорит о том, что желающим достичь просветления следует сосредоточиться на практике, а не размышлять над тем, в какую эпоху им довелось родиться, и что все, практикующие медитацию, постигнут путь. При этом в наиболее выигрышном положении, по До:гэн, окажутся последователи дзэн.

²⁵⁴ Рассуждения о различении Пути // До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 辨道話 // 道元. 正法眼蔵 . Электронный сайт. URL: <http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm> (дата обращения - 31 марта 2011).

²⁵⁵ До:гэн. Избранные произведения / перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – С. 53.

²⁵⁶ Рассуждения о различении Пути // До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 辨道話 // 道元. 正法眼蔵 . Электронный сайт. URL: <http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm> (дата обращения - 31 марта 2011).

²⁵⁷ До:гэн. Избранные произведения / перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – С. 53.

Несмотря на то, что в трактате «Рассуждения о различении пути» До:гэн отрицает саму теорию *манпо:*, в другом тексте он использует ее для критики современных ему нравов. В трактате «Документ преемства» (嗣書, «Сисё»), написанном в 1243 году²⁵⁸, До:гэн с горечью описывает распространение неверных обычаев. Он пишет, что японские буддийские наставники не получают истинных документов преемства от своих учителей (как это должно быть), а выпрашивают титулы и храмы у власть имущих, чтобы впоследствии кичиться богатством вытребованных ими в управление монастырей. Это рассуждение До:гэн подытоживает фразой:

«かなしむべし、末法悪時、かくのごとくの邪風あることを»²⁵⁹.

«Следует сожалеть о том, что в дурную эпоху упадка Закона-Дхармы появляются такие и подобные этому обычаи»²⁶⁰.

Похожим образом До:гэн высказывается еще в двух следующих друг за другом трактатах. Первый из них – «О заслуге, приносимой ношением монашеского одеяния» (袈裟功德, «Кэса кудоку»), написан в 1240 году²⁶¹. В этом тексте До:гэн опять рассуждает о передаче учения, о важности правильного отношения к выполнению внешних условностей, в частности, ношения монашеского одеяния с должным почтением. В первый раз До:гэн ссылается на положительный образ буддийской традиции в Индии и Китае. По его словам, в этих странах в эпохи истинного Закона-Дхармы и подобия Закона-Дхармы даже миряне удостоивались чести получить монашеское одеяние в знак подтверждения полноты их постижения пути Будды («印度震旦、正法像法のときは、在家なほ袈裟を受持す»²⁶²).

²⁵⁸ На русский язык этот трактат не переведен. На английском языке см. напр.: *Dogen. Shobogenzo. V. 1-4.* – London: Windbell Publications Ltd, 1998. – P. 189-202.

²⁵⁹ Документ преемства // До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 嗣書 // 道元. 正法眼蔵. Электронный сайт. URL:

<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm> (дата обращения - 31 марта 2011).

²⁶⁰ Перевод мой – М.Б.

²⁶¹ Перевод этого текста на английский язык см. напр.: *Dogen. Shobogenzo. V. 1-4.* – London: Windbell Publications Ltd, 1998. – P. 119-148.

²⁶² О заслуге, приносимой ношением монашеского одеяния // До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 袈裟功德 // 道元. 正法眼蔵. Электронный сайт. URL:

Далее в тексте До:гэн сетует на современную ему ситуацию, когда некоторые не стыдятся того, что не могут добиться передачи им истинного учения, и, как и в трактате «Документ преемства», объясняет это наступлением «дурной эпохи упадка Закона-Дхармы»: «いま末法悪時世は、おのれが正傳なきをはぢず、他の正傳あるをそねむ²⁶³; «в теперешний дурной век упадка Закона-Дхармы есть те, кто не имеет истинной передачи [учения] и не стыдится, а завидует тем, кто получил истинную передачу [учения]»²⁶⁴.

Немного иную окраску имеет контекст еще одного упоминания об эпохе упадка Закона-Дхармы в том же трактате. До:гэн говорит о том, что вообще-то следует соблюдать особые указания в процессе изготовления монашеского одеяния, но поскольку он обращается к жителям удаленной страны в «дурную эпоху *манпо:*» (末法澆季, *манпо:гё:ки*), то допустимо некоторое упрощение процедуры.

Второй из двух вышеуказанных трактатов – «Передача одеяния» (傳衣, «Дэн э») ²⁶⁵ – по сути повторяет трактат «О заслуге, приносимой ношением монашеского одеяния». Однако если этот последний представляет собой запись лекции, прочитанной До:гэн всей монашеской общине в храме Ко:сё:хо:риндзи, то трактат «Передача одеяния» был написан самим До:гэн в том же году, в том же храме, видимо, как письменная версия его лекции. Слово «*манпо:*» встречается в этом тексте два раза. В первый раз До:гэн говорит о том, что «хотя мы рождены в эпоху упадка Закона-Дхармы в далекой стране» («邊地にむまれ末法にあふといへども») ²⁶⁶, нам непременно следует стремиться к истинной

<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm> (дата обращения - 31 марта 2011).

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ Перевод мой – М.Б.

²⁶⁵ Перевод этого текста на английский язык см. напр.: *Dogen. Shobogenzo. V. 1-4.* – London: Windbell Publications Ltd, 1998. – P.149-166.

²⁶⁶ Передача одеяния // До:гэн. Сё:бо:гэндзо. 傳衣// 道元. 正法眼蔵. Электронный сайт. URL: <http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm> (дата обращения - 31 марта 2011). Перевод на русский язык мой – М.Б.

передаче учения. Во второй раз До:гэн почти дословно повторяет фразу из текста «О заслуге, приносимой ношением монашеского одеяния»: «いま末法悪時世は、おのれが正傳なきことをはぢず、正傳をそねむ»²⁶⁷; «в теперешний дурной век упадка Закона-Дхармы есть те, кто не стыдится того, что не имеет истинной передачи [учения], а завидует истинной передаче [учения]»²⁶⁸.

Проанализировав трактаты До:гэн, можно утверждать, что в ранний период, когда был написан трактат «Рассуждения о различении пути» (1231), До:гэн отрицал для себя значимость учения о трех эпохах буддизма. Возможно, это связано с тем, что молодой монах, вернувшийся из Китая, был решительно настроен все-таки распространить истинный буддизм в своей родной стране и не собирался признавать значимость теории, которая, строго говоря, превращала его замысел в безнадежный (ведь в эпоху упадка Закона-Дхармы возрождение истинного учения невозможно). Тем не менее, со временем До:гэн признал идею наступления века конца Закона-Дхармы, хотя воспринял ее лишь как отягчающее обстоятельство, ни в коем случае не мешающее тому, кто действительно устремлен к постижению пути Будды, достичь желаемого результата.

§3. Учение До:гэн о бытии, времени и пространстве

Анализируя основные понятия религиозно-философской системы До:гэн, следует иметь в виду, что буддийская философия развивалась не путем перерабатывания и отрицания одних концепций и заменой их на другие, а формировалась подобно слоеному пирогу, и До:гэн в своих построениях опирался на весь корпус текстов, складывавшийся веками. Следовательно, необходимо проследить эволюцию буддийских представлений вплоть до времени жизни До:гэн. Также необходимо учесть, что классические для западной традиции категории, такие, как

²⁶⁷ Там же.

²⁶⁸ Перевод мой – М.Б.

бытие, время, пространство и др., могут быть лишь искусственно выделены в системах восточной философии и, в частности, у До:гэн. Тем более их нельзя расположить в иерархической последовательности и утвердить первичность, например, бытия по отношению ко времени и пространству. Чтобы проследить развитие идей До:гэн от общепобуддийских истоков до наиболее полного выражения в трактатах, написанных им уже в зрелые годы, обратимся прежде всего к эволюции буддийских представлений о времени.

В классическом буддизме²⁶⁹ время, как и весь мир вообще, воспринимается через призму человеческого сознания – оно психологично. Поток психофизической жизни, или сантана, состоит из пяти групп скандх, каждая из которых представляет собой дхарму, существующую ровно один момент времени. Момент (санскр. *кшана*) становится основополагающей единицей, поскольку он обеспечивает само существование чего бы то ни было. При этом момент – скорее точка во времени, чем промежуток. Согласно реконструкции Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской, 65 моментов проходят за то время, которое требуется сильному взрослому мужчине для щелчка пальцами. 120 моментов составляют одно мгновение, 60 мгновений называются «лава», а 90 лава равны одним суткам. Если произвести подсчёт, то момент оказывается примерно равным 0,13 секунды, то есть это ровно такой период времени, которого, по мнению древних индусов, достаточно дхарме, чтобы совершить какое-то движение и таким образом поднять свою волну в океане бытия²⁷⁰.

«Абхидхармакоша», компендиум буддийской философии, написанный Васубандху в V веке²⁷¹, содержит учение о времени в

²⁶⁹ Под «классическим буддизмом» здесь имеется в виду буддизм Индии в первые века его существования.

²⁷⁰ Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. – С-Пб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 288с. – С. 57. Там же приводится иная (постклассическая) точка зрения, согласно которой момент есть единица времени, за которую «пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому» (с.122).

²⁷¹ Здесь приводится датировка В. И. Рудого (Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел 1 / Пер. с санскрита В. И. Рудого. М., 1990. – с.8).

последней части «Учения о мире» («Лока-нирдеша» – Раздел III «Абхидхармакоши»). Интересно, что сначала Васубандху пишет о строении мироздания, затем – о цепи взаимозависимого возникновения (санскр. «*пратитья-самутпада*»), а следом как раз помещает рассуждение о времени²⁷². По мнению Е. П. Островской и А. Б. Островского, первые две части статичны, а время, в дополнение к ним, задает динамический аспект буддийской космологии²⁷³. Во-первых, время связывает буддийский мир воедино, поскольку выполняет роль того субстрата, в котором и благодаря которому все явления могут иметь место (ср. европейское понимание пространства). Именно об этом говорит О. О. Розенберг, утверждая, что предметы внешнего мира для буддиста существуют только в виде временных иллюзий²⁷⁴. Во-вторых, время неоднородно: для богов и жителей адов, чьи миры расположены симметрично, соответственно, по направлению вверх и вниз относительно мира людей, время течет гораздо медленнее (причем, замедляется оно также симметрично и с одинаковой скоростью в обе стороны). Кроме того, следует вспомнить, что время в индийской культуре вообще циклично, и буддизм здесь не является исключением. Кроме мира не-форм, где нет человеческого или похожего на человеческое восприятия, время задает тот круг, в котором вращается мир.

Интересно, что, хотя среди исследователей распространено мнение, что буддийский мир вечен, Васубандху об этом нигде не пишет. Для него нет вечности – лишь несоизмеримые сроки жизни живых существ порождают ее иллюзию. С точки зрения Васубандху, причина существования мира как такового есть совокупная карма всех живых существ, а время, по сути своей, нужно для того, чтобы эту карму

²⁷² *Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел 3 / Пер. с санскрита В. И. Рудого. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – С. 134-147.*

²⁷³ *Буддийский взгляд на мир. Редакторы-составители Е. П. Островская и В. И. Рудой. – Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1994. – С. 134.*

²⁷⁴ *Подробнее, см.: Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 168-169.*

исчерпать, и оно есть срок, за который могут самоуничтожиться следствия былых действий. Когда карма исчерпана, время исчезает, а вместе с ним исчезает и мир. Здесь нельзя не согласиться с мнением В. Г. Лысенко о том, что в буддизме все определяет порядок течения событий, состоящих между собой в «кондициональной», но не каузальной, связи²⁷⁵. При этом поток дхарм, который образует живое существо, протекает примерно так же, как кинофильм: киноплёнка состоит из множества отдельных кадров, но мы видим плавное изменение картинки на экране²⁷⁶. Эти характеристики – одновременная плавность (континуальность) и дискретность – составляют существенную особенность буддийского представления о времени.

В Китае, куда буддизм проник через несколько веков после зарождения в Индии, бытовали несколько иные представления о мире и времени. Благодаря этому в китайском буддизме привезенные из Индии идеи переплелись с исконно китайскими, так что в результате появилась если не совершенно иная, то существенно отличная от первоначальной система воззрений, позже оказавшая влияние на весь восточно-азиатский регион. Понятно, что именно на китайский буддизм ориентировался До:гэн, который специально совершил путешествие в Поднебесную империю в поисках истинного учения. Первые буддийские школы в Китае еще только начинали процесс освоения чужой системы взглядов, но уже тогда буддийские идеи претерпели определенные изменения под влиянием местной культуры. Как было сказано выше, в индийском буддизме время понимается циклично и, более того, существуют мировые циклы, которые определяют существование универсума. В китайской культуре есть временные, но не космические циклы. Именно для нее характерно представление о вечности мира. Сменяются времена года, проходят века,

²⁷⁵ Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М.: Восточная литература, 1994. – С. 228-246.

²⁷⁶ Метафора принадлежит Е. А. Торчинову: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 35.

но сама вселенная существовала и будет существовать всегда, абсолютно независимо от человека. В этом проявляется принципиальная противоположность буддийской сансары и китайского космоса. Бытие для индийского буддиста представляет собой круг перерождений, и оно полно страданий, тогда как для китайца космос есть нечто безусловно положительное, та прекрасная гармоничная вселенная, в которой человеку только нужно занять свое место, ни в коем случае не покидая сам мир²⁷⁷.

При этом в китайской культуре присутствуют элементы линейности времени, поскольку одно событие может произойти только один раз; в течение какого-то количества времени оно длится, но затем заканчивается и больше уже не повторится. И этот акцент на конечности, преходящести явлений мира был очень глубоко (возможно, гораздо сильнее, чем в самом Китае) воспринят японской культурой.

Из этой полной противоположности в восприятии мира родилась идея, которая во многом определила самобытность китайского буддизма, – идея *татхагатагарбхи*, изначально пробужденного лона природы Будды, вечной, блаженной и абсолютно чистой. Беда реального космоса в том, что он представляет собой результат загрязнения природы Будды. И в полном соответствии с классической буддийской философией, как первое следствие этого загрязнения, появилось время – время исчерпания последствий совершенных поступков. Отсюда вытекает идея, что пробуждение уничтожает всякое различие, всякое представление, и о времени в том числе, а истинная природа Будды, то есть истинная природа универсума вообще, лишена времени, то есть вечна. При этом необходимо помнить о том, что поскольку окружающий нас мир не может быть дурным, он благ по определению, а следовательно, всякое зло, которое мы видим в мире, есть результат нашего омраченного, разделяющего сознания. На самом деле истинная природа будды проявляется как раз в этом самом мире (существующем только во времени), и наша задача

²⁷⁷ Подробнее, см.: там же, с. 168-208.

сводится к тому, чтобы ее узреть. Именно такую позицию заняли идеологи китайской школы Тяньтай и японской Тэндай. По словам Е. А. Торчинова, в школе Тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма²⁷⁸. Также интересно, что один из базовых принципов учения школы Хуаянь (華嚴, яп. Кэгон) состоит в том, что все феномены едины с *ли* (принципом, универсальной категорией), который бесконечен, а следовательно, и все феномены бесконечны. Школа Хуаянь пришла в упадок во второй половине IX века, но ее учение сохранилось в рамках школы Чань. Чань – школа китайского буддизма, которая никак не может быть названа ориентированной на Индию, а относится к собственно китайской традиции. Для нас она крайне важна, так как мы помним, что До:гэн унаследовал линию передачи учения именно ветви Чань, направления Цаодун. В рамках школы Чань интересна дискуссия о мгновенном и постепенном пробуждении. Приверженцы первой точки зрения считали, что просветление озаряет сознание человека подобно вспышке молнии, а их противники утверждали, что оно, как Солнце во время рассвета, постепенно приходит в ум стремящегося к нему. До:гэн же решил этот вопрос по-своему.

До:гэн трактует время и бытие как стороны процесса самопроявления изначального, всеобщего просветленного состояния всего сущего, то есть вечной природы Будды – той самой, что появилась в результате соединения буддийской сансары и китайского космоса. Это хорошо видно, если обратиться к анализу трактата «Бытие и время» (有時, «Юдзи»). Первое неотъемлемое свойство реальности – непостоянство. Согласно До:гэн, все, что есть, есть временно. Однако сказать, что вещи существуют во времени, было бы неверно: они и есть время, в соответствии с буддийским представлением, о котором было сказано

²⁷⁸ Там же, с. 188.

выше. Для До:гэн каждая вещь существует как временная единица. Ср. текст «Юдзи»:

«いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり»²⁷⁹.

«что касается упомянутых бытия и времени, то время есть бытие, а все бывающее есть время»²⁸⁰, и, дальше:

«しかあれば、松も時なり、竹も時なり»²⁸¹.

«таким образом, и сосна—время, и бамбук—время»²⁸².

Таким образом, каждое явление представляет собой поток дхарм, смену которых фиксирует человеческое сознание. И время есть то условие, при котором существует воспринимаемый мир. В тексте До:гэн написано так:

«正當恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな盡時なり、有草有象ともに時なり。時時の時に盡有盡界あるなり»²⁸³.

«Поистине, существует лишь время, а потому и бытие, и время есть повсеместное время; бытие трав, бытие образов — также время. В [дробных] временах Времени содержится все бытие, весь мир»²⁸⁴.

Если уточнить вышесказанное, каждая вещь существует как единица бытия-времени, становясь и будучи одновременно. Основной характеристикой всего сущего, таким образом, является преходящность: мир подобен потоку, он течет²⁸⁵. С точки зрения Кевина Шилбрэка²⁸⁶,

²⁷⁹ Бытие и время / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 有時 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁸⁰ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.101.

²⁸¹ Бытие и время / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 有時 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁸² До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.101.

²⁸³ Бытие и время / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 有時 / 道元. 正法眼蔵 // [<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁸⁴ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.101.

²⁸⁵ Ср. термин «проявляется» в переводе Фесюна.

²⁸⁶ Schilbrack Kevin. Metaphysics in Dogen / Philosophy East and West, vol. 50, №1. – Hawaii, USA. – January 2000. – P. 34-55.

понятие «потока» у До:гэн включает в себя три составляющих²⁸⁷. Во-первых, оно указывает на динамичность, активность всего существующего. Во-вторых, эта активность повсеместна, она равным образом распространяется на все стороны света, и, в-третьих, она обуславливает саму себя.

При этом вся история буддийской философии подчинена стремлению найти путь к просветлению для всех живых существ. Рассуждения о том, как устроен мир и как он существует во времени, нужны не сами по себе, а ради того, чтобы понять, как следует действовать живым существам, чтобы выйти из круга перерождений, «остановить» время (а точнее, осознать его обусловленность нашим восприятием) и спастись. До:гэн, будучи в первую очередь религиозным деятелем, был наиболее заинтересован в решении проблемы спасения, и философская система была нужна ему для того, чтобы наставить верующих на истинный путь. Однако прежде, чем обратиться к пути, предложенному До:гэн, необходимо рассмотреть эволюцию еще одного ключевого понятия классического буддизма – концепта «шуньята».

Шуньята (санскр. – «пустота», «пустотность») – понятие классического буддизма, развиваемое прежде всего в текстах Праджняпарамиты и школе мадхьямаки и означающее «отсутствие собственной природы» (санскр. *нихсвабхавата*) не только «Я» как личности, но и дхарм как квантов психофизической жизни (определение Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской²⁸⁸). Шуньята в ранней мадхьямаке раскрывает природу вещей с точки зрения конечной истины (санскр. *парамартхика-сатья*). С одной стороны, согласно закону взаимозависимого происхождения (санскр. *pratitya-samutpada*), нет такого феномена, который не был бы обусловлен. Следовательно, своей собственной независимой природы у явлений нет, то есть они «пусты». С

²⁸⁷ В переводе Фесюна слова «поток» нет, а соответствующие иероглифы переведены как «прошлая деятельность».

²⁸⁸ Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. С-Пб., 1999. – С.57.

другой стороны, мы не можем описать «пустоту» словами, любые высказывания о ней будут неверны, а потому она «пуста» в том смысле, что лишена характеристик. Иными словами, понятие «пустота» связано с двумя аспектами: с отсутствием собственной природы и с невозможностью описания. Как совпадающая со всеми тремя уровнями реальности трикай, шуньята абсолютна, едина со всей вселенной, объемлет все и в то же время не содержит в себе ничего.

На японский язык «шуньята» переводится как 虚空, «коку:». Это слово состоит из двух иероглифов. Первый, 虚(ко), имеет значения: 1) «пустота»; 2) «нереальность», «ложь»; 3) «неосмотрительность». Вторым иероглифом, 空(ку:), служит для обозначения слов «небо», «воздух», «пустота», «бесцельный». Вместе же получается слово «коку:», которое, в свою очередь, имеет значения: «пустота», «пустотность» (шуньята), «небо», «воздух», «воздушное пространство», а также «космическая пустота». Ниже приведен анализ нескольких трактатов «Сё:бо:гэндзо:» с целью определить характеристики пространства в текстах До:гэн.

Трактат «Проявление изначального, присущего всему состоянию», уже встречавшийся ранее в данном исследовании, интересен для понимания трактовки пространства у До:гэн следующим фрагментом. До:гэн рассуждает об иллюзорности нашего восприятия и приводит в пример человека, который на берегу смотрит в четырех направлениях, а на море, где не за что зацепиться глазом, смотрит кругом. До:гэн утверждает, что на самом деле само по себе море не круглое и не четырехстороннее, оно лишь кажется нам круглым. Чуть ниже До:гэн пишет:

「萬法の家風をきかんには、方圓とみゆるほかに、のこりの海徳山徳おほくきはまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかあるとしるべし。うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへ

どもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづ
そらをはなれず²⁸⁹。

«Вместо того чтобы смотреть вокруг или по четырем сторонам, следует, вглядываясь в тьму вещей, понять, что есть единый мир, а не выявлять особенности морей и гор. Все, что находится по сторонам, не существует просто само по себе; следует знать, что и трава под ногами, и капля росы не пребывают отдельно от всего.

Рыбы плавают в воде, но, сколько бы там ни двигались, от воды неотделимы; птицы летают в небе, но, сколько бы ни летали, вне неба не существуют. Таким образом, рыбы и птицы изначально неотделимы от воды и от неба²⁹⁰。

Здесь До:гэн говорит о пространстве как о чем-то, независимом от человеческих представлений о нем и в то же время содержащем в себе весь универсум. Важно, что пространство понимается не как место, которое может быть пусто или заполнено, а как одна из сторон проявления бытия. Небо и птицы, а также вода и рыбы, согласно До:гэн, могут существовать только вместе, взаимообуславливая существование друг друга.

Трактат «Одна яркая жемчужина» (一顆明珠, «Икка мё:дзю») – четвертый трактат «Сё:бо:гэндзо:». Он представляет собой лекцию, прочитанную монахам в Каннондо:ри-ко:сё:хорин-дзи в восемнадцатый день четвертого лунного месяца четвертого года девиза Катэй (2 июня 1238). В этом трактате говорится: «盡十方世界、是一顆明珠²⁹¹», «весь мир в десяти направлениях – одна яркая жемчужина». Поясняя данное положение, До:гэн пишет:

²⁸⁹ Проявление изначального, присущего всему состояния / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 現成公案 / 道元. 正法眼藏 //

[<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

²⁹⁰ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.64-65.

²⁹¹ Одна яркая жемчужина / До:гэн. Сё:бо:гэндзо:. 一顆明珠 / 道元. 正法眼藏 //

[<http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm>].

«その宗旨は、盡十方世界は、廣大にあらず微小にあらず、方圓にあらず、中正にあらず、活鱗鱗にあらず露廻廻にあらず»²⁹².

«Суть этого заключается в том, что весь мир в десяти направлениях не следует воспринимать ни как огромный и большой или крохотный и незначительный, ни как состоящий из углов и извилин, ни как центр или ядро чего-то отличного от него; и так же нельзя думать, что мир совершает некие действия, подобно рыбе, плавающей в море, или каплям росы, взлетающим искристым вихрем на ветру»²⁹³.

Время и пространство оказываются едины и совпадают с сансарой, тождественной с нирваной, что в конечном счете приводит к трактовке их как сторон проявления единой абсолютной реальности.

В трактате «Поистине, сердце и есть Будда» (即心是佛, «Сокусин дзэ буцу») говорится, что наше сердце-сознание (яп. 心, *син/кокоро*) на самом деле полностью совпадает с истинной природой будды (ср. принцип Ку:кай и трактовку До:гэн природы будды). Важно, что в тексте есть фраза: «あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり»²⁹⁴, «ясно, что сердце – это и есть горы, реки и великая земля, солнце, луна, звезды и созвездия»²⁹⁵. Тем самым До:гэн утверждает тождество окружающего мира с сердцем-сознанием и природой Будды.

Также интересен трактат «Вращение колеса Дхармы» (轉法輪, «Тэмбо:рин»). Он был представлен собранию монахов в качестве поучения 6 апреля 1244 года и записан Эдзё: спустя два дня (8 апреля того же года). До:гэн разбирает фразу «一人發眞歸源、十方虛空、悉皆消殞»²⁹⁶, «когда

²⁹² Ibid.

²⁹³ Перевод мой – М.Б.

²⁹⁴ Поистине, сердце и есть Будда / До:гэн. Сё:бо:гэндзо: 即心是佛/ 道元. 正法眼蔵 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

²⁹⁵ До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – с.125.

²⁹⁶ В японском тексте в скобках дан вариант: «一人發眞歸源すれば、十方虛空悉皆消殞す». Вращение колеса Дхармы / До:гэн. Сё:бо:гэндзо: 轉法輪/ 道元. 正法眼蔵 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

человек достигает просветления и возвращается к истоку, пространство в десяти направлениях пропадает-исчезает и испаряется»²⁹⁷. Суть трактата в том, что, хотя эта фраза процитирована по сомнительному источнику (она взята из сутры, которую многие считают поддельной), монах, стремящийся к постижению истины, не должен обращать внимание на внешние условности. Сам До:гэн полностью принимает процитированное положение, согласен с ним и поясняет, что «пространство в десяти направлениях» (а это общепринятое в буддизме обозначение всей вселенной как совокупности наличествующих в ней предметов) представляет собой лишь иллюзию нашего восприятия, а на высшем уровне пространство пусто, то есть бессущностно, и при этом совпадает с природой будды. Здесь необходимо также уточнить, что для обозначения «пространства» До:гэн использует то самое понятие «*коку:*», перевод индийской «*шуньяты*».

До:гэн также посвятил толкованию концепта *шуньяты* целый трактат, который так и называется – «Пустота» (虚空, «*Коку:*»). Этот текст был записан Гиун (義雲) 27 июня 1279 года, а сам До:гэн прочел его монахам в 1245 году в Эйхэйдзи. На английский язык его название переведено как «Space» («Пространство», Нисидзима-Кросс) и «On The Unbounded» («О неограниченном», Хьюберт Нирмэн). В трактате До:гэн обсуждает диалог мастеров Сяккё: и Сэйдо: о том, как «схватить пространство» («虚空を捉得せんことを解する麼»²⁹⁸). Этим выражением До:гэн обозначает достижение просветления. На протяжении всего трактата последовательно проводится мысль о том, что «пространство» («*коку:*») как таковое полностью совпадает с абсолютной реальностью.

Итак, проанализировав тексты До:гэн, можно выделить следующие характеристики концепта *шуньяты*: она не зависит от человеческих

²⁹⁷ Перевод мой – М.Б.

²⁹⁸ Пустота / До:гэн. Сё:бо:гэндзо: 虚空 / 道元. 正法眼蔵 // [http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm].

представлений; содержит в себе весь универсум (все дхармы существуют в ней как в пространстве); на концептуальном уровне не содержит ни одного предмета, то есть пуста; вследствие первой из выделенных черт, *шуньята* совпадает с Дхармакаей, сансарой и нирваной. При этом первое, что бросается в глаза, – это буквальность толкования До:гэн. Его «*коку:*» пусто, так как не содержит в себе вещей. Так же понимает пустоту и современный дзэнский мастер (Гудо: Нисидзима), который работал над английским текстом и употребил слово «space», то есть «пустое, незаполненное место». До:гэн же сам говорит, что пустота – это место. При этом второй аспект сохраняется, то есть пустота характеризуется отсутствием возможности высказываний о ней. Видно, что на трактовку концепта классической буддийской философии повлияла, во-первых, конкретность японской ментальности, для которой важно соотнести отвлеченные представления с непосредственно явленной действительностью, а во-вторых, общая установка традиции чань-дзэн на невозможность словесного постижения истины (уходящая корнями, в том числе, в философию мадхьямаки).

Таким образом, сам До:гэн на основе своего личного религиозного опыта и обширных познаний в классической буддийской философии создал вполне оригинальную доктрину. В одной ее части он продолжает традиции индийского, китайского и японского буддизма, в другой переосмысливает их, а в третьей полностью отбрасывает и заменяет собственными размышлениями.

Глава 3. Современная буддология о месте До:гэн в истории японского буддизма

§1. Японская буддологическая традиция

В 1919-1921 годах вышел ряд статей японского философа и культуролога Вацудзи Тэцуро: (和辻哲郎, 1889-1960), посвященных До:гэн. Так, в 1924 году вышла работа «Шрамана До:гэн»²⁹⁹. Вацудзи Тэцуро:, изучавший до этого Ницше и Кьеркегора, заявил в этой статье, что наследие До:гэн принадлежит всему человечеству. То, что оно в течение семи веков было захвачено школой Со:то:, по мнению Вацудзи, есть великая несправедливость. Наследие До:гэн необходимо освободить из стен монастырей и сделать его изучение доступным философам, историкам, культурологам и прочим исследователям в рамках мировой светской науки. Эссе Вацудзи Тэцуро: вызвало широкий отклик в различных слоях японского общества, работу называли дерзкой, революционной, но так или иначе она положила начало светскому изучению До:гэн как японского религиозного философа.

После этого в течение всего двадцатого века японские исследователи накапливали материалы, переводили тексты До:гэн, осмысляли его учение и пытались встроить его в систему буддийской философии. Так, в 1982 году в Токио была издана монография Касуга Ю:хо: (春日佑芳) «Философия До:гэн»³⁰⁰. Касуга Ю:хо: отмечает в своем исследовании, что для До:гэн тело и сознание будды (просветление) – это практика, потому что практика является необходимым структурным элементом просветления. С точки зрения японского ученого, в философии До:гэн практика – основа, из которой следует теория. Любая теория правильна

²⁹⁹ Статья стала одной из глав книги «Школы дзэн», изданной в 1977 году (*Watsuji Tetsurō. Zenshū* / eds. Abe Yoshishige et al., Tokyo, 1977. – vol. 4. – P. 156-246). На самом деле еще раньше, в период с 1919 по 1921 годы, вышли несколько статей Вацудзи Тэцуро:, посвященных До:гэн, но работа 1924 года стала обобщающей и объединила идеи предыдущих.

³⁰⁰ Касуга Ю:хо:. – До:гэн-но буппо:. – Токио, 1982 (春日佑芳. 道元の仏法. - 論説. – 1982).

постольку, поскольку она ведет к истинной практике, что согласуется с общей оценкой До:гэн как религиозного деятеля, реформатора и основателя нового течения, а не отвлеченно мыслящего философа. В конце своего труда исследователь приходит к выводу, что вся религиозно-философская система До:гэн выстроена на основе концепции единства практики и просветления.

В Японской буддийской мысли конца XX века выделилось направление, известное под названием «критический буддизм» (批判佛教, *хихан-буккё:*)³⁰¹. Самыми известными его представителями стали профессор университета Комадзава Хакамая Нориаки (袴谷憲昭, р. 1943) и профессор того же университета Мацумото Сиро: (松本史郎, р. 1941)³⁰². Оба эти исследователя – монахи школы Со:то:, прошедшие традиционную дзэнскую подготовку, но кроме этого получившие светское образование западного типа. Сам термин «критический буддизм» ввел Хакамая Нориаки, озаглавив этим словосочетанием книгу, изданную им в 1990 году³⁰³. По сути же эта книга стала итогом ряда статей, опубликованных Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро: в середине 1980-х годов³⁰⁴. Их основная мысль (известная под названием «тезис Хакамая») заключается в том, что в 1248 году, вернувшись в Эйхэйдзи после пребывания в Камакура, До:гэн испытал духовное перерождение. После этого он якобы сумел преодолеть влияние теории *хонгаку* и подверг ее резкой критике,

³⁰¹ Подробнее о критическом буддизме и о полемике вокруг *хонгаку* см.: Heine, Steven. "Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // Japanese Journal of Religious Studies 21/1, 1994. – P. 37-72.

³⁰² Позиции Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро: не идентичны, но два этих исследователя настолько тесно сотрудничают друг с другом и оказывают друг на друга настолько сильное влияние, что не будет некорректным объединить их, как это принято в буддологической литературе.

³⁰³ Хакамая Нориаки. Критический буддизм. – Токио: Дайдзо: Сюппан, 1990. 袴谷憲昭. 批判佛教. – 東京 大蔵出版, 1990.

³⁰⁴ Список книг и статей, в которых были заложены основы течения, получившего название «критический буддизм», доступен, например, в книге: Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism. - Ed. J. Hubbard and P.L. Swanson. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. Среди них книги Хакамая Нориаки («Критика учения об исконной просветленности» (1989), «До:гэн и буддизм» (1992)) и Мацумото Сиро: («Критическое изучение мысли дзэн»).

заменяв ее строго выдержанной концепцией причинности (深心因果, *синдзин-инга*).

Ключевое положение приверженцев критического буддизма включает полное переосмысление значения «Сё:бо:гэндзо:» До:гэн. Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро: утверждают, что версия из семидесяти пяти трактатов – «старая» (旧草, *кю:со:*) и сам До:гэн отбросил ее в пользу «новой» (新草, *синсо:*), состоящей из двенадцати трактатов. Традиционно признаваемый всеми учеными текст «Сё:бо:гэндзо:» объявляется ими предварительным, незавершенным, а следовательно, имеющим второстепенную важность по отношению к более позднему корпусу из двенадцати текстов, в которых До:гэн, по утверждению апологетов критического буддизма, кардинально переосмыслил свое отношение ко многим темам и, в частности, к традиции *хонгаку*, к буддийской концепции причинности и к теории кармического воздаяния.

Хотя все исследователи сходятся в высокой оценке вклада представителей критического буддизма в изучение первоисточников, их оценка отношения До:гэн к *хонгаку* вызвала мощную волну аргументированной критики. Стивен Хайне предлагает разделить позиции японских ученых на два направления и говорит о необходимости выделить в итоге три возможных линии исследований наследия До:гэн³⁰⁵. Первое – сам «критический буддизм»; второе – противоположная ему, но не менее радикальная позиция традиционалистских буддологов; третье – так называемый «компромиссный подход». В настоящем исследовании удобно рассматривать взгляды японских буддологов соответственно этой структуре. При этом необходимо отметить, что представители обоих направлений, критикующих Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро:, сходятся в одном принципиальном тезисе: они протестуют против отрицания

³⁰⁵ См. статью Стивена Хайне «Критический буддизм и «Сё:бо:гэндзо:» До:гэн» (*Heine Steven. Critical Buddhism*) (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1994. – P. 37-72.)

важности версии «Сё:бо:гэндзо:», состоящей из семидесяти пяти трактатов. Один из их аргументов заключается в том, что непонятно, почему Эдзё:, переписавший и отредактировавший тексты До:гэн, сразу не отбросил все первоначальные трактаты (если такова была последняя воля До:гэн) и почему он нигде не указал на стремление До:гэн переписать «Сё:бо:гэндзо:», если не считать одного сомнительного колофона к последнему трактату одной из версий текста³⁰⁶.

Традиционалистского подхода придерживается один из самых авторитетных исследователей учения До:гэн, профессор Кагамисима Гэнрю: (鏡島 元隆, p.1912). Он признает несомненный вклад представителей критического буддизма в изучение идей До:гэн и указывает на то, что их открытия совершили настоящий прорыв и в настоящее время невозможно изучать До:гэн, не принимая их во внимание. При этом, с точки зрения Кагамисима Гэнрю:, последователи критического буддизма зашли в переосмыслении наследия До:гэн слишком далеко и судят о нем предвзято³⁰⁷. В статье «До:гэн и Лotosовая сутра» профессор подробно разбирает вопрос об отношении До:гэн к этому столь почитаемому в дальневосточном буддизме тексту, а также к традиции *хонгаку*. Опираясь на обстоятельное исследование круга источников До:гэн, исследователь указывает, что основатель школы Со:то: цитирует «Лotosовую сутру» чаще всех остальных сутр. Кагамисима задает два вопроса: до какой степени эта сутра повлияла на собственные взгляды дзэнского мыслителя и как относится До:гэн к учению об «исконной просветленности» (*хонгаку*) школы Тэндай, разработанному с опорой на эту сутру. До:гэн называл «Лotosовую сутру» царицей всех сутр – как и Нитирэн. Но До:гэн был убежден, что ни один текст не может полностью

³⁰⁶ См. прим. 121.

³⁰⁷ Подробнее см. предисловие, написанное Кагамисима Гэнрю: к коллективной монографии «Проблемы изучения версии «Сё:бо:гэндзо:» из 12-ти трактатов» (Проблемы изучения версии «Сё:бо:гэндзо:» из 12-ти трактатов. – Токио: Дайдзо: Сюппан, 1991. 諸問題. – 東京 大蔵出版, 1991.

охватить буддийское учение и что все они имеют лишь вспомогательную ценность на пути к просветлению. Следовательно, нельзя приписывать «Лотосовой сутре» главенство в системе взглядов До:гэн. Кагамисима выявляет в текстах До:гэн 51 фрагмент «Лотосовой сутры», где присутствует прямая ссылка на неё. Помимо них у До:гэн можно найти множество выражений, которые могут быть опознаны как взятые из этой сутры, и всё же, скорее, не являются цитатами в собственном смысле слова, а отсылают к общему достоянию дзэнской традиции или выступают как элементы собственного стиля До:гэн³⁰⁸. Из 28-ми глав сутры До:гэн цитирует лишь 12, особенно часто – главы вторую («Уловки») и 26-ю («Продолжительность жизни Татхагаты»). До:гэн повторяет слова сутры точно: Кагамисима обнаружил всего три фрагмента, в которых текст источника изменён. Впрочем, До:гэн и в случаях точных цитат использует текст сутры, скорее, для подтверждения собственных мыслей и, давая точную цитату, читает и трактует её иначе, чем принято, например, в классических китайских комментариях к сутре.

Кагамисима обсуждает два фрагмента: из трактатов «Три мира – одно лишь сердце» (三界唯心, «Санкай юйсин») и «Вручение предсказаний» (受戒, «Дзюки»). Прочитовав 26-ю главу сутры («Продолжительность жизни Татхагаты») в первом из них, До:гэн придал цитате противоположное значение. В сутре фраза «Нет трех миров³⁰⁹ в том виде, как эти три мира видятся живым существам. Всё это Татхагата видит ясно, без ошибок» подчеркивает различие между Буддой и обычными людьми. По До:гэн же она выражает сущностное тождество просветленного и непросветленного сознания: «Три мира видят три мира.

³⁰⁸ Нисидзима Гудо: Вафу и Тё:до: Кросс в приложении к полному переводу корпуса текстов До:гэн «Сё:бо:гэндзо:» на английский язык поместили указатель цитат из «Лотосовой сутры» – всего они выделяют 137 фрагментов сутры, каждый из них, как правило, цитируется в нескольких трактатах До:гэн. *Dogen. Shobogenzo. Vol. 1-4 / trans. Nishijima Gudo: Wafu and Tho:do: Cross. – London: Windbell Publications Ltd, 1998. – 1244 p. – P. 293-321*

³⁰⁹ Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подг. А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538с. – С. 235.

Любое видение чего-то иного, кроме трех миров, неверно. Порой видение трёх миров тремя мирами считается старым взглядом [=ложным], порой же новым взглядом [= истинным]. Старый взгляд — это видение трёх миров, и новый взгляд — это тоже видение трёх миров. Поэтому Будда сказал, что нет лучшего видения, чем видение трех миров, видимых тремя мирами».

В трактате «Вручение предсказаний» До:гэн меняет время глагола. В сутре сказано: «Если эти разнообразные живые существа, находясь перед Буддой, услышат одну гатху, одну фразу из Сутры о Цветке Чудесной Дхармы и хотя бы одно мгновение будут с радостью следовать сказанному в Сутре, я всем им вручу предсказание о том, что они обретут ануттара-самьяк-самбодхи»³¹⁰. До:гэн читает это место так: «...я сообщу им, что все они уже обрели ануттара-самьяк-самбодхи». По Кагамисима, в сутре речь идет о пути, которым Будда в свое время приведет всех к истинному видению, и проводится четкое различие между пониманием Будды и омраченных неведением живых существ. До:гэн же воспринимает весь мир как осуществление «природы будды», то есть все существа уже сейчас обладают совершенным просветлением.

К проблеме соотношения системы взглядов До:гэн и теории *хонгаку* школы Тэндай Кагамисима делает следующие замечания. До:гэн чаще всего цитирует первую часть «Лotosовой сутры», где Будда ещё не предстаёт как вечный (37 цитата из 51), тогда как наставники Тэндай опираются в основном на вторую часть, в которой изложено учение о вечности Будды. Кроме того, До:гэн часто говорит о китайской школе Тяньтай (прообраз японской Тэндай), но почти нигде не упоминает саму Тэндай. При этом До:гэн превозносит основателя Тяньтай, Чжи-и (VI в.), однако чаще цитирует его последователя Чжань-жэня (VIII в.), ближе других подошедшего к установке на «исконную просветлённость»³¹¹. И наконец, «согласно До:гэн, насущная действительность как она есть не

³¹⁰ Там же, с. 190.

³¹¹ Подробнее об этом см.: Трубникова Н.Н. Традиция "исконной просветленности" в японской философской мысли. – Москва: РОССПЭН, 2010. – 414с. – С. 60-64.

принимается напрямую; скорее, она получает значимость как изначально просветленная лишь опосредованно, во время подвижничества»³¹².

Согласно Кагамисима, мыслители Тэндай доводили идею изначального наличия в каждом живом существе природы будды до логического конца и таким образом принимали натуралистическую картину мира, склонялись к приятию насущной действительности. До:гэн же объявлял такой подход заблуждением и делал акцент на постоянных усилиях, а само присутствие просветления объявлял важным лишь в контексте буддийской практики. Это различие во взглядах определяло то, как именно обе стороны перетолковывали цитаты из «Лотосовой сутры». При этом в чем-то До:гэн согласен с наставниками Тэндай. По Кагамисима, нельзя выводить учение До:гэн полностью из традиции *хонгаку*, разработанной монахами школы Тэндай, но нельзя и игнорировать его связь с ней.

С профессором Кагамисима согласен специалист по текстологии «Сё:бо:гэндзо:» профессор Кавамура Ко:до: (河村孝道). Он также признает плодотворность методологии деятелей критического буддизма и ценность их переосмысления наследия До:гэн, однако утверждает необходимость более аккуратных оценок переломных моментов в жизни и творчестве средневекового мыслителя³¹³. Кагамисима Гэнрю: и Кавамура Ко:до: не согласны с тем, что До:гэн полностью изменил свои взгляды после 1248 года, отбросил ранее написанные трактаты «Сё:бо:гэндзо:» и замыслил создание принципиально нового корпуса текстов. Они объясняют тот факт, что в версии из двенадцати трактатов До:гэн переписал многие фрагменты, наличием различной аудитории, к которой эти тексты были обращены. По их мнению, До:гэн высказывался по-разному относительно некоторых

³¹² *Kagamishima Genryuu*. Dogen and the Lotus Sutra / tr. by Dennis J. Nolan // *Journal of Buddhist studies*, vol. 16, №10 (1985). – Tokyo: Komazawa University Press, 1985. – P. 589-610. – P. 592.

³¹³ См. напр.: *Кавамура Ко:до:*. Теоретические и исторические исследования «Сё:бо:гэндзо:». 河村孝道著, 正法眼蔵の成立史的研究. Электронный ресурс. URL: http://ci.nii.ac.jp/els/110007019189.pdf?id=ART0008941400&type=pdf&lang=en&host=cinii&order_no=&ppv_type=0&lang_sw=&no=1301473892&cp= (дата обращения – 31 марта 2011).

частных вопросов в зависимости от того, кто его слушал: миряне, которых нужно было еще убедить принять постриг, новички, нуждающиеся в углублении понимания и руководстве их практикой, или монахи, достигшие на пути к просветлению значительных успехов и способные воспринять более глубокие и требующие размышления идеи.

Несколько иных взглядов придерживается друг и коллега Хакамаэ Нориаки, профессор Исии Сюдо: (石井 修道), один из главных представителей «компромиссного подхода»³¹⁴. Исии Сюдо: согласен со сторонниками критического буддизма в их переоценке наследия До:гэн; он также признает, что в учении До:гэн гораздо больше теоретически-философского, чем было принято считать среди последователей Со:то:. Профессор Исии Сюдо: согласен с профессором Хакамаэ Нориаки в том, что оценка До:гэн как автора методики безобъектной сидячей медитации и только, распространившаяся во многом из-за деятельности Кэйдзан и его последователей еще в XIV веке, неадекватна и не позволяет по-настоящему осмыслить все многообразие идей До:гэн. Однако Исии Сюдо: расходится с представителями критического буддизма в отношении к версии «Сё:бо:гэндзо:» из двенадцати трактатов. Он категорически против того, чтобы отрицать значимость версии из семидесяти пяти трактатов, а также других произведений До:гэн, не вошедших в корпус текстов его главного произведения. Исии Сюдо: указывает на то, что До:гэн редактировал первоначальную версию «Сё:бо:гэндзо:» до самой смерти, и утверждает, что ею ни в коем случае нельзя пренебрегать, особенно учитывая разнообразие входящих в «Сё:бо:гэндзо:» трактатов.

Приверженцы традиционалистского и компромиссного подходов также иначе трактуют отношение До:гэн к теории *хонгаку*. Кагамисима Гэнрю:, Кавамура Ко:до: и Исии Сюдо: утверждают принципиальное

³¹⁴ Позицию Исии Сюдо: см. напр. в его работе: *Исии Сюдо: Изучая «Сё:бо:гэндзо:»*. – Токио: Институт изучения дзэн-буддизма, 2007. 石井 修道. 正法眼蔵行持に学ぶ. 東京: 財団法人 禅文化研究所, 2007.

согласие До:гэн с теорией *хонгаку*, признавая возможные частичные отклонения его трактовки от принятой в традиции Тэндай. Еще в монографии Касуга Юхо: «Философия До:гэн» автор утверждает, что До:гэн мог принять философию «изначальной просветленности» не как таковую, а лишь в той ее форме, в которой она была распространена тогда в Японии³¹⁵. Оппоненты Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро: считают, что отношение До:гэн к теории *хонгаку* оставалось постоянным на протяжении всей жизни после возвращения из Китая. Это отношение заключалось в конструктивном равновесии между полным отрицанием и принятием *хонгаку*³¹⁶. Кроме того, представители традиционалистского и компромиссного течений в буддологии вообще считают, что «великое сомнение» До:гэн в большой степени было обусловлено его неопытностью и особенностями личного пути к просветлению, а не теорией *хонгаку* самой по себе.

Рассмотрев точки зрения различных ученых, мы можем сделать вывод о том, что в японской буддологической традиции осмысление роли До:гэн в истории буддизма привело к нескольким направлениям и подходам в исследованиях и в настоящее время продолжается полемика между представителями критического буддизма и оппонировавшими им приверженцами традиционалистского и компромиссного подходов.

Также нельзя не отметить некоторые тенденции в современном изучении наследия До:гэн, и в частности, не ослабевающий интерес к проблеме отношения японского наставника к «Лотосовой сутре». Статья Юса Митико «Лотосовая Сутра и дзэнская герменевтика До:гэн («The Lotus Sutra and Dogen's Zen Hermeneutics»)» написана по материалам доклада исследовательницы на прошедшей 10-12 июля 2002 года в Токио

³¹⁵ См. Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэна. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 16.

³¹⁶ «A position of constructive ambivalence standing not strictly for or against hongaku thought» - Исии Сюдо: в изложении Стивена Хайне: *Heine Steven. Critical Buddhism*” (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // *Japanese Journal of Religious Studies* 21/1. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1994. – P. 37-72. – P. 60.

международной конференции по «Лотосовой сутре»³¹⁷. Автор начинает с тезиса о важности Лотосовой Сутры для До:гэн, а затем обращается к китайским мастерам Чань, многие из которых были известны своим почтительным отношением к «Лотосовой Сутре», несмотря на принятый в традиции отказ от опоры на письменные знаки. Юса Митико называет такие имена, как Ньютоу Фажун (牛頭法融, яп. Годзу Хо:ю:, 594-657), Линьцзы (臨濟, яп. Риндзай, ?810-868), Шоушань Синнянь (首山省念, яп. Сюдзан Сё:нэн, 926-993), и задается вопросом, нельзя ли объяснить отношение До:гэн к «Лотосовой Сутре» тем, что он копировал манеры древних мастеров. Автор приходит к выводу, что До:гэн не подражал китайским образцам, а воспринял японскую традицию. С одной стороны, обряды, связанные с Лотосовой Сутрой, были широко распространены в японских аристократических кругах, где прошло детство До:гэн, а с другой – Лотосовая Сутра была самым почитаемым текстом в школе Тэндай, в монастыре которой До:гэн проходил обучение. При этом для Юса Митико важно, что До:гэн ставит все буддийские сутры в один ряд, не отдавая предпочтение ни одной. По ее утверждению, До:гэн включает в понятие «сутры», или «писания» (經卷, *кё:кан*), всю совокупность проявлений самой реальности («the entire manifestations of the universe itself»). В конце статьи автор заключает, что высказывания До:гэн и, в частности, его трактовка буддийских текстов, обусловлены его практикой медитации и его личным религиозным опытом.

§2. Западная буддология: роль До:гэн в развитии японской философии

В первых работах западных исследователей, где можно найти упоминания о До:гэн, ему приписываются в первую очередь заслуги по основанию школы Со:то:. Так, в книге «История японской религии: с

³¹⁷ *Yusa Michiko*. The Lotus Sutra and Dogen's Zen Hermeneutics. Электронная публикация. URL: <http://www.ac.wvu.edu/~yusa/TheLotusSutraZenHermeneutics.pdf> (дата обращения: 19 апреля 2011).

особым вниманием к социальной и нравственной жизни нации» (1930)³¹⁸, профессор Императорского университета в Токио Анэсаки Масахару (姉崎 正治, 1873–1949) рассказывает о До:гэн как о втором из основателей японского дзэн-буддизма (первый – Эйсай, основатель ветви Риндзай). Согласно профессору Анэсаки Масахару, До:гэн обязан распространением своего учения исключительно ученикам, так как сам не признавал никакой пропаганды. Зато он обладал ярко выраженной индивидуальностью, обеспечившей ему личную известность, а его взглядам – популярность среди современников. Интересно, что, как пишет Анэсаки Масахару, «До:гэн, безусловно, вдохнул в японский буддизм новую силу, но ни одна из его идей не принадлежала ему изначально»³¹⁹. Для нас это и не удивительно, так как До:гэн не должен был придумывать ничего своего, а, как и все дзэнские патриархи, только передавал людям Истину, полученную Махакашьяпой от самого Будды Шакьямуни. Однако при этом Анэсаки Масахару подчеркивает, что До:гэн стоял у истоков «буддийской религии новой эры»³²⁰, в которой «догма уступила место индивидуальному опыту, а ритуал и священничество – благочестию и интуиции»³²¹.

Очень многие исследователи, особенно историки религии, рассматривали До:гэн как реформатора, подчеркивая, что его деятельность (наряду с другими основателями школ Камакурского буддизма) была направлена против закостеневших останков некогда величественного буддизма Хэйан. Так, в 1962-1963 годах японский религиовед, профессор Чикагского университета Джозеф М. Китагава (1915-1992) прочел серию лекций об истории религий в Японии. Спустя три года, в 1966 г., была

³¹⁸ *Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. London, 1930.*

³¹⁹ «Dōgen certainly inspired Japanese Buddhism with a new spirit, but none of his teachings originated with him». *Ibid.*, p. 207.

³²⁰ *Ibid.*, p. 168.

³²¹ *Ibid.*

издана книга «Религии в истории Японии»³²². В главе 3, посвященной религиозным течениям средневековой Японии (XIII-XVI вв.), профессор Китагава пишет: «У истоков новых течений буддизма стояли пять человек, которые сильно отличались друг от друга своими взглядами и нравом. Это были Хо:нэн (1133-1212, школа Чистой земли), Синран (1173-1262, школа Истинной Чистой земли), Нитирэн (1222-1282, школа нитирэн), Эйсай (1141-1215, школа риндзай-дзэн) и До:гэн (1200-1253, школа со:то:-дзэн). Благодаря этим людям, независимо от того, признавали они свою роль в этом процессе или нет, «буддизм в Японии» превратился в «японский буддизм»³²³. По мнению автора, До:гэн был одним из наиболее глубоких буддийских мыслителей эпохи Камакура. Профессор Китагава признает оригинальность воззрений До:гэн. Он отмечает, что «отрицая слепое следование китайской традиции цаодун (со:то:), До:гэн шел своим путем»³²⁴, указывает на отличие восприятия До:гэн теории трех мировых циклов и называет школу Со:то: уникальным творением До:гэн. Тем не менее, с его точки зрения, заслуги До:гэн заключаются прежде всего в его личной религиозности, в противопоставлении высоких монашеских идеалов формализму старых монастырей.

Впоследствии эта же точка зрения воспроизводилась в различных справочниках и учебниках, в частности, в Энциклопедии религии под редакцией М. Элиадэ³²⁵. Однако параллельно развивался принципиально иной подход к осмыслению наследия До:гэн, делающий акцент именно на его деятельности как религиозного философа. Начиная с восьмидесятых годов западные исследователи стали постепенно отдавать предпочтение

³²² *Kitagawa Joseph M. Religion in Japanese History.* – New York and London, 1966. На русский язык эта книга была переведена Н.М. Селиверстовым в 2005 году: *Китагава Дж.М. Религия в истории Японии* / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова. – СПб, 2005.

³²³ *Китагава Дж.М. Религия в истории Японии* / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова. – СПб, 2005. – С. 153.

³²⁴ Там же, с. 177.

³²⁵ См. напр.: *The Cambridge History of Japan. Vol. 3: Medieval Japan* / Kozo Yamamura, Jeffrey P. Mass, Oyama Kyohei et al. - Cambridge, 1990; *The Encyclopedia of religion* / ed. by Mircea Eliade. – New York, 1987 и др.

этому второму направлению исследований, и в настоящее время оно является превалирующим.

Одним из первых исследователей, вслед за Вацудзи Тэцуро: заговоривших о философии До:гэн, стал профессор буддийской философии и истории дзэн-буддизма Масунага Рэйхо: (増永靈鳳, 1901-1980). Несмотря на то, что он входил в число высших управляющих священников Эйхэйдзи в Киото (головного храма школы Со:то:), он также много лет был вице-президентом университета Комадзава, и его книга «Дзэн в традиции Со:то:» (1958)³²⁶ во многом ориентирована именно на академическое изучение наследия До:гэн.

Во времена Масунага Рэйхо: западная наука была знакома с дзэн-буддизмом в основном по работам Судзуки Дайсэцу. Выдающийся японский буддолог, философ и психолог, Судзуки Дайсэцу Тэйтаро: (鈴木大拙貞太郎, 8 октября 1870 — 12 июля 1966), стал одним из ведущих популяризаторов дзэн-буддизма на Западе. В 1892 году он окончил филологический факультет Токийского университета, а затем начал преподавать, параллельно оставаясь мирским учеником в храме Энкакудзи школы Риндзай, в Камакура. В 1936 году Судзуки Дайсэцу прочел курс лекций о буддизме в Великобритании, а впоследствии долгие годы прожил в США и Европе, продолжая преподавательскую деятельность во многих университетах и колледжах. Судзуки Дайсэцу проповедовал и пропагандировал светский (не требующий монашества) дзэн-буддизм. Он стремился к сближению традиций, постоянно указывая на сущностное тождество как различных школ дзэн, так и культур Востока и Запада в более широком смысле. Судзуки Дайсэцу – профессор философии университета Отани в Киото, член японской Академии наук, лауреат премии Асахи за активную пропаганду японской культуры за рубежом и автор огромного количества специальных исследований и общих работ по

³²⁶ *Masunaga, Reiho*.: Soto Approach to Zen. – Tokyo, 1958.

буддизму махаяны, буддизму в Китае и дзэн-буддизму³²⁷. Однако о До:гэн, отличавшемся непримиримостью по отношению к любому синкретизму, Судзуки Дайсэцу упоминал лишь вскользь и в основном негативно. Во многом именно благодаря профессору Судзуки (который сам был ученым высочайшего класса и говор говорил о мистике во вполне определенном ключе) представление о мистическом характере дзэн-буддизма оказалось крайне распространенным не только среди практикующих, но и в академической среде. Именно с этим представлением и полемизировал Масунага Рэйхо:. Он начал сравнивать идеи До:гэн с воззрениями западных философов, ссылаясь на Августина, Бергсона и Хайдеггера и стремясь превратить благоговейное, но бесплодное созерцание наследия До:гэн в плодотворное научное исследование.

Так было положено начало тому, что впоследствии развилось в два полноценных направления: изучения отдельно наследия До:гэн как самостоятельного философа, создавшего свою систему, а также всевозможные сравнения его взглядов с идеями различных западных мыслителей.

Генрих Дюмулен в своей «Истории дзэн-буддизма» называет До:гэн «едва ли не самым примечательным религиозным деятелем Японии»³²⁸, а также пишет: «может статься, что До:гэн является самым великим и оригинальным мыслителем из числа тех, кого когда-либо порождала японская земля»³²⁹. Философию До:гэн Дюмулен описывает в терминах западной традиции, говоря о «религиозной метафизике» До:гэн. По утверждению профессора Дюмулена, До:гэн развивает свое учение как

³²⁷ Среди работ профессора Судзуки: *Lankavatara Sutra* / tr. from the original Sanskrit Dr. Suzuki. – Routledge, Kegan Paul, 1932; *Suzuki Daisetsu. An Introduction to Zen Buddhism*. – Kyoto, 1934; *Suzuki Daisetsu. The Training of the Zen Buddhist Monk*. – Kyoto, 1934; *Suzuki Daisetsu. Manual of Zen Buddhism*. – Kyoto, 1934; *Suzuki Daisetsu. Living by Zen*. – London, 1949; *Suzuki Daisetsu. Mysticism: Christian and Buddhist: The Eastern and Western Way*. – London, 1957; *Suzuki Daisetsu. Zen and Japanese Culture*, New York, 1959. На русском языке: Судзуки Д.Т. Антология Дзэн-буддийских текстов. – СПб.: Наука 2005; Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – С-Пб.: Наука, 2002; Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме: Части 1-3. – С-Пб.: Наука, 2002, 2004, 2005. И мн. др.

³²⁸ Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. – М., 2003. – С. 161.

³²⁹ Там же.

«монистическо-пантеистическую метафизику в рамках философии Махаяны»³³⁰. Нужно отметить, что такой подход был весьма распространен в шестидесятые и семидесятые годы двадцатого века³³¹, но в современной науке принято считать его некорректным и требовать описания феноменов определенной культуры в адекватных именно для нее понятиях и смысловых категориях.

В 1978 году американский исследователь Томас П. Казулис написал работу «До:гэн – философ», вошедшую в статью «Дзэнский философ: обзор англоязычных исследований, посвященных До:гэн»³³². Она начинается с помещения До:гэн в русло традиции японской философской мысли – автор называет в числе почитателей До:гэн Нисида Китаро:, Танабэ Хадзимэ и Вацудзи Тэцуро:, о котором уже упоминалось выше. Затем Т. П. Казулис рассуждает о творческом пути До:гэн, о его попытках разрешить сомнения, возникшие у него во времена ученичества в монастыре школы Тэндай на горе Хиэй, после чего переходит к размышлениям о философской системе До:гэн, его взглядах на бытие, время, практику и просветление и заканчивает пассажем о коанах как особых формах текста и о коанической структуре трактатов До:гэн (позже эту тему будет глубоко и всесторонне изучать профессор Стивен Хайне, который и сейчас продолжает публиковать статьи и книги о коанах у До:гэн). По словам Т. П. Казулиса, До:гэн первым стал использовать японский язык истинно философским способом, а следовательно, стал предтечей японской философии в ее современном виде³³³.

³³⁰ Там же, с. 182.

³³¹ Так, само за себя говорит название фундаментального исследования Кима Хи-Джина: «Догэн – мистический реалист» (1975).

³³² *Kasulis T.P. The Zen philosopher: A review article on Dogen scholarship in English // Philosophy East and West, Vol. 28, Number 3, 1978. – P. 353–373.*

³³³ «Dogen, as the first writer to use the Japanese language in a truly philosophical way, was looked upon as a forefather of Japanese "philosophy" (tetsugaku(h)) in its modern sense». Ibid. – P. 357.

В книге «Дзэнское действие/дзэнская личность» (1981), в главах «Феноменология *дзадзэн* До:гэн» и «До:гэн: личность как присутствие»³³⁴, Т. П. Казулис пытается интерпретировать воззрения До:гэн в терминах феноменологии. Он утверждает, что «бытие» в понимании До:гэн означает «явление», со всеми импликациями, трактовкой просветления как выявления в себе изначально наличествующей природы будды и проч. Такой подход к религиозной философии До:гэн нашел своих приверженцев, и на страницах научных журналов некоторое время разворачивалась полемика «метафизиков», описывающих представления До:гэн об устройстве мира, и «феноменологов», критикующих метафизиков за некорректность и предлагающих иную парадигму – соответственно, феноменологическую³³⁵.

Иной подход реализует один из самых выдающихся исследователей религиозной философии До:гэн – Стивен Хайне. В настоящее время занимающий пост директора Института азиатских исследований Международного университета Флориды, профессор религии и истории, специалист по восточноазиатским религиям, сравнительному религиоведению, истории японского буддизма и мысли, Стивен Хайне начал публиковать обобщенные результаты своих исследований, посвященных До:гэн, в 1985 году с книги «Экзистенциальные и онтологические измерения времени у Хайдеггера и До:гэн»³³⁶. В дальнейшем профессор Хайне не остановился на компаративных исследованиях, а продолжал изучать, переводить и осмыслять наследие

³³⁴ Kasulis T.P. Zen Action/Zen Person. Honolulu, 1981.

³³⁵ Феноменологическую интерпретацию единства тела и сознания дает Дэвид Шейнер, с точки зрения которого понятия феноменологической парадигмы позволяют создать более адекватное представление о системе До:гэн, чем понятия какой-либо иной философской парадигмы (Shaner David E. The Bodymind Experience in Dogen's Shobogenzo: A Phenomenological Perspective / Philosophy East and West, Vol. 35 no.1, 1985. – p.17-35). Кевин Шилбрэк не согласен с ним и приводит свое понимание взглядов японского наставника в статье «Метафизика До:гэн». В этой работе автор представляет чрезвычайно интересную интерпретацию понимания До:гэн отношения между процессом и результатом – практикой и просветлением (Schilbrack, Kevin. Metaphysics in Dōgen // Philosophy East and West, Vol. 50, Number 1, 2000. – P. 34-55).

³³⁶ Heine Steven. Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen. – New York, 1985.

До:гэн уже не в сравнении с иной традицией, а само по себе. Стивену Хайне принадлежат глубокие текстологические исследования До:гэн, в которых он связывает коанический стиль изложения японского мыслителя с его концепцией бытия и природы Будды³³⁷.

Западные исследователи также не могли обойти своим вниманием дискуссию об отношении До:гэн к традиции *хонгаку*. Выше уже давалась ссылка на англоязычные статьи, в которых изложены взгляды представителей критического буддизма. Дэвид Патни, анализируя проблемы интерпретации текстов До:гэн, ставит вопрос о том, «действительно ли он стал полностью отрицать идею «Исходной Просветленности» (*хонгаку*)» и приходит к противоположному выводу³³⁸.

Стивен Хайне пишет, что в зрелый период жизни До:гэн критиковал *хонгаку* как субстанциалистскую ересь, выражающуюся в идее «собственное “я” и есть будда»³³⁹. «Неправильное», с точки зрения буддизма, воззрение, известное под названием «ересь *сэника*», или субстанциалистская ересь, обсуждается в 39-й главе «Сутры о Великой нирване». Некий брахмачарин по имени Сэнни (先尼, кит. Сяньни, санскр. Сеника³⁴⁰) спрашивает Будду о том, существует ли «личность» как нечто

³³⁷ См. работы Стивена Хайне: *Heine Steven. Did Dogen Go to China? Problematizing Dogen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an // Japanese Journal of Religious Studies* 30/1–2, 2003. – p. 27–59; *Heine Steven. Did Dogen Go to China? What He Wrote and When He Wrote It.* – Oxford, 2006; *Heine Steven. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies* 24/1–2, 1997. – p. 39–85; *Heine Steven. Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans // Philosophy East & West, Vol. 54, Number 1, 2004.* – p. 1–19; *Heine Steven. Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters.* – Oxford, 2002; *Heine Steven. Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts.* – New York, 1993; *Heine Steven. The Zen Poetry of Dogen: Verses from the Mountain of Eternal Peace (Dharma Communication.* – New York, 2005; *Heine Steven. A Blade of Grass: Japanese Poetry and Aesthetics in Dogen Zen.* – New York, 1989.

³³⁸ *До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюн.* – М.: Серебряные нити, 2002. – С. 199.

³³⁹ *Heine Steven. Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // Japanese Journal of Religious Studies* 21/1. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1994. – P. 37–72.

³⁴⁰ Его санскритское имя разные переводчики передают как Сеника, Сена или Шреника. *Брахмачарин* – человек, находящийся на первой из четырех стадий жизни индуиста (санскр. *ашрам*). *Брахмачарья* – стадия обучения, на которой ученик ведет жизнь монаха и получает наставления от своего гуру. За ней следуют периоды семейной жизни (санскр. *грихастха*),

неизменное. Сначала Будда долго молчит, но затем вступает в полемику, в ходе которой выясняется, что Сэнни и его последователи считают, что существуют два вида самости: плотская «душа»³⁴¹, которая стремится к удовольствиям и которую заботит попадание в рай, а не в ад при перерождении, а также вечная, или постоянная, самость. Эта самость, с точки зрения Сэнни, сотворена, вечна и распространяется повсюду. Будда приводит различные аргументы, опровергающие воззрения Сэника (например, он говорит, что если бы самость каждого человека действовала во всей вселенной, то всем людям пришлось бы испытывать все кармические последствия действий друг друга одновременно, не говоря уже о том, что вечность чего-либо сотворенного весьма сомнительна), а во всей последующей традиции имя Сэнни стало нарицательным словом, обозначающим ложные представления о существовании бессмертной души и неизменности самости человека. До:гэн упоминает ересь *сэника* в трактате «Рассуждения о постижении Пути». Здесь нужно лишь отметить, что До:гэн отвечает на вопрос воображаемого собеседника о некоей неразрушимой природе сознания и называет подобные воззрения ересью *сэника*. В более поздних текстах До:гэн иногда упоминает ложные субстанциалистские взгляды, каждый раз подчеркивая их неприемлемость для стремящихся к просветлению. Однако он нигде не соединяет ересь *сэника* с теорией *хонгаку* и прямо не говорит ни об их сходстве, ни о различиях между ними.

В уже упоминавшейся статье о критическом буддизме Стивен Хайне приводит собственное мнение относительно трактовки До:гэн теории *хонгаку*. Во-первых, он говорит, что сам До:гэн нигде в явном виде не критикует идею изначальной просветленности и вообще не употребляет термин *хонгаку*. В текстах До:гэн есть некоторые сходные по смыслу

постепенного удаления от дел (санскр. *ванапрастха*) и полного отречения от мира с подготовкой к смерти (санскр. *санньяса*).

³⁴¹ В данном случае слово «душа» совершенно неуместно, но приходится его использовать за отсутствием в русском языке более подходящего аналога.

слова, содержащие иероглиф «хон» (например, встречается выражение «хонсё мё:сю», «исконное просветление и чудесная практика»), но и они встречаются не очень часто и не играют основополагающей роли³⁴². Хайне пишет, что концепция единства практики и просветления вместе с изменчивостью природы будды в этом мире развивают и акцентируют динамический аспект теории *хонгаку*, делая упор на присутствие просветления здесь и сейчас. До:гэн, по Хайне, придерживается средней точки зрения, косвенно опровергая некоторые положения теории *хонгаку*, в то же время сдвигая ее основные импликации в сферу постоянно продолжающегося процесса реализации миром своей истинной природы³⁴³.

Стивен Хайне опубликовал множество собственных исследований, но помимо этого он является редактором работ не менее выдающегося буддолога Абэ Масао. Несмотря на то, что Абэ Масао (阿部 正雄, 1915 – 10 сентября 2006) родился и жил в Японии, он был приглашенным профессором многих университетов США, писал свои работы на английском языке, и его исследования уместно рассматривать в русле западной буддологической традиции. В частности, в 2003 году под редакцией Стивена Хайне вышла книга Абэ Масао «До:гэн: его философия и религия»³⁴⁴. Кроме введений (от редактора и от автора) и примечаний, в нее вошли шесть глав, названия которых стоит перечислить, чтобы передать замысел автора. Глава первая – «Единство практики и просветления: импликации трактовки отношения способа к результату». Глава вторая – «До:гэн о природе Будды». Глава третья – «Представления

³⁴² Heine Steven. "Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // Japanese Journal of Religious Studies 21/1. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1994. – P. 37–72. – P. 44–45.

³⁴³ Ibid., p. 45.

³⁴⁴ Abe Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / ed. by Steven Heine. Albany, 1992. Помимо этой работы, Стивен Хайне работал над трехчастным исследованием Абэ Масао, посвященном дзэн-буддизму и Западной мысли: Abe Masao. Buddhism and Interfaith Dialogue: Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. – Honolulu, 1995; Abe Masao. Zen and Comparative Studies: Part Two of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. – Honolulu, 1996; Abe Masao. Zen and the Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought. – Honolulu, 2003.

До:гэн о времени и пространстве». Глава четвертая – «Проблема времени у Хайдеггера и До:гэн». Глава пятая – «Проблема смерти у До:гэн и Синран. Часть I». Глава шестая – «Нерожденный и перерожденный: проблема смерти у До:гэн и Синран. Часть II». Подробный анализ этой книги может стать темой отдельного исследования, так как Абэ Масао является одним из очень глубоких исследователей философии До:гэн, однако здесь необходимо отметить лишь, что ему удалось уловить очень важную особенность религиозно-философской системы До:гэн (характерную для китайско-японской культуры вообще) – неразрывное единство теоретического и практического уровней. Понимание этой связи и поиск постоянных пересечений, наложений, аллюзий и отсылок от одного к другому стали основными теоретическими и методологическими основаниями данного исследования, что особенно ярко выделяет его среди других. Кроме того, автор обладает глубокими познаниями в западной и восточной философии, что позволяет ему аргументированно отмечать точки соприкосновения философских систем До:гэн и Хайдеггера, а также анализировать воззрения японского наставника на высоком уровне владения понятийным аппаратом и учитывать широкий круг подходов к решению общефилософских проблем, реализуемых различными мыслителями в различных странах. Можно сказать, что в настоящее время книга Абэ Масао представляет собой последнее слово о До:гэн в западной буддологии и в ней наиболее отчетливо прослеживается подход, согласно которому основное значение До:гэн для истории Японии заключается в его философских текстах и его наследии как религиозного мыслителя.

Однако наше рассмотрение будет неполным, если не включить в него работы Тайгэн Дэна Лейтона (Taigen Dan Leighton, p. 1950). Получив в 2000 г. печать просветления, он совмещает практику наставничества с исследовательской деятельностью. Его также заинтересовал вопрос об отношении До:гэн к «Лotosовой сутре». В своих публикациях он показывает на многих примерах, что До:гэн заимствует из «Лotosовой

сутры» сам стиль изложения. Во-первых, притчи, которые До:гэн помещает в своих текстах, выполняют ту же функцию, что и в сутре: они призваны показать присутствие истинной природы будды везде, в омраченном сознании каждого живого существа. Во-вторых, к этой сутре можно возвести особенность некоторых его рассуждений: До:гэн описывает некий свой текст («я прочту вам проповедь, свойства которой такие-то и такие-то»), но при этом, собственно, описываемого текста не даёт. Обещанная проповедь так и остается лишь обещанной – или же надо понимать прозвучавшее описание как относящееся к нему самому. Точно так же в «Лотосовой сутре» много говорится о свойствах этой сутры, о благах, которые приносит её чтение и почитание, причём эти величания никак не отграничиваются от проповеди как таковой. Получается «самосрабатывающее» наставление: читая его, человек уже проделывает то, что оно предписывает, и получает за это благое воздаяние. «Характерный для До:гэн сам на себя ссылающийся дискурс (по меньшей мере, в определенной степени заимствованный из «Лотосовой сутры»), призванный выражать и пояснять радикальный нон-дуализм, становится образцовым для практики и рассуждений, принятых в дзэнской школе Со:то:, поддерживая основополагающие учения Со:то: о единстве подвижничества и свидетельства»³⁴⁵. В той же статье («Влияние Лотосовой Сутры на стиль дискурса До:гэн») ³⁴⁶ Тайгэн Дэн Лейтон исследует 15-ю и 16-ю главы сутры в восприятии До:гэн. Рассуждения о бесконечной продолжительности жизни Будды в этих главах До:гэн понимает как подтверждение возможности проникновения сакрального в обыденное, а также как доказательство способности любого существа к просветлению даже в нашем мире. Для До:гэн в «Лотосовой сутре» прежде всего задается пространство и контекст для практики милосердных

³⁴⁵ *Taigen Dan Leighton. The Lotus Sūtra as a source for Dōgen discourse style / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.-NY, 2006. P. 195–217. – P. 213.*

³⁴⁶ *Ibid.*

подвижников – бодхисаттв; каждое живое существо здесь и сейчас находится в единой (и единственной) истинной реальности. Эта идея опять-таки близка к учению об «исконной просветленности» школы Тэндай. При этом для До:гэн ни в каком виде невозможно достижение просветления без активного участия самого практикующего; истинная реальность достижима только в процессе непрерывного подвижничества. Тайгэн Дэн Лейтон обобщил итоги своих исследований в книге «Образы пробуждения в пространстве и времени: До:гэн и Лotosовая Сутра»³⁴⁷. Здесь, кроме заимствований на уровне способов рассуждения, осмысления земного мира как пространства для буддийской практики, а также примеров для подтверждения способности к просветлению каждого живого существа, автор отмечает и ещё одну установку До:гэн, также связанную с «Лotosовой сутрой»: все тексты и рассуждения важны и нужны только и именно как средства, с помощью которых желающие могут в процессе буддийской практики увидеть в себе истинную природу и тем самым достичь просветления.

§3. Российское востоковедение об учении До:гэн

В августе-сентябре 1919 года в Азиатском музее в Петрограде прошла Первая буддийская выставка, на которой Оттон Оттонович Розенберг прочел лекцию «О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке»³⁴⁸. В ней он впервые в истории отечественной буддологии процитировал До:гэн: «Говоря о нем (о высшем – прим. М. Б.), основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый До:гэн сказал следующее: "Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но

³⁴⁷ *Taigen Dan Leighton. Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra.* – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 208 p.

³⁴⁸ Первое издание: Изд. Отдела по делам Музеев и охраны памятников Искусства и Старины. Петербург, 1919. В настоящем исследовании используется издание *Розенберг О.О. Труды по буддизму.* М.: Наука, 1991. – С. 18-42.

гляжу, рука полна им, как раньше»³⁴⁹. Для Розенберга было вполне естественно назвать До:гэн «знаменитым», поскольку еще в 1911 году Оттон Оттонович прослушал в Берлине курс лекций о культуре Японии, а главное, с 1912 по 1916 годы находился на стажировке в Токио, где специально занимался изучением буддийской догматики и философии. Однако, читая труды О. О. Розенберга, мы не можем сделать вывод о каком-либо особенном значении, которое он мог придавать фигуре До:гэн. Петербургский ученый говорит лишь, что До:гэн основал одно из течений дзэн и что «в японской истории секта Дзэн сыграла большую роль»³⁵⁰. По словам Розенберга, «в монастырях Дзэн зарождалось и развивалось многое, что стало неотъемлемой частью японского быта, – своеобразная поэзия, исполненная любви к окружающей природе, с которой сливается созерцатель, чайные церемонии и многое другое»³⁵¹.

Следующее упоминание о До:гэн в отечественной японистике (хотя сделал его японец) относится к 1971 году. Тогда в отдельном издании вышел перевод Т. П. Григорьевой речи «Красотой Японии рожденный», которую двумя годами ранее, в 1968 году, произнес писатель Кавабата Ясунари на церемонии вручения ему Нобелевской премии по литературе. Первыми словами этой речи было одно из стихотворений До:гэн, посвященное четырем временам года. Заключительная же фраза Кавабата Ясунари такова: «Сезонные стихи Догэна, озаглавленные «Изначальный образ», воспевающие красоту четырех времен года, и есть дзэн»³⁵².

Однако все это были лишь упоминания. Первым же отечественным буддологом, начавшим изучать литературное и философское наследие До:гэн, стал Александр Михайлович Кабанов³⁵³. В 1982 году вышла его

³⁴⁹ Там же, с. 37.

³⁵⁰ Там же, с. 38.

³⁵¹ Там же, с. 38-39.

³⁵² *Кавабата Ясунари. Красотой Японии рожденный*. – М.: Прогресс, 1971. Цит. По: *Григорьева Т.П. Красотой Японии рожденный*. – М.: Искусство, 1993. – 464с. – С. 255.

³⁵³ Александр Михайлович Кабанов (15 февраля 1952, Псков – 23 января 2011, Псков) – российский японист, кандидат филологических наук. В 1974 году окончил Восточный факультет ЛГУ. В 1983 г. под руководством В.Н.Горегляда защитил кандидатскую

статья «Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии»³⁵⁴, а в 1986 г. был опубликован первый перевод фрагментов «Сё:бо:гэндзо:» До:гэн, о котором уже было сказано во введении. А.М. Кабанов высоко ценил стихотворное наследие До:гэн, его поэтику, но интересовался им лишь в ряду других персонажей и явлений японской культуры, не уделяя До:гэн особенного внимания.

Необходимо сказать несколько слов о книге Л. С. Васильева «История религий Востока» (1988)³⁵⁵. В ней До:гэн охарактеризован как «страстный проповедник» идей южной ветви школы Чань. Также указывается, что при этом До:гэн внес существенные изменения в ее принципы, в частности, «уважал авторитет Будды, сутр и своего учителя», что понимается как «нововведение До:гэн», которое «сыграло важную роль в дальнейших судьбах секты дзэн в Японии»³⁵⁶.

Интересно, что, когда в 1991 году вышло издание трудов О. О. Розенберга («Труды по буддизму») ³⁵⁷, Александр Николаевич Игнатович ³⁵⁸ снабдил имя До:гэн, названное Розенбергом в уже

диссертацию по теме «Поэзия Пяти монастырей (годзан бунгаку) в XIV-XV вв. и ее место в японской литературе». В 1990-1999 гг. возглавлял японское отделение негосударственного Восточного института, соучредителем которого и являлся. Преподавал японский язык, историю, религию, культурную антропологию, читал со студентами произведения классической и современной японской литературы. Автор многочисленных научных статей (около 164 а.л. на русском языке, включая комментированные переводы с японского и английского языков научной литературы, но не считая переводов с японского языка современных художественных произведений, и 25,5 а.л. на английском и немецком языках, всего около 190 а.л.).

³⁵⁴ Кабанов А.М. Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии / Общество и государство в Китае. Доклады и тезисы. М., 1982, ч. 2, с. 71—78.

³⁵⁵ Васильев Л. С. История религий Востока. М.: Высшая школа, 1988. Леонид Сергеевич Васильев (р.1930) – отечественный историк, социолог, китаист. Доктор исторических наук. В настоящее время заведующий кафедрой Всеобщей и отечественной истории Высшей школы экономики, профессор. Среди его трудов: *Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае.* М.: Наука, 1970; *Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. Формирование основ материальной культуры и этноса.* М.: Наука, 1976; *Васильев Л. С. История религий Востока.* М.: Высшая школа, 1988; *Васильев Л. С. История Востока,* в 2 т. М.: Высшая школа, 1993 и мн. др.

³⁵⁶ Цит. по: *Васильев Л. С. История религий Востока.* М.: Книжный дом “Университет”, 2000. – С. 188.

³⁵⁷ *Розенберг О.О. Труды по буддизму.* М.: Наука, 1991.

³⁵⁸ Александр Николаевич Игнатович (3 июня 1947, Куса, Челябинская область – 26 ноября 2001, Москва) – российский историк-японист, специалист по традиционной японской культуре, истории буддийской философии, кандидат исторических наук. В 1971 году Александр Николаевич окончил филологический факультет Московского университета. С 1969 по 1972

приведенной здесь цитате, следующим комментарием: «Догэн (1200-1253), посмертное имя Буссё дэнко кокуси, – один из крупнейших деятелей японского буддизма, основатель дзэнской школы Сото. Пользовался большим авторитетом как в буддийском мире, так и в правительственных кругах. Обратил в дзэн Ходзё Токиёри, фактического правителя Японии в то время. Славился строгим соблюдением буддийских заповедей и личной скромностью. Его кисти принадлежит трактат "Сёбо гэндзо", ставший японской дзэнской классикой»³⁵⁹. В примечании А. Н. Игнатовича уже прослеживается точка зрения, ставшая общепринятой среди российских буддологов и японистов. До:гэн признается одной из крупнейших фигур в истории буддизма Японии, но его значимость обусловлена его личным религиозным подвижничеством и ему приписываются заслуги по реформаторству выхолащенного японского буддизма конца эпохи Хэйан. Из того же комментария видно, что к началу 90-х годов прошлого столетия отечественной науке об основном труде До:гэн еще было известно очень немного – ведь все разнородное собрание текстов объединено словом «трактат», подразумевающим наличие целостного, пусть состоящего из отдельных текстов, но структурированного произведения.

Описанный подход к пониманию роли До:гэн в истории японского буддизма четко прослеживается в изданной в 1993 году монографии «Буддизм в Японии», в главах «Буддизм в периоды Камакура и Муромати (XIII-XVI века)» (написана в соавторстве А. Н. Игнатовичем и А. М. Кабановым), «Буддизм в эпоху Токугава» (написана А. М. Кабановым) и в разделе «Тексты», в который вошли переводы шести

годы он проходил стажировку в Институте восточных языков при МГУ, а с 1982 года стал старшим научным сотрудником кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ. Среди работ А.Н. Игнатовича: Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; «Среда обитания» в системе буддийского миропонимания // Человек и мир в буддийской культуре. М., 1985; «Десять ступеней» бодхисатвы (на материале сутры Цзиньгуанмин-цзин) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986; Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987; Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987 и мн. др.

³⁵⁹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. – С. 245. Орфография сохранена.

трактатов До:гэн, выполненные А. Г. Фесюном (о чем также упоминалось во введении). В параграфе «Дзэн-буддизм: Риндзай и Сото» утверждается, что направление Со:то: отличается от направления Риндзай отрицательным отношением к официальной власти³⁶⁰. Там же написано: «Его (Со:то: – прим. М. Б.) основатель До:гэн (1200-1253) стремился отстаивать независимость и чистоту дзэн, следовать идеалам первых чаньских патриархов, противостоять характерным уже для первых пропагандистов Риндзай синкретическим тенденциям. Если Риндзай-дзэн был популярен прежде всего в среде аристократов и самураев Киото и Камакура, то учение Со:то: получило широкое распространение в центральных, северо-восточных и юго-западных провинциях и встречало поддержку прежде всего у сельского населения и провинциальных самураев»³⁶¹. В абзаце, посвященном биографии До:гэн, сообщается, что «в 1227 году он вернулся на родину (из Китая – прим. М. Б.) и начал активно проповедовать идеи Со:то:-дзэн»³⁶². Из приведенных цитат мы видим, что До:гэн воспринимается прежде всего как основатель новой школы японского буддизма. При этом указано, что недовольные ростом популярности его учения тэндайские монахи «добились от правительства ссылки До:гэн»³⁶³, и этим объясняется распространение идей Со:то: в провинциях. Необходимо отметить, что ниже в том же параграфе, но уже в части, описывающей дальнейшую историю Со:то:, уточнено: «сам До:гэн не считал себя последователем какой-либо буддийской школы, а утверждал, что проповедуемый им вариант дзэн – не что иное, как просто буддийское учение, но только единственно верное и унаследованное по традиции от самого Будды»³⁶⁴. До:гэн также назван «проповедником аскетизма и нищеты»³⁶⁵, и в тексте подчеркивается его личное

³⁶⁰ Буддизм в Японии. – М.: Наука, 1993. – С. 226.

³⁶¹ Там же, с. 226-227.

³⁶² Там же, с. 227.

³⁶³ Там же.

³⁶⁴ Там же, с. 229.

³⁶⁵ Там же, с. 228.

подвижничество. Таким образом, До:гэн описан как некий борец за веру, религиозный деятель, чей вклад в историю определяется его личной позицией, непримиримой по отношению к погрязшим в пороках и интеллектуализме монахам господствующих буддийских школ (в первую очередь, Тэндай). Эта же точка зрения воспроизводилась в вышедших впоследствии учебных и справочных изданиях, так или иначе затрагивающих тему японского дзэн-буддизма. Интересно, что российские исследователи также не обошли своим вниманием вопрос об отношении До:гэн к концепции *хонгаку*, столь важный для японских буддологов. В монографии «Буддизм в Японии» сказано, что До:гэн применил принцип *хонгаку* к своему учению, а вовсе не отвергал его³⁶⁶.

В собрании трактатов До:гэн, вышедшем в 2002 году (До:гэн. Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии – А. Г. Фесюн³⁶⁷), написано, что «знаменитый монах»³⁶⁸ До:гэн «имплантировал на японскую почву дзэнскую подшколу Со:то:»³⁶⁹. В предисловии А. Г. Фесюн также отмечает: «Считается, что До:гэн перенес на японскую почву чаньскую школу «Цаодун» (яп. *Со:то:*), став ее первым японским патриархом. Это не совсем так – До:гэн не стремился утвердить истинность единственно одной школы дзэн, поскольку верил, что основа у всех буддийских школ одна»³⁷⁰. Интересно, что если ранее среди исследователей было принято указывать на религиозную и литературную деятельность До:гэн, то в издании А. Г. Фесюна впервые освещается вопрос о философских взглядах японского наставника. Пока

³⁶⁶ Там же, с. 196.

³⁶⁷ Андрей Григорьевич Фесюн (р.1958) – российский востоковед, японист. В 1984 году окончил Институт стран Азии и Африки при МГУ имени М.В. Ломоносова, в 1988 окончил аспирантуру Института востоковедения РАН. В настоящее время является руководителем Федерального агентства по делам Содружества Независимых Государств, соотечественников, проживающих за рубежом, и по международному гуманитарному сотрудничеству (Россотрудничество) в Японии.

³⁶⁸ Примечательно, что эпитет «знаменитый» по отношению к До:гэн употребляют О.О. Розенберг и А. Г. Фесюн – люди, прожившие значительное время в Японии, где фигура До:гэн действительно известна каждому.

³⁶⁹ Там же, с. 3.

³⁷⁰ Там же, с. 7.

еще приводится ссылка на японского ученого Ё:кои Юхо:, перечисляются вычлененные им «11 пунктов идентичности», а сам До:гэн все же оценивается как подвижник, «пример гибкости мысли и непрестанного духовного поиска»³⁷¹. Нигде в описываемом издании не отдается должного вклада До:гэн именно в развитие японской буддийской философии. Точно так же в аннотации к опубликованному в 2001 году в Санкт-Петербурге переводу с английского фрагментов текстов До:гэн³⁷² указано, что «новаторские» идеи До:гэн изменили судьбу дзэн-буддизма в Японии и что «наряду с этим До:гэн получил признание как один из величайших писателей в истории японской литературы»³⁷³.

Огромный вклад в изучение идей До:гэн в русскоязычной традиции внес Игорь Евгеньевич Гарри, в 2003 году опубликовавший монографию «Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн»³⁷⁴. Вплоть до настоящего времени его книга остается последним словом о До:гэн в отечественной буддологии и японистике. И. Е. Гарри пишет о До:гэн как о «крупнейшем японском дзэн-буддийском мыслителе, основателе школы Со:то:-дзэн»³⁷⁵, который «безусловно, является одним из самых ярких японских религиозных философов»³⁷⁶. Во введении автор монографии заявляет своей целью «на основе анализа текстов До:гэн сделать попытку раскрыть их концептуальное содержание, показать особенности наставнической практики, осветить основные идеи вероучения и выделить существенное ядро дзэн-буддийского мирозерцания До:гэн, что способствовало бы, в частности, и осмыслению значения его деятельности в процессе «японизации» буддизма в период Камакура»³⁷⁷. Уже в этом

³⁷¹ Там же, с. 3.

³⁷² Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника До:гэн / Пер. с англ. Котенко Р.В. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001 (Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen / ed. by Kazuaki Tanahashi. – Boston&London: Shambala, 1999).

³⁷³ Там же, с. 4.

³⁷⁴ Гарри И. Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэна. – М.: Восточная литература, 2003.

³⁷⁵ Там же, с. 2.

³⁷⁶ Там же, с. 11.

³⁷⁷ Там же, с. 22.

пассаже заявляется ключевая мысль И. Е. Гарри о вкладе До:гэн в историю японского буддизма: ему приписывается ведущая роль в преобразении буддизма из заимствованной традиции в собственно японскую. Обосновывая свой тезис, российский исследователь подробно анализирует биографию До:гэн и истоки его учения, показывает, как оно вырастает из чаньской линии Цаодун наставника Хунчжи, а затем представляет свое понимание идей До:гэн в виде графических символов и схем. В заключении И. Е. Гарри отмечает вклад До:гэн в общемахаянскую мысль (который, по его мнению, состоит в «слиянии До:гэн в своем учении онтолого-герменевтического аспекта с практическим аспектом»³⁷⁸), оригинальность учения До:гэн о природе времени и его отрицания концепции *манно:*, а также особенность До:гэн как реформатора старого японского буддизма (выразившуюся в принципе опоры на собственные силы – *dziрики*).

Таким образом, можно утверждать, что в отечественной буддологической традиции долгое время признавалась роль До:гэн лишь как религиозного подвижника, затем было отдано должное его литературному таланту, а в настоящее время намечается тенденция к оценке деятельности До:гэн как религиозного философа.

Заключение

В диссертационной работе была предпринята попытка провести всесторонний религиоведческий анализ наследия До:гэн, чтобы определить его вклад в развитие японского буддизма. На основании проведенного исследования можно сделать вывод о том, что для адекватной оценки вклада До:гэн в историю японского буддизма нельзя игнорировать ни одну из сторон его деятельности – ни религиозно-практическую, ни философскую. Таким образом, необходим «комплексный» подход, реализованный в настоящей работе и

³⁷⁸ Там же, с. 121.

позволяющий учесть значение До:гэн и как основателя школы Со:то:, и как глубоко верующего буддиста, обладавшего уникальным личным религиозным опытом, и как самостоятельного мыслителя и глубокого философа.

Религиозная практика, введенная До:гэн, легла в основу новой школы японского буддизма. При этом с одной стороны, До:гэн предложил максимально простой способ постичь истинную природу мира: для этого не нужно делать ничего, кроме практики сидячей медитации, *дзадзэн*, – что имело особую актуальность в нестабильном японском обществе эпохи Камакура, в период становления власти сёгуната. С другой стороны, он же настаивал на максимально строгом соблюдении буддийских заповедей, воплощая в своей личной жизни идеалы аскетичной жизни бодхисаттвы, направленной на спасение всех живых существ. Это поставило его в выгодное положение относительно обросших мирским богатством, а следовательно и мирскими интересами, монахов старых буддийских школ, и в первую очередь, Тэндай.

Религиозно-философская система До:гэн обогатила японский буддизм глубокими идеями, такими, как единство подвижничества и свидетельства (практики и просветления), процесса и результата, восприятие всех предметов и явлений нашего мира как действия саморазворачивающейся единой первоосновы – «природы будды». В трактатах До:гэн заключены его оригинальные ответы на вопросы, волнующие умы японцев того времени. Его религиозно-философская система до сих пор остается современной и вызывает оживленные дискуссии в среде буддистов и буддологов, способствуя дальнейшему развитию японского буддизма.

Проведенный анализ религиозно-философской системы До:гэн далеко не является исчерпывающим и оставляет широкие возможности для более глубокого и тщательного изучения наследия этого средневекового наставника. Одно из направлений дальнейших исследований заключается в

том, чтобы рассмотреть отношение До:гэн к круговороту рождений и смертей в русле его трактовки времени и бытия. В какой-то степени этот вопрос изучен западными исследователями, в частности, в статье Абэ Масао «Проблема смерти у До:гэн и Синран»³⁷⁹), однако более полное его рассмотрение имело бы несомненную ценность для изучения наследия До:гэн. Еще одно возможное направление, затронутое в только что упомянутой статье, – исследования полемики До:гэн с представителями других буддийских школ эпохи Камакура. Обычно в буддологической литературе идеи До:гэн излагаются наряду с идеями Синран, Нитирэн, Эйсай и других современных ему мыслителей, и представляется важным дополнить такое перечисление подробным исследованием критики ими друг друга. Ключевое значение для изучения наследия До:гэн имеют также текстологические исследования. Религиоведческий анализ трактатов До:гэн, их перевод на русский язык абсолютно необходимы, и это направление работы, на взгляд автора, является первостепенным по важности и по ценности для дальнейшего понимания идей До:гэн.

Перечисленные пути дальнейших исследований далеко не исчерпывают возможный список, однако автор надеется по мере сил и возможностей развивать вышеуказанные направления с тем, чтобы впоследствии открывать новые горизонты и ставить новые цели и задачи в рамках изучения наследия Эйхэй До:гэн.

³⁷⁹ *Abe Masao*. The Problem of Death in Dogen and Shinran, Part I // A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. – Albany: State University of New York Press, 1992. – P.145-168; *Abe Masao*. The Unborn and Rebirth: The Problem of Death in Dogen and Shinran, Part II // A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. – Albany: State University of New York Press, 1992. – P.169-243;

Библиография

1. *Абаев Н.В.* Концепция просветления в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – 182с. – С. 11-33.
2. *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989. – 272с.
3. *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1990. – 272с.
4. *Андросов В. П.* Происхождение буддизма // Религии древнего Востока. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1995. – 367с. – С. 135-200.
5. *Бабкова М.В.* Влияние школы Тэндай на учение Эйхэй До:гэн // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – 672с. – С. 238-244.
6. *Бабкова М.В.* Жизнь и сочинения До:гэн. – Электронная публикация. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Dogen0.htm> (дата обращения: 13 января 2012).
7. *Бабкова М.В.* Европейский дзэн-буддизм в сети Интернет: перспективы развития // Будущее религии в Европе / сборник статей под ред. И.Х.Максутова, О.К.Горевой. – М.: Алетейя, 2010. – 288с. – С. 214-220.
8. *Бабкова М.В.* Концепт «шуньята» в трактатах Эйхэй До:гэн // Путь Востока. Культура. Религия. Политика: Материалы IX Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока / отв. ред. А.Д. Зельницкий. – Серия «Symposium». Выпуск 34. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. – 232с. – С. 17-19.
9. *Бабкова М.В.* Концепция дхармы у Васубандху и До:гэн: сравнительно-религиоведческий анализ // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности: Вып.IV. – М.: Современные тетради, 2006. – 670с. – С. 487-505.

10. *Бабкова М.В.* Образ буддийского монаха в текстах До:гэн // Человек в религиях мира. Программа и тезисы докладов IV Круглого стола Московского религиоведческого общества / сост. И.Х. Максутов. – Московское религиоведческое общество; Философский факультет имени М.В. Ломоносова, Москва, 2007. – 28с. – С. 22-24.
11. *Бабкова М.В.* Образ жизни монахов Сото дзэн // Schola – 2004 / под ред. И.Н. Яблокова, П.Н. Костылева, сост. А.В. Воробьев, П.Н. Костылев. – М.: Социально-политическая МЫСЛЬ, 2004. – 292с. – С. 249-251.
12. *Бабкова М.В.* Особенности перевода сакральных текстов // Межконфессиональные отношения на рубеже тысячелетий: материалы Международной научно-практической конференции. 14-15 июня 2007. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. – 320с. ISBN 978-5-85213-979-5 – С. 260-264.
13. *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // Вопросы философии, 2009, №1. – Москва: «Наука», 2009. – 192с. – С. 156-165.
14. *Бабкова М.В.* «Юдзи»: философско-религиоведческий анализ // Материалы докладов XIV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» / Отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылев. [Электронный ресурс] — М.: Издательский центр Факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 2007. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см. - Систем. требования: ПК с процессором 486 +; Windows 95; дисковод CD-ROM; Adobe Acrobat Reader. ISBN 5-7776-0079.
15. Большой японско-русский словарь в 2-х тт. Свыше 100 000 слов. С приложением иероглифического ключа / Под ред. Н.И. Конрада. Сост. С.В. Неверов, К.А. Попов, Н.А. Сыромятникова и др. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – 1728с.
16. *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. – 331с.

17. Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 1 / пер. Торчинова Е.А., Ермакова М.Е., Крапивиной Р.Н. и др. – СПб.: Андреев и сыновья, 1992. – 265с.
18. Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2 / пер. Торчинова Е.А., Ермакова М.Е., Крапивиной Р.Н. и др. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 443с.
19. Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 704с.
20. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / отв. ред. Абаев Н.В. – Новосибирск: Наука, 1990. – 216с.
21. Буддизм: история и культура. – М.: Наука, 1989. – 227с.
22. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности / Материалы Всесоюзн. конф. – М.: Наука, 1990. – 320с.
23. Буддизм: Словарь / под ред. Абаева Л.Л., Андросова В.П. и др. – М.: Республика, 1992. – 287с.
24. Буддийская философия в средневековой Японии / отв.ред., предисл. Козловский Ю.Б. – М.: Ладомир, 1998. – 392с.
25. Буддийский взгляд на мир / ред.-сост. Островская Е.П., Рудой В.И. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 465с.
26. *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I-III. – СПб., 1857-1869.
27. *Васильев В.П.* Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. – СПб, 1873. – 183с.
28. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 480с.
29. *Васильев Л. С.* История религий Востока. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – 432с.
30. *Васубандху.* Абхидхармакоша / Пер. с санскрита В. И. Рудого / Разделы I- II. – М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1998. – 669с.
31. *Васубандху.* Абхидхармакоша. / Пер. с санскрита В. И. Рудого / Раздел III. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 335с.

32. Введение в буддизм. Учебное пособие / Редактор-составитель Рудой В. И. – СПб.: Лань, 1999. – 379с.
33. Врата дзэн / Сб. научных трудов. – М.: Ганга, 2006. – 176с.
34. Вторые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции СПб 17-19 февраля 2005 г. / сост. и ред. Пахомов С.В. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 330с.
35. *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй До:гэн. – М.: Восточная литература, 2003. – 206с.
36. *Гарри И.Е.* Единство бытия, практики и просветления в «Сё:бо:гэндзо:» // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры. Выпуск 2. – Улан-Удэ, БНЦ СО РАН, 1997. – 160с. – С. 73-141.
37. *Главева Д.Г.* Традиционная японская культура: специфика мировосприятия. – М.: Восточная литература, 2003. – 264с.
38. *Горегляд В.Н.* Японская литература VIII-XVI вв. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. – 416с.
39. *Григорьева Т.П.* Красотой Японии рожденный. – М.: Искусство, 1993. – 464с.
40. *До:гэн.* Избранные произведения / Перевод, предисловие и комментарии А.Г. Фесюн. – М.: Серебряные нити, 2002. – 280с.
41. *До:гэн.* Луна в капле росы / Пер. с англ.: Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop. San Francisco: North Point Press, 1985. – Рязань: Узорочье, 2000. – 282с.
42. Дхаммапада / По изд.: пер. с пали, статья, комментарии В.Н. Топорова. – Рига: Угунс, 1991. – 102с.
43. *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. – М.: Центрполиграф, 2003. – 315с.
44. *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Пер. с англ. А.М. Кабанова. – СПб.: Орис, Яна-принт, 1994. – 336с.
45. *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 240с.

46. *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. – СПб.: Наука, 1998. – 344с.
47. *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 288с.
48. *Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. – 544с.
49. *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. – 314с.
50. Избранные сутры китайского буддизма / Перевод с китайского Д.В, Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1999. – 464с.
51. История религии. В 2 т. Учебник / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина, и др.; под общей редакцией И.Н. Яблокова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 2004. – 463 с., 675с.
52. История Японии. Т.1. С древнейших времен до 1868 г. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998. – 659с.
53. *Кабанов А.М.* Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии / Общество и государство в Китае. Доклады и тезисы. Ч.2. – М.: 1982. – С. 71-78.
54. *Кабанов А.М.* (вступит. ст., пер. и коммент.). Памятник японской дидактической литературы. – Народы Азии и Африки, №2 (1986). – С. 93-103.
55. *Касевич В.Б.* Буддизм: Картина мира: Язык. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. – 282с.
56. Категории буддийской культуры. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2000. – 320с.
57. *Кацуки С.* Практика дзэн. – М.: Амрита-Русь, 2004. – 228с.
58. *Кеннет Дзю.* Водой торгуя у реки: руководство по дзэнской практике / пер. с англ. О.В. Стрельченко под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука. – 435с.

59. *Китагава Дж.М.* Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова. – СПб.: Наука, 2005. – 588с.
60. *Козловский Ю. Б.* До:гэн и его творчество // Восток, № 6 (1993). – С. 152-164.
61. *Конзе Э.* Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003. – 288с.
62. *Конзе Э.* Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость / пер. с англ. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 144с.
63. *Корнев В. И.* Буддизм – религия Востока. – М.: Знание, 1990. – 64с.
64. *Корнев В.И.* Буддизм: Теоретический курс. – М., 1993. – 1168с.
65. *Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. – М.: Наука, 1987. – 220с.
66. *Корнфилд Джек.* Путь с сердцем / Пер. с англ. и нем. Н. фон Бок. – Харьков: Тагор, 2007. – 638с.
67. *Кочетов А.Н.* Буддизм. – М.: Наука, 1983. – 175с.
68. *Ла Флер У.* Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. – М.: Летний сад, 2000. – 192с.
69. *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. – 238с.
70. *Линь-ци Лу* / вступ. ст., пер. с кит., коммент. и грамMAT. очерк И.С. Гуревич. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 272с.
71. *Лури, Дж. Дайдо.* Восемь врат дзэн: программа практики дзэн. – М.: София, 2007. – 320с.
72. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М.: Восточная литература, 1994. – 382с.
73. Махапаринирвана-сутра. Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы) / Пер. с коммент. Ф.В. Шведовского, под ред. Т.П. Григорьевой. – СПб.: Триада, 2005. – 288с.

74. *Накорчевский А.А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). – СПб: Азбука-классика / Петербургское Востоковедение, 2004. – 384с.
75. Обзор книги «Религии в Японии», подготовлен М.В. Бабковой / Religions in Japan. Ed. Direction William K. Bunce. Third edition. Rutland, Vermont, USA and Tokyo, Japan, Charles E. Tuttle Company, 1980. Электронная публикация. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Babkova.htm> (дата обращения: 19 апреля 2011).
76. *Ольденбург С.Ф.* Первая буддийская выставка в Петербурге. Очерк. – Пб., 1919. – 41с.
77. *Ольденбург С. Ф., Владимирцов Б. Я., Щербатской Ф. И., Розенберг О. О.* Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни. Пять лекций по буддизму. – Самара: Агни, 1998. – 192с.
78. Основы буддийского мировоззрения / под ред. *Рудой В.И., Островская Е.П., Островский А.Б. и др.* – М.: Наука, 1990. – 239с.
79. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Перевод, исследование и комментарий д.и.н., проф. А. А. Маслова. – М: Изд-во Духовной Литературы, "Сфера", 2000. – 608с.
80. Психологические аспекты буддизма / Сб. под. ред. Н.В. Абаева. – Новосибирск: Наука, 1991. – 182с.
81. Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника До:гэн / Пер. с англ. Котенко Р.В. (Enlightment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen / ed. by Kazuaki Tanahashi. – Boston&London: Shambala, 1999). – СПб.: Евразия, 2001. – 384с.
82. *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288с.
83. Развернутая похвала исконной просветленности. Толкование к похвале исконной просветленности / пер. со ст.-яп. и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии, №4 (2008). – С. 162-180.

84. Религии Китая. Хрестоматия / Редактор-составитель Е.А. Торчинов. – СПб.: Евразия, 2001. – 512с.
85. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295с.
86. *Рудой В.И., Островская Е.П.* Исследования Абхидхармакоши Васубандху в Санкт-Петербурге // Сб. Россия – Индия: перспективы регионального сотрудничества (г. Санкт-Петербург) – М.: Институт востоковедения РАН, 2000. – 176с.
87. *Сагэн Миямото.* Дзэн от А до Я. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. – 288с.
88. *Сафронова Е.С.* Синто-буддийский синкретизм в Японии VIII–XIV вв. // Вопросы научного атеизма. Вып. 16. – М.: Наука, 1974. – С. 223–238.
89. *Сибаяма Д.* Цветок безмолвствует. – СПб.: Наука, 2003. – 236с.
90. *Симпкинс А., Симпкинс А.* Дзэн для начинающих. – М.: Фаир-пресс, 2004. – 208с.
91. *Судзуки Д.Т.* Антология Дзэн-буддийских текстов. – СПб.: Наука, 2005. – 280с.
92. *Судзуки Д.Т.* Введение в дзэн-буддизм. Сетевая версия. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/sudzd01/index.htm> (дата обращения: 19 апреля 2011).
93. *Судзуки Д.Т.* Дзэн-буддизм в японской культуре. – СПб.: Триада, 2004. – 272с.
94. *Судзуки Д.Т.* Основные принципы буддизма махаяны. – СПб.: Наука, 2002. – 382с.
95. *Судзуки Д.Т.* Основы дзэн-буддизма. Сетевая версия. URL: http://www.gramotey.com/?open_file=1269095412 (дата обращения: 19 апреля 2011).
96. *Судзуки Д.Т.* Очерки о дзэн-буддизме: Ч. 1-3. – С-Пб.: Наука, 2002, 2004, 2005. – 469с., 394с., 432с.

97. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подг. А. Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538с.
98. *Сэнсом Дж. Б.* Япония: Краткая история культуры / Пер. с англ. Е. В. Кириллова под ред. А. Б. Никитина. – СПб.: Евразия, 2002. – 576с.
99. *Тамуро Ёсиро.* Японская культура и концепция изначального просветления школы Тэндай / Перевод с английского Д. И. Манченкова под ред. Н. Н. Трубниковой. См. *Tamura Yoshirō. Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment // Japanese Journal of Religious Studies*, 1987, 14/2-3, p. 203-210. Электронная публикация. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Tamura.htm> (дата обращения: 19 апреля 2011).
100. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304с.
101. *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – 320с.
102. *Торчинов Е.А.* Краткая история Буддизма. Происхождение и развитие, философия и литература. – СПб.: Амфора, 2008. – 432с.
103. Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Перевод с китайского, предисловие и комментарий Е. А. Торчинова. – СПб.: Издательство Буковского, 1997. – 92с.
104. *Трубникова Н.Н.* Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам») // *Вопросы философии*, №10 (2008). – С. 140-164.
105. *Трубникова Н.Н.* Различие учений в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явными учениями. – М.: РОССПЭН, 2000. – 368с.
106. *Трубникова Н.Н.* Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай // *Вопросы философии*, № 8 (2006). – С. 128–147.

107. *Трубникова Н.Н.* Сайтё: о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал № 2 (2007). – М.-Благовещенск. – С. 66–77.
108. *Трубникова Н.Н.* Традиция "исконной просветленности" в японской философской мысли. – Москва: РОССПЭН, 2010. – 414с.
109. *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Традиция «исконной просветленности» и споры между буддийскими школами в Японии в эпоху Камакура (XIII в.) // Вопросы философии, №4 (2010). – С. 123-133. Работа выполнена при поддержке РГНФ. Код проекта 08-03-00180а.
110. *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии IX-XII вв. – М.: Наталис, 2009. – 560с.
111. *Уотс А.* Путь Дзэн. – Киев: София, 1993. – 320с.
112. *Философские вопросы буддизма.* – Новосибирск: Наука, 1984. – 125с.
113. *Хамфриз К.* Дзэн-буддизм. – М.: Фаир-пресс, 2002. – 313с.
114. *Чжан Чжэнь-Цзы.* Практика дзэн. – Красноярск: Белый остров, 1993. – 188с.
115. *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – 425с.
116. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ред., санскр. параллели, примеч.: А. Парибок. – СПб: Аста-пресс, 1995. – 282с.
117. *Яблоков И.Н.* Религиоведение. – М.: Гардарики, 2004. – 320с.
118. *Янвиллем ван де Ветеринг.* Япония. Год в дзен-буддийском монастыре. – СПб.: Амфора, 2009. – 192с.
119. *Янгутов Л.Е.* Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224с.
120. Японско-русский учебный словарь иероглифов. Около 5000 иероглифов, 4-е изд., исправл. / под ред. Н.И. Фельдман-Конрад. – М.: Живой язык, 2001. – 600с.

121. A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law), vol I-III / Trans. Kosen Nishiyama and John Stevens. – Tokyo: Nakayama Shobo. – 1975, 1977, 1983.
122. A Guide to Japanese Buddhism / Ed. by Rev. Kodo Matsunami. – Tokyo: Japan Buddhist Federation. – 81p.
123. A History of Japanese Religion / Ed. by Kazuo Kasahara; translated by Paul McCarthy and Gaynor Sekimori. – Tokyo: Kosei Publishing Company, 2004. – 648p.
124. *Abe Masao*. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. – Albany: State University of New York Press, 1992. – 251p.
125. *Abe Masao*. Zen and Western Thought. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1985. – 308p.
126. *Akizuki Ryo:min*. Dogen: Introduction. – Tokyo: Kodansha, 1970. – 226p. 秋月龍珉. 道元入門. – 東京: 講談社, 1970 (на яп. яз.).
127. *Anesaki Masaharu*. History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. – London: Kegan Paul, Trench Trubner & Co, 1930. – 423p.
128. *Babkova M.* The Doctrine of Equality of Keizan Zenji and its Meaning in The Modern Society // The book of abstracts XIX World Congress of the International Association for the History of Religion, IAHR. – Tokyo: IAHR, 2005. – P. 252-253.
129. *Baumann Martin*. Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe // Journal of Contemporary Religion, vol.10, №1 (1995). – P. 55-70.
130. *Bergler Manfred*. Ein Abriss der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland [besonders des Beitrages von Graf K. von Durckheim] / Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 36, 1 (1984). – P. 39-52.
131. *Bielefeldt Carl*. Dogen's Manuals of Zen Meditation. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 267p.

132. *Bielefeldt Carl*. Translating Dogen: Thoughts on the Soto Zen Text Project // Paper delivered to the conference “The Many Faces of Dogen” Mt. Tremper, July 8-11, 2004. Электронная публикация. URL: <http://www.zen-mtn.org/dogen> (дата обращения: 19 апреля 2011).
133. *Bodiford William M*. Sōtō Zen in Medieval Japan. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. – 343p.
134. *Brian Victoria*. Zen at War. – New York: Weatherhill, 1997. – 228p.
135. *Cleary Thomas*. Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji. – Boston: Shambala, 1993. – 225p.
136. *Conze E*. A Short History of Buddhism. – London: Oneworld Publishing Ltd, 1993. – 160p.
137. *Cousins L.S*. The dating of the historical Buddha: a review article // Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. 3, №6 (1996). – P. 57–63.
138. Discourse And Ideology In Medieval Japanese Buddhism / ed. R.K.Payne and T.D. Leighton. – London and New York: Routledge, 2006. – 288p.
139. Dogen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Koroku / tr. by Taigen Dan Leighton & Shohaku Okumura, edited with an introduction by Taigen Dan Leighton; foreword by Tenshin Reb Anderson; introductory essays by Steven Heine and John Daido Looi. – Somerville: Wisdom Publications, 2004. – 720p.
140. *Dogen*. Shobogenzo. 道元. 正法眼蔵 (на старояп. яз.). Электронная версия. URL: <http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou.htm> (дата обращения: 31 марта 2011).
141. *Dogen*. Shobogenzo. Vol. 1-4 / trans. Nishijima Gudo: Wafu and Tho:do: Cross. – London: Windbell Publications Ltd, 1998. – 1244p.
142. *Dogen*. Shobogenzo-Zuimonki / Tr. by Shoaku Okumura, assist. by Tom Wright. – Tokyo: Sotoshu Shumicho, 2004. – 223p.
143. *Dogen (Shohaku Okumura, trans.)*. Dogen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of the Eihei Shingi. – Albany, NY: State University of New York Press, 1996. – 272p.

144. *Dogen Studies* / ed. William R. Lafleur. – Honolulu: University of Hawaii Press. – 1985. – 165p.
145. *Dogen, Tamaki Koshiro*:. *Shobogenzo in Modern Japanese*, 6 vols. – Tokyo: O:kura Shuppan, 1994. 道元, 玉城 康四郎. 現代語訳 正法眼蔵, 全 6, 大蔵出版, 1994 (на яп. яз.).
146. *Dogen, Uchiyama Ko:sho*:. *From The Zen Kitchen To Enlightenment: Refining Your Life*. – New York-Tokio: Weatherhill, 1983. – 136p.
147. *Dogen Zen*. – Kyoto: Kitagachi Shuppan, 1988. – 190p. 道元禅. – 京都: 北陸出版, 1988 (на яп. яз.).
148. *Dōgen, Cleary Thomas*. *Shobogenzo, Zen Essays*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. – 128p.
149. *Dumoulin Heinrich*. *Zen Buddhism: a History*, 2 vols / tr. by James W. Heisig and Paul Knitter. – New York: Macmillan Publishing Company, 1988. – 349p.; 1990. – 509p.
150. *Dumoulin Henrich*. *Zen in the 20th Century*. – New York: Weatherhill, 1992. – 192p.
151. *Faure Bernard*. *The Dharuma-shu, Dogen and Soto Zen // Monumenta Nipponica*, vol.42, №1 (1987). – P. 25-55.
152. *Foulk, T. Griffith*. *History of the Soto Zen School // Dogen Zen and Its Relevance for Our Time*, Symposium Stanford University, October 23-24, 1999. Электронная публикация. URL: http://scbs.stanford.edu/calendar/1999-00/dogen_zen/papers/foulk.html (дата обращения: 31 марта 2011).
153. *Groner Paul*. *A Medieval Japanese Reading of the Mo-ho chih-kuan. Placing the Kanko ruiji in Historical Context // Japanese Journal of Religious Studies* 22/1-2. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1995. – P. 49-81.
154. *Groner Paul*. *Shortening the Path: Early Tendai Interpretations of the Realization of Buddhahood with This Very Body / Pats to Liberation: the Marga and its transformations in Buddhist thought* / ed. by R. E. Buswell, R. M. Gimello. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. – P. 439-473.

155. *Hashimoto Hiromichi*. Dogen's Life and Formation of 'Dogen-Zen' as seen in the Historical Evidences. 橋本 弘道. 道元の生涯と道元禪の形成過程.
Электронная публикация. URL: <http://ci.nii.ac.jp/naid/110006979685> (дата обращения: 31 марта 2011, на яп. яз.).
156. *Heine Steven*. "Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // Japanese Journal of Religious Studies 21/1. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1994. – P. 37-72.
157. *Heine Steven*. Did Dogen Go to China? Problematizing Dogen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an // Japanese Journal of Religious Studies 30/1-2. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2003. – P. 27-59.
158. *Heine Steven*. Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen. – Albany: State University of New York Press, 1985. – 202p.
159. *Heine Steven*. Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans // Philosophy East & West, Vol. 54, Number 1. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. – P. 1-19.
160. *Heine Steven*. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies 24/1-2. – Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1997. – P. 39-85.
161. *Heine Steven*. Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – 200p.
162. *Humphreys Christmas*. Sixty Years of Buddhism in England. – London: Pelican books, 1968. – 84p.
163. *Humphreys Christmas*. A Western Approach to Zen. – Wheaton: Theosophical Pub. House, 1987. – 212p.
164. *Zen Comes West: the Present and Future of Zen Buddhism in Britain*. – New York: Macmillan, 1960. – 207p.
165. *Kagamishima Genryuu*. Dogen and the Lotus Sutra / tr. by Dennis J. Nolan // Journal of Buddhist studies, vol. 16, №10 (1985). – Tokyo: Komazawa University Press, 1985. – P. 589-610.

166. *Kaminaka Beth*. Great Master Dogen – Father of Soto Zen in Japan // Pine Mountain Buddhist Temple. Электронная публикация. URL: http://pinemtnbuddhisttemple.org/dharma_articles/Great_Master_Dogen.pdf (дата обращения: 31 марта 2011).
167. *Kasulis T.P.* The Zen philosopher: A review article on Dogen scholarship in English // *Philosophy East and West*, Vol. 28, Number 3. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1978. – P. 353–373.
168. *Kasulis T.P.* Zen Action/Zen Person. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. – 196p.
169. *Kawaguchi Eryu*:. The Lotus Sutra and Dogen. 川口 恵隆. 道元禪師の法華經 Электронная публикация. URL: <http://ci.nii.ac.jp/naid/110007043094> (дата обращения: 31 марта 2011, на яп. яз.).
170. *Keizan Jokin*. Denkoroku. – California: Shasta Abbey, 2001. – 307p.
171. *Kim Hee-Jin*. Dōgen Kigen, Mystical Realist. – Boston: Wisdom Publications, 2004. – 384p.
172. *Kodera Takashi James*. Dogen's formative years in China: an historical study and annotated translation of the Hōkyō-ki. – London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980. – 258p.
173. *Koné Alioune*. Zen in Europe: A Survey of the Territory / *Journal of Global Buddhism*, volume 2, 2001. Сетевая версия. URL: <http://www.globalbuddhism.org/toc.html> (дата обращения: 31 марта 2011).
174. *Marra M.* The Development of Mappo: Thought in Japan (I), (II) // *Japanese Journal of Religion Studies*, 15/1, 1988; 15/4, 1988. – P. 287-305; P. 25-54.
175. *Masaharu Anesaki*. History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. – London: Kegan Paul & Trench Trubner, 1930. – 74p.
176. *Masunaga, Reiho*:. A Primer of Soto Zen. – Honolulu: East-West Center Press, 1978. – 128p.
177. *Masunaga, Reiho*. Soto Approach to Zen. – Tokyo: Layman Buddhist Society Press, 1958. – 215p.

178. *Mikkelson, Douglas K.* Who Is Arguing About the Cat? Moral Action and Enlightenment According to Dogen // *Philosophy East & West*, Vol. 47, Number 3. Сетевая версия. URL: http://www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/Who_Is_Arguing.htm (дата обращения: 31 марта 2011).
179. *Muck Terry C.* Zen master Dogen meets a thirteenth-century postmodernist // *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 35, iss.1, 1998. Сетевая версия. URL: http://www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/Dogen_Meets_Postmodernist.html (дата обращения: 31 марта 2011).
180. *Nakamura Hajime.* Some Features of the Japanese Way of Thinking // *Monumenta Nipponica*. Vol.14. No 3/4, Oct.1958-Jan.1959. – P.277-318.
181. *Nara Yasuaki.* The Soto Zen School in Modern Japan // *Dogen Zen and Its Relevance for Our Time / Symposium Stanford University*, October 23-24, 1999. Электронная публикация. URL: http://scbs.stanford.edu/calendar/1999-00/dogen_zen/papers/nara.html (дата обращения: 31 марта 2011).
182. *Olson Carl.* Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self // *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 25. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2005. – 200p. – P. 156-178.
183. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism / ed. J. Hubbard and P.L. Swanson.* – Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. – 548p.
184. *Putney David.* Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen // *Philosophy East & West*, Vol. 46, Number 4. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. – P. 497-531.
185. Recent Trends in the Study of Dogen // Section 7 / The Proceedings of the Sixty-Seventh Annual Convention of the Japanese Association for Religious Studies. Электронный ресурс. URL: <http://ci.nii.ac.jp/naid/110007098085> (дата обращения: 31 марта 2011, на яп. яз.).
186. *Rein Raud.* “Place” and “being-time”: spatiotemporal concepts in the thought of Nishida Kitaro and Dogen Kigen // *Philosophy East and West*, Vol. 54, Number 1. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. – P. 29-52.

187. *Re-Visioning Kamakura Buddhism* / ed. Richard K. Payne. – Honolulu: University of Hawaii, 1998. – 271p.
188. *Ronce Philippe*. Guide des centres bouddhistes en France. – Paris: Noesis, 1998. – 536p.
189. *Schilbrack Kevin*. Metaphysics in Dōgen // *Philosophy East and West*, Vol. 50, Number 1. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2000. – P. 34-55.
190. *Shaner David E*. The Bodymind Experience in Dogen's Shobogenzo: A Phenomenological Perspective // *Philosophy East and West*, Vol. 35 no.1. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1985. – P. 17-35.
191. *Sillard Alain*. Bouddhismes, Guide des écoles du Bouddhisme en France, Suisse et Belgique. – Paris: Lesir, 1998. – 159p.
192. *Stambaugh Joan*. Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1990. – 146p.
193. *Stone J*. Original enlightenment and the transformation of medieval Japanese Buddhism. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. – 544p.
194. *Stone J*. Some Reflection on Critical Buddhism // *Japanese Journal of Religion Studies*, 26/1-2, 1999. – P. 159–188.
195. *Taigen Dan Leighton*. The *Lotus Sūtra* as a source for Dōgen discourse style / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.–NY, 2006. P. 195–217.
196. *Taigen Dan Leighton*. Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 208p.
197. *Takahashi Masanobu*. The Essence of Dogen. – London: Kegan Paul International Ltd., 1983. – 100p.
198. *Takeuchi Michio*. Dogen. – Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1992. – 332p. 竹内道雄. 道元. 東京: 吉川弘文館, 1992 (на яп. яз.).
199. *The Lotus Sutra in Japanese Culture* / ed. By G.J. and W.J. Tanabe. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. – 264p.

200. *The Cambridge History of Japan. Vol. 3: Medieval Japan* / Kozo Yamamura, Jeffrey P. Mass, Oyama Kyohei et al. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 701p.
201. *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha* / ed. by A. K. Narain. – New Delhi: B. R. Publishing Corporation, 2003. – 224p.
202. *The Future and the Past: a translation and study of the 'Gukanshō,' an interpretive history of Japan written in 1219* / tr. from the Japanese and ed. by Delmer M. Brown & Ichirō Ishida. – Berkeley: University of California Press, 1979. – 484p.
203. *Uchiyama Ko:sho: Dogen Zen as Religion*. – Kyoto: Kashiwagisha, 1977. – 155p. 内山 興正. 宗教としての道元. – 京都: 柏樹社, 1977 (на яп. яз.).
204. *Uchiyama Ko:sho: Opening the Hand of Thought (the former “Approach to zen”)*. – New York: Penguin, 1993. – 256p.
205. *Vimalakirti Nirveda Sutra*. Сетевая версия. URL: www.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Reln260/Vimalakirti.htm (дата обращения: 31 марта 2011).
206. *Williams Duncan Ryuken. The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa*. – New York: Princeton and Co Press, 2005. – 241p.
207. *Yūhō Yokoi. Zen Master Dōgen: an introduction with selected writings*. – New York: Weatherhill, 1976. – 217p.
208. *Yusa Michiko. The Lotus Sutra and Dogen’s Zen Hermeneutics*. Электронная публикация. URL: <http://www.ac.wvu.edu/~yusa/TheLotusSutraZenHermeneutics.pdf> (дата обращения: 19 апреля 2011).
209. *Zelinski, Daniel. Dōgen’s “Ceaseless Practice”* // *Journal of Buddhist Ethics*, No. 7, 2000. Электронная публикация. URL: <http://www.buddhistethics.org/7/zelinski001.html> (дата обращения: 31 марта 2011).
210. *Zeuschner Robert B. A Selected Bibliography on Ch’an Buddhism in China* / *Journal of Chinese Philosophy*, V. 3, 1976. – P. 299-311. Сетевая версия. URL:

- <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3653> (дата обращения: 31 марта 2011).
211. <http://buddhadharma.narod.ru> – сайт «Буддадхарма». Буддийская литература и медитационная музыка.
212. <http://center-zen.narod.ru> – Московский Центр Дзэн «Кван Ум», традиции Ордена Чоге.
213. <http://columbiazen.org> – сайт Дзэн-буддийского монастыря Колумбии, Columbia Zen Buddhist Priory.
214. <http://iriz.hanazono.ac.jp> – сайт Международного института изучения дзэн-буддизма при университете Ханазоно, International Research Institute for Zen Buddhism at Hanazono University.
215. <http://jisho.org> – японско-английский словарь.
216. <http://pinemtnbuddhisttemple.org> – сайт храма Сосновой горы, Pine Mountain Buddhist Temple.
217. <http://soto-zen.ru> – сайт «Сото-Дзэн». Сайт содержит материалы по традиции Сото-Дзэн/Цаодун Чань.
218. <http://trubnikovann.narod.ru> – сайт Надежды Николаевны Трубниковой, посвященный истории культуры и религии Японии.
219. <http://www.berkeleyzencenter.org> – дзэн-центр в Беркли, Калифорния (традиция Со:то:), Berkeley Zen Center.
220. <http://www.buddhasotozen.org> – сайт общественной организации «Дзэн Будды Со:то:», «Buddha Soto Zen».
221. <http://www.buddhistethics.org> – электронный журнал «Journal of Buddhist Ethics».
222. <http://www.dalmasa.narod.ru> – Московский Храм Дзэн Дальма-Са (Корейская традиция Сон, Орден Чоге)
223. <http://www.dogensangha.org.uk> – Буддийская община «Сангха До:гэн», Бристоль, Великобритания, Dogen Sangha Buddhist Group.
224. <http://www.eugenebuddhistpriory.org> – сайт храма Бесконечного сострадания, Temple of Boundless Compassion.

225. <http://www.glasgowzen.org> – община дзэн Со:то: в Глазго, Шотландия, Glasgow Zen Group.
226. <http://www.kempo.ru> – сайт «Дзен и жизнь». Община, основанная преподобным Вон Мён Сынимом. На сайте размещены канонические тексты, статьи, новости, календарь буддийских праздников.
227. <http://www.mro.org/mr/mountainrecord.html> – сайт дзэнской общины «Горы и реки», Mountains and Rivers Order of Zen-Buddhism.
228. <http://www.numatacenter.com> – Общество распространения буддизма, Bukkyo Dendo Kyokai (BDK), Society for the Promotion of Buddhism.
229. <http://www.obcon.org/http://www.obcon.org> – сайт ордена Буддийских созерцателей, The Order of Buddhist Contemplatives.
230. <http://www.specialtool.ru/zen> – Санкт-Петербургский центр Дзэн школы Кван Ум (отделение ордена Чогё).
231. <http://zendao.ru> – Новгородский центр Дзен-медитации
232. www.zencenter.ru/centr.htm – Московский Дзэн-Центр (Вьетнамская школа, линия мастера Тик Нат Хана).

Приложение 1.

Сводная таблица англоязычных исследований религиозно-философского учения До:гэн (и исследований, содержащих, в частности, упоминания об учении До:гэн) в хронологическом порядке.

Астериксом (*) отмечены статьи, опубликованные в научных журналах.

1930	Masaharu Anesaki. History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation.
1958	Masunaga, Reiho. Soto Approach to Zen.
1959	Dumoulin, Henrich. A History of Zen Buddhism (пер. Peachey) (перев. на англ. яз. 1963)
1967	Kennett, Jiyu. Selling Water by the River
1975	H.-J. Kim. Dōgen Kigen, Mystical Realist
1976	Yūhō Yokoi. Zen Master Dogen: An Introduction with Selected Writings.
1978	F. Cook. How to Raise an Ox: Zen Practice as Taught in Zen Master Dogen's "Shobogenzo".
1978	Kasulis T.P. The Zen philosopher: A review article on Dogen scholarship in English*
1978	Masunaga, Reiho. A Primer of Soto Zen.
1981	Kasulis T. P.. Zen Action/Zen Person.
1983	Heine S. Temporality of hermeneutics in Dogen's Shobogenzo
1985	Dogen Studies. William R. Lafleur - editor.
1985	Heine, S. Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen.
1985	Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop.
1988	Bielefeldt C.. Dōgen's Manuals of Zen Meditation
1990	Stambaugh Joan. Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality.
1991	Finney Henry C. American Zen's 'Japan Connection': A Critical Case Study of Zen Buddhism's Diffusion to the West.*
1991	Shobogenzo, Zen Essays. Пер. Thomas Cleary
1992	Abe, Masao. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion
1992	Cleary, Thomas. Rational Zen: The Mind of Dogen Zenji.
1992	Snyder G. The Teachings of Zen Master Dogen.
1993	Bodiford William M. Sōtō Zen in Medieval Japan.
1993	Uchiyama Ko:sho:. Opening the Hand of Thought (the former "Approach to zen")
1994	Heine, S. "Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts*
1996	Putney, David. Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen*
1997	Heine, S. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works*
1997	Mikkelson, Douglas K. Who Is Arguing About the Cat? Moral Action and Enlightenment According to Dogen*
1997	Okumura, Shohaku; Leighton, Taigen Daniel; et al.; tr. The Wholehearted Way: A Translation of Eihei Dogen's Bendowa with Commentary.

1998	Dogen. Shobogenzo – пер. Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross
1998	Re-Visioning Kamakura Buddhism. Richard K. Payne - editor.
1999	Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dogen / ed. by Kazuaki Tanahashi.
1999	Foult, T. Griffith. History of the Soto Zen School*
1999	Leaman Oliver. Key Concepts in Eastern Philosophy.
1999	Nara, Yasuaki. The Soto Zen School in Modern Japan*
2000	Fifty Eastern Thinkers. Diané Collinson, Kathryn Plant, Robert Wilkinson
2000	Schilbrack, Kevin. Metaphysics in Dōgen*
2000	Zelinski, Daniel. Dōgen's "Ceaseless Practice"*
2002	Dogen. The Heart of Dogen's Shobogenzo. Пер. Waddell, Norman and Abe, Masao.
2002	Yusa Michiko. The Lotus Sutra and Dogen's Zen Hermeneutics
2003	Heine, S. Did Dogen Go to China? Problematizing Dogen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an.*
2004	Bielefeldt Carl. Translating Dogen: Thoughts on the Soto Zen Text Project*
2004	Heine, S. Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans*
2004	Rein, Raud. "Place" and "being-time": spatiotemporal concepts in the thought of Nishida Kitaro and Dogen Kigen*
2004	Shobogenzo-Zuimonki – пер. Shoaku Okumura and Tom Wright.
2004	The Zen Canon: Understanding the Classic Texts. Contributors: Steven Heine - editor, Dale S. Wright - editor.
2004	Dogen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Koroku – перев. и иссл. Taigen Dan Leighton, Shohaku Okumura, Steven Heine and John Daido Looi
2005	Mikkelson Douglas K.. Aquinas and Dogen on Entrance into the Religious Life.*
2005	Olson Carl. Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self.*
2005	The True Dharma Eye – пер. Tanahashi, Kazuaki and Looi, Daido
2006	Taigen Dan Leighton . The Lotus Sūtra as a source for Dōgen discourse style
2007	Taigen Dan Leighton. Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra

Приложение 2.

Список трактатов «Сё:бо:гэндзо:», в которых употребляется фраза «сюсё-итто:».

Номер трактата	Название	Номер трактата в «Сё:бо:гэндзо:» ³⁸⁰	Количество случаев использования фразы «修證一等», сюсё-итто:
1.	八大人覺	12-12	4
2.	菩提薩埵四攝法	28-28	2
3.	一百八法明門	12-11	2
4.	現成公案	1	11
5.	禪比丘	12-10	6
6.	佛性	3	5
7.	身心學道	4	3
8.	深信因果	12-7	
9.	卽心是佛	5	9
10.	歸依佛法僧寶	12-6	4
11.	行佛威儀	6	9
12.	供養諸佛	12-5	9
13.	發菩提心	12-4	3
14.	法華轉法華 10	28-20	10
15.	心不可得	8	1
16.	袈裟功	12-3	2
17.	古佛心	9	3
18.	大悟	10	1
19.	出家功德	12-1	10
20.	坐禪儀	11	1
21.	坐禪箴	12	10

³⁸⁰ Число 12 перед номером трактата означает, что он относится к версии из 12 свитков, а число 28 – соответственно, к версии из 28 свитков. Трактаты с номерами без уточнений относятся к версии из 75 свитков.

22.	海印三昧	13	6
23.	光明	15	7
24.	行持上	16	4
25.	恁麼	17	3
26.	觀音	18	3
27.	古鏡	19	4
28.	有時	20	4
29.	授記	21	1
30.	畫餅	24	6
31.	谿聲山色	25	2
32.	佛向上事	26	8
33.	夢中說夢	27	8
34.	禮拜得髓	28	2
35.	山水經	29	6
36.	看經	30	4
37.	諸惡莫作	31	5
38.	傳衣	32	6
39.	道得	33	3
40.	佛教	34	2
41.	神通	35	4
42.	阿羅漢	36	7
43.	葛藤	38	8
44.	嗣書	39	12
45.	說心說性	42	16
46.	諸法實相	43	13
47.	佛道	44	2
48.	密語	45	3
49.	無情說法	46	13
50.	佛經	47	2
51.	法性	48	4
52.	洗面	50	6
53.	面授	51	5

54.	佛祖	52	1
55.	梅花	53	2
56.	洗淨	54	5
57.	十方	55	1
58.	見佛	56	6
59.	遍參	57	4
60.	眼睛	58	1
61.	品菩提分法	60	6
62.	發菩提心	63	6
63.	優曇華	64	2
64.	三昧王三昧	66	10
65.	大修行	68	2
66.	自證三昧	69	21
67.	虛空	70	4
68.	安居	72	11
69.	他心通	73	8
70.	出家	75	1