

И.Е.ГАРРИ

ДЗЭН-БУДДИЙСКОЕ  
МИРОСОЗЕРЦАНИЕ  
ЭЙХЭЙ ДОГЭНА

世界觀



УДК 24  
ББК 86.35  
Г20

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
согласно проекту № 02-03-16098

Издательство благодарит за содействие в издании книги  
Институт практического востоковедения (г. Москва)

Ответственный редактор  
д. филол. н. *Т.П. Григорьева*

Рецензенты  
чл.-кор. РАН *С.А. Арутюнов*, д.и.н. *В.И. Корнев*,  
к. филол. н. *В.П. Мазурик*

Редактор издательства  
*Р.И. Котова*

**Гарри И.Е.**

Г20 Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна / И.Е. Гарри. — М. : Вост. лит., 2003. — 208 с. — ил. : схемы. — ISBN 5-02-018316-4 (в обл.).

В монографии впервые в отечественной востоковедной науке рассматривается мирозерцание и вероучение крупнейшего японского дзэн-буддийского мыслителя, основателя школы Сото-дзэн Эйхэй Догэна (1200–1253). Автор выделяет узловые моменты становления Догэна как оригинального философа, выявляет доктринальные истоки его учения в махаянском буддизме и чань-буддизме. Основное внимание в монографии уделено проблеме внутренней структуры и содержания дзэнских текстов Догэна и прежде всего его главного труда — «Сёбогэндзо». На основе текстологического и религиозноведческого анализа трудов Догэна автор представляет содержащееся в них учение в виде графических символов и схем, выстраивая модель «дзэнского видения» сущего.

В Приложении дан перевод произведения Догэна «Записи годов Драгоценной Радости» («Хокё-ки») и комментарии к нему.

ББК 86.35

ISBN 5-02-018316-4

© И.Е. Гарри, 2003

*Пресветлой памяти бабушки,  
Черниковой Марии Исидоровны*

## Введение

Касаясь роли и значения японистической буддологии, ее основоположник в нашей стране, выдающийся русский буддолог О.О. Розенберг отмечал, что японская традиция и религиозно-философская литература содержат в себе множество индийских и китайских элементов, не сохранившихся ни в Индии, ни в Китае, и поэтому представляют особую ценность как для восстановления утраченного, так и для изучения культурной истории Азии (см. [Розенберг, 1991, с. 56]).

С другой стороны, выделяя в японском буддизме общеподддийский субстрат, исследования японского буддизма способствуют также вычленению того особенного, что было привнесено в мировую буддийскую мысль Японией.

«О японском буддизме, особенно раннем и средневековом, в нашей стране известно еще недостаточно, что ведет к неполным (а отсюда часто и искаженным) представлениям о важных явлениях в истории Японии, непониманию (во всяком случае, недопониманию) эстетических принципов традиционной японской культуры и своеобразия японской философии» [Игнатович, 1988, с. 3–4].

Историю буддизма в Японии традиционно соотносят с определенными периодами социально-политического и духовно-культурного развития страны, выделяя при этом буддизм эпох Нара (710–794), Хэйан (794–1192), Камакура (1192–1333) и далее — эпох Муромати (1394–1428), Асикага (1378–1573) и Токугава (1603–1867).

К периоду Камакура в сфере собственно религиозного сознания возникла настоятельная потребность в изменении существовавшей практики вероисповедания, замене усложненных форм культа на более доступные. В области религиозно-социальной философии назрела необходимость в осмыслении и решении проблем, связанных с общественными потрясениями. Наконец, в сфере культуры, мировоззренческого сознания актуализировалась потребность в ослаблении гнетущего воздействия авторитарных традиций старых буддийских школ, сковывавших возможности развития духовного творчества, философской и общественной мысли (см. [Буддийская философия, 1998, с. 8]).

Все это привело к переосмыслению буддийской мысли, в том числе и в такой отвлеченной сфере, как религиозная философия. Можно сказать, что именно в период Камакура завершается процесс «оестествления» буддизма на японской почве, заключающийся в обретении им своеобразных японских черт.

Тремя основными течениями в реформаторском движении буддизма эпохи Камакура стали амидаизм, Нитирэн и Дзэн, которые, при всей кажущейся несовместимости, занимали в этом процессе свое место и составляли в чем-то целостное образование (см. [там же, с. 9]).

Дзэн (кит. Чань) был единственной из названных камакурских школ, возникшей не на японской почве, а привнесенной из Китая.

Широкое распространение в Японии получили только два направления Дзэн: Риндзай, родоначальником которого явился Эйсай (иначе — Ёсай; 1140–1215), и Сото<sup>1</sup>, основателем которого стал Догэн (1200–1253). Усвоив в Китае учение Чань, — соответственно школ Линьцзи и Цаодун, — эти подвижники заложили основы японского Дзэн и сумели распространить его.

Усилиями Эйсай и его учеников Риндзай-дзэн получил распространение прежде всего в среде аристократов и самураев Киото и Камакура и пользовался наибольшим покровительством со стороны правящих кругов, тогда как Сото-дзэн нашел опору в среде сельского населения и провинциальных самураев и получил широкое распространение в центральных, северо-восточных и юго-западных провинциях (см. [Буддизм, 1993, с. 227]).

Если Дзэн в трактовке Эйсай отличался эклектическим характером, то Догэн бескомпромиссно отстаивал независимость и чистоту учения и стремился следовать идеалам первых чаньских патриархов. Первостепенным и наиболее действенным способом достижения Просветления он считал безобъектную сидячую медитацию (*сикан-тадза*), резко выступая как против чрезмерного интеллектуализма некоторых буддийских школ, так и против полного отрицания значимости письменных источников вообще.

По мнению многих исследователей, Догэн является одним из самых ярких и оригинальных религиозных философов среди всех когда-либо рождавшихся в Японии. Свое мировоззрение дзэнский наставник изложил в монументальном труде «Сёбогэндзо» («Драгоценная Зеница Истинной Дхармы»), который, по определению японского ученого, профессора Ёкои Юхо, «представляет собой лучшее из описаний дзэн-буддизма, имеющееся на сегодняшний день» [Ёкои, 1991, с. 678].

«Имеется много неясностей и неувязок в понимании того, что, собственно говоря, такое японский буддизм, — пишет А.Н.Игнатович. — Усилиями многочисленных авторов создан миф под названием „японский буддизм“; крайнее его выражение — утверждение, что японский буддизм — это Дзэн, а Дзэн — весь японский буддизм,

<sup>1</sup> Долгие гласные в японских названиях, именах и терминах, а также тоны в китайских нигде не указываем, поскольку в соответствующих указателях приводится их роуглифическое написание.

мало похожий на реальный японский буддизм» [Игнатович, 1988, с. 4]. Признавая очевидную справедливость этой мысли, нельзя в то же время не заметить: Дзэн — это по крайней мере *тоже и именно* японский буддизм. Между тем в нашей стране до сих пор не существует отдельной монографии или коллективного труда, дающего сколько-нибудь полную картину дзэн-буддизма как одной из важнейших составляющих исторического и современного процесса религиозной жизни Японии<sup>2</sup>. Очевидно, что создание подобной общей работы предполагает в качестве необходимого условия предварительную детальную разработку частных проблем, в том числе исследование конкретных японских дзэн-буддийских школ и вероучений их основоположников, в частности исследование мирозерцания и вероучения Догэна, без которого — в силу его значения — невозможно составление общей картины Дзэн и невозможен ответ на вопрос о камакурском буддизме и соответственно на «сверхвопрос» о японском буддизме в целом.

Кроме того, поскольку Дзэн генетически восходит к чань-буддизму, исследование дзэн-буддийского мирозерцания Догэна может способствовать более глубокому пониманию феномена Чань-Дзэн, представляющего собой не только «одну из школ буддизма», но и «внутренне единое, исторически масштабное явление, аналоги которого встречаются в духовной культуре целого ряда стран дальневосточного региона» [Буддийская философия, 1998, с. 60]. Этот аспект весьма значим еще и потому, что «на сегодняшний день вряд ли можно сказать, что специалисты удовлетворены тем, насколько далеко продвинулись исследования в этой области» [там же], а многие ведущие ученые вообще считают, что процесс открытия мира Чань-Дзэн еще только начинается.

К настоящему времени начатое О.О.Розенбергом в 1912 г. самостоятельное изучение японского буддизма в России имеет довольно протяженную историю и ряд бесспорных достижений. Изучение распространения буддизма на Японских островах и его роли в становлении раннефеодального государства было начато в 30-х годах XX в. патриархом отечественного японоведения Н.И.Конрадом. Он же впервые начал разрабатывать культурологический аспект изучения японского буддизма (см. [Конрад, 1973; 1974; 1980]).

В 60–80-е годы публикуются культурологические статьи и монографии ученых-японистов (см. [Июфан, 1974; Горегляд, 1975; 1982; Боронина, 1978; Глускина, 1979; Григорьева, 1979] и др.), в которых

<sup>2</sup> К примеру, в крупном коллективном труде «Буддизм в Японии», вышедшем в 1993 г. под ред. Т.П.Григорьевой и выделяющемся как по числу авторов-японистов, так и по насыщенности фактическим материалом, дзэн-буддийским школам Японии посвящено лишь 20 страниц из 700 (см. [Буддизм, 1993]).

затрагиваются определенные аспекты японского буддизма, носящие в основном прикладной характер.

В целом ряде монографий, специально посвященных японскому буддизму, буддийская религия рассматривается как одна из ведущих японских идеологий (см. [Арутюнов, Светлов, 1968]); анализируется синто-буддийский синкретизм (см. [Мещеряков, 1987]); освещаются философские и методологические вопросы изучения буддийской мысли Японии (см. [Козловский, 1975]).

Значительно хуже вплоть до недавнего времени дело обстояло с исследованиями доктрин японских буддийских школ. Только в 1988 г. вышла фундаментальная монография А.Н.Игнатовича «Буддизм в Японии (Очерк ранней истории)», в которой автор, в частности, подробно характеризует учения шести нарских школ (Санрон, Дзэдзицу, Куся, Хоссо, Рицу, Кэгон).

Учения буддийских школ хэйанского периода — Тэндай и Сингон получили освещение в ряде работ, опубликованных тем же автором несколько ранее (см. [Игнатович, 1980; 1982–1985; 1987]), в его большой статье «Буддийская философия периода Хэйан» [Игнатович, 1998а], а также в работах Т.П.Григорьевой [Григорьева, 1982], А.Г.Фесюна [Фесюн, 1986; 1988] и др.

Учения камакурских школ Нитирэн, Дзэдо и их выдающихся представителей освещаются у А.Н.Игнатовича [Игнатович, 1980; 1984; 1998], в работах А.А.Накорчевского [Накорчевский, 1988–1990], Ю.Б.Козловского [Козловский, 1998].

Что же касается исследований японских *дзэн-буддийских* школ, то, хотя существует не столь уж мало отечественных исследований, посвященных собственно японскому<sup>3</sup> Дзэн (см. [Померанц, 1964; 1970; 1972; Кабанов, 1981–1983; 1985; Сафронова, 1980; 1981; Штейнер, 1987; 1991; Григорьева, 1991] и др.), эти работы следует отнести к обшечультурологическим.

Статья Ю.Б.Козловского «Чань–Дзэн в средние века» также носит более общий философский характер. Ее автор высказывает аргументированное сомнение в том, является ли Чань–Дзэн течением Махаяны и вообще буддизма, определяя его сущность как антимаяхаянистскую, и предлагает термин «дзэннизм» [Козловский, 1998, с. 68]. Представляется, что полноценный ответ на вопрос о правомерности или неправомерности такого взгляда на Дзэн также предполагает необходимость глубо-

<sup>3</sup> В той мере, в какой Чань и Дзэн — явления генетически общие, определенные аспекты учения и религиозной практики Дзэн в русле *сино-буддологических* исследований отражены в работах Е.В.Завадской (1970; 1977) (эстетический аспект), Н.В.Абаева (1983; 1989) и С.П.Нестеркина (1989; 1990) (философско-психологические аспекты), до некоторой степени — в работах Г.Б.Дагданова (1984), С.Ю.Лепехова (1999), И.Р.Гарри (2003) и др.

кого специального изучения и осмысления доктринально-теоретических комплексов конкретных японских дзэнских школ и вероучений их представителей. Между тем отечественных работ, специально посвященных данной тематике, практически нет. Это в полной мере относится к японской дзэнской школе Сото и ее основателю Догэну.

В самой Японии *личность, жизнь и деятельность* Догэна давно привлекают внимание японских историков и религиозных деятелей, прежде всего адептов школы Сото. Достоверность их сочинений, как и достоверность источников, созданных в эпоху средневековья вообще, зачастую оказывается проблематичной. Причин тому немало, но основной из них оказываются сектарные интересы школы. Как работам апологетическим им присущи неточности, выражающиеся в произвольных добавлениях и купюрах тех или иных обстоятельств жизни Мастера, цель которых, как легко догадаться, состояла в попытке придать больший авторитет и значимость школе Сото-дзэн путем возвеличивания ее (и без того, впрочем, выдающегося) основателя.

Тем не менее некоторые из средневековых биографий Догэна, по мнению авторитетных японских ученых, обладают весьма высокой степенью достоверности и могут и должны служить устойчивым базисом реконструкции жизни и деятельности дзэнского Наставника.

Едва ли не самая ранняя биография Догэна — «Дай-годзюиссо Эй-хэйгэн-осё» содержится в «Дэнко-року» («Записи о передаче светильника») — сборнике биографий пятидесяти двух патриархов школы Сото от Шакьямуни до Эдзэ, созданном, как значится в его предисловии, во 2-м году правления под девизом *Сёан* (1300 г.) Кэйдзаном Дзёкином (1268–1325).

Ценность этой биографии определяется тем, что она была написана всего через сорок семь лет после смерти Догэна, и, следовательно, свидетельства о жизни Наставника могли быть получены из первых рук, т.е. от его еще, возможно, здравствовавших тогда учеников. Впрочем, время написания этой биографии подвергается сомнению (см. [Окубо, 1966, с. 21]), поскольку оригинал ее не сохранился, а самый ранний из известных списков датируется приблизительно 1420 г. Т.Дж.Кодэра также считает, что «эта биография Догэна в „Дэнко-року“ искажена влиянием сектарных интересов и представляет небольшую историческую ценность» [Кодэра, 1980, с. 8].

Следующая ранняя биография — «Эйхэйдзи сансо гёго-ки», авторство которой неизвестно, но время создания прослеживается до годов правления под девизом *Оэй* (1394–1428), признается, несмотря на уже значительную отдаленность от времени жизни Догэна, весьма надежным источником, ибо опирается в своей основе на работу «Эйхэй сицутю Мондзё», созданную Гикаем (1219–1309), который черпал сведения у самого Догэна и его преемника в Дхарме Эдзэ (1198–1280).

Одной из самых знаменитых биографий Догэна является «Кэндзэй-ки», основанная на утраченной «персональной истории» (*нэмпу*) Догэна (с неопределенным авторством) и написанная четырнадцатым настоятелем Эйхэйдзи и тринадцатым патриархом школы Сото Кэндзэем в период между 1468 и 1474 гг. Эта работа высоко ценится в школе Сото как авторитетный документ, и все последующие историки, за очень редким исключением, считают ее весьма надежным источником.

«Эйхэй Догэн-дзэндзи гёдзё», содержащаяся в «Хэкидзан нитироку», дневнике Дайкёку (настоятеля монастыря Тофукудзи в Киото), охватывающем период с 1459 по 1468 г., примечательна тем, что ее автор был адептом Риндзай-дзэн и, следовательно, не апологетом Сото, что предполагает отсутствие сектарной направленности у этой работы.

Биография «Эйхэй-кайдзан Догэн-осё анроку», написанная монахом Тангю (известен также как Хорин; ум. в 1712 или 1716 г.) и напечатанная в Киото в 1673 г., интересна тем, что ее автор собрал материалы о Догэне в монастырях пров. Сага. Однако автор, по всей вероятности, наряду с историческими фактами включил в нее немало легендарных преданий, так что с исторической точки зрения эта работа не может быть признана надежным источником.

«Эйхэй-Буппо-Догэн-дзэндзи кинэнроку», созданная Дайрё Гумоном в 1678 и опубликованная в 1689 г., включает утверждение автора о том, что он основывал свою работу на «персональной истории», долгое время хранившейся в монастыре Эйхэйдзи, а также сообщение об ее очень плохой сохранности, в связи с чем ему пришлось дополнить ее преданиями, слышанными им самим. Эту биографию высоко оценивал знаменитый догэнист токугавского периода Мэндзан Дзуйхо (1683–1769). Т.Дж.Кодэра считает вероятным, что в основу этой работы легла та самая *нэмпу* неизвестного автора, которая в «Кэндзэй-ки» представлена утраченной, что придает работе Дайрё известную ценность (см. [Кодэра, 1980, с. 11]).

Биография «Нитто Тосю сёсо Эйхэй-Гэн-осё догё химэй» была составлена китайским монахом школы Обаку Гаоцюань Синдунем (яп. Косэн Сётон; 1633–1695) в 7-м году правления под девизом *Эмпо* (1679) по просьбе монаха школы Сото Тэссина Доина (1593–1680), который и вырезал ее на каменной стеле в монастыре Инрёдзи в пров. Идзуми (совр. преф. Осака). Позже текст этой биографии был отправлен в Китай в монастырь Юнцюань на горе Гу (пров. Фучжоу), где настоятель этого монастыря Даопэй написал на его основе собственную биографию Догэна, включенную в «Цзидэн-лу» — антологию биографий чаньских мастеров Китая, семитомную работу, содержащую помимо биографий семи мастеров прочих школ биографии 229 мастеров

школы Линьцзи и 42 мастеров школы Цаодун, начиная с Жуцзина, учителя Догэна.

«Эйхэй дзицуруку» (полное наименование «Никкоку Тодзё-сёсо Эйхэй-кайдзан-осё дзицуруку») написана Мэндзаном Дзуйхо в 1710 г. на основе скрупулезного изучения всех имевшихся биографических трудов, посвященных Догэну. Все последующие исследователи сходятся во мнении, что труд Мэндзана Дзуйхо является выдающимся по строгости отбора сведений, по точности оценок, а также с точки зрения техники исполнения. Мэндзан попытался реконструировать биографию Догэна настолько тщательно, насколько это было возможно, и потому в качестве принципиального источника информации использовал «Сёбогэндзо», а также отбирал исторические даты из других оригинальных трудов Догэна. Однако он, будучи почитателем Догэна и апологетом Сото, при всех своих выдающихся качествах как историка, очевидно, не мог полностью избежать субъективности в подходах к тем или иным событиям жизни Догэна и в их истолковании.

«Тэйхо Кэндзэй-ки» представляют собой подробно аннотированное Мэндзаном Дзуйхо издание «Кэндзэй-ки», вышедшее в 1753 г. Эта биография была завершена, когда ему был семьдесят один год, т.е. спустя более чем сорок лет после «Эйхэй дзицуруку». Вероятно, за эти годы он собрал огромное количество дополнительного материала. По мнению Окубо Досю, Мэндзан обладал гораздо большим количеством исторических материалов о Догэне, чем их сохранилось до настоящего времени (см. [Кодэра, 1980, с. 143]). Вероятно, именно эти дополнительные материалы он и использовал, чтобы подготовить скрупулезнейшие аннотации исторического и текстологического характера к оригиналу «Кэндзэй-ки». Эта его работа имеет непреходящую ценность для историков-догэнистов.

Что касается других домэйдзийских (т.е. созданных до 1867 г.) биографий Догэна, то Т.Дж.Кодэра, например, упоминает около дюжины, указывая, впрочем, что все они, по сути, стандартны и не представляют каких-либо новых принципиально значимых сведений.

Количество же биографий Догэна, созданных после эпохи Мэйдзи (1867–1912), столь велико, что не допускает возможности даже простого перечисления здесь. К счастью, в этом нет и необходимости, поскольку все они также неизменно основываются на вышеназванных девяти источниках и в большинстве своем далеко не свободны от сектарных пристрастий их авторов.

Из современных *историографических* исследований, посвященных Догэну, высокой оценки как с точки зрения объема проделанной работы, так и с точки зрения беспристрастности, безусловно, заслуживают написанный в 1962 г. труд Такэути Митио «Догэн», вышедший в исправленном и дополненном виде (см. [Такэути, 1992]), где на осно-

ве анализа многочисленных источников и специальных исследований представлена жизнь и деятельность Догэна от рождения до смерти, а также монография Т.Дж.Кодэра “Dogen’s Formative Years in China (An Historical Study and Annotated Translation of the *Hokyo-ki*)”, в которой автор осуществил специальную хронологическую реконструкцию пятилетнего периода пребывания Догэна в Китае (1223–1227), исходя из убеждения, что «огромное место в изучении Догэна принадлежит философскому либо сектарному подходу», тогда как «исторической подоплеке, способствовавшей развитию и созреванию философии Догэна, уделялось недостаточное внимание» [Кодэра, 1980, с. 1]. Последняя работа продолжает оставаться едва ли не единственным «европейским» историографическим трудом о Догэне.

Достоинством названных работ является то, что в них с большой степенью полноты учтены наиболее важные работы, посвященные более частным проблемам историографии Догэна.

Не останавливаясь на подробной характеристике многочисленных трудов (лишь в малой степени непосредственно используемых нами в данной работе), нельзя в то же время не отметить особо и таких современных японских историографов Догэна, как Имаэда Айсин, Кагамисима Гэнрю, Минэ Гэнко, Окубо Досю, Тамамура Тайдзэ, Это Сокуо, и многих других, подвижническими трудами которых были созданы и создаются *мэйсаку* (выдающиеся произведения) исторической догэнистики.

Помимо научных трудов, авторы которых пытаются беспристрастно разобраться в имеющихся фактах и дать исторически объективную оценку учения и деятельности Догэна, историография Догэна отражена также в создаваемой в огромном количестве современной апологетической и популяризаторской литературе. В качестве примера последней может быть взята книга выпускника кафедры исторической литературы литературного факультета Токийского университета Момосэ Мэйдзи<sup>4</sup> (род. 1941) «Догэн-то аруку» («Прогулки с Догэном») из серии «Путешествия по „Киото патриархов“ [буддийских] школ» [Момосэ, 1990]. В отличие от специальных научных трудов о Догэне, которые в силу своей специфики изобилуют труднодостижимыми цитатами на старояпонском языке, полисемантическими буддийскими и особыми дзэнскими терминами, книги, подобные вышеназванной, написаны простым и прозрачным языком и призваны служить удовлетворению того естественного интереса, который японцы испытывают

<sup>4</sup> Автора, вероятно, можно назвать профессиональным популяризатором исторической науки, поскольку его перу принадлежит более десятка книг, среди которых «Путешествие по японской истории» («Нихон рэкиси-но таби»), «Размышления о конце эпохи Хэйан» («Хэйан-сэйки-мацу — канга»), «Жития знаменитых монахов» («Мэйсо дзимбуцу-дэн»), «Загадка Нитирэна» («Нитирэн-но надзо») и др.

к своей истории и выдающимся деятелям. Подобные книги не сообщают о Догэне ничего нового, так как их авторы, опираясь на те или иные биографические факты и события, при помощи часто умозрительных предположений обычно пытаются истолковать подоплеку или психологическую мотивацию тех или иных действий Догэна с «человеческой» точки зрения, а их оценки сводятся к «восторгам и сожалениям». Поэтому при всей своей многочисленности эти работы в подавляющем большинстве не имеют сколько-нибудь существенного научно-исследовательского значения.

В апологетической литературе подчас преобладает стремление доказать превосходство школы Сото-дзэн над школой Риндзай-дзэн, подчеркнуть непревзойденность глубины понимания Догэном буддийского учения, а также большую, чем это есть на самом деле, независимость и оригинальность его мировоззренческих установок, безошибочность и (впрочем, часто правомерно) вдохновенность лишь высшими целями служения Дхарме. Это, безусловно, вносит определенную тенденциозность в авторские оценки тех или иных обстоятельств жизни, исторических эпизодов, определяющих моментов становления Догэна как дзэнского Наставника и принимавшихся им ключевых решений. В то же время в подобных работах можно найти разнообразный, интересный и весьма достоверный фактологический материал.

Что касается исследования собственно *миросозерцания* и *вероучения* Догэна, то, несмотря на то что он, безусловно, является одним из самых ярких японских религиозных философов, его наследие многие века оставалось достоянием лишь немногих ученых монахов. Изменение характера Сото-дзэн в последующие века, внутренние распри и идейные конфликты, повышение интереса к дзэнским сочинениям других направлений привели к тому, что идеалы, столь убежденно и ревностно отстаивавшиеся Догэном, были преданы забвению. Только в конце XVII — начале XVIII в. из монастырских книгохранилищ были извлечены и стали усиленно изучаться и комментироваться рукописи «Сёбогэндзо».

Особо следует отметить деятельность в этой области упоминавшегося выше в качестве историографа Догэна ученого монаха Мэндзана Дзуйхо (1683–1769), который не только посвятил многие годы жизни изучению, толкованию и изданию сочинений дзэнского Мастера (см. [Кабанов, 1985, с. 94]), но и сам по себе является одной из крупнейших фигур в истории школы Сото, будучи автором многочисленных трактатов и иных трудов (см., например, трактат о сути дзэн-буддизма «Самадхи Само-Радости» [Мэндзан, 1988]).

Внесектарное, т.е. собственно научное изучение наследия Догэна началось сравнительно недавно. Начало ему положил известный японский философ Вацудзи Тэцуро (1889–1960), в 1919–1921 гг. опубликовавший

ряд статей о Догэне, а в 1929 г. издавший исправленный и отредактированный текст «Сёбогэндзо-дзуймонки» [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992], переиздаваемый до сих пор.

С этого времени вплоть до сегодняшнего дня Япония переживает настоящий бум интереса к религиозно-философскому наследию дзэнского Наставника. Переводы его трудов (среди которых главное место занимают свитки-трактаты «Сёбогэндзо») со старояпонского и китайского на современный японский язык непрерывно осуществляются в различных версиях большим числом ученых, а также апологетами и пропагандистами школы Сото<sup>5</sup>; в геометрической прогрессии растет связанная с ними комментаторская литература<sup>6</sup>; существует также много брошюр и книг, популяризирующих мировоззрение Догэна (вплоть до художественной прозы — см., например, [Иноуэ, 1971]); пьесы о Догэне исполняют в театре Кабуки.

Целый ряд книг о мирозерцании и учении Догэна написаны современными апологетами Дзэн — монахами школы Сото и учеными-мирянами и во множестве издаются издательскими центрами школы. В качестве примера можно привести изданные также и на английском языке книги настоятеля храма Антайдзи (г. Киото) Утияма Косё-роси [Утияма, 1983; 1988], работы Нисидзима Вафу [Нисидзима, Бэйли, 1984; Нисидзима, 1989], который с 1940 г. является монахом школы Сото, совмещая монашество с активной лекторской и преподавательской деятельностью в миру. Последователем Дзэн (школы Риндзай) является и Акидзуки Рёмин [Акидзуки, 1977], окончивший аспирантуру философского факультета Токийского университета.

При всех недостатках (с точки зрения внесектарного научного подхода) сочинений «апологетов» они, как справедливо указывает А.Н.Игнатович, «обладают одним несомненным достоинством — строго сле-

<sup>5</sup> Достаточно сказать, что подготовкой ученых и знатоков школы Сото, равно как и исследованием этого дзэн-буддийского направления, занят целый университет — Комадзава дайгаку, расположенный в Токио и основанный еще в 15-м году Мэйдзи (1882 г.) как Сото-сю дайгакурин (Дзэн-буддийский университет школы Сото), а в настоящее время входящий в систему негосударственных буддийских университетов Японии; с 1956 г. Институтом изучения школы Сото при университете Комадзава издается ежегодный журнал «Сюгаку кэнкю» («Религиоведение»).

<sup>6</sup> Практически каждый год появляется по нескольку новых работ в этой области. Не имея ни малейшей возможности привести их все, ограничимся кратким упоминанием лишь некоторых (доступных в библиотеках России и имеющихся в нашем распоряжении): Накамура Соити (1972; 1973; 1975), Тамаки Косиро [Нихон-но, 1969; 1974], Догэн (1974), Моримото Кадзуо (1985), Иида Тоин (1933), Фурута Сёкин (1980), Сёбогэндзо (1941), Нисидзима Вафу (1977–1981), Сёбогэндзо-дзуймонки (1992), Касуга Юхо (1981; 1992), Мидзуно (1992), Кагамисима Гэнрю (1991) и многие другие.

дуют традиции»<sup>7</sup>, благодаря чему оказываются весьма полезными с точки зрения «вживания» в своеобразную религиозно-философскую систему дзэнского Мастера и осмысления ее связи с традицией — в целях адекватного понимания этой системы и предотвращения «европоцентристских» тенденций в ее объективно-научном изложении.

Библиография собственно научных трудов, посвященных исследованию мировоззрения Догэна, обширна и составляет сотни и сотни наименований, так что в современной буддологии Японии возникло даже особое направление — «догэнистика» и вошел в употребление термин *гэндзока* — «тот, кто занимается исследованием „Сёбогэндзо“».

Японских догэноведов интересуют различные аспекты религиозно-философского учения дзэнского Наставника. Спектр проблем, избираемых ими для исследований, чрезвычайно широк — от более общих специальных, как, например, связь дзэнского учения Догэна с классической Махаяной (см. [Огава, 1986]), до более узких (см. [Фурута, 1963]) и частных (см. [Ито, 1939]), исследуются и проблемы кросскультурологического характера, например пересечение дзэнского мировидения Догэна с выдвинутым Дзэми теоретическим обоснованием эстетики театра Но (см. [Нисио, 1970]).

Характер трудов также значительно различается в зависимости от того, какую читательскую аудиторию имеет в виду автор. Поскольку та или иная проблема вероучения Догэна неизбежно оказывается связанной, во-первых, с целым кругом буддийских доктрин, историей буддизма в Индии, Китае и Японии, идейной борьбой, различием в акцентах в учениях тех или иных буддийских, и в частности чань-буддийских, школ, а во-вторых, со сложностью языка дзэнского Мастера, пользующегося «живыми» словами (в противоположность «мертвым», с точки зрения Дзэн, концептуальным терминам), «заставляющего» общеподдийские философские термины и чаньские «слова Дхармы» выступать в совсем ином значении, многие работы, посвященные мировидению и вероучению Догэна, носят в известной мере «культуртрегерский» характер<sup>8</sup>. К таким трудам можно отнести четы-

<sup>7</sup> «Не нужно, однако, думать, — указывает А.Н.Игнатович, — что труды „апологетов“ — простое повторение средневековых „историй“ буддизма и доктринальных трактатов: консервация традиции осуществляется посредством своеобразной логики и систематичности в изложении материала» [Игнатович, 1988, с. 27–28].

<sup>8</sup> То есть обстоятельства интерпретации мирозерцания Догэна, рассчитанной на образованного читателя-японца, не сведущего в Дзэн, оказываются практически идентичными тем, на которые указывает А.Н.Игнатович, когда говорит о сложности представления неродной для потенциального читателя культуры: «Учитывая незнание многих явлений, реалий и терминов в рамках рассматриваемых проблем даже профессиональными историками или философами-невостоковедами, нельзя обойтись без объяснения или комментирования специфически китайских, японских или буддийских понятий. Подобные разъяснения... безусловно, разрыхляют общий строй повествования и

рехтомник «Дзэн Догэна» [Догэн-дзэн, 1962], представляющий собой объединенное общей темой собрание очерков разных ученых по различным аспектам миросозерцания Догэна. Их авторы истолковывают догэновское понимание отношения Пустоты и Существования, Недвойственности, Изначальной Природы будды (Акияма Хандзи), сущности буддийской практики (Танака Норикадзу) и др. При всех недостатках — «разрыхленности» и «сниженности специального уровня» — подобные произведения весьма полезны, поскольку выступают своеобразным «введением» в миросозерцание дзэнского Наставника.

К этому же типу относится и книга Акидзуки Рёмина «Введение в [миросозерцание] Догэна» («Догэн нюмон») [Акидзуки, 1977], в которой автор приводит многочисленные фрагменты из сочинений Догэна, сопровождая их собственными переводами на современный язык, и рассматривает ключевые моменты миросозерцания и вероучения Мастера. В частности, он уделяет внимание «векторной направленности» изложения Догэном учения (выражающейся не в нисхождении от уровня просветленного состояния к обыденному уровню реципиента проповеди, но в поднятии реципиента до уровня просветленного состояния), бескомпромиссности в отстаивании чистоты буддийского учения, специфике догэновского понимания медитативной практики и *коана*, приходя к выводу, что учение Догэна, вне зависимости от классификации его как «дзэнца» либо «сторонника школы Сото», является выражением чистой, беспримесной Дхармы Будды. Книга полностью реализует намерение автора «дать современным японцам, в большинстве своем получившим скорее „современное европейское, нежели японское образование“, представление о мировидении Догэна и облегчить их знакомство с „Сёбогэндзо“, ради которого в скором времени философы специально станут изучать японский язык». В качестве таковой книга должна быть признана весьма полезной; к ее недостаткам можно отнести некоторую фрагментарность, отсутствие «сплавленности» разделов в единую картину догэновского мировоззрения, что, впрочем, в силу многих причин представляет объективную трудность для любого исследователя. В этой связи показательны слова доктора Такахаси Масанобу, который в своей книге «Сущность Догэна» замечает, что «стремление к методическому упорядочиванию философских воззрений Догэна являлось [его] постоянной целью и заботой [уже] с первых дней исследования [наследия] этого Мастера» [Такахаси, 1983, с. VII].

Названная монография представляет собой работу более высокого специального уровня и предназначена «для англоязычного академиче-

---

снижают его... специальный уровень. Однако отказываться от них тем не менее было бы нецелесообразно, поскольку эта работа выполняет также и ознакомительную функцию» [Игнатович, 1988, с. 9].

ски ориентированного читателя, намеренного исследовать философию одного из величайших дзэнских наставников японского средневековья». Ее автор предпринял попытку дать теоретический системный анализ различных аспектов мировидения Догэна в общекультурном контексте Японии. В книге достаточно подробно освещаются «хрестоматийные» моменты, связанные со спецификой учения Догэна, без упоминания или разбора которых не обходится практически ни один автор, пишущий о религиозной философии Догэна. Работа касается, в частности, отличия направления Мокусё-дзэн («Дзэн озаренности в молчании»), к которому принадлежит Догэн, от Канна-дзэн («Дзэн созерцания *коана*»), составляющего существо школы Риндзай (см. ниже, гл. 1); переосмысления Догэном термина *коан*; практики *сикан-тадза* (безобъектной сидячей медитации); такой черты философии Догэна, как «всеохватность и дохождение до предела» (яп. *гудзин*). Большим достоинством работы следует считать то значительное внимание, которое уделено в ней теоретическому религиозно-философскому рассмотрению взаимосвязи учений Догэна о Пустоте, практике и сострадании и их практического функционирования на самом глубоком уровне «Сёбогэндзо», т.е., пользуясь авторским определением, «практической этике философии Догэна». Этой теме посвящена и другая, представляющая результаты десятилетних исследований работа Такахаси Масанобу «Структура практической этики Догэна» [Такахаси, 1967]. По мнению автора, в двух указанных книгах вкупе с третьей, «Наставления Догэна — их синтетическая интерпретация» [Такахаси, 1978], «точным, теоретическим анализом высвечена почти полная структура догэновской философии». Это утверждение представляется сомнительным, поскольку «полная структура догэновской мысли» во всем своем объеме, по всем параметрам и во всех сущностных взаимосвязях автором, конечно, не охватывается (думается, такой всесторонний совокупный анализ — задача коллективной догэнистики на долговременную перспективу); в трех указанных книгах Такахаси Масанобу скорее излагается лишь первичный анализ структуры философии Догэна с преимущественным вниманием к малоочевидной этической стороне учения.

С точки зрения представленности миросозерцания Догэна как единого совокупного целого выделяются работы Тамаки Косиро, в частности статья (в четырех разделах и двенадцати параграфах) «Догэн, испытавший и явивший Истину», предваряющая собрание сочинений Догэна под редакцией ученого (см. [Тамаки, 1969]). В этой работе автор рассматривает проблемы генезиса, основных составляющих, внутренней мотивации, специфики и особенностей способа выражения учения дзэнского Наставника в комплексе, останавливаясь преимущественно на принципиальных моментах. Среди таковых исследу-



дователь особо выделяет понимание Догэном термина *бодхичитта* не в смысле «просветленного сознания», но скорее в значении «выраженного в действии и потому истинного стремления постигнуть Дао-Путь». Это действие состоит во «вхождении» в непостоянство сущего мира — мира вечного становления — путем практики *сикан-тадза*, которая одна трансформирует непостоянство сущего в *анатман* (состояние «не-я») практикующего, оказываясь одновременно проявлением и подтверждением его изначальной просветленности. Автор приходит к заключению, что в области буддийской практики *сикан-тадза* для Догэна — «всецелая Дхарма Будды». Исследователь касается также вопросов «многоуровневости» и «неналичия субъект-объектных отношений» в догэновском изложении испытанной им в Просветлении буддийской Истины; высказывает (оспариваемое нами) утверждение о «движении зрелого Догэна к большей „религиозности“» (*сюкё-син*); исходя из отличительных черт вероучения дзэнского Наставника, определяет его роль и значение в истории японского буддизма как выдающиеся с точки зрения становления оригинальной японской буддийской философии.

Обстоятельное доктринальное рассмотрение мирозерцания Догэна можно найти в монографии Касуга Юхо «Философия Догэна», в которой особенности вероучения Наставника выявляются на «оселке» специфики понимания и истолкования им тех или иных буддийских доктрин, а также подробно разбираются ключевые в названном отношении высказывания и фрагменты сочинений Мастера [Касуга, 1982]. Автор акцентирует внимание на том, что становление оригинальной религиозной философии Догэна имело отправным моментом его неприятие философии «изначальной просветленности» в той форме, в какой она была в основном распространена в Японии с конца эпохи Хэйан вплоть до эпохи Камакура и отражена, в частности, в сочинении «Синнёкан» («Видение Истинной Таковости», ок. 1200 г.). В противоположность критикуемым Догэном доктринам этой философии («собственное „я“ — это и есть будда», «сознание — это и есть будда» и др.) Касуга Юхо выделяет как ключевые для его учения доктрины *синдзин-итинё* («тело и сознание — суть Единотаковость»), *сёсо-фуни* («изначальная природа сущего и ее облик — недвойственны») и *му-буссё* («нет Изначальной Природы будды!», в смысле: «Отсутствие [собственного „я“] — это и есть Изначальная Природа будды»). Исследователь подчеркивает, что для Догэна «тело и сознание будды (Просветление)» — это практика (*зё*), ибо «практика — необходимый структурный элемент Просветления (*сё*)», и приходит к выводу, что в философии Догэна «практика — основа, а теория — следствие; теория правильна постольку, поскольку она ведет к истинной практике» (именно этим объясняется, казалось бы, странное — при наличии

столь глубоких учений, как Хоккэ, Кэгон, Сингон и др., — выдвижение Догэном лозунга «только дзадзэн!»).

Перу того же автора принадлежит монография «Догэн — языковая игра в „Сёбогэндзо“» [Касуга, 1992]. Автор указывает, что Догэн излагает свою строгую теорию неожиданными, яркими, обладающими большой силой воздействия словами и выражениями, которые невозможно встретить ни у кого иного. Он приходит к выводу, что в своей глубинной основе все мирозерцание Догэна зиждется на теории единства практики и Просветления, и это вневещное единство Догэн выражает не общепринятыми буддийскими словами-терминами, но «самыми различными и разнообразными выражениями», используя в том числе, конечно, выражения (часто переосмысленные им) из сутр, шастр и чаньских *юйлу*. Как и все исследователи, занимающиеся изучением мирозерцания Догэна, Касуга Юхо особо отмечает, что в его философии мысль не развертывается постепенно по прямой от некоей отправной точки либо предпосылки к заключению, но наблюдается такое явление, когда пласты слов и выражений, репрезентирующие те или иные идеи, доктрины и концепции, расходятся и сходятся во вращательном центробежном и центростремительном движении вокруг единого центра — опыта «сбрасывания тела и сознания» (Просветления), подобно (пользуясь выражением Касуга Юхо) «грандиозной спиралевидной туманности», охватывающей всю Вселенную, все Бытие, что, безусловно, чрезвычайно затрудняет концептуальное изложение этой философии. Японский догэнист подчеркивает, что его работа — «не историческое исследование философии Догэна, но исследование, представляющее попытку проникнуть в тайну способа выражения мыслей Догэна исходя из его философии». Однако следует отметить, что избранный им подход объективно способствует решению двуединой задачи: исследование мировидения Догэна необходимо для понимания того источника, из которого проистекает своеобразный способ его выражения, тогда как без изучения «самобытных слов» и словесной «игры» невозможно проникнуть в смысл всей специфики и своеобразия буддийского мироощущения великого Мастера. Вот почему данную «филолого-философскую» работу Касуга Юхо следует признать весьма ценной и полезной как в отношении углубления понимания деталей религиозной философии Догэна, так и для и расширения его горизонтов, а исследования подобного рода вообще — важными и перспективными.

В книге Масутани Фумио «Синран–Догэн–Нитирэн» [Масутани, 1956] сопоставляются мировоззрения реформаторов японского буддизма — основателей новых японских буддийских школ в эпоху Камакура (когда «великое время перехода японского народа от родо-племенного к национальному обществу породило великих личностей» в

области идеологии) — Догэна, Хонэна (1133–1212), Синрана (1173–1262) и Нитирэна (1222–1282). Автор подчеркивает, что это самые значительные фигуры, рожденные японским буддизмом, без упоминания о которых не представляется возможным говорить о японском буддизме как таковом. Именно эти четыре деятеля могут считаться типично японскими буддийскими мыслителями, поскольку, «переварив» буддизм, они в своих учениях, каждый по-своему, сделали его «японским буддизмом». Однако если Хонэн «японизировал» буддизм через упрощение и очищение, Синран — посредством углубления религиозного опыта, а общим для обоих стало «приближение буддизма к себе», то Догэн избрал прямо противоположный путь: его не заботит, какой буддизм нужен человеку, он задается вопросом: что же такое *истинный* буддизм? Поэтому школу Сото часто определяют как *коко-сэммицу* (школа «точного следования высокой старине»). Масутани считает, что в понимании «истинно переданного» буддизма Догэн намного опередил всех других буддийских философов и этим «истинным ухватыванием истинного» и выражается «японскость» его восприятия буддизма: самой яркой особенностью «истинно переданного буддизма» Догэна является поиск его источника не в объекте, не в статике, но — в динамике Бытия. Исследователь приходит к выводу, что для Догэна буддизм — не объект, не философская либо эмпирическая система, но сама жизнедеятельность человека; Догэн не уповал лишь на веру в спасительную силу Будды Амиды, но утверждал необходимость для каждого лично следовать на деле примеру самого «Будды прошлого», Шакьямуни, как таковому.

Что касается западной догэнистики, то еще в 60-х годах XX в. известный исследователь дзэн-буддизма А. Уотс сетовал на то, что никто до той поры не посвятил усилий переводу на английский язык «Сёбогэндзо» Догэна, «внесшего неопределимый вклад в культуру Японии» и осветившего в этом труде «все стороны буддизма, начиная с формальной дисциплины и кончая глубочайшими духовными аспектами учения» [Уотс, 1993, с. 167], а видный английский специалист по буддизму Кристмас Хамфриз в конце 80-х годов указывал, что «Догэн был величайшей личностью, и его школа дзэн-буддизма должна быть изучена гораздо лучше», признавая, что «Запад знает мало о дзэнской школе Сото, и большинство авторов черпают сведения (весьма фрагментарные. — И.Г.) у Д.Т. Судзуки, который сам является приверженцем Риндзай» [Хамфриз, 1987, с. 69, 185].

Однако в последующие годы положение с изучением мироздания Догэна на Западе коренным образом изменилось. Появились многочисленные переводы «Сёбогэндзо» и других произведений дзэнского Наставника (в некоторых случаях не лишённые, с нашей точки зрения, недостатков и иногда впадающие в популяризацию в

ущерб передаче глубинного смысла учения Догэна) на английский, в меньшем количестве — на немецкий и французский языки<sup>9</sup>; статьи и монографии (хотя последних и не так много) исчисляются десятками<sup>10</sup>. Западные и японские ученые, публикующие свои работы в западных изданиях на европейских языках, уделяют большое внимание религиозно-философскому (см. [Иино, 1962; Лафлер, 1985]), практическому (см. [Блеленфельдт, 1988; Кук, 1978; Лой, 1988]) и языковому (см. [Такаянаги, 1985]) аспектам учения Догэна, взятым в неразрывной связи с общебуддийской философией и традицией. В то же время многие исследователи обнаруживают тенденцию рассматривать Догэна не только и не столько как дзэн-буддийского мастера и учителя, принадлежащего чаньской (дзэнской) и общебуддийской традиции, сколько в качестве выдающегося самостоятельного философа (см. [Ким, 1975; Арифую, 1982; Хайне, 1983; Шейнер, 1985а, б]), экстрагируя из общего корпуса учения «чисто философские» моменты и исходя из того, что «„Сёбогэндзо“ содержит материал, который... является вневременным, представляя собой откровения, не только проникающие духовные учения, обнаруживаемые по всему миру, но также предвосхищающие современные научные открытия о природе познания» [Клири, 1989, с. 5]. Подобный подход лежит в основе специальных философских компаративистских исследований, задача которых состоит в сравнении учения Догэна с миропониманием выдающихся представителей западной философии. Среди таковых выделяются монографии С.Хайне и К.Нагасава, посвященные соответственно сопоставлению осмысления философской категории Времени в его экзистенциальном и онтологическом смысле у Догэна и Хайдеггера (см. [Хайне, 1985]) и сравнительному анализу решения проблемы взаимодействия человеческого «я» с внешним миром у Догэна и Фихте (см. [Нагасава, 1987]).

В статье С.Хайне «Темпоральность герменевтики в „Сёбогэндзо“ Догэна» [Хайне, 1983] исследуются особенности осмысления и выражения Догэном Бытия и Времени; автор показывает, что Догэн критически пересматривает канонические буддийские и чань-буддийские формулировки отношения абсолютного Бытия и Времени, с тем чтобы преодолеть привязанность к этерналистским воззрениям на «Изначальную Природу будды» как на фиксированный субстрат либо на будущую цель за пределами данного момента и на Время как на линейный континуум либо хронологическую прогрессию, и, вводя термин

<sup>9</sup> См. [Ивамото, 1943; Масунага, 1958; 1971; Ренондо, 1965; Уоддель, Абэ, 1971; Нисияма, Стивенс, 1975; Ёкои, 1976; Кук, 1978; Вечный источник, 1980; Кодэра, 1980; Догэн, 1983; Ричмонд, Танахаси, 1985; Сёбогэндзо-дзуймонки, 1987; Фор, 1987; Догэн Дзэн, 1988; Клири, 1989 и др.].

<sup>10</sup> Обзор англоязычной литературы см. [Казулис, 1978].

«Бытие-Время» (*удзи*), утверждает собственное понимание: феноменальный мир есть выражение извечного единства Бытия и Времени как абсолютно неразделимых аспектов Единой Реальности, а непостоянство — истинный базис несубстанциональной Реальности и ее непосредственного переживания. В этой связи автор задается вопросом: на каком основании Догэн правомочен изменять выражения буддийских писаний, утверждения чаньских мастеров и языковые конвенции? Ответ на этот вопрос, по мнению С.Хайне, заключается, во-первых, в догэновском (чаньском–дзэнском) понимании развития буддийской традиции, которая позволяет и даже настаивает на критике, основанной на опыте Просветления здесь и сейчас, и, во-вторых, в вышеуказанном осмыслении Бытия-Времени, предполагающем отсутствие темпорального разрыва между прошлым и настоящим и, следовательно, между предыдущим и настоящим выражением Дхармы. Автор приходит к выводу, что «интерпретативная лицензия» Догэна базируется, таким образом, на «темпоральности герменевтики» Мастера, необходимо отражающей два неразделимых аспекта Бытия-Времени: спонтанность («прямо сейчас») и одновременность всех темпоральных фаз тотального «всенаправленного» протекания (*кёряку*) Бытия-Времени, т.е., по выражению С.Хайне, «герменевтика темпоральности достигается темпоральностью герменевтики». Исследователь приходит к заключению, что, таким образом, именно понятие «протекания» конституирует базис радикальной реинтерпретации Догэном традиционных махаянских концепций, деструктурируя уводящие от опыта переживания Истины воззрения на «Изначальную Природу будды» как на нечто неизменное и утверждая ее понимание как именно этого момента тотального прохождения Бытия-Времени.

Статья профессора философии Дэвида Шейнера «Опыт испытывания [единства] тела-и-сознания в „Сёбогэндзо“ Догэна: феноменологическая перспектива» [Шейнер, 1985а] ставит целью дальнейшее развитие интерпретации внутренней структуры опыта переживания единства «тела-и-сознания», изложенного в «Сёбогэндзо», что, по мнению автора, может способствовать пониманию нескольких выдающихся философских доктрин, изложенных Догэном. Автор справедливо полагает, что осознание единства тела и сознания является одной из центральных тем «Сёбогэндзо», «понимание которой может способствовать проникновению в весь комплекс философии Догэна». Он исходит из убеждения, что, хотя представители разных культур могут разделять одни и те же фундаментальные опытные структуры, способы артикуляции и оценки такого рода переживаний могут значительно варьироваться. И поэтому то, что является центральной задачей опыта для одной культуры, может быть настолько периферийным для другой, что игнорируется в ее философии и не культивируется в

качестве идеала повседневной жизни. Д.Шейнер считает, что по этой причине для описания эйдетической структуры способа выражения опыта осознания тела и сознания единством может быть применена феноменологическая методология, а выраженное в философии Догэна «отношение» между сознанием и телом может быть объяснено в феноменологических категориях Запада. Кроме того, именно «потому, что Догэн стремится описать структуру парадигматических состояний опыта, которые „аутентифицируют“ буддийские доктрины», феноменологическая интерпретация, по мнению автора, является более приемлемой, чем, к примеру, исторический или аналитический подходы.

В ходе детального феноменологического анализа автор приходит к выводу о том, что основа духовной жизни школы Сото-дзэн ассоциируется с опытным состоянием, которое эмпирически аутентифицирует смысл теоретических доктрин путем внедрения их осознания в первом порядке (еще не Просветлении) в повседневную жизнь, — когда посредством нейтрализации (устранения «я» из) усилий и напряжений человек становится «сам себе Колесницей (как средством спасения)». Вследствие этого состояние просветленной осознанности в конце концов актуализируется как внутренне присущее; осознание тела и сознания единством является, таким образом, прообразом, эквивалентом и аналогом опыта Просветления, в котором человек «есть присутствуем вещами-и-явлениями-как-они-есть (*гэндзё-коан*)» [Шейнер, 1985а, с. 30] и «скорее может [подлинно] реагировать на ситуацию, чем „вписывать“ свои реакции в ситуацию путем наложения собственных предположений (концепций) на окружающую действительность» [там же, с. 32].

Вышеупомянутые работы дают известное представление об уровне развития западной догэнистики и являются свидетельством того, что изложенное в «Сёбогэндзо» дзэнское мировидение Догэна активно и разносторонне изучается и, входя в научный оборот, способствует общему прогрессу западной буддологии и философии.

В российской догэнистике пока иная ситуация. До недавнего времени переводов трудов Догэна на русский язык не существовало вообще: только в 1986 г. впервые были опубликованы несколько фрагментов из «Сёбогэндзо-дзуймонки» в переводе А.М.Кабанова (см. [Памятник, 1986]), ознаменовавшие начало знакомства с учением великого японского дзэнского Наставника<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> В данном случае это поучения, произнесенные Догэном во время его пребывания на посту настоятеля Косёдзи и записанные его учеником Коуном Эдзё (1198–1280), который их литературно обработал и объединил в сборник «Запись услышанного [мною от дзэнского Наставника Догэна] о сути Зеницы-Сокровищницы Истинной Дхармы» («Сёбогэндзо-дзуймонки»).

Лишь спустя семь лет вышли в свет первые переводы частей «Сёбогэндзо»: сочинения «Бэндова» («Беседы о постижении Пути»), входящего в свод «Сёбогэндзо» в качестве своеобразного «введения» (см. [Рассуждения, 1993]), и семи свитков-трактатов<sup>12</sup>. Они вкпе с более поздними публикациями<sup>13</sup> и составляют имеющийся в наличии на сегодняшний день корпус русскоязычных переводов из Догэна<sup>14</sup>.

Хотя личность и духовное наследие Догэна давно уже привлекают внимание российских ученых, в работах в основном встречаются либо краткие спорадические упоминания в общем контексте исследования (см. [Розенберг, 1991; Григорьева, 1979; 1992; 1993] и др.), либо наиболее общая информация о дзэнском Наставнике и его трудах (см. [Кабанов, 1981; 1982; Буддизм, 1992; Буддизм в Японии, 1993; Памятник, 1986; Рассуждения, 1993; Козловский, 1993; 1998; 1998а; Фесюн, 1987] и др.), либо изложение взглядов зарубежных ученых (см. [Козловский, 1975] и др.). Научных работ, специально посвященных Догэну, в нашей стране нет, поэтому следует констатировать, что в отечественной буддологии эта тема практически не разработана, а учитывая масштаб личности, роль и значение Догэна в японском буддизме, ситуация должна быть признана неудовлетворительной.

Все это явилось побудительным мотивом для обращения к творчеству и личности Догэна, с тем чтобы на основе анализа его текстов сделать попытку раскрыть их концептуальное содержание, показать особенности наставнической практики, осветить основные идеи верования и выделить существенное ядро дзэн-буддийского мирозерцания Догэна, что способствовало бы, в частности, и осмыслению значения его деятельности в процессе «японизации» буддизма в период Камакура.

Основное внимание в работе уделено исследованию доктринальных истоков формирования мировоззрения Догэна в махаянском буддизме и в особенности в учении чань-буддизма, влияния на этот процесс его учителей и выдающихся наставников чаньских школ Цаодун

<sup>12</sup> «Икка мэйсю» («Одна светлая жемчужина» [Догэн, 1993]; «Гэндзэ коан» («Проявление изначального, присущего всему состоянию»), «Сокусин дзэбуцу» («Поистине, сердце и есть Будда»), «Юдзи» («Бытие и время»), «Хоцу бодай син» («Пробуждение сознания бодхи»), «Си мэ» («Четыре коня»), «Хати дайнин-гаку» («Восемь постижений великих») [Шесть свитков, 1993].

<sup>13</sup> «Гэндзэ коан» («Постижение коана»), «Дзадзэн-ги» («Как практиковать сидячую медитацию [дзадзэн]») [Догэн, 1996]; «Бэндова» («Беседы о различении Пути»), «Гакудо ёдзин-сю» («Собрание указаний на пути учения»), «Фукан дзадзэн-ги» («Общие принципы дзадзэн») [Догэн, 1999]; «Дзисан» («Самовосхваление»), «Буссё» («Природа Будды»), «Хоссё» («Природа Дхармы»), «Дзэнки» («Общее состояние духа [в жизни и смерти]»), «Луна» («Цуки»), «Син фукатоку» («Сердце непостижимо») [Догэн, 2002].

<sup>14</sup> Притом многие из названных переводов не сопровождаются сколько-нибудь значимыми комментариями, в результате чего остаются, по сути, текстами закрытыми.

и Линьци; раскрытию посредством текстологического, религиоведческого и культурологического анализа внутренней структуры текстов «Сёбогэндзо» и выведению содержащихся в них доктринальных положений в сферу концептуального осмысления.

Книга содержит переводы со старояпонского на русский некоторых наиболее значимых, по мнению автора, для раскрытия данной темы фрагментов из свитков-трактатов «Сёбогэндзо» и иных текстов Догэна, а также полный перевод с китайского текста «Хокё-ки», представляющего собой дневниковые записи Догэна, сделанные в период его ученичества в сунском Китае, публикуемый на русском языке впервые.

Автор шлет благодарный поклон в Японию — 澤泉昭吉様 Саваидзуми Сёкити, 児玉信一様 Кодама Синъити (留萌市 г. Румои), 神林正治様 Камбаяси Масахару, 三苦文絵様 Митома Фумизэ, 斉藤昇子様 Сайто Норико, 瀬田茜様 Сэта Аканэ, 大野重男様 Оно Сигэо (ハーモニセンター青少年教育団体、東京 Организация развития юношества «Центр гармонии», г. Токио) и другим друзьям и коллегам за помощь в обеспечении необходимой научной литературой и выражает свою признательность В.Я.Галяутдинову за помощь в оформлении авторских рисунков.

## Догэн: становление Мастера и истоки его учения

尋ね入る	В стенах священного монастыря <i>Китая</i> ,
みやまの奥の	Куда вошел, взыскав Пробуждения,
里なれば、	Его обрел, и возвратившись ныне
本すみなれし	В страну, где изначально жить привык,
京なりけり	«Родил детей» — создал учеников.

Догэн<sup>15</sup>

Время жизни Догэна совпало с переломным периодом в истории Японии: незадолго до его рождения окончательно ушла в прошлое эпоха «Мира и Спокойствия» — Хэйан, наступило смутное время.

Длительная война между могущественными кланами Тайра и Минамото завершилась победой Минамото. Минамото Ёритомо (1147–1199), «назначенный» императором в 1192 г. «Великим полководцем, усмиряющим варваров» (*Сэйи-Тай-Сёгун*), по существу, стал единовластным правителем Японии. Император и родовая аристократия окончательно утратили власть, и, хотя император номинально про-

<sup>15</sup> Перевод по «Собранию вака дзэнского наставника Догэна» [Догэн-дзэндзи-вакасю, с. 158]. Среди поэтического наследия Догэна имеются как *канси* (стихи на китайском языке), так и *вака* (*ута*) — «японские песни», т.е. пятистишия-*танка* на японском языке. Последние представлены в упомянутом собрании, известном также как «Эйхэй-кайсан-Догэн-дзэндзи-гёэйка» («Высокохотимые стихи основателя [монастыря] Эйхэй[дзи] дзэнского наставника Догэна»), «Сансё-доэй», «Сансё-соси-доэй» — «Стихи патриарха Сансё, воспевающие Путь» («Сансё», букв. «Зонтик сосны», здесь восходит к названию горы Сансё-хо — «гора [на которой] сосна [с кроной в виде] зонтика», где располагался основанный Догэном монастырь Дайбуцудзи) и др.

Данное стихотворение, на наш взгляд, прочитывается в трех смыслах. Первому, «конвенциональному» смыслу соответствует перевод:

Тадзунэиру	Селенье в глубине далеких гор,
Мияма-но оку-но	Которое искал,
Сато нарэба,	Нашлось,
Мото суминарэси	И стало мне
Мияко нарикэри	Столицею, где раньше жить привык.

Поскольку *сато* («деревня») омонимично корню слова *сатори* («Просветление, Пробуждение»), в стихотворении присутствует и тот нюанс смысла (т.е. второй смысл), что истинной родиной Догэна (шире — всех существ) является просветленное состояние сознания. Наконец, благодаря игре слов: *мияма* — «глубоко в горах» и «священная гора» (а самой священной горой для Догэна как для дзэнца, на наш взгляд несомненно, была монастырская гора Тяньтун в Китае, где он обрел Просветление), а также: *мияко* — «столица» и (как *ми я ко*) — «тело» («сам») и дети, возникает третий смысл стиха, выражаемый переводом, вынесенным в эпиграф.

должал считаться главой государства, хозяевами положения стали представители самурайского сословия (см. [Буддизм в Японии, 1993, с. 192]).

Местопребыванием военно-феодалного правительства (*бакуфу*) был определен г. Камакура, а г. Хэйан-кё — «Столица Мира и Спокойствия» (или просто — «Столица», яп. *Киото*), где располагался императорский двор, стал столицей униженной, ропщущей и интригующей в тщетных попытках вернуть былую власть над страной.

Политическая система государства полностью изменилась, процесс перемен характеризовался кардинальной переоценкой ценностей и сопровождался интенсивной политической борьбой (вплоть до военных столкновений), осложненной наличием двух властных центров (в Камакура реального и в Киото номинального).

После смерти Минамото Ёритомо в 1199 г. правительство в Камакура поочередно возглавляли два его сына, но ни одному из них не удалось добиться той власти, которой обладал их отец: власть постепенно перешла в руки семейства Ходзё, к которому принадлежала их мать, Масако (1157–1225). Таким образом, сёгунов в Камакура стал контролировать клан Ходзё, тогда как императоры в Киото продолжали оставаться под контролем представителей семьи Фудзивара. Между двумя кланами не утихла борьба за влияние в столице, в ходе которой происходили постоянные падения и возвышения людей и родов, что усугубляло ощущение хаоса, непостоянства и отсутствия опоры.

В это смутное время — по японскому летосчислению на второй день первой луны второго года эры под девизом правления *Сёдзи* («Справедливое Правление») императора Цутимикадо (1195–1231; в действительности «правил» экс-император Готоба, 1180–1239), по европейскому летосчислению 26 января 1200 г. (см. [Такэути, 1992, с. 3]) — появился на свет Догэн, в будущем — великий японский дзэнский Наставник, основатель японской школы Сото, автор «Сёбогэндзо» — «Драгоценной Зеницы Истинной Дхармы», «Великий Учитель Приятия Света», «Учитель Страны, Передавший Востоку (Японии) [Изначальную] Природу будды».

Мятущийся характер эпохи и непостоянство мира, окружавшего его с рождения, побудили Догэна впоследствии искать и в конечном счете обрести Опору Высшую, Постоянство Запредельное, с буддийской точки зрения — Единственно Истинно-Таковое и спасительное, иными словами, обрести Путь (кит. *Дао*, яп. *До*) в «Великом Просветлении» (кит. *дау*, яп. *дайго*).

Последующее описание, опирающееся в фактологической части на работы выдающихся японских догэноведов и последователей школы Сото, не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим или критическим жизнеописанием дзэнского Наставника, но имеет иную цель —

представить жизненный путь Догэна в пору его становления в качестве дзэнского Мастера соотносительно с его учением.

Семья, в которой родился Догэн, находилась в эпицентре дворцовой борьбы и интриг. Его отец Минамото Мититика (1149–1202) (см. [Кодзиэн, 1980, с. 1565d]), принадлежавший к дому Кога как ответвлению рода Мураками—Гэндзи, был министром-хранителем печати (*найдай-дзин*) императора Цутимикадо.

Таким образом, Догэн по рождению принадлежал к среде высшей аристократии, ибо по отцу являлся потомком в восьмом поколении императора Мураками (926–967), внук которого, представитель высшей аристократии Морофуса (1008–1077), перешел на положение простого подданного с пожалованием этой фамилии.

После 1192 г. в столице при покровительстве камакурских военных властей на некоторое время возвысился канцлер (*кампаку*) Фудзивара (Кудзё) Канэдзанэ (1149–1207). Однако постепенно укреплявший свои политические позиции Минамото Мититика (в 1195 г. у его приемной дочери Дзайси родился сын от экс-императора Готоба) сумел устранить Канэдзанэ от должности канцлера. А когда в 1198 г. рожденный Дзайси принц взшел на трон, став императором Цутимикадо, Минамото Мититика, как дед императора по материнской линии, занял пост министра-хранителя печати и после смерти сёгуна Минамото Ёритомо вместе с экс-императором Готоба планировал ни больше ни меньше как свержение *бакуфу*.

Этот человек обладал разносторонними талантами: так, предполагают, что ему принадлежит авторство «Имакагами»<sup>16</sup> [Момосэ, 1990, с. 19]; одно из его стихотворений включено в поэтическую антологию «Синкокинсю» [Акидзуки, 1977, с. 14].

Впрочем, увенчанный славой, он прослыл также человеком, не гнушавшимся в борьбе никакими средствами, включая использование для достижения политических целей женских чар; искушенный в делах любовных, сам немало отличался сладострастием.

Этим обстоятельством в целях собственного возвышения — путем установления родственных связей с влиятельным Мититика — воспользовался, в свою очередь, Фудзивара Мотофуса.

Фудзивара Мотофуса (известен также как Мацудоно Сонко; 1144–1230) долгое время был канцлером при экс-императоре Госиракава (1127–1192), но, находясь в оппозиции к Тайра Киёмори (1118–1181), в период наивысшего подъема власти дома Тайра был отправлен в ссылку, а пост канцлера захватил его собственный племянник Коноэ Мотомити. Однако, когда после поражения клана Тайра и смерти Тай-

<sup>16</sup> Исторические заметки объемом в десять свитков, представленные в виде повествования старой женщины; продолжают линию «Оокагами», охватывая период от 1025 до 1170 г. Об их авторстве идут споры.

ра Киёмори возвысился Кисо Ёсинака (1154–1184), судьба вновь оказалась благосклонной к Фудзивара Мотофуса. Он снова возвратился на политическую арену, отстранил от должности канцлера Коноэ Мотомити, а своего двенадцатилетнего сына Мороиэ сделал регентом и главой (*удзи-но тёдзя*) регентского дома Фудзивара.

Успехом этого повторного возвышения он обязан тому, что выдал свою шестнадцатилетнюю дочь, красавицу Иси, за Кисо Ёсинака. Однако возвышение Кисо Ёсинака было недолгим, и после его поражения и гибели, описанных в главе «Ёсинака из Кисо» в «Повести о доме Тайра» [Повесть, 1982, с. 397], Фудзивара Мотофуса вновь устремился к восстановлению влияния, утраченного из-за интриг его младшего брата Фудзивара (Кудзё) Канэдзанэ и племянника Коноэ Мотомити. Тогда он и замыслил породниться с министром-хранителем печати Минамото (Кога) Мититика, который в то время был так силен, что внушал опасения даже *сэканкэ* — регентскому дому Фудзивара. Добиваясь задуманного, он еще раз принес в жертву собственным политическим интересам свою дочь Иси, заставив ее стать наложницей Мититика.

В результате этой связи родился сын, и, таким образом, Иси, которой пророчили быть императрицей или по крайней мере придворной фрейлиной, о красоте которой и в «Хэйкэ-моногатари», и в «Гэмпэй-сэйсуй-ки» говорится как о «редкой в этом мире» [Имаэда, 1990, с. 21; Кодэра, 1980, с. 146], суждено было стать матерью Догэна — той, кого он в своих трудах нежно именует «сострадающей матерью».

Догэн был восьмым или девятым сыном Минамото (Кога) Мититика, но его имя в генеалогию рода Кога не включено — возможно, потому, что он вопреки воле семьи стал монахом.

Когда Догэну было всего два года, его отец внезапно умер. Некоторые исследователи полагают, что он был отравлен вследствие дворцовых интриг.

Почти все японские ученые считают, что раннее детство Догэна прошло в усадьбе деда по матери Фудзивара Мотофуса в местечке Кобата в Удзи неподалеку от Киото, где он пребывал под ласковой опекой матери, бабушки по материнской линии и сестер матери (см. [Такэути, 1992, с. 20]). Его воспитанием также занимался человек, по которому Догэн впоследствии дважды служил заупокойные службы и которого он, называя *содатэоя* («воспитавшим отцом»), упоминает в «Эйхэй-короку» как «Минамото-асё». Большинство японских исследователей сходятся во мнении, что этим человеком был сын Минамото Мититика (официально — сводный старший брат Догэна) — Минамото Мититомо (1171–1227), известный поэт и один из составителей «Синкокинсю». Можно предположить, что именно благодаря ему Догэн получил блестящее литературное образование.

На том основании, что сам Мастер ни в одной из своих работ ни разу не упоминает о Минамото Мититика, а также поскольку в нескольких источниках содержатся свидетельства того, что в возрасте семи и тринадцати лет Догэн использовал слова «отец» и «сострадательный отец», и, следовательно, отец Догэна был в то время жив, японские ученые многих поколений выдвигали версию, согласно которой настоящий отец Догэна — не Минамото Мититика, а Минамото Мититомо<sup>17</sup>.

Так или иначе, по-видимому, самыми близкими людьми для Догэна были его мать и «воспитавший отец» Минамото Мититомо, которого он дважды упоминает в «Сёбогэндзо».

В начальном году правления под девизом *Сёгэн* (1207) в возрасте семи лет Догэн потерял нежно любимую мать, умершую на сороковом году жизни. Все источники указывают на то, что именно смерть матери явилась для Догэна толчком к глубокому осознанию непостоянства сущего. Так, в «Сансо-гёго-ки» говорится: «Встретившись с кончиной сострадательной матери, глядя на дым воскурений, глубоко осознал непостоянство сущего, глубоко [в сердце] вознес мольбу о поиске Дхармы» (цит. по [там же, с. 22]).

Как известно, наряду с отрицанием реальности индивидуального «я» (*анатман*), определением жизни как страдания (*дукха*), признание непостоянства сущего (*анитья*) является одним из трех опорных столпов, или «трех неотъемлемых качеств» (*трилакшана*), буддийского учения. Отказывая индивидуальному человеческому «я» в неизменности и вечности и потому заставляющее страдать, непостоянство является вместе с тем и гарантом Освобождения от страдания, толкая к поиску Истинной Реальности, Пути. Впоследствии Догэн говорил: «Я поистине благодаря непостоянству впервые до некоторой степени пробудил [в себе] сознание, [взыскующее] Пути (яп. *досин*; санскр. *бодхичитта*)» [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992, с. 93], а в работе «Гакудо-ёдзин-сю», показывая внутреннюю исполненность этого состояния, указывал: «Когда истинно видишь сие — непостоянство, — тогда не возникает [того состояния] сознания, [в котором привязан к] „я“, не поднимаются мысли, [связанные с] желанием славы и богатства. [Тогда] пугаешься чрезвычайной скоротечности времени и по причине этого предаешься буддийской практике [столь же усердно, словно] сбиваешь огонь с собственной головы» [Гакудо, 1969, с. 59]. «То, что, стремясь, не достигаешь, — это из-за того, что не думаешь о непостоянстве» («Сёбогэндзо-дзуймонки»). Испытав в раннем детстве на соб-

<sup>17</sup> По словам японского буддолога, специалиста по буддизму эпохи Камакура и председателя ассоциации исследователей японского буддизма профессора Мацуо Кэндзи, в настоящее время эта точка зрения является практически полностью утвердившейся в японских академических кругах (в личной беседе).

ственном опыте стремление постигнуть Путь именно по причине непостоянства, Догэн впоследствии вслед за Нагарджуной отождествляет видение непостоянства сущего с *бодхичиттой*: «Вышеупомянутая бодхичитта (сознание *бодхи*), [нарекаемая] многими именами, есть [по сути] одно [и то же] сознание: [сознание полного всеединства]. Патриарх Нагарджуна сказал: „Сознание, прозревающее [то, что существует] единственно только беспрестанность рождения-исчезновения [вещей и явлений] мира, называют также бодхичиттой“» [там же, с. 59].

Если осознание непостоянства сущего ведет к устранению привязанности к «я» (*гога-ридацу*), то, напротив, момент, когда человек начинает сомневаться в реальности собственного «я», является оборотной стороной осознания непостоянства и также связан с возникновением стремления к Просветлению. Догэн поэтому впоследствии не уставал вызывать у учеников сомнение относительно реальности «я»: «Тело, волосы и кожу получают от родителей, [но ведь они — не что иное, как] две капли — красного и белого, [которые] от начала и до конца пусты. Поэтому [тело, волосы, кожа] не есть „я“. Сознание, рассудок и знание суть поддержание жизни, вдыхание и выдыхание — чем же [могут они еще быть] в конечном счете? Поэтому [сознание, рассудок, знание] не есть „я“. Разве есть что-либо, к чему быть привязанным?» [там же, с. 62].

Возможно, подобные мысли возникли у Догэна еще в самые ранние годы, ибо осознание непостоянства, вызванное смертью матери, подвигло его на углубленное изучение буддийской классики, в которой он, как можно думать, пытался найти ответы на фундаментальные вопросы человеческого бытия. Так, в «Кэндзэй-ки» говорится: «На следующий год после смерти матери прочитал „Куся-рон“ Сэина („Абхидхарма-коша“ Васубандху), и люди говорили, что в способности понимать — подобен Манджушри<sup>18</sup>» (цит. по [Такэути, 1992, с. 24]). Его отношение к занятиям было совершенно необычным для ребенка: «Когда начинал засыпать, то колот себя в бедро иглой, денно и ночью поощряя ум» [там же].

Перед смертью мать Догэна произнесла: «Хочу, чтобы ты молился о моем Просветлении». Некоторые исследователи считают, что эти слова следует толковать как: «Хочу, чтобы ты обрел Просветление», что в принципе не меняет сути высказывания, которую можно определить как просьбу стать монахом.

Возможно, такой завет отражал последнее стремление матери оградить сына от превратностей судьбы, в полной мере испытанных ею самой, ибо она могла предвидеть и опасаться того, что ее отец Фудзи-

<sup>18</sup> Глава всех бодхисаттв, бодхисаттва, символизирующий Высшую Мудрость (Праджня).

вара Мотофуса в политической борьбе за возвышение дома попытается эксплуатировать, как некогда ее красоту, чрезвычайные способности Догэна, который, как говорится в «Дэнко-року», еще «зимой четвертого года жизни, сидя на коленях у бабушки, впервые прочитал сто стихов танского поэта» (цит. по [там же, с. 20]) и которому тогдашние знатоки древности и знаменитые конфуцианцы, называя его «божественным отроком», предрекали великое будущее.

В самом деле, дед Догэна Фудзивара Мотофуса и его дядя по материнской линии Фудзивара Мороиэ возлагали на «кругленького Манджушири» (яп. Мондзюмару — детское прозвище Догэна) большие надежды. В год смерти матери «Мацудоно Сонко» (по различным версиям, это мог быть Фудзивара Мотофуса либо Фудзивара Мороиэ, ставший до того регентом и министром-хранителем печати), планируя дальнейшее усиление позиций дома, официально усыновил Догэна и стал воспитывать так, чтобы тот в будущем смог стать влиятельным министром при дворе. В «Кэндзэй-ки» говорится: «Мацудоно Сонко, тот, кто занимал пост регента и почитался как ученый, не имевший себе равных в этом мире и обладавший вследствие этого репутацией блестящего знатока — „зеркала старины и современности“ и учителя правителей и министров, усыновил Наставника и стал обучать его сущности правления и важным установлениям семейства [Мацудоно]. Тем самым он хотел добиться того, чтобы Догэн смог занять пост высшего министра. Но Наставник сказал себе: „Это вовсе не то, чем я желал бы стать. Я хочу оставить мир и следовать Пути“» (цит. по [Кодэра, 1980, с. 20]).

В этой связи некоторые японские ученые высказывали предположение, что проявившееся у Догэна в совсем юном возрасте презрение к жажде власти, славы, богатства, страсти — презрение, выросшее в зрелые годы в осознанное неприятие и ставшее этическим базисом его вероучения, — коренится в осуждении отца и в сострадании к несчастной в своей судьбе матери. Можно сказать, что то, что лежит в основании буддийского учения и является отправной точкой на Пути к Дхарме, было внушено Догэну уже в раннем детстве силой жизненных обстоятельств.

Значение этих обстоятельств с точки зрения становления Догэна именно как «дзэнца» состояло, думается, в том, что, во-первых, фундаментальное требование буддийского учения — требование отдалиться от стремления к славе и богатству<sup>19</sup> ради постижения Дхармы — было воспринято им не умозрительно, но внушено самим Бытием и испытано всем существом, иначе говоря, пробуждено самим этим миром *саха* — «землей терпения» (санскр.; яп. *ниндо*; где «терпение» — на-

<sup>19</sup> Собственно, слово *бхикшу* («буддийский монах») означает «нищий».

мек на «заблуждение и страдание»). И, во-вторых, они побудили его искать не *знания* о Дхарме, но устойчивое *испытывание* Дхармы как Истинной Опоры<sup>20</sup>. Думается, что, когда Догэн впоследствии встретил своего Истинного Учителя, чаньского Наставника Тяньтун Жуцзина, не последним фактором с точки зрения определения этой истинности послужило для Догэна именно то, что Жуцзин в отличие от других наставников выдвигал категорическое требование полного отказа от богатства и славы и «неприближения» к правителям и министрам и сам неукоснительно тому следовал.

Во втором году правления под девизом *Кэньяку* (1212) двенадцатилетний Догэн, несмотря на непозволение семьи, желавшей воспитать его как политика, ночью тайно покинул поместье в Кобата и достиг подножия горы Хиэйдзан — оплота японской буддийской школы Тэндай. Этот тайный уход от мира напоминает легендарный уход из царского дворца Будды Шакьямуни: возможно, именно так — по примеру самого Будды — он Догэном и планировался. Он пришел ночью в монашескую келью старшего брата матери Рёкана-хогэна (1171–1217) и известил о своем твердом решении стать монахом. В «Кэндзэй-ки» этот эпизод описывается следующим образом. «Удивленный Рёкан спросил: „Для вас приблизилось время „надеть головной убор“. Если вы уйдете в монахи, вся семья наверняка будет рассержена. Что вы на это скажете?“ Догэн ответил: „Несчастливая мать, покидая этот мир, оставила мне завет стать монахом и, постигая Путь, молиться за [ее лучшее рождение] в будущей жизни. Благодеяние воспитавшей меня матери, а также бабушки и сестер матери — самое великое. Хочу стать монахом и молиться об их Просветлении [в будущих жизнях]“» (цит. по [Такэути, 1992, с. 26]). Рёкан, чье сердце, по-видимому, было исполнено печали по умершей сестре, был тронут и, испытав решимость Догэна, позволил ему уйти в монашество, несмотря на то что тем самым положил начало расколу в семье. Он сам направил Догэна в предел Ёкава (Рёгонъин) монастыря Энрякудзи на горе Хиэйдзан к настоятелю (*дайкодзу*) Дзиэну (1155–1225), являвшемуся тогдашним главой школы Тэндай<sup>21</sup>. Спустя год Дзиэна на его посту сменил Коэн — глубочайше образованный ученый своего времени.

В соответствии с «Сансо-гёго-ки» и «Кэндзэй-ки», в начальном году правления под девизом *Кэмпо* (1213), в девятый день четвертой луны, Догэн принял постриг от Коэна, а затем, в двенадцатый день, в монастыре Тэйрэкидзи — Обеты Бодхисаттвы (см. [там же, с. 27]) и стал одним из монахов школы Тэндай.

<sup>20</sup> Санскр. корень *dhr*, присутствующий в слове «Дхарма», как раз и означает «опора».

<sup>21</sup> Дзиэн известен также как замечательный поэт-импровизатор и ученый-историк.



Следует отметить, что все будущие крупнейшие реформаторы эпохи Камакура (Нитирэн, Синран, Хонэн, Догэн, Эйсай) начинали свое знакомство с буддизмом в тэндайских монастырях на горе Хиэйдзан.

Японская школа Тэндай, основанная Сайтё (767–882), не являлась точной копией китайской школы Тяньтай. В школе Тэндай Сайтё были слиты воедино идеи Тяньтай, эзотерического буддизма Сингон, Дзэн и Винаи. Благодаря влиянию Сингон школа Тэндай приняла форму эзотерического учения, известного как тэндайский эзотеризм (*таймицу*).

Согласно биографиям, «того, чего Догэн не изучал бы на Хиэйдзан, не было»; в его занятия входили: «ветер школы Тэндай» (изначальное учение школы — *Тэндай-сю хонрай-но кёгаку*), «тайное учение» Южной Поднебесной (так называемый «тэндайский эзотеризм»), основные принципы Великой и Малой Колесниц, глубинный смысл «явного учения» и пр. Догэн усердно постигал вероучение Тэндай и, как говорят, за время трехлетнего пребывания на Хиэйдзан дважды прочитал весь многотомный буддийский канон — Трипитаку, что, конечно, далеко превосходит пределы возможностей даже очень талантливого человека.

Однако в скором времени в сознании пятнадцатилетнего Догэна возникло некое Сомнение, выкристаллизовавшееся в неразрешимый вопрос, ответ на который стал впоследствии ядром его учения.

Поскольку данный вопрос сыграл чрезвычайно важную роль в становлении Догэна как дзэнского Мастера, думается, правомерно называть его, как это делает Т.Дж.Кодэра, «Великим Сомнением».

Прежде чем рассмотреть существо Великого Сомнения Догэна, представляется необходимым вкратце остановиться на общемахаянской проблеме Изначальной Природы Будды.

Фундаментом махаянского буддизма является разработанное шуньявадинами учение об Истинной Реальности как о Пустоте (санскр. *шунья*, яп. *ку*). Основатель этого направления Нагарджуна показал, что об Истинной Реальности нельзя заключить ни того, что она существует, ни того, что она не существует, ни «и то и другое», ни «не то и не другое». Нереальными в абсолютном смысле были признаны не только «проявления» дхарм, конституирующие феноменальное Бытие (Сансара), но и сами дхармы, считавшиеся, по учению раннего буддизма, Истинной Реальностью, стоящей за миром феноменов.

Философы второй классической школы Махаяны — Виджнянавады-Йогачары, уделявшей первостепенное внимание проблеме отношения Истинной Реальности к миру феноменов, пришли к выводу об их конечной недвойственности. Вещи и явления нереальны («пустотны») постольку, поскольку в отдельности не обладают «самобытием» (санскр. *свабхава*, яп. *дзисё*), и в то же время они Истинно Реальны

именно как Единство. Таким образом, в Виджнянаваде-Йогачаре «все дхармы», «все вещи и явления» были сведены на единое начало, обозначенное термином «Сознание» (санскр. *читта*, кит. *синь*, яп. *син*).

Наряду с «Сознанием» важнейшим термином махаянского буддизма, выражающим недвойственность Истинной Реальности и феноменов, является термин «Таковость» (санскр. *татхата*, яп. *нё*, *иммо*) или «Истинная Таковость» (санскр. *бхутататхата*, яп. *синнё*).

В «Махаяна-шраддхотпада-шастре»<sup>22</sup> (сыгравшей заметную роль в развитии философской мысли практически всех школ дальневосточной Махаяны, в том числе школы Чань), в которой предпринята попытка объединить в логически непротиворечивое единое целое основополагающие концепции Махаяны, говорится: «Все дхармы... в конечном итоге равны друг другу, не подвержены изменчивости и не могут быть уничтожены. [Все дхармы] есть лишь Единое Сознание, — поэтому и называется Истинной Таковостью» (цит. по [Абаев, 1991, с. 20]). «Шастра определяет Таковость как невербальное единство Бытия, свободное от мысли и тождественное Просветленному аспекту сознания» [там же, с. 21].

Поскольку Таковость тождественна Просветлению, которое является истинным состоянием Будды, то слово «будда» и его эквивалент — Татхагата («Так Приходящий» или, по В.И.Корневу, «Так Сущий») в махаянском буддизме также используются не только в отношении человека, достигшего Просветления, но и в качестве обозначения всецелой Истинной Реальности.

В соответствии с махаянистской концепцией «трех тел Будды» (*трикая*) наивысшим проявлением Будды признается «тело Дхармы (Закона)» (санскр. *дхармакая*, яп. *хоссин*), или «вселенское тело», являющееся нематериальным, безграничным во времени и в пространстве, лишенным любых внутренних противоречий и одновременно тождественным всем феноменам как «общий трансцендентный субстрат всех единичных существ» [Розенберг, 1991, с. 190].

На том основании, что люди, шире — все живые существа живут в мире вещей и явлений, тождественных в своей целокупности единой Истинной Реальности, или «вселенскому телу Будды» (вернее сказать, что вещи и явления — это и есть феноменальное Бытие живого существа; отдельные предметы, как то: солнце, камень, луна — есть не что иное, как мимолетные образования на фоне потока сознательной жизни — *сантана*), может быть сделан вывод, что живые существа уже являются Просветленными, буддами.

<sup>22</sup> Кит. «Дачэн-цисинь-лунь», яп. «Дайдзё-кисин-рон» — «Трактат о пробуждении веры в Махаяну»; приписывается Ашвагоше (кит. Мамин, яп. Мэмэ; ок. II в. н.э.), однако является сочинением более позднего (приблизительно V–VI вв. н.э.) времени.

Это главнейшее положение буддизма Махаяны нашло свое выражение в «Саддхарма-пундарика-сутре»<sup>23</sup> в виде доктрины *хонрай-дзёбуцу* («[живые существа] изначально являются буддами») и получило дальнейшую конкретизацию в китайской «Махапаринирвана-сутре»<sup>24</sup>, центральная идея которой выражается знаменитой формулой: «Все живые существа без исключения обладают природой будды; Татхагата пребывает в постоянстве не изменяясь».

По мнению американского буддолога Э.Роулинсона, концепции «трех тел Будды» и «Природы будды» являлись двумя основными путями гармонизации различных течений буддийской мысли, имевших тенденцию рассматривать и описывать Дхарму со своих собственных точек зрения. В целом концепция Природы будды характеризуется чрезвычайной неопределенностью, покоясь на целом ряде санскритских терминов-концепций, каждый из которых имеет свои собственные ответвления и взаимосвязи, образующие частично перекрывающиеся концептуальные сети (см. [Роулинсон, 1983, с. 262]).

Однако для нас важно, что концепции «трех тел Будды» и «Природы будды» теснейшим образом взаимосвязаны, так как обе они призваны непосредственно показать человеку, постигающему Путь Будды, будду как все сущее. Как и концепция «трех тел Будды», концепция «Изначальной Природы будды», как она изложена в «Махапаринирвана-сутре», исходя из всеединства Истинно-сущего, описывает Истинно-сущее как Всё Сущее. Это достигается через идею наделенности феноменально бытийствующих живых существ «внутренней чистой сущностью», тождественной истинному состоянию будды — Просветлению. «Для истолкования Изначальной Природы будды — говориться в сутре, — имеется пять наименований, из которых первое — *шурангама-самадхи*, второе — *Праджня-парамита*, третье — *ваджра-самадхи*, четвертое — *симханада-самадхи*, пятое — Природа будды» [Тайсё, 1922–1934, с. 524с]. Согласно сутре, состояние (природа) будды тождественно самому будде как Истинно-сущему, ибо, согласно сутре, «Татхагата — это Истинная Реальность, Истинная Реальность — это Пустота. Пустота — это Истинная Реальность, Истинная Реальность — это Природа будды» [там же, с. 443с].

Таким образом, термин «[Изначальная] Природа будды» (как и термины Пустота, Таковость, Единое Сознание, Дхармакая, Дхармата и др.) выступает обозначением единой Истинной Реальности, недвой-

<sup>23</sup> «Сутра Лотоса Благого Закона» или «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (распространенные названия – Лotosовая Сутра или Сутра Лотоса). О Сутре см. [Серебряный, 1998], полный перевод с китайского языка на русский А.Н.Игнатовича см. [Сутра, 1998].

<sup>24</sup> Кит. «Дабо-ниюань-цзин», яп. «Дайхацу-нэхан-гё» — «Сутра о Великой Нирване».

ственной с миром феноменов, делающим акцент на понимании всех вещей и явлений мира как «просветленности».

В вероучении школы Тэндай идея тождества феноменального Бытия как Бытия живых существ и Истинно-сущего выражалась в фундаментальной для этой школы доктрине *хонрай-хомпоссё, тэннэн-дзисёсин*: «[Живые существа] изначально [обладают] той же природой, что и природа сущего (Дхармата), и как есть, в своей телесной форме [являют] самосушую природу (Свабхавакая; равнозначно Дхармакае или Вселенскому телу будды)».

С этой доктриной генетически связана идея «изначальной просветленности» (кит. *бэньцзюэ*, яп. *хонгаку*) живых существ. Термин *хонгаку* впервые встречается в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну», где говорится, что главная задача верующего — отринуть заблуждения и увидеть мир таким, каков он в действительности, в состоянии недualности (кит. *буэр*, яп. *фуни*), и тогда исчезнут различия между добром и злом, истинным и ложным, обыденным и просветленным (см. [Буддизм в Японии, 1993, с. 196]).

Однако среди учителей школы Тэндай существовали и определенные расхождения по этому вопросу. Если Гэнсин (известен также под именем Эсин; 942–1017) считал, что живые существа изначально просветлены, и именно потому, что обладают Природой будды, то его оппонент Какурэн, признавая наличие Природы будды во всех живых существах, утверждал тем не менее, что живые существа изначально погружены в неведение, поскольку их «просветленность» не проявлена. Трактую «непроявленную просветленность» как «непросветленность», Какурэн отстаивал идею «впервые обретаемого Просветления» (кит. *шицзюэ*, яп. *сигаку*). Понимание Просветления как чего-то такого, что однажды впервые обретается живым существом, предполагает понимание Природы будды как скрыто присутствующей в живом существе потенции стать буддой в будущем (возможно, в иных жизнях) — путем постепенного приближения к Просветлению. Следует, однако, иметь в виду, что «Махаяна-шраддхотпада-шастра» фактически уравнивает «изначальную» и «впервые обретаемую» просветленность, характеризуя эти термины как разные наименования одного и того же.

Подобное расхождение во взглядах на Природу будды, существовавшее в школе Тэндай, и вызвало Сомнение юного Догэна.

Вопрос Догэна, стремившегося постичь буддизм не как отвлеченное мировоззрение, а как учение, неразрывно связанное с реальной жизнью, был отмечен сугубо практической направленностью. В «Кэндзэй-ки» этот вопрос приводится в следующей форме: «Если живые существа изначально являются Дхармакаей и обладают Дхарматой (*хоссин-хоссё*), то почему все будды, пробуждая в [себе] стремле-

ние к Просветлению (санскр. *бодхичитта*, яп. *бодайсин*), практикуют Путь, [обретая] Наивысшее Полное Просветление (*ануттара-самьяк-самбодхи*)?» (цит. по [Такэути, 1992, с. 41]). Этот вопрос может быть представлен и в терминах концепции Природы будды. Так, Т.Дж.Кодэра указывает, что Сомнение Догэна было вызвано приведенным выше утверждением («все живые существа без исключения обладают Природой будды») из китайской «Махапаринирвана-сутры».

В любом случае суть вопроса состоит в том, что если считать, что живые существа тождественны будде и, следовательно, уже просветлены, то неизбежен вывод, что нет необходимости в буддийской практике. Если же допустить, что живые существа изначально пребывают в заблуждении и должны стать буддами в будущем — по обретении просветленного состояния сознания при помощи практики, то это идет вразрез с доктриной «изначальной буддовости» (санскр. *буддхата*) живых существ (*хонрай-дзёбуцу*) Сутры Лотоса Благого Закона и утверждением из «Сутры о Великой Нирване».

Совершенно очевидно, что этот вопрос Догэна касался самой сути буддийского учения, а именно — существа буддийской практики.

Показательно, однако, что исчерпывающего ответа на этот вопрос ему не смог дать никто ни на Хиэйдзан, ни в других буддийских центрах, которые он посетил. Причина этого состояла, по-видимому, именно в жизненном, практическом характере вопроса, и это обстоятельство можно считать вполне закономерным, если принять во внимание, что в то время повсюду в Японии процветало схоластическое изучение буддизма. Большинство монахов, по сути дела, рассматривали обретение обширной учености и глубокого понимания буддийских доктрин как средство и залог будущего высокого положения в монашеской иерархии, известности и влияния в обществе; для того чтобы удовлетворить искреннее стремление Догэна к полному постижению Пути, монастырская гора Хиэйдзан была (по слову Н.И.Конрада) слишком «обмирщвлена».

Это подтверждают и слова самого Догэна, который в последующие годы рассказал своему преемнику в дхарме Эдзё о годах, проведенных на Хиэйдзан, следующее: «Я, в детские годы встретившись со смертью матери, осознал в себе стремление обрести Путь (*досин*) и посещал учителей в монастырях всех сторон. В конце концов я спустился с горы Хиэйдзан, во врата которой вошел ранее и где практиковал, ища истинного Пути будды, и пришел в Кэнниндзи; до того же — так как не мог встретить истинного учителя и не имел хорошего товарища в Пути, — лишь, пребывая в заблуждении, будил ложные мысли. Даже учитель, который меня обучал и мною руководил, хотя он был прекрасным человеком и выдающимся ученым, наставлял, что прежде всего „[следует делать так, чтобы твое] имя [было] известно в стране,

голос [был] весом в Поднебесной“». Поэтому в постижении Учения Дхармы (*кёхо*) я равнялся на выдающихся людей прошлого нашей страны, хотел быть вровень с людьми, получившими от императорского двора почетный титул Великого Учителя. Но прочитав по какому-то поводу „Косо-дэн“ („Жизнеописание достойных монахов“<sup>25</sup>) и „Дзоку-косо-дэн“ („Продолжение Жизнеописание достойных монахов“), я увидел способ бытия достойных монахов и последователей Дхармы Будды Китая: он не был таким, как учил тогдашний учитель. И после того как я пришел к мысли, что стремление, прежде бывшее во мне, есть стремление, которое во всех сутрах, шастрах и жизнеописаниях презирают, я наконец-то обратил внимание [на свою неправоту] и, задумавшись о Пути-Законе, [пришел к мысли, что] если стремишься к известности и жалкие люди твоего времени считают тебя прекрасным, то этого следует стыдиться перед лицом выдающихся людей древности и прекрасных людей будущего. И даже более чем перед людьми нашей страны следует стыдиться этого перед выдающимися высокими монахами Китая и Индии. Следует стремиться стать вровень именно с ними. Больше того, следует стыдиться перед благами божествами всех Поднебесных, перед всеми буддами и бодхисаттвами, следует думать о том, чтобы стать равным именно им. После того как я понял эту истину, я стал думать об [обладающих титулом] „Великий Учитель“ в нашей стране и об им подобных как о глиняной черепахе и полностью переменял прежнее тело-и-сознание» (см. [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992, с. 93–94], цит. по пер. на совр. яп. яз. в [Акидзуки, 1977, с. 20–21]).

Чрезвычайно практический характер вопроса юного Догэна, перед которым «слова останавливаются», его стремление не просто «знать», но устойчиво испытывать Дхарму Будды ясно свидетельствовали о том, что будущий дзэнский Наставник с самого начала стремился воспринять Учение Будды не как абстрактную теорию или одну из многих философских систем, овладение которой совпадает с обретением учености, но как практическое, живое и жизненное учение. Поэтому можно считать обусловленным и закономерным обращение Догэна к Дзэн, ибо именно Дзэн ищет *переживания истины всем существом* («Просветления») здесь и сейчас.

Как известно, Дзэн отвергает возможность истинного постижения Дхармы Будды при помощи интеллекта и требует *прозрения* при помощи мудрости (*праджня*), которая, накапливаясь в ходе практики, перерастает в Великую Запредельную Мудрость — *Махапраджня-нарамиту*, трансформирующую сознание, «омраченное» безначальным

<sup>25</sup> Кит. «Гаосэн-чжуань»; об этом источнике, а также его перевод с китайского на русский М.Е.Ермакова см. [Хуэй-цзяо, 1991].

неведением (санскр. *авидья*), в «просветленное». Поскольку Истинная Реальность по своему определению недואальна и непостижима в рамках концептуально-категориального мышления, Дзэн настаивает на передаче Истины «сознанием — сознанию» (яп. *исин-дэнсин*, выражение Мацзу Даои, 709–788; иной перевод — «от сердца к сердцу») при помощи *непосредственного указывания* на Истинную Реальность, понимаемую как весь сущий мир, и требует непосредственного переживания сущего мира как своего истинного (лишенного иллюзорного «я») сознания. В Просветлении (судя по источникам) весь мир становится нашим сознанием, наше сознание — всем миром и как Единое Целое они — Дхарма Будды.

Философия Дзэн — это «философия не-философии», иначе говоря, «нефилософствование». В противоположность собственно философии, использующей для постижения и выражения Абсолютного абстрактно-категориальное концептуально-логическое мышление и язык терминов и, следовательно, не могущей использовать в качестве средства познания и выражения Истины предельно конкретные понятия, обозначающие предметы вещного мира («стол», «стул», «чашка», «палка», «сосна» и т.п.), Дзэн использует именно эти «живые» понятия (в идеале — даже не понятия, а сами вещи как таковые: палку, стул, сосну и т.п.). В этом и состоит дзэнский подход «“не-опоры” на слова и письменные знаки», или «прямого указывания» на Истину.

Так, наставники школы Риндзай-дзэн (Линьцзи-чань) выдвигают требование возвращать *сомнение (гиги)* в тождестве сущего (самого практикующего) и Истинно-сущего, считая достижение «Великого Сомнения» (*дайги*) ступенью, предваряющей вхождение в состояние полностью просветленного сознания, и целенаправленно вызывают у учеников *недоумение* (немышление), стимулируя интуитивное проникновение в суть вещей при помощи «парадоксальных задач» или «тем» для медитации — *коанов* (кит. *гунъань*).

Таким образом, можно сказать, что, с одной стороны, Великое Сомнение Догэна свидетельствовало о степени его стремления истинно постигнуть Дхарму Будды, а с другой — явилось предпосылкой его становления как дзэнского Мастера, заставив предпринять путешествие в Китай с целью поиска истинного учителя, способного разрешить мучившую его проблему.

В девятнадцатый день одиннадцатой луны третьего года правления под девизом *Кэньряку* (1213) Догэн покинул Хизэйдзан и отправился в монастырь Ондзэдзи (иное распространенное название — Миидэра) учиться у наставника Коина (ум. 1216) (см. [Кодэра, 1980, с. 26]). Согласно большинству биографий Догэна и в том числе «Эйхэйдзи-сансо-гёго-ки», именно Коин вдохновил Догэна на поездку в Китай

(см. [Такэути, 1992, с. 43]). Важную роль в жизни Догэна сыграл совет Коина посетить в монастыре Кэнниндзи наставника Эйсаю (1141–1215), незадолго перед тем привнесшего в Японию дзэн-буддизм риндзаевского (Линьцзи) толка линии Орё (Хуанлун). Согласно «Кэндзэй-ки», Догэн немедленно отправился в Кэнниндзи и встретился с Эйсаем, под руководством которого стал изучать Риндзай-дзэн.

До эпохи Мэйдзи факт личной встречи Догэна и Эйсаю в целом не подвергался сомнению, однако позже, в связи с обнаружением ранее неизвестных более старых списков источников и по мере продвижения исследований по ним, мнения японских ученых разделились.

С точки зрения становления Догэна как дзэнского Мастера значение этой встречи трудно переоценить — тем более, что, как сказано, например, в работе «Гэнко-сякусё» монаха школы Риндзай и известного поэта Кокана Сирэна (1278–1346) и др., Догэн получил аудиенцию у Эйсаю, и тот с первого же взгляда признал в нем «*хоки*» — «сосуд Дхармы» [Такэути, 1992, с. 46], т.е. подтвердил, что его человеческие качества и способности дают возможность истинно постичь учение Будды. Однако в «Эйхэйдзи-сансо-гёго-ки» не упоминается о какой-либо встрече с Эйсаем (см. [Нисияма, Стивенс, 1975, с. XIII]), а говорится, что Догэн впервые покинул Хизэйдзан и «вверил себя» монастырю Кэнниндзи, где учился под руководством Мёдзэна (1184–1225), наследника Дхармы Эйсаю, осенью пятого года правления под девизом *Кэмпо* (1217) (см. [Кодэра, 1980, с. 27]), т.е. уже после смерти Эйсаю. Такэути Митио, в предыдущем издании книги «Догэн» (1962) державшийся мнения, что встреча была, в новом издании (1992), по собственным словам ученого, должен был «сильно отступить» — в частности, и потому, что, благодаря обнаружению более старого списка «Кэндзэйки», стало ясно, что запись о приходе Догэна к Коину во втором году правления под девизом *Кэмпо* (1214) и встрече по его совету с Эйсаем является фальсификацией (см. [Такэути, 1992, с. 46]). Согласно исследованиям Кагамисима Гэнрю, посещение Догэном Коина могло состояться в период с четвертого по пятый год правления под девизом *Кэмпо* (1216–1217) (см. [там же, с. 43]), что при сопоставлении с датой ухода Эйсаю из жизни (пятый день седьмой луны третьего года правления под девизом *Кэмпо*) также доказывает невозможность встречи. Все же с учетом особых отношений между Коином и родственниками Догэна (дядя Догэна по матери Рёкан был настоятелем Ондзэдзи; Коин был связан как с семейством Кога, так и с семейством Мацудоно: так, в 1206 г. дед Догэна Мацудоно Мотофуса принимал наставление Коина, Коин же проводил службу в годовщину смерти отца Догэна, Кога Мититика [Кодэра, 1980, с. 26]) более раннее посещение Догэном Коина и, соответственно, встреча по его совету с Эйсаем представляются весьма вероятными. Свидетельством (Т.Дж.Кодэра называет это «решительным текстуральным свидетельством

вом») в пользу того, что встреча Догэна и Эйсая состоялась, может служить фрагмент 1 «Хокё-ки», где говорится: «Позже он (Догэн говорит о себе. — И.Г.) „вошел в келью“ Эйсая, Дзэнского Наставника Тысячекратного Света — Сэнко и первоначально внимал ветру-обычаю школы Риндзай» (см. Приложение). В «Сёбогэндзо-дзуймонки», непосредственной записи наставлений Догэна, Эйсая упоминается девять раз; существуют и другие достаточно многочисленные косвенные свидетельства (см., например, [Кодэра, 1980, с. 28, 148–149] и др.).

В источниках говорится, что Эйсая произвел на Догэна сильное впечатление, дав ему своими словами «дзэнский толчок» (*дзэнки*).

Согласно «Кэндзэй-ки», на вопрос Догэна Эйсая ответил: «Не знаю о том, что существуют будды трех миров, но знаю, напротив, что есть кошки и белые быки» (цит. по [Нисидзима, 1989, с. 22]).

Выражение «кошки и белые быки» почерпнуто у Наньцюань Пуюаня (яп. Нансэн Фугэн, 748–834), который использовал эти слова для обозначения людей, пребывающих в великом заблуждении (содержится в «Дэнтэ-року», разд. 10). Следовательно, ответ Эйсая может быть понят так, что только те, кто, как животные, пребывают в великом заблуждении, задумываются о том, обладают ли они Природой будды или нет (см. [Ёкои, 1991, с. 537]). Выражение может быть переведено и иначе: «А вот кошки и белые быки прекрасно это знают!» То есть, другими словами, тот, кто, подобно кошкам и быкам, не имеет «я», знает ответ на этот вопрос.

При любом истолковании ответ Эйсая может быть понят как указание на то, что изначальная просветленность не есть что-либо иное, кроме посюстороннего Бытия, а также как указание на необходимость избытия «я» и преодоления привязанности к *концепциям* Природы будды ради ее *реального* постижения.

Поскольку избытие «я» осуществляется буддийской практикой, то в ответе Эйсая имплицитно содержался акцент на практический опыт буддизма.

Если считать, что встречи Догэна и Эйсая не было, можно предполагать, что «дзэнский дух» Эйсая был продемонстрирован Догэну его непосредственным преемником Мёдзэном, которого Догэн очень высоко ценил и о котором впоследствии писал: «Один монах Мёдзэн как первый ученик Первого Мастера [Ё]сая, истинно передавшего непревзойденную Дхарму Будды, является несравненным среди других учеников» («Бэндова», цит. по [Кодэра, 1980, с. 29]). Догэн остался в Кэнниндзи на девять лет, став учеником Мёдзэна.

Спустя некоторое время вслед за Эйсаям умер Коин, а затем и Рёкан-хогэн. После смерти этих людей Догэн окончательно отошел от Тэндай. Единственным учителем Догэна в это время был Мёдзэн, верность и благодарность которому Догэн сохранил на всю жизнь.

Во время обучения Догэна под руководством Мёдзэна страна находилась в состоянии непрекращающихся междоусобиц, что лишь усиливало решимость Догэна обрести Просветление, однако, несмотря на усердную практику в течение всех этих лет, долгожданное Просветление не приходило, и он вместе со своим учителем дождался возможности отправиться в сунский Китай.

Когда она наконец представилась и оба уже готовились отправиться в путь, смертельно заболел учитель Мёдзэна — Мёю-адзари<sup>26</sup>. Согласно «Сёбогэндзо-дзуймонки», Мёю сказал Мёдзэну: «Я уже [стар], страдаю от старческих недугов, и [час моей] смерти близок. Прошу тебя, в этот раз отложи на какое-то время поездку в Сун, позаботься обо мне в старости и болезни, проведи по мне службы, а свой первоначальный замысел осуществишь после — когда я отойду в мир иной» [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992, с. 115].

Мёдзэн собрал всех своих учеников и спросил о мнении на этот счет каждого из них. Все ученики посчитали, что ему лучше остаться и скрасить последние дни своего учителя.

Мёдзэн ответил: «Вы все, по-видимому, считаете, что мне следует остаться, однако мое мнение расходится с вашим. Даже если я и останусь, это не сохранит жизнь умирающему. Даже если я, оставшись, стану заботиться о нем, это не прекратит его страданий. Даже если я и облегчу его последние часы, это никак не повлияет на его уход из круга рождений и смертей... Это никак не поможет отказу от мира и обретению Пути. [Кроме того], если бы моему стремлению обрести Дхарму, заблуждаясь, воспрепятствовали, то это могло бы даже стать причиной плохой кармы [поступившего так человека]. Однако если бы я — даже если это и будет против иллюзорных желаний одного человека — смог осуществить свое стремление посетить Китай в поисках Дхармы и обрести хотя бы малую толику Просветления, это могло бы стать причиной обретения Пути многими людьми. А если бы обретенная мной заслуга-добродетель была исключительной, именно ею [я] отплатил бы за благодеяние [моего] учителя... Подумайте о примере и последствиях [паломничества в Индию] Сюань-цзана<sup>27</sup>. Напрасно

<sup>26</sup> Наставник Мёдзэна в то время, когда он — еще до поступления в ученичество к Эйсая — постигал тэндайское вероучение в пределе Сюрёгоин на Хизёдзан. Звание *адзари* (санскр. *ачарья*) в Японии носят авторитетные мастера — наставники в эзотерическом учении школы Тэндай или Сингон.

<sup>27</sup> Яп. Гэндзё-сандзо (600 или 602–664; *сандзо*, букв. «три корзины») — звание монаха, глубоко сведущего во всем буддийском каноне — и в Сутре, и в Винае, и в Шастре; буддийский монах, живший в Китае в эпоху Тан, основатель школ Фасян (яп. Хоссо) и Цзюйшэ (яп. Куся). В 629 г., покинув столицу Чаньань, по проходу между двумя хребтами Тянь-Шаня в Восточном Туркестане достиг Индии, учился в монастыре Наланда, после возвращения на родину в 645 г. перевел большое количество буддийских текстов, включая «Абхидхармакошу» Васубандху; описание его

тратить драгоценное время из-за одного человека не соответствует воле Будды. Поэтому я и теперь не оставляю твердой решимости отправиться в Китай» [там же, с. 116–117].

Эти слова Мёдзэна можно рассматривать и как выражение настроения самого Догэна, поскольку из всех учеников лишь он один дал учителю совет в пользу поездки.

Решение Мёдзэна укрепило Догэна в мысли, что тот «действительно обладает сознанием, взыскующим Пути», и действительно является истинным учителем. Впоследствии в своих сочинениях Догэн называл своими учителями (употребляя выражение «ушедший {букв. «прежний»} учитель») лишь двоих — Мёдзэна и Жуцзина.

Мёдзэн и Догэн выехали из Кэнниндзи в Киото в двадцать седьмой день второй луны второго года правления под девизом *Дзёо* (1223), а в конце третьей луны вышли из порта Хаката по направлению в Китай, «вверив свое призрачное тело бурным волнам».

Путешествие по морю было трудным, но в конце концов они благополучно пристали к берегу Китая в Минчжоу, что в провинции Цинъюань. По прибытии Догэн из-за неувязок с документами оставался на судне еще в течение трех месяцев, днем посещая различные монастыри, а на ночь возвращаясь обратно.

Догэн был разочарован первым впечатлением от китайского Чань, ему показалось, что настоятели местных чаньских монастырей недостаточно глубоко понимают буддийские заповеди и выглядят вполне мирскими.

Однако вскоре произошел случай, явивший ему живой чаньский дух Китая и неразрывную с реальной повседневной жизнью Дхарму Будды — то, чего он не мог найти в Японии и в поисках чего прибыл в Сунское государство. Этот эпизод Догэн описал в «Тэндзо-кёкун» («Уроки дзэнского повара»).

Вечером четвертого дня пятой луны шестнадцатого (1223) года правления под девизом *Цзядин* (по китайскому летосчислению) на борт судна поднялся пожилой монах, желавший купить японские грибы. В ходе беседы выяснилось, что монаху шестьдесят один год, что он практиковал в нескольких монастырях, а теперь является главным поваром (яп. *тэндзо*) в монастыре на горе Аюйван. Цель его визита, ради которой он прошел более сорока *ли*, состояла в том, чтобы купить японских грибов к столу монастырской братии.

Догэн выразил удивление тем, что в таком крупном монастыре, как Аюйван, пищу готовит монах столь преклонного возраста, и он спросил, почему старик занимается этим вместо того, чтобы проводить

---

паломничества легло в основу известного китайского романа «Путешествие на Запад».

время в медитации и решении *гуньянь*. Догэн также не мог взять в толк, какой особенный буддийский опыт можно обрести, будучи поваром.

Подобные вопросы ясно свидетельствовали о неверном понимании Догэном сущности дзэнской практики, а именно о взгляде на практику как на нечто противопоставленное обыденной жизни. Поэтому старый монах, громко рассмеявшись, сказал: «Чужеземный друг! Ты все еще не понял вполне, что такое практика и что такое письменные знаки» [Догэн, 1983, с. 11].

Слова эти ошеломили Догэна, и он спросил о значении письменных знаков и практики. Монах ответил: «Если ты не будешь обманываться в этих вопросах, ты будешь человеком Пути» [там же].

Догэн не мог ухватить смысла его слов, и старый монах пригласил его как-нибудь побывать на горе Аюйван, чтобы побеседовать «о сути письменных знаков», после чего, откланявшись, ушел.

После трехмесячной задержки Догэн направился на монастырскую гору Тяньтун, где с ним произошел следующий эпизод. Согласно «Эйхэйдзи-сансо-гёго-ки», вновь прибывшего из-за границы Догэна в монастырской иерархии стали рассматривать в качестве младшего (см. [Кодэра, 1980, с. 39]). Однако Догэн решительно воспротивился этому решению и высказал мнение, что субординация монахов не должна зависеть ни от происхождения или социального положения, ни от возраста или национальности, но должна определяться лишь в зависимости от времени, прошедшего после принятия монашеских обетов.

Тогдашний настоятель этого монастыря монах направления Линьци-чань Уцзы Ляопаи (ум. 1224) и другие монахи отклонили протест Догэна на основании имевшихся прецедентов: и Сайтё, и Кукай (774–835), и Эйсай по прибытии из Японии в Китай принимали в монастыре статус вновь обращенных. Но Догэн продолжал настаивать, и, как говорят, дискуссия затронула и другие монастыри. Тем не менее протест Догэна вновь был отклонен, и тогда он решил обратиться прямо к китайскому императору, который якобы признал справедливость его точки зрения.

Этот случай описан во всех биографиях Догэна, но, по мнению Кодэра, факт обращения Догэна к императору является сомнительным, поскольку сам Догэн в своих сочинениях ни разу не описывает этот эпизод, важность которого такого упоминания, конечно, достойна. В то время Догэну было всего двадцать четыре года, и вряд ли молодой монах, к тому же чужестранец, мог бы прямо обратиться к императору по такому весьма незначительному для последнего вопросу (см. [там же, с. 40]).

Возможно, по мнению первых биографов Догэна, этот эпизод мог придать еще больший авторитет основателю школы Сото, и поэтому он был добавлен; несомненно, что причиной этого «дыма» в биогра-

фиях был «огонь» в виде действительных протестов Догэна, вряд ли, однако, дошедших до императора; косвенный намек на это содержится, на наш взгляд, во фрагменте 49 «Хокё-ки» (см. Приложение).

В скором времени, когда Догэн уже пребывал в монастыре на горе Тяньтун, у него состоялся диалог с другим поваром по имени Юн (яп. Ё), который, обливаясь потом, с непокрытой головой сушил на солнце пеке грибы. Шестидесятисемилетний *тэндзо* выглядел очень усталым, и Догэн поинтересовался, почему он работает без помощников. «Другие — это не я», — ответил монах. «Вы правы, — сказал Догэн, — я вижу, что ваша работа — это служение Дхарме Будды, но почему вы так тяжело трудитесь сейчас, когда солнце так палит?» — «Если я не сделаю это сейчас, когда я еще смогу это сделать?» — спросил тот в ответ.

Услышав эти слова, Догэн, как сам он пишет в «Тэндзо-кёкун», осознал истинное значение деятельности в качестве «дзэнского повара». По мнению Догэна, работа *тэндзо* в буддийском монастыре отличается от труда обычного повара или помощника при кухне, хотя также состоит в приготовлении пищи. Особенность работы *тэндзо* в том, чтобы в приготовлении и подавании пищи видеть выражение Дхармы Будды, всецело отдаваясь ей, и тогда эта (и любая другая) работа становится практикой Дхармы, ибо «деятельность человека — это и есть Дхарма Будды». Старый повар с горы Тяньтун показался Догэну олицетворением живой традиции будд и патриархов, он осознал, что вся повседневная деятельность этого монаха представляла собой медитативную практику, была выражением его Просветления, которого не может быть вне постоянной практики.

Летом того же года старый *тэндзо* с горы Аюйван, встреченный Догэном на корабле, пришел повидаться с ним. Вернувшись к вопросу о практике и письменных знаках, старый мастер сказал Догэну: «Человек, изучающий письменные знаки, должен знать, что представляют собой письменные знаки, а тот, кто намерен практиковать Путь, должен понять, что такое практика». На повторный вопрос Догэна о том, что такое письменные знаки, монах ответил: «Один, два, три, четыре, пять». А на вопрос, что такое практика, заявил: «Ничто в мире не скрыто» [Догэн, 1983, с. 11], показав таким образом, что Изначальная Природа сущего (здесь — «письменные знаки») и феномены (здесь — «один, два, три, четыре, пять») — недвойственны, равно как тождественны сущий мир («всё»), Просветление («не скрыто») и практика.

Встречи со старыми монахами-*тэндзо* явились переломными моментами в жизни Догэна в Китае, ознаменовав его переход от интеллектуального поиска Пути к признанию примата практики.

Тем не менее Догэн все еще не мог достигнуть окончательного решения Великого Сомнения и поэтому, покинув гору Тяньтун, принял паломничество по монастырям Китая.

Однако заветное Просветление не наступало, и, находясь на грани отказа от обучения в Китае и возвращения домой, он решил вновь отправиться на гору Тяньтун. По пути туда он получил известие о смерти Уцзы Ляопаю и назначении по рескрипту императора на пост настоятеля чаньского Наставника Жуцзина (1163–1228 или 1162–1227).

Тяньтун Жуцзин пользовался репутацией выдающегося Мастера и настаивал на том, чтобы все его ученики полностью посвящали себя практике Пути, выбирая лишь самых серьезных и старательных практикующих. Догэн написал ему письмо, формально испросив разрешения учиться под его руководством, и в первый день пятой луны начального года под девизом *Баоцин* (1225) они впервые встретились.

Жуцзин сразу же признал способности Догэна, сравнив их встречу со встречей Будды Шакьямуни и Первого (индийского) патриарха Махакашьяпы на горе Гридхракута<sup>28</sup>, Патриарха-Основателя Чань Бодхидхармы и Второго патриарха Хуэйкэ на горе Суншань, со встречей Пятого патриарха Хунжэня и Шестого патриарха Хуэйцзэна на горе Желтых Слив — Хуанмэйшань.

Атмосферу, в которой проходило ученичество у Жуцзина, Догэн подробно и поэтично передал в свитке «Сёхо-дзиссо» («Истинный облик всех дхарм») в «Сёбогэндзо»: «Будда прошлого, ушедший Учитель Тяньтун однажды ночью, проповедая всем [ученикам] в настоятельской келье (*ходзё*), сказал: „На горе Тяньтун нынешней ночью посетит бычок. Его доставил [сюда] Благословенный Будда, назвав Истинным-Обликом-Всех-Дхарм. Хочу купить этого бычка, но никто не называет цену. Посему — хотел бы купить, да не могу. Скажите, сколько стоит этот бычок (т.е. "выразите ваше понимание Истинного-Облика-Всех-Дхарм, Истинной Реальности". — И.Г.). Если же вы не сможете назвать цену, то я назову ее вместо вас: "Голос кукушки над одиноким облаком"».

<sup>28</sup> Гора, расположенная на северо-востоке от Раджагрихи (яп. Осядзё; в древности столицы царства Магадха в Центральной Индии) и знаменитая тем, что на ней проповедовал Дхарма Будда Шакьямуни. Санскр. *гридхра* означает «гриф» (см. [Апте, 1997, с. 190–191]; черный гриф, *Aegyrus monachus L.*), *кута* (ср. с рус. «куча») — «груда; вершина». Своим названием обязана тому, что ее вершина по виду напоминает грифа, либо, по иной версии, тому, что на ней обитает множество грифов. В китайском (Линцзюшань) и японском (Рёдзюсэн) по значению иероглифов букв. «гора Орла-духа или гора Удивительного Орла»; также: Гидзиякуцу-сэн (наименование по японской транскрипции санскритского названия), Васи-но ми-яма (букв. «Священная Гора Орла»). В китайской Махапаринирвана-сутре название встречается и в варианте Яошань (яп. Ёсэн), осмысляющем входящую в название птицу как 鷲 соколиную: «така (сокол вообще. — И.Г.) хайтака (восточносибирский ястреб-перепелятник, *Accipiter nisus misissimilis Tickell.* — И.Г.), хаябуса (сокол-сапсан, *Falco peregrinus calidus Latham.* — И.Г.), судзумэдака (букв. «воробьиный сокол» или, по характерному призывному крику, — *эссай 悅哉*, букв. «воскликание радости». — И.Г.)» (см. [Буккёго дайджитэн, 1981, с. 395(3)]).

Так выдающиеся чаньские монахи говорят об Истинном-Облике-Всех-Дхарм. Не знающие Дхармы Будды, не обретшие Пути об Истинном Облике не говорят. Эти слова ушедшего Учителя [были произнесены] во втором году [правления под девизом] *Баоцин* („Драгоценная Радость“) страны Великая Сун, [соответствующего диклическому знаку] „огонь-старший брат“ и [зодиакальному знаку] „собака“, в третью луну весны, поздней ночью, перед двумя часами утра — сверху слышались три удара в барабан.

[Когда я] в [монашеской накидке] *кашя*, взяв *дзагу* (подушку для сидения. — *И.Г.*), прошел через передние врата Зала Облаков [Зала Медитации, то увидел, что там] висит бирка-знак „[Разрешается] „Вхождение в Келью“ [Наставника для проведения чаньского диалога — *вэньда* (*мондо*)]“.

Сначала, следуя за братией, пошел к Залу Учения. Пройдя у западной стены Зала Учения, поднялся по западной лестнице Зала Света Нирваны. Затем, пройдя перед западной стеной Зала Света Нирваны, поднялся по западной лестнице Хранилища Великого Света. Хранилищем Великого Света называется келья Наставника [Жуцзина].

С южной стороны западной створчатой ширмы подошел к месту воскурений и, воскурив благовония, совершил простираение. Так как было объявлено „Вхождение в Келью“, думал, что здесь гуськом стоят монахи, но ни одного монаха не видно. Бамбуковая занавесь Чудесно-Благого Высокого Помоста (наименование большой комнаты в келье Жуцзина. — *И.Г.*) опущена. [Через бамбуковую занавесь] еле слышно доносится голос Главы Монастыря, Великого Чаньского Наставника [Тяньтун Жуцзина], проповедующего Дхарму.

В это время подошел *кармадана* (старший монах, хранитель Зала Медитации. — *И.Г.*), выходец из Сычуани по имени Цзукунь и, также воскурив благовония и совершив простираение, тихонок заглянул в [комнату] Чудесно-Благого Высокого Помоста: там внутри полно монахов — что у востока, что у запада, стоят один на другом. В это время шла проповедь чаньского Наставника. Тихонько войдя и став позади [других] монахов, слушаю. Рассказывает об обстоятельствах жизни на горе Большой Сливы — Дамэйшань чаньского наставника Фачана: листья лотоса, сшив, надевал, семена сосен, собрав, ел, — на этом месте рассказа многие монахи, поразившись, прослезились. [После того] подробно рассказал об обстоятельствах летнего периода медитации Будды Шакьямуни на горе Грифа. Тех, кто, слушая, плакал, было много.

[Затем сказал:] „Летний период медитации этой горы Тяньтун тоже близок. Сейчас весна, не холодно, не жарко, [это] благоприятное время для *цзочань* (*дзадзэн*). Братья, почему не усердствуете в *цзочань*?“

Сказав так, прочитал ранее произнесенную *гамху* — „На горе Тяньтун нынешней ночью пасется бычок“ и т.д. Закончив читать, правой рукой ударил по правой стороне [наставнического] „чаньского кресла“ и сказал: „Ну, начинайте „Вхождение в Келью!““

В качестве темы для обмена вопросами-ответами при „Вхождении в Келью“ произнес: „Поет кукушка, потрескивает горный бамбук“. Только так сказал, другой темы не дал.

В это время „вошедших в Келью“ монахов было много, но на это никто не мог ответить, только были смущены и изумлены. Такого способа проведения „Вхождения в Келью“ ни в одном монастыре нет. Лишь ушедший Учитель Изначальный Будда Тяньтун [Жуцзин] проводил „Вхождение в Келью“ так.

Когда он проповедовал, то, окружив кресло чаньского Наставника и вокруг створчатой ширмы, монахи стояли [как] гряды облаков. [Все они оставались здесь же и] стояли так же и тогда, когда монахи, начиная с тех, чьи обстоятельства были [более] благоприятны [для „Вхождения в Келью“], „входили в Келью“, а те, кто завершил „Вхождение в Келью“, выходили через тот же вход, через который вошли. Так как остальные с самого начала были здесь же, они наблюдали вид-достоинство человека, „вошедшего в Келью“ при „натиске и отступлении“ [в обмене чаньскими вопросами-ответами с Наставником], а также вид и действия Главы Монастыря Наставника [Жуцзина], слушали разговор, [происходивший между учеником и Учителем во время] „Вхождения в Келью“: смотрели на всё и слушали всё.

Такого способа действия нет ни в одном другом монастыре. Для других учителей такой способ действия невозможен. В других монастырях во время „Вхождения в Келью“ я старался войти в келью раньше других. А во время „Вхождения в Келью“ в этом монастыре [Наставника Жуцзина] старался войти позже других. Нельзя забывать того, что люди познают и выражают [Путь] различно.

С того дня и до сегодняшнего времени — [по японскому летосчислению это] начальный год [правления под] девизом *Кангэн*, [соответствующий циклическому знаку] „вода-младший брат“ и [зодиакальному знаку] „заяц“, — от начала и до конца восемнадцать лет, — время пролетело быстро как ветер или свет. Не ведаю, сколько морей и гор отделяют гору Тяньтун от этой горы, но те прекрасные слова [ушедшего Учителя], являющие Истинный Облик, запечатлелись в мозгу костей [моего] тела-и-сознания.

[Я] думаю, что ту проповедь и „Вхождение в Келью“ [не только мне, но и] многим монахам трудно забыть.

В ту ночь смутная луна едва проникала в величественное здание и, хоть кукушка все время пела, стояла безмолвная ночь» [Сёбогэндзо, 1969, с. 373–374].



Жуцзин унаследовал Дхарму школы Цаодун (яп. Сото), принадлежащей к направлению Мочжао-чань (яп. Мокусё-дзэн — «Дзэн молчаливого созерцания», иначе — «медитация озаренности в молчании»), тогда как самая распространенная в то время в Китае школа Линьци (Риндзай) принадлежала к Каньхэ-чань (яп. Канна-дзэн — «Дзэн созерцания коана»).

Чтобы понять существо различия этих центральных и единственно сохранившихся донные двух из пяти чаньских школ, следует вкратце остановиться на том, что лежит в подоплеке практики «решения» *коанов*, которая наряду с собственно медитативной практикой («сидение в *дхьяне*» — кит. *цзочань*, яп. *дзадзэн*) составляет сущность чаньского (дзэнского) направления в буддизме.

Исторически термин *гунъань* (яп. *коан*), равно как и практика «решения» *коанов*, возник в Китае.

Поскольку Истинная Реальность (Дао-Путь) по своему определению невыразима, естественно, что самоё чаньское-дзэнское действие «указывания» на нее не могло не быть по своей природе парадоксальным: в качестве «объяснения» Истинно-сущего мог быть использован любой подвернувшийся под руку предмет, таким «объяснением» мог стать удар кулаком, «мухогонкой» (*хоссу*), палкой, крик, какое-либо иное мгновенное действие, в котором и содержалось указание на невыразимое-в-словах. Этот способ действия восходит к мастерам Чань прошлого и именуется *дзэнки* — «дзэнский толчок» как отклик на вопрос ученика.

Если же Истинную Реальность выражали более или менее распространенной фразой, то эта фраза была алогичной — для того чтобы побудить ученика отрешиться от концепций, создаваемых его «я».

Однако не любое слово или алогичная фраза могли стать истинным выражением Дао-Пути. Они должны были соответствовать внутреннему духу Учения Будды, в противном случае оказывались фальшивкой — все той же «мертвой концепцией», а не «живым словом» Истинной Реальности.

Таким образом, в рамках учения «вне опоры на слова и письменные знаки» возникала проблема *стандарта* и *критерия*. Если приверженцы экзегетических (используем этот термин как «межеполагающий») в отношении школы чаньской-дзэнской, принципиально не толкующей концептуально, но «указывающей») школ буддизма находили авторитет в сутре как в прямой записи слов Будды Шакиямуни, то приверженцы Дзэн, решая проблему стандарта и критерия, возникшую в школе, призывающей не опираться на слова и письменные знаки, стали судить об истинности или неистинности своего постижения Пути, сверяя последнее с парадоксальными высказываниями и поступками чаньских патриархов и выдающихся наставников, о которых внут-

ри традиции было доподлинно известно, что они унаследовали учение по прямой линии преемственности, восходящей, согласно этой традиции, к самому Будде Шакиямуни.

Такие высказывания и поступки выдающихся учителей Чань были отобраны традицией и зафиксированы на письме, получив наименование *косоку* (кит. *гуцзэ*, букв. «старые правила») и *коан* (кит. *гунъань*, букв. «официальное решение»).

Первоначально словом *коан* обозначалось постановление правительственного учреждения или решение суда. Использование этого термина в отношении *косоку* отражало ту идею, что *косоку* имплицитно содержат в себе прецедент Просветления — постижения Истинной Реальности, которая, несмотря на различие форм ее внешнего выражения, всегда одна и та же Единая Истинная Реальность и, подобно постановлению правительства или решению суда, не может быть никогда никем «изменена по собственному произволу».

С течением времени *коаны* не только стали играть роль «критерия истины» и обоснования «ортодоксальности» школы Чань, принципиально неортодоксальной с точки зрения других буддийских школ, но также использоваться в качестве *средства* постижения Истинной Реальности. Так, уже с VIII в. известны слова одного из чаньских наставников, который побуждал ученика пробудиться к Истинно-сущему, увещевая: «Постигни (яп. *гэндзэ* — букв. „осуществи“ или „сделай явным“ — И.Г.) *коан* и избежешь тридцати ударов палкой!» [Дзэнгаку, 1991, с. 289а].

Подобным образом возникла практика *гунъань-гунфу* (яп. *коан-куфу* — «постижение [Пути при помощи созерцания] *коана*»), которая заключалась в том, что *коан* как выражение недуальной Истинной Реальности предлагался ученику как своего рода «тема» медитации, в которой он должен был «решить» *коан*, иначе говоря, интуитивно постигнуть его, остановив дискурсивное мышление. Ученик должен был овладевать *коаном* «во время сидения, хождения, лежания, стояния», особенно во время «сидения в *дхьяне*» (кит. *цзочань*, яп. *дзадзэн*), с целью вырваться за пределы дуального мышления, считающегося «омраченным» состоянием сознания. *Коан*, таким образом, становился объектом и содержанием медитативных усилий практикующего.

Расцвет практики *коанов*, возникшей в Китае в эпоху Тан, пришелся на эпоху Сун. Были составлены сборники *коанов*, например «Биянь-лу» (яп. «Хэкиганроку» — «Скрижали Голубой Скалы»), «Умэньгуань» (яп. «Мумонкан» — «Застава без ворот»), «Цунжун-лу» (яп. «Сёёроку» — «Скрижали безмятежности») и др. Считается, что общее число *коанов*, содержащихся в разных сборниках, достигает приблизительно тысячи семисот. Одним из них является, например, знаменитый *коан* Туншаня Лянцзе (807–869) «Масаньцинъ» (яп. «Масангин»), содержащийся (под номером XVIII) в собрании «Умэньгуань»: «Когда

монах спросил у Туншаня, что такое будда, Туншань ответил: „Три *цзиня*<sup>29</sup> конопляной пеньки (яп. *масангин*)“».

Особенно настаивал на первостепенной важности практики «решения» *коанов* Дахуэй Цзунгао (1086–1163), принадлежавший к школе Янцзи-пай (яп. Ёги-ха) направления Линьцзи (Риндзай). Дахуэй выдвинул лозунг: «Одно постижение (т.е. постижение одного *коана*. — И.Г.) — всё постижение (т.е. постижение всего Учения Будды. — И.Г.), одно Просветление — всё Просветление». (На практике в зависимости от способностей ученика ему приходилось «решать» не один, а множество *коанов*.)

Приверженцы экзегетических школ подвергали практику «решения» *коанов* критике, называя ее «чаньской болезнью». Однако думается, что Чань как раз преодолел в *коанах* болезнь самих этих школ, которая заключалась в часто чрезмерном формализме и выхолащивании «живого духа» буддийского учения.

С течением времени в Чань действительно появилась «чаньская болезнь», имевшая ту же причину — формализацию, а именно формализацию и переоценку практики *коанов*.

Во-первых, некоторые монахи, полагая, что для достижения Просветления первостепенное значение имеет только решение *коанов*, перестали уделять должное внимание собственно медитации как таковой и другим практикам; возникла тенденция соревноваться в *дзэнки*, что стало даже своеобразной модой.

Во-вторых, проявилось и внутреннее противоречие *коана* как средства выражения постижения Истины (ибо выразить ее постижение можно только парадоксальным «живым словом»). Отсутствие веской объективности при оценке истинности постижения в условиях скорее «интуитивно-телепатического», чем словесного, общения между учеником и наставником приводило к тому, что недобросовестные ученики превращали практику постижения *коана* в практику «поиска подхода» к учителю. Некоторые ученики, хорошо изучив психологию и менталитет своего наставника, «проходили» *коаны* один за другим и получали Документ Преинства о постижении Пути (обретении Просветления), что позволяло им занять более высокое положение в монашеской иерархии.

Стремление лжебудд бахвалиться своей «просветленностью» (по определению принципиально несовместимое с просветленностью как Таковой) приводило к тому, что в обыденную повседневную жизнь все в большей степени приносились элементы эксцентричности, агрессивности и эпатажа. Так, к примеру, современный исследователь и проповедник учения Догэна, Гудо Вафу Нисидзима, ученик известно-

го дзэнского наставника Саваки-роси (1880–1965), в частности, считает, что практика *коана*, как она понимается в школе Риндзай, ведет к расшатыванию нервной системы и нарастанию нервозности.

По мере того как упадок и разложение практики становились все заметнее, те адепты Чань, которые первыми рассмотрели эти пороки, стали, критикуя использование практики «решения» *коанов* в качестве средства получения высоких должностей, презрительно именовать такую практику словами «Чань лестницы [наверх]» (яп. *хасиго-дзэн*), а ту идею, что по достижении Просветления практика вообще не требуется, — отвергая как ложную и несовместимую с подлинным Просветлением, — словечком «Чань ожидания просветления» (яп. *тайго-дзэн*) [Такахаси, 1983, с. 11]. Собственно, сам термин «Каньхэ-чань» (Чань созерцания *коана*) возник в среде учеников Хунчжи Чжэнцзюэ (1091–1157) как оскорбительное наименование учеников Дахуэй Цзунгао и лишь позже стал нейтральным общеупотребительным обозначением школы Линьцзи.

Сторонники Хунчжи увидели возможность преодоления пороков Каньхэ-чань в *перестановке акцента* в практике — с практики *решения коанов в медитации* (а тем более — без медитации!) на практику *безобъектной* — «только» сидячей медитации (кит. *чжигуань-цзочань*, яп. *сикан-тадза*), т.е. медитации не *для чего-то*, а как Таковой. При этом отстаивался принцип не-ожидания Просветления и принцип не-работы над постижением *коана* во время медитации. За это приверженцы Дахуэй Цзунгао, в свою очередь, прозвали такую практику «Чань бессловесной озаренности» (либо «Чань озаренности в молчании») — Мочжао-чань (яп. Мокусё-дзэн).

В работе «Мочжао-мин» (яп. «Мокусё-мэй»), где он отстаивал превосходство школы Цаодун, Хунчжи истолковал *мо* (*моку* — молчание) как Истинную Реальность, а *чжао* (*сё* — озаренность) — как ее Проявление (Становление Действительным). Таким образом, он провозгласил сидение в *падмасане* — в позе Будды, во время которого человек «молчаливо», т.е. *без объекта сосредоточения*, сосредоточен благим и чудесным Действованием Самой Изначальной Природы будды («озаренностью»), единым с действием практикующего, в котором он приближается к своему «Истинному Облику» (Истинной Реальности) и в конечном счете «воссоединяется» с ним.

Таким образом, школы Линьцзи и Цаодун использовали разные методы обучения и вкладывали различное содержание в практику *цзочань*. Особенность школы Цаодун как Мочжао-чань состоит в том, что в ней делается акцент на «прямое вхождение» в Дхарму Недеяния (санскр. *асанскрита*, яп. *муихо*; т.е. Истинную Реальность), в отличие от Каньхэ-чань, в котором есть грация — прохождение *коанов*.

<sup>29</sup> Кит. и яп. мера веса, равная (в наши дни) 600 г.

Однако, если допустить ошибку в Мочжао-чань, он станет просто «Чань дремоты» (яп. *нэмури-дзэн*) и «недеяние» (просветленность) обернется «деянием» (омраченностью) [Догэн-дзэн, 1962, т. 2, с. 150]. (Ошибка же в Каньхэ-чань, как упоминалось выше, ведет к «Чань лестницы [наверх]».)

Такое различие приводило к тому, что если в Каньхэ-чань подчеркивалась необходимость возвращать *Сомнение* (кит. *ши*, яп. *гиги*) в тождестве сущего (= самого практикующего) и Истинно-сущего, то в учении Мочжао-чань акцент, напротив, делался на *вере* (кит. *синь*, яп. *син*) в изначальную просветленность. Таким образом, сама практика медитации воспринималась не как средство достигнуть Просветления, но как *Подтверждение* (кит. *чжэн*, яп. *сё*) просветленности, медитация становилась ее *выражением* или *проявлением* (кит. *сяньчэн*, яп. *гэндзё*).

В 16-м разделе «Хокё-ки» имеется сделанная Догэном следующая запись слов Жуцзина: «Постигать Чань (Дзэн) — это значит сбрасывать тело и сознание» (см. Приложение). Выражение «сбрасывать тело и сознание» (яп. *синдзин-тоцураку*) здесь являет собой неконцептуальное, «жизненно-конкретное» описание состояния *анатман*, т.е. состояния «не-я»; в данном случае это синоним «Освобождения» и Просветления. На вопрос же Догэна, что такое «сбрасывание тела и сознания», Жуцзин ответил, что это — *узочань* (*дзадзэн* — «сидение в *дхьяне*»), медитация в *надмасане*) [там же].

Из этого ответа Наставника необходимо следовало, что медитативная практика (*дзадзэн*) и буддийское Просветление — единое целое: первая имеет место, когда есть второе, и наоборот. Такое истолкование приводило к тому, что теперь поиск Просветления и стремление к Просветлению немедленно Просветления достигали: из того, о чем можно *рассуждать*, Просветление становилось тем, в чем можно *действовать* и каковым (Просветленным) *являться*. Рассуждения о Просветлении становились излишними, действие (вернее, действие) отменяло концепцию. Таким образом, можно сказать, что именно у Жуцзина Догэн почерпнул концепцию практики, «вышедшую за пределы», или «преодолевшую», концепцию, — то, к чему он стремился с самого начала своего ученичества в Дхарме: не *знать* обо всем в буддийском учении, но *испытывать* буддийское учение как живое и жизненное, испытать опыт Будды.

Кроме того, в учении Жуцзина *дзадзэн* представлял необходимым и достаточным для того, чтобы постигнуть всю глубину учения Будды и пробудиться к Истинно-сущему. В том же разделе 16-м «Хокё-ки» он говорит: «[Для того чтобы „сбросить тело и сознание“], не нужны ни воскурения благовоний, ни совершение простираций, ни взывание к имени Будды, ни покаяние, ни чтение сутр, [„сбрасывание тела и соз-

нания“] заключается только в практике *сикан-тадза* (букв. „лишь бей на сидение“, т.е. „лишь сидение в *дхьяне* и неделание при этом ничего другого“). Огромное влияние, которое оказало на Догэна это учение Жуцзина, можно видеть в том факте, что выражение «*сикан-тадза*» ныне употребляется в качестве синонима выражения «учение Догэна».

*Сикан-тадза*, на наш взгляд, являлось в учении Жуцзина выражением того, что в Благородном Восьмеричном Пути к спасению носит название «правильной» медитации (сосредоточения); «правильность» трактуется им как «безобъектность».

Впоследствии Догэн, наследовавший традицию Мокусё-дзэн, предельно ясно выразил свою позицию в вопросе о соотношении практики постижения *коана* и практики *дзадзэн* в следующем ответе: «[Э]дзё спросил: „Когда постигаешь это (Путь), сочетая [*сикан-тадза* и *канна*, когда читаешь *гороку*, *коаны* и тому подобное, то возникает чувство, что хотя бы ненамного, хоть на сотую или тысячную долю, постиг [Путь]. [Когда же практикуешь лишь] *дзадзэн*, то нет даже и такого [пусть малого, чувства постижения Пути]. Оттого [спрашиваю:] в самом ли деле следует любить *дзадзэн*?“ [Догэн,] наставляя, сказал: „[Как раз] то, что когда созерцаешь *коан* (*коан-вато*), кажется, будто чуть-чуть постиг [Путь], является причиной отдаления от [истинного постижения] Пути будд и патриархов. Когда же проводишь время, сидя в правильном *дзадзэн* — без „обретения места“, без [ожидания] Просветления, то это и есть Путь Патриарха (Просветление). Хотя древние побуждали практиковать и *канна*, и *сикан-тадза* вкупе, [по сути они] побуждали к всецелой [практике] *дзадзэн*. Кроме того, хоть и [кажется, что] есть люди, которым Просветление открылось благодаря [практике постижения] *коана*, на самом деле они достигли Просветления благодаря *дзадзэн*“» [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992, с. 129].

Впрочем, Мокусё-дзэн никогда не отвергал практики *коанов* полностью — он только не рассматривал ее как «всю практику». Если бы Мокусё-дзэн полностью отрицал *коан*, то это было бы равносильно отрицанию авторитета патриархов и, следовательно, авторитета самого Будды Шакьямуни и означало бы прекращение существования этого направления как буддийского (точно так же дело обстояло бы и в том случае, если бы *Канна-дзэн* полностью отрекся от медитации или оба эти направления предали бы окончательному забвению сутры).

Более того, Догэн в своем учении распространил понятие сутры и *коана* на весь сущий мир во всей его необъятности. К примеру, в свитке «Буккё» («Буддийская сутра») он говорит следующее: «То, что называется сутрой, — это все десять направлений мира. Не бывает времени и места без того, чтобы они не были сутрой» (цит. по [Такахаси, 1983, с. 15]); в свитке «Кобуцусин» («Сознание изначальных будд») пишет: «Весною все деревья и травы начинают давать побеги и цве-

сти. Все они говорят и вопрошают о „старых буддах“ [там же, с. 13]. «Говорение и вопрошание о „старых буддах“, — замечает Такахаси Масанобу, — это не что иное, как *коан*» [там же].

Подтверждение истинности пути Мокусё-дзэн Догэн получил в «Великом Просветлении» (кит. *дау*, яп. *дайго*), которого достиг под руководством Жуцзина в конце летнего медитационного периода (кит. *сяаньцзуй*, яп. *гэанго*)<sup>30</sup> 1225 г. в возрасте 25 лет и которое знаменовало собой разрешение его Великого Сомнения. «Кэндзэй-ки» и «Сансогёго-ки» описывают, как это произошло. Некий монах, сидевший в *цзочань* рядом с Догэном, погрузился в сон. Жуцзин, увидев это, закричал: «Постигать Чань (Дзэн) — значит сбрасывать тело и сознание (т.е. достигать недвойственного состояния сознания. — И.Г.)! Что пользы от такой усердной дремы?!» (Возможно, что именно слово «усердная» или «только» — *чжигуань* (*сикан*) явилось тем ключевым словом, которое «включило» прорыв в Просветление: Догэн постиг, что всё есть «только», — слово явилось конкретным и живым выражением недвойственности сущего; многое в учении Мастера говорит о том, что он особо выделял это слово.) Как только Догэн услышал слова Жуцзина, он внезапно достиг состояния «Великого Просветления», после чего, поднявшись, направился в келью Наставника и возжег благовония. На вопрос Жуцзина, почему он это делает, Догэн ответил: «Пришел [сюда], сбросив тело и сознание». Жуцзин откликнулся словами: «Сброшены тело и сознание, тело и сознание [воплотились в] сбрасывание». Догэн сказал: «Возможно, это [мое Просветление — только] временное заблуждение, [прошу Вас], Наставник, не давай мне просто так Печать Подтверждения [Просветления]». «Я вовсе не собираюсь просто так давать тебе Печать Подтверждения», — ответил Жуцзин. «А в чем состоит (букв. „чему подобно“ — И.Г.) — не давать просто так Печать Подтверждения?» — спросил Догэн. «[В] сбрасывании сбрасывания (одновременно это может быть понято как „Сбросил, сбросил!“ — И.Г.), — ответил Жуцзин, подтверждая тем самым истинность Просветления Догэна» (цит. по [Такэути, 1992, с. 142–143]).

Некоторые исследователи полагают, что по своей интенсивности Просветление, испытанное Догэном, даже превосходило Просветление самого Учителя Жуцзина, аргументируя подобное утверждение тем,

<sup>30</sup> Период, когда монахи практикуют медитацию в одном помещении, практически не покидая его (в русскоязычной буддийской среде прижилось и стало употребляться в похожем значении слово «ретрит» — от англ. *retreat*); в Индии соответствовал сезону дождей (санскр. *варша*; отсюда его наименование — *варшика*) и продолжался с 16-го дня 4-й луны по 15-й день 7-й луны. В Чань-Дзэн бывает и зимний медитационный период — с 16-го дня 10-й луны по 15-й день 1-й (в школе Риндзай — 2-й) луны следующего года.

что в «Записях речений чаньского наставника Тяньтун Жуцзина» («Тяньтун Жуцзин-чаньши юйлу») повсюду фигурирует лишь выражение «сбрасывание пыли с сознания» [Нисидзима, 1989, с. 77].

В самом деле, в выражении «сбрасывание пыли с сознания» (кит. синьчэнь-толо, яп. синдзин-тоцураку) имеется толика противопоставления, несовместимого с истинным состоянием «не-я»: «сознание» здесь может быть воспринято как «чье-то» сознание, а «пыль» (в данном случае это слово обозначает вещи и явления, феноменальное бытие как *майю*) может быть понята как нечто отдельное от сознания — на том основании, что она может быть «сброшена». Выражение же Догэна «сбрасывание тела и сознания» (яп. *синдзин-тоцураку*) предполагает полное единение сущего: «тело» (вещи и явления феноменального Бытия, включая тело человека) и «сознание», оба, «сбрасываются» и, следовательно, не противопоставлены друг другу. Это высказывание позволяет заключить, что «тело» и «сознание» — это наименования одного и того же — «тела-и-сознания». Более того, поскольку «тело» (все явления феноменального бытия) и «сознание» — одно, следовательно, сознание не является «чьим-то» сознанием, но есть сущий мир как Единое Сознание.

Выражение состояния Просветления, достигнутого Догэном, может быть уподоблено выражению опыта Просветления великого Шестого патриарха Чань Хуэйньэна (яп. Эно; 638–713): «Изначально нет ни древа *бодхи*, ни зеркала, — откуда же взяться пыли?» Тогда как выражение «сбрасывание пыли с сознания» соответствует выражению его соперника Шэньсю (яп. Дзинсю; ?–706): «Древо *бодхи* — тело, гладь зеркала — сознание. Содержи их всегда в чистоте, не позволяй садиться пыли». Последняя *гатха* является выражением опыта, в котором еще не преодолена двойственность Истинно-сущего и феноменального и делается акцент на практике как на *средстве* достижения Просветления.

Однако все же представляется некорректным говорить о превосходстве опыта Просветления Догэна над опытом Просветления Жуцзина — и именно потому, что сам Догэн всегда характеризовал Жуцзина как непревзойденного Учителя, Единственного Хранителя Истинной Дхармы Будды в трех тысячах миров, отождествляя его через линию преемственности с Буддой Шакьямуни, а себя — с ним. Скорее, замена того, что в устах Жуцзина звучало как «сбрасывание пыли с сознания» на собственное выражение истины Просветления — «сбрасывание тела и сознания» (если замена имела место, и Жуцзин, действительно, никогда такого выражения не произносил) свидетельствует, на наш взгляд, лишь и именно о выдающихся потенциях Догэна *выражать* Истину. Эта непревзойденная способность великого Наставника-в-Дхьяне (яп. *дзэндзи*) во всей полноте реализовалась в «Сёбо-

гэндзо», главнейшем труде жизни, выражающем «альфу и омегу» его мирозерцания.

На наш взгляд, разрешение Великого Сомнения Догэна имело два аспекта, которые можно назвать соответственно практическим (физиологическим) и теоретическим (онтолого-герменевтическим) аспектами. Ответом на практический аспект сомнения Догэна является, на наш взгляд, центральная мысль сочинения «Фукан-дзадзэн-ги», написанного Догэном в двадцатисемилетнем возрасте сразу по возвращении из сунского Китая и ставшего своего рода манифестом его учения: «Если вдуматься, Путь (Истинная Реальность) пронизывает собой все округ, — ради чего сызнова обращаться к практике, ведущей к Просветлению? Колесница Учения (Просветление) — самосуца, к чему же тратить время? Вдобавок все (сущее) — вне пыли-заблуждения, к чему уповать на средства, стирающие пыль? Путь (Истинная Реальность) не отделен от того, что есть здесь и сейчас, какая нужда „с головой и ногами“ (погружаться) в практику? Однако, хотя каждый человек преисполнен Дхармой, если не практикуешь, Дхарма не проявится, если не будешь стремиться достигнуть [Просветления], [его] не обретешь» [Фукан-дзадзэн-ги, 1991, с. 170].

Выраженная в данном фрагменте идея является основополагающей для учения Догэна. Признавая изначальную просветленность, или «буддовость», живых существ, Догэн настаивает на том, что Природа будды в живых существах должна постигаться не абстрактно, а стать действительным фактом сознания, — живое существо истинно обладает Природой будды лишь тогда, когда его Природа будды проявляется, а проявляется она лишь в буддийской практике, и прежде всего — в практике *дзадзэн* (так, в цитированном фрагменте слова «тратить время» в «дзэнской терминологии» означают также «сидеть в *дзадзэн*»).

Выражением онтолого-герменевтического аспекта решения Великого Сомнения, т.е. догэновским ответом на вопрос «что есть Природа будды и каково ее отношение к миру феноменов», можно считать весь корпус «Сёбогэндзо»; по нашему мнению, в наиболее общей форме его можно видеть в начальной фразе свитка «Буссё» («[Изначальная] Природа будды»).

Этот свиток, написанный Догэном в возрасте сорока одного года, в четырнадцатый день десятой луны второго года правления под девизом *Ниндзи* (1241), традиционно рассматривают как один из самых значительных. Год его написания совпал с приходом в ученичество к Догэну из школы Дарума-сю Эдзё, Гикая (1219–1309), Гиина (1217–1300), Гиэна (?–1314) и Гидзюна (даты жизни неизвестны), ставших впоследствии выдающимися фигурами школы Сото (Эдзё стал единственным наследником Дхармы Догэна, а после его смерти — главой

школы). Этот год — пятый со времени открытия Догэном монастыря Косёдзи, первого «подлинно дзэнского» монастыря Японии, ознаменовал пору его наивысшего расцвета. С увеличением количества учеников у Догэна как настоятеля, несомненно, возникало больше забот, касавшихся передачи им Истинной Дхармы, и среди свитков «Сёбогэндзо», написанных им с начала этого периода, резко возрастает число свитков, помеченных словами «в наставление братии» (либо «читаю братии»). Одним из них является и свиток «[Изначальная] Природа будды».

О том значении, которое Догэн придавал этой теме с точки зрения истинного понимания Учения Будды, свидетельствует как то, что по объему этот трактат занимает в «Сёбогэндзо» второе место, уступая лишь трактату «Гёдзи» («Предрержание практики»; если рассматривать трактат «Гёдзи», состоящий из двух отдельных свитков, как две работы, то «Буссё» оказывается и вовсе самым большим свитком «Сёбогэндзо»), так и то, что Догэн неоднократно правил его в различные периоды своей жизни.

В начале свитка Догэн цитирует упоминавшееся нами выше высказывание из «Махапаринирвана-сутры» (для удобства сопоставления даем его в виде таблицы):

一切 衆情 悉	有 仏性	如来 常住	無有 變易
<i>Иссай сюдзё сицу</i>	<i>у буссё</i>	<i>Нёрай дзёдзю</i>	<i>му у хэньяку</i>
Все живые существа без исключения	обладают Природой будды;	Татхагата [пребывает] в постоянстве,	не изменяясь (букв. «не наличествует изменений»).

Однако, невзирая на правила китайской грамматики и используя игру слов, Догэн членит цитируемую фразу иначе (это выявляется и всем дальнейшим содержанием свитка), отчего она, оставаясь той же самой фразой, приобретает иную интерпретацию:

一切 衆情	悉有 仏性	如来 常住	無	有	變易
<i>Иссай — сюдзё</i>	<i>сицуу — буссё</i>	<i>Нёрай дзёдзю</i>	<i>Му</i>	<i>у</i>	<i>хэньяку</i>
Всё — живое существо,	Всцелое Бытие — [Изначальная] Природа будды;	Татхагата — постоянен,	[он] — Небытие,	[он] — Бытие,	[он] — Изменчивость.

Данная реинтерпретация Догэном канонического высказывания Будды представляет собой ключ к пониманию его мирозерцания и выражает все его своеобразие. Догэн, в соответствии с чаньской тра-

дицией, рассматривающей Будду Шакьямуни как основоположника этой традиции, стремится сделать истинный смысл высказывания явным для омраченного сознания. Вариант Догэна конкретизирует, в чем именно состоит постоянство Татхагаты. Именно вариант Догэна выражает конечную недвойственность постоянного Истинно-сущего и изменчивого феноменального бытия, тогда как вариант сутры (во второй части высказывания) выражает взгляд на мир из просветленного состояния сознания, представляясь сознанию, омраченному заблуждением, чистой абстракцией. Показательно, что Догэн называет определение *бодхичитты* как «трех тысяч миров в одной мысли» (яп. *итинэн — сандзэн*) «заблуждением *тэнгу*» («длинноносого лешего»), т.е. чудовищным заблуждением. Определяя «всё» как «живое существо», Догэн утверждает полное единение сущего, тождество всего со всем; из этого следует не только вывод об отсутствии в Реальности самостоятельного существующих неодушевленных предметов, но также не наличие «других», отдельных от Единого Целого обособленных «индивидуальных субстратов».

Догэн продолжал практиковать под руководством Жуцзина еще два года, от случая к случаю посещая других мастеров, чтобы углубить и усовершенствовать свое понимание Дхармы. Между тем учитель и компаньон Догэна Мёдзэн заболел и умер в Китае в возрасте сорока двух лет. Догэн же, пробыв в Китае почти пять лет, решил, что пришло время возвращаться на родину.

Наставляя покидающего его ученика и преемника, того, кому он «вверил школу Цаодун» («Хокё-ки»), Жуцзин сказал Догэну, что для того, чтобы передать людям Просветление Шакьямуни, необходимо выйти за пределы всех идей прошлого, настоящего и будущего и постигнуть, что Просветление всегда присутствует — именно сейчас, и никогда не кончается.

Он дал Догэну Документ Преемства (*сисё*), подтверждающий истинное наследование Дхармы в Просветлении (см. Приложение), увещывая по возвращении на родину трудиться с настроением на то, чтобы помочь достичь просветленного состояния сознания всем людям по всей стране. «Истинный Учитель» дал Догэну завет не жить рядом со столицей или неподалеку от богатых и влиятельных лиц, не сближаться с правителями, министрами и военачальниками, но оставаться глубоко в горах, вдали от «мирской пыли», посвящая себя воспитанию учеников, не позволять прерываться линии преемственности Цаодун и непременно передать Истинную Дхарму «хоть одному человеку, хоть полчеловеку».

Догэн, по всей вероятности, покинул Китай до семнадцатого дня седьмой луны и прибыл в Японию в восьмую луну 1227 г. (см. [Такэути, 1992, с. 157, 158]). Он возвратился в свою страну, как он пишет в «Эйхэй-короку», «с пустыми руками», не привезя ни сутр, ни свя-

тых изображений, ни предметов культа. Думается, слова «с пустыми руками» выражали глубокую убежденность Догэна в том, что он привез в Японию саму Истинную Дхарму Будды, которую он наследовал в Великом Просветлении у Жуцзина (см. [Догэн-дзэндзи, 1991, с. 20]).

По возвращении в Кэнниндзи и после того, как он предал погребению прах Мёдзэна, он начал работать над своим первым трактатом, «Фука-дзадзэн-ги» («Суть и способ всеместно рекомендуемого [мною] *дзадзэн*»).

Этот трактат обрисовывает как теоретические, так и практические аспекты Дзэн: буддийская Дхарма является абсолютной, универсальной и всепронизывающей; не существует возникновения или исчезновения, прихода и ухода. Делать различие между этими вещами — значит тотчас отдаляться от Пути и впасть в заблуждение. *Дзадзэн* — это Единство Просветления и Практики: стоит сесть прямо, устранить все мысли — как о дурном, так и о благом, как о заблуждении, так и о Просветлении, — и проявится Путь. «Поскольку тело и сознание — одно, практика и Просветление — также не два». *Дзадзэн* — это Врата Дхармы в Спокойствие-Радость Нирваны.

Однако монахи монастыря Кэнниндзи были совершенно невосприимчивы к идеям Догэна. За то время, пока он отсутствовал, дисциплина в монастыре пришла в упадок, а «дух Эйсай» почти выветрился. Монахи были ленивы, исполнены жадности и постоянно вовлечены в различные споры. Вдобавок ко всему Догэн получил известие о смерти Жуцзина, который вошел в нирвану в семнадцатый день седьмой луны 1227 г. (по другой версии, 1228 г.). В этих обстоятельствах, а также выполняя свое обещание Жуцзину передать Истинную Дхарму «хоть бы одному ученику», Догэн в 1230 г. покинул Кэнниндзи и направился в маленький уединенный приют Аньёин неподалеку от Фукакуса. Здесь им была написана работа, которую ныне включают в корпус «Сёбогэндзо» в качестве своеобразного «введения», — трактат «Бэндова» («Беседа о постижении Пути»).

В «Бэндова» Догэн сделал акцент на следующих моментах: 1) подтвердил свое убеждение, что только *дзадзэн* является истинными вратами в просветленное состояние сознания, передаваемое всеми буддами и патриархами; 2) вновь заявил, что практика и Просветление не являются чем-то отличным, т.е. что *дзадзэн* не состоит из ряда шагов, ведущих к Просветлению, но сама практика является совершенным Просветлением; 3) изложил суждение о равенстве в Дхарме всех людей — монахов, мирян, мужчин, женщин, высоких, низких, умных, глупых: таких разделений в Дхарме не существует; самое важное — это правильно относиться к поиску Пути (позже Догэн стал настаивать на том, что для подлинного Освобождения абсо-

лютно необходимо отречься от мира и принять монашеские обеты); 4) объявил о своем отрицании учения о существовании периодов Истинного, Подобия и Конца Закона (т.е. Дхармы Будды; яп. *сёбо, дзо-бо, маппо*), которое было широко в ходу в японском буддизме того времени, и притом современность рассматривалась как эпоха Конца Закона (*маппо*). Догэн учил, что возможность постичь Путь присутствует всегда и целиком зависит от решимости человека и его отношения к практике: «семенами» Праджни и Просветления проникнуто все Время.

Вскоре после того как Догэн прибыл в Анъёин, он был вынужден переехать в большее помещение из-за растущего числа монахов и прихожан-мирян. Были отремонтированы несколько ветхих зданий монастыря Гокуракудзи («монастырь Наивысшей Радости», иначе «монастырь Сукхавати<sup>31</sup>»), и в 1233 г. Догэн переехал туда, переименовав монастырь в Каннон-дори-ин — «монастырь Пути-Закона [бодхисаттвы сострадания] Каннон» (кит. Гуаньинь, санскр. Авалокитешвара).

Зимой 1234 г. учеником Догэна стал Коун Эдзё (1198–1280), будущий его главный ученик и наследник Дхармы. Эдзё ответствен за передачу потомкам литературного наследия Мастера, он также записал несколько бесед Догэна в популярной, легкодоступной пониманию работе «Сёбогэндзо-дзуймонки».

Число учеников продолжало расти, и Догэн пришел к решению о необходимости выстроить настоящий дзэнский монастырь — *додзё* («место [постижения] Пути»). К 1235 г. он собрал достаточно пожертвований и начал строительство, а в 15-й день 10-й луны второго года правления под девизом *Камэй* — «Радость и Счастье» (1236 г.) была проведена церемония открытия монастыря Косё-хориндзи («монастырь Драгоценный Лес Пробуждения Святости», сокр. Косёдзи) (см. [Догэн-дзэндзи, 1991, с. 19]).

Период с 1233 по 1243 г. был самым плодотворным в жизни Догэна. У него было много хороших учеников, за ним следовали широкие массы мирян. Дзэнский Наставник увещевал последователей ставить достижение Пути превыше всего, будучи столь же строгим и требовательным, как и его наставник Жуцзин, и призывая их стремиться быть в отношении к практике равными буддам и патриархам: «О будды и патриархи, Просветленные в Дао-Пути, имейте сострадание ко мне и помогите мне освободиться от плохой кармы и злых деяний, совершенных в прошлом. Устраните все препятствия моему постижению Пути Будды, добродетель которого пронизывает всю Вселенную, прошу, имейте сострадание ко мне, помня, что все будды и патриархи

разделяли теперешнее мое состояние заблуждения. Я даю обет следовать Истинному Пути так, чтобы я тоже смог быть буддой» (из свитка «Кэйсэй-сансёку» — «Голос долин, краски гор»; цит. по [Нисияма, Стивенс, 1975, т. 1, с. 98]).

Догэн всегда был сострадательным, но его сострадание отличалось от того, которым обладал, например, Синран, его современник и основатель школы Дзёдо-син. Для Синрана сострадание основывается на понимании греховности человека и на том, что человек в своем спасении зависит от абсолютного милосердия Будды Амиды (санскр. Амитабха). Поэтому сострадание, по Синрану, состоит в том, чтобы сообщать другим о великом милосердии Амиды и о тщетности опоры на свои собственные усилия. Догэн же, напротив, утверждает, что реальное сострадание должно основываться на постижении Истинной Природы человека, которое, в свою очередь, обретается самостоятельно — в опоре на свои собственные усилия (яп. *дзирики*) — практикой. Это означает, что следует помогать каждому проявить его просветленность, ради чего должно усердно практиковать *дзадзэн*; в этом, по Догэну, и состоит смысл спасения.

Однако вскоре тэндайские монахи с монастырской горы Хиэйдзан стали беспокоить Догэна и его последователей, обвиняя в «нововведениях». Летом 1243 г. они напали на дзэнский монастырь и попытались сжечь его. Опасаясь за будущее общины, сомневаясь в безопасности нынешнего местопребывания, а также памятуя о завете Жуцзина не селиться рядом со столицей, но наставлять учеников в отдаленном месте, далеко от искушений и бед мира, Догэн принял приглашение своего ученика в миру Хатано Ёсисигэ, *даймё* провинции Этидзэн (совр. преф. Фукуи), основать монастырь в его владении.

В конце лета 1243 г. Догэн покинул Косёдзи и, оставив Киото, направился в Этидзэн, где приблизительно на год поселился в маленьком монастыре Кипподзи (иначе — Ёсиминэдэра). Вскоре по прибытии Догэна в Кипподзи была пожертвована земля для нового монастыря и началось его строительство. Уже в восемнадцатый день седьмой луны 1244 г. (см. [Такэути, 1992, с. 235]) была проведена церемония открытия нового «места Пути», названного Дайбуцудзи («Монастырь Великого Будды»). В 1245 г. Догэн переименовал это название на «Эйхэйдзи» («монастырь Вечного Мира») — в честь годов *Юнпин* (яп. *Эйхэй*) в китайской истории, когда буддийское учение впервые вошло в Среднее государство. Так после многих трудностей и препятствий Догэну наконец удалось основать постоянный монастырь, в котором он мог проповедовать Истинную Дхарму во благо всех живых существ.

Догэн отрицал классификацию своего учения как дзэнской школы, отвергая самое название «Сото-дзэн» («Цаодун-чань»), и рассматривал

<sup>31</sup> «Чистая земля» Будды Амитабхи, «западный рай».

его как Истинно Переданную Всецелую Дхарму Будды, находящуюся за пределами любых определений. В противоположность обычному пониманию Природы будды как *чего-то* в живых существах, что формирует их сущность или сердцевину, он настаивал на том, что живые существа как таковые *являются* Природой будды, т.е. что живые существа и Природа будды тождественны и бытие живого существа есть явление Изначальной Природы будды. Он учил также тому, что не может быть «постепенного» или «внезапного» Просветления: каждый миг бытия, как он есть, содержит в себе полное Просветление. Более того, каждый миг независим от «прошлого», «настоящего» и «будущего»: «Время является Бытием, Бытие является Временем», «Время — это сияющая природа каждого мига», «Каждое мгновение покрывает всю Вселенную», «Вселенная заключена в нас самих», «Каждый предмет и всякое бытие во Вселенной — это Время», «Мы сами и есть время» («Удзи» — «Бытие-Время») [Нисияма, Стивенс, 1975, т. 1, с. 68]. Эти идеи вкуче с ранее упомянутой концепцией «практика и Просветление — одно» (яп. *сюсё* — *итто*) составляют существо философии Догэна, как она отражена в «Сёбогэндзо».

В 1247 г. Догэн с неохотой ответил на приглашение правителя государства *сиккэна* Ходзё Токиёри (1227–1263) посетить его в Камакура, где оставался около шести месяцев. Токиёри желал, чтобы Догэн поселился в его столице, и предложил построить для него монастырь, но дзэнский Наставник ответил на это предложение отказом и после посещения «одного из мирян» (как он позже назвал правителя) возвратился в Этидзэн к уединению в Эйхэйдзи.

Его здоровье стало ухудшаться, но образ жизни оставался таким же аскетическим, как прежде: он продолжал усердно практиковать,ставляя в Дхарме многочисленных учеников и продолжал работу над «Сёбогэндзо». Лишь с большим трудом ученики смогли убедить его отправиться за медицинской помощью в Киото. Вероятно предчувствуя, что ему не суждено больше возвратиться в Эйхэйдзи, перед отъездом в столицу Догэн официально назначил Эдзё своим преемником в Дхарме и настоятелем монастыря Вечного Мира. В Киото его осматривали несколько известных врачей, но, судя по всему, ему уже нельзя было помочь.

Наставник-в-Дхьяне вошел в нирвану ночью двадцать восьмого дня восьмой луны пятого года правления под девизом *Кэнтё*. Его предсмертная *гатха* подвела итог жизни и отразила постигнутое в Просветлении Постоянство «невозникающего и неисчезающего» Истинно-сущего:

五十四年、照第一天	Пять раз по десять и четыре года <sup>32</sup> я озарял над Поднебесной небо <sup>33</sup> .
打箇勃跳、觸破大千	Вмиг прыгнул за него <sup>34</sup> , разбил, коснувшись, бесчисленные тысячи миров <sup>35</sup> .
渾身無、活落黄泉	Теперь Всего не вождедея Тела <sup>36</sup> , живущим в Желтый падаю Исток <sup>37</sup> .
	Эй, друг, привет <sup>38</sup> !

Перевод по [Такэути, 1992, с. 276]

<sup>32</sup> В Японии человек традиционно считался ставшим на год старше после наступления очередного Нового года, независимо от даты рождения. По этой системе счисления возраста в восьмую луну 1253 г. Догэну было 53 года. Здесь, предчувствуя свой уход из жизни, Догэн определяет свой возраст как 54 года, либо учитывая так называемый «утробный год», либо пренебрегая малым временным промежутком между наступлением Нового года (первый день первой луны) и датой своего рождения (второй день первой луны 1200 г., т.е. практически Новый год по лунному календарю). Наконец, возможно также, если источники в дате рождения неточны, что Догэн в самом деле родился незадолго до наступления 1200 г.

<sup>33</sup> Букв. «первое небо» — выражение, обозначающее Поднебесную, «данный нам [кармой] в ощущении» наш мир людей.

<sup>34</sup> «Вмиг прыгнул за него» — т.е. вырвался из того состояния сознания, в котором пребывают люди в земной юдоли как безначально погруженные в неведение страдающие живые существа; мгновенно постиг Дхарму Будды в Великом Просветлении. Аналогичное выражение (кит. *ботяо*, яп. *боттё*), которое, как представляется, выражает беспредельность Истины Будды и внезапность Просветления, есть, например, у танского наставника Юньмэня (яп. Уммон; 864–949), основателя одноименной школы Чань (Юньмэнь-цзун, яп. Уммон-сю): «Учитель, повернув в пальцах веер, раскрыл его и сказал: „Веер вмиг перепрыгнул на тридцать третье небо и попал в ноздрю Индре, в Восточном море рыба карп один раз ударила [хвостом по воде], дождь похож на опрокинувшуюся чарку, чарка — на дождь, поняли?“» («Юньмэнь-лу» [Запись речений Юньмэня]; цит. по [Дзэнгаку, 1991, с. 797a]). Словам «вмиг прыгнул» (3-й и 4-й иероглифы второй строки: 勃跳) предшествует выражение *дагэ* (яп. *дака*, 1-й и 2-й иероглифы второй строки: 打箇) — букв. «ударив это» либо «[от]толкнув[шись от] этого места» (поскольку второй иероглиф выражения может обозначать как предмет, так и место). Таким образом, дословным переводом первых четырех иероглифов второй строки будет «[от]толкнув[шись от] это[го места], вмиг прыгнул», что переведено нами как «вмиг прыгнул за него». Однако это выражение помимо прямого указанного смысла содержит, как нам кажется, еще и чрезвычайно значимый намек. А именно: воспринятое как «ударить это», выражение *дагэ* немедленно или исподволь вызывает у человека, сведущего в учении Догэна (не говоря уже об адептах школы Сото), ассоциацию со словом 打座 *дацзо* (яп. *тадза*), представляющим собой сокращение (с тем же значением) от выражения *чжигуань-дацзо* (яп. *сикан-тадза*, букв. «бей на сидение», в смысле «уделяй главное внимание сидению в дхьяне как таковому — не рассматривая ее в качестве *средства* достижения Просветления»), которым обозначается свойственное именно школе Цаодун–Сото принципиальное понимание «истинно переданной Буддой медитации» как медитации безобъектной (см. рис. 13, 14 на с. 108–109). Таким образом, в выражении «вмиг прыгнул (= „внезапно испытал Великое Просветление“) за него (= [от]толкнув[шись от] это[го места])» можно и, по нашему мнению, следует



видеть смысл: «вмиг прыгнул (= „внезапно испытал Великое Просветление“), ударяя по этому (либо „упирая на это“ = „усердно практикуя безобъектную медитацию“).

<sup>35</sup> Букв. «великую тысячу [миров]» (яп. *дайсэн*; сокр. от *сандзэн-дайсэн-сэкай* — «три тысячи великих тысяч миров»); по буддийской космологии, то, что называется «миром» (яп. *сэкай*, санскр. *локадхату*), имеет своим центром гору Сумеру и включает в себе солнце, луну, четыре материка (северный — Уттаракору, южный — Джамбудвипа, восточный — Пурвавидеха, западный — Апарагодана), «небеса» («сферы», или «уровни» сознания), в которых, соответственно кармическому рождению, пребывают живые существа (создания ада, голодные духи — *преты*, животные, демоны-*асуры*, люди, боги). Тысячу таких миров называют миром «малой тысячи», тысячу «малых тысяч» — миром «средней тысячи», тысячу «средних тысяч» — миром «великой тысячи», объединение последних и называют «тремя тысячами великих тысяч миров».

На наш взгляд, грандиозность, внутренняя глубина и красота использованного Догэном образа отчетливо выявляются при его сопоставлении со строками из энциклопедического тибетоязычного сочинения монгольского буддийского ученого Сумба-кханбо Ешей-Балджора (1704–1788): «Этот мир... подобен „миру великой тысячи“... а миллиарды миров представляют собой целостную Вселенную... Сии миллиарды миров образуют первую нить (или первый поток. — *И.Г.*), [затем] миллиарды этих нитей соединяются во [второй] средний пучок нитей, а вся необъятная Вселенная состоит из этих средних пучков. Это и есть три нити (потока) [целостной Вселенной]. ...Сия Вселенная покоится на ладонях великого Вайрочаны (Вселенский Будда. — *И.Г.*) подобно мельчайшей частице внутри хрустальной пустоты и является средним, тринадцатым миром среди двадцати пяти больших измерений нашего континуума. Во всех [десяти] направлениях этого континуума манифестируются миры, подобно мельчайшим серебряным каплям, раскинутым по [бескрайнему] небу» [Сумба-кханбо, 1998, с. 99].

«Разбить (словно мыльные пузыри, — ср. с „раскинутыми по бескрайнему небу мельчайшими серебряными каплями“. — *И.Г.* тысячи миров» здесь, таким образом, означает постижение Пустотности (яп. *ку*, санскр. *шуньята*) вещей и явлений, достижение Освобождения от бесконечных рождений-и-смертей в мирах *сансары*, достижение Нирваны.

<sup>36</sup> Как нам представляется, эта строка заключает в себе два взаимосвязанных смысла. С одной стороны, она выражает непривязанность Догэна, достигшего Освобождения, к «телесному существованию» — к жизни в обыденном смысле слова. С другой стороны, выражение «всё тело» (яп. *консин*) помимо «мирского» значения наполнено здесь и иным, «абсолютным» значением, выступая «живым», «посюсторонним» дзэнским синонимом для терминов «Изначальная Природа будды; Истинная Таковость; Просветление»: «[Ведь] „всё тело“ — это „единый зрак, [прозревающий] Истинный Закон“. Всё тело — это воплощение Истинно-сущего. Всё тело — это „одно высказывание“ (отражающее выход за пределы дуальности и выражающее Истинную Реальность. — *И.Г.*). Всё тело — это сияющий свет [природы будды]. „Всё тело“ — это „всё сознание“ (из свитка «Одна светлая жемчужина», цит. по [Буддийская философия, 1998, с. 279]). Таким образом, «не вожделя (не желая/не ища/не стремясь к [постижению]) Всего Тела» означает, что между Догэном и «Всем Телом» — Всеединым Истинно-сущим — «нет разрыва», заключающегося в иллюзорном омрачающем «я». Мастер показывает, что его (и всех других живых существ) Истинным *Я* является «Всё Тело» и «Всё Не-тело», жизнь и смерть, бытие и небытие. Этот смысл высказывания подкрепляется и тем, что, говоря в следующей строке о своем падении в Желтый Исток (Небытие, из которого «выплывает», становясь проявленным, Бытие), Догэн подчеркивает, что он остается *живущим*: и бытие, и небытие, и жизнь, и смерть — всё есть жизнь («пребывание Так») Изначальной Природы будды, Истинно-сущего.

<sup>37</sup> Желтый Исток (Источник; кит. *хуанцюань*, яп. *косэн*) — древний китайский образ первоначала сущего, связываемый с желтым цветом по цвету своего «главного порождения» — земли; место, куда человек уходит после смерти. Наряду с этим значением здесь у Догэна также — образное наименование Изначальной природы сущего (яп. *хоссэ*, санскр. *дхармата*) и Изначальной Природы будды (яп. *буссэ*, санскр. *буддхата*) в аспекте «Природа будды [как] Небытие» (яп. *му-буссэ*).

<sup>38</sup> Выражением «Эй, друг, привет!» мы перевели иероглиф последней строки (кит. и в восходящем тоне; яп. *ии*), которому (помимо «рассмеяться» [Дзэнгаку, 1991, с. 18d]) присущи следующие значения:

1) выдох, вздох [Синсэн, 1985, с. 215]; в этом значении данное слово (иероглиф) здесь может быть воспринято в качестве выражения предсмертного вздоха Догэна; это тем более вероятно, что последняя строка *гатхи* — усеченная и состоит из одного лишь данного иероглифа. Как повествуют биографические источники, закончив писать, Догэн отбросил кисть и «вошел в нирвану (умер)» [Такэути, 1992, с. 276];

2) междометие *восхищения* (выделено мной. — *И.Г.*) либо вопрошания [Синсэн, 1985, с. 215]: Изначальная Природа будды (здесь «Желтый Источник» сущего), с которой, «оставаясь живым», «воссоединяется» Догэн, «сама в себе» не может не быть невыразимо прекрасной;

3) вопросительное или одобрительное междометие, с чувством произносимое во время наставления для «подстегивания» учеников к пониманию [Дзэнгаку, 1991, с. 19a] (ср. с русскими «Ну как?», «А?», «Молодцы!»); оклик (соответствует русскому «Эй!»), в школе Чань-Дзэн — слово, произносимое учителем при встрече с учеником [Синсэн, 1985, с. 215] (ср. с русскими «Как дела?», «Ну, что?» в значении приветствия).

С учетом этого значения (которое, безусловно, является главным в приведенном ряду) слово *ии* в *гатхе* воспринимается, во-первых, как наставление-призыв к Освобождению — «сбрасыванию тела-и-сознания» путем практикования безобъектной медитации (*сикан-тадза*; ср. с «разбиванием миров» в «прыжке за небо»), призыв, адресатом которого являются прежде всего ученики Догэна и все монахи, ищущие Путь, но в широком смысле слова — каждый человек, встретившийся с этим посланием Мастера и воспринимающий его, — все живые существа, приходящиеся друг другу (в абсолютном буддийском смысле) сотоварищами в постижении Пути. И во-вторых — как «непрощание» (вечное «Здравствуй!») Догэна, подчеркиваемое его «падением в Желтый Источник» *живущим*: соединяясь с «Желтым Источником» — изначальной природой сущего, Мастер «осуществляется» отныне *всем сущим миром* как Изначальной природой, пребывающей Так, тем, что в буддийском учении именуют «Нерождением-Неисчезновением» и что, поистине, не определишь иным словом, кроме — «Живущим». Таким образом, нам представляется, что в плане выражения восклицание *ии* в *гатхе* созвучно в своей глубинной основе чувству, с которым А.Блок (пусть в иной культурно-философской традиции) восклицал: «Узнаю тебя, жизнь! Принимаю! И приветствую звоном щита!», а в плане содержания — известной прощальной *танка* поэта Рёкана (1758–1831), созданной, быть может, именно под влиянием почитаемого им творчества Догэна:

形見とて  
何か残さん  
春の花  
夏ほととぎす  
秋はもみじ葉

Что оставлю я вам  
На прощанье в подарок?  
Весною — цветы,  
Летом — голос кукушки,  
Осенью — кленов листву.

Перевод по [Кавабата, 1968, с. 13]

## Единство Бытия, Практики и Просветления в «Сёбогэндзо»

谿に響き	Внемли:
峯に鳴猿	Лишь дивно изъясняют
妙妙に、	Эту Сутру
只此経を	Потоков дольных гул,
説くところ聞け	Крик обезьян в горах.
	Догэн <sup>39</sup>

Учение Догэна, изложенное в его трудах и прежде всего в «Сёбогэндзо», иногда именуют «окончательным пределом постижения Дхармы Будды» и характеризуют как «новый шаг в развитии буддийской мысли триады стран — Индии, Китая, Японии» [Тамаки, 1969, с. 40].

Думается, шаг этот состоит не только и не столько во вкладе Догэна в буддийскую экзегетику (каковой также имеет место и весьма значителен), сколько в неповторимо своеобразном способе выражения буддийской истины. Догэн, как никто другой, сумел показать Дао-Путь (Истинную Реальность) в неразрывном единстве с путем ее постижения (буддийской практикой).

«Сёбогэндзо» состоит из 95 неодинаковых по объему свитков (трактатов), 75 из которых были скомпонованы в единое целое при жизни дзэнского Мастера, а 20 отредактированы и добавлены к первоначальному корпусу учениками Догэна после его смерти. Свитки «Сёбогэндзо» писались в наставление монахам и перерабатывались Догэном в течение всей его жизни.

Некоторые исследователи считают, что «Сёбогэндзо» содержит весь набор сведений, необходимых последователю Дзэн. Думается, однако, что цель написания «Сёбогэндзо» и значение этого труда определяются вовсе не теми «сведениями», которые этот труд сообщает. Можно сказать, что этот опус *принципиально* не является «книгой сведений».

Однако прежде чем коснуться вопроса о содержании и внутренней форме текстов «Сёбогэндзо», представляется важным остановиться вначале на названии этого труда.

Выражение *сёбогэндзо* (кит. *чжэнфаяньцзан*) не принадлежит самому Догэну. Оно встречается в буддийской литературе в смысле «содержание высшей доктрины», изложенной Буддой Шакьямуни в про-

<sup>39</sup> Тани-ни хибики / Минэ-ни нау сару / Таэдэ-ни / Тада коно кё-о / Току то косо кикэ. Стихотворение входит в число пяти *танка*, посвященных Лotosовой сутре; перевод по [Догэн-дзэндзи-вака-сю, с. 152].

поведи на горе Гридхракута, и в иероглифическом варианте восходит к китайским «Скрижаль о передаче Светильника»<sup>40</sup> и «Сутре [о том, как] Божественный Властелин Махабрахма, вопросив Будду, разрешил сомнения»<sup>41</sup>. В полном виде это выражение звучит как *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин* (кит. *чжэнфаяньцзан-непань-мяосинь*) — «Чудесно-благое Сознание, [которое есть] Нирвана [и] Зеница-вместилище Истинной Дхармы», обозначая не постигаемое рассудком и не выразимое словами состояние Просветления, тождественное Освобождению от заблуждений и страданий.

Согласно чаньской-дзэнской традиции, Будда передал такое состояние сознания почтенному старцу Махакашьяпе — без слов, просто повернув в пальцах цветок<sup>42</sup>. Таким образом, Махакашьяпа стал Первым индийским патриархом, передавшим, в свою очередь, учение Будды далее по линии преемственности способом, который позже назвали «особой передачей Истины вне писаний» (яп. *кёгэ-бэцудэн*), «не опираясь на слова и письменные знаки» (яп. *фурю-мондзи*), «прямым указыванием на человеческое Сознание» (яп. *дзикиси-нинсин*), «становлением буддой (просветленным) в узревании Изначальной природы сущего» (яп. *кэнсё-дзёбуцу*). Традиция считает, что Двадцать Восьмой патриарх этой линии Бодхидхарма передал этим же способом учение Будды в Китай (став Первым китайским патриархом Чань), где, передаваясь от учителя к ученику, оно было унаследовано Жуцзином, а от него — Догэном.

Способом указывания на Изначальную природу сущего, иначе говоря, на сущий мир как на Единую в самой себе Истинную Реальность, в Дзэн выступают *коаны* (кит. *гунъань*), способом переживания тождества сущего мира и Сознания, т.е. сущего мира как своего истинного Я, — медитация в *падмасане* (позе «лотоса»), т.е. *дзадзэн* (кит. *цзо-чань*); по преданию, Бодхидхарма просидел в медитации перед стеной (кит. *бигуань*) в монастыре Шаолинь девять лет.

<sup>40</sup> Кит. «Чжуаньдэн-лу», яп. «Дэнтороку»; полное наименование «Цзиндэ-чжуаньдэн-лу» («Кэйтоку-дэнтороку») — «Скрижали о передаче Светильника, [составленные в первом году под императорским девизом правления] Цзиндэ („Пресветлая Благодарить“»). Составлены сунским монахом Даоюанем в 1004 г., состоят из тридцати свитков, в которых собраны жизнеописания наставников Индии и Китая, передавших по линии преемственности, начиная от семи Будд прошлого, Дхарму («Светильник») школы Чань (санскр. *дхьяна*).

<sup>41</sup> Кит. «Дафань-тяньван-вэньфо-цзюэи-цзин», яп. «Дайбон-тэнно-момбуцу-кэцуиги-кё»: создана, вероятно, позже, чем «Чжуаньдэн-лу» (см. [Дзэнгаку, 1991, с. 816d–817a]).

<sup>42</sup> До появления «Чжуаньдэн-лу» выражение *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин* не встречается; имеется лишь выражение *сэйдзё-хогэн-нэхан-мёдзин* — «Чудесно-благое Сознание-Нирвана — Зеница-вместилище Чистой Дхармы». Легенда о передаче Дхармы «поворотом цветка и улыбкой» до этого времени в буддийской литературе также не излагается и потому, вероятно, является более поздним преданием (см. [Дзэнгаку, 1991, с. 816d]).

Адепты Дзэн утверждают, что Патриарх-основатель принес в Китай не учение о Просветлении, а *самое Просветление* как таковое — *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин* (см. [Дарума, 1989]), имея в виду под этим, как представляется, именно то, что Просветление, приводя к «сбрасыванию» тела как «индивидуального» тела и сознания как «индивидуального» сознания, ведет к становлению Единым Целым со Всем и в то же время «сбрасыванием тела и сознания» выступает *дзадзэн*.

Если принять во внимание эту традицию, то покажется совершенно естественным, что Догэн назвал свой главнейший труд «самим Просветлением», как бы «претенциозно» это ни звучало. Уже само это название позволяет думать, что Догэн считал изложенное им в «Сёбогэндзо» единственно верным, беспримесно чистым учением, восходящим к самому Будде Шакьямуни, — «чистым» не в том смысле, что другие школы «не правы», а в том, что лишь это учение ведет к действительному Просветлению. Некоторые японские ученые полагают, что Догэн возвратился к оригинальному, изначальному буддизму, к его сущностному духу. С этим утверждением в принципе можно согласиться, если понимать под этим несомненно обнаруживающуюся у Догэна сильнейшую тенденцию к выделению в буддийском учении главного, причем главного для *практического, опытного* постижения Учения.

Словосочетание «Сёбогэндзо» переводят как «Сокровище сути Истинной Дхармы» [Кабанов, 1986, с. 94], «Сокровищница Глаза Истинной Дхармы» [Буддизм в Японии, 1993, с. 227], «The Eye and Treasury of the True Law» («Глаз и сокровищница Истинной Дхармы») [Нисияма, Стивенс, 1975].

Слово *сёбо* («Истинная Дхарма») означает Учение («Закон») Будды. Слово *гэндзо* состоит из иероглифов 眼 *гэн* (глаз, око, зеница; взгляд) и 藏 *дзо* (хранилище, вместилище, сокровищница; сокровище). Вторая часть иероглифического бинорма *гэндзо*, а именно *дзо* как буддийский термин, имеет устойчивую коннотацию, к примеру, с выражением *Нёрай-дзо* (санскр. *Татхагата-гарбха*) — «чрево (и одновременно „эмбрион“ — И.Г.) Татхагаты», а также с термином *дзосики* (санскр. *алая-виджняна*), выражающим концепцию «сознания-сокровищницы» направления йогачаров, оказавшего большое влияние как на всю Махаяну, так и в особенности на школу Дзэн. Согласно этой концепции, единое первоначальное сознание вновь и вновь рождающегося по закону кармы индивида содержит в себе «семена» всех дхарм (т.е. всех вещей и явлений) и «...имеет два аспекта: аспект охватывания всех дхарм и аспект порождения всех дхарм; первый — это просветление, второй — непросветление» («Дачэн-цисинь-лунь» / «Махаяна-шрадхотпада-шастра»; цит. по [Абаев, 1991, с. 31]).

Если исходить из этой связи, то можно заключить, что первый иероглиф бинорма *гэндзо* — *гэн* (глаз, [даже] глазное яблоко) как раз и указывает на первый аспект — аспект охватывания всех дхарм, т.е. на Просветление (ибо «слепота», напротив, всегда ассоциативно связана с заблуждением), выражая ту идею, что Просветление дает видение всех дхарм (всех вещей и явлений сущего мира) в их истинном свете — в свете Истинной Реальности, иначе говоря, позволяет увидеть их как *саму* Истинную Реальность.

Приведенные выкладки позволяют яснее увидеть, почему слово *гэндзо* (зеница-сокровищница) в дзэнской «терминологии» означает не что иное, как *самое Пробуждение*.

Для Дзэн, ценящего лишь Просветление как таковое, а не рассуждения о нем, слово «Просветление» («Пробуждение») есть лишь «мертвая» абстракция, не имеющая ничего общего с реальностью, поэтому в данном случае наименованием этого состояния взят конкретный «живой» предмет — глаз, видящий и тем самым *объемлющий* всё, что есть здесь и сейчас. Однако с точки зрения Дзэн «глаз» здесь — не символ, а глаз как *таковой* и избран как наиболее зримый, конкретный предмет для передачи понятия «Таковость», неразрывно соединяющего субъект и объект в Единое<sup>43</sup>. Слово «глаз» в названии труда Догэна можно понимать *буквально* как глаз того, кто в данный момент и в данном месте это название читает. «„Светлая жемчужина“<sup>44</sup>... — говорит дзэнский наставник, — это [не что иное, как сами] черты лица [человека, постигающего Учение], „светлая жемчужина“ — это зрачок в [его] глазу» [Догэн, 1998, с. 280–281]. С точки зрения Дзэн, таким образом, вместо выражения «Сёбогэндзо» в заглавии труда Догэна с тем же успехом могли бы значиться, скажем, слово «чай» или «сосна»

<sup>43</sup> На основании вышеизложенного нам хотелось бы предложить перевод заглавия «Сёбогэндзо» как «Зеница-сокровищница Истинной Дхармы» или «Драгоценная Зеница Истинной Дхармы». Данный перевод, на наш взгляд, более соответствует и русской благозвучности, и (что главное) духу и букве (иероглифу) оригинального выражения. Перевод «The Eye and Treasury» («Глаз и сокровищница») не совсем точен, так как оставляет возможность понять *гэндзо* как два слова — «глаз» и «сокровищница», тогда как *гэндзо* (*самое Пробуждение*) имеет значение полного всеединства и неналичия «одного» и «другого». Перевод «Сокровищница глаза», безусловно, корректен, если в это выражение вкладывается смысл «глаз как сокровищница». Однако есть один нюанс: «Сокровищница глаза» может пониматься как «Сокровищница, содержащаяся в глазу», т.е. понято субъект-объектно, тогда как «глаз» и «сокровищница» здесь — тождество. *Дзо* — это не «сокровищница, хранящаяся в глазу» (*гэн*), но одновременно «хранящее» и «храняемое» («охватывание дхарм» или Просветление и «порождение дхарм» или непросветление), которому иероглиф «глаз», стоящий в определительной позиции, придает значение «Просветление и непросветление как единое Просветление». Поистине, мы можем назвать такую зеницу-сокровищницу «Драгоценной Зеницей».

<sup>44</sup> Еще один конкретный «термин-предмет», стоящий вместо абстрактных слов «природа будды», «Истинная Реальность», «единое сознание», «Просветление».

или выражения «приход Бодхидхармы с Запада», «рѣв дракона», «горы и воды»<sup>45</sup> — любое другое конкретно-предметное слово, с той лишь разницей, что в этом случае истинный смысл заглавия вне дзэнской культуры был бы еще менее явен.

Из сказанного следует, что за заглавием труда Догэна «Сѣбогэндзо» стоит «Пробуждение (Просветление) как таковое (вне всяких абстракций)» + «сущий мир (феноменальное бытие) как Истинная Реальность» + «буддийская практика».

Каково же содержание этого труда и как оно отвечает подобному заглавию?

Переход Догэна, начинавшего свою жизнь в буддизме в качестве ученика школы Тэндай, в Дзэн связан с его юношеским Великим Сомнением, разрешение которого имело место в его «Великом Просветлении», и можно сказать, что ответом на это сомнение и одновременно выражением Просветления как раз и является содержание «Сѣбогэндзо».

Однако «Драгоценная Зеница Истинной Дхармы» не была бы дзэнбуддийской книгой, а сам Догэн, переживший «Великое Просветление», не был бы дзэнским наставником, если бы в этом труде он «объяснял» Истинную Реальность, «рассуждал об» Истинной Реальности, а не прямо указывал на нее; Мастер сравнивает *теоретическое* познание Учения Будды и *объяснение* существа Просветления с нарисованной лепешкой, не могущей никого насытить, в то время как самоѐ Просветление уподобляет реальной, насыщающей лепешке.

В самом деле, тексты свитков «Сѣбогэндзо» не построены по законам дискурсивно-логического мышления: практически все пассажи (за исключением отрывков, излагающих биографический материал тех или иных дзэнских мастеров и, как правило, почти дословно почерпнутых из тех или иных источников, а потому не являющихся собственно словами Догэна) представляют собой комплекс назывных предложений, оканчивающихся глаголом-связкой *нари* — *ни арадзу* (нечто *есть* то-то — нечто *не есть* то-то). Например, «[Травы и деревья, горы и реки] — это не *есть* „травы там“ и не *есть* „деревья здесь“, не *есть* „горы вверху“ и не *есть* „реки внизу“, а *есть* одна светлая жемчужина» [Догэн, 1998, с. 278].

Не встречается в «Драгоценной Зенице» и рассуждений, включающих сколько-нибудь развернутые посылки и выводы; подавляющее большинство высказываний можно определить как ассерторические. Причинно-следственную конструкцию в этом труде представляют высказывания типа «Так как (яп. *юэ*, букв. „причина“) нечто является тем-

<sup>45</sup> «Смысл прихода Патриарха-основателя с Запада» («Соси-сэйрай-и»), «Рѣв дракона» («Рюгин»), «Сутра гор и вод» («Сансуй-кѣ») — названия свитков «Сѣбогэндзо». Можно сказать, кстати, что эквивалентом названия «Сѣбогэндзо» выступает, собственно, и название каждого в отдельности свитка «Драгоценной Зеницы».

то (или: пребывает так-то), то-то и то-то является тем-то (или: пребывает так-то)». Например: «Поскольку светлой жемчужине присуще представлять взору Такой, [какой она предстает], постольку и существуют как цвет, который [мы] сейчас видим, и как голос, который [мы] сейчас слышим, [бодхисаттвы] Каннон (*Авалокитешвара*) и Мироку (*Майтрея*) и [постольку же] существуют будды прошлого и будды грядущего, являющие тело и проповедующие Закон» [Догэн, 1993, с. 156]. Можно заметить «в скобках», что высказывания, подобные последнему, являются не чем иным, как «сжатым» неконцептуальным выражением буддийской доктрины зависимого происхождения (*натутья-самутпада*).

Столь же типичными для «Сѣбогэндзо» являются высказывания, включающие модальный глагол *бэси* («следует, должно; вероятно»). Например: «[Если], уже будучи Таким, блуждаешь в сомнениях: вряд ли, мол, я — светлая жемчужина, то это лишь подтверждает (букв. „это и есть“), что должно не сомневаться[: ты на самом деле] — бесценная бусина-перл!» [там же, с. 157].

Таким образом, «объяснение» или «толкование» Просветления Догэном не есть «объясняющее» или «истолковывающее» толкование. Структура высказываний «Сѣбогэндзо» поэтому должна быть признана *коанической*: чтобы понять их, читающий должен не рассуждать, а *догадываться* (*догадываются* же, как известно всякому, кто хоть раз пытался разгадать загадку, не «последовательным рассуждением», не «мыслью», а интуитивным озарением, *безмыслием*). Цель дзэнского Наставника состоит в том, чтобы передать читающему самоѐ Просветление «вне опоры на слова и письменные знаки»: «вытолкнуть» его за пределы сферы интеллекта и «подтолкнуть» к реализации Просветления в самом себе. Иначе говоря, его цель — устранив дискурс мышления читающего, заставить последнего хотя бы на неуловимый миг *пережить Таковость*, т.е. сущий мир как Единство. (Ибо само слово «Таковость» (санскр. *татхата*) «указывает на мир как он есть, не заслоненный и не расчлененный символами и определениями мысли. Оно указывает на конкретное, происходящее сейчас, как отличное от абстрактного и концептуального» [Уотс, 1993, с. 114].)

Приведем лишь несколько простейших примеров.

Так, в свитке «Гэндзѣ коан» («Постижение *коана*») в высказывании «Существует мир во всех [его] четырех направлениях» Догэн записывает слово «четыре направления» (四方 яп. *сихо* или *ѐмо*) не иероглифами, как в других случаях, а фонетической азбукой (*каной*). Можно предположить, что это сделано не случайно: 與麼 *ѐмо* — один из вариантов слова «Таковость» (恁麼 *иммо*). Таким образом, в одном слове — определении к слову «мир» — сливаются два значения: «во всех четырех направлениях (везде)» и «Таковой», чем достигается словесное и одновременное внесловесное, расплывчатое и одновременно

предельно конкретное выражение мысли: «Все сущее — Таково» («Феномены — это и есть Истинная Реальность»). Оставаясь тем же самым предложением, оно прочитывается и как «Весь сущий мир в [его] четырех направлениях — Таков (есть Таковость)». Читающий не получает эту мысль в «готовом виде», она приходит к нему как «озарение», в момент которого он с той или иной степенью интенсивности *собственно испытывает* Таковость.

В свитке «Икка мёдзю» («Одна светлая жемчужина») Догэн, черпая образы из различных сутр, «определяет» Истинную Таковость как «жемчужину, висящую в пустоте», «жемчужину, покоящуюся под челюстью черного дракона», «жемчужину, спрятанную в пучке волос на голове Чакравартина», «жемчужину, пришитую к изнанке одежды бедняка». Дзэнский Наставник указывает, что это одна и та же жемчужина, пребывающая Так, а вслед за тем заставляет читающего шагнуть от «теоретического понимания» Таковости к ее непосредственному переживанию — при помощи неожиданного непосредственного обращения к читающему с императивом: «Не толкуй, что пришьешь ее на лицевую сторону! Не помышляй извлечь ее из волос Правителя или вытащить изпод челюсти дракона наружу!» [Догэн, 1993, с. 156, 165].

Говоря в том же свитке, что «нет человека, который отбросил бы черепицу», закрывающую драгоценный нефрит (= Истинную Реальность), Наставник заставляет читающего догадаться, что сам читающий и есть «драгоценный нефрит» (Истинная Реальность, пребывающая Так).

Весьма часто Наставник подталкивает читающего к Истинной Таковости, опираясь на присущее последнему обыденное понимание «такого» и одновременно отменяя это обыденное понимание при помощи замещения обычной логики высказывания логикой дзэнской: «Весь мир в десяти направлениях ни обширен, ни мал, ни кругл, ни угловат, ни самодовлеющ, ни животрепещущ, не распахнут и не озарен. Вдобавок [он] — не жизнь и не смерть, не уход и не приход, и [как раз] поэтому [он] — жизнь и смерть, уход и приход. А поелику мир Таков, то и прежде, в дни древности, *отсюда же* уходили и ныне *отсюда же* приходят» [Догэн, 1998, с. 277].

Иногда Мастер подводит к Таковости, характеризуя Истинную Реальность парами оппозиционных понятий с одновременным опровержением этих характеристик, как бы совмещая «минус» и «плюс» и тем самым превращая их в «ноль» (т.е. превращая двойственность в Единство), с последующим отрицанием «ноля» (т.е. толкая от постижения Истинной Реальности как пустотности к ее постижению как Единого вещного мира): «Этот Путь, Это Место — ни велики, ни малы, ни в „самом себе“, ни в „другом“, ни существовали ранее, ни появились теперь, и потому [они] — Таковы Есть» [там же, с. 275].

В этом (и многом другом, разбросанном на каждой странице и заключенном едва ли не в каждом слове «Сёбогэндзо») состоит «инструментальность» или, позволено будет выразиться, «*унайность*» (от санскр. *унай* — «искусный метод») «Драгоценной Зеницы»: данный труд призван актуализировать в читающем Изначальную Природу Будды, или изначальноную просветленность. Даже если читающий не практикует *дзадзэн* (к чему постоянно, явно и неявно, призывает в «Сёбогэндзо» Догэн), а лишь искренне пытается понять (читай: догадаться) содержание этой книги, то тем самым он все же, пусть незаметно для самого себя, практикует медитацию, поскольку, по Догэну, «мышление о том, что не от мышления, — *немышление* — это и есть истинный способ и правило *дзадзэн*» [Догэн, 1996, с. 126].

С этим мнением солидаризируется, в частности, и Т.Клири, отмечая, что «форма, как и содержание „Сёбогэндзо“, являются инструментальными — в том, что они создают определенные эффекты во внимании и потоке сознания читающего» [Клири, 1989, с. 6].

К сожалению, подобная *коаническая* «инструментальность», состоящая в подталкивании к медитации и инициировании процесса реализации изначальноной просветленности читающего, являющаяся «солью», или истинным содержанием «Сёбогэндзо», присутствующим «между строк», «вне слов и письменных знаков», полностью исчезает при попытке дать более удобопонятный перевод текста. Достижение *удобопонятности* предполагает концептуализацию, тогда как концептуализация — это именно то, что стремится исключить из сознания читающего Догэн.

Приведем лишь один из великого множества подобных случаев. В свитке «Гэндзэ коан» Догэн говорит: «Хотя Просветление являет собой во всей своей полноте уже в тот самый миг, [когда следуешь практике постижения Закона], все то, что есть [у Пути] тайного, не обязательно становится явным. Отчего бы ему во что бы то ни стало становиться явным?!» [Догэн, 1996, с. 123].

В английском переводе К.Нисиямы и Дж.Стивенса это высказывание звучит следующим образом: “Although Enlightenment is actualized quickly, it is not always totally manifested because [it is too profound and inexhaustible for our limited intellect]” («Хотя Просветление актуализируется немедленно, оно не всегда полностью являет себя, из-за того что [оно слишком глубоко и неисчерпаемо для нашего ограниченного ума]») [Нисияма, Стивенс, 1975, т. 1, с. 3].

Вместо эмоционального вопроса, чуть ли не окрика Догэна, призванного *устранить* из сознания читающего момент ожидания «Просветления» как чего-то противоположного нынешнему состоянию сознания, призванного *вывести* его из дискурса, только в сфере кото-

рого и имеет смысл разделение «тайного» и «явного», призванного *намекнуть*, что для просветленного сознания, лишенного оппозиций, все предстает просто Таким: и «явное», и «тайное» оказываются для него лишь *проявлением* единого в самом себе Истинно-сущего, читатель получает это выражение в уже концептуализированном виде. Утверждение же, что «Просветление слишком глубоко и неисчерпаемо для нашего ограниченного ума», является прописной для буддизма истиной, если не банальностью. Таким образом, функция «подталкивания» к Просветлению, являющаяся, по нашему мнению, главным и сущностным содержанием «Сёбогэндзо», полностью нивелируется<sup>46</sup>.

Нельзя, однако, считать, что любое заявление, сбивающее с толку ум, любая нелогичная бессмыслица способна быть «прямым указыванием» на Истинную Реальность и подталкивать к Просветлению. Так, чаньский наставник Чжицзюэ утверждал: «Те, кто не знает, что Дзэн содержится в доктринальных учениях, не являются учеными. Те, кто не знает, что в Дзэн имеется теория, не могут считаться последователями Дзэн» [Мусо, 1992, с. 147].

Догэн также видел *коан* не только в собственно *коанах* (*косоку*) и в дзэнских текстах, но распространял содержание этого термина на весь буддийский канон. Так, в свитке «Габё» («Нарисованная рисовая лепешка») он говорит: «Некоторые твердят, будто чтением сутр и шастр не обретишь мудрости, будто пытаться делать это — все равно что пытаться насытиться нарисованной рисовой лепешкой... Однако думать, будто учения, изложенные в сутрах, неполны или неспособны привести к Просветлению, — большая ошибка. Тот, кто придерживается подобного взгляда, не сможет истинно передать [себе] Путь Будды» [Нисияма, Стивенс, 1975, т. 1, с. 86].

Если это утверждение Догэна адекватно первой части высказывания Чжицзюэ («Дзэн содержится в доктринальных учениях»), то второй его части («в Дзэн имеется теория»), а значит, теорию можно выразить и при помощи Дзэн. — И.Г.) соответствует, к примеру, замечание-комментарий Догэна к описываемому в свитке «Син-фукатоку» («Сознание невозможно отыскать») эпизоду из жизни чаньского наставника Дэшаня (780–865), который «был величайшим ученым своего времени и последним чаньским монахом, отстаивавшим первейшую важность сутр» [там же, с. 28]. «...старая женщина присела отдохнуть рядом с ним. Дэшань спросил у нее: „Кто ты?“ Старуха ответила: „Я торгую рисовыми лепешками“. — „Я хочу купить у тебя не-

<sup>46</sup> Можно представить, «сколько содержания» в сравнении с оригиналом теряет текст Догэна при «переводе с перевода» (например, при переводе на русский с перевода английского) и, тем более, при «переводе с перевода перевода» — когда русский перевод осуществляется, например, с английского перевода, а последний, в свою очередь, является переводом со старояпонского на современный японский язык.

сколько лепешек“, — сказал Дэшань. „Зачем?“ — спросила старуха. „Я голоден и хочу немного поесть“, — ответил он... Тогда старуха сказала: „Когда-то давно я слышала, как кто-то читал Алмазную сутру<sup>47</sup>, и запомнила из нее одну гатху: „Сознание невозможно отыскать ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем“. Если ты купишь лепешку, с каким сознанием ты будешь ее есть? Ответишь — продам, а нет — так оставайся голодным“. Дэшань пришел в замешательство и не смог ничего на это ответить. Старуха ушла, а он остался с пустыми руками.

Поистине жаль, что великий буддийский ученый, изучивший тысячи томов шастр... не мог ответить на простой вопрос старой женщины!

Существует огромная разница между обретением знания из книг и обретением знания на опыте. Дэшань, к своей досаде, впервые узнал, что нарисованная рисовая лепешка не может утолить голод» [Сёбогэндзо, 1969, с. 64–65].

Из сказанного следует, во-первых, что концептуальное знание доктрин бесплодно с точки зрения высшей буддийской цели — актуализации Просветления в опыте и, следовательно, бесполезно для дела Освобождения. Во-вторых, приведенный эпизод проливает некоторый свет на сущность *коана*: Дэшань не мог ответить на вопрос старухи «абы что», ведь последний все-таки прямо соотносился с доктриной Алмазной сутры. Таким образом, притом что *коан* для концептуально мыслящего сознания всегда алогичен и парадоксален, он, чтобы быть истинным *коаном*, должен выражать на некоем высшем уровне логику и гармонию буддийских доктрин, их дух: он должен соответствовать канону, словам Будды, он должен полагаться на канон — точно так же, как полагается канон на опыт медитации. «Видение может быть истинным или ложным. Если увиденное медитатором соответствует содержанию канонических текстов, то видение истинное, если нет, то ложное, порожденное невежеством, заблуждениями медитатора. Поэтому авторы абхидхармических трактатов (добавим: и *коанов*, ибо *коан* также есть толкование Дхармы, пусть и „нетолкующее“, прямо Дхарму выражающее. — И.Г.), которые создаются в процессе медитации, обязательно *строго логически* (курсив мой. — И.Г.) увязывают увиденные картины и образы с высказываниями Будды или его учеников» [Корнев, 1992, с. 179].

Таким образом, за *коаническими* высказываниями «Сёбогэндзо» также стоят буддийские философские доктрины и концепции, более того, они вступают друг с другом в отношения, формируя недоступный глазу скрытый текст.

«Всякий сакральный текст традиции Чань не только абсолютен: он порождается как бы на пересечении абсолютного, „просветленного“

<sup>47</sup> «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра» (яп. «Конго-ханья-харамицу-кё»).

сознания и относительного, „омраченного“ сознания, его „истинность“ виделась в его способности выразить их конечную недвойственность» [Нестеркин, 1990, с. 37]. Поэтому «многое из того, о чем говорится в „Сёбогэндзо“... может быть прочитано как в философском, так и в опытном планах, так как эти планы в действительности отражаются один в другом. Однако действительная интеграция этих сфер понимания имеет место лишь после приобретения читающим действительного дзэнского опыта, который с корнем вырывает фиксацию воззрений и делает возможными более тонкие восприятия» [Клири, 1989, с. 8]. Коаническая структура «Сёбогэндзо» как раз таки устраняет фиксацию воззрений, так как та или иная непротиворечивая концепция, выработанная читающим относительно того или иного фрагмента этого текста, опровергается фрагментом последующим. Как отмечалось выше, в устранении фиксации воззрений и состоит цель дзэнского Наставника.

Попробуем рассмотреть оба плана — план опыта Догэна и его наставления, выражающегося в *показывании* определенной ситуации, как она видится из состояния Просветления, и план философский, соответствующий концептуально-логическому мышлению, «омраченному» состоянию сознания, взяв в качестве примера небольшой фрагмент из свитка «Одна светлая жемчужина».

Ситуация такова. Сюаньша Шибэй (яп. Гэнся Сиби; 835–908), обретя Просветление, выразил свой опыт в следующих словах: «Весь мир в десяти направлениях — это одна светлая жемчужина». Некий ученик-монах спросил его: «Как [понять это мне], ученик[у], постигающ[ему] Путь?» — «Весь мир в десяти направлениях, — ответил наставник Сюаньша, — это одна светлая жемчужина. К чему же *понимать?*». Далее следует коанический «комментарий» Догэна, который надлежит постигать не-мышлением.

**«Хотя вопрос [монаха] и походил на [выражение не более чем] кармического знания, [что появляется] „от соприкосновения“, [вопрос этот] был Проявлением Великого Действования, каковое есть Великое Правило-Колея»** [Догэн, 1993, с. 155].

Выражение «кармическое знание, [что появляется] „от соприкосновения“» означает здесь знание неистинное, несвободное, в отличие от Праджни, от (мнимой с точки зрения буддизма) разделенности «познающего субъекта» и «познаваемого объекта». Не желая оставлять термин-концепцию (*го-сики* — «кармическое знание»), Догэн вводит к нему определение в виде иероглифа 弄 «ро | мотзасобу» («вертеть что-либо в руках, прикасаться к чему-либо»), создавая слово *ро-го-сики* — «знание действия соприкосновения» или «знание действия верчения в руках» и выражая тем самым идею, что «вертеть что-либо в руках» (в данном случае слова наставника Сюаньша о светлой жемчужине), про-

бовать их, так сказать, «на зуб», «ошупывать мыслью» — еще не значит их истинно понимать. Этим Наставник-в-Дхьяне опять-таки пытается рассеять дискурсивную мысль читающего и сподобить его на переживание состояния бессубъектного и безобъектного Всеединства — Таково-сти, когда невозможно «повертеть что-либо в руках» или что-либо «по-трогать», так как нет «трогающего» и «трогаемого».

Слова «Проявление Великого Действования» стоят вместо слова «Просветление», а «Правило-Колея» — вместо «Истинная Реальность».

В пересказе выходит, что, хотя может показаться, будто вопрос монаха свидетельствовал о его «омраченности» (привязанности к концепциям), этот вопрос был на самом деле проявлением Истинной Реальности — Просветлением.

Каким образом «просто вопрос» может быть Просветлением?

Это станет понятнее, если *догадаться* (ведь прямо это не сказано), что слова «**вопрос [монаха]**» в этом пассаже являются неконцептуальным выражением концепции *бодхичитты*.

В тэндайском вероучении *бодхичитта* (*ануттара-самьяк-самбодхичитта*) трактуется как «три тысячи миров в одной мысли» — в том смысле, что данное, теперешнее сознание индивида уже есть полностью просветленное сознание. Однако для Догэна как дзэнского наставника такое толкование не представляет никакой ценности, ибо никак не связано с настоящим, реальным содержанием сознания здесь и теперь. Недаром «Словарь буддийских слов, используемых в повседневной жизни» указывает, что слово *бодайсин* (*бодхичитта*) широко используется в смысле *хотокэ-син* [Ивамото, 1972, с. 201], т.е. «сознание будды»: обычный человек отнюдь не видит никаких «трех тысяч миров» в своей мысли и поэтому подсознательно отвергает утверждение о том, что его теперешнее сознание есть *бодхичитта* — полностью просветленное сознание; он невольно дистанцируется от такой концепции *бодхичитты*, заключая, что *бодхичиттой* как полностью просветленным сознанием, наверное, может обладать лишь будда (яп. *хотокэ*, букв. «превзошедший Дхарму»), т.е. тот, кто неизмеримо выше этого человека — всего лишь одного из страдающих в заблуждении существ. Поэтому для Догэна как дзэнского наставника, стремящегося спасти людей путем их побуждения к реально-опытной актуализации присущего всем живым существам изначального Просветления, характерно смещение акцента в понимании *бодхичитты*. Прежде и больше всего Наставник утверждает понимание *бодхичитты* как *стремления* обрести *бодхи* (Пробужденность, Полное Осознание), как сознания человека, осознанно стремящегося быть в соответствии с Реальностью, вместо того чтобы потакать желаниям своего «я», с Реальностью несовместимым. Но и это «от мира сего», гораздо более близкое и понятное обыкновенному человеку понимание *бодхичитты* Догэн выражает «неистолковательно», предпочи-

тая объяснению *показывание* и подталкивание к интуитивному, «немыслительному» постижению.

В данном случае он вместо *концепции* «сознания *бодхи*» представляет именно «живой», посюсторонний вопрос, заданный конкретным человеком конкретному человеку, — ясное каждому, «предметное» событие. Коль скоро ученик задает учителю вопрос, следовательно, он *стремится* знать о «светлой жемчужине» (= об Истинной Реальности), следовательно, его вопрос есть воплощенная *бодхичитта*, *бодхичитта* безо всяких ее толкований и даже наименований — как таковая.

Таким образом, концептуально-логическое осмысление этого пассажа позволяет нам пересказать его следующим образом: «Вопрос монаха о том, как понять высказывание Сюаньша, пусть он даже и покажется „омраченному“ сознанию, разделяющему Единое на субъект и объект *вопросом*, на самом деле вопросом-то и не является, а представляет собой *проявление Истинной Реальности* — выражение Просветления, так как он воплощает в себе действительное стремление постигнуть Истинную Реальность (*бодхичитта*)».

А доктринально-теоретический план этого фрагмента мы можем представить в виде утверждения: «Стремление постигнуть Истинную Реальность (достичь Просветления) есть аспект самой Истинной Реальности и в этом смысле уже является полным Просветлением, но „изначальная просветленность“ действительно является таковой (реализуется) лишь в действии (в данном случае — в задавании вопроса), направленном к ее достижению».

Итак, по Догэну, во-первых, *бодхичитта* и Просветление-*бодхи* тождественны лишь в действии (еще вернее, в *действовании*) постижения Пути. Притом, во-вторых, единые в действовании, они есть Проявление или Становление Явным (яп. *гэндзё*) «Великого Действования» — Истинной Реальности. Иными словами, в действовании монаха (= задавание вопроса о светлой жемчужине) действует само Истинно-сущее.

Так монах и тождественный ему по состоянию читатель этого высказывания Догэна (так как чтение в данный момент «Сёбогэн-дзо» и стремление понять также есть действие поиска Пути и, следовательно, также воплощенная вне концепций *бодхичитта*) «растворяются», становясь единым целым с сущим миром как средоточием изначальной просветленности.

Теперь, добившись разрушения дискурса в сознании читающего, заставив его *переживать* ситуацию, переживаемую монахом в данном пассаже как свою собственную ситуацию, заставив его (с той или иной степенью интенсивности) *ощутить* в любой вещи, которая в данный момент находится рядом с ним, во всем, что его окружает, воплощенную бессубъектно-безобъектную Единотаковость (это в данном случае как раз и есть грань пересечения абсолютного и относительного аспек-

тов сознания: с одной стороны, это еще сознание читающего, с другой — уже его сознание, растворенное в сущем мире, Сущий мир как Единое Сознание), Догэн переходит к «еще более неконцептуальному», «еще более предметному», «еще более нетолкующему» толкованию Истинной Реальности, продолжая пассаж следующим образом.

«В развитие скажем: „Один *сяку*<sup>48</sup> воды вздымает волну в один *сяку*“. А о жемчужине в один *дзё*<sup>49</sup> можно сказать: „Один *дзё* света“» [Догэн, 1993, с. 155].

Мы видим, что, по существу, между приведенным выше и данным высказыванием нет связи-отношения. Единственным намеком на такую связь служит лишь вводное выражение «в развитие скажем» (進みて言えば яп. *сусумитэ изба*, букв. «если сказать, продвигаясь вперед»). Однако и в нем причинно-следственной или иной связи, собственно, не содержится. Поскольку глагол 進 *сусуму* имеет также значение «спонтанного возникновения»<sup>50</sup>, «в развитие скажем» (*сусумитэ изба*) читается и как «если сказать спонтанно». Таким образом, это вводное выражение знаменует переход к показыванию ситуации при помощи «живых», имеющих конкретный смысл слов, за гранью омраченности и просветленности, уже собственно из просветленного состояния сознания («спонтанное» говорение предполагает говорение не «нарочитое», не от «я») <sup>51</sup>. Дзэнский наставник *прямо указывает*, что «жемчужина в один *дзё* — это один *дзё* света», т.е. что Истинная Реальность и Просветление — тождество. При этом из общего содержания свитка ясно, в чем именно состоит это тождество: Истинная Реальность и просветленное состояние сознания тождественны именно как *единый сущий мир, тождественный, в свою очередь, человеку, имеющему бодхичитту*<sup>52</sup>; в качестве подтверждения приведем ис-

<sup>48</sup> Сяку — японская мера длины, равная 30,3 см.

<sup>49</sup> Дзё — японская мера длины, равная 3,3 м.

<sup>50</sup> Значение «спонтанного возникновения» подтверждается, в частности, употреблением глагола *сусуму* в таких выражениях, как «хлынули слезы» (涙が進む *намида-га сусуму*), «сам, по собственной охоте, без принуждения» (自ら進んで *мидзукара сусундэ*), «неохотно» (進まぬながら *сусумануагара*; букв. «не продвигаясь») и т.п.

<sup>51</sup> «На вопрос о том, почему буддийские монахи при императорском дворе рассуждают только о причинной связи, а не о спонтанности... Шэньхуй (ученик Хуэйцэна. — И.Г.) ответил: „Для буддистов спонтанность является основополагающим принципом всего сущего“» [Дюмулен, 1994, с. 161].

<sup>52</sup> Этот смысл уже содержится в вышеприведенном вопросе ученика «Как [понять это мне], ученик[у], постигающ[ему] Путь[?]» (что и показывает Догэн). Слово «ученик» (ит. *сюэжэнь*, яп. *гакунин*) часто используется в качестве скромного самоназвания. Букв. перевод этого высказывания — «Ученик как понять?» (*гакунин икан уйтэ*). На первый взгляд слова монаха сводятся к вопросу о том, как понять высказывание Сюаньша, но на самом деле он *утверждает*, что нет другого способа постигнуть Истинную Реальность, кроме осознания своего «истинного состояния», Изначальной природы (яп. *хонсё*). Слово «как» (*икан*) в специфическом дзэнском употреблении часто выступает намеком на «невыразимое», «несхватываемое», т.е. на то, о чем Догэн сказал:



пользованные выше в иной связи высказывания: «Травы и деревья, горы и реки (читай: *сущий мир*. — И.Г.) — это не „травы там“ и не „деревья здесь“, не „горы вверху“ и не „реки внизу“, а светлая жемчужина» [там же]. «Если... блуждаешь в сомнениях: вряд ли, мол, я — светлая жемчужина (читай: *имеешь бодхичитту*. — И.Г.), то это [как раз и подтверждает, что] должно не сомневаться[: ты на самом деле] — драгоценная бусина-перл!» [там же, с. 157].

Этому высказыванию предшествует другое: «**один сяку воды вздымает волну в один сяку**». Здесь слово «вода» (как и слово «одна светлая жемчужина») стоит вместо слова «Изначальная Природа сущего», а «волна» — вместо слова «феноменальное бытие» как «пребывание Так» Истинно-сущего. Таким образом, имеется в виду, что вода и волна, Истинно-сущее и его пребывание Так, Истинная Реальность и феноменальное бытие — одно, что подчеркивается тем, что и вода, и волна определяются как **один сяку**.

То есть, с одной стороны, это высказывание имеет тот же смысл, что и «жемчужина в один дзэ — это один дзэ света». С другой стороны, в нем, в отличие от вышеприведенного высказывания о жемчужине, являющегося указательным предложением, присутствует субъект-объектное отношение, выражающееся в слове «вздымает» (*что-то вздымается чем-то*).

Наличие субъект-объектной связи позволяет увидеть и иное содержание этого высказывания (что не отменяет и предыдущий его смысл, аналогичный тому, что есть в высказывании о жемчужине). Этим иным содержанием является та идея, что при наличии в сознании субъект-объектных связей, порождаемых привязанностью к «я», Путь — Истинная Реальность, тождественный сущему миру — Пребыванию Так, являет себя как заблуждение. В таком ракурсе осмысления и слово «волна» соответствует уже не «Пребыванию Так», а ассоциативно связывается с «волнением дхарм» феноменальным бытием как заблуждением, ибо Нирвана, напротив, есть «угасание волнения».

Но, даже пребывая как заблуждение, Истинно-сущее не перестает пребывать как Просветление. Вернувшись к первому смыслу высказывания о воде, мы можем перефразировать его как «вздымается вода или не вздымается — в самой воде от этого изменений нет».

---

«Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше» (цит. по [Розенберг, 1991, с. 37]), т.е. на Истинную Реальность. Таким образом, высказывание ученика может быть понято как «Одна светлая жемчужина (=Истинная Реальность) — как ученик (=я, понимаю!». Т.е. если высказывание Сюаньша «Весь мир в десяти направлениях — это одна светлая жемчужина» выражает тот аспект Просветления, что Изначальная природа сущего (или Истинная Реальность) тождественна сущему миру, то вопрос ученика выражает аспект тождества сущему миру истинного «я» человека. Ученик показывает, как он понимает высказывание Сюаньша, и одновременно как бы просит об «оценке» достигнутого им уровня понимания.

Таким образом, по Догэну, Истинно-сущее, пребывающее как заблуждение, и Истинно-сущее, пребывающее как Просветление, — это одно и то же, но при этом заблуждение — это заблуждение, а Просветление — это Просветление. На тождество Истинно-сущего, пребывающего как заблуждение, и Истинно-сущего, пребывающего как Просветление, намекает повторение слова «один»: и вода — в один *сяку*, и волна — в один *сяку*, и жемчужина — в один *дзэ*, и свет — в один *дзэ*. На нетождество Истинно-сущего, пребывающего как заблуждение, и Истинно-сущего, пребывающего как Просветление, указывает то, что в первом случае Догэн определяет его как один *сяку*, а во втором как один *дзэ*: как 30,3 см не равны (хоть и подобны) 3,3 м, так заблуждение продолжает оставаться заблуждением, а Просветление — Просветлением.

Можно увидеть, что в рассматриваемом пассаже Догэна концептуально выражается и парадоксальное заключение Нагарджуны, концептуально-логически доказавшего, что об Истинной Реальности нельзя заключить ни того, что она существует, ни того, что она не существует, ни «не то и не другое», ни «и то, и другое».

Здесь оно выражается в той форме, что Истинная Реальность ни тождественна сущему миру, ни не тождественна, ни «не то и не другое», ни «и то и другое».

Непостижимость этого великого парадокса буддийского учения для рассудка Догэн объясняет следующим образом: «Поскольку [„весь мир“] (Истинно-сущее. — И.Г.) — это [изначальный] Путь-Закон, предшествующий становлению [в нем „десяти направлений“] (индивидуального „я“, вещей и явлений. — И.Г.), постольку ухватить суть [этого] становления [тому, кто сам им является,] бывает не под силу» [там же, с. 155]. Истинное тождество актуализируется лишь в *действии, направленном на преодоление «я»*.

Лишь в Практике, отрицающей «я», Истинно-сущее, пребывающее как заблуждение, и Истинно-сущее, пребывающее как Просветление, оказываются только *Пребыванием* или только *Действованием Истинно-сущего*, только *Пребыванием-Действованием*, только «**вопросом монаха**», только «**Великим Действием-Проявлением**»<sup>53</sup> — **Правилем-Колеей**», только «**водой**», только «**вздыманием**», только «**волной**», только *сяку*, только *дзэ*, только «**светом**», только «**жемчужиной**», только «**Одним**».

К реализации такого «действия» — действия без «я» — к Практике Догэн постоянно подталкивает, как говорилось выше, при помощи «инструментальной» структуры «Сёбогэндзо»: «...следует некоторое время „посветить светом по сторонам“ [и узреть], сколько существует [способов понять то, что выражено словами] „к чему же понимать?“ [Ведь] даже если попробовать выразить [Путь], назвав

<sup>53</sup> Яп. *гэндзэ*; ср. букв. значение («становление явным») со словом «Просветление».

[его] „ семью лепешками на молоке“ или „ пятью лепешками с овощами“, [то и тогда способом понять это] будет [лишь бесценное] Учение [Будды] вкупе со следованием [буддийской] практике „к югу от [реки] Сян и к северу от [реки] Тань“» [Догэн, 1998, с. 279].

Выражения «семь лепешек на молоке», «пять лепешек с овощами» могут означать в данном контексте «всё», и вкупе со словами «к югу от [реки] Сян, к северу от [реки] Тань», означающими «везде»<sup>54</sup>, они служат обозначением Истинной Реальности, подчеркивая триединство собственно Истинной Реальности, Учения (Просветления) и Практики.

Проведенный анализ взятого в качестве примера пассажа из «Сёбогэндзо» позволяет понять, что имеют в виду исследователи, когда говорят о «всеохватности», или «дохождении до предела» (究盡 яп. *гудзин*) [Такахаси, 1983, с. 44], как об отличительной особенности мирозерцания Догэна или о том, что «в противоположность гетерономному изложению истины Догэн излагал ее автономно» [Тамаки, 1969, с. 11].

Фактически уже в данном небольшом отрывке выражается *все* учение Догэна: Истинная Реальность и Просветление, Сущий Мир и Человеческое Бытие тождественны, и тождественны лишь в Практике, которая и является способом актуализации этого тождества.

Однако сказать так — значит ничего не сказать, поскольку ничего нового, собственно «догэновского» в таком утверждении не присутствует.

Именно отсутствием догэновской «соли» в окончательном концептуальном выводе после анализа неконцептуального текста объясняется, на наш взгляд, столь резкое расхождение во мнениях у различных исследователей при оценке вклада Догэна в развитие буддийской

<sup>54</sup> Это выражение восходит к стихотворению Даныюаня, ученика Наньяна Хуйчжуна (ум. 775). Когда император спросил наставника Наньяна Хуйчжуна, как он сможет отблагодарить его, тот немедленно ответил: «Постройте для старого монаха пагоду без швов!» (очевидно, имея в виду то, что лучшей благодарностью для него было бы достижение императором Просветления, которое удивительная «всеединая» пагода здесь символизирует). Поскольку император не понял подлинного смысла ответа, ученик Даныюань попытался объяснить смысл сказанного в стихах: «К югу от Сян и к северу от Тань (везде и всюду. — И.Г.) / Имеется золото: хватит на всю страну („величайшая ценность“ — Изначальная природа будды, которой обладает всякий, изначальная просветленность сущего. — И.Г.), / Под деревом без тени стоит паром: (к Просветлению „переправляет“ учение махаянского буддизма о Пустоте — когда „нечему отбрасывать тень“; в иероглифический вариант имени Нагарджуна — Рюдзю, давшего философское обоснование этого учения, как раз входит иероглиф „дерево“. — И.Г.) / В изумрудном дворце вы не увидите ничего святого (По достижении Просветления им оказывается все то, что уже есть здесь и сейчас, оно — в постижении Пустоты как Истинной Такости. — И.Г.)» [Дюмулен, 1994, с. 174]. «Если вести отсчет от Хунани, то Сян будет находиться на крайнем юге, а Тань — на крайнем севере: как может пагода находиться одновременно еще южнее и еще северней? В пространстве она расположена всюду и нигде» [там же].

мысли — от именованного его «японским Бодхидхармой», «одним из четырех гигантов дзэнской мысли („как Хуэйцзи, Линьцзи, Догэн и Хакуин“» [Дюмулен, 1994, с. 11], «гением („как монахи Дзэн — Догэн, Хакуин и Банкэй, поэты — Рёкан и Басё, художник Сэсю“» [Уотс, 1993, с. 167] до утверждения, что слава Догэна как оригинального мыслителя весьма раздута [Кодэра, 1980, с. 1].

Вся соль живого и практического учения Догэна — «за кадром» этого утверждения, его учение (если рассматривать его *в целом*, а не фрагментарно) неотделимо от собственно подталкивания к актуализации тождества и собственно показывания, как именно тождество пребывает, т.е., как ни парадоксально, от собственно текста «Сёбогэндзо»: от языка этого текста и его внесловесного содержания, от материального текста как *вещи-явления сущего мира*, пребывающей здесь и сейчас, вкупе с *действием чтения* этого текста конкретным человеком здесь и сейчас.

Попытка не *показать*, а изложить концептуально-логически, в каком смысле, по Догэну, тождественны Истинная Реальность и феномены, приводит лишь к бесконечной цепочке тождеств: Истинная Реальность = Просветление = феноменальное бытие = *бодхичитта* = практика = будды-и-патриархи и так далее, — которая, естественно, ничего не объясняет.

Нечего и говорить, что внесловесное, инструментальное содержание «Сёбогэндзо» в полной мере присутствует лишь в *оригинальном* тексте Догэна и вряд ли может быть передано в переводе полностью (отчасти из-за естественного различия в грамматическом строе и лексическом содержании языков и, главное, из-за глубины «Сёбогэндзо», полное понимание которой возможно лишь как процесс и никогда как понимание окончательное<sup>55</sup>, ибо полностью постичь и передать этот текст — значит создать текст, ему конгениальный). Это, безусловно, касается и переводов «Сёбогэндзо» на современный японский язык, поскольку такие переводы также неизбежно концептуализируют содержание, отбирая из леса смыслов единичные деревья<sup>56</sup>.

Представляется уместным более подробно остановиться на одном из вопросов, также связанном с проблемой языка «Сёбогэндзо». Этот вопрос состоит в том, *почему Догэн избрал для написания «Сёбогэндзо» родной японский язык, тогда как до появления этого труда*

<sup>55</sup> Недаром упоминавшийся выше перевод «Сёбогэндзо» Нисияма Косэна и Джона Стивенса носит название «A Complete English Translation...» — неопределенный артикль здесь важен: он указывает на то, что это — один из бесконечного множества вариантов постижения «Сёбогэндзо».

<sup>56</sup> Правда, японцу, пытающемуся проникнуть в истинное содержание труда Догэна, делать это все же легче, поскольку перевод на современный язык сопровождается, как правило, напечатанным рядом оригинальным текстом, — текст перевода выступает в этом случае скорее комментарием.

произведения буддийской литературы в Японии создавались почти исключительно на китайском языке как языке буддийской учености?

Иногда можно встретить утверждения, подобные следующему: «Очень важным было уже то, что трактат Догэна был написан им не по-китайски, как это было принято у большинства японских буддистов того времени, а по-японски. Очевидно, Догэн учитывал низкий интеллектуальный уровень тех слоев населения, среди которых ему приходилось проповедовать свое учение, и старался познакомить с дзэнскими идеями и тех, кто не знал письменного китайского языка» [Кабанов, 1986, с. 94].

На наш взгляд, следует возразить такой точке зрения<sup>57</sup>. Достаточно сказать, что со времени смерти Догэна и вплоть до начала XX века «Сёбогэндзо» был чрезвычайно малочитаемым текстом не только в миру, но даже в самой школе Догэна — Сото; скорее он хранился и воспринимался как священный текст-реликвия, доступный лишь избранным.

Поэт Рёкан, прочитав труд Догэна (полагают, что это была либо «Запись речений Догэна» — «Эйхэй-короку», либо «Сёбогэндзо»), написал стихи, в которых есть следующие строки:

今把此録靜參得  
迴与諸方調不混  
玉兮石兮無人問  
五百年來委塵埃  
職由是無拈法眼  
滔々皆是為誰拳  
慕古感今勞心曲  
一夜灯前淚不留  
濕尽永平古仏録

Взяв теперь эту запись речений, спокойно внимаю:  
Никогда ее тон не смешался с звучаньем всеместным,  
Но никто не задался вопросом: «Где — яшма, где — камень?»  
Пять веков неизменно была препоручена пыли.  
А причина одна — что никто не обрел Ока Дхармы.  
Для кого ж тогда, право, взмошло это всё красноречье?  
Сердце полнит тоска о былом, скорбь о нынешнем веке.  
И всю ночь напролет пред светильником слезы роняю —  
Промочил уж совсем запись слов древлебудды<sup>58</sup> Эйхэй!<sup>59</sup>

Перевод по [Кагамисима, 1991, с. 5]

Как уже указывалось во Введении, в самой школе Сото интерес к наследию Догэна возродился только в конце XVII — начале XVIII в., а начало внесектарному научному исследованию его мирозерцания

<sup>57</sup> Возможно, она идет еще от А. Уотса, написавшего в своей знаменитой книге следующее: «В частности, Догэн внес неоценимый вклад в культуру Японии. Его огромный труд *Сёбогэндзо* (Сокровище Истинного Ока Дхармы) был написан на народном, не книжном языке и освещал все стороны буддизма» [Уотс, 1993, с. 167]. Однако блистательный Уотс говорит об этом *понаслышке*: по-видимому, он не читал «Сёбогэндзо» в оригинале сам, так как использованные в его книге отрывки из этого труда Догэна сопровождаются примечаниями типа «Сёбогэндзо. Я приношу благодарность своему коллеге профессору Сабуро Хасэгаве за перевод этого текста» [там же, с. 185], «Сёбогэндзо. Прочитано автору Сабуро Хасэгавой» [там же, с. 188]. Таким образом, слова «народный, не книжный» должны быть поняты в смысле «японский», но не в смысле «простой».

<sup>58</sup> Кит. *гуфо*, яп. *кобуцу* — букв. «старый будда», здесь — в значении «издавна (изначально) [являющийся] просветленным, буддой» — глубоко почтительное именование буддийского монаха.

<sup>59</sup> Прозвание Догэна по названию основанного им монастыря Эйхэйдзи.

было положено Вацудзи Тэцуро лишь в 1919–1921 гг. И хотя в наши дни можно говорить о существовании в Японии и мире «догэнианы», хотя изучение «Сёбогэндзо» стало фактически одним из самостоятельных направлений современной японоведческой буддологии, чтение «Сёбогэндзо» как было, так и остается чрезвычайно сложным.

В этом отношении весьма показателен опыт прочтения «Сёбогэндзо» Иноуэ Хисаси, японским писателем-драматургом, впоследствии написавшим о Догэне пьесу. Яркое и точное описание этого опыта заслуживает того, чтобы дать ему здесь место.

«Я прочитал „Сёбогэндзо“, — рассказывает писатель, — но не мог понять ни единой строчки. Да японский ли это в самом деле язык?.. Мне показалось, что по сравнению с японским языком Догэна центральнокаролинский язык, который считают одним из труднейших языков мира (и который Х.Иноуэ тогда изучал. — И.Г.), гораздо более легок. Почему Догэн, нагромождая высокие горы труднопонятных слов, мучает меня, драматурга, рожденного на семьсот с лишним лет позже его? Невольно заинтересовавшись этим основателем японской школы Сото, я прочитал множество книг о Догэне, но удивительно — и книги, истолковывающие Догэна, лишь усугубляли трудность его понимания; я не понимал и малой толики. Тогда, отступив от стен неприступной крепости, я решил взять ее измором. Жестоко поплатившись за попытку постигнуть „Сёбогэндзо“ наскоком, я рассудил, что написанное человеком по имени Догэн наверняка станет для меня понятнее, если запастись терпением и накапливать фундаментальные знания, читая книги по истории и изучая вводные пособия по Дзэн. Через какое-то время фигура Догэна, как я и предполагал, постепенно начала проступать из туманной дымки...» [Иноуэ, 1971, с. 376–377].

В истории этого опыта есть два важных в нашем контексте замечания. Понимание «Сёбогэндзо» невозможно, во-первых, без изучения вводных пособий по Дзэн, т.е. без становления на дорогу обретения *собственно дзэнского (медитативного) опыта*<sup>60</sup>, во-вторых, без *накапливания фундаментальных знаний*.

Как говорилось, к медитативному опыту читающего «подталкивает» уже сама коаническая структура «Сёбогэндзо», однако необходимость владения определенными доктринально-теоретическими познаниями для понимания имплицитно содержащейся в «живых словах» «Сёбогэндзо» теории не менее очевидна.

<sup>60</sup> Придание важнейшего значения обретению медитативного опыта для адекватного понимания «Сёбогэндзо» присутствует и в вошедшем в литературу термине *гэндзока* — «тот, кто занимается изучением „Сёбогэндзо“», так как во втором своем значении этот термин представляет собой «презрительное наименование человека, занимающегося [именно] исследованием „Сёбогэндзо“ без наличия практического опыта *дхьяны*» [Дзэнгаку, 1991, с. 292а], т.е. служит обозначением человека, занимающегося делом заведомо бессмысленным и бесполезным.

Количество сложных иероглифов и трудных многозначных буддийских терминов, содержащихся в этом труде, более чем достаточно для того, чтобы поставить в тупик представителя «слоев населения с низким интеллектуальным уровнем», «не знающего письменного китайского языка». Тем более что «„Сёбогэндзо“ включает много пассажей и фраз на китайском, вставленных в японскую матрицу текста, с которыми автор обращается с потрясающим эффектом, порождая интенсивный стиль, требующий величайшего сосредоточения со стороны читающего» [Клири, 1989, с. 6].

Часто фразы и выражения «Драгоценной Зеницы» могут быть прочитаны в нескольких смыслах. Иногда контекст труда Догэна придает им или выявляет в них такое содержание, которое не имеет ничего общего (или даже входит в противоречие) с их грамматической формой<sup>61</sup>.

К тому же Догэн «свободно черпает из буддийской литературы, не заботясь ни о каком контексте, кроме того, в котором он в настоящий момент „работает“ с той или иной историей, высказыванием или техническим термином. Эта свобода включает практику частичного цитирования<sup>62</sup>, использования ровно столько из данной истории или разговора, сколько является полезным для изложения его послания или влияния [на читающего] в данный момент» [там же].

Однако его послание не будет воспринято истинно и влияние не состоится в полной мере, если читающий не сможет проследить те или иные аллюзии на высказывания тех или иных авторов, мастерски Догэном сталкиваемые, превращаемые в единое целое с образованием нового значения без отмены старого<sup>63</sup>; если он не сможет

<sup>61</sup> Возможно, самым впечатляющим примером подобного является рассмотренная в Главе 1 реинтерпретация канонической фразы из «Махапаринирвана-сутры».

<sup>62</sup> Притом в данном случае без какой-либо маркировки слов или фрагментов как цитаты.

<sup>63</sup> Единичным примером подобного может служить следующий отрывок из свитка «Одна светлая жемчужина»: «Каждый блик ее (светлой жемчужины, Истинной Реальности. — И.Г.) блистанья, каждый луч ее сиянья присущ всему миру в десяти направлениях. Кому же ее [у нас] отнимать? Нет человека, который „пошел бы на рынок“ и „отбросил черепицу“» [Догэн, 1998, с. 280].

В данном отрывке присутствует двойная реминисценция: во-первых, на слова об Истинной Реальности Сюэфэн Ицуня (яп. Сэппо Гисон; 822–908): «Не позволено идти на рынок и отбирать товар, который продавец не желает продавать». Т.е. в Истинной Реальности нет субъект-объектных отношений: не «продавец продает товар», а Абсолют действует, — отсюда «нежелание продавца продавать». Опять-таки не покупатель «идет на рынок», а Абсолют действует, — отсюда «невозможность покупателя отобрать». Считать, что можно «пойти и отобрать», — значит быть привязанным к своему «я» — источнику заблуждения, — отсюда «не позволено». Во-вторых, на слова Чжаочжоу Цуншэня (яп. Дзёсю Дзюсин; 778–897): «Придя сюда, отбросить черепицу и извлечь нефрит», которые, в свою очередь, связаны с дзэнской притчей о том, как некто, зная о предполагаемом посещении одного из храмов знаменитым поэтом, написал на

узнать ту или иную скрытую цитату и, сравнив авторское содержание этой цитаты с данным контекстом Догэна, выявить новый ее смысл<sup>64</sup>, собственно Догэном выражаемый<sup>65</sup>.

одной из черепиц на стене храма двуступище в надежде, что поэт его завершит. Поэт в самом деле сделал это, и получившееся стихотворение оказалось столь прекрасным, что человек, написавший начальные строки, решил отделить черепицу от стены, а отделив, обнаружил за нею драгоценный нефрит.

С учетом этого смысл данного высказывания Догэна становится более явным: Догэн говорит о невозможности «отбросить черепицу» в том смысле, что черепица (феноменальное бытие как заблуждение) и драгоценный нефрит (Истинная Реальность) — одно; заблуждение трансформируется в Просветление, и мир феноменов предстает драгоценным нефритом Абсолюта, когда человеком совершается практика — писание на черепице *майи* взыскующих Пути строк *бодхичитты*.

<sup>64</sup> Так, к примеру, в свитке «Постижение коана» во фразе «[Тогда (После становления единым целым со всем сущим. — И.Г.)] бесследно канет [даже] Просветление, [как нечто противопоставленное нашему нынешнему состоянию сознания], но вместе с тем придется весь век бежать от (長長出 яп. *тёмёсюцу*; букв. „долго-долго выходить из...“). — И.Г.] Просветления, канувшего без следа» [Догэн, 1998, с. 272].

Слова «весь век бежать от Просветления» являются указанием на практику; это следует хотя бы из следующего высказывания Догэна: «Отбрось чудесную практику — изначальная просветленность наполнит тело, отбрось изначальную просветленность — чудесная практика будет осуществляться всем телом».

Но помимо того, что Просветление и практика представляют собой нерасчленимое единство, Догэн показывает, в чем именно состоит или, вернее, как именно пребывает это единство.

Выражение *тёмёсюцу* имеет также значение «быть на голову выше» либо «прыгнуть выше головы» (второй его буквальный перевод — «тянуться-тянуться и выйти за...»). В этом значении оно употреблено в следующем чаньском диалоге между жившим в эпоху Тан чаньским наставником Чжанша Цзинцзэнем (яп. Тёса Кэйсин) и его учеником, который спросил: «Чему подобен глаз *шраманеры* (глаз *шраманеры* здесь — один из синонимов термина *буддаджняна*, т.е. „всеведение Будды“, в данном случае — „просветленное состояние сознания“). — И.Г.)?» Учитель Чжанша ответил: «Невозможно прыгнуть выше головы!»

В свете данного диалога мы можем воспринять рассматриваемую фразу следующим образом: «[Тогда] бесследно канет Просветление и вместе с тем придется долго-долго выходить из Просветления (= прыгать выше головы)». Таким образом, становится понятным, что «прыжок выше головы» (достижение Просветления) возможно только как «тянуться-тянуться и выйти за...», т.е. только как «нахождение в прыжке» (дзэнская практика, прежде всего *дзадзэн*), составляя с ним единое целое: практика приводит к Пробуждению, а пробужденность превращает всякое жизненное деяние в практику — вся жизнь становится перманентно длящимся «прыжком выше головы».

Кстати, в связи с такой образностью, скрыто присутствующей в тексте Догэна, представляются весьма знаменательными слова известного пропагандиста Дзэн на Западе Д.Т.Судзуки (1870–1966), который на вопрос, каковы ощущения человека, достигшего Просветления, ответил: «Все то же самое, но только в нескольких сантиметрах от земли».

<sup>65</sup> Следует отметить, что это представляет трудную задачу даже в наши дни, когда исследованием и комментированием «Сёбогэндзо» заняты большое число эрудированных исследователей и даже целые институты, ибо эрудиция Догэна, в нежном возрасте читавшего, как повествуют источники, танских поэтов в подлиннике, в детстве —

Сказанное выше позволяет заключить, что текст «Сёбогэндзо» был написан на японском языке, конечно, не для того, чтобы упростить монахам его понимание. Думается, что японский язык был выбран именно потому, что для великого дзэнского Наставника был характерен такой уровень постижения Дхармы Будды, что язык выражения уже переставал иметь значение. Догэн блестяще владел китайским, но написал «Сёбогэндзо» на родном японском, так как *мог* выразить Учение на языке своей страны и *поэтому сделал* это: «По Чань, изменение знаковых форм сакрального текста не только возможно, но в определенных условиях и необходимо для того, чтобы сохранить его „истинность“ в абсолютном смысле» [Нестеркин, 1990, с. 37].

В данном случае Догэн изменил не только собственно знаковую форму Учения, постигнутого им в Китае (в конечном счете никакой истинный дзэнский наставник не может быть эпигоном — использование чужих «слов Дхармы» для выражения собственного опыта свидетельствует о неистинности этого опыта), но и *знаковую среду*, иначе говоря, не только изменил знаковую форму Учения Будды, постигнутого им в «Великом Просветлении», но и *вдобавок «перевел»* его с китайского на японский. Если легендарный Бодхидхарма принес не доктринальное понимание Дхармы Будды, но *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин* из Западной Поднебесной в Восточную Землю, то «достоверно исторический» Догэн принес *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин* из Восточной Земли в Страну Солнечного Восхода.

Думается, реальный факт написания «Сёбогэндзо» на японском призван был быть как раз таки не концептуальным, а весомо-конкретным выражением принятия Японией истинной (здесь мы употребляем слово «истинная» в догэновском смысле — в противоположность «доктринально понятой») Дхармы. Во всяком случае, Догэн, по-видимому, представлял себе дело именно так.

Во-первых, об этом свидетельствует разобранное выше само название его труда, в котором явственно проступает отождествление автором самого себя с Буддой Шакьямуни, Махакашьяпой, Бодхидхармой. Следует сказать, что для дзэнского Наставника уподобление его Будде и Бодхидхарме представляет собой не просто сравнение, но является буквальным тождеством — через Просветление и реализацию в нем Изначальной Природы Будды, тождественной Изначальной Природе сущего (санскр. *дхармата*) и (как бы через нее) всем феноменам (ибо *сёсо-фуни*, «Изначальная Природа и ее облик — недвойственные»).

Это единство дзэнского Наставника с Буддой, Бодхидхармой, Хуэйцзинэном, Жуцзином и всеми другими наставниками линии преемст-

«Абхидхармакошу», а в отрочестве *дважды* полностью превзошедшего *весь* буддийский канон, поистине необъятна.

венности наглядно отражает Документ Преемства, где все имена, включая и имя Догэна, на непрерывной замкнутой линии выступают лишь различными наименованиями одного и того же — Просветленного, Будды в теле Закона.

Во-вторых, свидетельством убежденности Догэна в том, что именно он принес в Японию истинную Дхарму, самого Будду в теле Закона, является его знаменитый ответ на вопрос, что он узнал в Китае и что он привез оттуда. Дзэнский Наставник ответил: «Узнал, что нос — вдоль, а глаза — поперек (眼横鼻直 яп. *ганно-битёку*) (т.е. не узнал, собственно, ничего нового, но *постиг Истинную Таковость*<sup>66</sup>. — И.Г.), вернулся с „пустыми руками“ (空手 яп. *кусю*) (это может быть осмыслено и как „[держа в] руке Пустоту, т.е. Истинную Реальность! — И.Г.), привез лишь „мягкое и гибкое сознание“ (柔軟心 яп. *дзюнансин*)»<sup>67</sup> [Догэн-дзэндзи, 1991, с. 20].

Свидетельством общественного признания этого можно выставить пожалование Догэну спустя 300 лет после его смерти почетного титула «Учителя Страны, Передавшего Востоку»<sup>68</sup> [Изначальную] Природу Будды — *Буссё-дэндзо-кокуси*<sup>69</sup>.

«Проблема различия *камбуна*<sup>70</sup> и *вабуна*<sup>71</sup>, — пишет Тамаки Косиро, — касается не просто формы выражения. Необходимо сказать, что японскими буддистами от буддистов Китая был унаследован не только способ выражения, но также и способ мышления. В самом деле, шесть нарских школ (Санрон, Хоссо, Дзёдзицу, Куся, Рицу, Кэгон) унаследовали в неизменном виде линии китайских школ-прототипов, ничего к ним с точки зрения философии не добавив. Японские особенности проявились после Сайтё и Кукая (эпоха Хэйан), однако вышеназванная тенденция — и в мышлении, и в способе выражения — в целом сохранялась. Надлежит подчеркнуть: тот факт, что Догэн в своем главном труде избрал в качестве средства выражения *вабун*, имеет уникальное значение с точки зрения истории японского буддизма... Он досконально, вплоть до полного выяснения прослеживал изна-

<sup>66</sup> Ср. со словами Будды Шакьямуни: «Ничего не приобрел я благодаря наивысшему полному Просветлению».

<sup>67</sup> В «Хокё-ки» (фрагмент 36, см. Приложение) говорится, что «мягкое и гибкое сознание» — это *дзадзэн*. Думается, *дзадзэн* — «мягкое и гибкое сознание» потому, что, устраняя фиксацию на «я» как на чем-то отдельном и неизменном, открывает видение мира как Единого Сознания — текущего, струящегося, «гибкого», но, в отсутствие субъекта, одновременно и твердого, неподвижного (мы подробнее остановимся на этом ниже). Иногда эти слова переводят как «мягкосердечие» (Т.П.Григорьева). Очевидно, этот смысл здесь тоже присутствует, поскольку «мягкосердечие» напоминает здесь *сострадание* (*каруна*), а *каруна* и *праджня* (активизируемая *дзадзэн*) — два столпа Махаяны.

<sup>68</sup> Под словом «Востоку» здесь, конечно, мыслится Япония.

<sup>69</sup> 仏性伝東国師; титул пожалован Догэну императором Комзэм (1831–1866) в 1854 г.

<sup>70</sup> Камбун (яп.) — текст на китайском языке.

<sup>71</sup> Вабун (яп.) — текст на японском языке.

чальный источник Пути Будды и, постигнув и пережив таким образом существо Учения, самостоятельно осмыслил его, охватывал и выражал. Притом необходимо отметить, что он открыл и показал постижение изначального источника Пути Будды, процесс его постоянного преследования и осмысление этого процесса вкупе с его выражением как Единый Мир и Единый Путь-Практику, где они на самом деле теснейшим образом взаимосвязаны; именно это, будучи подкрепленным *дзадзэн*, истинно переданным буддами и патриархами, делает возможным обретение истинного понимания» [Тамаки, 1969, с. 4].

Примечательно, что, говоря об историческом значении использования Догэном в «Сёбогэндзо» *вабуна*, которое, согласно исследователю, состоит в выражении Дхармы Будды на основе самостоятельно японского способа мышления (и, следовательно, знаменует уже не попытку привития, а успешное укоренение Чань-Дзэн в Японии), исследователь говорит о том же, о чем мы говорили выше, когда рассматривали «упайность» «Сёбогэндзо», — о выражении Истинной Реальности, практики ее постижения, всего сущего мира, изначальной просветленности и «Великого Просветления» самого дзэнского Наставника как тождества.

Иначе говоря, в плане исторического значения факт написания «Сёбогэндзо» на японском языке и стремление Догэна не «знать Дхарму», а *испытывать* Истину Будды, не «объяснять Дхарму», а вести людей к практической актуализации изначальной просветленности оказываются сопряженными, состоят в органическом единстве.

В написании «Сёбогэндзо» *вабуном* отражается реализация Догэном как буддой «изначальной просветленности», «буддовости» (от санскр. *буддхата*) во всем сущем, включая японский язык, и эта реализация состоит как в выражении мира таким, как он видится из просветленного состояния сознания, так и в «подталкивании» читающего этот текст (= Японии)<sup>72</sup> к Просветлению, притом что гранью, где оба эти плана соприкасаются, является практика *дзадзэн*.

Великий дзэнский Наставник, по-видимому, просто не мог не написать «Сёбогэндзо» на японском языке — написание этого труда *камбуном* в его мировидении означало бы отстояние Японии от Реальности Просветления, неприход «истинной» (в противоположность «доктринально понятой») Дхармы в Японию (недаром он высказывался в том смысле, что после Китая стал смотреть на учителей своей страны как на глиняные черепки), нетождественность самого Мастера «буддам-и-патриархам» (Истинной Реальности), что равносильно исчезновению обретенного в Великом Просветлении дзэнского видения сущего и сопоставимо с немыслимым для дзэнца «неприходом Бодхидхармы с Запада».

<sup>72</sup> Интересно, что текст «Хокё-ки», например, писавшийся Догэном в Китае, написан *камбуном*.

### ГЛАВА 3

## Модель «дзэнского видения» Догэна (по свиткам «Драгоценной Зеницы Истинной Дхармы»)

吾心似秋月  
碧潭清皎潔  
無物堪比倫  
教我如何說

Мое сознание — осенняя луна.  
Ее пучина изумрудная — чиста.  
И — ничего, чтобы поставить рядом.  
Скажите мне, как это рассказать?

Ханьшань<sup>73</sup>

Поскольку концептуально-логическое изложение содержания учения «Сёбогэндзо» неизбежно приводит к потере ключевого «инструментального» содержания этого труда и выхолащиванию оригинального духа Догэна, определяемого как *зудзин* — «всеохватность» и «дохождение до предела», а, с другой стороны, его внеконцептуальное изложение невозможно, так как несовместимо с задачами научного (концептуально-логического) исследования, — при том, что наша цель состоит в выделении существенного ядра учения, т.е. в попытке представить учение Догэна в целом, — мы, опираясь непосредственно на «живые» слова дзэнского Наставника, представим их ниже в виде графических символов и рисунков.

Такой подход, на наш взгляд, откроет доступ в пограничную область на стыке концепции и неконцепции, так как рисунок, будучи не изложением, а *прямым отображением* тех или иных пассажей Догэна, во-первых, позволит ухватить их суть *зримо* (= *непосредственно, интуитивно*) и, во-вторых, станет *объектом концептуального осмысления*, распространяемого через него и на собственно «живой» текст Догэна. Правомерность подобного подхода может быть подкреплена тем, что и «в Дзэн также используются символические изображения духовных реальностей, усваиваемые через сосредоточение, которое достигается при помощи органов чувств», и притом символические изображения метафизических истин «...часто служат не только иллюстрациями абстрактной истины, но и являются средствами для совершенствования в сосредоточении» [Дюмулен, 1994, с. 29].

Одновременно с «переложением» слов Догэна на графические символы и их комментированием мы получим графическую модель явленного в «Сёбогэндзо» мирозерцания дзэнского Наставника, которая и будет представлять собой конечный вывод данного раздела.

<sup>73</sup> Перевод по [Цюань Тан ши, 1982, с. 9069].

Итак, согласно фундаментальному положению махаянского буддизма, Сансара и Нирвана — тождественны.

Нирвана по своему определению безатрибутна, непостижима мыслью и невыразима словом. Ее можно описать только в негативных терминах. Так, Будда говорил о Нирване: «Существует, монахи, нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное» (цит. по [Григорьева, 1992, с. 136]).

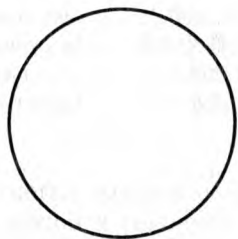


Рис. Н

Следовательно, Нирвана — нечто «0»-вое, что можно изобразить в виде «пустоты» (санскр. *шуньята*; ср. с пониманием Истинной Реальности как «пустотности» в учении *мадхьямиков*) внутри круга (ср. с математическим символом «ноля», с артикуляцией священного слога «Ом»), где линия, определяющая границу круга, предельно условна (рис. Н).

Что касается Чань-Дзэн, то подобную окружность («вид круга», яп. *энсо*), являющуюся выражением «Истинной Таковости», «Изначальной Природы будды», «Облика Реальности», «Природы дхарм» (санскр. *дхармата*) и так далее, дзэнские наставники часто изображают кистью (рис. Э)<sup>74</sup>, посохом, ритуальной метелкой-*хоссу* или просто пальцем — на земле, листе бумаги и в воздухе (в последнем случае исчезает даже условная линия окружности и символом



Рис. Э

<sup>74</sup> Воспроизводится по [Дзэнгаку, 1991, с. 114].

Реальности выступает буквально безграничная круглая Пустота)<sup>75</sup>.

Сансара — это существование живого существа, иными словами, сущий мир, который нас окружает, поскольку, по буддизму, все вещи и явления есть не что иное, как ментальные образования на фоне потока сознательной жизни живого существа<sup>76</sup>. Общемахаянское признание единства Сансары и Нирваны, сущего мира и Истинно-сущего Догэн отражает, описывая *сущий мир как Истинно-сущее*: «Весь мир ни обширен, ни мал, ни кругл, ни с углами, ни самодовлеющ, ни животрепещущ, не распахнут и не озарен» [Догэн, 1998, с. 277]. «[Травы и деревья, горы и реки] — это не „травы там“ и не „деревья здесь“, не „горы вверху“ и не „реки внизу“, а — светлая жемчужина» [там же, с. 278].

Тождественный Истинно-сущему (Н) сущий мир (М) может быть изображен графически в виде геометрической точки<sup>77</sup>, стремящейся к нулю, выступающей в этом случае графическим символом Единого: «Весь мир в десяти направлениях, — говорит дзэнский наставник, — одна светлая жемчужина. Это не назовешь „двумя светлыми жемчужинами“, не назовешь „тремя светлыми жемчужинами“» [там же, с. 279] (рис. Н=М).

<sup>75</sup> Так, упоминавшийся нами выше замечательный японский поэт Рёкан из Этиго (1757–1831), являвшийся, кстати, приверженцем школы Сото и достигший в конце жизни Просветления, обучая своих друзей-ребятишек искусству красиво писать иероглифы, наставлял: «Когда встанете рано утром, почистите зубы и умоетесь, выйдите из дома на улицу и смотрите на небо. Стоит только посмотреть утром на небо, — и сразу появляется хорошее настроение. Теперь, в хорошем настроении, нужно решительно вытянуть правую руку к небу — вот так! — и писать большие-пребольшие иероглифы во все небо. Небо — огромное, поэтому на нем можно написать буквы или иероглифы какой угодно величины! Так нужно делать каждое утро! Это и есть самый лучший способ научиться красиво писать». Рёкан-сама называл этот способ «небесным чистописанием» и сам часто писал иероглифы в бескрайней небесной синеве...» [Годзюкимино, 1996, с. 58].

Это на первый взгляд простенькое поученье просветленного поэта может быть понято и в философском смысле: небо — как пустотность-*шуньята*, беспредельная Истинная Реальность; иероглифы (письменные знаки) — как образ феноменального бытия; умывание и чистка зубов — как чистые, без «я» действия (ср. с догэнским утверждением в свитке «Сэндзё» — «Омовение», что умывание лица, чистка зубов — это умывание и чистка *дхарматы*); все вместе — как созидание и видение Абсолютной Красоты. В этом смысле «частое писание Рёканом иероглифов пальцем в бескрайней небесной синеве» адекватно изображению «пальцем круга в пустоте».

<sup>76</sup> «...нет ни солнца, ни человека, а есть только определенное сплетение ряда коррелятов, элементов-дхарм — чувственных, сознательных, психических и т.д., которое в результате дает единичное эмпирически-иллюзорное явление, называемое „человеком, видящим солнце“. ...Ведь объект и субъект одинаковым образом иллюзии, и только вместе как одно целое они восходят к потоку дхарм» [Розенберг, 1991, с. 169].

<sup>77</sup> Ее изображение в виде сколь угодно малого или сколь угодно большого круга не имеет никакого отношения к ее существу; ниже нам придется изображать ее «довольно большой» — для того, чтобы показать ее «внутреннюю исполненность».



Рис. H=M

Истинная Реальность по своему определению вечна и неизменна: «Татхагата пребывает в постоянстве, не изменяясь». Догэн же постоянно указывает на посюсторонность Истинно-сущего. Этого он достигает тем, что, с одной стороны, утверждает: «Татхагата постоянен: [он] — бытие, [он] — небытие, [он] — изменение» (из свитка «Буссё»; цит. по [Нихон-но, 1969, с. 146]).

Это высказывание показывает, в чем именно состоит постоянство Истинно-сущего, оно — в изменчивости как в синтезе двух противоположностей — Бытия и Небытия.

Догэн показывает это и «от противного», утверждая, с другой стороны, что изменчивый сущий мир, в котором мы живем, — это самая Истинная Реальность: «Думать, будто Дхармата проявляется [лишь] после исчезновения [из сознания настоящего мира] „трех сфер и десяти направлений“, который сейчас видим и слышим, что эта Дхармата не есть теперешние десять тысяч дхарм — „лес вещей и явлений“, — это ошибочное мнение» (из свитка «Хоссё» — «Изначальная Природа сущего» [Сёбогэндзо, 1969, с. 416]). По Догэну, цветение цветов и протекание воды есть «цветение и протекание Дхарматы» [там же, с. 417].

Таким образом, Догэн показывает, что изменчивость–непостоянство–протекание есть *способ пребывания* Истинно-сущего, пребывающего как сущий мир.

Как представляется, в изменчивости мира заключается тотальное равенство всего со всем (все проходит) и всеобщее единство (мы можем уподобить изменчивость непостижимой ложке, размешивающей сущее). Тогда изменчивость может быть понята как не-изменчивость. К примеру, ученик Кумарадживы (344–413) Сэнчжао (яп. Содзё; 384–414), еще не «дзэнец», но «дух которого наложил отчетливый отпечаток на Дзэн» [Дюмулен, 1994, с. 84], утверждал: «Бушующий ветер, который сдвигает с места горы, на самом деле спокоен; бурный поток не течет; горячий пар, поднимающийся весной над поверхностью озера, неподвижен; солнце и луна вращаются по своим орбитам, но не движутся» (цит. по [там же, с. 83]). Догэн говорит об этом так: «...пусть даже и покажется, что [бесценная бусина] покатилась, чередуя лоб

тылом, или, [например], что [она] не катится, — это само по себе и есть светлая жемчужина» [Догэн, 1998, с. 280].

Собственно, изменчивость возможна лишь относительно чего-то, относительно некоей «точки отсчета», Догэн иллюстрирует это следующим образом. «Когда человек, плывя в лодке, обращает взгляд на берег, ему кажется, будто берег движется. Однако стоит ему посмотреть на лодку прямо перед собой, как он понимает, что движется лодка. Точно так же, когда мы принимаем мириады вещей за нечто отдельное [от нас], возмущая тело-и-сознание мыслью, [мы при этом] ошибочно полагаем, будто [наше] „собственное сознание“, „собственная природа“ всегда остаются неизменными» [там же, с. 273]. Таким образом, видеть в неизменной в самой себе Истинной Реальности изменчивость заставляет привязанность к собственному «я»: относительно «я» начинают «протекать» вещи и явления, считааемые этим «я» чем-то отдельным от «него самого». Так возникает двойственность, рассекающая сущее на оппозиции: «я» — «другое», «тело» — «сознание», «деятельность» — «спокойствие» и т.п. Возникает «время» протекания, «пространство» протекания и пр. То есть «я» рождает в Изначально Едином своего рода систему координат (рис. 1, 2).

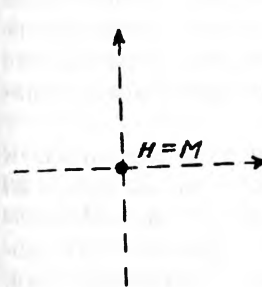


Рис. 1

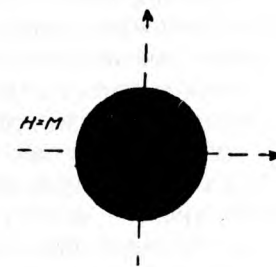


Рис. 2

Таким образом, мир начинает восприниматься как объективная Реальность, нечто «внешнее» — как «все десять направлений». Тогда как, по Догэну, «...„все десять направлений“ — [это не что иное, как] безотдохновенная погоня за вещами и явлениями, которой создается собственное „я“, и безотдохновенная погоня за собственным „я“, которой создаются вещи и явления» [Догэн, 1993, с. 155].

То, что мы считаем «своей жизнью», сосредоточивается, таким образом, в правом верхнем секторе оси координат (иначе говоря, в четвертинке сферы единой светлой жемчужины) и может быть графически изображено в виде дуги (рис. 3).

Данный рисунок позволяет наглядно представить, что имеет в виду Догэн, когда говорит: «Когда [мы все нашим] телом-и-сознанием зрим



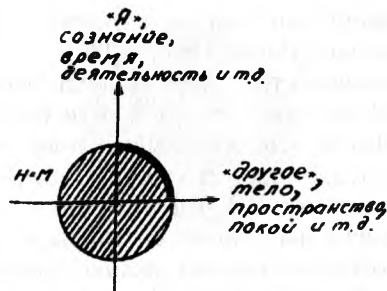


Рис. 3

цвет, когда [всем нашим] телом-и-сознанием слышим голос, то, хотя [мы] и воспринимаем [цвет и голос] со всей непосредственностью, [это все же вовсе] не сходно с тем, как зеркало дает в себе приют отражению, не сходно с водой-и-луной. [Ведь] когда [мы, воспринимая что-то], уясняем себе [какую-либо] одну сторону [этого чего-то], одна [его] сторона остается затемненной» [Догэн, 1998, с. 272].

Не случайно в этом высказывании в выражении «одна сторона остается затемненной» Догэн употребляет иероглиф «один» (一 *ити*), а не иероглиф «другое». Помимо значения «один» *ити* значит также «все, полностью, совершенно, всецело». С учетом этого данное высказывание прочитывается и в том смысле, что, считая отдельным «себя» и «другое», имея в сознании оппозиции, мы затемняем Единую изначальную просветленность, впадая в заблуждение.

Избавление от заблуждения и страдания — в преодолении «я» и становлении единым целым со всем сущим: «Стать единым целым со всем сущим — значит, ощутив тело-и-сознание как „своим собственным“ [бытием], так и [бытием всего] „другого“, отрешиться [от противопоставления „себя“ и „другого“, сбросив тело и сознание] (букв. „делая тело и сознание „самого себя“, а также тело и сознание „другого“, — сбросить“)» [там же]. «Самого себя» (自己 *дзико*) Истинного следует видеть во всем сущем: «Если мы познаём мириады вещей и убеждаемся [в их существовании], будучи обремененным [тем, что мы считаем] „самим собой“ (*дзико*), тогда это — заблуждение. Когда же мириады вещей, возникая самопроизвольно, познают Самое Себя (*дзико*) и свидетельствуют за Самое Себя, то это — Просветление» [там же].

Таким образом, по Догэну, Просветление — это состояние, когда собственное истинное «я» видится и в «себе», и в «другом», в их «равенстве» — в «сбрасывании» противопоставления «себя» и «другого», в их превращении в «0».

Это высказывание дзэнского Мастера позволяет нам схематически изобразить просветленное состояние сознания на графике в виде гиперболы, ветки которой, не пересекая осей, соответствующим

щих оппозициям, в бесконечности стремятся слиться с ними, превратив величины «я» и «другое» («сознание» и «тело» и т.д.) в точке слияния в «0» (рис. 4).

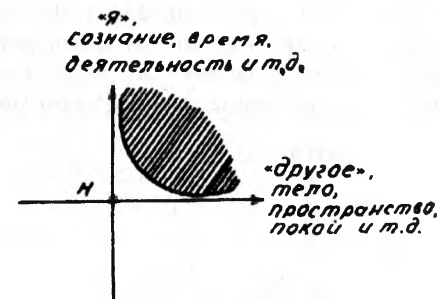


Рис. 4

Этот рисунок позволяет наглядно представить, почему Просветление тождественно Истинной Реальности. Вернее, увидеть, как или в чем именно они тождественны: оба графика (рис. 1 и 4) принципиально недואльны — в графическом изображении Истинной Реальности (геометрическая точка) нет места оппозициям, в графическом изображении Просветления (гипербола) оппозиции вечно стремятся к нулю. И в том, и в другом случае величины значений «тела» и «сознания» (т.е. человек, а вернее было бы сказать «Человекомир») являются нулевыми (ср. с догэновским «сбрасыванием тела и сознания»), они пребывают как бы вне оси координат (т.е. имеет место избытие «я») и являются собой единое «тело-и-сознание»: «все тело — это Единый Зрак, [прозревающий] Истинный Закон» (яп. *иссяку-но сёбогэн*). Все тело — это воплощение Истинно-сущего. Все тело — это «одно высказывание, [выражающее Истинную Реальность]». Все тело — это сияющий свет [Природы будды]. «„Все Тело“ — это „Все Сознание“» [там же, с. 279].

Из данного графического изображения Просветления видно также, почему просветленное состояние сознания побуждает человека (Человекомир) узнавать в сущем мире Истинно-сущее, — потому, что сущий мир также представляется в нем безатрибутным. Это, так сказать, подход к безатрибутности «с другой стороны»: атрибутирование бесчисленным числом признаков; в своем бесконечном движении к нулевым величинам (в «протекании Дхарматы») «конечные точки» ветвей гиперболы соответствуют все новым и новым — до бесконечности — значениям (и значения эти не ограничены, как на графическом изображении омраченного состояния сознания (рис. 3), отрезком, задаваемым осями координат, собственным «я»). В живом тексте Догэна это можно видеть в уже упоминавшемся высказыва-

нии: «Назови [Путь] хоть „ семью лепешками на молоке“, хоть „ пятью лепешками с овощами“...».

В слове «лепешки» здесь можно видеть «тело» (нечто материальное), в числах «7» и «5» — «сознание» (на том основании, что сознание — идеально, оно, хотя и есть, является «ничем»; точно так же числа — своего рода «конкретная абстракция»: невозможно «потрогать» собственно «7» или собственно «5»). Здесь «лепешки» (тело) атрибутируются «числами» (сознанием), и наоборот (рис. 5).

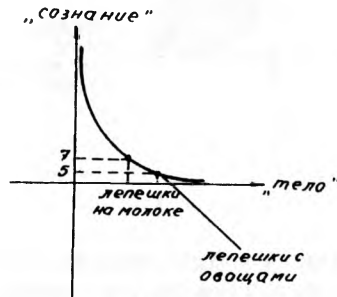


Рис. 5

Догэн поэтому не устает подчеркивать важность видеть у каждой вещи и явления мира не ограниченный набор качеств, но бесконечное их число: «К примеру, если выйти на лодке в открытое море — туда, где уже скрываются из вида горы, — и посмотреть во все четыре стороны, то море будет казаться лишь круглым, а иных его очертаний видно не будет. Но ведь то великое море — не круглое и не четырехугольное. И оставшихся [вне пределов видимости] проявлений моря — не исчерпать. [Рыбе] оно видится прекрасным дворцом. [Небожителю представляется] драгоценным ожерельем. И лишь в пределах, доступных нашим глазам, оно временно видится круглым. Таковы суть и все вещи. [Независимо от того, находимся ли мы] „в пыли“ [заблуждения иль пребываем] „вне определений“, [свойственных омраченному состоянию сознания], мириады вещей [всегда] обладают великим множеством видов-состояний. Однако мы видим и постигаем [вещи] лишь настолько, насколько это позволяет нам зоркость Зеницы Познания (*Праджни*. — И.Г.), обретаемая [медитативной] практикой. Дабы изведать, как мириады вещей „обитают в своем доме“ (т.е. увидеть вещи Таковыми, как они есть, а не такими, каковы они „для нас“; достичь Просветления. — И.Г.), должно знать, что помимо того, что море иль горы представляются нам круглыми иль четырехугольными, прочим проявлениям моря, проявлениям<sup>78</sup> гор несть во их множестве

<sup>78</sup> То, что мы переводим здесь и выше в этом фрагменте словом «проявление», Догэн записывает иероглифом 徳 *току* (старояп. *тэ*, кит. *дэ*), т.е. иероглифом, входящим в на-

предела. Следует осознать, что Таков Есть весь сущий мир во всех его четырех направлениях. Таково не только то, что окружает [нас извне] (т.е. объект. — И.Г.), но Таково же и то, что [всегда] „прямо здесь“ (букв. „прямо под“, т.е. субъект. — И.Г.), такова каждая капля [Единого великого моря Истинно-сущего]» [там же, с. 274].

Правомерность графического изображения Просветления на нашей схеме в виде гиперболы подтверждается, на наш взгляд, и общедзэнской метафорой для выражения просветленного состояния сознания — метафорой «воды-и-луны» (яп. *суйгэцу*). Обретение человеком Просветления, пишет дзэнский Наставник, «подобно тому, как луна отражается в воде: луна не намокает (т.е. Истинная Реальность остается Истинной Реальностью. — И.Г.), водная гладь не разбивается (т.е. феноменальное бытие остается феноменальным бытием. — И.Г.). Хотя луна (Истинная Реальность, на рис. 4 — геометрическая точка) велика и в сиянии своем (Просветление, на рис. 4 — гипербола) необъятна, она умещается в маленькой лужице (феноменальное бытие человеческого существа, на рис. 3 — дуга, ограниченная осями координат = собственным „я“; всего лишь четверть сферы „единой светлой жемчужины“ и в этом смысле — „лужица“). Вся луна и все великое небо умещаются в росинках на траве, в каждой капельке воды (живые существа представляют собой единство во множественности. — И.Г.)» [там же, с. 273] (рис. 6).

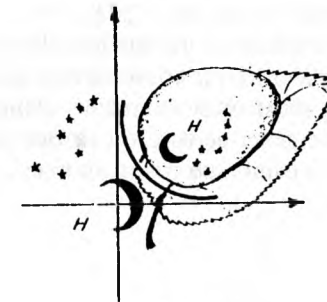


Рис. 6

звание великого «Даодэцина» (道德經), которое обычно переводится как «Книга о Пути и добродетели». И.С.Лисевич дает перевод названия этого памятника как «Книга о Пути и Благодати» (Выделено мной. — И.Г.), где «Благодать» как раз выражает *дэ*, определяемое исследователем как «манифестация Дао в мире форм» [Из книг мудрецов, 1987, с. 70–71]. Перевод *дэ* как «Благодати» весьма знаменателен в нашем догэновском дзэн-буддийском контексте: горы — это Путь (вспомним: «...не горы вверху, а светлая жемчужина»), и то, что мы видим горы, море и вообще все, что здесь и сейчас, есть Благодать явленности и посюсторонности Истинной Реальности, Благодать и Благовестие изначальной просветленности: «Человек благодаря *дэ* освещает путь... видит невидимое, слышит неслышимое» («Чжуанцзы»; цит. по [Григорьева, 1992, с. 135]).

Таким образом, Просветление можно, образно выражаясь, назвать «видением „Самого Себя“ как „поверхности гиперболической“, не замкнутой, но „открытой в бесконечность“, т.е. достижение Просветления есть достижение видения «самого себя» (условно говоря) не как «окружности с центром в точке пересечения осей координат» (относительно которых протекают-изменяются вещи; = «я»), но вне этой окружности — в росинке, в любой другой вещи (вернее, в их целокупности здесь и сейчас): «...когда человек, постигая Путь Будды и обретая Просветление, воспринимает [чувствами] какую-то вещь, он полностью проникается этой вещью. Свершая какое-либо действие, он всем существом постигает это действие. В этом-то [и состоит обретенное] Места, отселе и доселе простерся Путь» [там же, с. 275].

Графическое изображение состояния омраченности в виде дуги, на которой высшая величина значения «сознания» соответствует нулевому значению «тела» и наоборот, и просветленного состояния сознания в виде гиперболы, ветви которой лишь *вечно стремятся* к положению, при котором и «тело» и «сознание» будут соответствовать «0» (Пустота, Истинная Реальность), позволяя интуитивно понять также, почему Догэн заявляет: «Когда, следуя практике постижения [Закона Будды], тело-и-сознание не до конца преисполнилось Законом, кажется, будто Закон постигнут вполне. Когда же Закон [истинно] заполняет [все] тело-и-сознание, кажется, будто [для его полного постижения все еще] чего-то недостает» [там же, с. 273].

Дуга (заблуждение, Сансара) и гипербола (Просветление, Нирвана) дают в пересечении (право на их совмещение дает нам общемахаянское, разделяемое Догэном утверждение: «Нирвана и Сансара — единство) в пределах правого верхнего сектора оси координат, соответствующего «нашей» жизни, две точки экстремума (рис. 7).

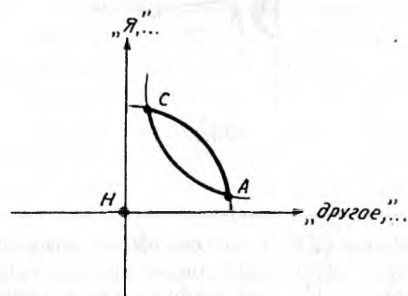


Рис. 7

Из них верхняя (С) может быть интерпретирована как появление первой общности между омраченным и просветленным состоянием сознания — как пробуждение в живом существе *бодхичитты*, энер-

гии, движущей его к Просветлению. *Бодхичитта*, по Догэну, есть видение непостоянства сущего, ибо видение и признание непостоянства есть первый и необходимый шаг к поиску постоянства, Пути. В то же время видение непостоянства вещей и явлений есть признание их не-самостности, иллюзорности; обратной стороной этого является возникновение сомнения в самостности и истинности собственного «я», и в этом смысле *бодхичитта* — уже все Просветление, но Просветление в потенци. На графике существо *бодхичитты* как потенциально-го Просветления проявляется в принадлежности точки С как «абсолютной» гиперболы, так и «феноменальной» дуге, а также в том, что в этой точке превалирует величина значения «сознания», т.е. идеально-го, тогда как величина значения «тела», т.е. *как бы* «веско реально-го», — невелика.

Нижняя точка пересечения линии Просветления с линией феноменального бытия (А) может быть интерпретирована как достижение человеком, толкаемым *бодхичиттой* к познанию Истинной Реальности, глубокого *концептуального* понимания своего собственного тождества всем феноменам и будде, Истинно-сущему, — достижение «ясной ясности» (см. Приложение, фрагмент 50). В точке А, в которой величина значения «другого» более величины значения «я», отражается поиск Истинной Реальности более в «другом», нежели в «самом себе».

Однако, как известно, две точки не представляют собой *опоры*, и потому достижение теоретического понимания иллюзорности «я», сколь бы глубоким оно ни было, текучести мира не останавливает, ибо определенным образом *понимание* тождества Сансары и Нирваны, заблуждения и Просветления полагает между ними непроходимую границу (рис. 8), которая является границей между понимающим как субъектом и понимаемым как объектом: становление в Едином «десяти направлений» продолжается.

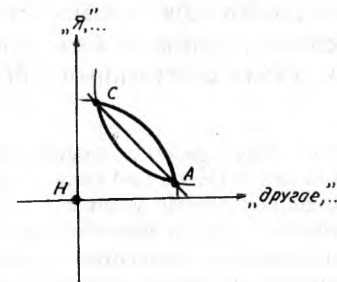


Рис. 8

Проблема состоит в реально-опытном устранении «того, кто понимает»: «Пусть [было] так, что [мы] не знали, какова она — светлая жемчужина и каково то, что не светлая жемчужина. И пусть бесчеловечные раздумья и неразумья об [этом] связали [наши] мысли-травы в снопы „ясной ясности“. [Но теперь-то], услышав слова Дхармы Сюаньша [Шибэя] и узнав благодаря [этим словам] об [истинном] облике тела-и-сознания, [мы] просветлели в том, что [именно] „тело-и-сознание“ — это и есть светлая жемчужина; [благодаря этим словам мы постигли, что] сознание не есть [наше] „я“. [А раз так, то] в качестве кого (выделено мной. — И.Г.) и я, и ты станем [отныне] страдать, пытаясь вычленив из „возникающего и исчезающего“ то, что является светлой жемчужиной, и отбросить то, что ею не является?» [там же, с. 281]. Поэтому Догэн более всего возражает против ничегонеделания для реального достижения Просветления, против самоуспокоенности на том, что все сущее уже является средоточием изначальноной просветленности, называя это «бестолковым опорочиванием *бодхичитты*» [Гакудо, 1969, с. 61]. Для Догэна как дзэнского Наставника истинная *бодхичитта*, истинное стремление постигнуть Путь — это *реальное действие* постижения Пути» («Когда все тело подобно вере, тогда это называют верой»<sup>79</sup>), *практика бодхичитты* — буддийская практика, в коей главное — *дзадзэн*, ибо лишь *дзадзэн*, успокаивая тело (устранением субъект-объектного действия) и сознание (устранением отражения субъект-объектных отношений), устраняет «я» и вслед за этим не только прямые субъект-объектные отношения, но и косвенные — отношения между «другим субъектом» и «его объектом». Практика *дзадзэн* позволяет перестать препятствовать Истинной Реальности проявиться как Таковой — попытками *понять*, что есть Истинная Реальность, что есть Просветление *в отношении* нас (как представляется, именно поэтому Сюаньша Шибэй отвечает задавшему вопрос монаху словами «к чему понимать?»), иначе говоря, указывает, что «следует забыть самого себя»: «Постигать Путь, — говорит Догэн, — значит постигать самого себя. Постигать самого себя — значит забывать самого себя. Забыть самого себя — значит стать единым целым<sup>80</sup> со всем сущим. Стать единым целым со всем сущим — значит, ощутив тело-и-сознание как „своим собственным“ [бытием], так и [быти-

<sup>79</sup> Из свитка «Сандзюситихон бодай бумпо» («Тридцать семь условий, благоприятных для Просветления»). Слово «вера» (信 *яп. син*) здесь — синоним *бодхичитты*, отражающий ее тождество Просветлению. Причем действительность такого тождества имеет место лишь в момент практики — в какой-то мере в практике «опоры на силу другого» (*яп. тарикэ*, например, практика взывания к имени Будды Амиды в школе Чистой Земли) и полностью и истинно — в практике *дзадзэн*, «когда все тело подобно вере».

<sup>80</sup> *Яп. 萬法に証せらるるなり бампо-ни сё-сэраруру нари*, букв. «быть подтверждаемым (свидетельствуемым) всеми мирадами вещей (всеми дхармами)». Это выражение может быть переведено также как «быть просветляемым всеми мирадами вещей».

ем всего] „другого“, отрешиться [от противопоставления „себя“ и „другого“, сбросив тело и сознание] (букв. „делая тело и сознание „самого себя“, а также тело и сознание „другого“ — сбросить“)» [Догэн, 1998, с. 272]. Напомним, что именно *дзадзэн* Жуцзин, по Догэну, определял как «сбрасывание тела и сознания» и что именно в момент произнесения этих слов дзэнский Наставник Основы Пути<sup>81</sup> испытал «Великое Просветление». Для Догэна иных истинных средств избывания «я», кроме этой «чудесно-благой практики» (*мёсю*), нет: «Если бы не практика, вытекающая из самой Реальности, не было бы средства соединиться с Реальностью» («Бэндова»). А «чудесно-благая» она потому, что *дзадзэн* — единственное деяние, осуществляемое человеком как «я» ради преодоления собственного «я»; будучи деянием живого существа, оно является одновременно чудесно-благим (*妙* *кит. мяо*, *яп. мё*)<sup>82</sup> Действованием самого Пути — Истинно-сущего. Наставник называет его также «деянием недеяния».

Однако не любое «сидение в *дхьяне*» является, по Догэну, *истинной* практикой — таковой является лишь *дзадзэн*, не имеющий своим содержанием даже тени субъект-объектных отношений — *сикан-та-дза* (букв. «лишь бей на сидение»), т.е. *дзадзэн* безобъектный, сосредоточенный на самом себе, *дзадзэн* не как средство достижения Просветления, но *дзадзэн*-Просветление: «[Знай, что] *дзадзэн* — это не средство достигнуть „правильного сосредоточения“ (т.е. *дхьяны*, понимаемой как одна из ступеней, ведущих к Просветлению. — И.Г.), а сами Врата Учения [Будды, распахнутые] в Великое Спокойствие-Радость [Нирваны]. *Дзадзэн* — это самое не загрязненное [ни малейшим заблуждением] Просветление, [Изначально Неотделимое от] Практики» [Догэн, 1996, с. 126]. Дзэнский Наставник учит: «Не намериваясь [посредством *дзадзэн*] сделаться буддой (т.е. достичь Просветления. — И.Г.)» [там же, с. 125], ибо желать этого — значит рассматривать *дзадзэн* как *причину*, а становление буддой как *результат*. Это означает существование в сознании оппозиций, и, следовательно, в таком *дзадзэн* всегда остается тень «я». Для того чтобы быть истинным и привести к состоянию «не-я» (санскр. *анатман*, *яп. муга*), *дзадзэн*, по Догэну, уже с самого начала должен практиковаться без «я». Самый миг практики *такого дзадзэн* Догэн считает мигом реализованного Просветления (вспомним цитированное выше по другому поводу высказывание: «Просветление являет себя во всей полноте уже в тот самый миг, как предаешься практике»).

*Дзадзэн* как равновесное состояние тела и сознания (на основании того, что Догэн определяет *дзадзэн* как «сбрасывание тела и созна-

<sup>81</sup> Так переводятся иероглифы имени Догэн (в кит. произношении Даюань).

<sup>82</sup> Ср. с определением Дао в «Даодэцине»: «От одного глубочайшего к другому — врата во все сокровенное (*мяо*, *яп. мё* — а также „удивительное“, „прекрасное“)» (пер. Т.П. Григорьевой; цит. по [Григорьева, 1992, с. 135]).

ния»), равновесное состояние деяния и недеяния («деяние недеяния») может быть изображено графически в системе координат в виде прямой, каждая точка на которой соответствует равновеликому значению величин на оси «я»—«сознание»—«деятельность» и оси «другое»—«тело»—«покой» (рис. 9).

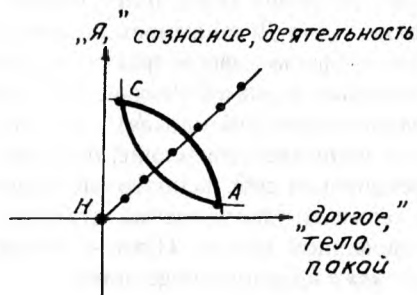


Рис. 9

Однако это — изображение идеальной практики. Практически же, думается, *дзадзэн* следует изображать в виде ветви параболы, поскольку, во-первых, *сикан-тадза* начинается как практика в какой-то мере уже без «я» (ибо она отрицает «я»), но до того как практика *дзадзэн* «созреет» {дзэнский термин}, «я» в ней все-таки, очевидно, присутствует), во-вторых, Истинная Реальность (будда) в какой-то мере мыслятся больше как «другое», чего еще следует достигнуть, поэтому величина значения «я», «сознания» на графике должна вначале быть меньшей, чем величина значения «другого», «тела», и выравнивание их должно происходить весьма постепенно (рис. 10), будь иначе — первая же секунда практики приносила бы *ануттара-самьяк-самбодхи*!

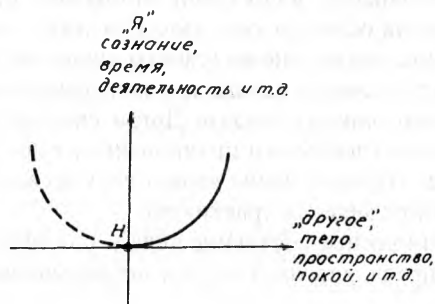


Рис. 10

Мы можем изобразить *дзадзэн* в виде полной параболы (рис. 10), ее левая ветвь здесь представляет собой практику *дзадзэн*, совершав-

шуюся в «прошлой» жизни Человекомира: «Как оные дрова, что, став пеплом, не становятся вновь дровами, человек, после того как умер, не оживает вновь. Но в буддийском учении вошло в правило не называть Такое [положение вещей] „превращением жизни в смерть“, и потому это называют Нерождением. Вращая Колесо Закона, Будда учил, что нет [также] „превращения смерти в жизнь“ и потому это называют Неисчезновением. И жизнь — единовременное состояние [Истинной Реальности], и смерть — единовременное состояние [Истинной Реальности]. Это как зима и весна. [Мы ведь] не думаем, будто зима превращается в весну, и не говорим, что весна превращается в лето» [Догэн, 1998, с. 273].

Таким образом, интерпретация левой ветви гиперболы как «практики, совершавшейся в прошлой жизни» истинна лишь в отношении «человека» — первой условной «части» континуума Человекомира. В отношении второй условной «части» континуума — «мира» левая ветвь параболы, равно как и вся парабола в целом, должна быть интерпретирована как Абсолютное (безотносительно к чему-либо) Протекание-Непостоянство-Изменчивость-Действование — «Нерождение-Неисчезновение» — Постоянство. Поэтому точка экстремума Т (рис. 11),

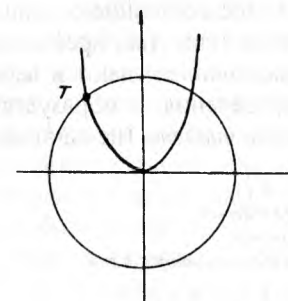


Рис. 11

возникающая на пересечении графиков феноменального бытия и практики, может быть интерпретирована как выражение «изначальной просветленности» сущего. В практике *сикан-тадза* человек и мир истинно становятся *Человекомиром*, Полным Единством и далекая (ср. положение точки Т на рис. 13 с «нашей жизнью» — дугой в правом верхнем секторе оси координат) от теперешнего состояния сознания «изначальная просветленность» актуализируется.

В самом деле, «загрязнение» практики, заключающееся, по Догэну, в ее неисполнении или рассмотрении ее как *средства* достижения Просветления, т.е. в привнесении в нее субъект-объектных отношений, Наставник-в-Дхьяне описывает если не в драматических, то в

очень экспрессивных, буквально вселенского плана выражениях: «Однако, если [в вашем понимании того, что Путь — Истинно-сущее — это все здесь и сейчас], будет хоть мало-малейшее — на толщину паутинки — отличие [от истинного понимания этого (а „истинное понимание“ для Догэна как дзэнского наставника есть *практика истинного понимания, сикан-тадза*. — И.Г.)], далеко разойдутся небо и земля; возникнет хоть малейшее противопоставление, — и [Изначально Единое] разлетится вдребезги, [и вы] потеряете [изначальное состояние] сознания» [Догэн-дзэндзи, 1991, с. 170].

Это описание-предупреждение отдаленно напоминает вселенскую катастрофу, Большой Взрыв, так как, по Догэну, «сознание» — это и есть «тело», т.е. «данный нам в ощущение» кармой мир-космос (в трактовке О.О.Розенберга, — «образование на фоне потока сознательной жизни живого существа»). Таким образом, непрактикование или неправильное практикование *сикан-тадза* приводит к представлению Нирваны Сансарой, превращает Абсолютное Протекание-Постоянство — «Нерождение-Неисчезновение» в рождение и смерть живого существа: «поелику мир Таков, то и прежде, в дни древности, *отсюда же* уходили и ныне *отсюда же* приходят» [Догэн, 1998, с. 277].

Гипербола (просветленное состояние сознания), дуга (феноменальное бытие — жизнь живого существа, пребывающего в заблуждении) и парабола (практика *сикан-тадза*) дают в верхнем правом углу оси координат три точки пересечения — образуется треугольник (С-О-Р, рис. 12), т.е. возникает *устойчивость* (не «шаткое», «безопорное» пони-

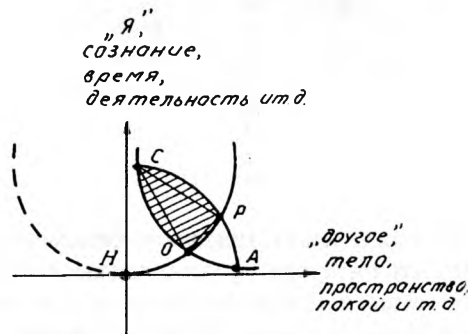


Рис. 12

мане разумом, а устойчивое испытывание, переживание всем существом того, что наша жизнь, практика и Просветление — одно). Область внутри треугольника (становящегося возможным лишь при условии исполнения *сикан-тадза*) может быть интерпретирована как достижение «отдохновения», ясное видение правильности избранного

пути поиска истины в «мире хаоса»<sup>83</sup>, выход из дурной бесконечности. Этот образовавшийся на нашей схеме треугольник может быть ясно увиден в следующих словах Догэна: «Известно, что [для рыбы] существование-жизнь — это вода, [для птицы] существование-жизнь — это небо. Есть [здесь и другая сторона]: где нет птицы, там не существует [неба], где нет рыбы, там не существует [воды]. Выходит, птица [и небо] — благодаря существованию-жизни, рыба [и вода] — благодаря существованию-жизни. Можно [и должно] идти дальше этого: этому же [примеру] подобно *существование практики, Просветления и того, кто, живя, [следует практике и обретает Просветление]* (выделено мной. — И.Г.)» [там же, с. 274].

Выражение «можно пойти и дальше этого» в данном пассаже, с одной стороны, воспринимается как указание на то, что примеры могут быть продолжены. С другой стороны (и главным образом), оно, думается, являет собой намек на бессмысленность попыток обнаружить в сущем и в самом себе что-либо, что являлось бы «самостным» (не случайно взяты птица и рыба — существа с малым самоосознаванием, как бы «существа без «я», единые с бытием). Одновременно, «с третьей стороны», это — намек на возможность выхода из «заколдованного круга» заблуждения и страдания (путем постижения Истинной Таковости — Всеединства Сущего Как Истинной Реальности; немаловажно, что Догэн опять-таки употребляет здесь глагол *сусуму*, выражающий *спонтанность, самостность*) и из дурной бесконечности погони за «самостностью» при помощи радио (путем обращения к практике *сикан-тадза*). «Можно пойти и дальше этого» воспринимается здесь — поскольку «идти дальше» некуда — как императив практики: жизнь есть практика Закона Будды, но *должно* практиковать *дзадзэн*, чтобы истинно постичь это.

Вышесказанное заставляет обратить внимание на некорректность утверждения, будто главная мысль вышецитированного свитка «Гэндзё коан» в том, что «достижение просветленного состояния („становление буддой“) не есть результат долгих практик, но осознание того, что данная реальность и есть средоточие изначальной просветленности» [Буддизм в Японии, 1993, с. 595]. Напротив, Догэн считает «осознание данной реальности средоточием изначальной просветленности» бесполезной «нарисованной лепешкой» и даже «опорочиванием *бодхичитты*» и настоятельно требует именно долгой (вечной!) практики, каковая одна только и есть *хонсё-мёсю* — «благая практика — изначальная просветленность» (справедливо же в названном утверждении то, что практика *не есть результат*, но — само Просветление).

<sup>83</sup> Именно такое определение нашего бытия вводят в название посвященной Догэну книги Гудо (имя в Дхарме, букв. «Ищущий Путь») Вафу Нисидзима и Дж.А.Бэйли, см. [Нисидзима, Бэйли, 1984].

В этом же свитке, основное послание которого составляет (как мы попытались показать выше) именно показ практики *как Просветления* и «подталкивание» к ней, сказано: «Говорить, что раз [природа ветра (здесь — „Изначальная Природа будды“, Истинная Реальность, Просветление. — И.Г.) постоянна, то можно не пользоваться веером (здесь: „не практиковать“. — И.Г.), что, и не пользуясь веером, можно ощущать ветер, — это значит не понимать ни [существа] постоянства, ни природы ветра»<sup>84</sup>.

Дуга, гипербола и парабола, экстраполированные до окружностей<sup>85</sup> (а основание и право на такую экстраполяцию дает нам описание сущего мира = Истинной Реальности Сюаньша Шибэем и вслед за ним Догэном как «одной светлой жемчужины» и, следовательно, *шара*<sup>86</sup>), дают еще одну точку пересечения — И (рис. 13).

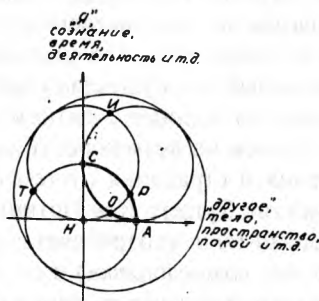


Рис. 13

Именно точка И, являющаяся точкой экстремума графических изображений Просветления и практики, может быть интерпретирована как достижение «Великого (или, как иногда встречается в англоязыч-

<sup>84</sup> В переводе А.Г.Фесюна: «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».

<sup>85</sup> Мы можем видеть три окружности в центре круга имен на Документе Преемства Догэна (см. Приложение), и они остаются непонятными, если только не истолковывать их как символ «трех драгоценностей» — Будды, Дхармы и Сангхи (так как на окружностях этих стоит печать «трех драгоценностей») либо как «три *питаки*» (три «корзины», т.е. три части — Сутра, Виная, Абхидхарма — буддийского канона, Трипитака), заключенные в едином Просветлении, как «три мира (прошлое, настоящее, будущее) — одно сознание» и т.п. В то же время мы можем увидеть в этих окружностях графические изображения феноменального бытия, Просветления и практики из нашей модели.

<sup>86</sup> На нашей плоскостной схеме «сущий мир = Истинная Реальность» представлен в виде геометрической точки, стремящейся к нулю. Геометрическая точка мыслится столь малой, что у нее, конечно, нет «объема». Однако можно ведь сказать, что она бесконечно мала «во всех направлениях», как бы «бесконечно мала шарообразно».

ной литературе, „решительного“) Просветления» (яп. *дайго*), соответствующего *ануттара-самьяк-самбодхи* Будды.

Чрезвычайно важно и показательно в нашем контексте, что именно точка экстремума графических изображений Просветления и практики — И, возникающая после долговременной практики *сикан-тадза*, является решающей для того, чтобы на нашей графической схеме, отображающей живой текст «Сёбогэндзо», возникла геометрическая фигура (рис. 14), которая (будучи изображенной в аксонометрической

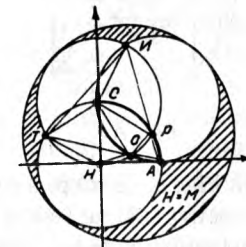


Рис. 14

проекции, где окружности предстают эллипсами, — не забудем, что наша геометрическая точка — «жемчужина», шар) дает октаэдр, определяемый точками, поименованными как С, А, Т, О, Р, И (рис. 15), что

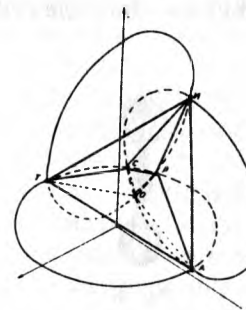


Рис. 15

предельно наглядно иллюстрирует, как практика «цементирует» феноменальное бытие в Бытие Истинно-Реальное, трансформируя (при помощи устранения иллюзорного, с буддийской точки зрения, «я») практикующего человека и множественный мир в Единое — Человекомир, тождественный будде.

Этот возникший при построении графической модели дзэнского мировидения Догэна символ совпадает с широко используемым в буддийском учении вообще в качестве «символической характери-

ки» Дхармы Будды, *Праджня-парамиты* и *самадхи* вербальным и предметным символом *ваджры*: можно видеть, что многогранник на схеме, отображающий высказывания Догэна в «Сёбогэндзо», соответствует элементу кристаллической структуры алмаза<sup>87</sup> (рис. А).

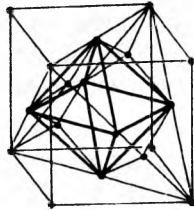


Рис. А

Как известно, алмаз (яп. *конго*, санскр. *ваджра*; имеет также значение «молния») занимает центральное место в символике Ваджраяны (где является атрибутом многих будд, бодхисаттв и идамов, выражающим мужское начало, путь, искусные средства, сострадание, т.е. активность [Мялль, 1991, с. 208]), но используется во всех буддийских школах, в том числе и в Дзэн, где двусторонний пятизубчатый *ваджра* (яп. *гоко*, ср. с «двумя половинами» октаэдра на схеме: Т-С-Р-А-И и Т-С-Р-А-О на рис. 15, а также на рис. А) выражает Путь-Закон, в котором «1 есть 5, а 5 есть 1», и уподобляется всем феноменам (яп. *иссай-банъу*) как Природе сущего (яп. *хоссё*, санскр. *дхармата*) (рис. Б).



Рис. Б

В этой связи текст Догэна может быть назван «ваджрным» (твердо-единым) текстом, и эта видимая на схеме «ваджрность» может быть

<sup>87</sup> В кристаллической структуре алмаза «каждый атом углерода имеет четырех эквивалентных соседей и каждый из четырех валентных электронов каждого атома вступает в ковалентную связь с одним из электронов соседнего атома... Из элементов кристаллической структуры алмаза складываются кристаллы, которые обычно имеют форму октаэдра, ромбододекаэдра, гексоэкозедра, куба, иногда встречаются комбинации этих фигур» [Дерягин, Федосеев, 1980, с. 11]. Весьма интересно в нашем контексте также и то, что из всех возможных форм кристаллов «алмаза наибольшей твердостью обладает грань октаэдра» [там же, с. 13].

представлена в качестве своеобразного «объяснения» той невозможности выработки единой непротиворечивой концепции в отношении этого текста, о которой говорилось ранее: говоря о чем-то одном, мы невольно затрагиваем все его содержание. Это проявляется, в частности, и в том, что практически любое одно и то же «отдельно взятое» высказывание Мастера, во-первых, допускает, а во-вторых, часто требует своего привлечения при попытке непротиворечиво охватить излагаемое Догэном учение. Иначе говоря, его учение заключается ни больше ни меньше как в самом Просветлении, «частица» которого присутствует в каждом высказывании: «вырвав» дискретное из континуума, нарушишь континуум; «уложив» континуум в прокрустово ложе концепции, вместо него увидишь все то же «мертвое» дискретное. В «безвыходности» такого положения как раз и следует видеть выход. Он — в инициируемом текстом «Сёбогэндзо» отбрасывании концепций, нужных иллюзорному «я» в качестве стен-зеркал своего мирка, в постепенном вхождении через этот текст в континуум без «стен» и — в идеальной перспективе — становлении самим континуумом Просветления — без «тела», понятого как «я», и без «сознания», понятого как «я».

Сам ваджрный текст «Сёбогэндзо» как «живые слова» Великого Учителя Приятия Света<sup>88</sup> предстает действенным «символом-ключом» к постижению Всеединства сущего как Истинной Реальности, трансформации в сознании живого существа Сансары в Нирвану, феноменального бытия в Бытие Абсолютное, омраченности в просветленность.

Теперь, идя уже не от текста к схеме, а от схемы к тексту, мы можем под новым углом зрения взглянуть, к примеру, на «малозначащую» на первый взгляд фразу из свитка «Дзадзэн-ги»: «Доныне существует след Сидевшего в алмазной дхьяне (курсив мой. — И.Г.)» [Догэн, 1996, с. 124], — и воспринять слово «след» в ней не только в смысле «материального следа» Будды Шакьямуни (см. фрагмент 47 перевода «Хокё-ки» в Приложении), выступающего здесь обозначением вещи-явления феноменального бытия, и не только в смысле «поданного Буддой примера» — как практику медитации, но и, исходя из вышесказанного, увидеть в данном высказывании дзэнского Наставника указание на то, что феноменальное бытие — это и есть «сидение в дхьяне» будды — Истинно-сущего.

<sup>88</sup> 承陽大師 яп. *Дзёё-дайси*; титул, пожалованный Догэну в 1879 г. императором Мэйидзи (1852–1912). Иероглиф 陽 ё здесь, переведенный нами как «свет», — это кит. *ян* из пары 陰陽 *инь-ян*, обозначающий светлое, теплое, мужское, активное начало, — ср. со значением *ваджры* в буддизме. Не выражает ли «ян—свет—активность» в этом титуле Наставника его всегдашний акцент на необходимости *действительной, актуальной* практики *сикан-тадза* в противоположность пассивному (*инь*) осознанию сущего как изначальной просветленности? Нам, во всяком случае, это представляется именно так.



Видимое на схеме полное «ваджрное» единство бытия явственно отражает также глубинное содержание следующего высказывания Догэна: «Человеческое бытие — не препятствие Просветлению, как росинка — не препятствие луне в небе. [Вода всегда бывает] настолько же глубока, насколько высока [луна в небе]»<sup>89</sup> [Догэн, 1998, с. 273]. В «ваджрном» бытии росинка (человек) — это и есть луна (Истинная Реальность), они — «вода-и-луна», Человекомир. В отсутствии границы между ними (т.е. «я» = оси координат) и состоит тождество «глубины» и «высоты». Данное высказывание дзэнского Наставника напоминает его «истолкование» *кайин-дзаммай* (санскр. *сагара-мудра-самадхи*, «самадхи отражения в океане») в одноименном свитке «Кайин-дзаммай»: «Хождение по дну моря есть в то же время хождение по его поверхности» [Мидзуно, 1992, с. 253]. В отсутствие «я» исчезает «ззор», или «пространство», между вещами и явлениями, вещи как бы «входят встык» друг с другом (ср.: «весь мир не распахнут и не озарен») (рис. 16).

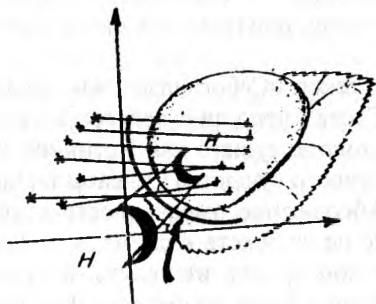


Рис. 16

Истина Единого Бытия «вплотную подступает» к человеку, вернее сказать, он оказывается «растворенным» в ней подобно капле в океане.

Схема помогает также четче осознать, почему практика есть «прыжок выше головы», т.е. зримо представить, почему (и как) она осуществляется и *после* того, как достигнуто Наивысшее Просветление: по достижении Наивысшего Просветления (на схеме ему теоретически соответствует точка И) и трансформации в нем феноменального бытия в «ваджрное», где, как в сети Индры, все связано со всем и не остается места для «я» как чего-то отдельного, движение мира (журчание воды, шелест трав, колыхание ветвей, падение камня и т.п.) предстает движением «самого себя», а любое действие «самого себя» (сидение, ле-

<sup>89</sup> Яп. 深きことは高きことの分量なるべし ふうかき кото ва такаки кото-но бунрё нару бэси.

жание, умывание, смех, плач, поглощение пищи, мытье чашки и т.п.) предстает движением всего Единого Мира — «протеканием Дхарматы» или Дхарматой-Протеканием. Причем поскольку это Протекание Всеединое, абсолютно-безотносительное, «отсюда сюда», оно воспринимается и как неподвижность (покой-постоянство).

Названное «Неподвижностью», оно может быть названо также «Истинной Реальностью», «Дао-Путем», «буддой-Татхагатой», «Коаном»; названное «Протеканием», оно может быть названо «Практикой-Просветлением», «Постижением Пути», «Изначальной Природой (состоянием) будды», «Постижением Коана»: «...если б была [такая] птица или рыба, которая, полностью исчерпав небо или воду, желала бы парить в небе или плыть в воде, то ни в небе, ни в воде она не смогла бы обрести пути и обрести места. Если же обрести Это Место, [в котором пребываем здесь и сейчас], то каждое [наше] жизненное деяние будет являть собою коан. Если же обрести Этот Путь, [которым уже следуем], то каждое наше жизненное деяние будет постижением коана. Этот Путь, Это Место — ни велики, ни малы, ни в „самом себе“, ни в „другом“, ни существовали ранее, ни появились теперь и потому — Таковы Есть» [Догэн, 1998, с. 275]. Таким образом, по Догэну, всё является жизнью, всё является практикой, всё является Просветлением и — как Всё — Истинной Реальностью; по достижении *саммай-о-дзаммай* (наивысшего *самадхи*), как это следует из излагаемого в «Сёбогэндзо», само протекание Человекомира становится практикой *дзадзэн* (мы касались этого, рассматривая левую ветвь параболы на рис. 10).

Именно этим, а не «движением к концу жизни к большей религиозности» (*сюкё-син*), как считает Тамаки Косиро, можно объяснить то, что Догэн, заявлявший в «Бэндова» в возрасте тридцати двух лет, что «как только встретишься [с истинным] учителем [и начнешь практиковать *дзадзэн*], ни воскурения благовоний [перед изображениями будд], ни простираний, ни [постоянного] произнесения [имени Будды Амиды], ни покаяния, ни чтения сутр не требуется, — лишь практикуя *тадза*, сбрасывай тело и сознание», в возрасте сорока одного года учит: «Посылайте Учителю, проповедующему Наивысшее Просветление, небесную пищу, подносите небесные цветы, каждый день трижды оказывайте [ему почтение] простиранием», а в возрасте сорока пяти пишет: «Возьмем *бодхичитту* — это значит... создавать [изображения] будд и строить пагоды, читать сутры и медитировать на образе Будды, проповедовать Дхарму живым существам, посещать наставника и вопрошать его о Пути, сидеть в падмасане, поклоняться „трем драгоценностям“, произносить имя Будды Амиды» («Хоцу-мудзё-син» — «Достижение наивысшего состояния сознания»).

«Необходимо сказать, — пишет Тамаки Косиро, — что между взглядами тридцатидвухлетнего Догэна и Догэна, перешедшего рубеж

сорокалетия, существует противоречие. Притом это противоречие можно, вероятно, назвать фундаментальным. Однако, если дойти до мысли, что возможность наполнения чистого, бессодержательного *сикан-тадза* содержанием близка к бесконечности, такое противоречие не только не покажется противоречием, но и уже не оставит места для сомнения в том, что это — неизбежное развитие [этих взглядов] [Тамаки, 1969, с. 30–31].

На наш взгляд, японский догэновец здесь не вполне последователен в выражениях. Называя противоречие между первым и двумя последующими высказываниями Догэна «фундаментальным», он в то же время считает последние закономерным развитием первого, но интерпретирует это развитие как «движение к религиозности», под которым, вероятно, подразумевает большую склонность зрелого Догэна к *тарики* (опора в достижении Просветления или лучшего рождения на «другого», т.е. «силу извне»), нежели к *дзирики* (стремление достичь Просветления в опоре на себя самого).

По нашему же мнению, первое высказывание дзэнского Наставника можно считать «подталкиванием» к практике *дзадзэн* как гаранту просветленности, тогда как два последующих высказывания могут быть охарактеризованы как взгляд на *дзадзэн*-Просветление из Просветления реализованного, когда практикой (судя по источникам) становится каждое действие, собственно, *всё*, и, уж само собой, столь благие деяния, как в этих высказываниях перечисленные. «Действием, единым с действием Будды» (а следовательно, единым с практикой-Просветлением) Догэн называет даже столь несовместимое с Учением действие, как разрубание кошки Наньцюанем (748–834)<sup>90</sup>. «Но, — до-

<sup>90</sup> Знаменитый эпизод, ставший *коаном*, показывающим невозможность достижения понимания Изначальной природы будды при помощи рассудка. Как-то наследник Дхармы знаменитого Мацзу Даои (яп. Басо Доицу) Наньцюань Пуюань (яп. Нансэн Фугэн) увидел, что его ученики затеяли ссору по поводу того, кому принадлежит кошка. Подхватив ее, он заявил, что убьет кошку, если никто не «скажет», т.е. не выразит просветленного состояния сознания. Когда никто из присутствовавших не смог этого сделать, он разрубил кошку пополам. Позже, когда он рассказал об этом своему ученику Чжаочжоу Цуншэню (яп. Дзёсю Дзюсин), тот положил соломенные сандалии себе на голову и вышел вон. Обрадованный спонтанным недуалистическим действием ученика, Наньцюань крикнул ему влогонку: «Если бы ты был там, кошка осталась бы жива!» [Ёкои, 1991, с. 490].

Показательно, что у Догэна, привезшего из Китая «мягкое и гибкое сознание», «кошка остается живой»: «Если бы я был [на месте] Наньцюаня, [я бы сказал]: „Даже если [вы] сможете "сказать", я рассеку кошку, [и] если [вы] не сможете "сказать", [я все равно] рассеку ее! Кто ссорится из-за кошки, кто спасет кошку?!“ На месте учеников [я бы сказал]: „Мы уже не смогли "сказать". Наставник, пожалуйста, убейте кошку!“ Также на месте учеников [я] сказал бы: „Наставник знает лишь, [как рассечь кошку] одним мечом на две половины, [но] не знает, [как рассечь ее] одним мечом на одну половину!“ {[Э]дзэ спросил: „Как это — [рассечь кошку] одним мечом на одну

бавляет Наставник, — хотя это и так, этого лучше не придерживаться» [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992, с. 22].

Таким образом, необходимым и достаточным объяснением того, что японский исследователь называет «фундаментальным противоречием», оказываются его же собственные слова: «Возможность наполнения... *сикан-тадза* содержанием близка к бесконечности», ибо, как явствует из графической модели учения Догэна, *сикан-тадза* есть необходимая (для перехода из омраченного состояния сознания к видению сущего как изначальной просветленности) и неотъемлемая (если взирать из просветленного состояния сознания на феноменальное бытие) грань Единого Сознания и, поистине, преисполняется всем.

Видимое на схеме Ваджрное Единство Сущего, иначе говоря, «Абсолютность сущего» или «всесущность Абсолютного», позволяет четче осознать, почему Догэн резко возражал против символического изображения Изначальной Природы будды в виде окружности (рис. Н) и требовал ее изображения в виде сплошного круга — «полной луны» (рис. Н=M): первый рисунок отражает лишь «голое», «скелетное» концептуальное понимание Истинной Реальности как пустотности и никак не отражает ее посюсторонности, заставляет мыслить о ней как о «другом», не намекает на способ единения с ней, тогда как второй отражает ее преисполненность сущим миром — «телом-и-сознанием», которые, сущим миром оставаясь, трансформируются в Путь («сбрасываются») в ходе практики (в точке И).

«В стране Великая Сун, — пишет Мастер, — стремясь изобразить Изначальную Природу будды, исстари изображали ее телом, изображали сознанием, изображали пустотой, а изобразить на картине на стене не смогли: лишь бессмысленно водя кончиком кисти, нарисовали над Главным троном в Зале Дхармы вид окружности и ныне считают [это] обликом круглой луны, явленной телом Нагарджуны (здесь „Природой будды“, „Просветлением“. — И.Г.). Уж несколько сотен раз „распускались цветы и выпадал иней“, ...но не нашлось никого, кто сказал бы, что [это изображение] ошибочно. Достоин сожаления [сие]! Не иметь опоры в десяти тысячах вещей — подобно этому [изображению] (т.е. Природа будды; Просветление — это десять тысяч вещей, весь сущий мир, а не пустой круг. — И.Г.). Если облик полной луны (Просветление. — И.Г.) понимать как вид круга, то это будет нарисованная лепешка на всамделишной картине (отсутствие реализованного Просветления „посреди“ изначальной просветленности всего

половину?“ Учитель [Догэн] ответил: „Это [сама] кошка“. [И] опять продолжил: „Когда [я уже] не противостоял бы ученикам, [я бы], будь [я] Наньцюанем, сказал бы ученикам: „[Вы] не смогли "сказать!" — и отпустил бы кошку“» [Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992, с. 21].

сущего. — И.Г.). Смаковать нарисованную лепешку — смешно до смерти! ...Следует знать — для того, чтобы изобразить вид „круглой луны, явленной телом“ (т.е. не умозрительно говорить о Просветлении, а испытывать его. — И.Г.), на Главном троне должен быть облик, явленный телом (т.е. человек, сидящий в медитации — *дзадзэн*. — И.Г.). ...Кожа, плоть, кости и мозг, кои есть Драгоценная Зеница Истинной Дхармы (*сёбогэндзо*), непременно должны совершать неколебимый дза[дзэн]» (из свитка «Буссё» [Сёбогэндзо, 1969, с. 25]).

Так, согласно дзэнскому преданию, Бодхидхарма, «экзаменуя» четырех своих учеников, поочередно «раздал» им в качестве «оценки» за их слова, долженствующие выразить Истинную Реальность, «свою кожу», «свое мясо», «свои кости» и «свой костный мозг». Предлагаемая нами схема позволяет понять в этом эпизоде не только то, что Хуэйкэ, поклонившийся Наставнику и безмолвно вернувшийся на место, заслужил самую высокую оценку среди четверых («Ты получаешь мой костный мозг!»), но и увидеть за «живыми словами» доктрину: Бодхидхарма здесь являет собой Истинную Реальность, ученики — феноменальное бытие, ведь они «получают тело» — вещи и явления, каковые есть единство во множественности (ведь они получают его все вместе и никто в отдельности, по частям, но как Единое Целое). Тело, получаемое ими, здесь — «тело Бодхидхармы», т.е. Истинная Реальность, и это означает, что она и феномены — тождество. Но истинное постижение этого тождества возможно лишь с преодолением «я». Действие преодоления «я» (его унижения, умаления, избывания) выражается здесь в молчаливом поклоне Хуэйкэ, т.е. поклон Хуэйкэ являет собой в этом эпизоде буддийскую практику, и буддийская практика — «мозг костей» Истинной Реальности.

На наш взгляд, правильнее будет сказать, что Догэн настаивал не столько на изображении Природы будды в виде полного круга в противоположность окружности, сколько на ее «изображении» практикой — «позой лотоса», *сикан-тадза*, иначе говоря, более чем «изображение» Природы будды его волновал подлинный процесс ее реализации.

Считая сидение в «позе лотоса» подлинным выражением Изначальной Природы будды, дзэнский Наставник тем не менее доктрину *сокудза-дзёбуцу* — «сидение [в *дзадзэн*] — это и есть становление буддой» (что, собственно, не противоречит его учению), не говоря уж о доктрине *сокусин-дзёбуцу* — «сознание — это и есть будда», называет «отражением луны в воде».

С одной стороны, такое именование доктрин отражает их истинность, но, с другой стороны, слово «отражение» здесь, будучи понятным в «мирском» смысле — как «отражение, но не самая вещь», — выступает «подталкиванием» от понимания доктрины к живой ее практике, что подчеркивается последующим увещанием Догэна: «Нельзя быть пойманным ловкими словами».

Точка экстремума И в графической модели учения как ключевая для возникновения Ваджрного Единства впечатляюще демонстрирует причину того, почему из многих *самадхи* Догэн выделял *кэкафудза-дзаммай* — *самадхи* в падмасане, *дзадзэн*, называя его *саммай-о-дзаммай* — «Самадхи—Царь самадхи» и считая, что в нем содержатся все остальные бесчисленные *самадхи* (в том числе и упоминавшееся нами выше *кайин-дзаммай*). Хотя Просветление (на схеме гиперболо) присутствует в Бытии (на схеме дуга), они все же обособлены; без практики (на схеме парабола), притом практики долговременной, «всюжизненной», возникновения точки И, цементирующей бытие и просветленность в Бытие Ваджрное, Единое, Просветленное, Абсолютное, — невозможно. Но именно и лишь при практиковании *сикан-тадза* достижение состояния *саммай-о-дзаммай* (кое, по Догэну, и тождественно «истинной передаче Закона Будды [от самого себя] самому себе», «наследованию буддой будды», обретению *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин*) впервые становится возможным, хотя Наставник-в-Дхьяне и признает, что достигающие этого состояния редки: «Что касается сидения в Зенице будд-и-патриархов, то за последние 400–500 лет этого достиг лишь один покойный Учитель [Жуцзин]»<sup>91</sup> (свиток «Саммай-о-дзаммай» — «Самадхи—Царь [среди] самадхи» [Сёбогэндзо, 1969, с. 539]).

Начав с разбора названия «Сёбогэндзо» — «Драгоценная Зеница Истинной Дхармы» и попытавшись в меру сил отразить суть содержащегося в ней учения Догэна, мы вновь приходим к «Драгоценной Зенице» — Такой, какой она предстает здесь и сейчас: небезынтересно в дзэнском контексте отметить, что совмещение графических изображений феноменального бытия живого существа (дуга) и просветленного состояния сознания (гипербола) дает овал, безусловно, напоминающий человеческий глаз<sup>92</sup> (рис. 7).

Но это — глаз незрячего, глаз, видящий «цветы пустоты» (яп. *кугэ*) — иллюзию-*майю*, как нечто реальное для него; его можно уподобить и глазу спящего (рис. 8).

<sup>91</sup> Если совместить данное высказывание Догэна со сказанным нами выше, то, конечно, покажется по меньшей мере странным, если не абсурдным, утверждение, будто, по японскому философу Юаса Ясуо, «Догэн отвергает достигаемое знанием отвлеченное понимание положения „я есть будда“ (это, безусловно, верно, но см. далее! — И.Г.). Учение Догэна о „единстве практики и постижения истины“ ближе по своей сущности доктрине японской секты Тэндай *сю-сэй-фудзи* (правильнее *сёсо-фуни*. — И.Г.), проповедовавшей с позиций Хонкакумон (т.е. течения, приверженцы которого утверждали, что человек уже обладает Просветлением изначально, в противовес суждению о том, что его следует достигать. — И.Г.), нежели китайской описательно-теоретической доктрине, отстаивавшейся Нёсё (правильнее Нёдзё, т.е. Жуцзином. — И.Г.)» (цит. по [Козловский, 1975, с. 123]).

<sup>92</sup> Сходство покажется еще большим, и даже непривычное расположение этого «глаза» относительно вертикальной оси не помешает это сходство заметить, если вспомнить глаза японцев, изображенные великими японскими художниками на гравюрах *укиё-э*.

Совмещение с этим графическим изображением графического изображения практики *сикан-тадза* дает впечатление того, что глаз начинает «прозревать», — линия практики *дзадзэн* намечает движение в вертикальном относительно «глаза» направлении (рис. 9).

С течением времени практика *дзадзэн*, «созревая», приводит к полному открытию «зрачка», и «зрачком» этим, «хрусталиком глаза», оказывается Всеединое Ваджрное Бытие (рис. 14, 15)<sup>93</sup>. «Прозревший глаз» видит феноменальное бытие — «цветы пустоты» не как иллюзию-*майю*, а как Истину-Реальность, притом не как «Реальность для него», но как «Самого Себя — Реальность», Реальность как Таковую.

Видя в движении — Неподвижность, в изменчивости — Постоянство, в смерти — Нерождение, в рождении — Неуничтожение, «зрачок глаза» начинает блистать сиянием Единой светлой жемчужины сущего мира и предстает то «истинным человеком без места» (Линьци), то «Солнцеликим Буддой, Луноликим Буддой» (Мацзу), то «семью *цзинями* конопляной пеньки» (Чжаочжоу), то «колокольчиком-ртом, висящим в пространстве и проповедующим Великую Запредельную Мудрость»<sup>94</sup> (Жуцзин), то «весною — цветами, летом — голосом кукушки, осенью — луной, чистым холодным снегом — зимой»<sup>95</sup> (Догэн):

<sup>93</sup> Не это ли символически изображают в виде третьего, лобного глаза Татхагаты?

<sup>94</sup> См. эпиграф к Вступлению к переводу в Приложении.

<sup>95</sup> Парафраз перевода пятистишия Догэна «Хонрай эммоку» — «Изначальный Облик» (в пер. Т.П.Григорьевой — «Изначальный образ»):

Хара ва хана  
Нацу хотогису  
Аки ва цуки  
Фую юки киз дэ  
Судзусикарикэри

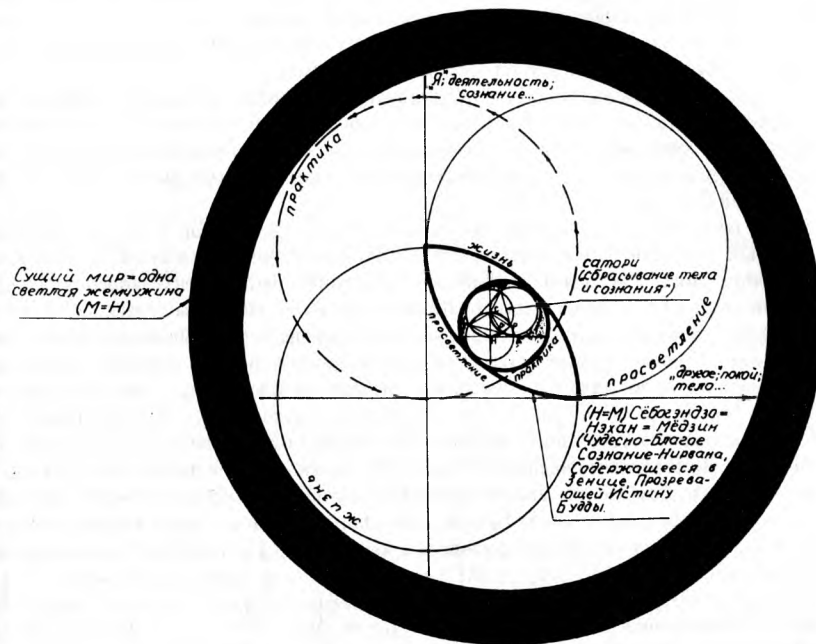
Цветы — весной,  
Кукушка — летом.  
Осенью — луна.  
Чистый и холодный снег —  
Зимой.

Перевод Т.П.Григорьевой, цит.  
по [Григорьева, 1993, с. 245]

Эта *танка* Догэна входит в число десяти стихотворений, написанных в 1247 г. во время его пребывания в Камакура по просьбе «покровителя монастыря Саймэдзи», «дзэнца, почитающего Путь в монастыре Саймэдзи» — правителя государства *сиккэна* Ходзэ Токиёри (1227–1263), в которых Дзэнский Наставник выразил для правителя существо учения Дзэн.

Название стихотворения «Изначальный Облик» (букв. «Изначальные черты лица»; по значению иероглифов букв. «Изначальные лицо и глаза») как дзэнский «термин» обозначает истинное *Я* человека. Из стихотворения следует, что истинным «я» человека, иначе говоря, «изначально присущей ему Природой будды», Просветлением являются *цветы, кукушка, луна, снег*, выступающие в *танка* обозначением всего Бытия во все Время — *весной, летом, осенью, зимой*.

Как было показано, для Догэна Бытие (*у*) и Время (*дзи*) — это единство — «Бытие-время» (*удзи*), имея в виду этот «абсолютный» нюанс смысла, мы, в дополнение к ставшему хрестоматийным переводу Т.П.Григорьевой, предлагаем следующий:



Модель «дзэнского видения» Догэна.

春は花  
夏ほととぎす  
秋は月  
冬雪きえて  
冷しかりけり

Весна — это вишен цветы,  
Лето — голос кукушки,  
А осень — луна,  
А зимою холодный  
И чистый был снег.

В *танка* не только отражается тождество истинной природы человека (Природы будды) и сущего мира как явленного Просветления (мы определили это выше словом *Человекомир*), но также тождество Просветления и Практики (в широком смысле — как Протекания-Непостоянства-Изменчивости-Действования; мы называли это выше «сидением в *дхьяне*» будды — Истинно-сущего). Как нам кажется, этот смысл заключен в грамматическом окончании прошедшего времени — *кэри*: «Зима-снег» (*фуююки*) *была* чистой и холодной (*киз дэ судзусикарикэри*). «Прошедшее» (позволено будет так сказать) зимы-снега заставляет возвратиться к началу стихотворения — весне («Весна — это вишен цветы...»), что приводит к возникновению в *танка* движения-протекания-изменчивости-непостоянства, воспринимаемому благодаря смыслу-«подсказке», заключенному в названии стихотворения, как истинное постоянство истинного «я».

Замкнутость начала и конца стихотворения («зимы-снега» и «весны-цветов») в ненарушимое Единство можно ощущать, как нам кажется, и в слове «цветы»: помимо основного значения — «вообще цветы» — *хана* в старояпонском языке во втором («сезонном») значении означает именно либо *цветы сливы*, либо *цветы сакуры* (см. [Кого-

дзитэн, 1973, с. 949]). Думается, Догэн имел в виду именно возвещающие весну цветы сливы, первой зацветающей в Японии *среди снега*, как бы «в зиме»; из *танка* следует, что «зима-снег» как Изначальная Природа будды тождественна «весне-цветам», и то и другое — все тот же облик все того же Истинно-сущего.

Это стихотворение, на наш взгляд, является по своей сути *коаном*, состоящим из вопроса и ответа: название *танка* выступает вопросом об Истинно-сущем, а само пятистишие — «живым» (зримо предметным и неконцептуальным) ответом на него, преподанным Мастером из просветленного состояния сознания (см. [Гарри, 2002, с. 154–161; Гарри И.Е., 2003, с. 72–80]).

Мы оставили равнозначный перевод «вишен цветы» как более ассоциативно значимый в качестве символа весны для «недалневосточного» читателя, однако по названной причине и исходя из глубинного «дзэнского смысла» стихотворения склонны считать более «верным» по существу перевод «Весна — это сливы цветы...». Образ закорюзлого сливового дерева, внешне сухого и отжившего, чрезвычайно значим в Дзэн, поскольку его «старые сухие ветви создают впечатление свободы и непринужденности; искривленные ветви кажутся спокойными и неподвижными» (по трактату чаньского мастера Чжунжэня «Хуа Гуан мэйпу», созданному около 1140 г., см. [Штейнер, 1991, с. 153]), вызывая ассоциацию с внешне спокойным и неподвижным, но внутренне интенсивно бодрственным сидением в *дхьяне*. А «неожиданно» появляющиеся цветы, листья и побеги, безусловно, ассоциируются с достижением просветленного состояния сознания: «...обретаемое после Просветления приятие красоты мира выражалось в девятой картине (дзэнской схемы духовного продвижения „Поиски Быка“; см., например, в [Дюмулен, 1994, с. 302–306]. — И.Г.) *веткой цветущей сливы* (курсив мой. — И.Г.)» [Штейнер, 1991, с. 154]. Догэн, реализовавший Великое Просветление, в свитке «Дзисан» («Самовосхваление»; см. перевод в [Догэн, 2002, с. 10–24] в корпусе «Эйхэй-короку» сравнивает себя со старым сливовым деревом («Патриарх—Старое Сливовое Дерево» — «Робай-со» — одно из прозваний Догэна, жившего в монастыре Косэджи в келье под названием «Робай-ан» — «Уединенное пристанище [у] старого сливового дерева»):

老梅樹老梅樹、  
長養枝葉葉春、  
兀地一機歷歷、  
壯巖三昧塵塵

Старая слива, старая слива!  
[В тебе] весна, производящая побеги и листья!  
Неколебимое Единое Деяние являешь всем!  
[Твое] величественное самадхи — в каждой пылинке!  
Перевод по [Догэн-дзэндзи, 1991, с. 188].

## Заключение

Проведенный анализ мирозерцания и вероучения Догэна позволяет сделать вывод, что они представляют собой масштабное и оригинальное явление японской буддийской мысли.

Написанное на японском языке «Сёбогэндзо» не только эксплицирует дзэн-буддийское видение сущего, но является действенным инструментом последовательного и целенаправленного утверждения в опыте предельной недвойственности тела и сознания, мысли и действия, Бытия и Времени, сущего мира и живого существа, утверждения медитативной практики (*дзадзэн*) как Просветления, и самой своей внутренней сущностью и структурой приводит к «немышлению» (непродуцированию концепций) и испытыванию окружающей реальности как Татхаты, — т.е. к лизиологическому опыту (опыту освобождения) как таковому.

Слияние Догэном в своем учении онтолого-герменевтического аспекта с практическим аспектом, ядром которого является учение о безобъектной медитации (*сикан-тадза*) как о всецелой Дхарме Будды, можно рассматривать как вклад в общемахаянскую мысль, заключающийся в устранении наличествующего в концептуальном плане и не поддающегося концептуальной гармонизации несоответствия между теорией «изначальной просветленности всех живых существ» и теорией «впервые обретаемого в безначальном неведении Просветления».

В общечаньском контексте особенность и оригинальность дзэнского мировидения Догэна проявилась, в частности, в принципиально отличном от принятого и не подвергавшемся ранее критике понимании природы Времени и в придании иного, в сравнении с Дахуэй Цзунгао (Линьцзи-Чань), концептуального содержания такому специфически чаньскому (дзэнскому) явлению, как *гунъань* (*коан*).

*Коаном* (выражением Истинной Реальности) в мировидении Догэна объявляется все Бытие, а медитативным постижением *коана* (Просветлением) выступает само Время. Притом, поскольку философские категории Времени и Бытия трактуются мыслителем как тождество, для Догэна нет Времени, которое уже не пришло бы, т.е. нет ни прошлого, ни будущего, ни краткого мига, ни вечности: они совмещаются в вечно длящемся «сейчас», тождественном неизменному «здесь» живого существа.

Отождествление Бытия и Времени является базисом отрицания Догэном принятого в махаянском буддизме вообще подразделения времени на период Истинного Закона (Дхармы), Подобия Закона и Конца Закона, которое дзэнский Наставник рассматривал лишь как «благую уловку».

Поскольку Догэн был одним из самых ранних буддийских мыслителей, начавших писать по-японски, его японоязычные работы, прежде всего «Фукан-дзадзэн-ги», «Бэндова» «Сёбогэндзо-дзуймонки» и корпус свитков (трактатов) «Сёбогэндзо», явились значительным фактором, способствовавшим привитию в Японии чаньской и становлению оригинальной японской дзэн-буддийской мысли, распространению, росту авторитета и влияния школы Сото.

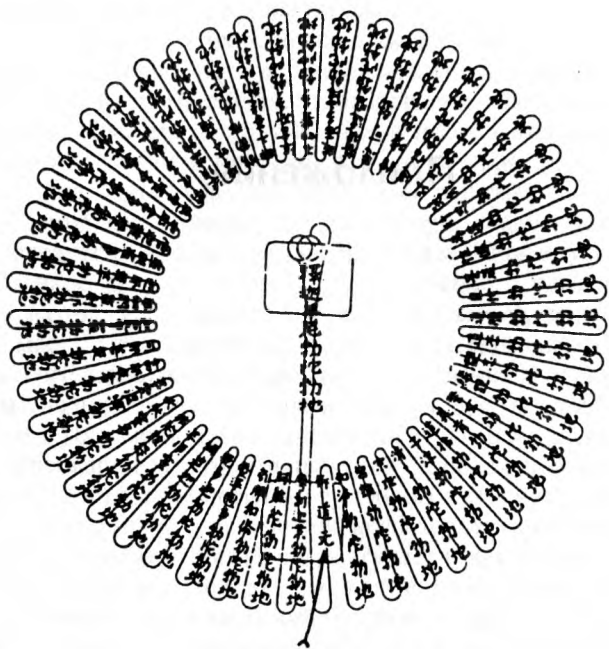
В то же время, при всех особенностях дзэнского Пути Догэна и его безусловной оригинальности и самостоятельности как мыслителя, эта оригинальность не должна быть преувеличена и переоценена. Ни в коем случае нельзя упускать из виду именно и несомненно чаньское происхождение этого учения и преуменьшать то влияние, которое было оказано на Догэна Тяньтун Жуцзином и более ранними чаньскими мастерами, особенно наставниками линии Цаодун, среди которых, в свою очередь, следует выделить Хунчжи Чжэнчжая. Можно утверждать, что унаследованное Догэном через Жуцзина учение о тождестве медитативной практики и Просветления (яп. *сюсё-итто*), занимающее центральное место в качестве праксео-физиологического аспекта в вероучении японского дзэнского Наставника, — это учение Хунчжи.

Как наследник чаньской линии Цаодун, для которой характерно выделение в Дхарме Будды в качестве центрального и самого существенного и решающего момента практики безобъектной медитации (*сикан-тадза*), Догэн, привнесший эту линию в Японию, противопоставил *сикан-тадза* (наряду со значением «безобъектная медитация» этот термин по значению иероглифов выступает и как лозунг «только дзадзэн!») тем трудным и непонятным для широких масс практикам, которыми отличался докамакурский буддизм (подобно тому как Синран выдвинул в качестве доступного всем средства спасения рецитацию имени Будды Амиды, а Нитирэн — святую веру в чудесную силу Сутры Лотоса Благого Закона). Если так называемый старый (докамакурский) буддизм требовал трудных практик, глубокой образованности и способности воспринять сложные эзотерические теории, находящиеся далеко за пределами понимания тех, кто для этого не подходил, то лозунг «только дзадзэн!» являл путь к Спасению, доступный для всех.

Особенность же Догэна как реформатора старого японского буддизма состоит в том, что Догэн, в отличие от Синрана и Нитирэна, в определенной степени упрощавших Учение и ставивших во главу угла веру и «опору на чудесно-благую силу извне» (яп. *тарики*), напротив, видел опору и освобождение в «собственных усилиях человека» (яп. *дзирики*). Таким образом, учение Наставника-в-Дхьяне, в котором на базисе учения Дзэн сложные махаянские доктрины были соединены с реально-опытным содержанием человеческого бытия, явилось фундаментальным вкладом в «демистификацию» Дхармы Будды, в чем и состоит роль и значение дзэн-буддийского мирозерцания и наставнической практики Догэна в процессе «японизации» буддизма в период Камакура.

## Приложения

**Документ Преемства Догэна,  
подтверждающий наследование им  
Дхармы Жуцзина в Просветлении**



佛祖命脉  
通源元即通  
大宋寶慶丁亥  
任天童如洋

Хранится в монастыре Эйхэйдзи

Текст Документа Преемства, писанный собственноручно Тяньтун Жуцзином, воспроизводится по фотографии документа в [Такэути, 1992, с. 6], а его верхняя часть, плохо видимая на снимке, — в прорисовке по [Кодэра, 1980, с. 70].

В центре круга — имя Будды Шакьямуни.

Стрелкой мы указали имя Догэна; перед ним стоит иероглиф *син* («новый»); слева от имени Догэна значится имя Махакашьяпы, справа — Жуцзина.

Квадратами обозначены места, где на Документе имеются печати. В центре и в нижней части круга, а также на имени «Жуцзин» в тексте внизу (четвертый и пятый сверху иероглифы четвертого справа столбца) стоят оттиски печати Трех Драгоценностей (на которой выгравированы по дереву иероглифы *буцу* (Будда), *хо* (Дхарма), *со* (Сангха) и *хо* (драгоценность)).

На имени «Догэн» в тексте внизу (второй и третий сверху иероглифы второго справа столбца) стоит оттиск личной печати Тяньтун Жуцзина с его именем в Дхарме, а на заключительном росчерке (нижний знак четвертого справа столбца) — оттиск его личной печати с титулом.

Текст в нижней части Документа гласит: «Живая линия Будды и патриархов подтверждает вхождение<sup>1</sup> Догэна. [Год, соответствующий циклическому знаку] „огонь–младший брат“ [и зодиакальному знаку] „свинья“ [императорского девиза правления] Баоцин [страны] Великая Сун. Настоятель [монастырской горы] Тяньтун Жуцзин. Прилагаю печать<sup>2</sup>».

<sup>1</sup> Этот иероглиф (кит. *тун*, яп. *цу*) одним из значений имеет также «испытывать Просветление».

<sup>2</sup> Так может быть переведен (исходя из значения «знак, пишущийся на печатях на письмах и пр.» [Синсэн, 1985, с. 33а]) заключительный росчерк (ノ), на котором стоит (на факсимиле невидимая) личная официальная печать Жуцзина с его титулом.





[годов] Драгоценной Радости»), что это название отражает и иной, скрытый смысл, а именно указывает на испытанную Догэном Драгоценную Радость обретения Истинного Учителя и под его руководством — Истинной Дхармы Будды, исчезновения всех сомнений в «Великом Просветлении». Именно по этой причине мы оставляем слова Драгоценная Радость в названии без кавычек.

В этих записях зафиксированы слова и наставления Жуцзина — как произнесенные во время «формальных проповедей», так и в его неформальном общении с учеником — в той мере, насколько таковое возможно в рамках отношений «наставник-ученик» в строго регламентированном «Месте Пути» (яп. *додзэ*) — чаньском монастыре; многие из них являются ответами на вопросы, заданные Догэном.

Записи не имеют подневной датировки, из текста понятно, что они делались время от времени и, конечно, не охватывают *всего* преподаваемого Жуцзином или происходившего с Догэном в указанные годы учебы и практики. По всему видно, что Догэн записывал лишь то, что более всего затрагивало его сознание, явственно снимало «завесы» в постижении Пути. Тем не менее в записях ясно ощущается временная последовательность, проявляющаяся в тесной взаимосвязанности вопросов, задаваемых Догэном Жуцзину, и их постепенной эволюции, отражающей растущую глубину постижения; «по нарастающей» полагаются и высказанные Жуцзином свидетельства о росте уровня просветленности Догэна, так что скорее возникает впечатление о «дневниковом», нежели о мемуарном, характере этих записей.

По жанру «Хокё-ки» можно отнести к произведениям, непосредственно примыкающим к чаньским *юйлу* (яп. *гороку*) — «записям речений». *Юйлу* повелись, главным образом, со времени Мацзу Даои (707–788) и его учеников. Их особенность как литературных произведений определяется прежде всего тем, что *юйлу* представляют собой собрание записанных учениками непосредственно слышанных ими слов наставника, излагавшего перед учениками «сокровенный смысл Учения» живым разговорным языком<sup>7</sup>; поэтому в *юйлу* сохраняется «живой дух» наставника, каковому они и обязаны своим «чаньским харак-

<sup>7</sup> Именно «в танских юйлу — записях бесед и речей буддийских наставников школы чань с наибольшей полнотой зафиксирован разговорный язык эпохи» [Гуревич, Зограф, 1982, с. 81] (причем «по своим грамматическим особенностям язык юйлу в целом ближе к языку сунских рассказов, которые создавались в XII–XIV вв.» (там же, с. 83), т.е. к языку времени создания «Хокё-ки»); «...объясняется это тем, что школа чань выступала против мертвой фразы, за живое слово, она выдвигала требование писать на простонародном языке» (там же, с. 81–83). Сказанное обосновывает перед иным читателем (ожидающим в переводе чаньского — в особенности дзэнского! — текста одних лишь изысканных выражений) правомерность (а зачастую и необходимость) присутствия в переводе простонародной, «низкой» лексики (см., например, выражение «всё одно» (яп. *итто*) в *гатхе* Жуцзина в эпиграфе: помимо «обыденного» смысла «незвизрая ни на что» оно несет здесь и высший «закадровый» смысл — «Всё есть Единое и как Единое — *праджня*»).

тером», выражающимся в «прямом указывании на Истину вне опоры при ее передаче на слова и письменные знаки».

Догэн высоко ценил этот род буддийской литературы. Так, в частности, в *Сёбогэндзо-дзуймонки* значит: «Ученики, постигающие Путь! [Вам] не следует ни читать литературы, [писанной] доктринарами-начетчиками в сутрах, ни изучать писаний небуддистов; если ж [говорить о том, что] следует читать, [то] должно читать „записи речений“ (*юйлу*; *гороку*), [а] прочее, [помимо] этого, следует до времени отложить» [*Сёбогэндзо-дзуймонки*, 1992, с. 51].

Хотя в тексте «Хокё-ки» не встречается своеобразных чаньских «шоковых методов» передачи Дхармы, наставления Жуцзина здесь тем не менее также можно определить как «ассерторические»: пусть и в «спокойном указывании», все они, по сути, вращаются вокруг главного «осевого» наставления, которое можно выразить в словах «хотя учения и „Малой“ и „Великой“ „Колесниц“ истинны, только безобъектный *цзочань* (*дзадзэн*) — *чжисуань-дацзо* (*сикан-тадза*) как «практика-единая-с-Просветлением» является истинно переданной и Всецелой Дхармой Будды».

Рожденные двумя — Догэном как вопрошавшим и Жуцзином как наставлявшим, или, пользуясь словами самих Записей, «свершенные непостижимой духовной связью» Учителя и Ученика, «встречей в Дао-Пути стремления-мольбы живого существа о Просветлении и отклика на него Будды-Бодхисаттвы», «Хокё-ки» позволяют исследователю предметно ощутить дух чаньского монастыря, «живой ветер» школы Цаодун, являются ценным первоисточником догэнистики, позволяющим непосредственно проследить процесс становления Догэна как Дзэнского Наставника *ab initio*.

Перевод выполнен по изд.: Edited Original Text of the *Hokyo-ki*. — *Kodera Takashi James*. Dogen's Formative years in China (An Historical Study and Annotated Translation of the *Hokyo-ki*). London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980, с. 225–258.

Текст «Хокё-ки» чрезвычайно лапидарен (во-первых, по причине общей установки Чань-Дзэн на «невербальную» передачу Истины — «вне опоры на слова и письменные знаки», скорее намеком, чем в развернутом изложении; во-вторых, по причине колоссальной буддийской и «мирской» эрудиции как Жуцзина, так и Догэна, и «плотности» окружающего их «поля» Чань; в-третьих, потому, что он представляет собой запись, адресат которой — сам автор<sup>8</sup>): читатель при желании

<sup>8</sup> Поэтому помимо сопровождающих комментариев (см. также обстоятельные и ценные комментарии Т.Дж.Кодэры к его английскому переводу «Хокё-ки» [Кодэра, 1980, с. 171–197]) приходится (и, с нашей точки зрения, необходимо) прибегать на основе исследования к довольно пространным вставкам, без которых текст останется по-прежнему «закрытым» и маловнятным. «Скелетный» же — недословный — перевод «основного смысла» при всей удобочитаемости неизбежно концептуализирует текст, выхолощивая его «дух», что для тех или иных фрагментов (если не всего) текста чаньского-дзэнского практически равносильно аннигиляции.

сможет эту лапидарность ощутить, если прочтет тот или иной фрагмент, опуская переводческие вставки, набранные курсивом. Поскольку данный текст, по убеждению автора перевода, часто требует более развернутых смысловых вставок, иногда даже «внутри» слова, для удобства восприятия читателем в переводе вставки даются курсивом (визуально не разделяющим текст по вертикали), а в комментариях, в соответствии с академической традицией, заключены в квадратные скобки.

Так как в китайском тексте фонетическая форма имен собственных не может быть «оторвана» от смыслового содержания иероглифов, эти имена образующих (которое осознается читателем-носителем языка), мы сопровождаем собственные имена, передаваемые в переводе фонетически, также их смысловым переводом, а специфические китайские обозначения стран — их современными русскими названиями.

Поскольку текст «Хокё-ки» изначально написан на китайском языке, но японцем и представляет собой запись диалогов японского ученика и китайского учителя, оставляемые без перевода слова даются в китайском чтении, но сопровождаются их японским чтением (если произносятся Жуцзином), и наоборот (если произносятся Догэном); по этой же причине текст везде именуется «Хокё-ки» (а не «Баоцинци»), и приводимые в комментариях транскрипции терминов даны (в основном) только в японском чтении.

## Перевод

### 1

Догэн осознал в себе стремление к бодхи<sup>1</sup> еще в детские годы и поэтому в своей коренной стране, Японии, он, посещая различных учителей, чуть узнал об истоке причины и следствия. Тем не менее он все еще не понимал смысла подлинного Прибежища<sup>2</sup> в Будде, Дхарме и Сангхе, бесплодно застоявшись на рубеже наименований и форм. Позже он «вошел в келью» Эйсая, Дзэнского Наставника Тысячекратного Света — Сэнко<sup>3</sup> и первоначально внимал ветру-обычаю школы Риндзай (Линьци), а ныне, следуя за Наставником в Дхарме Мёдзэном<sup>4</sup>, направился в государство Сун, плыл по морю десять тысяч ри (ли), вверил свое призрачное тело бурным волнам и в конце концов достиг страны Великая Сун, где был внесен в список монахов при «Месте Дхармы» — чаньском монастыре — Наставника Тяньтун Жуцзина. Это радость и счастье, вероятно ставшие возможными благодаря благому воздаянию за заслуги в прошлых жизнях. Наставник Жуцзин был в превеликой мере сострадательен и в превеликой мере сочувствен к Догэну. Догэн сказал ему: «То, о чем просит маленький че-

ловек из чуждеальной стороны, — это невзирая на то, положенное теперь время или нет, полностью ли соблюдены в его одежде должествующие монаху приличия или нет, часто-пречасто входить в келью Наставника, потому что этот маленький человек хочет почти-тельно вопрошать о своих глупых думах-сомнениях». Наставник Жуцзин ответил: «Сущее непостоянно и быстротечно, Дело жизни и смерти — велико. Время не ждет человека; отдались от святого — непременно пожалеешь». Коренной Учитель, Глава монастыря, Великий Монах и Великий Чаньский Наставник Тяньтун Жуцзин отнесся к Догэну с превеликим состраданием и с превеликим сочувствием, милостиво выслушал и позволил Догэну спрашивать о Пути — вопрошать о Дхарме. Так было — Догэн склонился в просьбе, и сострадание Жуцзина озарило его. «Малый школяр»<sup>5</sup> Догэн простерся<sup>6</sup> перед Учителем сто раз, касаясь головой пола.

Наставник Жуцзин, направляя, сказал: «Сын Юань (Гэн)<sup>7</sup>, ты можешь приходить и спрашивать меня о Пути отныне и впредь, невзирая на то, дневное время или ночное, одет ты по монашескому уставу<sup>8</sup> или в обыденную одежду. Если ты будешь приходить в мою келью и спрашивать меня о Пути, мне нет в том помехи, старый монах Жуцзин простит тебя — в точности как отец прощает невежливость собственному ребенку».

Записал некто с горы Чрезвычайной Ясности — Тайбай<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Яп. 発 хоцу (букв. «пробудил; возникло») бодайсин (санскр. бодхичитта); в зависимости от контекста «пробудить бодхичитту (хоцу бодайсин, сокр. хоссин)» может означать как «стремление к Просветлению-бодхи», так и «просветленное — бодхи — состояние сознания». Объяснение того, почему это так, содержится во фрагменте 50.

<sup>2</sup> «Подлинное Прибежище» здесь — самое Просветление; т.е. не достиг Просветления.

<sup>3</sup> Яп. Сэнко-дзэндзи — посмертный титул Эйсая; Сэнко — также обозначение основанной Эйсаем дзэнской школы риндзаевского толка в монастыре Кэнниндзи.

<sup>4</sup> Мёдзэн (1184–1225) — преемник Эйсая в Дхарме; тот, кого наряду с Жуцзином Догэн именовал в своих трудах «Ушедшим Учителем» (яп. сэнси).

<sup>5</sup> Яп. сэси; уничижительное самоименование шаманы (общее название буддийского монаха; здесь — в смысле «ученик», что знаменует официальное принятие Жуцзином Догэна в ученики).

<sup>6</sup> Яп. райхай (хай), санскр. pamas-kāra.

<sup>7</sup> 元子 кит. Юань-цзы, яп. Гэн-си, — в обращении Жуцзина к Догэну (по-китайски имя Догэн [смысловый перевод имени — «Основа Пути»] звучит как Даюань) нарочито опущен первый слог имени и добавлен формант 子 (кит. цзы, яп. си) — «ребенок» (вообще несущий смысл уменьшительно-ласкательного либо, напротив, уважительного местоимения второго лица — «ты»), что в данном случае придает обращению мягкий, дружественный тон. Имея в виду передать это, мы позволили себе перевести этот формант словом «сын», находя обоснование в том, что Жуцзин в тексте часто описывает чаньских монахов как наследников Дхармы

Будды в терминах «сыновья-внуки» будд-патриархов, говорит о буддах-патриархах как о «родителях», а ниже в этом фрагменте прямо сравнивает свое отношение к Догэну с отношением отца к собственному ребенку.

<sup>8</sup> Т.е. в монашескую одежду с накидкой-кашаш.

<sup>9</sup> Иное старинное наименование горы Тяньтун.

## 2

Во второй день седьмой луны начального года *императорского девиза Драгоценная Радость* — Баоцин (Хокё) Догэн впервые посетил келью *Наставника Жуцзина*. Догэн почтительно спросил<sup>1</sup>: «Ныне повсюду возглашают „иную передачу Пути Будды вне учения сутр“ и видят в ней Великий Смысл Прихода Патриарха-Основателя с Запада. Что это означает?»

Наставник *Тяньтун Жуцзин*, указывая, сказал: «Отчего связывать Великий Путь будд и патриархов с „чем-то внутри“ или с „чем-то во вне“?»

Однако ж *все-таки* возглашают „иную передачу вне учения сутр“, — на самом же деле это — передача того же самого *Единого Учения* лишь вне передачи Кашьяпаматанги<sup>2</sup> и других учителей, а именно: Патриарх-Основатель *Чань (Дзэн) Бодхидхарма*, придя с Запада, самолично припожаловал в *землю Рассветной стороны* — Чинастану<sup>3</sup>, передал Путь и пожаловал *истинную монашескую карму-деяние* — *цзочань (дзадзэн)*, по каковой причине и говорят *ошибочно* об „иной передаче вне учения сутр“. В мире не может быть двух Дхарм Будды. До того как Патриарх-Основатель прибыл в *нашу Восточную Землю (Китай)*, в Восточной Земле „были корзины, но не было *им* хозяина“, *то есть* „были монахи, но не было Главы-Патриарха: были дела повседневные, но не было *Деяния* Главного“<sup>4</sup>. Приход Патриарха-Основателя в Восточную Землю по *своему значению* был подобен тому, как если бы народ *Китая* обрел царя. С того самого мига, как он пришел в *Китай*, вся земля, все сокровища и весь народ страны *стали* принадлежать *этому царю*».

<sup>1</sup> Везде в «Хокё-ки» эти слова могут быть переведены и «более» буквально — «поклонившись, спросил».

<sup>2</sup> Санскр. Kāśyapamātaṅga — индийский монах, который, как считается, по просьбе китайского императора вместе с Чжу Фаланем в десятом году правления под девизом *Юнпин* (яп. *Эйхэй* — «Вечный Мир») (67 г.) прибыл в Лоян и, переведя сутры буддийского канона, тем самым впервые передал Дхарму Будды в Китай (см. о них [Хуэй-цзяо, 1991, с. 100–102]).

<sup>3</sup> Санскр. Śīnasthāna (кит. *Чжэньдань*, яп. *Синтан*) — старинное индийское наименование Китая по древней китайской династии Цинь (с некоторым искажением произношения): ср. с европ. China. Существует несколько иероглифических вариантов, передающих это звучание, в данном случае использованы иероглифы,

имеющие значение «направление на восток» 震 (*син*) и «утро, рассвет» 旦 (*тан*), «осмысливающие», таким образом, транскрипцию как «[Страна] в восточном — там, где бывает рассвет, — направлении [от Индии]» (Индия же соответственно была для Китая «Западной Поднебесной»).

<sup>4</sup> 有行李、而未有主 кит. ю синли (*ханли*), эр вэй ю чжу.

Слово *синли (ханли)* в этом выражении прочитывается и соответственно осмысливается двояко: 1) будучи прочтено как *синли* (яп. *кори*), оно обозначает корзину для вещей, плетенную из прутьев бамбука, глицинии, ивы и тому подобных материалов (буквальный смысл иероглифов — «[нечто из прутьев] сливы китайской ивообразной [для] хождения»), которая наряду с *кашаш* является атрибутом монаха-пилигрима. В этом прочтении выражение в целом приобретает второй (символический) смысл: «были монахи, но не было Хозяина (Главы)»; 2) в чтении *ханли* (яп. *анри*) слово имеет смысл «обыденное поведение» или «обыденная жизнедеятельность», но в Чань-Дзэн, где оно толкуется как «ходить-стоять-сидеть-лежать», «говорить-молчать-двигаться-быть в неподвижности», «пить чай-есть рис» и т.д., ему, в соответствии с принципом «обыденное поведение и есть Учение», придается значение «повседневная жизнедеятельность как медитация»; медитация же, вне и без которой нет Просветления, безусловно, является для буддийского монаха делом главным.

Отсюда все выражение в целом для искушенного адепта Чань-Дзэн прочитывается и в третьем смысле: «были повседневные дела, но не было *Деяния* Главного, т.е. медитации-*дзадзэн*».

Такое понимание, на наш взгляд, дополнительно подкрепляется и тем, что слово «корзина» может ассоциироваться с термином *питака* — «корзина Учения», позволяя усмотреть в выражении намек и на то, что, хотя в Китае была «корзина Учения», т.е. были переведены сутры, все же не было главного — испытывания Дхармы Будды в истинном опыте, единственным истинным путем к которому, по учению школы Цаодун (Сото), является принесенное Бодхидхармой «учение без опоры на слова и письменные знаки» — медитация-*дзадзэн*.

## 3

Догэн почтительно спросил: «Ныне — *да и* в прошлом *были такие* — монахи-старейшины и прочие *наставники* повсюду говорят: „*То, что* слушаешь и не слышишь, *на что* смотришь и не видишь, *что* всегда прямо здесь“<sup>1</sup>, *что* нет *никакой возможности* „подсчитать *иль* сравнить“<sup>2</sup>, — это и есть *Дао-Путь будд и патриархов*“. Считая так, выпячивают кулаки и вздымают *мухогонку*<sup>3</sup>, выпускают крики и *пускают* в ход палку. Те, кто учатся у *таких монахов*, не имеют *от них* ни малейшего намека, *чтоб* понять, *что их действия означают*. Более того, *они* не *дозволяют* ученикам спрашивать, *в чем* сущность<sup>4</sup> становления буддой, *утверждают, мол, не следует* ожидать, *что в следующем*<sup>5</sup> рождении *будешь* испытывать *благое* воздаяние за *благие деяния* в *этой жизни*. Можно ли считать, *что учителя* подобного сорта *следуют* Дао-Пути будд и патриархов?»

Наставник *Жуцзин*, указывая, сказал: «Если *они считают*, что нет следующего рождения, то это *означает, что они по сути* — *такие же*

самые, как и те, кто вне Пути Будды, а именно как те, кто придерживается доктрины отрицания<sup>6</sup> причины и следствия. Будды и патриархи установили ради людей истинное Учение. В нем совершенно нет места суждениям тех, кто вне Пути. Ведь если считать, что нет следующего рождения, то, значит, нельзя заключить и того, что есть теперешнее рождение. Однако нынешнее рождение в этом мире<sup>7</sup> уже есть, — как может не быть следующего рождения; уж если я долгое время являюсь учеником Будды, то почему же я буду равняться с теми, кто вне Пути? Опять же, касаясь непреложности закона причины и следствия, скажу, что и „внутри“ Пути-Учения Будды учить постигающих Путь, что Дао-Путь „всегда прямо здесь“, что не бывает чего-либо второго<sup>8</sup>, — всего лишь благая искусная уловка<sup>9</sup> будд и патриархов: не следует считать, будто ученикам уже нечего достигать<sup>10</sup>. Если бы ученикам нечего было достигать, то они не могли бы „приходить и вопрошать“ благомудрых учителей<sup>11</sup> о Дао-Пути, также и будды не появлялись бы в мире. Говоря, что Дао-Путь „всегда прямо здесь“, будды и патриархи как бы говорят тем самым, что требуется лишь „всегда прямо здесь“ внимать<sup>12</sup> Дао-Пути, тогда это будет полное достижение Дао-Пути<sup>13</sup>. Без веры и без Практики-Просветления не бывает становления буддой, не бывает видения-слышания Дао-Пути и пробуждения к Дао-Пути — разве не в этом причина того, что нет становления буддой в северной области Уттаракуру<sup>14</sup>, как нет там видения-слышания Дао-Пути и пробуждения к Дао-Пути?»

<sup>1</sup> Яп. *тёкука*, букв. «непосредственно под».

<sup>2</sup> Букв. «нет [ни] единого подсчитывания-сравнения».

<sup>3</sup> Яп. *хоссу* (букв. «отгоняющая штуковина»), санскр. *vījāna* — рукоятка с метелкой из конских волос на конце; изначально использовалась в Индии для того, чтобы отгонять насекомых, в чань-дзэн-буддизме превратилась в церемониальный атрибут монаха-наставника.

<sup>4</sup> Букв. о «начале и конце».

<sup>5</sup> Букв. «второе рождение».

<sup>6</sup> Яп. *данкэн*, санскр. *uccheda-drsti*.

<sup>7</sup> Употреблен иероглиф 世 *ё*, означающий как «поколение» (здесь — в смысле «одно из многих рождений»), так и «мир» (санскр. *loka*), поэтому мы переводим 此世 *коно ё* как «рождение в этом мире».

<sup>8</sup> Т.е. что сам ученик, постигающий Путь, как таковой — это и есть Дао-Путь.

<sup>9</sup> Яп. *хобэн*, санскр. *urāya*; мы переводим это слово двояко: если имеется в виду «средство, примененное Буддой», используем традиционно принятый в отечественной буддологической литературе перевод «уловка», если по контексту данное слово приобретает смысл «способ понять со стороны людей», используем выражение «удобный способ».

<sup>10</sup> Букв. «нет того, что обретать»; смысл данного предложения в целом в том, что «плода» (следствия)-Просветления не бывает «просто так», оно не наступает «само по себе» — без «семени» (причины)-практики; буддизм учит тому, что причина и следствие возникают одновременно, и, в согласии с этим, по учению Жу-

цзина, практика и Просветление — одно целое, однако (и именно поэтому) в видах Просветления должно быть действительное практикование, чтобы Путь (Просветление) действительно был «всегда прямо здесь»; учение о том, что Путь уже «прямо здесь», т.е. что все живые существа уже просветлены, поскольку «обладают природой будды», с точки зрения Махаяны вообще и Чань-Дзэн в частности, безусловно, истинное, таит опасность самоуспокоенности и непрактикования, а значит, и разрыва с Просветлением, в связи с чем Жуцзин и называет это учение лишь благой искусной уловкой, разрушая тем возможность впадения в ложное воззрение.

<sup>11</sup> Яп. *дзэнтисики* (букв. «хорошее знание»), санскр. *kaluṣā-mitra*.

<sup>12</sup> Т.е. всегда пребывать в состоянии медитации, в состоянии бодрствующего сознания.

<sup>13</sup> 直下見聞便了 яп. *тёкука кэмбун бэнрэ*. «„Прямо здесь“ смотреть и слушать» следует понимать как «смотреть и слушать непосредственно», «смотреть и слушать без „я“», а к избытку «я» ведет лишь путь буддийской практики. Поскольку фраза прочитывается и как «всегда прямо здесь смотреть и слушать полное достижение» (т.е. Просветление; выделено мной. — И.Г.), в высказывании явственно прослеживается идея тождества практики и Просветления.

<sup>14</sup> Уттаракуру — северный континент в числе четырех континентов древней индийской географии и общепросветительской космологии. О его жителях говорят, будто они живут тысячу лет, наслаждаясь постоянным счастьем (кое, надо полагать, и мешают им осознать и поверить в постигнутую Буддой Истину страдания и стать на Путь практики и Просветления).

#### 4

Догэн почтительно спросил: «Многие благомудрые учителя как в старину, так и теперь говорят: „Подобно тому как рыба, заглатывая<sup>1</sup> теплую или холодную воду, осознает себя теплой или холодной, — точно так же и мы, узнавая, что изначально являемся буддами, осознаем себя буддами, и это осознание себя буддами и есть пробужденность, через это осознание себя буддой и достигается бодхи-Просветление“». Сам Догэн, опровергая это утверждение, сказал: «Если осознание себя буддами — это и есть истинная пробужденность, то все ли живые существа осознают себя<sup>2</sup> буддами, и если допустить, что все живые существа осознают себя буддами, то можно ли считать, что все живые существа — это истинно пробужденные Татхагаты? Некоторые люди говорят: „Правильно, все живые существа изначально<sup>3</sup> являются Татхагатами“. Другие же говорят: „Живые существа не обязательно все являются Татхагатами“. Почему это так? Если те, кто знает о своей *изначальной* пробужденности-мудрости, являются Татхагатами, то выходит, что те, кто еще не знает этого, Татхагатами не являются. Являются ли суждения, подобные этому, Дхармой Будды или нет?»

Наставник Жуцзин, указывая, сказал: «Если говорить, что живые существа изначально являются буддами, то это при кажущейся *правильности* будет, напротив, совпадать с *воззрениями тех, кто вне Пу-*

ти, а именно тех из них, кто придерживается доктрины спонтанного происхождения. Нельзя мириться с теми, кто сравнивает „я“ и „исходящее от „я““ с буддами, кто принимает необретенное за обретенное и неподтвержденное, то есть непросветление, за подтвержденное, то есть за Просветление».

<sup>1</sup> Букв. «пьет».

<sup>2</sup> Букв. «обладают осознанием себя».

<sup>3</sup> Букв. «[от] безначального изначального бытия».

5

Догэн почтительно спросил: «Когда ученик усердствует в постижении Дао-Пути<sup>1</sup>, практикуя беспредметную сидячую медитацию, как говорится, „делая это“, то есть ли — в видах правильной практики — нечто такое умственное — как говорится, в „сознании, мысли и знании“, либо телесное — как говорится, в „хождении, стоянии, сидении или лежании“, что ему непременно нужно усвоить?»

Наставник Жуцзин, указывая-наставляя, сказал: «Патриарх-Основатель пришел с Запада, и Дхарма Будды вошла в Китай — как же может не быть у Дхармы Будды тела и сознания, а следовательно, и того телесного и умственного, чего следует в практике Дхармы придерживаться? Во-первых, когда осознаешь в себе стремление к Просветлению и начинаешь усердствовать в постижении Дао-Пути, практикуя беспредметную сидячую медитацию, как говорится, „делая это“, то необходимо усвоить следующее.

Нельзя долго болеть.

Нельзя отправляться в дальние путешествия.

Нельзя слишком много читать-декламировать сутры.

Нельзя слишком много увещевать кого-либо и спорить с кем-либо.

Нельзя перетруждаться.

Нельзя есть „пять горьких“ приправ<sup>2</sup>.

Нельзя есть мяса.

Нельзя употреблять много молока, а также меда и ему подобного.

Нельзя пить вина.

Нельзя есть никакой загрязненной пищи.

Нельзя наблюдать игры актеров: смотреть на их танцы, слушать их пение или декламацию.

Нельзя смотреть на певичек-танцовщиц.

Нельзя смотреть на все низменное, как, к примеру, распутная чувственность между мужчиной и женщиной.

Нельзя сближаться с правителями и министрами.

Нельзя употреблять в пищу незрелое-тяжелое.

Нельзя надевать грязную и залоснившуюся одежду.

Нельзя бывать возле, а также смотреть на скотобойни.

Нельзя пить старый испорченный чай, равно как чай из старого листа дикорастущего<sup>3</sup> кустарника, а также остывшие<sup>4</sup> отвары-настои лекарственных трав, как это делают на горе Опора Небес — Тяньтай.

Не ешь ничего заплесневелого<sup>5</sup>.

Не обращай никакого внимания на славу и выгоду<sup>6</sup>.

Не употребляй слишком много молока, а также цветочного меда и тому подобного.

Не приятельствуй с евнухами, гермафродитами и им подобными.

Не употребляй слишком много сушеных слив, а также других сушеных плодов.

Не употребляй плодов, называемых „глаз дракона“<sup>7</sup>, личжи<sup>8</sup>, олив<sup>9</sup> и им подобных.

Не употребляй слишком много никакого сахара, ни простого, ни белого<sup>10</sup>.

Не носи толстой одежды на вате, вместо того носи лишь незатейливую хлопчатобумажную одежду.

Не принимай пищи, которую едят воины.

Не ходи слушать, если где раздаются шумные крики и грохот, не смотри на стадо свиней или овец.

Не ходи глазеть на большую рыбу, на океан, на плохие картинки, на кукол-марионеток и прочее; всегда следуй тому, чтоб видеть перед собой зеленые горы и струящиеся в ущельях воды.

Непрерывно озаряй свое сознание лишь древним истинным Учением, также читай лишь те сутры, в которых истинный смысл Учения явлен полностью<sup>11</sup>.

Мы, чаньские монахи, постигающие Дао-Путь в „сидении в дхьяне“ — цзочань (дзадзэн), как говорится, те, кто „в накидке, сшитой из лоскутов“, всегда и непременно должны держать ноги начисто вымытыми; когда тело и сознание в сумятице, следует мысленно произносить наизусть вступление к Обетам<sup>12</sup> бодхисаттвы<sup>13</sup>.

{Догэн почтительно спросил: „Что это такое — вступление к Обетам бодхисаттвы?“}

Наставник Жуцзин, поясняя, сказал: „Вступление к Обетам Бодхисаттвы — это вступление, которое ныне читает вслух монах Лунчань“<sup>14</sup>. }

Не сближайся с сяожэнь (сёдзин) — „мелким человеком“<sup>15</sup> и с простолюдными.

{Догэн почтительно спросил: „Каков же сяожэнь — „мелкий человек“?“}

Наставник, поясняя, сказал: „Тот, у кого много мелочных<sup>16</sup> страстей, как раз и есть сяожэнь“.

Не держи у себя тигрят, слонят и им подобных, а также поросят, собак, кошек, енотовидных собак<sup>17</sup> и им подобных. В наши дни старшие

монахи многих монастырских гор и с ними иные держат котят — поистине так не должно быть. Это то, что делают темные люди. Ведь буддами и бодхисаттвами установлены все шестнадцать „запретов“<sup>18</sup> на плохое“. Избегай и не допускай у себя подобных привычек!»

<sup>1</sup> Яп. *куфу-бэндо*.

<sup>2</sup> Яп. *госин* — специфические китайские пять видов приправ, приготовляемые на основе различных видов чеснока, лука, а также растения *Ferula Asa Foetida* (яп. *коку*, санскр. *hiṅgu*); считается, что они способствуют возникновению гнева и сексуального желания.

<sup>3</sup> Букв. «горный».

<sup>4</sup> Букв. «заветрившиеся».

<sup>5</sup> Здесь употреблен иероглиф 榧 кит. *жэнь* либо *шэнь*, яп. *дзин*, который сам по себе может иметь несколько значений:

*плоды шелковицы* (тутового дерева): Китайско-японский словарь иероглифов [Синсэн, 1985] дает значение этого иероглифа как 桑の実 «плоды тутового дерева» (桑 яп. *сокува*, кит. *сань*), уравнивая названный иероглиф с синонимичным иероглифом (с ключом «травы» вместо ключа «дерево»);

*кипарисовик горохоплодный* — *Chamaecyparis pisifera Endl* (здесь и ниже латинские названия растений и животных даны по Большому японско-русскому словарю под ред. Н.И.Конрада. М., 1970), поскольку в японском языке названный иероглиф 榧 имеет также чтение *савара* с этим значением;

*грибы* (как указывает Т.Дж.Кодэра [Кодэра, 1980, с. 174]), поскольку названный иероглиф взаимозаменяем с иероглифом 菌 кит. *цзюнь*, яп. *кин/киноко* — «грибы». Однако, на наш взгляд, это указание лишне, так как в «Тэндзо-кёкун» Догэн описывает эпизод, где высоко почитавшийся Догэном монах-тэндзо (повар) нарочно пришел издалека купить грибов, «чтобы порадовать монахов на праздник», и, следовательно, грибы употреблять не запрещено. Другое дело, что иероглиф 菌 *цзюнь* может значить не только «грибы», но и *плесневые грибки*, и в этом случае фразу можно понять в смысле: «Не ешь ничего заплесневелого».

<sup>6</sup> Букв. «Не вглядывайся и не вслушивайся в дела славы и выгоды».

<sup>7</sup> Кит. *луньянь*, яп. *рюган* — эуфория, нефелиум, *Euphoria* (= *Nephelium*) *Longana Lam.*

<sup>8</sup> Яп. *рэйси*, субтропическое дерево с мелкими съедобными плодами, *Litchi chinensis Sonnerat.*

<sup>9</sup> Кит. *ганьянь*, яп. *канран*; помимо оливы (маслины) данное слово обозначает также кустарник канариум белый, *Canarium album Raeusch.*

<sup>10</sup> Букв. «иной-сахар».

<sup>11</sup> Яп. *рёги-кё*, букв. «сутры полного (окончательного) смысла».

<sup>12</sup> Яп. *кай* — далее для этого слова помимо перевода «Обеты» используем также эквивалент «Заповеди» (в том случае, когда речь идет о приеме *кай* от наставника).

<sup>13</sup> Обеты (Заповеди) бодхисаттвы — см. коммент. 5 к фрагменту 49.

<sup>14</sup> Лунчань — имя собственное; возможно, это японский монах Рюдзэн, который отправился в Южную Сун в начале годов правления под девизом *Цзядин* и который, возможно, пребывал в это время на горе Тяньтун (подробнее см. [Кодэра, 1980, с. 175]).

<sup>15</sup> Кит. *сяожэнь*, яп. *сёдзин* — термин, широко известный по учению Конфуция, у которого он противопоставляется слову *цзюньцзы* — «благородный муж»,

«человек величайших человеческих достижений» по акад. В.М.Алексееву (см. [Алексеев, 1982, с. 29, 335, 341]).

<sup>16</sup> Букв. «бедных».

<sup>17</sup> 狸 кит. *ли*, яп. *ри/тануки* (*Nyctereutes viverrinus Temminck*). Данный иероглиф на русский язык часто традиционно переводят как: а) «барсук» (это так не только в художественной прозе, но даже в авторитетном словаре Мацуда [Мацуда, 1940]) и б) поскольку *тануки* считается, как и лисица, хитрым зверьком, это слово, употребленное в переносном значении в смысле «хитрец», на европейские языки часто переводят как «[хитрая] лиса». В данном случае мы придерживаемся точного перевода.

<sup>18</sup> Кит. *люйи*, яп. *рицуги*, санскр. *saṃvara*.

## 6

Догэн почтительно спросил: «„Шурангама-сутра“<sup>1</sup> и „Юаньцзюэ-цзин“<sup>2</sup> („Сутра Полного Пробуждения“) почитаются читающими их мирянами — мужчинами и женщинами — за Учение-Путь, переданное индийскими, как говорится, „пришедшими с Запада учителями-патриархами“<sup>3</sup>. Когда же Ваш ученик Догэн развернул-прочитал обе сутры и посредством умозаключений насколько возможно досконально установил происхождение этих текстов, оказалось, что по своему происхождению они отличаются от остальных сутр Махаяны. Не понимаю, в чем тут дело. Хотя в обеих этих сутрах и есть слова и фразы, уступающие выражениям других сутр, значит ли это, что в них совсем нет слов и выражений, превосходящих по силе смысла слова и выражения других сутр? Хотя в этих сутрах, безусловно, есть то, что совпадает со взглядами тех шести индийских учителей, которые вне Пути Будды».

Наставник Жуцзин, поясняя, сказал: «Твой вопрос касается истории существующих сомнений в подлинно индийском происхождении „Шурангама-сутры“, а именно, как давно отмечают люди, эта сутра — более позднего, чем время Бодхидхармы, происхождения. Учителя-патриархи предшествующих поколений никогда не видели этой сутры. Глупые, темные люди последнего времени читают ее и любят ее. То же самое относится и к „Юаньцзюэ-цзин“. Судя по виду текстов, источники происхождения этих сутр чрезвычайно сходны».

<sup>1</sup> Полное наименование — «Шурангама-самадхи-нирдеша», посвящена медитации *шурангама*; переведена на китайский Прамити (Паньлимити) в 705 г.

<sup>2</sup> Яп. *Энгаку-кё*. Полное наименование — «Дафан-гуан-юаньцзюэ-сюдоло-ляоичзин» (яп. «Дайхо-ко-энгаку-сюгара-рёги-кё») — «Сутра полного смысла — Сутра Всеохватывающего Полного (букв. „круглого“) Пробуждения». Существует версия, что эта сутра была переведена на китайский монахом Буддхатратой в 693 г., которой противостоит версия о ее китайском происхождении.

<sup>3</sup> Яп. *сэйрай-со-до*, иначе может быть переведено как «сказанное пришедшим с Запада Патриархом» (т.е. Бодхидхармой).

Догэн почтительно спросил: «То, что препятствия<sup>1</sup> к достижению Просветления в виде заблуждений-страданий<sup>2</sup>, а также препятствия в виде плодов-воздаяний, имеющих иную природу, нежели побудившие их созреть семена-деянья<sup>3</sup>, а также препятствия в виде воздания за дурную карму и прочие препятствия могут переходить в следующую жизнь, — говорилось ли это буддами и патриархами?»

Наставник Жуцзин сказал: «Учения учителей-патриархов прошлого, таких, как Нагарджуна, следует сохранять и следует доверять им, у них не может быть учений „кривой дорожки“<sup>4</sup>. Однако же касательно кармических препятствий *следует знать, что*, когда усердствуешь-дружишь с практикой, их непременно можно преодолеть».

<sup>1</sup> Яп. сё, санскр. āvaraṇa.

<sup>2</sup> Яп. бонно-сё, санскр. kleśa-āvaraṇa.

<sup>3</sup> Яп. идзюку-ка, санскр. vipāka-phala.

<sup>4</sup> Т.е. соответствующих небуддийским, «еретическим» воззрениям.

<sup>5</sup> Тот же самый иероглифический бином 可転 (яп. катэн), который в предыдущей фразе мы перевели как «могут переходить», здесь переводим как «можно преодолеть» (поскольку 転 тэн означает как «быть перенесенным», так и «быть измененным»); так, в свитке «Мэндзю» («Передача [Дхармы] лицом к лицу») в «Сёбогэндзо» Догэн указывает: «Со всеми [нашими] клешами и [кармическими] препятствиями [к Просветлению], если [мы] практикуем Путь, [мы] станем просветленными...»

Догэн почтительно спросил: «Непременно ли мы можем ощущать действие причины и следствия?»

Наставник Жуцзин, отвечая, сказал: «Нельзя отрицать закон причины и следствия. Иначе какая причина заставила Юнцзя Сюаньцзюэ<sup>1</sup> говорить:

Беспредельно-широкая «пустота» отрицает-откидывает  
причину-следствие —  
Неохватно-размашисто призывает душераздирающе-  
печальные бедствия<sup>2</sup>.

Если кто говорит, что отрицает причину и следствие, то он есть человек, отсекающий себе корни благодати<sup>3</sup> в Дхарме Будды. Как может быть такой человек потомком-наследником<sup>4</sup> будд и патриархов?»

<sup>1</sup> Юнцзя Сюаньцзюэ (675–713), титул — «Великий Учитель Истинного Пробуждения» (Чжэньцзюэ-даши), посмертное именование — «Великий Учитель Непаличия Облика» (Усян-даши); вначале изучал вероучение Тяньтай, позже пришел

к Хуэйцзюэ и получил подтверждение Просветления после нескольких бесед, знаменит стихотворением (кит. чангэ, яп. нагаута) «Песнь Просветления» (букв. «Песнь подтверждения [обретения] Пути») (кит. Чжэндаогэ, яп. Сёдока).

<sup>2</sup> Т.е. те, кто, утверждая, что есть одна только беспредельная пустота, отрицают закон причины и следствия, не могут избежать бесконечного круговращения в сансаре — круге заблуждений и страданий.

<sup>3</sup> Яп. дзэнгон, санскр. kuśala-mūla.

<sup>4</sup> Букв. «ребенком-внуком».

Догэн почтительно спросил: «В наши дни в Поднебесной у многих старших монахов длинные волосы и длинные ногти — какое есть тому основание? Поистине, для того чтобы назвать их монахами-бхикшу, они слишком походят на мирян, а для того чтобы назвать их мирянами, они опять-таки похожи на „лысых“ ребятишек<sup>1</sup>. Ни в Западной Поднебесной, ни в Восточной Земле, ни в эпоху Истинной Дхармы, ни в эпоху Подобия Закона<sup>2</sup>, ни будды, ни патриархи, ни их ученики никогда не поступали так. Отчего же теперь это происходит?»

Наставник Жуцзин, отвечая, сказал: «Поистине, они — скоты, смердящие трупы в чистом океане Дхармы Будды».

<sup>1</sup> Яп. току|хагэ — «лысына, плешь», в чтении камуро либо кабура означает как «короткую детскую стрижку, когда волосы сверху сострижены коротко, а вокруг оставлены длинными», так и «девочку, прислуживающую гулящей женщине».

<sup>2</sup> Яп. дзобо — т.е. в эпоху после Истинной Дхармы (длившуюся 500, по иной версии — 1000 лет после смерти Будды), эпоху лишь формального следования Дхарме (которая тоже длится 500 либо 1000 лет — до эпохи Конца Закона, когда Дхарма будет существовать, но следование ей — практика окончательно придет в упадок).

Однажды Наставник Жуцзин позвал Догэна и, указывая, сказал ему: «Хотя ты родился уж в последующую эпоху<sup>1</sup> и принадлежишь к молодому поколению, ты всем своим обликом чрезвычайно походишь на старых чаньских мастеров<sup>2</sup>, тебе непременно следует жить „в глубоких горах — туманных ущельях“, постоянно взращивая в себе святой плод-зародыш будд и патриархов: ты непременно достигнешь Просветления — подтверждения в себе опыта старых добродетельных чаньских мастеров».

Тут Догэн, встав со своего места, простерся у ног Наставника Жуцзина.

В ответ Наставник продекламировал стихи:

Природа Почитающего и Почитаемого — Пустота-Нирвана<sup>3</sup>.

Духовный отклик<sup>4</sup> — встречу<sup>5</sup> в Дао-Пути не охватить мыслью.

Затем Наставник *Жуцзин* развернул проповедь о повседневном жизнедействии будд и патриархов Западной Поднебесной и Восточной Земли.

Догэн, почувствовав слезы, увлажнил ворот.

<sup>1</sup> 後生 яп. *косэй*, букв. «потомственное рождение». Ниже Жуцзин говорит о чаньских мастерах древности, следовательно, говоря «Ты — рождения потомственной [эпохи]», он имеет в виду собственное время; наряду с этим *косэй* имеет также значение «молодежь, молодое поколение» (которое подходит, если рассматривать возраст Догэна в сравнении с возрастом Жуцзина), поэтому в переводе мы оставляем оба значения.

<sup>2</sup> Букв. «ты чрезвычайно имеешь облик старины».

<sup>3</sup> Яп. *ку-дзяку*, букв. «Пустота-Успокоение», где иероглиф 寂 *дзяку* («успокоение»), входящий также в слова *дзякудзэ* («успокоение»), *дзякумэцу* («успокоение-уничтожение [волнения дхарм]»), является смысловым переводом санскр. *Нирвана*.

<sup>4</sup> Т.е. духовная связь между живым существом и Буддой-Бодхисаттвой, между учеником и Наставником.

<sup>5</sup> Букв. «взаимопересечение». Т.е. взаимопересечение мольбы живого существа о выходе из заблуждений-страданий и о достижении Просветления-Освобождения и отклика на эту мольбу Будды-Бодхисаттвы — в виде благих обстоятельств, откровений, возникновения возможностей и пр.

## 11

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, наставляя в *зале* Дагуанмин-цзан («Хранилище Великого Света»), сказал: «Когда жизнедействуешь в монастыре, общаешься с монашеской братией, поясничные тесемки исподней юбки-штанов<sup>1</sup> — все их завязывай плотно. Иначе, когда придет время „изрядно потрудиться“<sup>2</sup>, не сможешь работать в полную силу<sup>3</sup>».

<sup>1</sup> 裙袴 кит. *цзюнку*, яп. *кунко* (袴 кит. *цзюн*, яп. *ку* в этом биноме соответствует санскр. *nivāsana*). Род нижнего белья («поясничная одежда»), драпированного из цельного куска ткани. В настоящее время практически не используется.

<sup>2</sup> Букв. «Несколько много труда». Слово «труд (занятие)» выражено здесь иероглифом 經 кит. *цзин*, яп. *кэ*. Можно предполагать, что иероглиф *цзин*, как и иероглиф 勞 кит. *лао*, яп. *ро* ниже (работать), означает здесь обыденный физический труд, работу, надобность в которой (в отличие от медитационного тренинга) в монастыре, как и везде, может быть не запланированной заранее, так что к ней необходимо быть готовым всегда, — чтобы не пришлось «плотно завязывать тесемки исподнего белья», когда (упоминаемая непосредственно выше) монашеская братия, все монахи уже кинулись исполнять непредвиденно возникшую работу. В пользу такого толкования свидетельствует, на наш взгляд, и то, что Жуцзин начинает фразу со слова *ханли* (яп. *анри*); (в нашем переводе — «жизнедействуешь»), выражающего «повседневную, обыденную, рутинную деятельность», «повседневную практику жизни» в отличие от практики медитации как практики сакральной.

<sup>3</sup> Букв. «[это] — труд без силы».

## 12

«Самое важное для монахов, которые, пребывая в Зале Монахов (Зале Медитации), занимаются медитацией, — это то, что им непременно следует в продолжение медитации посвящать некоторое время хождению замедленным шагом. В наши дни старших монахов, которые не знают этого, повсюду много, а тех, кто это знает, крайне мало. Ходьба замедленным шагом — это когда на одно дыхание<sup>1</sup> переносишь ногу<sup>2</sup>. Делая шаг, не смотри на ноги и также не смотри на свое тело, не смотри вверх. Когда смотрят на это со стороны, то должно казаться, будто бы практикующий такое хождение лишь стоит на одном месте. Нельзя поводить шь встряхивать плечами и двигать грудью». Наставник *Жуцзин* многократно прошел по залу Дагуанмин-цзан на восток и на запад, обучая Догэна и показывая ему, как следует правильно ходить замедленным шагом. Тогда же, указывая, сказал: «В наши дни о важности ходьбы замедленным шагом знает один лишь старый монах *Жуцзин*, и всё. Ты, заранее узнав от меня об этом, попробуй спросить старших монахов в любом краю Поднебесной и определенно сам увидишь, что они о том никогда и не ведали».

<sup>1</sup> В Китае под «одним дыханием» традиционно понимали дыхательный цикл — один вдох + один выдох.

<sup>2</sup> См. также фрагмент 28.

## 13

Догэн почтительно спросил: «В чем изначальная природа Дхармы Будды — какова она: блага, зла или беззнакова?»

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, указывая, сказал: «Дхарма Будды превосходит-перекрывает все эти три качества, и всё тут».

## 14

Догэн почтительно спросил: «Коль скоро Великий Дао-Путь будд и патриархов нельзя, как говорится, „вместить в один угол“, зачем силенком вместишь его туда, именуя „школой Дзэн (Чань)“?»

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, указывая, сказал: «Нельзя Великий Дао-Путь будд и патриархов беспутно звать „школой Чань (Дзэн)“. Это используемое ныне название — „школа Чань (Дзэн)“ — донельзя затасканное и вздорное наименование. Называть так придумали маленькие лысоголовые зверьки. Старые добродетельные мастера все знали об этом, а ныне это знание ушло в прошлое. Читал ли ты когда-либо „Шимэнь линьцзянь-лу“ („Записанное в чаньском лесу у Каменных Враг“)?<sup>1</sup>».



Догэн ответил: «Я никогда не читал этой книги».

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин сказал: «Хорошо, если б ты ее прочитал разок. В этой „записи речений“ о сём как раз говорится<sup>2</sup>. Общая суть состоит в том, что Великая Дхарма Всепочитаемого<sup>3</sup> была непосредственно передана Махакашьяпе и была поочередно воспринимается от одного законного преемника непосредственно другим законным преемником в двадцати восьми индийских поколениях, затем в Восточной Земле — здесь, в Китае, была передана пять раз, после чего Дхарма Будды достигла Цаоси<sup>4</sup> — Шестого Патриарха Чань Хуэйзэна, а также через поколения достигла меня, Жуцзина, и ныне я, Жуцзин, — всецелое хранилище Дхармы Будды, тот, кому нет равного<sup>5</sup> в Трех Тысячах Великих Тысяч — как говорится, словно песчинок в Ганге, — Миров. И последователи различных других буддийских домов-направлений — те, кто толкуют, как говорится, „три либо пять“ сутр-шастр и думают, что тем равны<sup>6</sup> мне в наследовании Дхармы Будды, — тоже родня будд и патриархов. Но родня родне — рознь, как говорится, „та — высотка, эта — низинка“, ибо бывают родственники истинные, а бывают — по виду<sup>7</sup>, бывают близкие, а бывают далекие».

<sup>1</sup> Автором этого произведения является монах ответвления Хуанлун школы Линьци-чань — Хуэйхун Цзюэфань (1071–1128).

<sup>2</sup> Букв. «То, чему учит эта „запись речений“, есть [это]».

<sup>3</sup> Яп. сэсон — 世 сэ означает «мир», 尊 сон — «уважать, почитать» — китайско-японский эквивалент санскр. Bhagavat, представляющего собой гонорифический титул, используемый в отношении Будды Шакьямуни.

<sup>4</sup> «Цаоси» — прозвище Шестого Патриарха по названию местности, где он жил, — «Ущелье Цао».

<sup>5</sup> Букв. «могущего сравнять[ся] плеч[ам]и».

<sup>6</sup> Употреблен иероглиф 肩 «плечо».

<sup>7</sup> Букв. «внутренние [и] внешние» (кит. нэй-вай, яп. най-гай). Здесь прослеживается намек: а) на буддистов — тех, кто на (внутри) Пути, и «еретиков»-небуддистов — тех, кто вне Пути (кит. вайдао, яп. гэддо); б) на монахов, истинно ищущих Просветления, и монахов доктринеров-начетчиков; в) на реально достигших Просветления и обладающих лишь знанием буддийских доктрин.

15

Догэн почтительно спросил: «Возьмем, к примеру, тех, кто уже — „родня будд и патриархов“ — таковых, кто уже осознал в себе стремление к Просветлению-бодхи и обрел в поисках истинного благомудрого учителя. Почему же они, как говорят, „отбрасывают“ осознанное за многие годы и, безоговорочно вверив<sup>1</sup> себя чаньскому монастырю, как говорится, „лесному обиталищу“<sup>2</sup> будд и патриархов, денно и ночью усердствуют в практике постижения Дао-Пути?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, указывая, сказал: «В обеих странах — и в Западной Поднебесной (Индии) и в Восточной Земле (Китае) — отбрасывают обретенное трудами долгих-долгих лет и движутся дальше. Это можно сравнить с тем, как человек, который с началом первого дня его вступления в должность высшего министра уже не может отныне совмещать с этой должностью увещевания-прения<sup>3</sup> с императором, в тот же самый день, когда учит умуразуму своих детей-внуков, все-таки, как говорится, „наступает-отступает“ в увещеваниях-прениях с ними. Познание Дао-Пути будд и патриархов подобно этому примеру. Хотя человек становится высшим министром именно благодаря чистоте-прямоте его увещеваний-прений в бытность цзяньи-дафу, после занятия им поста высшего министра его речи уже не содержат увещеваний-прений, те же речи, в коих он увещевает-препирается со своими чадами, не определяют его поведения как высшего министра. Однако и тогда, когда он в бытность свою цзяньи-дафу увещевает-спорит, и тогда, когда, став высшим министром, прекращает увещевать-спорить, и когда он увещевает-спорит со своими чадами, всё, чему он следует, — это лишь честное и преданное проведение в жизнь правильного „правления страной — умиротворения народа“. Искренность этого человека — это и есть то, что называют „всецелым сосредоточением на одном — Единым Сознанием“<sup>4</sup>. Еще называют это „недвоедушием — Недвойственным Сознанием“<sup>5</sup>.

Догэн почтительно заметил: «Из Ваших слов мне стало совершенно ясно: всё, что проповедуют старшие монахи во всех краях Поднебесной, — от незнания донныне истинного Пути будд и патриархов. Теперь я ясно знаю, почему лишь выдающиеся чаньские монахи — „будды и патриархи“ — подлинно являются наследниками Всепочитаемого, равными Будде сегодняшними „Царями Дхармы“<sup>6</sup>. И нечувствующие предметы, как говорится, „утварь“ Трех Тысяч Великих Тысяч Миров, и чувствующие существа, как говорится, „круг связанных узами“ в вешном мире<sup>7</sup>, — все принадлежит этим буддам и патриархам, и не может быть двух царей».

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, наставляя, сказал: «Все так, как ты сказал. Тебе следует знать, что Западная Поднебесная никогда не слышала о таком, чтобы „сокровищницу Дхармы“ вручали сразу двоим, а в Восточной Земле — начиная от Патриарха-Основателя Бодхидхармы и вплоть до Шестого Патриарха Хуэйзэна — не было „передачи учителем ученику монашеского одеяния“ — в знак постижения учеником Дхармы — двум людям сразу. Поэтому истинная опора передачи Дхармы-Пути Будды в Трех Тысячах Великих Тысяч Миров — чаньские монахи — „будды и патриархи“.

<sup>1</sup> Букв. «бросив».

<sup>2</sup> Яп. сосэки, букв. «лесное место», синоним слова сорин — «лес», соответствует санскр. pinḍavana. В древней Индии этим словом обозначалось собра-

ние монахов. В Чань-Дзэн-буддизме это слово стало обозначать монастырь, где монахи собираются для «древесной жизни», т.е. для медитативной практики Пути.

<sup>3</sup> Яп. *канги*, кит. *цзяньи*. В Китае в древности существовала специальная чиновничья должность *цзяньи-дафу* — «Великий муж увещаний и прений», в чьи обязанности входило увещивать-отговаривать императора от тех или иных шагов, а также обсуждать с ним достоинства и недостатки его политики. В обязанности же высшего министра при императоре (кит. *чэнсян*, яп. *дзэссэ*; букв. «помощник»), о котором здесь идет речь, входило именно помогать императору в осуществлении (уже выработанной) его политики.

<sup>4</sup> Выражение «всецелое сосредоточение на одном — Единое Сознание» здесь является переводом слова *иссин* (кит. *исинь*), поскольку здесь оно может и должно быть понято двояко: с одной стороны, в мирском смысле (поскольку Жуцзин в ответе на вопрос Догэна использует мирской пример) — как «всецелое сосредоточение на одном», с другой стороны, *иссин* представляет собой буддийский термин — «Единое Сознание», синонимичный термину *муфумбэссин* — «сознание, в котором нет (преодолено) разделения (на субъект и объект, т.е. проявляется Истинная Таковость вещей и явлений)», иначе говоря, состояние, когда отсутствует «я» (*анатман*) и весь сущий мир воспринимается как истинное Я, — собственно «Просветление».

С учетом этого выходит, что монахи «отбрасывают» «осознанное за многие годы», т.е. интеллектуальное постижение Пути (в примере Жуцзина — «увещивания-прения с императором — Истинной Реальностью»), и «денно и ночью усердствуют в [практике постижения] Дао-Пути» — в медитации *цзочань-дзадзэн* (в примере Жуцзина — «становятся высшим министром, единым в проведении политики с императором — Истинной Реальностью») потому, что советы и увещивания, хотя и служат делу правильного правления, все-таки не есть само действие правления, тогда как поведение высшего министра, напротив, именно есть реальное действие правления. Так и осознание стремления к Просветлению и интеллектуальное постижение лишь служат «делу постижения Пути» (в примере Жуцзина — «проведению в жизнь правильного правления страной»), тогда как медитативная практика постижения Пути в чаньском-дзэнском монастыре именно есть реально-опытное постижение Пути, само воплощение во «всецелом сосредоточении на одном» (медитации) «Единого Сознания» (сущего мира как Просветления).

<sup>5</sup> Как и в предыдущем случае, Жуцзин, избегая пустого, с точки зрения учения Дзэн, «философствования», дает в качестве ответа на вопрос Догэна «прямое указывание» (дзэнский термин), вновь мастерски соединяя в одном слове *хинисин* (кит. *фэйэрсинь*) как объединенный, мирской смысл — в отношении поведения высшего министра слово означает «недвоедушие» (искренность), — так и высший буддийский смысл, заключенный в этом слове как термине «Недвойственное Сознание» (= Просветление), который здесь с точки зрения вопроса Догэна о причине «отбрасывания» монахами в практике *цзочань-дзадзэн* интеллектуального постижения Дхармы должен быть понят как объяснение-указание: «лишь в медитативной практике человек и Дао-Путь — „не два“», а также: «практика и Просветление — „не два“».

<sup>6</sup> Яп. *хоо*, санскр. *dharma-rāja*.

<sup>7</sup> Яп. *хоккай*, санскр. *dharma-dhātu*.

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, наставляя, сказал: «Постигать Чань (Дзэн)<sup>1</sup> — это значит „сбрасывать тело и сознание“ — не нужно ни возжигания воскурений, ни простираний, ни возгласения имени Будды<sup>2</sup>, ни исправления покаянием, ни чтения сутр, — лишь практикой безобъектную сидячую медитацию — чжигуань-дацзо (сикан-тадза): как говорится, „только бей на сидение“, и всё».

<sup>1</sup> Яп. *сандзэн*.

<sup>2</sup> Яп. *нэмбуцу*; может означать также «медитирование на образе Будды».

Догэн почтительно спросил: «Что это такое — „сбрасывание тела и сознания“?»

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, поясняя, сказал: «„сбрасывание тела и сознания“ — это цзочань (дзадзэн). Когда практикуешь безобъектную сидячую медитацию — „лишь цзочань (дзадзэн)“, то тем самым удаляешь „пять препятствующих ясности сознания жаджеланий“<sup>1</sup> и устраняешь „пять затмевающих<sup>2</sup> сознание состояний“».

<sup>1</sup> «Пятью желаниями» (яп. *гоёку*) называют желания «пяти органов чувств» (яп. *гокон*, санскр. *pañca-indriya*), т.е. воспринимающих способностей глаза, уха, носа, языка, тела в отношении «пяти объектов» (яп. *гокё*, *годзин*, санскр. *pañca-viṣaya*): 1) цвета (материальной формы), 2) голоса (звука), 3) запаха, 4) вкуса, 5) осязания. «Пять объектов» подобно пыли загрязняют сознание и тем провоцируют возникновение заблуждения-страдания (*kleśa*).

Кроме того, «пятью желаниями» называют: желания уха (слышать), глаза (видеть), носа (обонять), рта (вкусать) и сердца как ментального органа (любить и ненавидеть), а также: желания богатства, сексуального общения, питья-пищи, славы, сна.

<sup>2</sup> 蓋 яп. *гай*. Данный иероглиф имеет значение «покрывать, скрывать» (а также: «крышка», «зонтик»). Это значение чего-то «скрывающего», «затмевающего глаза» позволяет использовать это слово в качестве одного из многочисленных синонимов санскр. термина *kleśa* — «загрязнения (сознания)», «заблуждения-страдания» и т.п. — вообще говоря, «те различные действия, качества и состояния сознания, которые приводят тело и сознание в беспорядок, не дают прийти к равновесию и успокоению и, как следствие, заставляют человека страдать». К таким состояниям относятся: 1) алчность (жадность до ощущений; яп. *доньёку*), 2) гнев (яп. *синьи*), 3) рассеянность-подавленность-отупление (т.е. сумеречное состояние, при котором сознание подавляется и погружается в «сон»; яп. *контин-суймин*), 4) сожаление о содеянном (яп. *тёкё-акуса*, *тёкай*), 5) сомнение в истине причинно-следственного кармического воздаяния (яп. *ги*). Названные «пять затмевающих» (кит. *угай*, яп. *гогай*, санскр. *pīvaraṇa*) препятствуют духовному продвижению к «четырем дхьянам» (четырем стадиям медитации; яп. *сидзэндзэ*) «мира форм» (яп. *сикикай*, санскр. *rūpa-dhātu*).

Догэн почтительно спросил: «Если говорить об „удалении пяти жажд-желаний“ и „устранении пяти затмевающих сознание состояний“, то ведь это то же самое, о чем толкуют монахи-доктринеры — начетчики в сутрах<sup>1</sup>. Не означает ли это в таком случае, что мы одновременно практикуем сразу обе „Колесницы“ — и „Великую“ и „Малую“<sup>2</sup>?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, указывая, сказал: «Наследники Дхармы, как говорится, дети и внуки Главного Патриарха-Учителя (Будды Шакьямуни), не могут огульно чураться проповедуемого обеими „Колесницами“ — как „Великой“, так и „Малой“. Если тот, кто постигает Дао-Путь, „вернется спиной“ к святому Учению Татхагаты, будь оно хинаянистского, будь махаянистского толка, то как он отважится назвать себя „сыном-внуком“ будд и патриархов?»

<sup>1</sup> Яп. кёкэ, кёсокэ — те, кто посвящают себя изучению сутр; интеллектуальные знатоки Учения Будды, в отличие от дзэнкэ — «дзэнцев» — тех, кто постигает Учение Будды в «передаче вне писаний (сутр)», «вне опоры на слова и письменные знаки», «всем телом-и-сознанием», ставит во главу угла не знание Учения Будды, а его устойчивое испытывание, реальный опыт Просветления.

<sup>2</sup> «Колесница» 乘 (яп. дзэ, санскр. yana) в буддийском контексте означает Путь спасения; «Великая» и «Малая» — соответственно буддизм махаянистского и хинаянистского толка (в некоторых случаях в тексте перевода вместо «Великая Колесница» и «Малая Колесница» мы ставим соответственно Махаяна и Хинаяна).

## 19

Догэн почтительно спросил: «В наши дни сомневающиеся в истине причинно-следственного кармического воздаяния говорят, что „три яда“ — алчность, гнев и глупость — это тоже есть Дхарма Будды, а „пять жажд-желаний“ — это и есть Дао-Путь Патриарха. Если исключить этих людей, то не окажется ли так, что оставшиеся, напротив, совпадут в воззрениях с учением „Малой Колесницы“?».

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, указывая, сказал: «Если кто-то считает, что не нужно устранять из сознания „три яда“, „пять жажд-желаний“ и им подобное, то он целиком и полностью подобен всей шатии тех, кто вне Пути Будды из страны царя Бимбисары<sup>1</sup> и Аджаташатру<sup>2</sup>. „Дети-внуки“ будд и патриархов, если они устроят даже хотя бы одну жажду-желание, хотя бы одно затмевающее сознание состояние, — обретут великую пользу. Время устранения жажды-желания или затмевающего сознание состояния есть время встречи лицом к лицу с буддами и патриархами».

<sup>1</sup> Яп. Бинся-о (сокр.; полностью — Бимбасяра-о) — правитель страны Магадха. Считается, что он был практически ровесником Будды Шакьямуни и что Будда

привлек его внимание еще со времени своих исканий. После становления Будды на Путь (по обретении Просветления) стал унасакой (мирянном, находящим прибежище в «Трех Драгоценностях» — Будде, Дхарме, Сангхе — и соблюдающим пять обетов); вместе со своей женой Ведехи, искренне обратившись в буддизм, стал защитником Учения. В старости построил ступу, в которой хранились волосы и ногти Будды, и глубоко почитал их. Был смещен с престола сыном Аджаташатру и заключен в тюрьму, где и умер.

<sup>2</sup> Яп. Адзя-о (сокр.; полностью — Адзясэ-о) — сын царя Бимбисары. В бытность наследным принцем, подстрекаемый Девадаттой, бросил отца в темницу и захватил престол. Когда царь-отец умер в тюрьме, Аджаташатру стал из-за того жестоко страдать и обрел душевное спокойствие, лишь услышав проповедь Будды.

## 20

Догэн почтительно сообщил: «Я слышал, как наставник Чжанша и монах Хаюэ из внутридворцового императорского монастыря<sup>1</sup> вели диспут по поводу доктрины, утверждающей, что препятствие к достижению Просветления в виде дурной кармы, созданной в прошлой жизни<sup>2</sup>, изначально пусто». Сомневаясь в справедливости этой доктрины, он спросил: «Если кармическое препятствие пусто, то, следовательно, и два других оставшихся препятствия к достижению Просветления — препятствие в виде плодов-воздаяний, имеющих иную природу, нежели побудившие их созреть семена-деянья, и препятствие в виде заблуждений-страданий<sup>3</sup> — также соответственно должны быть пусты! Нельзя же ведь рассуждать о пустотности или непустотности кармического препятствия в отдельности от других! Больше того — когда Хаюэ спросил: „Что такое есть Изначальная Пустота?“ — Чжанша ответил: „Кармическое препятствие к Просветлению — это и есть Изначальная Пустота“. Когда же Хаюэ спросил: „Что такое кармическое препятствие?“ — Чжанша сказал: „Изначальная Пустота — это и есть кармическое препятствие“. Теперь скажите, Учитель, так ли есть, как говорил Чжанша, или нет? Если Дхарма Будды такова, как сказал Чжанша, почему же в мире появляются Будды, почему пришел с Запада Патриарх-Основатель Бодхидхарма?»

Глава монастыря Учитель, «Старый Мастер»<sup>4</sup>, Великий Чаньский Наставник Тяньтун Жуцзин, указывая, сказал: «Сказанное Чжанша не до конца истинно. Чжанша еще не уяснил сущности кармического воздаяния в трех периодах времени<sup>5</sup>».

<sup>1</sup> Кит. нэй-даочан, яп. най-додзэ. Буквально в тексте употреблен иероглифический бином яп. губу, кит. гунцзы — «состоящий в свите императора». Монахи, «состоящие в свите» (гунцзысэн, губусо), — это выдающиеся монахи, в том числе чаньские, служившие во внутридворцовом монастыре.

<sup>2</sup> Яп. госсё, санскр. karmaṅgaṇa — одно из трех препятствий к Просветлению.

<sup>3</sup> Яп. бонно-сё, санскр. kleśa-āvaraṇa.

<sup>4</sup> Яп. *роси*, кит. *лаоши*.

<sup>5</sup> Букв. «карма трех времен» (яп. *сандзиго*); в зависимости от скорости наступления воздаяния за совершенные нравственно значимые (благие или неблагие) деяния воздаяния подразделяются на три вида: 1) воздаяния за поступки, совершенные в этой данной жизни, наступающие в этой же жизни, 2) воздаяния за поступки, совершенные в этой жизни, наступающие в следующем рождении, 3) воздаяния за благие (неблагие) поступки, долженствующие наступить когда-либо в последующих жизнях. Сущность кармического воздаяния в трех периодах времени подробно рассматривается Догэном в восьмьдесят четвертом (одноименном) свитке «Сёбогэндзо» — «Сандзиго» («Карма в трех [периодах] времени»).

## 21

Догэн почтительно спросил: «И встарь и ныне все благомудрые учителя говорят: „Непременно следует читать сутры "полного смысла", не следует читать сутры "неполного смысла"«. Что такое сутры „полного смысла“?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, наставляя, сказал: «Сутры „полного смысла“ — это те, в которых Всепочитаемый проповедует о своих прошлых жизнях и деяниях<sup>1</sup>. Те сутры, в которых поминаются его стародавние судьбы-рождения<sup>2</sup> либо имена, но не говорится о родовом прозвании, где лишь говорится о местожительстве, но не повествуется о жизни, — это как раз и есть сутры „неполного смысла“. Те же сутры, в которых полно говорится о кальпах и странах, в которых он жил, о его именах и родовых прозваниях, повествуется о его жизни, о его родственниках, занятиях, слугах и прочем, где не остается ничего не изложенного, именуют сутрами „полного смысла“».

Догэн почтительно спросил: «Если допустить, что в сутре единственное слово или полфразы полностью выражают Путь-Закон, то такую сутру можно именовать сутрой „полного смысла“ — отчего же сутрами „полного смысла“ именуют лишь сутры с пространным изложением? Пусть слова в сутре струятся бурным потоком — если она не проясняет суть-принцип Учения, разве не следует именовать ее сутрой „неполного смысла“?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Ты говоришь неправильно. То, что проповедал Всепочитаемый, будь его проповедь пространной или краткой, одинаково исчерпывающе выражает Путь-Закон. Как бы пространно он ни проповедовал, — его проповедь предельно и исчерпывающе выражает Путь-Закон, как бы кратко он ни проповедовал, — его проповедь предельно и исчерпывающе выражает Путь-Закон. Нет такого, чтобы в любой его проповеди суть-принцип Учения не был бы выражен целиком и полностью. Все деяния Будды — от „священного молчания“ до „священной проповеди“ — есть „Деяния Будды“, иными словами, деяния проявления сути-принципа Учения — Просветления. По этой же

причине и озаренность сияющим светом мудрости — „Деяние Будды“, и поглощение пищи — тоже „Деяние Будды“, и рождение небожителем, и рождение в низших мирах сансары, и монашество, и аскеза, и победа над Марой<sup>3</sup>, и свершенность Пути в достижении Просветления, и сохранение и защита Учения, и уход в Нирвану — всё без исключения есть „Деяние Будды“, явленность сути-принципа Учения — Просветления. Все живые существа, которые внимают<sup>4</sup> любой из сутр, обретают пользу. Поэтому должно знать, что все, кто говорит, будто есть сутры „полного смысла“ и есть сутры „неполного смысла“, неправы. Ибо сутрой „полного смысла“ именуют его Дхарму, в которой полностью явлено его Деяние. И это есть не что иное, как Дхарма „будд и патриархов“, то есть цзочань (дзадзэн), единый с Просветлением как сутью-принципом Учения».

Догэн признался: «Поистине так: то, в чем Учитель меня сейчас сострадательно наставлял, что, как говорится, „вверил и препоручил“, — это Дхарма Будды и Дао-Путь Патриарха. В проповедуемом старшими монахами всех краев Поднебесной, равно как в проповедуемом с давних пор досужими бездельниками государства японского, нет сего принципа Пути-Учения. Всё, что я, Догэн, знал прежде, было знанием „неполного смысла“, но я собираюсь достичь знания „полного смысла“. Сегодня благодаря наставлению Учителя, как говорится, у врачаемого им Колеса Учения, я впервые узнал о высочайшем превосходстве истинной сутры „полного смысла“ над бытующими сутрами „полного смысла“ и явственно это понял. Можно сказать, что за сотни миллионов и миллиардов кальп трудно сойтись, трудно встретиться с таким счастьем!»

<sup>1</sup> Яп. *хондзи-хонсё*, санскр. *itivr̥ttaka-Jāṭaka*.

<sup>2</sup> Яп. *эн* (также: «непрямая причина»; «познание»; «связь-отношение»), санскр. *pratyaya*.

<sup>3</sup> Здесь — персонифицированные в облике чудовища (державшего в своих лапах все шесть «миров» сансары) неведение, иллюзии, жадности и желания, замутняющие сознание человека и препятствующие становлению на Путь и осуществлению буддийской практики.

<sup>4</sup> Букв. «видят-слышат».

## 22

Догэн почтительно спросил: «Вчерашней ночью в третью стражу<sup>1</sup> Учитель, проповедуя Дхарму всем монахам<sup>2</sup>, сказал: „Природа Почитающего и Почитаемого — Пустота-Нирвана, Духовный отклик — встречу в Дао-Пути не охватить мыслью“<sup>3</sup>. Хотя в этих словах имеет глубокий смысл, мне трудно понять их полностью, а достигаемое моим мелким знанием не устраняет сомнений. Речь о том, что монахи-доктринеры — начетчики в сутрах также толкуют о принципе духов-

ной связи *живых существ и будд-бодхисаттв* и о встрече в Дао-Пути *стремления-мольбы и отклика*, — одинаково ли это с учением о Дао-Пути Патриарха-Основателя Чань?»

Глава монастыря Учитель Великий Чаньский Наставник Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Тебе непременно следует знать о том, что свершает духовная связь и встреча в Дао-Пути. Если бы не духовная связь — встреча в Дао-Пути, будды не являлись бы в мире и Патриарх-Основатель Чань не пришел бы с Запада. Также добавлю, что нельзя считать монахов-доктринеров — *начетчиков в сутрах* зловредной кликой: если считать искони передаваемую Дхарму Будды неистинной, придется носить круглую одежду и пользоваться четырехугольной чашей для подаяния. А коль скоро не носишь круглой одежды и не пользуешься четырехугольной чашей, необходимо знать, что непременно бывает духовная связь *живых существ и будд-бодхисаттв* и встреча в Дао-Пути *стремления-мольбы и отклика*».

<sup>1</sup> Одна из пяти «страж», соответствует промежутку времени с 11 вечера до 1 часа ночи.

<sup>2</sup> Яп. *фусэцу*. — т.е. не надевая кашаю и не возжигая воскурений, в отличие от того случая, когда проводится *нюссицу* (также *нюссицу*)-докусан, во время которой ученик «входит в келью» к наставнику и задает ему вопросы о Дхарме персонально.

<sup>3</sup> См. коммент. 3, 4, 5 к фрагменту 10.

## 23

Догэн почтительно спросил: «На днях, когда я был принят Дагуаном, старшим монахом монастырской горы царя Ашоки — Аюйван, и от меня ему последовал „непростой вопрос“, Дагуан сказал: „Между Дао-Путем будд и патриархов и толками монахов-доктринеров — *начетчиков в сутрах* лежит такая же пропасть, как между водой и огнем, небом и землей. Если ты *мыслишь* одинаково с тем, что говорят монахи-доктринеры — *начетчики в сутрах*, ты никогда не будешь в соответствии с ветром-обычаем Дома Патриарха-Основателя Чань“. Теперь скажите, правильно ли то, что сказал Дагуан, или нет?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Не у одного лишь Дагуана *подобные* ложные взгляды, — у многих старших монахов во всех краях *Поднебесной*. Разве они разумеют ясно правду и кривду монахов-доктринеров — *начетчиков в сутрах*? Откуда же им знать *тем более* глубинный смысл Дома Патриарха-Основателя Чань! Они — всего лишь старшие монахи, перепутавшие всё и вся!»

## 24

Догэн почтительно спросил: «*Запись* Дхармы Будды изначально имела два пути: она *имеется* в составлении Манджушри и в составлении Ананды. Говорят, что сутры Махаяны составлены Манджушри, а сутры Хинаяны составлены Анандой. Почему же ныне единственно Махакашьяпу считают Первым патриархом, передавшим „корзину Учения“, и не считают наследником, совершившим передачу Дхармы, Манджушри? Что уж и говорить о том, что Манджушри — это учитель *самого* Почитаемого Шакьямуни и всех Будд! Чего же недостает, чтобы считать его Первым патриархом, передавшим „корзину Учения“? Боясь, не является ли то, что ныне зовут „Чудесно-благим Сознанием-Нирваной, Хранимым в Зенице Истинной Дхармы“<sup>1</sup>, Дхармой одного лишь направления шраваков Хинаяны? Как вы об этом думаете?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Как ты и говоришь, Манджушри является учителем всех Будд, поэтому ему не уготовано было *стать* наследником, передавшим „корзину Учения“. Если бы он был учеником, то ему непременно было бы уготовано стать *тем* человеколюбивым, кто передал бы „корзину Учения“. Еще скажу, что разговоры о том, что существовала *запись* Дхармы Будды в составлении Манджушри, — это лишь одна из версий, а не учение, принятое во Всегдашнем Пути. Больше того — Манджушри вообще не знал принципа учения и практики Хинаяны. Как махаянский, так и хинаянский *каноны* составил Ананда. Кроме того, он был *самым продвинутым учеником*, как говорится, „много слышавшим“ от Будды человеком, поэтому-то он и составил *канон* проповедей, *изреченных* Татхагатой в этой одной жизни как *историческим Буддой Шакьямуни*. Махакашьяпа же был во время этого одного воплощения Будды *выдающимся добродетельным старшим монахом*, многие годы *проведшим в постижении Дхармы*, как *говорится*, „*сидящим выше*“ других учеников, он заслуживал быть старшим монахом и заслуживал быть победительным патриархом. Поэтому-то он и стал тем, кто передал *буддийский канон* — „корзину Учения“! Если бы даже Будда передал Дхарму Манджушри, у тебя опять-таки могло бы быть сомнение, почему произошло именно это. Надо искренне верить и знать, что всеобщая Дхарма такова, как она есть, нельзя предаваться сомнению: та она или нет<sup>2</sup>».

<sup>1</sup> Яп. *сёбогэндзо-нэхан-мёдзин*.

<sup>2</sup> Букв. «та [или] эта».

## 25

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин во время неформальной вечерней беседы сказал Догэну: «Сын Юань (Гэн), знаешь ли ты спо-

соб, как надеть носки, в то время как сидишь на помосте для медитации?»

Догэн поклонился с молитвенно сложенными ладонями и спросил: «Как я могу узнать об этом?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Когда ты практикуешь цзочань (дзадзэн) в Зале Монахов и когда при этом тебе надо, сидя на помосте для медитации, надеть носки, накрой скрещенные ноги правым подолом одежды и надень их — благодаря этому избежишь невежливости по отношению к святым монахам».

26

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Когда усердствуешь в постижении Дао-Пути, практикуя цзочань (дзадзэн), не употребляй в пищу перца — перец дает жар».

27

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Нельзя сидеть в медитации там, где дует ветер».

28

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Когда, практикуя цзочань (дзадзэн), встаешь и ходишь, следует осуществлять способ „одного дыхания — вдоха-выдоха — на полшага“<sup>1</sup>, а именно: когда делаешь шаг, пусть он по длине не превышает меры полушага и пусть на перемещение одной ноги непременно уходит промежуток времени, соответствующий промежутку времени, затрачиваемому на одно дыхание — вдох-выдох».

<sup>1</sup> В Китае под «одним шагом» традиционно понимали минимальный цикл ходьбы — шаг одной ногой + шаг другой ногой. Соответственно «полшага» здесь означает «шаг одной ногой», иначе говоря, перенос одной ноги. «Одно дыхание на полшага» означает «вдох + выдох, за время которых осуществляется перемещение одной ноги».

29

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «В старину все ученики дхьяны носили под священной монашеской накидкой кашая обычное монашеское облачение<sup>1</sup>, хотя меж ними были и такие, кто носил одеяние, как говорится, „непосредственно соединенное“<sup>2</sup>. С некоторых пор все носят „непосредственно

соединенное одеяние“, и это — легкомысленное поветрие. Если ты желаешь-стремишься следовать ветру-обычаю старины, следует носить обычное, а не цельношитое, монашеское облачение. Теперь все монахи, которые постигают Путь в стенах сего монастыря, непременно носят обычное монашеское облачение, и даже во время ритуала передачи от Наставника ученику священного монашеского покрыва-кашая в знак подтверждения наследования учеником Дхармы Учителя, как и во время принятия учениками священных Обетов бодхисаттвы, монахи моего монастыря опять-таки всегда облачены в обычное монашеское облачение. С некоторых пор монахи, постигающие Чань, стали говорить, будто носить обычное, не цельношитое, монашеское одеяние — значит облачаться как собратья-монахи из монастырей школы Виная. Говорить так — неправильно. Говорящие такое — не знают мужей Дхармы старины».

<sup>1</sup> В виде куртки-халата с цельнокроеными широкими рукавами, воротником-шалькой и поясными тесемками.

<sup>2</sup> В виде куртки-халата, сшитого в одно целое с куском ткани, из которого драпируют юбку-штаны.

30

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «С тех пор как я, Жуцзин, стал жить в монастыре, я никогда не надевал пестрой кашая. В наше время повсюду в Поднебесной те, кто по внутренней сути не старшие монахи, а лишь притворяются настоящими старшими монахами, носят только яркое Дхармовое Одеяние — потакают вкусам толпы. Похоже на то, что у них нет истинной просветленности. Поэтому я, Жуцзин, никогда не надевал Дхармового Одеяния. Всепочитаемый всю жизнь надевал только монашеский покров — сангхати<sup>1</sup> из грубой простой ткани и не носил лишних красивых одеяний. Но опять-таки, нельзя настаивать на ношении непотребной дрянной одежды, ибо настаивать на том, что следует носить непотребную дрянную одежду, — значит также быть вне Пути Будды. Таковым был Аджита Кешакамбала<sup>2</sup>. А посему пусть „дети-внуки“ Будды и Патриарха носят пригодную одежду. Нельзя делать уклон в какую-либо одну сторону, как говорится, „нести доску на плече“. Тот, кто прельщается прекрасной одеждой, есть сяожэнь — мелкий человек. Покров из бросовых тряпок<sup>3</sup> — следование старине. Вот что следует помнить!»

<sup>1</sup> Яп. согяти (также согяэй, согяри, сокари), санскр. saṃghāṭī.

<sup>2</sup> Аджита Кешакамбала — один из живших во времена Будды «шести учителей» — основателей учений вне Пути Будды.

<sup>3</sup> Яп. фундо, санскр. pāṃsukūla.

Догэн зажег воскурения и почтительно спросил: «То, что Всепочитаемый передал Махакашьяпе монашеский покров-кашаю из золотой парчи, — когда это было?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Самое прекрасное — что ты спросил меня об этом. Еще никакой человек не спрашивал меня об этом, и никто не знает этого. Из-за того-то, что они не знают этого, и страдают благомудрые учителя. Прежде, когда я был у своего покойного Учителя на горе Снежная Пещера — Сюздоу и попробовал спросить его об этом, покойный Учитель очень обрадовался. Ответ на твой вопрос состоит в следующем. Как только Всепочитаемый увидел, что Махакашьяпа достиг истинного Прибежища<sup>1</sup>, он передал ему Дхарму Будды и монашеский покров-кашаю из золотой парчи — так Махакашьяпа стал Первым патриархом. Махакашьяпа с почтением принял от Будды Одежние Дхармы, он денно и ночью подвижничал в аскезе<sup>2</sup>: никогда не допускал лености, никогда не спал, как говорится, не „лежал мертвым“; всегда носил покров Будды, помышлял лишь о святом, как говорится, „помышлял лишь о Будде и ступе“, и сидел в медитации. Махакашьяпа был совершенным просветленным монахом, как говорится, „Изначальным Буддой“<sup>3</sup> и Бодхисаттвой“. Когда бы Всепочитаемый ни видел, что приближается Махакашьяпа, он тотчас подвигался на полсиденья и усаживал его рядом с собой. Почтенный Махакашьяпа был отмечен тридцатью из тридцати двух признаков будды, — у него недоставало всего лишь белого завитка меж бровями и ушници<sup>4</sup> — утолщения в виде шишки на темени, поэтому когда они с Буддой стояли или сидели рядом на одном сиденье, все люди и небожители, глядя, радовались. Махакашьяпа воспринял то, чем обладал Будда — всю Дхарму Будды во всем ее чудодейственном могуществе и мудрости, — без изъяна иль умаления. И значит, Махакашьяпа обрел истинную кашаю Будды и Дхарму Будды как только впервые „увидел будду“ — еще до того, как непосредственно увидел Будду<sup>5</sup>».

<sup>1</sup> Яп. *киэ*, санскр. *śaṅga*. Поскольку перед словом «Прибежище» здесь стоит слово «достиг» (ж яп. *рай*, кит. *лай*, букв. «прибыл»), «Прибежище» («Опора») в данном случае, думается, следует толковать как «Просветление».

<sup>2</sup> Здесь употреблена транскрипция (яп. *дзуда*, кит. *тоуто*) санскр. *dhūta*, восходящего к глаголу «отринуть, отряхнуть», в данном случае — в смысле отринуть желание одежды, пищи, жилища в следовании Пути Будды, «отряхнуть с себя мирскую пыль желаний, затмевающую сознание». Тому, кто стал *дхута*, надлежало подвижничать в исполнении 12 обетов хинаянского монаха (санскр. *dvādaśa-dhūta*): 1) жить в уединенном месте, 2) жить на подаяние, 3) просить пищу от двери к двери (не выбирая лучшего дома), 4) принимать пищу лишь один раз в день до полудня, 5) брать себе лишь две трети пищи, полученной в подаяние, а одну треть отдавать другим, 6) не принимать ни пищи, ни питья после полудня,

7) носить лишь одежду, сшитую из грязного, выброшенного людьми тряпья, 8) носить покров лишь из трех кусков ткани, 9) жить на кладбище, обозревая трупы, 10) жить под деревом, 11) жить вне крыши — на траве под деревом, 12) денно и ночью практиковать медитацию, никогда не ложась.

<sup>3</sup> Яп. *кобуцу* (букв. «Будда Древности или Будда Прошлого») — обычно данное выражение обозначает исторического Будду Шакиямуни (в отличие от Семи Будд Прошлого — *сити-кобуцу*), однако часто выступает также в качестве гонорифического именованья выдающегося просветленного Наставника, поскольку, как считается: а) чаньский-дзэнский монах в Великом Просветлении становится идентичен по своему состоянию сознания Будде Шакиямуни и б) Великое Просветление уже присутствует в *бодхичитте* — возникшем стремлении к *бодхи*, «созревая» в практике *цзочань-дзадэн* в продолжение нескольких (и, должно полагать, — коль «сила прозрения» в Истину Будды у выдающихся Наставников столь велика, — очень многих) жизней. Отсюда в этом втором значении мы переводим данное выражение (в отличие от часто встречающегося, но, на наш взгляд, неудачного варианта перевода «Старый Будда») как «Изначальный Будда».

<sup>4</sup> Яп. *усицу*[нися], санскр. *uṣṭīsa*.

<sup>5</sup> На наш взгляд, это принципиально важное для данного фрагмента высказывание может быть осмыслено в трех аспектах.

Во-первых, в общем плане — поскольку выражение «увидеть будду» (яп. *кэмбуцу*, кит. *цзяньфо*) в чаньской-дзэнской терминологии означает также «постичь Изначальную Природу будды», т.е. «достичь Просветления», — высказывание можно перевести как «Махакашьяпа получил кашаю Будды и Дхарму Будды, когда достиг Просветления» (выше Жуцзин говорит, что Будда передал Махакашьяпе Дхарму и кашаю из золотой парчи, как только увидел, что Махакашьяпа достиг Прибежища = испытал Просветление).

Во-вторых, если выражение *кэмбуцу* (*цзяньфо*) — «увидел Будду» — понимать в обыденном смысле — «встретился с Буддой Шакиямуни», высказывание переводится как «Махакашьяпа получил кашаю Будды и Дхарму Будды, когда он впервые непосредственно увидел Будду» (при этом слова Жуцзина выше — «как только увидел, что Махакашьяпа достиг Прибежища» — воспринимаются в смысле «как только увидел Махакашьяпу, пришедшего к Прибежищу», т.е. буквально физически пришедшего к Будде, Дхарме, Сангхе — к Будде, проповедавшему Дхарму собранию народа на горе Гридхракута).

В-третьих, поскольку использованный в названном предложении Догэном (со слов Жуцзина) иероглиф 初見 (кит. *чу*), имеет не только значение «впервые», но также значение «прежде», «до того», «изначально» (以前 *идээн*, *мото мото*; см. [Синсэн, 1985, с. 140а]), высказывание можно перевести и так: «Махакашьяпа обрел кашаю Будды и Дхарму Будды (Просветление) до того, как увидел Будду (физически повстречался с Буддой)», — ибо *юйбуцу-ёбуцу* — «только будда наследует будде» (высказывание из Лотосовой сутры; истолковывается Догэном в одноименном свитке «Юйбуцу-ёбуцу» в «Сёбогэндзо»), иначе говоря, чтобы истинно постичь проповедь Просветления, надо уже постичь ее. Поэтому в своем переводе мы останавливаемся на совмещении двух последних аспектов смысла (являющихся соответственно поюсторонней и трансцендентальной конкретизацией первого общего аспекта), которые, на наш взгляд, «уже совмещены» в словах Жуцзина. В этом случае:

а) выражение «монашеский покров-кашаю из золотой парчи» (о даянии которой, как выяснил Т.Дж.Кодэра, говорится в [Тайсё, 1922–1934, т. 51, № 2066,

с. 919с], но в противоположность чему там же (т. 50, № 2058, с. 298b) утверждается, что кашая, переданная Буддой Махакашьяпе, была сшита из бросовых тряпок), фигурирующее в начале фрагмента, но заменяемое Жуцзином в конце фрагмента на выражение «кашья Будды», воспринимается не буквально, но как метафора Просветления — «Кашья Истинной»;

б) становится понятна радость Жуцзина по поводу того, что Догэн задал этот вопрос, ибо по выраженной в нем глубине осмысления сущего как явленной просветленности он, думается, конгениален ответу (свидетельством осознания Догэном-учеником большой значимости этого вопроса и предвидения им ответа Жуцзина, совпадение или несовпадение с которым его собственного понимания оказывалось бы существенной вехой в уяснении степени приближенности-удаленности Просветления, выступает, на наш взгляд, особая торжественность при задавании: «зажег воскурения»);

в) становится ясен пафос фрагмента 31 в целом и объяснимо, почему Будда «всегда уступал половину (в чем заключен смысл равенства!) своего сиденья Махакашьяпе»;

г) становится ясен глубинный смысл использования в данном фрагменте в отношении Махакашьяпы гонорифического титула «Изначальный Будда», употребленного как бы в прямом значении;

д) наконец, косвенно объясняется, почему, согласно чаньскому-дзэнскому преданию, один лишь Махакашьяпа целиком и полностью понял проповедь Будды, когда тот на горе Грифа без слов повернул в пальцах цветок.

32

Догэн почтительно спросил: «В Поднебесной есть четыре вида буддийских монастырей, а именно: монастыри Медитации-Дхьяны<sup>1</sup> — чаньские монастыри, монастыри Доктринального Учения-Шасаны<sup>2</sup>, монастыри Правил Дисциплины-Виная<sup>3</sup> и монастыри „Учеников“. Дзэнские (чаньские) монастыри — это те, в которых наследники Дхармы, как говорится, „дети-внуки“ будд и патриархов непосредственно передают от одного другому по линии преемственности Дхарму Бодхидхармы, заключенную в сидячей медитации лицом к стене, явленную им в монастыре Шаолиньсы на горе Суншань, и усердствуют в практике дзадзэн (изочань) и практике „решения“ коанов (гуньянь). „Чудесно-благое Сознание-Нирвана, Хранимое в Зенице Истинной Дхармы“, — Просветление пребывает здесь — поистине, монахи чаньского монастыря — это наследники Татхагаты и всецелое хранилище Дхармы Будды. Значит, остальные монастыри тогда — ответвления и никак не могут стоять вровень иль тягаться с монастырями чаньскими? Монастыри Доктринального Учения — это те монастыри тэндайского (тяньтайского) направления, где изучают теоретический „облик Учения“ — систему доктрин, проповеданных Буддой, и практику интуитивного „созерцания Изначальной Природы сознания“. Основатель этой школы Чаньский Наставник в-Том-Что-Есть-Мудрость — Чжичжэ<sup>4</sup> был единственным учеником Чаньского Наставника Величия

Мысли — Сыда с Южного Пика — Наньюэ<sup>5</sup> и получил от него три медитативные практики остановки мыследеятельности<sup>6</sup> и три способа созерцания<sup>7</sup> Единого Сознания. С помощью этого он смог достигнуть Самадхи Сутры Лотоса Благого Закона и проникновения в Дхарани Свободного Плаванья-Вращения<sup>8</sup> в „мире Дхармы“. Так что можно сказать, что монахи в монастырях Доктринального Учения следуют как благомыслителям, так же точно и свиткам Писания. Когда я, Догэн, всесторонне исследовал взгляды учителей сутр и шаштр, то убедился, что один лишь Чаньский Наставник Чжичжэ полностью понимал все сутры, правила Виная и шаштры и превосходил в этом всех остальных учителей сутр и шаштр. Его можно назвать непревзойденным светочем, какого не было ни до, ни после. Его наставник — Учитель Сыда с Наньюэ в свою очередь принял Дхарму от Чаньского Наставника Вопросания Мудрости — Хуэйвэня<sup>9</sup> из Бэйци: у Учителя Сыда явились восемь „соприкосновений сознания“<sup>10</sup>, предваряющих первое вхождение в состояние дхьяны, и пришло Просветление в коренной дхьяне<sup>11</sup>. Чаньский Наставник Хуэйвэнь вначале, как говорится, и „сзади, где спина, и спереди, где руки“, искал сутры, а когда добыл Мадхьямика-карики Нагарджуны, впервые ввел доктрину „трех способов созерцания Единого Сознания“. С того самого времени все догматы, которым обучают в монастырях Доктринального Учения в Поднебесной, — это догматы учения школы Тэндай (Тяньтай). Хотя Чаньский Наставник Хуэйвэнь опирался на Мадхьямика-карики, он только развернул-прочитал созданное сочинение, но он никогда не встречался с создателем этого сочинения Нагарджуной, а также никогда не получал Печати Подтверждения Просветления от Нагарджуны. Тем менее обеспечена глубинная обоснованность его наитий о монастырском уложении и о том или ином назначении зданий местообиталища монахов<sup>12</sup>. Так, ныне в монастырях Доктринального Учения в Поднебесной имеется Павильон Шестнадцати Предметов Интуитивного Созерцания. Эти „шестнадцать предметов интуитивного созерцания“ происходят из Сукхавативьюха-сутры. Однако точно неизвестно, подлинна эта сутра как действительные слова Будды или подделка. И древние, и теперешние ученые питают сомнение в ее подлинности. Разве „три способа созерцания Единого Сознания“ школы Тяньтай равнозначны „шестнадцати предметам интуитивного созерцания“ Западной Страны — индийской земли? Одно (то есть положение о „шестнадцати предметах интуитивного созерцания“) имеет природу неокончательного назидания-уловки с целью подвигнуть к Истине, тогда как второе (то есть доктрина „трех способов созерцания Единого Сознания“) есть учение, прямо являющее действительность. Между ними пролегает такая же пропасть, как между небом и землей, они взаимопротиворечат, как вода и огонь. Думаю, что монахи-доктринеры — начетчики в сутрах



страны Великая Сун не понимают *теоретического „облика Учения“ и практики интуитивного „созерцания Изначальной Природы сознания“ школы Тяньтай*; не применяют ли они ухищрительное назидание о „шестнадцати предметах интуитивного созерцания“ наобум? Ясно и понятно, что монастыри Доктринального Учения не передают образца монастырского уклада времени жизни Будды. Так ли, что до Тяньтайские монастыри сохраняли в неизменности переданное *Кашьяпаматангой и Чжу Фаланем?*

Монастыри Правил Дисциплины-Виная в Поднебесной повелись — как говорится, „понесли на себе винную чарку“<sup>13</sup> — от времени Учителя Винаи с Южных гор — Наньшань<sup>14</sup>. Наньшань никогда не входил в Обширную Землю под Западным Небом (Индию). Он всего лишь только, что называется, раскрывал и разбирал те немногие тексты, которые мало-помалу просачивались на Восток (в Китай). Пусть бы даже он слышал предание от небожителей, — разве провозвестия небожителей сродны с самоличными поучениями мудрых святых наставников? Поэтому многие ученые и практикующие сомневаются в том, что образования, которые ныне зовутся монастырями Правил Дисциплины-Виная и храмы и павильоны которых лепятся друг к другу, как чешуя рыбы или зубья гребня, действительно являются таковыми.

Те монастыри, что зовутся монастырями Медитации-Дхьяны — чаньскими монастырями, являются ныне наипервейшими монастырями Поднебесной, самыми большими монастырскими горами среди всех других монастырских гор. Каждая вмещает более тысячи народу, имеет более сотни строений: спереди — пагоды, сзади — храмы, с востока — веранды, с запада — галереи, ни дать ни взять — императорский дворец. Их правило — передача сокровенной сути от наставника ученику лицом к лицу<sup>15</sup> и изустная проповедь Учения будд и патриархов; они учреждают то, что должно учреждать, и возводят так, как следует возводить, — поистине ничто не может быть лучше, чем эти превосходные строения! Практикуемая в чаньских монастырях медитация с утра до вечера — от утреннего сбора у наставника для внимания проповеди до вечернего обращения к наставнику с просьбой о поучении — есть не что иное, как „прямое указывание“ Первого Патриарха Чань Бодхидхармы на Истину, с коим не могут сравниться учения тех, кто пытается осознать истинный смысл Дхармы в опоре на слова и письменные знаки. Можно ли считать их образ передачи Учения истинным? В частности, я, Догэн, сомневаюсь в том утверждении, что наш Всепочитаемый — Будда явился в этот мир, не иначе как следуя образцу-примеру Будд Прошлого. Это утверждают на том основании, что однажды Всепочитаемый возгласил Ананде: „Ты должен следовать образцу-примеру семи Будд Прошлого“. Я же, однако, считаю, что Дхарма семи Будд Прошлого —

это есть Дхарма Будды Шакьямуни, Дхарма Будды Шакьямуни — это есть Дхарма семи Будд Прошлого. От него далее Дхарма через двадцать восемь передач достигла высокочтимого Бодхидхармы. Высокочтимый самолично припожаловал в Чинастану, чтобы истинно передать истинную Дхарму и спасти-переправить на берег Нирваны пребывающих в заблуждении-страдании чувствующих существ, и через пять передач Дхарма достигла, как говорится, Ущелья Цао — Шестого Патриарха Чань Хуэйэна. Потомки в Дхарме — „дети-внуки“ двух его выдающихся учеников, как повелось говорить, „двух исполненных духовного могущества“ — Синсы из местности Зеленые Равнины — Цинъюань, и Хуайжэня с Южного Пика — Наньюэ прозываются ныне благочестивыми учителями и предрержат Учение вместо Будды; их монашеское местообиталище — истинное наследие Дхармы Будды, его и равнять нельзя с монастырями Доктринального Учения либо Правил Дисциплины. Это похоже, например, на то, как не бывает двух правителей в одном государстве! Горемычно прошу вас сострадательно осветить этот вопрос!»

Догэн, представ с вопросом в глазах Учителя, совершил сто простираний и возжег воскурения перед Главой монастыря, Учителем, Великим Чаньским Наставником, высокочтимым Тяньтун Жуцзином.

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «То, что ты описал, сын Юань (Гэн), глубоко верно, и твое объяснение — справедливо. В минувшую старину и слыхом не слыхивали этих пустозвонных наименований — „монастыри Учения“, „монастыри Правил“, „монастыри Медитации“. То, что в наши дни их именуют „тремя видами монастырей“, собственно, есть легкомысленное поветрие нового времени. А все потому, что правители и министры не знали Дхармы Будды, и вот в беспутии нарекали последователей Дхармы Будды „монахами-знатоками доктрины“, „монахами-знатоками правил устава“, „монахами-мастерами медитации“ и, когда жаловали монастырю Высочайшую Пайцзу, так же писали на ней знаки „Монастырь Правил Дисциплины“, „Монастырь Доктринального Учения“, „Монастырь Медитации“. Вот так и получилось, что из-за сдвигений-скачываний в понимании Поднебесная видит ныне пять категорий собратьев-монахов. Говорят, что монахи-знатоки Устава-Виная — дальние потомки Наньшаня, монахи-доктринеры — дальние потомки Тяньтая<sup>16</sup>, монахи-йогины — дальние потомки Амогхаваджры, учитель-опора монахов-„учеников“ неизвестен. Чаньские монахи — „дети-внуки“ Бодхидхармы. Как жаль, что последующие после жизни Будды эпохи и отдаленные от Индии земли увидели эдакое разделение монахов-собратьев! Хотя и в Западной Поднебесной было пять школ, при этом там была единая Дхарма Будды, здесь же, в Восточной Земле, у пяти категорий монахов, похоже, не единая Дхарма Будды. Когда в государстве просветленный

правитель, в нем не может быть такого недоразумения. Ты должен знать, что весь вид-замысел и образ-уклад монастыря, именуемого ныне „монастырем *Медитации-Дхьяны*“, — это есть самоличное наставление Патриарха-Основателя Чань Бодхидхармы, прямая передача истинного наследия Будды Шакьямуни. Поэтому былой образец-пример семи Будд Прошлого воплощен единственно в монастырях *Медитации-Дхьяны* — чаньских монастырях. Хотя само по себе наименование „монастыри *Медитации-Дхьяны*“ нелепо, осуществляемый в них в наши дни образец Дхармы доподлинно есть истинно переданное наследие будд и патриархов. Стало быть, наши монастыри — коренное хранилище Дхармы Будды, а монастыри Правил Дисциплины и монастыри Доктринального Учения — ответвления. Поэтому чаньские монахи — „будды и патриархи“ — это Цари Дхармы. Когда обладатель страны восходит на престол Царя, всё и вся принадлежит этому Царю».

<sup>1</sup> Яп. *дзэн*[на], кит. *чань*[на], санскр. *dhyāna*.

<sup>2</sup> Яп. *кё*, кит. *цзяо*, санскр. *śāraṇa*.

<sup>3</sup> Яп. *рицу*, кит. *люй*, санскр. *vīpaṇa*.

<sup>4</sup> «Великий Учитель [в]-То[м]-Что-[Есть]-Мудрость» (*Чжичжэ-даши*), а также «Великий Учитель Опоры Небес» (*Тяньтай-даши*) — титулы Чжии (538–597), основателя собственно китайской буддийской школы Тяньтай (по названию горы Тяньтай) и автора многочисленных значимых трудов по буддизму; Догэн употребляет по отношению к нему выражение «Чаньский Наставник» потому, что он входит также в чаньскую линию преемственности.

<sup>5</sup> «Чаньский Наставник Величия Мысли» (*Сыда-чаньши*) — титул Наньюэ Хуэйсы (букв. «Мысль Мудрости»; 515–577), иначе — Наньюэ Хуайсы (букв. «Сокровенная Мудрость»), другие наименования — «Великий Учитель с Южного Пика» (*Наньюэ-даши*), «Учитель Величия Мысли» (*Сыда-хэшан*); после ученичества с 554 г. у Хуэйзэня и достижения под его руководством Просветления в Лотосовом *самадхи* с 570 г. до смерти жил на горе Наньюэ; считается вторым патриархом китайской школы Тяньтай, автор важных трудов по буддизму.

<sup>6</sup> Здесь «остановка» (кит. *чжи*, яп. *си*) является (наряду с транскрипцией имени яп. *сямата*) «смысловым переводом» санскр. *śamatha*.

<sup>7</sup> Яп. *кан*, кит. *гуань* — «смысловой перевод» санскр. *vīraśyaṇā* (в яп. транскр. — *бибасяна*).

<sup>8</sup> Яп. *сэн-дарани* — одно из *дхарани* (санскр. *dhāraṇī*, в яп. транскр. — *дарани*). В иероглифическом «смысловом переводе» — 持 *дзи* («удерживание»), либо *содзи* («удерживание всего»), либо *нодзи* («удерживание возможности [благого]»), либо *нося* («преграждение возможности [неблагого]») — мистические слоговые формулы, благодаря произношению которых можно освободиться от страдания, поскольку, как считается, *дхарани* «работают» на недопущение расхождения благих *дхарм* и проявления дурных *дхарм*; кроме того, *дхарани* — своего рода «запоминательные формулы», как считается, удерживающие «в одной *дхарме* все *дхармы*, в одной фразе — все фразы, в одном смысле — все смыслы», т.е. *дхарани* как «одна *дхарма* — одна фраза — один смысл» предержит в себе всю неизмеримую Дхарму Будды, — в *Праджняпарамита-сутре* и в *Сутре Лотоса Благого Закона* также приводятся *дхарани*; в «Сёбогэндзо» Догэна имеется свиток «Дарани» («Дхарани»).

<sup>9</sup> Хуэйзэнь (букв. «Вопрошание Мудрости») считается первым патриархом школы Тяньтай, открывшим метод созерцания *випашьяна* (санскр. *vīraśyaṇā*) в Мадхьямика-кариках («*Mādhyamika-kārikā*») Нагарджуны и передавшим далее этот метод Наньюэ Хуэйсы.

<sup>10</sup> Яп. *соку*, санскр. *sparśa*. В данном случае имеются в виду необычные физические ощущения, которые, согласно утверждению адептов Тяньтай, возникают перед первым достижением состояния *дхьяны*: ощущения движения, возбужденности, легкости, тяжести, замедленности, убыстренности.

<sup>11</sup> Яп. *компондзэн*. «Коренной *дхьяной*» именуется каждый из четырех уровней медитации «сферы форм» (яп. *си-дзёрё* или *си-дзэндзё*) и каждый из четырех уровней медитации «сферы без форм» (яп. *си-мусикидзё*) (см. коммент. 3 фрагмента 36). Так, последний, четвертый уровень медитации «сферы без форм» представляет собой состояние сознания, характеризующееся как «немышление и не-немышление».

<sup>12</sup> Яп. *гаран* (сокр. от *согаран*), санскр. *saṅghārāma*.

<sup>13</sup> «... значение слова *рансё* [кит. *ланьшан*] „начало, возникновение“ объясняется тем, что в одном из древних китайских сочинений имеется выражение, что даже большая река 其源河以濫觴 „в своем истоке способна нести на себе [лань] только винную чарку [шан]“ (кит. *ци юань хэ и лань шан*. — И.Г.)» [Фельдман-Конрад, 1977, с. 34].

<sup>14</sup> Наншань Даосюань (596–667), иначе «Учитель Винаи с горы Наньшань» (*Наншань-люйши*), «Великий Учитель Наншань» (*Наншань-даши*) — основатель китайской «школы Винаи на Южных горах», в свое время изучал Чань.

<sup>15</sup> Яп. *мэндзю*; в «Сёбогэндзо» имеется одноименный свиток «Мэндзю» («Передача [Дхармы] лицом к лицу»).

<sup>16</sup> См. коммент. 4 к данному фрагменту.

### 33

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «„Дети-внуки“ будд и патриархов раньше устраняют „пять затмевающих сознание состояний“ и потом устраняют „шестое затмевающее сознание состояние“. „Пять затмевающих сознание состояний“ вместе с таким „затмевающим сознание состоянием“, как неведение<sup>1</sup>, составляют „шесть затмевающих сознание состояний“. Устранение одного лишь „затмевающего“ — неведения — есть устранение „пяти затмевающих“. Пусть даже устранены „пять затмевающих“, но если при этом не устранено неведение, значит, не достигнута *Всеединая* Практика-Просветление будд и патриархов»<sup>2</sup>.

Догэн немедленно склонился в благодарном поклоне и с молитвенно сложенными ладонями произнес: «Я никогда прежде не слышал ничего подобного сегодняшнему указанию Учителя. Никто здесь — ни умудренные *долгой практикой монахи-старейшины*, ни *собратья-ученики* — *те, коих зовут „облаками-потоками“*, — не знают *этого* и никогда не наставляли *меня в этом*. Сегодняшнее многое счастье — особенно *то, что* снискал великое сострадание и великое сочувствие Учителя и негаданно услышал никогда прежде не слышанное, — это счастье, возвращенное в прошлых жизнях! И все-таки — есть ли *какое-либо* тайное искус-

ство, как исключить „шестое затмевающее“, *избавление от которого есть избавление от всех „пяти затмевающих“, или нет?*»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, улыбнувшись, сказал: «А чем же ты до сих пор занимался, когда усердствовал в практике цзочань (дзадзэн)? Это-то и есть Дхарма-способ устранять „шестое затмевающее сознание состояние“. Будды и патриархи не ждут от тебя *постепенного повышения уровня просветленности, но всегда „непосредственно указывают на“ и „прямо передают“ состояние, в котором устранено „шестое затмевающее“, каковое есть „пять затмевающих“, и посрамлены „пять препятствующих ясности сознания жажд-желаний“.* Усердствовать в *практике безобъектной сидячей медитации* чжигуань-дацзо (сикан-тадза) — „только бить на сидение“ и тем самым „сбрасывать тело и сознание“ — это и есть искусство устранения „пяти затмевающих сознание состояний“ и „пяти препятствующих ясности сознания жажд-желаний“. Помимо этого нет ничего другого — вообще нет ни одной вещи: откуда возьмутся две или три?»<sup>3</sup>».

Догэн, потрясенный, поклонился и отошел.

<sup>1</sup> Яп. мумё, санскр. avidyā.

<sup>2</sup> Т.е. если нет практики, следовательно, не устранено и неведение.

<sup>3</sup> Первая часть высказывания («Помимо этого нет ничего другого...») говорит о практике безобъектной сидячей медитации (чжигуань-дацзо — сикан-тадза) как об истинной Дхарме Будды и единственном способе достижения Просветления, тогда как продолжение высказывания описывает практику сикан-тадза как состояние Просветления (Практику-Просветление), в котором достигнуты анатман (отсутствие «я») и переживание недвойственности («...вообще нет ни одной вещи: откуда возьмутся две или три?»).

## 34

Догэн почтительно спросил: «В чем смысл-суть того, что Вы, с тех пор как стали жить в этом монастыре, никогда не облачаетесь в Дхармовое Одеяние?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «После того как я стал старшим монахом, я никогда не надевал Дхармового Одеяния. Ибо думаю, что *поступать так* — подобает. Будда и его *прямые* ученики желали носить *лишь* „сшитый покров“ (кашаю) из бросовых тряпок и желали пользоваться *лишь* бросовой чашей для подаваний<sup>1</sup>».

<sup>1</sup> Яп. хацу, санскр. pātra.

## 35

Догэн снова осведомился: «Те *старшие монахи* во всех краях Поднебесной, которые носят Дхармовое Одеяние, — нескромные и

погрязли в *скаредности*. Но вот, например, *такой выдающийся монах, как „Изначальный Будда“ Чаньский Наставник* Обширнейшей Мудрости — Хунчжи<sup>1</sup>, *тоже* носил Дхармовое Одеяние, а *ведь* его не назовешь нескромным».

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «*Когда „Изначальный Будда“ Хунчжи носил Дхармовое Одеяние, это как раз и было скромностью.* Больше того — *это было показателем подлинного „обладания Путем“, просветленности.* Нет *никаких* препятствий *к тому, чтобы ты в твоей родной стране Востока Солнца носил Дхармовое Одеяние.* Я же здесь не ношу Дхармового Одеяния затем, чтобы не *показаться* сторонником порока старших монахов, куда ни глянь *вожделирующих Дхармового Одеяния.*»

<sup>1</sup> Хунчжи Чжэнцзюэ (1091–1157) — с 1130 г. хранитель монастырской горы Тяньтун, прежде бывшей «маломощной и скудной», но при нем достигшей небывалого архитектурного и духовного расцвета, о чем свидетельствует тот факт, что под его руководством «усердствовали в постижении Пути» около 1200 учеников; выдающийся чаньский наставник, которого можно назвать основоположником цаодунского направления Мочжао-чань (яп. Мокусё-дзэн), по имени которого чаньское учение школы Цаодун (Сото) называют также Хунчжи-чань (яп. Ванси-дзэн).

## 36

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин однажды, указывая, сказал: «Хотя в медитации<sup>1</sup> архатов и пратьекабудд и нет *недопустимой* привязанности к *медитативным* ощущениям, ей недостает „великого сочувствия“ к *страданиям живых существ.* По этой причине их *медитация* не сходствует с цзочань (дзадзэн) будд и патриархов, в которой „великое сочувствие“ стоит на первом месте, — с *медитацией* тех, кто дал обет спасти все живые существа. *Последователи учений* вне Пути Будды в Западной Поднебесной тоже практикуют медитацию. Однако у *медитации тех, кто* вне Пути Будды, непременно бывает три недуга, а именно: привязанность к *медитативным* ощущениям, ошибочные взгляды, надменность. Поэтому их *медитация* извечно различествует с цзочань (дзадзэн) будд и патриархов. Также и у „*слышавших* голос“, шраваков, есть *медитация.* Однако сострадание шраваков — слабо и среди „*всех дхарм*“, *которые они изучают,* не помогает их премудрости проникнуть в „*Истинный Облик* всех дхарм“ — *Изначальную Природу* сущего: совершенствуя единственно самих себя, они разрывают связь с семенами буддовости, поэтому их *медитация* извечно различествует с цзочань (дзадзэн) будд и патриархов.

В том же, что называют „сидением в дхьяне“ (цзочань) будд и патриархов, *последователи будд и патриархов с самого* первого пробуждения в них сознания-стремления к бодхи стараются объединить все без исключения дхармы — *всё сущее* — как все дхармы, являющие

собой состояние будды. По этой причине в их сидении в дхьяне (цзочань) они не забывают о других живых существах и не оставляют никого из живых существ — все живые существа вплоть до насекомых неизменно обеспечены их сострадательной мыслью и Обетом спасения-переправы к Нирване; всю имеющую заслугу-благодать<sup>2</sup> они обращают на благо всех. По этой причине чаньские монахи — „будды и патриархи“ всегда сидят в дхьяне (цзочань) — усердствуют в постижении Дао-Пути в кама-дхату — „сфере желаний“<sup>3</sup>. Поэтому же последователи будд и патриархов в „сфере желаний“ кармически связаны лишь с Джамбудвипой<sup>4</sup>, где, из жизни в жизнь созидая заслугу-благодать, обретают мягкость и гибкость сознания».

Догэн почтительно осведомился: «Что такое обретение мягкости и гибкости сознания?»

Учитель Тяньтун Жуцзин указал: «Удостоверяться во всем существе как во „всех буддах, всех патриархах“ и, ничему не противопоставляясь, соединяться со всем сущим в „сбрасывании тела и сознания“ — это и есть „мягкое и гибкое сознание“. Называй его „печатью подтверждения достижения сознания будд и патриархов“».

Догэн склонился шесть раз.

<sup>1</sup> Везде, где мы в переводе употребляем слово «медитация», в тексте оригинала значится букв. *цзочань* (*дзадзэн*); мы избегаем употреблять этот термин там, где не говорится непосредственно о школе и последователях Чань-Дзэн.

<sup>2</sup> Яп. *кудоку*; санскр. *гуца*.

<sup>3</sup> Яп. *ёкукай*, санскр. *kāma-dhātu*. По буддийским представлениям, наш мир (*лока-дхату*) — мир непросветленных живых существ, в котором происходит обуславливаемое кармой их круговращение, включает в себя три «сферы» (*дхату*), соответствующие состоянию сознания существа: «сферу желаний» (обитатели которой имеют желания еды-питья и сексуального общения), «сферу форм» (где у живых существ нет ни желания еды-питья, ни сексуального желания) и «мир без форм» (обитатели которого не имеют физической формы).

<sup>4</sup> Джамбудвипа — согласно древней индийской географии, Южный континент в числе четырех континентов, окружающих гору Сумеру; мир людей.

37

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «В Зале Дхармы<sup>1</sup>, у южного ступенчатого подъема к Дхармовому Престолу, с восточной и западной сторон стоят изображения львов. Каждый развернут к ступеням, только морды обращены чуть на юг. Их цвет — белый. Они целиком должны быть белыми: грива и хвост — все белое. С недавних пор, хотя и делают самих львов белыми, гривы у них бывают еще и зелеными. Это свидетельствует о том, что тот, кто делает такое, совершенно не ведает преемственности в передаче учения от учителя к ученику. На самом деле весь лев от гривы до хвоста —

белый. Что твой балдахин над Дхармовым Престолом — это должен быть именно Лотосовый Балдахин. Ибо балдахин над Дхармовым Престолом уподобляется Лотосу Благого Закона Будды, укрывающему землю, — потому-то он и есть балдахин в виде цветка лотоса. У него должно быть восемь выступов с восемью лицевыми зеркалами между ними и восемью лентами. На конце ленты на каждом выступе висит колокольчик. Лепестки цветка — пятислойные, на каждом лепестке висит колокольчик». Настоящее описание в точности соответствует Балдахину Дхармового Престола этой монастырской горы Тяньтун.

<sup>1</sup> Яп. *хатто* — Зал (храм), где произносятся проповеди; обычно в чаньском монастыре расположен позади Зала Будды.

38

Догэн предстал перед глазами Учителя с вопросом и, совершив сто простираций, произнес такие слова: «Верхняя строка гатхи Учителя, начертанной на ленте ветряного колокольчика, — я некогда слышал, как Учитель читал ее, — гласит:

Все Тело — словно Рот, Висящий в Пространстве,

а последняя строка гласит:

Всё Одно возглашает другим Великую Запредельную Мудрость.

Можно ли определить „пространство“<sup>1</sup>, о котором говорится в этом стихотворении, словами „пространство как форма“<sup>2</sup>? Глупцы и невежды<sup>3</sup> непременно определили бы ее как „пространство-форму“. Ученики наших дней еще не прояснили в Дхарме Будды и принимают за пространство синее небо. Их поистине жаль!»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «То, что в этом стихотворении названо пространством, — это праджня, а не пространство в смысле „пространство как форма“. То, что здесь названо „пространством“, — это не „наличие преград“ и не „отсутствие преград“, поэтому это не „пустота“ в смысле „просто пустота“ и не „истина“ в смысле „однобокая истина“. Старшие монахи повсюду в Поднебесной не понимают даже вещного мира<sup>4</sup> — могут ли они подавно прояснить для себя Пустоту? Мне незачем и говорить тебе, что здесь, в Великой Сун, Дхарма Будды в упадке».

<sup>1</sup> Яп. *коку* — букв. «пустая (полая) пустота», эквивалент санскр. *ākāśa*.

<sup>2</sup> Т.е. явленный в форме элемент бытия; форма — яп. *сики* (букв. значение иероглифа — «цвет») используется как эквивалент санскр. *gīra*.

<sup>3</sup> Яп. *тияся*, букв. «те, кто глупые»; кроме того, *ти* (кит. *чи*) здесь является эквивалентом санскр. *моха* — одного из «трех ядов», а именно неведения Закона причины и следствия.

<sup>4</sup> Яп. *сикихо*, санскр. *gīra-dharma*.

Догэн почтительно сообщил: «Гатха Учителя, начертанная на ленте ветряного колокольчика, — лучшая из лучших. Старшие монахи всех краев *Поднебесной* даже за время бесчисленных кальп<sup>1</sup> так и не смогут достичь *Вашего уровня просветленности*. Каждый из собратьев-учеников — тех, коих зовут „облаками-потоками“, *достигающих Дао-Путь под Вашим руководством*, благоговейно воспринимлет — как говорится, „прикладывает к темени“ *заключенное в этой гатхе наставление*. Ваш ученик Догэн происходит из дальней, безвестно окраинной земли, но, хотя он, как говорится, лишь „малое слышал и немного видел“, развернув-прочитав теперь „Скрижали о передаче Светильника“<sup>2</sup>, „Скрижали о распространении Светильника“<sup>3</sup>, „Продолжение Скрижалей о светильнике“<sup>4</sup>, „Скрижали о всепробывании Светильника“<sup>5</sup>, а также иные записи многих учителей, он до сей поры *нигде* не встретил *ничего* подобного этой гатхе Учителя на ленте ветряного колокольчика. Как же счастлив Ваш ученик Догэн оттого, что может видеть и слышать ее, — он едва не прыгает от восторга и чувствует слезы радости, увлажняющие одежду, днем и ночью *кладет поклоны*, касаясь головой пола, и благоговейно прикладывает эту гатху к темени. И все оттого, что она пряма и истинна, и притом обладает мелодикой».

Когда Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин уже собирался сесть в паланкин, он с улыбкой на лице, указывая, сказал: «То, что ты высказал, — глубоко; ты обладаешь незаурядными духовными качествами. Я написал эту гатху о ветряном колокольчике, когда жил в Цинлянь-сы — монастыре Чистой Прохлады. Хотя все повсюду восхваляли это стихотворение и восхищались им, никто никогда не говорил о нем так, как ты. Я, старый монах с горы Небесного Младенца — Тяньтун, удостоверяю, что у тебя есть Зеница *Просветленности*. Именно так и есть».

<sup>1</sup> Яп. гико (сокр.; полностью — санъасогико), санскр. asaṅkhyeya-kalpa.

<sup>2</sup> «Чжуаньдэн-лу»; составлены в начальном (1004) году правления под девизом Цзиндэ («Пресветлая Благодать»).

<sup>3</sup> «Гуандэн[-лу]»; составлены в седьмом (1029) году правления под девизом Тяньшэн («Небесное Совершенство»).

<sup>4</sup> «Сюйдэн-лу»; напечатаны в начальном (1101) году правления под девизом Цзянь-Чжун-Цзин-Го («Устроение-Срединного-Умиротворение-Государства»).

<sup>5</sup> «Пуден[-лу]»; составлены в четвертом (1204) году правления под девизом Цзятэй («Радостное Спокойствие»).

## 40

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, от ночи до ночи наставляя Догэна, говорил: «Если живое существо, находящееся в текучем круговороте рождений и смертей, осознает в себе стремление к *Просвет-*

*лению-бодхи* и ищет стать буддой, то оно — дитя будд и патриархов. Остальные живые существа — тоже дети всех будд. Но хотя это и так, они не пытаются узнать о первоначале отцов и детей».

## 41

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, наставляя Догэна, сказал: «Когда практикуешь цзочань (дзадзэн), язык должен подпирать небо либо находиться прямо за сомкнутыми передними зубами, что тоже приемлемо. Если за сорок-пятьдесят лет приучился сидеть в дхьяне (цзочань) так, что вовсе не встречаешься с повисанием головы — забьтъем-дремотой, то также нет помехи и в том, если сидишь в дхьяне (цзочань) с закрытыми глазами. А например, первоучки, те, кто еще без привычки, без опыта, должны всегда сидеть с открытыми глазами. Если изнемог от долгого сидения, позволительно также переменить положение ног, поместив правую на место левой, левую на место правой. Только что сказанное мною представляет собой истинную передачу всего лишь в пятидесятом поколении того, что исходит непосредственно от Будды Шакьямуни, и потому безусловно достоверно».

## 42

Догэн почтительно спросил: «Глупцы и невежды в государстве японском, равно как и в пределах здешней династии, говорят: „Цзочань (дзадзэн), распространяемый ныне наставниками в дхьяне из чаньских монастырей, уклоняется в учение шраваков Хинаяны“. Как пресечь эти обвинения?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Обвинения невежд Великой Сун и страны Востока Солнца показывают, что они воистину не прояснили в Дхарме Будды. Сын Юань (Гэн), ты непременно должен знать, что истинная Дхарма Татхагаты превосходит различия между двумя „Колесницами“ — „Великой“ и „Малой“. Хотя различия между двумя „Колесницами“ и существуют, они объясняются тем, что Будда Прошлого, сострадательно снизойдя до уровня понимания людей тех или иных способностей, как говорится, „упав с вышины своего роста до низины травы“, установил-даровал соответственно передаваемые из рук в руки в Махаяне и в Хинаяне различные „удобные способы<sup>1</sup> понять“ — неокончательные назидания-уловки с целью подвигнуть к Истине. Сын Юань (Гэн), ты непременно должен знать, что „Великая Колесница“ — это семь рисовых лепешек с сурепкой, а „Малая Колесница“ — три рисовые лепешки с кунжутом. Ведь что ни говори, а буддам и патриархам не присуще дурачить малых детей, раскрывая им пустой кулак. Поэтому они, исходя из того, что кому лучше дать, одним дали

желтый листочек, *другим* — золотую монетку<sup>2</sup>: *одних* наделили предсказанием *о становлении буддой*<sup>3</sup>, *другим* дали в забаву бамбуковую ложечку, — *чтобы* „*дети*“ не тратили „свет-темноту“ — *время* — впус-  
тую».

<sup>1</sup> Яп. *хобэн*, санскр. *urāu*.

<sup>2</sup> Здесь — иносказание, означающее «не окончательно истинное», пропедевти-  
ческое по сути Учение. Данное иносказание восходит к *Махапаринирвана-сутре*  
(кит. *Дабань-непань-цзин*), где говорится: «Это подобно тому, как, когда малень-  
кий ребенок плачет, отец и мать дают ему желтый листок с дерева и говорят: „Не  
плачь, не плачь, мы даем тебе золотую монетку“, — и ребенок перестает плакать,  
думая, что это настоящая золотая монета: но этот лист с дерева на самом деле не  
золотая монета» (цит. по [Дзэнгаку, 1991, с. 326d]).

<sup>3</sup> Наделение предсказанием *о становлении буддой* (яп. *дзюки*, санскр. *vyākā-  
rā*) Жуцзином Догэна отмечается в нескольких фрагментах «Хокё-ки», в частно-  
сти в следующем, 43-м фрагменте.

#### 43

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, сострадательно наставляя,  
сказал *Догэну*: «*Я все время* вижу тебя в Зале Монахов на помосте *для  
медитаций*, как *говорится*, „там, где, *отдыхая*, *укрываются* покры-  
валом“, *денно и* *ночно* без сна практикующим *цзочань* (дзадзэн). На-  
стоящее — чрезвычайно хорошо. Ты непременно ощутишь потом  
изысканный аромат, не сравнимый ни с чем на свете, — это счастли-  
вый знак *приближения Просветления*. И то, что при виде меня *из  
твоих глаз*, что пролитое масло, текут и капают наземь *слезы*, — сча-  
стливый знак. Если у *тебя* *станут* возникать всевозможные *необыч-  
ные* ощущения<sup>1</sup> — это тоже счастливый знак. Тебе прямо полагается  
усердствовать в *постижении Пути*, практикуя *цзочань* (дзадзэн), *так,  
словно*, спасая жизнь, *сбиваешь* пламя с *собственной* головы».

<sup>1</sup> «Всевозможные необычные ощущения» — см. коммент. 10 к фрагменту 32.

#### 44

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, указывая, сказал: «Всепоч-  
итаемый говорил: „Слышать и размышлять *о Дхарме* подобно тому,  
как быть за воротами, а сидеть в дхьяне (цзочань) — *это* в точности  
как вернуться домой и сидеть в покое“. Поэтому, *если* практиковать  
*цзочань* (дзадзэн) *хотя бы* одно мгновение или даже один кратчайший  
миг<sup>1</sup>, *обретаемая* в этом *заслуга-благодать* — неизмерима. Я более  
тридцати лет отдал усердному *постижению Пути* в непрерывной  
*практике цзочань* (дзадзэн), как *говорится*, „делании этого“, и нико-  
гда в жизни *от этого* не отступался, в нынешнем году *мне* шестьдесят

пять лет, *но и* достигнув старости, я *лишь* еще более твердо *следую  
этому*. Тебе подобает, усердствуя в *постижении Пути*, так же само  
„*делать это*“. *Относись* к этим словам как к памятке, реченной *сами-  
ми* златыми устами будд и патриархов».

<sup>1</sup> Яп. *сэцуна*, транскрипция санскр. *ksāna*, обозначающего самый короткий (не  
делимый более) промежуток времени. В «Нитиэй дзэнго дзитэн» (The Japanese-  
English Zen Buddhist Dictionary. Tokyo, 1991) проф. Ёкои Юхо определяет его как  
<sup>1</sup>/<sub>65</sub> сек.; согласно *Абхидхармакоше*, за промежуток времени, уходящий на то, что-  
бы сильный человек произвел один шелчок пальцами, проходит 65 *киан*; проме-  
жуток времени, равный 120 *кианам*, называют *таткшана* (*tatkṣāna*), 60 *таткшан*  
составляют 1 *лаву* (*lava*), 30 *лав* составляют 1 *мухурту* (*muhūrta*), а 30 *мухурт* рав-  
ны 1 суткам (при таком определении 1 *киана* составляет <sup>1</sup>/<sub>75</sub> сек.).

#### 45

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, сострадательно наставляя,  
сказал: «Когда практикуешь *цзочань* (дзадзэн), *ни в* *каком* случае нельзя  
прислоняться к стене, равно как к ширме, *спинке* *настоятельного* „чань-  
ского кресла“ и прочему. Если прислоняться, *то это может* привести к  
возникновению у человека болезни. Поэтому прямо полагается „ровно  
сидеть с правильной осанкой“ — *так, как об этом* *говорится* в „руковод-  
ствах по *цзочань* (дзадзэн)“, и осмотрительно не переступать *правил*».

#### 46

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, указывая, сказал: «Если  
хочешь выйти из *сидячего положения* медитации и *совершить то,  
что называется* „хождение вдоль“<sup>1</sup> для снятия *задеревенелости* иль  
*сонливости*, не моги ходить кругами — прямо полагается ходить по  
прямой. Если хочешь, *сделав* около двадцати–тридцати шагов, повер-  
нуть *назад*, непременно *надо* *произвести* правый поворот и не годится  
*совершать* левый. И когда хочешь сделать шаг — *также* прежде ша-  
гай правой ногой, а *вслед* за тем — левой».

<sup>1</sup> Яп. *кинхин*.

#### 47

Глава монастыря Учитель *Тяньтун Жуцзин*, сострадательно наставляя,  
сказал: «*Отпечатки* следов ног Татхагаты, *оставленные им*, когда он  
поднялся от сидения в дхьяне (цзочань) и *совершил* „хождение вдоль“,  
до сего времени существуют в стране Уддияна в Западной Поднебес-  
ной. Жилище „Чистоимённого“ — *Вималакирти*<sup>1</sup> также есть доныне.  
Камни основания „пристанища старания“<sup>2</sup> — *вихары Будды* в саду

Джетавана — еще не занесены *землей и песком*. Но ежели люди доходят до такого, *что* измеряют размер *или* объем подобных священных реликвий, и при этом одни *говорят, что, мол, судя по отпечатку следа, Будда был* долговязый, а другие *утверждают, что нет, мол, приземистый*, одни *доказывают, что-де жилище Вималакирти или помещение вихары было* тесное, другие — *что нет, дескать*, просторное, *то это нельзя назвать* не чем иным, как докучливой пустой болтовней *пред ликом будд-и-патриархов*: им не бывает определения. Следует знать, что двинувшиеся сегодня на Восток<sup>3</sup> патра-чаша<sup>4</sup> и покров-кашая, кулаки и дырки в носу — это тоже те вещи, которые людям не дано обмерить.

Догэн встал со своего места и скоро поклонился, коснувшись головой земли, — в умилении потекли слезы.

<sup>1</sup> 淨名 «Чистое имя» — «смысловой перевод» имени Вималакирти (яп. Юимакицу, сокр. Юима), мирянина, ровесника Будды Шакьямуни и последователя его Учения.

<sup>2</sup> Яп. сёдзя, эквивалент санскр. vihāra.

<sup>3</sup> Вообще выражение «движение на Восток» (яп. тодзэн) обычно означает приход Дхармы в Китай из «Западной Поднебесной» (Индии). Однако, по нашему мнению, Жуцзин здесь имеет в виду именно Догэна, в лице которого Дхарма продвинулась в Страну Восхода — Японию. Об этом говорит то, что Жуцзин, во-первых, употребляет слово «сегодня», а во-вторых, указывает на своего ученика — поскольку патра (которая наряду с кашаей является неперменным атрибутом, а отсюда как бы «вещным местоимением» монаха) как «сосуд» ассоциативно связана с термином «сосуд Дхармы» (яп. хоки), обозначающим талантливую ученика.

Кроме того, как нам представляется, в словах «[Дхарма] двинулась на Восток» содержится и тот смысл, что Догэн истинно испытал Великое Просветление. Этому есть следующие подтверждения. По словам Жуцзина, на Восток двинулись: 1) «кулаки» (чаньские наставники часто поднимают кулак, чтобы показать, что Истинная Реальность — за пределами концептуального понимания), т.е. на Восток в лице Догэна двинулось само Просветление, к тому же чаньские наставники, выражая невыразимую Истину Будды, часто «орудуют кулаками», и, значит, опять-таки «кулаки» здесь подчеркивают просветленность Догэна, который имеет право «наставлять»; 2) выражение «дырки в носу» (поскольку ноздри находятся в центре лица и при этом самому человеку невидимы), как и «зеница ока», «черты лица» и др. в Чань-Дзэн, чурящемся абстрактных терминов, часто используют в качестве предметного обозначения изначального, истинного Я человека (китайцы и японцы, говоря «я», указывают не на грудь, а на кончик носа), тождественного Сущему Миру Как Явленной Просветленности, т.е. «[Дхарма] двинулась на Восток» в лице Догэна, постигшего в Просветлении свое истинное Я, тождественное Сущему Как Просветлению. Иначе говоря, Догэн и есть само Просветление. Вспомним, кстати, что, возвратившись в Японию, Догэн на вопрос о том, что он привез с собой и что узнал в Китае, ответил: «вернулся с пустыми руками» (ср. кулаки), узнал, что нос — вдоль (ср. дырки в носу), глаза — поперек (ср. с названиями „Сёбогэндзо“, танка „Хонрай мэмоку“). Как намек на просветленность Догэна воспринимаются здесь также слова Жуцзина «не дано обмерить», т.е. просветлен-

ное состояние сознания Догэна превосходит (отсюда — «не дано») «рассудочное знание» — «обмеривание мыслями».

Думается, именно потому, что «Глава монастыря Учитель Великий Монах и Великий Чаньский Наставник Изначальный Будда» (как часто и с величайшим почтением именует своего «Истинного Учителя» Догэн) Тяньтун Жуцзин столь непередаваемо прекрасно — «выйдя за пределы всех оппозиций»: грубости и изысканности, явного и тайного, прошлого и настоящего — подтвердил Просветленность Догэна, соединив в словах своего наставления его «кулаки и дырки носа» со «ступнями и ростом» Будды, буквально «растворив» Догэна в Просветлении, Сущем Мире Как Будде, и одновременно подвиг его передать Дхарму Патриарха на Восток, Японии, — у Догэна (как значится в конце фрагмента) «в умилении (歡喜 яп. канки = радость, восторг, растроганность, восхищение) потекли слезы».

<sup>4</sup> Яп. хацуу, где хацу — сокр. от хаттара, у — «сосуд».

## 48

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «Вообще говоря, во время практики цзочань (дзадзэн) сознание успокаивают, „сосредоточивая“ его в различных местах тела, — у всех есть свои определенные предпочтения в отношении этого места. Но при этом истинно переданный способ будд и патриархов — успокаивать сознание во время практики цзочань (дзадзэн), сосредоточиваясь на ладони левой руки».

## 49

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал Догэну: «То, что высокий шраманера<sup>1</sup> Вэйянь с горы Лекарственной — Яошань<sup>2</sup> не принимал *формальным образом от наставника* Заповедей<sup>3</sup> бхикшу<sup>4</sup>, никак не означает, что он не принял *Шестнадцати Великих Заповедей Будды*<sup>5</sup>, истинно переданных буддами и патриархами. Таким образом, он был *формально шраманерой и учеником-бодхисаттвой*, носившим принадлежности монаха — сангхати и патру<sup>6</sup>. Когда монахи располагались в порядке старшинства, его место в монашеской иерархии определялось числом лет, а именно — числом летних солнцестояний, миновавших с принятия им *Шестнадцати Великих Заповедей Бодхисаттвы*, но никак не с принятия Заповедей шраманеры. Это и есть искони принятое правило, истинно переданное буддами и патриархами<sup>7</sup>. В тебе есть верность-воля к поиску Дхармы, которой я восхищаюсь, — ты тот, кому я верю школу Цаодун».

<sup>1</sup> Яп. сями — транскрипция санскр. śrāmaṇera, уменьш. от śrāmaṇa (яп. сямон), являющегося общим обозначением буддийского монаха; новичок в Учении, послушник, готовящийся стать монахом и исполняющий лишь десять «Обетов шраманеры» (яп. сямикай): 1) не убивать живых существ, 2) не красть, 3) не распутничать, 4) не лгать, 5) не пить вина, 6) не принимать пищи в неустановленное время,

7) не слушать пения, не смотреть танцев, 8) не умащивать тело притираниями, 9) не спать на высокой и широкой постели, 10) не иметь денег и драгоценностей.

<sup>2</sup> Яошань Вэйянь (745–828) — в 29 лет испытал Великое Просветление, практикуя под руководством Шитоу (700–790), ученика непосредственного ученика Хуэйцэна — Цинъюань Синсы (ум. 740).

<sup>3</sup> Яп. *гусокукай*, санскр. *upasaṃpadā*; 250 (для женщин — 348) установленных еще со времен раннего буддизма регламентирующих заповедей, обет исполнения которых — непереносимое условие становления буддийским монахом (монахиней).

<sup>4</sup> Яп. *бику* — транскрипция санскр. *bhikṣu*, обозначающего зрелого полноправного члена монашеского сообщества, исполняющего по обету Заповеди (см. выше).

<sup>5</sup> Яп. *буккай* (Заповеди Будды), иначе *босацукай* («Заповеди бодхисаттвы»), также *буссёкай* («Заповеди Природы Будды»), *дзэнкай* («Великие Заповеди Чань-Дзэн-буддизма»; есть и другие наименования) — по сути обозначения Шестнадцати Великих Заповедей Махаянского Буддизма, так и именуемые в школе Цаодун-Сото — «Шестнадцать Заповедей» (яп. *дзюрокюдзёкай*), которые подразделяются на: а) *санкикай* («Три обета о Прибежище») — обеты искать Прибежище в Будде, Дхарме, Сангхе — первые три обета, необходимые для того, чтобы стать учеником Будды; б) *сандзюдзёкай* («Три Пречистые Заповеди» махаянского буддизма): 1) не делать зла, 2) делать добро, 3) приносить благо и спасать все живые существа; и в) *дзюдзюкинкай* («Десять строгих запретов», из которых первые пять совпадают с приведенными выше, в коммент. 1 к данному фрагменту), в дополнение к ним: 6) не говорить и не спрашивать об ошибках и недостатках других, 7) не восхвалять себя и не осуждать других, 8) не жалеть об отдаваемом другим, будь то материальное или духовное, 9) не гневаться, 10) не поносить «Трех Драгоценностей» — Будду, Дхарму, Сангу.

<sup>6</sup> Яп. *хаттара*.

<sup>7</sup> Как нам кажется, в подоплеке этих слов Жуцзина может быть следующий происшедший с Догэном эпизод. Согласно *Эйхэйдзи-сансо-гёго-ки*, по первом (когда настоятелем еще не был Тяньтун Жуцзин) прибытии Догэна на монастырскую гору Тяньтун в монастырской иерархии его стали рассматривать как младшего из обращенных, поскольку он, прибыв из-за границы, не имел свидетельства о принятии им Заповедей *бхику*. Однако Догэн решительно воспротивился этому и высказал мнение, что субординация монахов не должна зависеть ни от происхождения или социального положения, ни от возраста или национальности, но должна определяться лишь в зависимости от времени, прошедшего после принятия Обетов Бодхисаттвы. Дискуссия затронула и другие монастыри. Когда протест Догэна был отклонен, он будто бы обратился прямо к китайскому императору, который якобы признал справедливость его точки зрения. Этот случай описан во всех биографиях Догэна, но, возможно, за факт обращения к императору выдается решимость сделать это.

50

Догэн почтительно спросил: «Прийти к просветленному наставнику и постигать Путь, практикуя *дзадзэн* (*цзочань*) под его непосредственным руководством, — это сама победительная поступь будд-и-патриархов прошлого и настоящего. Однако прошу прояснить следующее. Когда в сознании новичка впервые „возникает свет“<sup>1</sup> — знание и

ясное понимание разумом истинности Дхармы Будды, то, хотя кажется, что „обладаешь Путем“, тем не менее, когда слушаешь проповедь Наставника — когда он, как говорится, „собирает народ — открывает Дхарму“, приходишь к тому, что в этом „ясном понимании“ нет Дхармы Будды как таковой. Опять же — когда впервые возникает просветленное состояние сознания<sup>2</sup>, то, хотя кажется, что теперь уж нет ничего, к чему далее просветляться, тем не менее, когда слушаешь проповедь Наставника — когда он, как говорится, „открывает Дхарму — разъясняет Путь“, чрезвычайно явственно ощущаешь стремление „презойти старое“. Так вот — следует ли считать обретением Пути состояние сознания, возникающее вначале, или же следует считать обретением Пути состояние сознания, возникающее впоследствии?»

Глава монастыря Учитель Тяньтун Жуцзин, сострадательно наставляя, сказал: «То, о чем ты спрашиваешь, — это вопрос, который в свое время — когда Всепочитаемый пребывал в этом мире, задавали Всепочитаемому бодхисаттвы и шраваки. Также и ответ на него есть в его указании, истинно передававшемся в Западной Поднебесной и в Восточной Земле с древности до наших дней.

То, о чем ты говоришь, иначе можно выразить вопросом: если Дхарма целокупна, как говорится, „не возрастает и не убывает“, и, следовательно, у Просветления как у полного постижения Дхармы Будды не может быть градаций, то каким же образом тогда вообще возможно обрести Просветление-бодхи, — только будды могут пребывать в этом состоянии, а вот какое касательство имеет оно к постигающим Путь ученикам-бодхисаттвам — непонятно. Однако истинно переданное Буддой и Патриархами указание гласит: Просветление не сводится к первоначальному сознанию-стремлению к бодхи, но и не разобщено с ним. Как такое может быть? Если бы одним только первоначальным сознанием-стремлением к бодхи окончательно обретался Путь, то при первом же возникновении у ученика-бодхисаттвы сознания-стремления к бодхи он враз соответствовал бы будде, а того не бывает. Однако если бы не было первоначального сознания-стремления к Просветлению-бодхи как уже Просветления-бодхи, то как могло бы наличествовать тогда второе или третье просветленное состояние сознания, соответствующее второй или третьей стороне целокупной Дхармы? Так вот — последующее происходит из первоначального, первоначальное преломляется в последующем. Поясню теперь существо связи между этим первоначальным и последующим состояниями сознания посредством иносказательного сравнения. То, о чем я сейчас „сотрясал воздух“<sup>3</sup>, можно уподобить горению фитиля светильника: горение не есть первоначальное горение, но и не разобщено с первоначальным, оно не есть последующее горение,



но и не разобщено с последующим, оно „не отступает — не поворачивает“<sup>4</sup>, оно — ни вновь *возникающее*, ни прежде *бывшее*, оно ни само по себе, ни *благодаря* другому. Светильник уподоблен здесь Пути учеников-бодхисаттв, фитиль — неведению<sup>5</sup>, пламя горения в точности *являет*, как первоначальное сознание-стремление к Просветлению-бодхи взаимосоответствует мудрости-праджне. Поэтому *чаньские монахи* — „будды и патриархи“ осваивают *цзочань (дзадзэн)* — Самадхи Единого Деяния<sup>6</sup>, каковое *истинно* взаимосоответствует мудрости-праджне, сжигает неведение и заблуждение и *каковое* не есть ни первоначальное *состояние просветленности*, ни последующее *состояние просветленности* и не разобщено ни с первоначальным, ни с последующим. *Сие* и есть истина-суть, истинно передаваемая буддами и патриархами».

<sup>1</sup> Яп. *хоцумё*, где 発 *хоцу* — «испускать», 明 *мё* — «свет, ясность»; выражение, противоположное по смыслу биному *мумё* (где *мё* — тот же «свет, ясность», а 無 *му* — «отсутствие»), обозначающему неведение-*авидья*, поэтому *хоцумё* можно перевести здесь и как «возникает ведение»; это слово обозначает начало проникновения в истину, и (хотя иногда в этом выражении видят смысл «обрести *сатори*») здесь, по нашему мнению, его следует толковать как «ясное осознание или глубокое постижение *разумом*», в точности как в русском выражении «учение — свет (= *хоцумё*), а неученье — тьма (= *мумё*, „отсутствие света“, неведение)». Ср.: «Пусть [было] так, что [мы] не *знали*, какова она — светлая жемчужина (здесь — *Просветление*) и каково то, что не светлая жемчужина, и пусть бесчисленные *раздумья* и нераздумья [об этом] связали [наши] *мысли-травы* в снопы „ясной ясности“ (букв. 明明 *мё-мё*), [но теперь-то] ... [мы] просветлели...» (из свитка «Одна светлая жемчужина» — «Икка мёдзю» в «Сёбогэндзо»).

<sup>2</sup> Яп. *сё-хоссин* (первое возникновение *бодхичитты*), см. коммент. 1 к фрагменту 1.

<sup>3</sup> Жущин, переходя ниже к пояснению на конкретном примере — от *абстрактного объяснения к предметно-символическому* (как бы к чаньскому «*прямому указыванию*»), использует здесь в отношении своих собственных высказанных слов нигде в «Хокё-ки» более не встречающееся в этом значении (а именно: «говорил») слово «голос, звук голоса» (聲 кит. *шэн*, яп. *сэй* | *коэ*), по-видимому, как «чанец» выражая в таком словоупотреблении в некоторой степени негативный смысл «неполного удовлетворения» (что мы и переводим таким образом) «неокончателностью» именно *объяснения* неконцептуализируемого и с точки зрения истинной *реализации* неотделимого от Практики единства *бодхичитты* и *бодхи*.

<sup>4</sup> Яп. *футайтан*, санскр. *avinivartanīya* (ср. с просторечным русским «вертанье») — в отношении человека это означает, что при достижении определенной стадии практики с укреплением веры и усилением «Зеницы Дхармы» — глубины постижения Истины полностью исчезает возможность регресса.

<sup>5</sup> Яп. *мумё* (букв. «отсутствие света-ясности») — неведение-*авидья*.

<sup>6</sup> Яп. *итигё-дзаммай*, санскр. *ekavyūha* либо *ekākāra-samādhi* — в Чань-Дзэн «Самадхи Единого Деяния» считают собственно *цзочань-дзадзэн* как таковой, в котором созревает-усиливается мудрость-*праджня*, трансформирующая впослед-

ствии всякое деяние человека и протекание сущего мира в Единое Деяние Будды — Практику-Просветление.

Конец «Записей годов Драгоценной Радости».

\* «Переписал это в келье *Настоятеля Догэна* в монастыре Вечного Мира — Эйхэйди на горе Счастливого Предвестия — Китидзёдан края Перевалов — Эцу<sup>1</sup> в десятый день двенадцатой луны пятого, *соответствующего циклическому знаку* „вода-младший брат“ и *зодиакальному знаку* „бык“, года *императорского девиза* Крепость и Долгоденствие — Кэнтё<sup>2</sup>.

*Подлинник* вышеписанного помещается в бесценных бумагах, оставшихся после ушедшего Учителя и „Изначального Будды“. Начав скорописать<sup>3</sup> это, я *проверил*: не осталось ли еще в прочих бумагах *возможного продолжения*? Горюю о том, что *эти записи могут быть* неоконченными. Безутешно проливаю тьму тем слёз».

Эдзё

<sup>1</sup> Полностью — Этидзэн, букв. «Преддверие Перевалов»; историческое наименование, соответствует восточной части совр. префектуры Фукуи.

<sup>2</sup> В европейском летоисчислении — 1253 год, год смерти Догэна.

<sup>3</sup> Букв. «начав [писать] „трав[яными знаками]“»; «травяные знаки», или «травяное письмо» (кит. *цаошу*, яп. *сосё*), сокр. «травы» (草 кит. *цао*, яп. *со*), — один из шести основных видов иероглифических шрифтов, в котором черты, составляющие элементы иероглифов, пишутся безотрывно и вид иероглифического знака предельно абстрагируется, за счет чего достигается стенографическая скорость письма — знаки ложатся на бумагу как скошенная трава, а текст с эстетической точки зрения напоминает хитросплетение трав.

\*\* «Я впервые сподобился увидеть сие в монастыре Драгоценной Радости — Хокёдзи в местности Большое Поле — Оно области Эцу

\* Нижеследующее является постскриптумом Коуна Эдзё (1198–1280), наследника Дхармы Догэна, второго настоятеля главного монастыря школы Сото — Эйхэйди и главы школы; при жизни Догэна Эдзё помогал Догэну в правке «Сёбогэндзо», после смерти Учителя редактировал оставшиеся незавершенными свитки «Сёбогэндзо» и другие произведения, ему же мы обязаны записью проповедей Догэна, известных как «Сёбогэндзо-дзуймонки» («Запись услышанного [мною от дзэнского Наставника Догэна] о сути Зеницы-Сокровищницы Истинной Дхармы»), и части «Эйхэй-короку» («Запись произнесенного дзэнским наставником Догэном из монастыря Эйхэйди»).

\*\* Нижеследующее является постскриптумом Гиуна — наследника Дхармы Догэна в третьем (через Эдзё и Цзиюня) поколении; родился в Киото в двенадцатую луну пятого (1253) года правления под девизом *Кэнтё* — в год смерти Догэна, первоначально изучал вероучения Кэгон и Тэндай, а в 24-летнем возрасте «бросил тело» в Дзэн и стал практиковать под руководством Цзиюня (яп. произношение — Дзюкуэн) в монастыре

на другой день зимнего солнцестояния — в двадцать третий день одиннадцатой луны начального, *соответствующего циклическому знаку „земля-младший брат“ и зодиакальному знаку „свинья“*, года *императорского девиза Справедливость и Спокойствие — Сёан*<sup>1</sup>. Хотя *зачинатель названной монастырской горы*<sup>2</sup> позволял мне *сделать то еще во дни его жизни, я протянул до сего дня: сей день — „как раз это время“*<sup>3</sup>, и в сей день я обрел „светлую жемчужину, хранившуюся в пучке волос на голове Совершенномудрого Правителя“<sup>4</sup>, — я счастливейший из счастливейших! В стократной и тысячекратной радости лишь лью слезы, увлажняя рукава».

Гиун

<sup>1</sup> В европейском летоисчислении — 1299 год.

<sup>2</sup> Имеется в виду Цзиюнь (яп. Дзякуэн; 1207–1299), монах китайского происхождения, учившийся на монастырской горе Тяньтун у Жуцзина, а после его смерти прибывший во втором (1228 г.; по другой версии, в начальном — 1227-м) году девиза *Антэй* («Спокойствие и Целомудренность») в Японию учиться у Догэна; после смерти Догэна практиковал под руководством Эдзэ, у которого и принял «Печать подтверждения достижения Сознания Будды».

<sup>3</sup> Гиун использует здесь выражение из свитка «Одна светлая жемчужина» «Сёбогэндзо» Догэна (см. полный текст этого свитка в нашем переводе и комментарий на это выражение в [Буддийская философия, 1998, с. 299, комментарий. 80]). Здесь, на наш взгляд, оно передает несколько «пластов смыслов». Во-первых, намекает на то, что, хотя у Гиуна была возможность видеть «Хокё-ки» раньше, теперь он прочитал «Записи», уже будучи просветленным: «как раз [в] это время». Во-вторых, «как раз это время» обозначает и год смерти Цзиюня, когда Гиун стал настоятелем монастыря Хокёдзи: донесшиеся до него через десятилетия в «Хокё-ки» слова Догэна «в это время» возросшей ответственности были, несомненно, очень важны и актуальны. В-третьих, эти слова — своего рода «верительная грамота» в том, что он, Гиун, — «рода» Догэна и Жуцзина и ни на «йоту» не отступает от их Учения (см. вышеупомянутый комментарий. 80 к «Одной светлой жемчужине»).

<sup>4</sup> Это выражение также используется Догэном в свитке «Одна светлая жемчужина». Здесь это замечание Гиуна, на наш взгляд, не только выражает его отношение к тексту «Хокё-ки» как к драгоценной реликвии, но и «раздвигает» этот текст как «явленную *бодхичитту*» до беспредельного всецелого бытия как Текста Просветления (см. с. 280 указанного выше издания): «Поскольку светлой жемчужине присуще предстать взору Такой, [как она предстает], постольку и существуют как цвет, который [мы] сейчас видим, и как голос, который [мы] сейчас слышим, Бодхисаттвы Авалокитешвара и Майтрея, Будды Прошлого и Будды Грядущего, являющие тело и проповедующие Закон».

Хокёдзи, где, прослужив Наставнику 20 лет, в 1295 г. «вошел в келью Наставника и принял его Дхарму» — достиг Просветления, а после смерти Учителя Цзиюня в 1299 г. по его завету стал настоятелем монастыря Хокёдзи, в 1314 г. стал пятым по счету настоятелем монастыря Эйхэйдзи, отдавал много сил возрождению в монастыре догэновского духа, равно как и физическому восстановлению и укреплению монастыря, передал Дхарму Донки (прибл. 1297–1350).

## Библиография

### Источники

- Гакудо, 1969 — Гакудо-ёдзин-сю (Собрание наставлений в постижении Пути). — Нихон-но сисо (Памятники японской мысли). Т. 2. Догэн-сю. Тамаки Косиро хэн (Собрание сочинений Догэна. Под ред. Тамаки Косиро). Токио, 1969.
- Догэн, 1990 — Догэн-дзэндзи-вака-сю (Собрание японской поэзии дзэнского наставника Догэна). Под ред. Судзуки Какудзэн, Кавамура Такамити и др. Токио, 1990.
- Догэн, 1993 — *Догэн. Сёбогэндзо* («Драгоценная зеница Истинной Дхармы»). Свиток седьмой: Икка мэйсю («Одна светлая жемчужина»). Пер. со старояп. и коммент. И.Е.Гарри. — Восток. 1993, № 6.
- Догэн, 1996 — *Догэн. Драгоценная Зеница Истинной Дхармы* (Сёбогэндзо). Свиток первый: Постигание коана («Гэндзэ коан»), свиток одиннадцатый: Как практиковать сидячую медитацию («Дзадзэн-ги»). Перевод со старояп., коммент. и примеч. И.Е.Гарри. — Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1996.
- Догэн, 1998 — Догэн. Сёбогэндзо: Драгоценная Зеница истинной Дхармы. Свиток первый: «Постигание коана», свиток седьмой: «Одна светлая жемчужина». Пер. и коммент. И.Е.Гарри. — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.
- Догэн, 1999 — *Догэн. Избранное*. Пер., предисл. и коммент. А.Г.Фесюна. М., 1999.
- Догэн-дзэндзи, 1991 — Догэн-дзэндзи гороку (Запись речений дзэнского наставника Догэна). Токио, 1991.
- Мидзуно, 1992 — Мидзуно Мэйдзи (ред.). Сёбогэндзо. В 4-х томах. Т. 1. Токио, 1992.
- Нихон-но, 1969 — Нихон-но сисо (Памятники японской мысли). Т. 2: Догэнсю. Тамаки Косиро хэн (Собрание сочинений Догэна. Под ред. Тамаки Косиро). Токио, 1969.
- Сёбогэндзо, 1969 — Догэн-дзэндзи дзэнсю (Полное собрание сочинений дзэнского наставника Догэна). Окубо Досю хэн (под ред. Окубо Досю). Т. 1. Сёбогэндзо. Токио, 1969.
- Сёбогэндзо-дзуймонки, 1992 — Сёбогэндзо-дзуймонки. Эдзэ хэн. Вацудзи Тэцуро котэй (Запись слышанного [мною о] сути Драгоценной Зеницы Истинной Дхармы. Сост. Эдзэ. Ред. Вацудзи Тэцуро). Токио, 1992.
- Тайсё, 1922–1934 — Тайсё синсю дайдзюкё (заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё). Т. 1–52. Токио, 1922–1934.
- Фукан-дзадзэн-ги, 1991 — Фукан-дзадзэн-ги (Суть и способ всеместно рекомендуемого [мною] дзадзэн). — Догэн-дзэндзи гороку (Запись речений дзэнского наставника Догэна). Токио, 1991.
- Хокё-ки, 1970 — Edited Original Text of the *Hokyo-ki*. — Kodera Takashi James. Dogen's Formative years in China (An Historical Study and Annotated Translation of the *Hokyo-ki*). London and Henley, 1980.

## Литература

- Абаев, 1983 — *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
- Абаев, 1989 — *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
- Абаев, 1991 — *Абаев Н.В.* Концепция просветления в Махаяна-шрадхотпадашастре. — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
- Алексеев, 1982 — *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982.
- Акидзуки, 1977 — *Акидзуки Рёмин.* Догэн ньюмон (Введение в [миросозерцание] Догэна). Токио, 1977.
- Апте, 1997 — *Apte Vaman Shivran.* Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997.
- Арифую, 1982 — *Arifuku K.* Das Problem des Menschen und der Natur bei Dogen: Ichlosigkeit und Naturlichkeit. — *Perspectiven der Philosophie.* Amsterdam, 1982.
- Арутюнов, Светлов, 1968 — *Арутюнов С.А., Светлов Г.Е.* Старые и новые боги Японии. М., 1968.
- Бадмажапов, Гарри, 1998 — *Бадмажапов Ц.-Б., Гарри И.Е.* Доктрина всеединства в «текстовой иконографии» Догэна. — Материалы научной конференции «Цыбиковские чтения-7». Улан-Удэ, 1998.
- Блеленфельдт, 1988 — *Blelenfeldt C.* Dogen's Manual of Zen Meditation. Berkeley, 1988.
- Боронина, 1978 — *Боронина И.А.* Поэтика классического японского стиха (VIII–XIII вв.). М., 1978.
- Буккёго дайджитэн, 1981 — Накамура Хадзимэ (сост.). Буккёго дайджитэн (Большой словарь буддийских терминов). Токио, 1981.
- Буддизм, 1992 — Буддизм: Словарь / Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др.; под общ. ред. Н.Л.Жуковской и др. М., 1992.
- Буддизм в Японии, 1993 — Буддизм в Японии. М., 1993.
- Буддийская философия, 1998 — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.
- Вечный источник, 1980 — *Timeless Spring: A Soto Zen Anthology.* Ed. and tr. by Th.Cleary. Tokyo–New York, 1980.
- Гарри, 1989 — *Гарри И.Е.* Дзэнская концепция «внезапного просветления» и ее влияние на поэзию хайку в средневековой Японии. — Цыбиковские чтения. Тезисы докладов и сообщений. Улан-Удэ, 1989.
- Гарри, 1993 — *Гарри И.Е.* Взгляд японского буддийского мыслителя Догэна (XIII в.) на коан. — Базар Барадин: жизнь и деятельность. Доклады и тезисы научной конференции, посвященной 115-летию выдающегося ученого, общественного и научного деятеля бурятского народа Базара Барадиевича Барадина. Улан-Удэ, 1993.
- Гарри, 2002 — *Гарри И.Е.* Танка Догэна «Изначальный Облик» как дзэнский коан. — Мир Центральной Азии. Культурология. Философия. Источниковедение. Т. III. Материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2002.
- Гарри И.Е., 2003 — *Garri Igor.* The Peculiarities of Zen Master Dogen's Teaching and the Doctrinal Content of His "Honrai Menmoku" Verse. — Цирендоржиевські читання – 2003. Збірник наукових статей. Київ, 2003.
- Гарри И.Р., 2003 — *Гарри И.Р.* Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. Улан-Удэ, 2003.
- Глускина, 1979 — *Глускина А.Е.* Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Маньёсю»). — *Глускина А.Е.* Заметки о японской литературе и театре (древность и современность). М., 1979.
- Глускина, 1979 — *Глускина А.Е.* «Маньёсю» как литературный памятник. — *Глускина А.Е.* Заметки о японской литературе и театре (древность и современность). М., 1979.
- Годзюкимино, 1996 — *Годзюкимино Сэйити.* Луна из кастрюльной крышки: рассказы о японском буддийском монахе и поэте Рёкане. Пер. с яп. И.Гарри. Улан-Удэ, 1996.
- Горегляд, 1975 — *Горегляд В.Н.* Дневники и эссе в японской литературе VIII–XIII вв. М., 1975.
- Горегляд, 1982 — *Горегляд В.Н.* Буддизм и японская культура VIII–XII вв. — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- Григорьева, 1979 — *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М., 1979.
- Григорьева, 1982 — *Григорьева Т.П.* Даосская и буддийская модели мира (предварительные заметки). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Григорьева, 1991 — *Григорьева Т.П.* Цветок в сунской вазе. — Сад одного цветка. М., 1991.
- Григорьева, 1992 — *Григорьева Т.П.* Дао и логос. М., 1992.
- Григорьева, 1993 — *Григорьева Т.П.* Красотой Японии рожденный. М., 1992.
- Гуревич, Зограф, 1982 — *Гуревич И.С., Зограф И.Т.* Хрестоматия по истории китайского языка III–XV вв. М., 1982.
- Дагданов, 1984 — *Дагданов Г.Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Взя. Новосибирск, 1984.
- Дарума, 1989 — Дарума (Бодхидхарма). — Буккё дзитэн (Словарь буддизма). Токио, 1989.
- Дерягин, Федосеев, 1980 — *Дерягин Б.В., Федосеев Д.В.* Алмазы делают химики. М., 1980.
- Дзэнгаку, 1991 — Дзэнгаку дайджитэн. Комадзава дайгаку-най Дзэнгаку дайджитэн хэнсансё-хэн (Большой словарь дзэноведения. Под ред. редакционной коллегии по составлению Большого словаря дзэноведения в университете Комадзава). Токио, 1991.
- Догэн, 1974 — *Догэн.* Сёбогэндзо (Драгоценная Зеница Истинной Дхармы). Токио, 1974.
- Догэн, 1983 — *Dogen.* Instructions for the Zen Cook. — *Tenzo Kyokun.* Tr. by Th.Wright. — *Dogen, Uchiyama Kosho.* Refining Your Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment. New York–Tokyo, 1983.
- Догэн, 2002 — *Догэн.* Избранные произведения. М., 2002.
- Догэн-дзэн, 1962 — Догэн-дзэн (Дзэн Догэна). В 4-х томах. Токио, 1962.
- Догэн Дзэн, 1988 — *Dogen Zen.* Kyoto, 1988.
- Дюмулен, 1994 — *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. Индия и Китай. I. СПб., 1994.
- Ёкои, 1976 — *Yokoi Yuho.* Zen Master Dogen. — An Introduction with Selected Writings. Tokyo–New York, 1976.
- Ёкои, 1991 — *Yokoi Yuho.* The Japanese-English Zen Buddhist Dictionary. Tokyo, 1991.
- Завадская, 1970 — *Завадская Е.В.* Восток на Западе. М., 1970.
- Завадская, 1977 — *Завадская Е.В.* Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
- Ивамото, 1943 — *Iwamoto Hidemasa.* Syobogenzo-Zuimonki, Wortgetreue Niederschrift der lehrreichen Worte Dogen-zenzis über der wahren Buddhismus. Tokyo, 1943.
- Ивамото, 1972 — *Ивамото Ютака.* Нитидзё буккё-го (Словарь буддийских слов, используемых в повседневной жизни). Токио, 1972.

Игнатович, 1980 — *Игнатович А.Н.* Буддийские толкования путей спасения (на примере Лотосовой Сутры). — XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.

Игнатович, 1980 — *Игнатович А.Н.* Нитирэн: его жизнь, деятельность и учение (из истории средневекового японского буддизма). Автореф. канд. дис. М., 1980.

Игнатович, 1982 — *Игнатович А.Н.* Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Игнатович, 1983 — *Игнатович А.Н.* Тяньтайская доктрина «чжигуань». — XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1983.

Игнатович, 1984 — *Игнатович А.Н.* Концепция бытия школы Тяньтай в интерпретации Нитирэна. — Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.

Игнатович, 1984 — *Игнатович А.Н.* Трактровка «тел» Будды в Сутре Золотого Света. — XV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Т. 3. М., 1984.

Игнатович, 1985 — *Игнатович А.Н.* «Среда обитания» в системе буддийского мироздания. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

Игнатович, 1987 — *Игнатович А.Н.* Учение о теократическом государстве в японском буддизме. — Буддизм и государства на Дальнем Востоке. М., 1987.

Игнатович, 1988 — *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М., 1988.

Игнатович, 1998а — *Игнатович А.Н.* Буддийская философия периода Хэйан. — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Игнатович, 1998б — *Игнатович А.Н.* Школа Нитирэн. — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Из книг мудрецов, 1987 — Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая. М., 1987.

Иида, 1933 — *Иида Тоин.* Синкин Дзадзэн-ги иссоо (Новые дополнительные размышления о [свитке] Дзадзэн-ги). Осака, 1933.

Иино, 1962 — *Iino Norimoto.* Dogen's Zen View of Interdependence. — *Philosophy East and West.* Honolulu, 1962, vol. 12, No. 1.

Имаэда, 1990 — *Имаэда Айсин.* Догэн — дзадзэн хитосудзи-но сямон (Догэн — шрамана, всецело преданный дзадзэн). Токио, 1990.

Иноуэ, 1971 — *Иноуэ Хисаси.* Атогаки (Послесловие). — Догэн-но бокэн (Приключения Догэна). Токио, 1971.

Иофан, 1974 — *Иофан Н.А.* Культура древней Японии. М., 1974.

Ито, 1939 — *Ито Кэйдо.* Догэн-дзэндзи-но котётю-ни аварэтару Нёдзё-дзэндзи-но го-ку (Слова и фразы чаньского наставника Жуэзина, встречающиеся в высоких трудах дзэнского наставника Догэна). — *Ито Кэйдо.* Догэн-дзэндзи кэнкю (Догэноведческие исследования). Т. 1. Токио, 1939.

Кабанов, 1981 — *Кабанов А.М.* Эйсай — родоначальник дзэн в Японии. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Доклады и сообщения. Ч. 1. М., 1981.

Кабанов, 1982 — *Кабанов А.М.* Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии. — XIII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1982.

Кабанов, 1983 — *Кабанов А.М.* Религиозные и светские мотивы в поэзии «годзан бунгаку». — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Доклады и сообщения. Ч. 2. М., 1983.

Кабанов, 1985 — *Кабанов А.М.* Человек и природа в поэзии «годзан бунгаку». — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

Кавабата, 1968 — *Кавабата Ясунари.* Уцукусий Нихон-но ватакуси (Красотой Японии рожденный). Токио, 1968.

Кагамисима, 1991 — *Кагамисима Гэнрю.* Маэгаки (Предисловие). — Догэн-дзэндзи гороку (Запись речений дзэнского наставника Догэна). Токио, 1991.

Казулис, 1978 — *Kasulis T.P.* The Zen Philosopher: A Review of Articles on Dogen Scholarship in English. — *Philosophy East and West.* Honolulu, 1978, vol. 28, No. 3.

Касуга, 1982 — *Касуга Юхо.* Догэн-но сисо (Философия Догэна). Токио, 1982.

Касуга, 1992 — *Касуга Юхо.* Догэн — Сёбогэндзо-но гэнгогэму / The Language Game of Dogen (Догэн — языковая игра в Сёбогэндзо). Токио, 1992.

Ким, 1975 — *Kim Hee-Jin.* Dogen Kigen — Mystical Realist. [Tucson], 1975.

Клири, 1989 — *Cleary Th.* Shobogenzo: Zen Essays by Dogen. Honolulu, 1989.

Кого-дзитэн, 1973 — Кадогава симпан кого-дзитэн (Вновь изданный «Словарь старо[японско]го языка» [изд-ва] Кадогава). Токио, 1973.

Кодзизэн, 1980 — Кодзизэн. Симура Идзуру хэн (Обширный сад слов. Сост. Симура Идзуру). Токио, 1980.

Кодэра, 1980 — *Kodera Takashi James.* Dogen's Formative Years in China (An Historical Study and Annotated Translation of the *Hokyo-ki*). London and Henley, 1980.

Козловский, 1975 — *Козловский Ю.Б.* Философия экзистенциализма в современной Японии (критический очерк). М., 1975.

Козловский, 1993 — *Козловский Ю.Б.* Догэн и его творчество. — Восток. 1993, № 6.

Козловский, 1998 — *Козловский Ю.Б.* Чань-Дзэн в средние века. — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Козловский, 1998а — *Козловский Ю.Б.* Японский амидаизм в эпоху средневековья. — Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Конрад, 1973 — *Конрад Н.И.* Культура эпохи Нара. — *Конрад Н.И.* Очерки японской литературы. М., 1973.

Конрад, 1974 — *Конрад Н.И.* Литература VIII–XIII вв. — *Конрад Н.И.* Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.

Конрад, 1980 — *Конрад Н.И.* Очерки истории культуры средневековой Японии. М., 1980.

Корнев, 1992 — *Корнев В.И.* Медитация. — Буддизм: словарь. М., 1992.

Кук, 1978 — *Cook Francis Dojun.* How to Raise an Ox: Zen Practice, as Taught in Zen Master Dogen's Shobogenzo, Including Ten Newly Translated Essays. Los Angeles, 1978.

Лафлер, 1985 — *LaFleur W.R.* (ed.) Dogen Studies. Honolulu, 1985.

Лепехов, 1999 — *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

Лой, 1988 — *Loy D.* The Path of No-Path: Sankara and Dogen on the Paradox of Practice. — *Philosophy East and West.* Honolulu, 1988, vol. 38, No. 2.

Масунага, 1958 — *Masunaga Reiho.* The Soto Approach to Zen. Tokyo, 1958.

Масунага, 1971 — *Masunaga Reiho* (tr.). A Primer of Soto Zen (A Translation of Dogen's Shobogenzo Zuimonki). Honolulu, 1971.

Масутани, 1956 — *Масутани Фумио.* Синран-Догэн-Нитирэн. Токио, 1956.

Мацуда, 1940 — Полный японско-русский словарь. Под ред. М.Мацуда, Токио, 1940.

Мещеряков, 1987 — *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: Буддизм и синтоизм (проблемы синкретизма). М., 1987.

Момосэ, 1990 — *Момосэ Мэйдзи.* Догэн-то аруку (Прогулки с Догэном). Токио, 1990.

Моримото, 1985 — *Моримото Кадзуо.* Догэн-о ёму (Читая Догэна). Токио, 1985.

Мусо, 1992 — *Мусо Сосэки*. Беседы во сне. Пер. с яп. А.М.Кабанова. — Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992.

Мэндзан, 1988 — *Menzan Zuiho*. Jijuyu-zanmai (Samadhi of the Self). Tr. by Shohaku Okumura. — Dogen Zen. Kyoto, 1988.

Мялль, 1991 — *Мялль Л.Э.* Ваджра. — Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991.

Нагасава, 1987 — *Nagasava Kunihiko*. Das Ich im deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus: Fichte und Dogen. München, 1987.

Накамура, 1972–1973 — Накамура Соити (пер.). Сёбогэндзо. В 4-х томах. Токио, 1972–1973.

Накамура, 1975 — *Накамура Соити*. Сёбогэндзо ёго дзитэн (Словарь терминов Сёбогэндзо). Токио, 1975.

Накорчевский, 1988 — *Накорчевский А.А.* Семь гатх высокоумного Иппэна. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1988.

Накорчевский, 1989 — *Накорчевский А.А.* Проблемы онтологии и космологии в учении Иппэна. — Религиозно-философские учения Востока: материалы к теме. М., 1989.

Накорчевский, 1990 — *Накорчевский А.А.* Религиозно-философское учение японского мыслителя Иппэна (1239–1289). М., 1990.

Нестеркин, 1989 — *Нестеркин С.П.* Проблема языка в средневековом чань-буддизме. — Философские и социальные аспекты буддизма. М., 1989.

Нестеркин, 1990 — *Нестеркин С.П.* Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма (анализ доктринальных основ). — Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Улан-Удэ, 1990.

Нисидзима, 1977–1981 — *Нисидзима Вафу*. Гэндай-го-яку Сёбогэндзо (Перевод Сёбогэндзо на современный язык). В 12-ти томах. Токио, 1977–1981.

Нисидзима, 1989 — *Нисидзима Вафу*. Догэн-дзэндзи то буцудо (Дзэнский наставник Догэн и Путь Будды). Т. 1. Токио, 1989.

Нисидзима, Бэйли, 1984 — *Nishijima Gudo Wafu, Bailey J.A.* To Meet the Real Dragon. Seeking the Truth in a World of Chaos. Tokorozawa, 1984.

Нисио, 1970 — *Нисио Минору*. Догэн то Дзэами (Догэн и Дзэами). Токио, 1970.

Нисияма, Стивенс, 1975 — *Nichiyama Kosen, Stevens J.* A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law). Vol. 1–2. Токио, 1975.

Огава, 1986 — *Огава Хиродзанэ*. Юйсики то Догэн-дзэн-но ётэй (Йогачара и существенные моменты дзэн-буддийского учения Догэна). Токио, 1986.

Окубо, 1966 — *Окубо Досю*. Догэн-дзэндзи дэн-но кэнкю (Исследования по биографии Догэна). Токио, 1966.

Памятник, 1986 — Памятник японской дидактической литературы XIII в. Пер. с яп., вступ. и коммент. А.М.Кабанова. — Народы Азии и Африки. 1986, № 2.

Повесть, 1982 — Повесть о доме Тайра: эпос (XIII в.). Пер. со старояп. И.Львовой; предисл. и коммент. И.Львовой; стихи в пер. А.Долина. М., 1982.

Померанц, 1964 — *Померанц Г.С.* Дзэн и его наследие. — Народы Азии и Африки. 1964, № 4.

Померанц, 1970 — *Померанц Г.С.* Басё и Манделыштам. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.

Померанц, 1972 — *Померанц Г.С.* Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн). — Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.

Рассуждения, 1993 — *Догэн*. Рассуждения о различении Пути. Пер. с яп. А.М.Кабанова. — Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993.

Ренондо, 1965 — *Renondeau G.* (tr.). Notes conformes au Trésor de la Vraie Loi. —

Le Bouddhisme Japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura. Honen, Shinran, Nichiren et Dogen. P., 1965.

Ричмонд, Танахаси, 1985 — *Richmond L., Tanahashi Kazuaki*. On the Endeavour of the Way. — Moon in a Dewdrop. San Francisco, 1985.

Розенберг, 1991 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.

Роулинсон, 1983 — *Rawlinson A.* The Ambiguity of the Buddhature Concept in India and China. — Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983.

Сафронова, 1970 — *Сафронова Е.С.* Некоторые аспекты «шаманского комплекса» в дзэн-чань-буддизме. — XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.

Сафронова, 1980 — *Сафронова Е.С.* Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника. — Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

Серебряный, 1998 — *Серебряный С.Д.* Лотосовая сутра: многообразный мир, который мы только начинаем для себя открывать. — Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н.Игнатовича. М., 1998.

Сёбогэндзо-дзуймонки, 1987 — *Shobogenzo-zuimonki* (Sayings of Eihei Dogen Zenji recorded by Koun Ejo). Tr. by Shohaku Okumura assisted by Daitso Tom Wright. Kyoto, 1987.

Сёбогэндзо кэйтэки, 1941 — Сёбогэндзо кэйтэки (Раскрытие Сёбогэндзо). Токио: Сёбогэндзо кэйтэки-хампу-кай (Общество раскрытия и распространения Сёбогэндзо), 1941.

Синсэн, 1985 — Синсэн канва дзитэн. Кобаяси Симмэй хэн (Вновь составленный китайско-японский словарь. Сост. Кобаяси Симмэй). Токио, 1985.

Стэнли-Бэйкер, 1984 — *Stanley-Baker J.* Japanese Art. L., 1984.

Судзуки, 1971 — *Suzuki D.T.* Zen and Japanese Culture. Princeton, 1971.

Судзуки, 1993 — *Судзуки Дайсэцу*. Основы Дзэн-Буддизма. — Дзэн-Буддизм. Бишкек, 1993.

Сумба-Кханбо, 1998 — *Сумба-кханбо Ешей-Балджор*. Фрагмент о космологии буддизма из сочинения «Парсам-джонсан» («Прекрасное древо, исполняющее желания»). Пер. с тиб. Р.Е.Пубаева, предисл. и коммент. И.Р.Гарри. — Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 2. Улан-Удэ, 1998.

Сутра, 1998 — Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит. А.Н.Игнатовича. М., 1998.

Такахаси, 1967 — *Takahashi Masanobu*. The Structure of the Practical Ethics of Dogen's Philosophy. Tokyo, 1967.

Такахаси, 1978 — *Takahashi Masanobu*. The Precepts of Dogen. Their Synthetic Interpretation. Tokyo, 1978.

Такахаси, 1983 — *Takahashi Masanobu*. The Essence of Dogen. L., 1983.

Такаянаги, 1985 — *Takayanagi Sh.* Weisheit und Sprache in Dogens "Shobogenzo". — Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Mainz, 1985.

Такэути, 1992 — *Такэути Мумо*. Догэн. Токио, 1992.

Тамаки, 1969 — *Тамаки Косиро*. Синри-но тайгэнся Догэн (Догэн, испытывавший и явивший Истину). — Нихон-но сисо (Памятники японской мысли). В 20-ти томах. Т. 2: Догэн-сю. Тамаки Косиро хэн (Собрание сочинений Догэна. Под ред. Тамаки Косиро). Токио, 1969.

Тамаки, 1974 — *Тамаки Косиро*. Догэн-сисо-но тэмбо (Обзор философии Догэна). — *Догэн. Сёбогэндзо. Сё* (Сёбогэндзо. Избранное). Токио, 1974.

Уоддель, Абэ, 1971 — *Waddel N., Abe Masao*. Dogen's Bendowa. — *The Eastern Buddhist*. 1971, vol. 5, No. 1.

Уотс, 1993 — *Уотс А.В.* Путь дзэн. Киев, 1993.

Утияма, 1983 — *Uchiyama Kosho Roshi*. How to Cook Your Life — *Jinsei Ryori no Hon*. — *Dogen, Uchiyama Kosho*. Refining Your Life: from the Zen Kitchen to Enlightenment. New York–Tokyo, 1983.

Утияма, 1988 — *Uchiyama Kosho Roshi*. Dogen Zen as Religion. — *Dogen Zen*. Kyoto, 1988.

Фельдман-Конрад, 1977 — *Фельдман-Конрад Н.И.* Введение. — Японско-русский учебный словарь иероглифов. М., 1977.

Фесюн, 1986 — *Фесюн А.Г.* Психологические аспекты учения Кукая. — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

Фесюн, 1987 — *Фесюн А.Г.* Теория просветления у Кукая (774–835) и Догэна (1200–1253). — Всесоюзная буддологическая конференция. Тезисы докладов. М., 1987.

Фесюн, 1988 — *Фесюн А.Г.* Эволюция школы Сингон и творчество Кукая. Автореф. канд. дис. М., 1988.

Фор, 1987 — *Faure B.* Dogen. La vision immédiate. P., 1987.

Фурута, 1963 — *Фурута Сёкин*. Догэн-но Риндзай-дзэн хихан-ни цуитэ (О критике Догэном Риндзай-дзэн). — Сюкё кэнкю (Религиоведение). 1963, № 174.

Фурута, 1980 — *Фурута Сёкин*. Тёсакусю (Собрание сочинений). В 14-ти томах. Т. 4: Сёбогэндзо-но кэнкю (Исследования Сёбогэндзо). Токио, 1980.

Хайне, 1983 — *Heine S.* Temporality of Hermeneutics in Dogen's Shobogenzo. — *Philosophy East and West*. Honolulu, 1983, vol. 22, No. 2.

Хайне, 1985 — *Heine S.* Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen. Albany, 1985.

Хамфриз, 1987 — *Humphreys Ch.* A Popular Dictionary of Buddhism. L., 1987.

Хуэй-цзяо, 1991 — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Перевод с китайского, исслед., коммент. и указ. М.Е.Ермакова. М., 1991.

Цюань Тан ши, 1982 — Цюань Тан ши (Полное [собрание] танской поэзии). В 30-ти томах. Цюань (свиток) 806. Пекин, 1982.

Шейнер, 1985а — *Shaner D.E.* The Body-Mind Experience in Dogen's Shobogenzo: A Phenomenological Perspective. — *Philosophy East and West*. Honolulu, 1985, vol. 35, No. 1.

Шейнер, 1985б — *Shaner D.E.* The Body-Mind Experience in Japanese Buddhism: A Phenomenological Perspective of Kukai and Dogen. Albany, 1985.

Шесть свитков, 1993 — *Догэн*. Гэндзё коан, Сокусин дзэбуцу, Юдзи, Хоцу бодай син. Си мэ, Хати дайнин-гаку (пер. с яп. А.Г.Фесюна). — Буддизм в Японии. М., 1993.

Штейнер, 1987 — *Штейнер Е.С.* Иккю Содзюн. Творческая личность в контексте средневековой культуры. М., 1987.

Штейнер, 1991 — *Штейнер Е.С.* «Ветка сливы» Иккю. — Сад одного цветка. М., 1991.

## Указатель имен\*

Абаев Н.В. 6  
Авалокишешвара (Гуаньинь, *Каннон*) 60, 71, 178  
Аджаташатру 148, 149  
Аджита Кешакампала 阿耨多翅舍欽婆羅 155  
*Адзя, Адзясэ-о* 阿闍世、阿闍世王 см. Аджаташатру  
Акидзуки Ремин 秋月龍珉 12, 14  
Акияма Хандзи 14  
Алексеев В.М. 139  
*Амида* 阿弥陀 8, 61 см. Амитабха  
Амитабха 60, 61  
Амогхаваджра (*Фукуконго* 不空金剛) 161  
Ананда (Анан 阿難) 153, 160  
Андрус Л.Р. 204  
Арутонов С.А. 6  
Ашвагхоша (Мамин, *Мэмэ*) 33  
Ашока 153

Банкэй 盤珪 83  
Басэ 芭蕉 83  
*Басо Дошю* (Мацзу Даон) 114  
*Бимбасяра-о, Бинся-о* 頻婆娑羅王、頻婆王 см. Бимбисара  
Бимбисара 148, 149  
Блок А. 65  
Бодхидхарма 菩提達磨 45, 67, 70, 83, 88, 89, 90, 116, 126, 132, 139, 149, 158, 160, 162  
Будда, Будда Шакьямуни 7, 14, 16, 18, passim  
Буддхатрата 佛 \* 多羅 139  
Буссё-дэндо кокуси 仏性伝東国師 89 см. Догэн  
Бэйли Дж.А. 107

Вайрочана 64  
Васубандху (*Сэсин*) 世親 29, 41  
Вацудзи Тэцуро 和辻哲郎 11, 85  
Ведехи 149  
Вималакирти, *Юимакицу, Юима* 171, 172  
Вэйянь (Яошань) 173, 174

Галаяутдинов В.Я. 23

\* Включает также титулы и прозвания буддийских монахов, под которыми они известны наряду с именами; фамилии предшествуют именам; японское прочтение соответствующих китайских (и санскритских) имен выделено курсивом.

Гаоцюань Синдунь (*Косэн Сётон*) 高泉性 \* 8  
Гарри И.Р. 6  
Гидзон 義準 56  
Гиин 義尹 56  
Гикай 義介(价) 7, 56  
Гиун 義雲 127, 177, 178  
Гиэн 義演 56  
Глускина А.Е. 5  
Горегляд В.Н. 5  
Госиракава 後白河 26  
Готоба 後鳥羽 25, 26  
Григорьева Т.П. 5, 6, 89, 103, 118  
Гуаньинь (*Каннон*) 觀音 60 см. Авалокишешвара  
Гудо Вафу Нисидзима 求道和夫西島 50, 107  
*Гэн* (Юань) 131, 154, 161, 170  
*Гэндзё-сандзо* (Сюань-цзан) 41  
*Гэн-си* (Юань-цзы) 132  
Гэнсин (Эсин) 源信(惠心) 35  
*Гэнся Сиби* (Сюаньша Шибэй) 76

Дагданов Г.Б. 6  
Дагуан (*Дайко*) 大光 152  
Дайкёку 大極 8  
Дайрё Гумон 大了愚門 8  
Даньюань 82  
Даопэй 8  
Даоюань 道元 103 см. Догэн  
Даоюань 道原 67  
Дахуэй, Дахуэй Цзунгао (*Дайэ Соко*) 大慧宗 杲 50, 51, 121  
Дзайси 在子 26  
Дзёё-дайси 承陽大師 111 см. Догэн  
*Дзёсю Дзюсин* (Чжаочжоу Цуншэнь) 87  
Дзизэн 慈円 31  
Дзэами 世阿弥 13  
*Дзякуэн* (Цзиюнь) 178  
Догэн 道元 passim  
Дэшань (*Токусан*) 德山 74, 75

Ё (Юн) 44  
Ёкои Юхо 横井雄峯 4, 171  
Ермаков М.Е. 37  
Ёсай (Эйсай) 4

Жуцзин (*Нёдзё*) 如淨、Тяньтун Жуцзин (*Тэндо Нёдзё*) 天童如淨 9, 31, 42, 45–48, 52–55, 58–60, 88, 117, 118, 122, passim

Завадская Е.В. 6  
Игнатович А.Н. 4, 6, 12, 13  
Иида Тоин 12  
Имаэда Айсин 今枝愛眞 10  
Индра 63, 112  
Иноуэ Хисаси 井上ひさし 85  
Иси 伊子 27  
  
Кабанов А.М. 21  
Кагамисна Гэнрю 鏡島元隆 10, 12, 39  
Какурэн 35  
Камбаяси Масахару 23  
Каннон 71 см. Авалокитешвара  
Канэдзанэ 26, 27  
Касуга Юохо 春日佑芳 12, 16, 17  
Кашьяпаматанга 迦葉摩騰 (Касёмато), 竺提摩騰、摩騰 132, 160  
Кисо Ёсинака 木曾義仲 27  
Кога 久我 26, 27, 39  
Кодама Синьити 23  
Кодэра Т. Дж. 7–10, 29, 39, 138, 157  
Козловский Ю.Б. 6  
Коин 公胤 38–40  
Кокан Сирэн 虎関師練 39  
Комэй 孝明 89  
Коноз Мотомити 26, 27  
Конрад Н.И. 5, 36  
Конфуций 138  
Корнев В.И. 33  
Косэн Сётон (Гаоцюань Синдунь) 8  
Коун Эдзэ 7, 21, 60  
Козэн 公円 31  
Кристинмас Хамфриз 18  
Кудзэ (Фудзивара) Канэдзанэ 26, 27  
Кукай 空海 43  
Кумараджива 鳩摩羅什 94  
Кэйдзан Дзэкин 瑩山紹瑾 7  
Кэндзэй 建掬 8  
  
Лепехов С.Ю. 6  
Линьци (Риндзай) 臨濟 83, 118  
Лисевич И.С. 99  
Лунчань (Рюдзэн) 隆禪 137, 138  
  
Майтрейя (Мироку) 71, 179  
Мамин (Мэмё) 馬鳴 см. Ашвагхоша  
Манджушри (Мондзю 文殊) 29, 30, 153  
Мара 摩羅 151  
Масако 政子 5  
Масутани Фумио 17, 18  
Махакашьяпа 摩訶迦葉 45, 67, 88, 89, 125, 153, 156–158

Мацу Даоин (Басо Доицу) 馬祖道一 38, 114, 118, 128  
Мацуда 139  
Мацудоно 松殿 26, 30, 39  
Мацудоно Сонко 松殿尊閑 26, 30 см. Фудзивара Мотофуса  
Мацудоно Мотофуса 39 см. Мацудоно Сонко  
Мацуо Кэндзи 松尾剛次 28  
Мёдзэн 明全 39–42, 58, 59, 130, 131  
Мёю 明融、 Мёю-адзяри 明融阿闍梨 41  
Мидзуно Яоко 12  
Минамото 源 (Кога 久我) Мититика 通親 26–28, 39  
Минамото 源 24  
Минамото Ёритомо 源頼朝 24–26  
Минамото Мититомо 源通具 27, 28  
Минамото-асэ 源亜相 27  
Минэ Гэнко 10  
Мироку 弥勒 71 см. Майтрейя  
Митома Фумиэ 23  
Момосэ Мэйдзи 百瀬明治 10  
Мондзюмару 文殊丸 30  
Моримото Кадзуо 12  
Мороиэ 27, 30  
Морофуса 師房 26  
Мураками—Гэндзи 村上源氏 26  
Муци 203  
Мэйдзи 明治 111  
Мэндзан, Мэндзан Дзуйхо 面山瑞方 8, 9, 11  
  
Нагарджуна 29, 32 82, 115, 140, 159  
Нагасава Кунихико 19  
Накамура Сонта 12  
Накорчевский А.А. 6  
Нансэн Фугэн (Наньцюань Пуюань) 40, 114  
Наньцюань, Наньцюань Пуюань (Нансэн Фугэн) 南泉普願 40, 114, 115  
Наньшань Даосюань (Нандзан Досэн) 南山道宣 160–163  
Наньшань-даши 南山大師 см. Наньшань Даосюань  
Наньшань-люйши 南山律師 см. Наньшань Даосюань  
Наньюэ Хуайжань (Нангаку Эдзэ) 南嶽懷讓 161  
Наньюэ Хуайсы (Эси) 南嶽懷思 см. Сыда Наньюэ Хуэйсы (Нангаку Эси) 南嶽慧思 см. Сыда  
Наньян Хуйчжун 82  
Нэдзэ (Жуцзин) 117  
Нестеркин С.П. 6  
Нисидзима Вафу 12  
Нисияма Косэн 73, 83

Нитирэн 日蓮 4, 6, 10, 17, 18, 122  
Ню-Сун-сямон Догэн 入宋沙門道元 204  
  
Ода Нобунага 織田信長 204  
Окубо Досю 大久保道舟 9, 10  
Оно Сигэю 23  
  
Паньлимити, Прамити 140  
  
Рёкан (из Этиго) 良寛 65, 83, 93  
Рёкан, Рёкан-хогэн 良顕法眼 31, 39, 40  
Робай-со 老梅祖 120  
Розенберг О.О. 3, 5, 106  
Роулинсон Э. 34  
Рюдзэн 139  
Рюдзю (Нагарджуна) 龍樹 82  
  
Саваидзуми Сёкити 23  
Саваки-роси 澤木老師 51  
Сайтэ 最澄 32, 43  
Сайто Норико 23  
Сансэ 傘松 24  
Синран 親鸞 17, 18, 122  
Синсы 161, 174  
Содзэ (Сэнчжао) 94  
Стивенс Дж. 68, 73, 83  
Стэнли-Бэйкер Дж. 203  
Судзуки Д.Т. 鈴木大拙 18, 88  
Сумба-кханбо Ешей-Балджор 64  
Сыда 思大, Сыда-хэшан 和尚, Сыда-чаньши 禪師 159, 162, 163  
Сэнко, Сэнко-дзэндзи (Эйсай) 千光禪師 40, 130, 131  
Сэнчжао (Содзэ) 94  
Сэпто Гисон (Сюэфэн Ицунь) 87  
Сэсин (Васубандху) 29  
Сэсю 雪舟 83  
Сэта Аканэ 23  
Сюань-цзан (Гэндзэ-сандзо) 玄奘(三藏) 41  
Сюаньша, Сюаньша Шибэй (Гэнся Сиби) 玄沙師備 76–78, 80, 102 108  
Сюэдоу (Сэттё) 雪竇 156 см. Чжицзянь (Тикан)  
Сюэфэн Ицунь (Сэпто Гисон) 雪峰義存 87  
  
Тайра 平 24, 26  
Тайра Киёмори 平清盛 26, 27  
Такахаси Масанобу 14, 15  
Такэути Митио 竹内道雄 9, 39  
Тамаки Косиро 12, 15, 89, 113  
Тамамуро Тайдзэ 10  
Танака Норикадзу 14  
Тангю (Хорин) 探牛(峯臨) 8

Татхагата 33, 34, 57, 58, passim  
Тёса Кэйсин (Чжанша Цзинцэнь) 87  
Тикан (Чжицзянь) 126  
Тоётоми Хидзэси 豊臣秀吉 203  
Токиёри, Ходзэ Токиёри 北条時頼 62, 118  
Туншань, Туншань Лянцзе (Тодзан Рёкай) 洞山良价 49, 50  
Тэссин Доин 鐵心道印 8  
Тяньтай (Гэндэй) 天台、 Тяньтай-даши (Гэндэй-дзэндзи) 天台禪師 162 см. Чжи Тяньтун, Жуцзин, Тяньтун Жуцзин 31, 45, 46, 55, passim  
  
Уммон (Юньмэнь) 63  
Уотс А. 18, 84  
Усян-даши (Мусо-дайси) 無相大師 см. Юнцзя Сюаньцзюэ  
Утияма Косё-роси 12  
Уцзы Ляопай (Мусай Рёха) 無際了派 43, 45  
  
Фачан (Ходзэ) 法常 46  
Фесюн А.Г. 6, 108  
Фихте 19  
Фудзивара 藤原 25, 27  
Фудзивара 藤原 (Кудзэ 九条) Канэдзанэ 兼実 26, 27  
Фудзивара Мороиэ 藤原師家 30  
Фудзивара Мотофуса 藤原基房 (Мацудоно Сонко, Мацудоно Мотофуса) 26, 27, 30  
Фурута Сёкин 12  
  
Хайдеггер М. 19  
Хайне С. 19, 20  
Хакуин 白隠 91  
Ханьшань 寒山 93  
Хаюэ (Когэцу) 皓月 149  
Хасэгава Сабуро 84  
Хасэгава Тохакү 長谷川等伯 203, 204  
Хатано Ёсисигэ 波多野義重 61  
Ходзэ 北条 25  
Хонэн 法然 18  
Хорин (Тангю) 8  
Хуайжань Наньюэ 161  
Хунжэнь (Конин, Гунин) 弘忍 45  
Хунчжи (Ванси) 宏智, Хунчжи Чжэнцзюэ (Сэгаку) 正覚 51, 122, 165  
Хуэйвэнь 慧聞 159, 163  
Хуэйкэ (Эка) 慧可 45, 116  
Хуэйинэн (Эно) 慧能 45, 55, 83, 88, 161, 174  
Хуэйхун Цзюэфань (Эко Какухан) 慧洪覚範 144  
  
Цаоси (Хуэйинэн) 曹溪 144

Цзинчан 淨長 126 см. Жуцзин  
Цзиюнь (*Дзякуэн*) 寂円 177, 178  
Цзукунь (*Сокоп*) 祖坤 46  
Цинъюань Синсы (*Сэйгэн Гёси*) 青原行思  
161, 174  
Цинь 133  
Цутимикадо 土御門 25, 26  
Чанвэн 長翁 126 см. Жуцзин  
Чжанша, Чжанша Цзинцэнь (*Тёса Кэйсин*)  
長沙景岑 87, 88, 149, 150  
Чжаочжоу Цуншэнь (*Дзёсю Дзюсин*) 趙州  
從 87, 114, 118, 126  
Чжи (*Тиги*) 智鎧 158, 162  
Чжичжэ (*Тися*) 智者 159, 162 см. Чжи  
Чжицзюэ 74  
Чжицзянь (*Тикан*) 智鑑 126  
Чжу Фалань 竺法蘭 (*Дхармаратна*) 132,  
160  
Чжунжэнь 120  
Чжэньцзюэ-даши (*Синкаку-дайси*) 真覺大師  
см. Юнцзя Сюаньцзюэ  
Шейнер Д. 20, 21

Шитоу (*Уци, Сэкито Мусай*) 石頭無際 174  
Штейнер Е.С. 6  
Шэньсю (*Дзинсю*) 神秀 55  
Шэньхуй (*Дзиннэ*) 神會 79  
Эдзэ 懷奘, Коун Эдзэ 孤雲懷奘 7,36, 56, 60,  
62, 127, 177, 178  
Эйсай (*Ёсай*) 榮西 4, 32, 39, 40, 43, 59, 130,  
131  
Эйхэй (*Догэн*) 永平 84  
Эсин (*Гэнсин*) 35  
Это Сокуо 10  
Юань, Юань-цзы (*Гэн, Гэн-си*) 元子 131,  
132, 153, 161, 169 см. Догэн  
Юаса Ясуо 117  
*Юомакири, Юома* 維摩詰、維摩 см. Вима-  
лакирти  
Юн (*Ё*) 用 44  
Юнцзя Сюаньцзюэ (*Ёка Гэнкаку*) 永嘉玄覺  
140, 141  
Юньмэнь (*Уммон*) 雲門 63  
Яошань Вэйянь 葉山惟儼 174

## Указатель географических названий, монастырей и монастырских гор\*

Азия 3  
Анти 127  
*Антайдзи* 12  
*Ангёин* 59, 60  
Апарагодана 64  
Аюиван, гора 42–44, 152  
Большой сливы гора (*Дамэйшань*) 46  
Бэйци 159  
Васи-но ми-яма (*Гридракута*) 45  
Великая Сун 46, 115, 130, 167  
Восточная Земля (*Китай*) 132, 141, 142, 144–  
146, 161, 175  
Восточный Туркестан 41  
Ганг, река 144  
Гидзиякуцу, гора (*Гридракута*) 45  
*Гокуракудзи* 60  
Гридракута 45, *passim*  
Грифа гора (*Гридракута*) 46, *passim*  
Гу, гора 8  
*Дагуанмин-цзан* 142, 143  
*Дайбуцудзи* 24, 61  
*Дайтокудзи* 204  
Дамэйшань, гора 46  
Джамбудвипа 64, 166  
Джетавана 172  
Дзэн-буллийский университет школы Сото 12  
*Дзэнкюин* 127  
*Ёкава* 31  
*Ёсиминэдэра* (*Кипподзи*) 61  
Ёсэн (*Гридракута*) 45  
Желтых слив гора (*Хуанмэйшань*) 45  
*Жуйянь-сы* 127  
*Зал Света Нирваны* 46  
Идзуми 8  
Индия (*Западная Поднебесная*) 3, 13, 133,  
141, 142, 145, 161, 171, 172  
*Ипрёдзи* 8  
Институт изучения школы Сото 12  
Июкогама 189  
Исикава 188  
Камакура 4, 25, 62  
*Каннон-дори-ин* 60  
Киото 4, 8, 10, 12, 25, 27, 42, 61, 62, 188, 189  
*Кипподзи* (*Ёсиминэдэра*) 61  
Китай 3, 4, 8, 10, 13, 23, 132, 136, 145, 146, 172  
*Китидзёдзан* 177  
Кобата 27, 31  
Комадзэва дайгаку 12  
*Косёдзи* 21, 57, 60, 61  
*Косё-хориндзи* (*Косёдзи*) 60  
*Кэнниндзи* 36, 39, 40, 42, 59  
Линцзюшань, гора (*Гридракута*) 45  
Лоян 133  
Магадха 45, 148  
*Мишэра* 38  
Минчжоу 42  
*Наланда* 41  
Наньшань, гора 160, 162, 163  
*Наньшань-Цинцы-сы* 127  
Наньюэ, гора 159, 161–163  
Ното 203  
*Ондзёдзи* 38, 39  
Оно 178  
Орла-духа гора (*Гридракута*) 45  
Осака 8  
Осядзё (*Раджагриха*) 45  
*Пурравидеха* 64  
Раджагриха (*Осядзё*) 45  
*Рёгонъин* 31  
Рёдзюсэн, гора (*Гридракута*) 45  
*Робай-ан* 121  
Россия 5, 12  
Румои 23  
Сага 8  
*Саймёдзи* 119

\* Указатель содержит как современные, так и исторические наименования, а также наименования, принятые в традиционной индо-буддийской географии (выделены полужирным шрифтом); монастыри выделены полужирным курсивом, монастырские строения — курсивом, учреждения школы Сото — подчеркиванием.



Сансё-хо, гора 24  
 Священная Гора Орла (Гридракута) 45  
 Синтан (Чжэньдан, Чинастана) 132  
*Содзидзи* 189  
*Сото-сю дайгакурин* 12  
 Срединное государство 61  
 Столица (Киото) 25  
 Столица Мира и Спокойствия (Киото) 25  
 Сумеру, гора 64, 167  
 Сун 125, 127, 130, 131, 139, 160, 167, 169  
 Сунское государство 42  
 Суншань, гора 45, 158  
 Сычуань 46  
 Сэттё (Сюэдоу), гора 126  
*Сюрёгоин* 41  
 Сюэдоу (Сэттё), гора 126, 156  
 Сян, река 82

Тайбай, гора (Тяньтун) 131  
 Тань, река 82  
 Токио 12, 23  
*Тофукудзи* 8  
*Тэйрэкидзи* 31  
 Тяньтай, Тяньтайшань, гора 137, 161, 162  
 Тяньтун, гора 24, 43–46, 47, 132, 138, 165, 167, 168, 174, 178  
 Тянь-Шань, горы 41

Уддияна 171  
 Удзи 27  
 Удивительного Орла гора (Гридракута) 45  
 университет *Комадзава* 12  
*Уттаракуру* 64, 134, 135

Фукакуса 59  
 Фукун 61, 177, 204  
 Фучжоу 8

Хаката 42  
 Хиэйдзан, гора 31, 32, 36, 38, 39, 41, 61  
*Хокёдзи* 177, 178, 204, 205  
*Хранилище Великого Света* 46  
 Хуанмэйшань, гора 45  
 Хунань 82  
 Хэйан-кё (Киото) 25

Цао, Цаоси 144, 161  
*Цзиндэ-сы* 127  
 Цзянсу 127  
*Цинлян-сы* 127, 168  
 Цинъюань 42, 161  
 Цуруми, р-н г. Иокогама 204

Чанъань 41  
 Чжэньдань, (Синтан, Чинастана; Китай) 132  
 Чжэцзян 126, 127  
 Чинастана (Китай) 132, 161  
*Чудесно-Благой Высокий Помост* 46

*Шаолинь, Шаолиньсы* 67, 158

*Эйхэйдзи* 8, 31, 61, 62, 124, 127, 177, 178, 204, 205  
*Энрякудзи* 31  
 Этилдэн, Эцу 61, 62, 177

Южная Сун 138  
 Юнцюань 8  
 Юэчжоу 126

Яошань (Гридракута) 45  
 Яошань 174  
 Япония 3–7, 12, 13, 15–18, 22, 23 130, 172  
 Японские острова 5

## Указатель японских\* и китайских терминов

*адзари* 阿蘭梨 41  
*анри* 行李 133, 143  
*асё* 亜相 27

*бакуфу* 幕府 25, 26  
*бибасяна* 毘婆舍那 163  
 бигуань 壁觀 67  
*бику* 比丘 174  
*бодайсин* 菩提心 (бодхичит-та) 36, 131  
*бонно-сё* 煩惱障 140, 149  
*босацукай* 菩薩戒 174  
*буккай* 仏戒 174  
*буссё* 仏性 57, 65  
*буссёкай* 仏性戒 174

*вабун* 和文 89, 90  
*вака* 和歌 24

*гай* 蓋 148  
*гакурин* (сюэжэнь) 学人 79  
*ганно-битёку* 眼橫鼻直 89  
*гаран, согаран* 伽藍、僧伽藍 163  
*гё* 行 16  
*ги* 疑 148  
*гиги* (ин) 擬疑 38, 52  
*гико, санъасогико* 祇劫、三阿僧祇劫 168  
*гогай* (угай) 五蓋 147  
*гога-ридацу* 吾我離脱 29  
*годзин* 五塵 147  
*гоёку* 五欲 147  
*гокё* 五境 147  
*гоко* 五結、五股 110  
*гокон* 五根 147  
*гороку* (юйлу) 語録 53  
*го-сики* 業識 76  
*госин* 五辛 138  
*госсё* 業障 149  
 гуань (*кан*) 162  
 губу (гунцзы) 供奉 149  
*губусо* (гунцзысэн) 供奉僧 150  
*гудзин* 究尽 15, 82  
*гусокукай* 具足戒 174  
 гуфо (*гобуцу*) 85  
*гэдо* (вайдао) 外道 144  
*гэндзё* (сяньчэн) 現成 49, 52  
*гэндзё-коан* 現成公案 21  
*гэндзо* 眼藏 68, 69  
*гэндзока* 眼藏家 13, 86

*дайси* 大疑 38

*дайго* (дау) 大悟 25, 54  
*даймё* 大名 61  
*дайсоодзу* 大僧都 31  
*дайсэн* 大千 64  
*данкэн* 断見 134  
 Дао (*До*) 25  
*дарани* 陀羅尼 163  
 дау (*дайго*) 25, 54  
*дзагу* 坐具、座具 46  
*дзадзэн* (цзочань) 座禪 46, 48, 49, 52, 53, 56, 59, 61, passim  
*дзё* 丈 148  
*дзё* 乘 79, 80, 81  
*дзёсё* (чэнсян) 丞相 146  
*дзёто* 淨頭 127  
*дзи* 持 119  
*дзи* 時 162  
*дзикиси-нинсин* 直指人心 67  
*дзико* 自己 96  
*дзиндзю* 淨頭 127  
*дзирики* 自力 61, 114  
*дзисё* 自性 32  
*дзобо* 像法 60, 141  
*дзосики* (алая-виджняна) 藏識 68  
*дзудэ* (тоутэ) 頭陀 156  
*дзэн[на]* (чань[на]) 禪那 162  
*дзэнгон* 善根 141  
*дзэндзи* (чаньши) 禪師 55, passim  
*дзэнкай* 禪戒 174  
*дзэнки* 禪機 40, 48, 50  
*дзэнкэ* 禪家 148  
*дзэнтисики* 善知識 135  
*дзюдзюкинкай* 十重禁戒 174  
*дзюки* 授記 170  
*дзюнансин* 柔軟心 89  
*дзюрокудзёкай* 十六條戒 174  
*дзюкудзё* 寂靜 142  
*дзюкумэцу* 寂滅 142  
 До (Дао) 道 25  
*додзё* 道場 60, 128  
*донъёку* 貪欲 147  
*досин* (*бодайсин*, бодхичит-та) 道心 28, 36  
*дэ* (*току*) 德 99

ё (ян) 陽 111  
*ёкукай* 欲界 166

*идзюку-ка* 異熟果 140  
*икан* 如何 79  
*иммо* 恸麼 33  
 инь (*ин*) 陰 111  
 инь-ян 陰陽 111

*исин-дэнсин* 以心伝心 38  
*исинь* (*иссин*) 146  
*иссай-банъу* 一切万有 110  
*иссин* (исинь) 一心 146  
*итигё-дзаммай* 一行三昧 176  
*итинэн* — *сандзэн* 一念三千 58  
*итто* 一等 129

*Кабуки* 歌舞伎 12  
*кай* 戒 139  
*кайин-дзаммай* 海印三昧 112, 117  
*камбун* 漢文 89, 90  
*кампаку* 関白 26  
*кан* (гуань) 觀 162  
*канги* (цзяньи) 諫議 146  
*канна* (*канна-дзэн*) 看話禪 53  
*Кано-ха* 狩野派 203  
*канран* (ганълань) 橄欖 138  
*канси* 漢詩 24  
*катё-га* 花鳥画 203  
*катэн* 可転 140  
*кё* (цзяо) 教 162  
*кёзэ-бэюдэн* 教外別伝 67  
*кёкэ, кёсокэ* 教家、教僧家 148  
*кёряку* 經歷 20  
*кёхо* 教法 37  
*кинхин* 経行 171  
*киэ* 帰依 156  
*коан* (гуанъань) 公案 14, 15, 38, 48–51, 53, 54, passim  
*коан-вата* 公案話頭 53  
*коан-куфу* (гуанъань-гунфу) 公案工夫 49  
*кобуцу* (гуфо) 古仏 85, 157  
*коко-сэммицу* 高古織密 18  
*коку* 138  
*коку* 虚空 167  
*компондзэн* 根本禪 163  
*конго* 金剛 110  
*консин* 渾身 64  
*контин-суймин* 147  
*кори* 行李 133  
*косоку* (гуцзэ) 古則 49  
*косэй* 後生 142  
*косэн* (хуанцюань) 黄泉 65  
*ку* 空 32, 64  
*кузэ* 空華 118  
*ку-дзюку* 空寂 142  
*кудоку* 功德 166  
*кунко* (цзюнку) 裙袴 142  
*кюсю* 空手 89

\* Выделены курсивом.

куфу-бэндо 工夫弁道 138  
кэкафу-дза-дзаммай 結跏趺  
坐三昧 117  
кэмбуцу (цзяньфо) 見仏 157  
кэнсэ-дзэбуцу 見性成仏 67  
кэса 袈裟 204

ли 里 42

маппо 末法 60  
мё (мяо) 妙 103  
мёсю 妙修 103  
ми я ко 身や子 24  
мияко 京 24  
мияма 山、深山 24  
мо (моку) 黙 51  
мондо (вэньда) 問答 46  
му-буссё 無仏性 65  
муга (анатман) 無我 103  
муихо 無為法 51  
мумё 無明 164, 176  
муфумбэссин 無分別心 146  
мэйсаку 名作 10  
мэндзю 面授 163

нагаута (чангэ) 長歌 141  
най-гай (нэй-вай) 内外 144  
найдайдын 内大臣 26  
най-додзё (нэй-даочан) 内道  
場 150  
нё 如 33  
Нёрай-дзо (Татхагата-гарбха)  
如来藏 68  
ниндо 忍土 30  
Но 能 13  
нодзи 能持 162  
нося 能遮 162  
нэй-вай (най-гай) 144  
нэй-даочан (най-додзё) 149  
нэмбуцу 念仏 147  
нэму 年譜 8  
нэмури-дзэн 眠り禅 52  
нюссицу-докусан 入室独参  
152

райхай 礼拝 131  
рёги-кё 了義經 139  
ри 里 131  
рицу (люй) 律 162  
рицуги (люйи) 律儀 139  
ро-го-сика 弄業識 76  
роси (лаоши) 老師 12, 51, 150  
рэйси (личжи) 荔枝 138  
рюган (лунъянь) 龍眼 138

савара 權 138  
са-до 茶道 189  
сакура 桜 120

саммай-о-дзаммай 三昧王三  
昧 113, 117  
сандзиго 三時業 150  
сандзо 三蔵 41  
сандзэн 参禅 47, 147  
сандзэн-дайсэн-сэкай (дайсэн)  
三千大千世界 64  
сандзюдзёкай 三聚淨戒 174  
санникай 三帰戒 174  
сато 里 24  
сатори 悟り 24  
сё (чжао) 照 51  
сё (чжэн) 証 16, 52  
сё 障 140  
сёбо 正法 60, 68  
сёбогэндзо (чжэнфаяньцзан)  
正法眼蔵 66  
сёбогэндзо-нэхан-мёдзин  
(чжэнфаяньцзан-непань-  
мяосинь) 正法眼蔵涅槃  
妙心 67, 68, 88, 153  
сёдзин (сяожэнь) 小人 138,  
139  
сёдзя 精舍 172  
Сёрин-дзу бёбу 松林図屏風  
203  
сёси 小師 131  
сёсо-фуни 性相不二 16, 89  
си (чжи) 止 163  
сигаку (шицзюэ) 始覚 35  
си-дзёрё 四静慮 163  
си-дзэндзё 四禅定 147, 163  
сикан (чжигуань) 只管 54  
сикан-тадза (чжигуань-дацзо)  
只管打坐 4, 15, 16, pas-  
sim  
сика 色 167  
сикикай 色界 147  
сикихо 色法 167  
сиккэн 執權 62  
си-мусикидзё 四無色定 163  
син (синь) 信 33  
син (синь) 心 52  
синдзин-итинё 身心一如 16  
синдзин-тоцураку (синьчэн-  
толо) 心塵脱落 55  
синдзин-тоцураку (шэньсинь-  
толо) 身心脱落 52, 55  
синли 行李 133  
синнё 真如 33  
синъи 瞋恚 148  
синъэй 真影 204  
сисё 嗣書 58  
сити-кобуцу 七古仏 157  
согяри, согяти, согятэй, со-  
кари 僧伽梨、僧伽胝 155  
содатэоя 育父 27  
содзи 總持 162  
соку 触 163

сокудза-дзёбуцу 即座成仏  
117  
сокусин-дзёбуцу 即心是仏  
117  
сорин 叢林 146  
сосё (цаошу) 草書 177  
сосэки 叢席 145  
суйбоку-га 水墨画 203  
суйзэцу 水月 99  
сэйдзё-хогэн-нэхан-мёдзин  
清淨法眼涅槃妙心 67  
Сэйи-Тай-Сёгун 征夷大將軍  
24  
сэйрай-со-до 西來祖道 140  
сэкай 世界 64  
сэкканкэ 棋閑家 27  
сэн-дарани 旋陀羅尼 162  
сэнси 先師 131  
сэсон 世尊 144  
сэцуна 刹那 171  
сюкё-син 宗教心 16, 113  
сюсё-итто 修証一等 62, 122  
сяньцзюй (гэанго) 54  
сяку 尺 79, 80, 81  
сямата 著摩他 163  
сями 沙弥 173  
сямикай 沙弥戒 173  
сямон 沙門 174

тадза (дацзо) 打坐 63  
тайго-дзэн 待悟禅 51  
танка 短歌 24, 65  
тануки (ли) 139  
тарики 他力 102, 114  
тёкай 掉悔 147  
тёкё-акуса 掉挙げ悪作 147  
тёкука 直下 134, 135  
ти (чи) 癡 167  
тия 癡者 167  
тодзэн 東漸 172  
тэнгу 天狗 58  
тэндзо 典座 42, 44

у 有 119  
угай (гогай) 147  
удзи 有時 20, 119  
удзи-но тёдзя 氏長者 27  
укиё-э 浮世絵 118  
усицу[нися] 烏瑟膩沙 157  
ута 歌 24

фундзо 糞掃 155  
фуни (буэр) 不二 35  
фури-мондзи 不立文字 67  
фусэцу 普説 152  
футайтэн 不退転 (不退不  
転) 177

хай 拜 131  
хамамачу 浜松 203

хана 花 120  
ханли 行李 133, 143  
хасиго-дзэн 梯子禅 51  
Хасэгава-ха 長谷川派 203  
хаттара 鉢多羅 174, 175  
хатто 法堂 167  
хацу 鉢 164, 173  
хацуу 鉢盂 173  
хинисин (фэйрсинь) 非二心  
146  
хобэн 方便 134, 170  
хогэн 法眼 31, 40, 203  
ходзё 方丈 45  
хоки 法器 39, 172  
хокай 法界 146  
хонгаку (бэньцзюэ) 本覚 35

хондзи-хонсё 本事本生 151  
хонрай-дзёбуцу 本来成仏  
36  
хонрай-хомпоссё, тэннэн-  
дзисёсин 本来本法性、  
天然自性身 35  
хонсё 本性 79  
хонсё-мёсю 本証妙修 108  
хоо 法王 146  
хоссё 法性 (лхармата) 65  
хоссин 法身 33, 131, 176  
хоссин-хоссё 法身法性 35  
хоссу 法子 48, 92, 134  
хотокэ 仏心 77  
хотокэ-син 仏心 77

цзинь 斤 50

цзюньцзы 君子 139  
цзянь-дафу 諫議大夫 145,  
146  
Цзукими-но го-эй 月見の御影  
189

Эйхэйдзи-дзо 永平寺像 189,  
190  
эн 縁 151  
энсо 円相 92

юйбуцу-ёбуцу 唯仏与仏 157  
юйлу (гороку) 語録 17, 128,  
129

Ямато-э 大和絵 203

## Указатель санскритских и латинских терминов

- Accipiter nisus misisimilis* Tickell. 45  
*Aegyptus monachus* L. 45  
 ākāśa 167  
 asaṅkhyeya-kalpa 168  
 āvaraṇa 140  
 avidyā 164  
 avinivartanīya 176
- Bhagavat** 144  
 bhikṣu 174
- Canarium album* Raeusch. 138  
*Chamaecyparis pisifera* Endl. 138  
 Cīnasthāna 132
- dhāraṇī 162  
 dharma-dhātu 146  
 dharmarāja 146  
 dhr 31  
 dhūta 156  
 dhyāna 162  
 dvādaśa-dhūta 156
- ekākāra-samādhi 176  
 ekavyūha-samādhi 176  
*Euphoria (Nephelium) Longana* Lam. 138
- Falco peregrinus calidus* Latham. 45  
*Ferula Asa Foetida* 138
- guṇa 166
- hiṅgu 138
- itivṛttaka-Jātaka 151
- kalyāṇa-mitra 135  
 kāma-dhātu 166  
 karmāvaraṇa 149  
 Kāśyapamātāṅga 132  
 kleśa 147  
 kleśa-āvaraṇa 149  
 kṣaṇa 171  
 kuśala-mūla 141
- lava 171  
*Litchi chinensis* Sonnerat. 138  
 loka 134
- Mādhyaṃika-kārikā 163
- moha 167  
 muhūrta 171
- namas-kāra 131  
 nīvaraṇa 147  
 nīvaśana 142  
*Nyctereutes viverrinus* Temminck 139
- pāmsukūla 155  
 pañca-indriya 147  
 pañca-viśaya 147  
 pātra 164  
 piṇḍavana 145  
 pratyaḥ 151
- Quercus dentata* Thunb. 126
- rūpa 167  
 rūpa-dharma 167  
 rūpa-dhātu 147
- śamatha 162  
 saṃghāṭī 156  
 saṃvara 139  
 saṅghārāma 163  
 śaraṇa 156  
 śāsana 162  
 sparśa 163  
 śrāmaṇa 174  
 śrāmaṇera 174
- tatksaṇa 171
- uccheda-dṛṣṭi 134  
 upasampadā 174  
 upāya 134, 170  
 usnīsa 157
- vihāra 172  
 vijāna 134  
 vinaya 162  
 vipāka-phala 140  
 vipaśyanā 162  
 vyākaraṇa 170  
 yana 148
- Абхидхарма 108  
 авидья 38  
 алая-виджняна 68  
 анатман 16, 28, 52, 103  
 анигья 28  
 ануттара-самьяк-самбодхи 104, 109  
 ануттара-самьяк-самбодхичитта 77  
 архат 165
- асанскрита 51  
 асура 64  
 ачарья 41
- бодхи 29, 55, 130, 131, 135, 145, 157, 165, 169, 175, 176  
 бодхисаттва 29, 31, 37, 60, 138  
 бодхичитта 16, 28, 29, 36, 58, 77–80, 83, 87  
 буддаджняна 87  
 буддхата 36, 65  
 бхикшу 30, 141, 173, 175  
 бхутататхата 33
- ваджра 110, 111  
 ваджра-самадхи 34  
 варша 54  
 варшика 54  
 Виджнянавада-Йогачара 32, 33  
 Винья 32, 41  
 випашьяна 163  
 вихара 171
- гатха 47, 55, 62, 65, 167, 168  
 гридхра 45
- дукха 28  
 дхарани 159, 162  
 Дхарма 4, 7, 11, 13, 14, 16, 20, 21, passim  
 дхармака 33–35  
 дхармата 34, 35, 65, 89, 92, 94, 110  
 дхату 166  
 дхута 157  
 дхьяна 67, 86, 137, 148, 155, 158–160, 163, 165, 166, 169, 170–172
- кальпа 150, 151, 168  
 кама-дхату 166  
 карма 41, 60, 63, 150  
 кармадана 46  
 каруна 89  
 кашая 46, 132, 133, 152, 154, 155, 157, 158, 164, 172, 189, 190  
 клеша 140  
 кута 45  
 кшана 171
- лава 171  
 лока-дхату 64, 167
- мая 55, 118

\* Выделены курсивом.

- Махапраджня-парамита 37  
 Махаяна 32–34, passim  
 мухурта 171
- Нирвана 59, 62, 64, 65, 100, 101, 103, 106, 153, 166
- Ом 92
- падмасана 51, 52, 114, 117  
 патра 172, 173  
 питака 108, 133  
 праджня 29, 37, 60, 76, 89, 128, 167, 176
- Праджня-парамита 34, 37, 110  
 пратигья-самутпада 71  
 пратьекабудда 165  
 прета 64
- сагара-мудра-самадхи 112  
 самадхи 110, 113, 117, 121  
 Сангха 108, 148, 174  
 сангхати 155, 173  
 Сансара 32, 64, 100, 101, 106  
 сантана 33  
 саха 30  
 свабхава 32  
 симханада-самадхи 34  
 Сукхавати 60  
 сутра 17, 34, 37, 48, 52, 53, 58, passim
- таткшана 171  
 Татхагата 33, 34, 57, 58, 135, 148, 171  
 Татхагата-гарбха 68  
 татхата 33, 71
- трикая 33  
 трилакшана 28  
 Трипитака 32, 108
- упасака 149  
 упая 73  
 ушниши 156
- Чакравартин 72  
 читта 33
- шасана 158  
 шастра 17, 37, 41, 159  
 шравака 153, 165, 169, 175  
 шраманера 87, 173  
 шунья 32  
 шуньята 64, 92, 93  
 шурангама 139  
 шурангама-самадхи 34

Название эпохи или девиза правления	Период времени по европейскому летоисчислению	Страницы, на которых упоминаются конкретные годы в период данного девиза
永平 Юнпин (Эйхэй)	58–75	61, 132
唐 Тан	618–907	41, 49
奈良 Нара	710–794	3
平安 Хэйан	794–1192	3, 6, 10, 16
宋 Сун	960–1279	49
景德 Цзиндэ (Кэйтоку)	1004–1007	168
天聖 Тяньшэн (Тэнсэй)	1023–1031	168
建中靖国 Цзянь-Чжун-Цзин-Го (Кэн-Гю-Сэй-Коку)	1101	168
龍興 Лунсин (Рюко)	1163–1164	126
鎌倉 Камакура	1192–1333	3, 4, 16, 17, 22
正治 Сёдзи	1199–1201	25
嘉泰 Цзятай (Катай)	1201–1204	168
承元 Сёгэн	1207–1211	28
嘉定 Цзядин (Катэй)	1208–1224	42, 127, 138
建曆 Кэнряку	1211–1213	31, 38
建保 Кэмпо	1213–1219	31, 39
安貞 Антэй	1227–1229	178
貞応 Дзёо	1222–1224	42
宝慶 Баоцин (Хокё)	1225–1227	45, 46, 125, 127, 132
嘉禎 Катэй	1235–1238	60
仁治 Ниндзи	1240–1243	36, 56
寛元 Кангэн	1243–1247	47
建長 Кэнтё	1249–1256	62, 177
正安 Сёан	1299–1302	7, 178
足利 Асикага	1378–1573	3
室町 Муромати	1394–1428	3, 204
応永 Оэй		7
安土桃山 Адзуты-Момояма	1573–1598	203
徳川 Токугава	1603–1867	3
延宝 Эмпо	1673–1681	8
安政 Ансэй	1854–1860	204
明治 Мэйдзи	1867–1912	9, 12, 39
平成 Хэйсэй	1989–	

\* Выделены курсивом; в скобках приводится японское произношение. Полужирным шрифтом выделены девизы правления, соответствующие годам жизни Догэна (1200–1253).

Амидаизм 4

Ваджраяна 110  
Ванси-дзэн (Хунчжи-чань) 宏智禪 165  
Великая Колесница 32, 129, 148, 169  
Виджнянавада-Йогачара 32, 33  
Винья 32, 41, 108, 155, 158, 159, 161

Дарума-сю 達磨宗 56  
Дзёдзицу 成実 6, 90  
Дзёдо 浄土 6  
Дзёдо-син 浄土真 61  
Дзэн озаренности в молчании (Мокусё-дзэн, Мочжао-чань) 15, 48, 51  
Дзэн созерцания коана (Канна-дзэн, Каньхэ-чань) 15, 48, 51  
Дзэн (Чань) 禪 4, 5, 6, 12, passim

Ёги-ха (Янци-пай) 楊岐派 51

Йогачары 68

Канна-дзэн (Каньхэ-чань) 看話禪 15, 48, 53  
Каньхэ-чань (Канна-дзэн) 看話禪 48, 51, 52  
Куся (Цзюйшэ) 俱舍 6, 41, 90  
Кэгон 華嚴 6, 17, 90

Линьцзи (Риндзай) 臨濟 4, 9, 23, passim  
Линьцзи-чань (Риндзай-дзэн) 臨濟禪 38, 43, passim

Малхьямики 92  
Малая Колесница 32, 129, 148, 169  
Махаяна 6, 13, 32–34, 68, 89, passim  
Мокусё-дзэн (Мочжао-чань) 默照禪 15, 48, 51, 53, 54, 165  
Мочжао-чань (Мокусё-дзэн) 默照禪 48, 51, 52, 165

Нитирэн 日蓮 4

Обаку (Хуанбо) 黄檗 8

Орё (Хуанлун) 横龍 39

Риндзай (Линьцзи) 臨濟 4, 8, 11, 12, 15, 18  
Риндзай-дзэн (Линьцзи-чань) 臨濟禪 4, 8, 11, 38, 39  
Рицу 律 6, 90

Санрон 三論 6, 90  
Сингон 真言 6, 17  
Сото (Цаодун) 曹洞 4, 7, 8, 9, passim  
Сото-дзэн (Цаодун-чань) 曹洞禪 4, 7, 11, 21  
Сэнко 光光 131

Таймицу 台蜜 32  
Тайное учение Южной Поднебесной 32  
Точного следования высокой старине, школы 18  
Тэндай 天台 6, 31, 32, 35, 40, 41  
Тэндайский эзотеризм 32 см. Таймицу  
Тэндай-сю хонрай-но кёгаку 天台宗本来教学 32  
Тяньтай 天台 32, 140, 159, 160, 162, 163

Уммон-сю (Юньмэнь-цзун) 雲門宗 63

Фасян (Хоссо) 法相 41

Хинаяна 148, 153, 169  
Хоккэ 法華 17  
Хонкакумон (хонгаку-мон) 本覚門 117  
Хоссо (Фасян) 法相 6, 41, 90  
Хуанлун (Орё) 黄龍 39, 144

Цаодун (Сото) 曹洞 4, 9, 22, passim  
Цзюйшэ (Куся) 俱舍 41

Чистой Земли, школа 102

Шуньявадины 32

Явное учение 32  
Янци-пай (Ёги-ха) 楊岐派 50

\* Санскритские названия выделены полужирным шрифтом, японские — полужирным курсивом, китайские — курсивом.

Абхидхармакоша 29, 41  
Алмазная сутра 75

**Баоцин-ци (Хокё-ки)** 126, 127, 130  
**Беседа о постижении Пути** 22, 59  
**Беседы о различении Пути** 22  
Биянь-лу (Хэкиганроку) 49  
**Буддийская сутра** 53  
**Буккё** 53  
**Буссё** 22, 56, 57  
**Бытие и время** 22  
**Бытие-Время** 62  
**Бэндова** 22, 40, 59

Ваджрачхедика-праздникапарамита-сутра 75  
Видение Истинной Таковости 16  
**Восемь постижений великих** 22  
**Высокочитимые стихи основателя [монастыря] Эйхэй[дзи] дзэнского наставника Догэна** 24

**Габё** 74  
Гакудо ёдзин-сю 22, 18  
Гаосэн-чжуань 37  
**Гёдзи** 57  
**Голос долин. краски гор** 61  
Гуандэн-лу 168  
*Гэмэй-сэйсуй-ки* 27  
**Гэндзё коан** 22, 71, 73  
*Гэнко-сякусё* 39

Дабань-непань-цзин 170  
Дабо-ниюань-цзин 34  
Дайбон-тэнно-момбуцу-кэцуги-кё 67  
*Дай-годзюиссо Эйхэйгэн-осё* 7  
Дайдзё-кисин-рон 33  
Дайхацу-нэхан-гё 34  
Дайхо-ко-энгаку-сютара-рёги-кё 139  
*Даодэцин* 99, 103

\* Исторические, философские и литературные сочинения выделены курсивом, биографии выделены полужирным курсивом, труды Догэна выделены полужирным шрифтом, свитки-трактаты, входящие в корпус «Сёбогэндзо» выделены подчеркиванием. В указатель включены названия глав, стихов и коанов (взяты в круглые скобки), а также упоминающиеся русские переводы названий сочинений (выделены соответствующим шрифтом).

**Дарани** 162  
Дафан-гуан-юаньцзюэ-сюдоло-ляои-цзин 139  
Дафань-тяньван-вэньфо-цзюэи-цзин 67  
Дачэн-цисинь-лунь 33  
**Дзалзэн-ги** 22, 112  
(**Дзисян**) 22, 120  
Дзоку-косо-дэн 37  
**Дзэнки** 22  
**Достижение наивысшего состояния сознания** 114  
**Драгоценная Зеница Истинной Дхармы** 4, 25, 69, 70, 73, 86  
**Дхарани** 163  
**Дэнко-року** 7, 30  
Дэнтороку 40, 67

(*Ёсинака из Кисо*) 27

Жизнеописания достойных монахов 37

Записанное в чаньском лесу у Каменных Врат 143  
**Записи годов Драгоценной радости** 126, 127, 128, 177, 178  
Записи о передаче светильника 7  
Записи речений чаньского наставника Тяньтун Жуэина 55  
**Запись произреченного дзэнским наставником Догэном из монастыря Эйхэй-дзи** 177  
**Запись речений Догэна** 84  
**Запись речений Юньмэня** 63  
**Запись услышанного [мною] о сути Зеницы-Сокровищницы Истинной Дхармы** 21, 177  
Застава без ворот 49  
**Зеница-сокровищница Истинной Дхармы** 69

**Изначальная Природа будды** 56, 57  
**Изначальная Природа сущего** 94  
(**Изначальный Облик**) 118, 119  
(**Изначальный образ**) 118  
**Икка мёдзю** (Икка мэйсю) 22, 72, 176  
*Имагаами* 26  
**Истинный облик всех дхарм** 45

**Кайин-дзаммай** 112  
**Как практиковать сидячую медитацию — дзалзэн** 22  
**Карма в трех периодах времени** 150  
*Книга о Пути и Благодати* 99

**Кобуцусин** 53  
Конго-ханья-харамцу-кё 75  
Косо-дэн 37  
Куся-рон 29  
**Кэйсэй-сансёку** 61  
Кэйтоку-дэнтороку 67  
*Кэндзэй-ки* 8, 9, 29–31, 35, 39, 40, 54

Лотосовая Сутра 34  
**Луна** 22

Мадхьямика-карики 159, 163  
**Макаханьяпарамитцу** 126  
(Масангин) 49  
(Масаньцзинь) 49  
Махапаринирвана-сутра 34, 36, 57, 45, 170  
Махаяна-шрадхотпада-шастра 33, 35  
Мокусё-мэй 51  
Мочжао-мин 51  
Мумонкан 49  
**Мэндзю** 140, 163

**Нарисованная рисовая лепешка** 74  
*Никкоку Тодзё-сёсо Эйхэй-кайдзан-осё дзицуруку* 9  
*Нитто Тосю сёсо Эйхэй-Гэн-осё догё химэй* 8

**Общее состояние духа в жизни и смерти** 22  
**Общие принципы дзалзэн** 22  
**Одна светлая жемчужина** 22, 64, 72, 76, 86, 176, 178  
**Омовение** 93  
*Оокагами* 26

**Передача Дхармы лицом к лицу** 140, 163  
Песнь Просветления 141  
*Повесть о доме Тайра* 27  
**Поистине, сердце и есть Будда** 22  
**Постижение коана** 22, 71, 87  
Праздникапарамита-сутра 162  
**Предржание практики** 57  
**Природа Будды** 22  
**Природа Дхармы** 22  
**Пробуждение сознания бодхи** 22  
Продолжение Жизнеописания достойных монахов 37  
Продолжение Скрижалей о Светильнике 168  
**Проявление изначального, присущего всему состоянию** 22  
Пудэн-лу 168  
*Путешествие на Запад* 62

**Рёв дракона** 70  
**Рюгин** 70

Саддхарма-пундарика-сутра 34  
Самадхи Само-Радости 11  
**Самадхи-Царь среди самадхи** 117  
**Саммай-о-дзаммай** 117  
(**Самовосхваление**) 22, 120  
**Сандзю** 150  
**Сандзюситихон бодай бумпо** 102  
**Сансё-доэй** 24  
**Сансё-соси-доэй** 24  
**Сансо-гёго-ки** 28, 31, 38, 54  
**Сансуй-кё** 70  
**Сёбогэндзо** 4, 9, 11, 12, *passim*  
**Сёбогэндзо-дзуймонки** 12, 21, 28, 40, 41, 60, 129, 177  
Сёдока 141  
Сёроку 49 126  
**Сердце непостижимо** 22  
**Сёхо-дзиссо** 45  
**Си мэ** 22  
**Син-фукатоку** 22, 74  
*Синкокинсю* 26, 27  
Синнёкан 16  
Скрижали безмятежности 49  
Скрижали Голубой Скалы 49  
Скрижали о всепробывании Светильника 168  
Скрижали о передаче Светильника 67, 168  
Скрижали о передаче Светильника, [составленные в первый год правления под девизом] Цзиндэ 67  
Скрижали о распространении Светильника 168  
**Смысл прихода Патриарха-основателя с Запада** 70  
**Собрание вака дзэнского наставника Догэна** 24  
**Собрание указаний на пути учения** 22  
(Созерцаю луну) 189  
**Сознание изначальных будд** 53  
**Сознание невозможно отыскать** 74  
Сокровище Истинного Ока Дхармы 84  
Сокровище сути Истинной Дхармы 68  
Сокровищница Глаза Истинной Дхармы 68  
**Сокусин дзэбуцу** 22  
**Соси-сэйрай-и** 70  
Стихи патриарха Сансё, воспевающие Путь 24  
Сухавативьюха-сутра 159  
Сутра [о том, как] Божественный Властелин Махабрахма, вопросив Будду, разрешил сомнения 67  
**Сутра гор и вод** 70  
Сутра Лотоса 34  
Сутра Лотоса Благого Закона 24, 34, 36, 159, 162

Сутра о Великой Нирване 34, 36  
Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы 34  
Сутра Полного Пробуждения 139  
Сутра полного смысла — Сутра Всеохватывающего Полного Пробуждения 139  
Суть и способ всеместно рекомендуемого [мною] дзадзэн 59  
Сэндзэ 93  
Сюйдэн-лу 168

Трактат о пробуждении веры в Махаяну 33, 35

Тридцать семь условий благоприятных для Просветления 102

Трипитака 32  
(Тэйдзэн-но хакудзюси) 126  
Тэйхо Кэндзэй-ки 9  
Тэндзо-кёкун 42, 44  
Тяньтун Жуцзин-чаньши юйлу 55

Удзи 62  
Умэньгуань 49  
Уроки дзэнского повара 42

Фукан дзадзэн-ги 22, 56, 59

Хати дайнин-гаку 22  
Хокё-ки (Баоцин-цзи) 23, 126–130, 132, 170, 177, 179

(Хонрай мэmmoку) 118  
Хоссё 22, 94  
Хоцу бодай син 22  
Хоцу-мудзё-син 114

Хуа Гуан мэйлу 120  
Хэйкэ-моногатари 27  
Хэкиганроку 49  
Хэкидзан нитироку 8

Цзидэн-лу 8  
Цзиндэ-чжуаньдэн-лу 67  
Цуки 22  
Цунжун-лу 49, 126

Четыре коня 22  
Чжуанцзы 99  
Чжуаньдэн-лу 168  
Чжэндаогэ 141

Шимэнь линьцзянь-лу 143  
Шурангама-самадхи-нирдеша 139  
Шурангама-сутра 139

Эйхэй дзицуироку 9  
Эйхэй Догэн-дзэндзи гёдзё 8  
Эйхэй сицутю Мондзё 7  
Эйхэй-Буппо-Догэн-дзэндзи кинэнроку 8  
Эйхэйдзи сансо гёго-ки 7, 174  
Эйхэй-кайдзан Догэн-осё анроку 8  
Эйхэй-кайсан-Догэн-дзэндзи-гёэйка 24  
Эйхэй-короку 27, 58, 84, 177  
Энгаку-кё 139

Юаньцзюэ-цзин 139  
Юдзи (Удзи) 22  
Юйбучу-ёбучу 158  
Юньмэнь-лу 63

## Пояснения к иллюстрациям

Лицевая сторона обложки — Хасэгава Тохакү. «Сосновый лес». Фрагмент одной из двух шестистворчатых ширм. Тушь, бумага. Конец XVI в.

Выдающийся японский художник Хасэгава Тохакү (1539–1610), родившийся в пров. Ното (северная часть совр. префектуры Исикава), творил в период Адзуги–Момояма — во времена владычества объединителей феодальной Японии Ода Нобунага и Тоётоми Хидзёси.

В истории японского искусства эта эпоха ознаменовалась расцветом замкового, дворцового и храмового строительства, а также изящных искусств, в частности искусства росписи ширм — неперенного элемента внутреннего убранства зданий.

Первоначально Хасэгава Тохакү писал буддийские изображения: большинство из его сохранившихся до наших дней работ принадлежат жанру «цвет на золоте» школы Кано (*Кано-ха*). Однако позже, поселившись в Киото, он создал противостоящий Кано-ха своеобразный стиль, в котором проявился его выдающийся талант художника в жанре *катё-га* («цветы и птицы») и портретиста, став родоначальником одноименного (*Хасэгава-ха*) направления японской живописи. Хасэгава Тохакү прославился отточенным искусством кисти в картинах жанра монохромной живописи — *суйбоку-га* (букв. «картины водой и тушью») и был удостоен звания *хогэн* — «Око Дхармы». В буддийском смысле это слово означает «око мудрости», благодаря которому Бодхисаттва зрит Истинный Облик всех дхарм (всех вещей и явлений) и спасает живые существа от заблуждений и страданий; в средние века этим званием отмечались и искусные мастера живописи и ремесел, стихосложения и медицины.

Работа «Сосновый лес» — *Сёрин-дзу бёбу* (досл. «Створчатая ширма с изображением соснового леса») — одна из самых знаменитых работ необыкновенного мастера. По мнению искусствоведа Джоан Стэнли-Бэйкер, «она, возможно, является самой необычной трансформацией монохромной идиомы. Четыре группы прибрежных сосен (*хамаману*) разбросаны по двенадцати панелям ширмы так, что около восьмидесяти пяти процентов изобразительной поверхности остаются свободными, и все же вся картина исполнена почти физическим ощущением туманов и спокойствия осеннего утра.

В противоположность художникам *Ямато-э* — национального направления в японской живописи, которые обыкновенно изображали сосны в искривленных формах, Хасэгава Тохакү показывает их высокими и стройными, применяя технику соломенной кисти по тонкой грубой бумаге, в стремительных и уверенных штрихах изменяя интенсивность цвета туши от бледного к густому темному. Снежная вершина в отдалении еще больше усиливает ощущение величия и покоя...

Чудесный сосновый лес в осеннем утреннем тумане не соотносится с интересами и деятельностью военно-феодалных предводителей; по своему духу картина Хасэгава обнаруживает потрясающий контраст с декоративным великолепием феодального двора» [Стэнли-Бэйкер, 1984, с. 106–107].

Подобно тому как *Ню-Сун-сямон Догэн* — «шрамана Догэн, ходивший в Сун» (и обретший под руководством своего «Истинного Учителя» Тяньтун Жуцзина Великое Просветление) соединил в своем учении взлелеянный гением Китая живой чаньский дух и своеобразное японское мироощущение, Хасэгава Тохага, посвятивший много времени интенсивным студиям стиля сунского мастера Муци, особенно его живописных изображений обезьян и журавлей (они хранятся в дзэнском монастыре Дайтокудзи в Киото), достиг в своей «Сосновой ширме» чудесного синтеза китайской техники и японских мотивов.

«Сосны в тумане» пронизаны осязаемым духом Дзэн. Они созвучны по своему настроению Пути чая — *са-до*. Это глубокий медитативный образ Бытия, Небытия и снова — Бытия. В их внутреннем просторе и естественном катарическом спокойствии — зримый образ просветленного состояния сознания, выражение Изначальной природы будды. На наш взгляд, в «живописном измерении» «Сосны в тумане» равны произнесенным за триста лет до их создания словам Догэна о «светлой жемчужине».

«Травы и деревья, горы и реки — это не „травы там“ и не „деревья здесь“, не „горы вверху“ и не „реки внизу“, а светлая жемчужина! Каждый луч ее сиянья, каждый блик ее блистанья присущ всему миру в десяти направлениях, — кому же под силу ее у нас отнять?»

Оборотная сторона обложки — Л.Р.Андрус. Авторское воспроизведение портрета Догэна «Цуками-но го-эй». Акварель. Карандаш. Пастель.

Среди изображений дзэнского Наставника привлекают внимание два портрета. Оба бережно хранятся в Японии в префектуре Фукуи: один — в монастыре Хокэджи, другой — в главном монастыре школы Сото-дзэн — Эйхэйдзи.

За портретом Мастера из монастыря Хокэджи — поскольку в верхней части оригинала имеются строки *гатхи* Догэна, известной под названием «Созерцаю луну», — закрепилось наименование «Цуками-но-го-эй» — «Изображение созерцания луны». Этот портрет представляет собой реалистический цветной рисунок, выполненный на отрезе шелка.

Портрет из монастыря Эйхэйдзи так и именуют — «Эйхэйдзи-дзо» — «Изображение [Догэна из монастыря] Эйхэйдзи». Время создания этого портрета относят не ранее чем к концу эпохи Муромати (1392–1573). В оригинале это цветной рисунок, выполненный на бумаге; Догэн изображен полностью, от головы до ног, — сидящим на стуле. Этот портрет называют «истинным изображением» (*синъэй*) и внутри школы почитают как самый значимый образ Наставника.

«Эйхэйдзи-дзо», по мнению многих, являет гармоничный и возвышенный облик Мастера, но основная причина особо выделять его в качестве «истинного изображения» кроется в разногласиях, имевших место в конце эпохи Эдо (приблизительно в годы *Ансэй*: 1854–1860), между монахами крупнейших монастырей школы — Эйхэйдзи и Содзидзи (совр. г. Иокогама, р-н Цуруми). Спор возник по вопросу о том, какое облачение следует считать истинным облачением монаха. В качестве *кашя* (яп. *кэса*) — неперемного атрибута, издревле священного монашеского оплечья, монахи Содзидзи стали носить



Портрет Догэна из монастыря Хокэджи Портрет Догэна из монастыря Эйхэйдзи

«сокращенно-скроенное» — в виде ленты с кольцом. Монахи Эйхэйдзи настаивали на том, что истинной может быть только полная *кашя* — без кольца. Одним из главных доказательств своей правоты они выставили «Эйхэйдзи-дзо», на котором Догэн изображен в *кашя* без кольца. После этого портрет из Эйхэйдзи получил большую известность, и среди изображений Догэна его стали считать образцовым.

Однако, хотя «Отображение созерцания луны» из монастыря Хокэджи, на котором Догэн изображен в *кашя* с кольцом, внутри школы не считают показательным в смысле истинности изображенного на нем монашеского облачения, этот портрет признается самым древним из известных на сегодняшний день изображений Мастера и считается выдающимся по степени сходства.

Нигори наки	にぎりなき	В воде незамутненного сознания
Кокоро-но мидзу-ни	こころのみずに	Нашла приют луна,
Суму цуки ва	すむ月は、	И если гладь
Нами мо кудакэтэ	なみもくだけで	Вдруг колыхнет волна,
Хикари то дзо нару	ひかりとぞなる	Волнение обращается в сиянье.

Догэн<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Стихотворение озаглавлено «Дзадзэн». Перевод по [Догэн-дзэндзи-вака-сю, 1990, с. 178].

## Summary

---

I.E. Garri's book, *The Zen-Buddhist World-Seeing of Eihei Dōgen*, is a study of the Teaching of Eihei Dōgen (1200–1253), one of the most prominent figures in the history of the Japanese Buddhism and one of the brightest and profound philosophers to have been ever born in Japan.

In the Introduction to his study the author states that historically the process of acquirement by Buddhism in Japan of its unique and peculiar distinguishing features or, in other words, its transformation into the real “Japanese Buddhism” on the basis of the Japanese way of thinking and national characteristics of the Japanese people has achieved its peak in the Kamakura period (1192–1333), and Zen School (in Chinese *Ch’an*), implanted into Japan from China by Eisai (or Yōsai; 1141–1215) and Dōgen (1200–1253), became — side by side with Amidaist and Nichiren Schools — one of main streams of the reformation. The author also observes here some major Soviet and Russian works in the field of Japanese Buddhism as well as some major Japanese and Western studies on the subject of Dōgen. The author adopts the view that Dōgen was initially introduced to scholarly public by a well-known Japanese philosopher Watsuji Tetsuro (1889–1960) as late as in the 1920s, but now articles and monographs devoted to Dōgen reach hundreds, if not thousands, in number and keep on growing in geometrical progression, so the Zen Master's heritage is actually becoming a part of humankind's global legacy.

In Chapter I, *Dōgen: the Formation of the Zen Master and the Sources of His Teaching*, the author shows the key points of the process of Dōgen's formation as a Zen Master from his childhood up to his Great Enlightenment and studies influences exercised upon him by his immediate teachers as well as the prominent figures of the Ch’an history.

In Chapter II, *The Unity of Being, Practice and Enlightenment in “Shōbōgenzō”*, the author attempts to answer the question why Dōgen's *magnum opus* “Shōbōgenzō” (“The Eye-Treasury of the True Dharma”) where his Great Enlightenment was explicitly unfolded, was written not in Chinese, which was common practice for Japanese Buddhist thinkers in time of Dōgen, but in the Japanese language, and declares his opinion that the fact of using native language for “Shōbōgenzō” reflected the depth of the Master's Enlightenment and his grand abilities to express and transmit the Buddha's Truth, while the use of the Chinese language might mean to him to leave a gap between Japan itself and the Reality of Enlightenment. Though some scholars ascertain “Shōbōgenzō” to be the best description of Zen Thought we have in reality for today, the author is of opinion that the true goal and the true profound content of this Dōgen's work consists not in description, but rather in *pushing the Reader towards the real Enlightenment Experience*. In other words, “Shōbōgenzō” properly aims at actualizing in the Reader of inherently possessed Buddha-nature or Primary Enlightenment. Basing on concrete examples, the author defines the form of “Shōbōgenzō” as *koan'ic* one, i.e., the form corresponding to the specific Zen method of the direct pointing at the Buddhist Truth Itself, thus being alien to concepts, which are produced in the process of logical dualistic thinking. He proves that the name of the Master's work, “Shōbōgenzō” (in Zen terms meaning “Enlightenment”), itself declares the Unity of Enlightenment and the phenomenal Being, understood as Absolute Reality. In other words, in “Shōbōgenzō” Dōgen presents the Whole World as *koan* and points that the only

true way to penetrate this *koan* and to experience the Whole World as Absolute Reality, i.e., to become an Enlightened One, is the “sitting meditation” — *zazen*; in more concrete terms, “meditation without object”, *shikan-taza* which must be called the cornerstone of Dōgen's Zen Teaching. The whole Dōgen's Teaching expounded in “Shōbōgenzō” could be in principle expressed in one phrase: “True Reality and Enlightenment, phenomenal world and human being constitute Identity, but this Identity could be realized only in the true Buddhist Practice — *shikan-taza*, which is the method of its actualization”.

But to say so means to say nothing because the whole point of the Dōgen's life and practical teaching is beyond the limits of this affirmation. The Master's Teaching is inseparable from proper *pushing towards the actualization* of the Identity and proper *showing how this Identity exactly remains*, i.e., from the non-verbal Zen content of “Shōbōgenzō” text, which actively destroys any concepts produced by the Reader's logical dualistic thinking, thus, even if the Reader does not practice *zazen*, making him do this here and now — in the very moment he is reading it, truly trying to comprehend. Here, in author's opinion, lays the reason why some scholars regard Dōgen's Teaching to be a relapse to authentic Buddhist Source and its True Spirit, while others estimate it as a new step in the development of the Buddhist Thought, and yet another group, in their turn, completely deny Dōgen any originality. An attempt not to *show* but to expound logically and conceptually the sense of Dōgen's Identity of Being, Practice and Enlightenment, i.e., of Absolute and phenomena, only brings us to an endless chain of identities: “True Reality = Primary Enlightenment = phenomenal being = *Bodhichitta* = Practice = buddhas-and-patriarchs, etc.”, thus explaining nothing.

Hence, in Chapter III, *Model of Zen World-Seeing (according to “Shōbōgenzō” scrolls)*, in an attempt to point out the essential nucleus of Dōgen's Teaching, the author, basing his conclusions on the “alive words” (Zen term) of Zen Master and their doctrinal foundations in Mahayana Buddhism and Ch’an Buddhism in particular, presents the non-conceptual content of “Shōbōgenzō” scrolls in the form of graphic symbols and pictures as a form, being boundary between conception and non-conception, transferring the Teaching included into a matter of conceptual comprehension. Finally he proposes a graphic model of Dōgen's Zen World-Seeing, which reflecting non-verbally Absolute, All-Comprehensive and Monolithic (for this reason non-conceptual) character of Dōgen's Zen Teaching, reveals its inner structure and allows to see *how and when* the Unity of a Human Being's Life with All Phenomena, i.e., the the Entire Universe on one side and Buddha-Absolute and Enlightenment on the other side (this being the “ontological” aspect of the Teaching) under condition of practising *shikan-taza* (this being the “gnoseological” aspect of the Teaching) actually exists. The model allows the author to compare Dōgen's Teaching with *Vajra* (literally “diamond”) symbolizing the Great Transcendental Wisdom, *Mahā-prajñā-pāramitā*, which transforms human consciousness into Enlightened One.

In the Attachment the author presents his commented translation from Chinese into Russian of “Hōkyō-ki” (“The Record of Precious Joy”), written by Dōgen in years of his pupillage in Sung China under Ch’an Master Tīāntóng Rújīng (1163–1228). There is also a facsimile of Dōgen's Document of Succession, verifying his inheritance of Rújīng's Dharma in Enlightenment.



## Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Догэн: становление Мастера и истоки его учения.....	24
Глава 2. Единство Бытия, Практики и Просветления в «Сёбогэндзо».....	66
Глава 3. Модель «дзэнского видения» Догэна (по свиткам «Драгоценной Зеницы Истинной Дхармы»).....	91
Заключение.....	121
Приложения	
Документ Преинства Догэна, подтверждающий наследование им Дхармы Жуцзина в Просветлении.....	124
Догэн. «Записи годов Драгоценной Радости» («Хокё-ки»). Перевод с китайского, вступление, комментарий.....	126
Вступление к переводу.....	126
Перевод.....	130
Библиография.....	179
Указатель имен.....	187
Указатель географических названий, монастырей и монастырских гор.....	191
Указатель японских и китайских терминов.....	193
Указатель санскритских и латинских терминов.....	196
Указатель японских и китайских эпох и девизов годов правления.....	198
Указатель буддийских школ, течений и направлений.....	199
Указатель сочинений.....	200
Пояснения к иллюстрациям.....	203
Summary.....	206

Научное издание

*Гарри Игорь Евгеньевич*

### **ДЗЭН-БУДДИЙСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ЭЙХЭЙ ДОГЭНА**

*Утверждено к печати Институтом монголоведения,  
буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН*

Редактор *Р.И.Котова*. Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*. Корректор *И.Г.Ким*

Подписано к печати 02.12.03. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная

Усл. п. л. 13,0. Усл. кр.-отт. 13,4. Уч.-изд. л. 14,3

Тираж 800 экз. Изд. № 8038. Зак. № 9205

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета  
в ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6