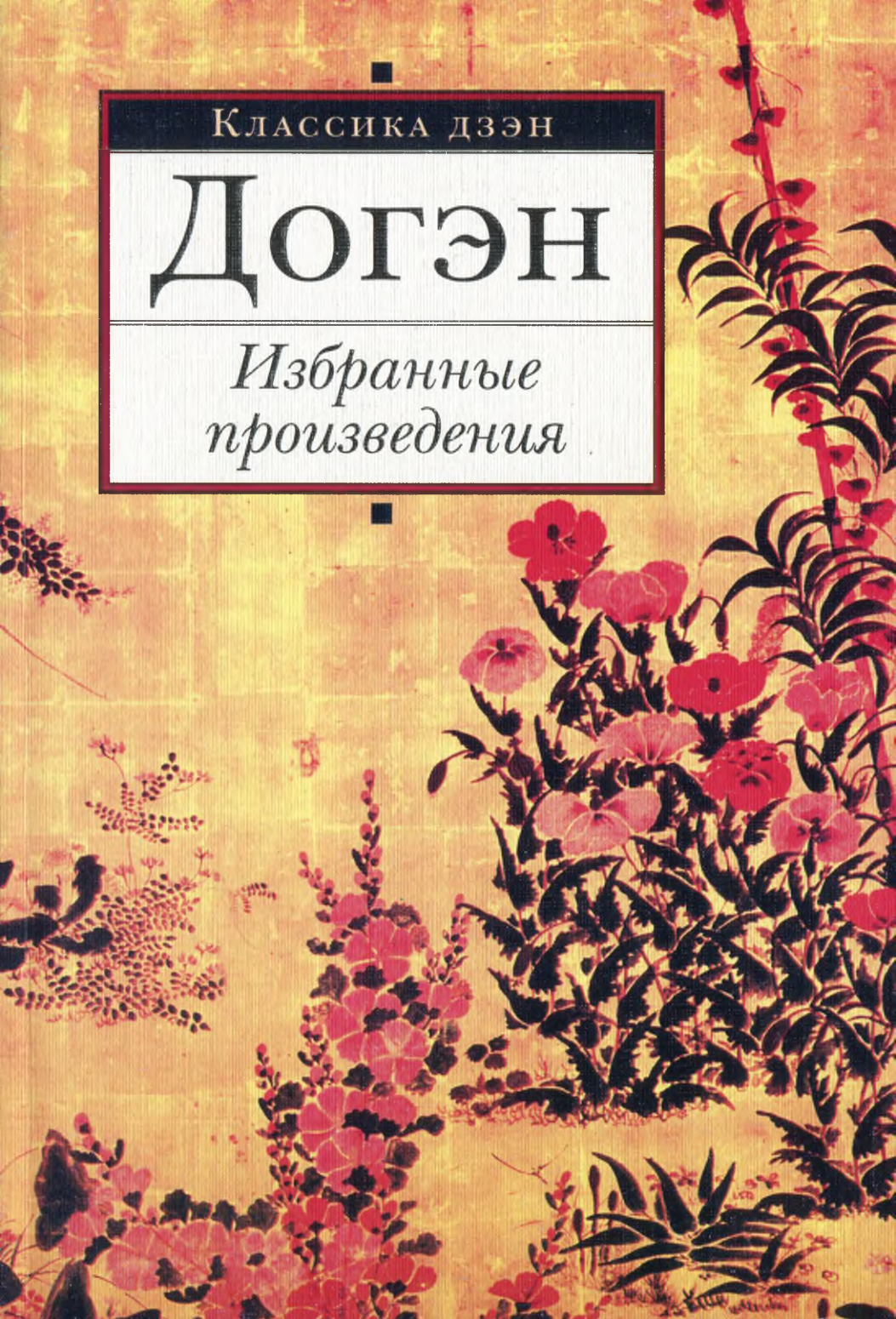


КЛАССИКА ДЗЭН

# ДОГЭН

*Избранные  
произведения*



МЕТОД

Догэн.

**Д58 Избранные произведения.** Перевод, предисловие и комментарии А.Г.Фесюн. — М.: Серебряные нити, 2002, — 280 с.

Предлагаемые читателю тексты являются частью большого письменного наследия Догэна (1200—1253) — замечательного средневекового буддийского мастера, поэта, основателя школы Сото-дзэн. В основе учения Догэна о достижении освобождения лежит метод сидячей медитации (дзадзэн), который сегодня активно практикуется не только на родине автора, но и во многих других странах.

© А.Г.Фесюн. Предисловие, перевод с японского и комментарии, 1999

© И.Е. Гарри. Автопортрет Догэна: три гатхи “Самовосхваления”, Стихи Догэна, 2002

© А.М. Кабанов. Перевод с японского и комментарии к трактатам “Рассуждения о различении пути”, 1993, “Записки об услышанном мной Сокровище сути Истинного Закона”, 1986

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Рубеж XII-XIII столетий стал временем значительных перемен в формах японского буддизма. С установлением в 1185 году военного правительства (*бакуфу*) в Камакура (неподалёку от современного Токио) резко упало влияние буддийской верхушки “старых школ”, концентрировавшихся вокруг Киото, — прежде всего Тэндай. Их престиж и без того был невысок: с одной стороны, организационные структуры разъедала коррупция, с другой — трудно было поверить, что именно милосердие, желание помочь спастись своим ближним движет вооружёнными отрядами “монахов-воинов” (*сохэй*), которыми располагал почти каждый мало-мальски крупный монастырь. Но, даже отвлекаясь от этих внешних проявлений, приходится констатировать, что до XIII века буддизм в Японии не являлся в полном смысле массовым мировоззрением. Объектом его воздействия была прежде всего аристократическая прослойка; простой же народ, хотя его и привлекала пышность церемоний, мало что мог понять в догматических тонкостях различных буддийских систем. По-настоящему народной стала амидаистская школа (*дзёдо*), однако ее распространению предшествовало (не столько во временном, сколько в духовном плане) проникновение в Японию китайского учения “чань” — *дзэн*. Пропагандировавшаяся монахом Эйсаем (1141-1215) дзэнская подшкола *риндзай* (кит. *линь-цзи*) представляла собой как бы переходную ступень от “аристократической” буддийской формы к “массовой”; она особо привлекала самурайское сословие, — будущих аристократов. Популярную же в широких массах дзэнскую подшколу *сото* (кит. *цаодун*) — позже ее стали называть “деревенским дзэном” — имплантировал на японскую почву знаменитый монах Догэн (1200-1253)<sup>1</sup>.

Если в лице Эйсая мы находим образец политической гибкости и социальной приспособляемости — ему пришлось почти до конца своих дней утверждать правомочность существования *дзэн* в Японии<sup>2</sup>, — то Догэн, будучи в политическом плане человеком неангажированным, являет собой пример гибкости мысли и непрестанного духовного поиска.

Точных сведений о его происхождении не сохранилось; принято считать, что он родился в Киото, в аристократической семье. Отец его, Куга Мититака, занимал высокую должность при дворе; в роду матери, происходившей из фамилии Кудзё, также было немало крупных чиновников. Догэн получил блестящее образование; благодаря своим способностям он, как говорится в преданиях, в 4 года разбирал китайскую поэзию, а в 9 лет уже читал философский буддийский труд “Абхидхарма-кошу”. В 2 (3) года он потерял отца, в 7 (8) лет — мать, и был принят в семью Фудзивара, которые, видя его незаурядность, рассчитывали вырастить в своей среде крупного политического деятеля. Однако молодой Догэн, которому, как пишут биографы, смерть родителей открыла

всю глубину непостоянства бренного существования, с 13 лет решает оставить мирскую жизнь и удалиться в тэндайский монастырь на горе Хигэй.

Первые сомнения стали приходиться к нему приблизительно через два года усердных штудий буддийских текстов под руководством настоятеля Коэна. Однако, если его великий предшественник Кукай (774-835), основавший в Японии школу буддийского эзотеризма Сингон, в годы ученичества задавался вопросом: какой из множества простиравшихся перед ним путей — единственный, заключающий в себе суть устремлений всех остальных, то Догэн хотел понять другое: если, как говорится в сутрах и трактатах, во всех живых существах заключена природа Будды, зачем для осознания этой природы нужны столь длительные занятия и суровые практики? Его учитель Коэн не мог дать удовлетворительного ответа на такой вопрос, и Догэн решил покинуть Хигэй-дзан. Творчески мыслящих дзэнских наставников в Японии того времени было немного, и вскоре он пришел со своими сомнениями к престарелому Эйсаю, который сказал ему следующее: “Все будды трёх времён не знают о том, что обладают природой Будды, а вот кошки и овцы прекрасно это себе представляют”. Сказанное подразумевало, что постоянные размышления о просветленности и стремление к ней — свойства “низкого”, “животного” сознания; истинно же просветлённые никак не рассматривают своё состояние, пребывая в нём совершенно естественно.

Девять лет Догэн занимался *дзэн* у Мёдзэна (1184-1225) — одного из четырёх учеников Эйсаю; затем он поехал в Китай, где провёл 4 года. Корабль прибыл в порт Минчжоу в начале апреля 1223 года. Догэн стал заниматься в монастыре школы Тянь-тай под руководством наставника У-чжи и поначалу столкнулся с дискриминационным к себе отношением: ему был дан низший ранг лишь из-за того, что он был иностранцем (хотя, не исключено, что дело было прежде всего в нетвердом знании разговорного китайского языка). Догэн начал странствовать из монастыря в монастырь в поисках истинного наставника, но встречал чаньские общины, разъединенные коррупцией, и “учителей”, готовых выдать за определенную мзду “свидетельство о достижении просветленности” любому желающему. Он уже был готов уехать обратно, как в монастыре Тяньтунсы (где в своё время учился Эйсай) появился новый настоятель — Жу-цзин (1163-1228), знаменитый своим подвижничеством. Догэн провел в его общине около трех лет, постигнув, наконец, что такое — “отбросить тело и разум”, а затем — “отбросить отбрасываемое”. Учитель помог ему осознать то, что между практикой<sup>3</sup> и просветлённостью нет ни переходных этапов, ни различий, то есть, что практиковать *дзэн* следует и после достижения просветленного состояния. Однажды утром Жу-цзин заметил, что один из монахов задремал, и упрекнул его, сказав:

— Практика *дзадзэн* состоит в том, чтобы отбросить прочь тело и сознание. Чего же ты хочешь достичь своей дремотой?

Услыхав это, Догэн внезапно обрел просветление. Придя к Жу-цзину

за подтверждением истинности этого состояния, он зажег курительные палочки и простерся перед учителем.

— Что ты хочешь этим сказать? — спросил Жу-цзин.

— Я ощутил отбрасывание прочь тела и сознания, — сказал Догэн, на что Жу-цзин заметил:

— Поистине, ты отбросил тело и сознание.

Догэн запротестовал:

— Я только что почувствовал просветление. Не отпускай меня так легко,

— Я и не отпускаю тебя легко.

— На чем же основаны твои слова, что ты не отпускаешь меня легко?

Жу-цзин ответил:

— Тело и сознание отброшены прочь.

Однако, и после этого Догэн еще два года занимался у Жу-цзина, как бы подтверждая, что в *дзэн* не существует разницы между практикой и просветленностью. Практика после обретения просветленности столь же важна, как и перед этим.

Вернувшись в 1227 году в Японию, Догэн провел три года в монастыре Кэнниндзи, где он когда-то говорил с Эйсаем, однако ни образ жизни монахов, ни формы обучения его не устраивали. Он заканчивает свой первый письменный труд — “Общие замечания по сосредоточенному созерцанию” (*Фукан дзадзэн-ги*) — и перебирается в храм Анъён. Здесь он пишет вступительный раздел своего фундаментального произведения “Взгляд на сокровищницу Истинного Закона”<sup>4</sup> (*Сёбо гэндзо*) — “Беседы об осознании Пути” (*Бэндова*).

К нему собирается все больше учеников, и приходится переезжать в храм Косёдзи, где для него строят *содо* — помещение для медитаций. На церемонии открытия Догэн произнес знаменитые слова о своих “приобретениях” за время пребывания в Китае: “Я ясно понял, что глаза мои расположены горизонтально, а нос — вертикально. Я вернулся в Японию без единой сутры, и никакого буддизма у меня нет”. Положительно относясь к постройке простых и удобных медитативных помещений, Догэн выступал резко против строительства величественных храмов, или создания образов Будды ради них самих (так сказать, искусства ради искусства). Он говорил: “Мы должны думать о словах Будды и практиковать *дзадзэн* даже непродолжительно, в скромной хижине, или под деревом; тогда буддизм воистину расцветет”.

Количество учеников все увеличивалось, пришлось строить еще один зал для медитаций. Догэн составил 20 правил поведения монашеской общины, начинавшихся так: “Ни один монах не может войти сюда, в этот зал, не имея искреннего желания стать на Путь и твердого намерения не искать славы или выгоды”; и, ниже, — “в непостоянной скоротечности рождение и смерть — значительные события. Раз желаешь за время недолгой жизни совершать дела и любишь учиться, так отправляй практики на Пути Будды, изучай Закон Будды” (*Сёбо гэндзо дзуймонки*, II:8). В Косёдзи Догэн написал около сорока разделов к “Сёбо гэндзо” и несколько других работ.

Ещё будучи в Китае он обратил внимание на чрезмерную “интеллектуализацию” *дзэн*, схоластичность преподавания, основывавшегося на изучении письменных источников. Другой крайностью было полное “индивидуализирование” передачи учения (только от учителя ученику), свойственной эзотерической школе. По этому поводу Догэн говорил: “Писать рассказы, читать стихи — занятие бесполезное. Следует его оставить и, встав на Путь, не оглядываться по сторонам. Изучая Закон Будды, практикуя Путь Будды, не нужно братья за излишне многое. Держитесь подалеже от книг явного и тайного учений” (*Сёбо гэндзо дзуймонки*, II:8). Правда, сам Догэн был не чужд литературы; некоторые его стихи высоко ценятся и поныне.

Его ширившаяся слава, естественно, не могла понравиться нерархам “старых школ”. Личность Догэна привлекала к нему большое число послушников, но это, одновременно, вызывало зависть и ревностные чувства у представителей других, более традиционных школ, в особенности — могущественной и весьма социально дегенерировавшей к тому времени школы Тэндай. Ходили слухи, что именно ее руководство приказало разрушить храм Косёдзи, принудив тем самым Догэна уехать прочь. Догэну пришлось с небольшим числом приверженцев перебраться в провинцию Этидзэн (современная префектура Фукуи)<sup>5</sup>, где они временно поселились в храме Ёсиминэ-дэра на берегу Японского моря. Здесь ему оказывал поддержку Хатано Ёсисигэ, глава местного клана, и Догэн имел возможность написать 24 раздела к “Сёбо гэндзо”. Три месяца он жил в храме Ямасибу-дэра, составив еще пять разделов, и наконец окончательно поселился в храме Дайбуцудзи, построенном для него Ёсисигэ. Два года спустя храм был переименован в Эйхэйдзи (“Храм Вечного Умиротворения”), и это название остается при нем до настоящего времени, а сам он стал крупнейшим в Японии дзэнским монастырем и одним из двух головных храмов дзэнской школы Сото.

Традиционно считается, что Догэн выбрал этот удаленный уголок страны для пребывания, следуя заветам своего учителя Жу-цзинна “отстраниться от царей и министров, устроить себе жилище в глубине гор и отдаленных долинах, непрестанно передавая учение будд, пусть даже одному-единственному послушнику”. Неясно, правда, отчего же по возвращении из Китая Догэн почти шестнадцать лет жил поблизости от столицы Киото и в этот же период представил императору Госага свой трактат “Записки об охранении страны Истинным Законом” (*Гокюку сёбоги*). В нем Догэн писал о том, что государство должно руководствоваться духом *дзэн*, то есть исходить из равенства и сущностного подобия всех вещей и людей, что вряд ли могло найти понимание у руководства “старых” школ, поскольку неприкрыто отрицало их привилегированность.

В 1247 году, по приглашению регента Ходзэ Токиёри, Догэн совершил путешествие в Камакура, но, по-видимому, не смог убедить правителя в необходимости буддизма для государственных дел<sup>6</sup>. Сам же он считал, что между буддийским мировоззрением и общественной

деятельностью разницы не существует: “Тот, кто считает мирские дела препятствием для своих практик, знает лишь то, что в мирских делах нет Пути, не ведая, что Путь и мирские дела нераздельны” (*Бэндова*).

В возрасте 52 лет догэн серьезно заболел. Чувствуя приближающийся конец, он передал ученикам свой последний труд — “Восемь постижений Великих” (*Хати дайнин гаку*), — заключительный раздел “Сёбо гэндзо”. По их настоянию Догэн поехал для лечения в Киото, но вскоре по прибытии, 28 августа 1253 года скончался в столичном храме Сэйдоин.

\* \* \*

Считается, что Догэн перенёс на японскую почву чаньскую школу “цаодун” (яп. *soto*), став ее первым японским патриархом. Это не совсем так — Догэн не стремился утвердить истинность единственно одной школы *дзэн*, поскольку верил, что основа у всех буддийских школ одна<sup>7</sup>. В поисках простейшего способа обретения просветленности он пришел к сидячей медитации, — средству, так сказать, проверенному самим Буддой Шакьямуни, достигшим просветления под деревом *бодхи*. Однако, считал Догэн, медитация ради медитации — занятие бесплодное, как и любое занятие ради обретения какого-либо “блага”. В этом смысле он и выступал против чрезмерного ударения, делавшегося другой дзэнской подшколой — Риндзай, на разрешении “коанов” — парадоксальных, алогичных загадок-вопросов, выдвинув вместо этого сидячую медитацию (*дзадзэн*), при которой подвижник не стремится ни к какому обретению, оставляя в стороне своё “ненужное я”. Практика, по Догэну, могла выйти за пределы *дзадзэн* — при условии стремления к полному отказу от своей личности. В этом случае любое из проявлений жизни человека становилось “актом созерцания”; вопрос лишь в том, каким он при этом становился человеком. Исследователь *дзэн* в Японии Бернард Фор пишет: “Веру в существование личности Догэн порицал как феноменологическую иллюзию. Он считал, что у этой личности нет онтологической реальности, что она постоянно изменяется, и очевидные изменения в её окружении скрывают фундаментальную неизменность мира”. Та же идея выражена в трактате Шэн-чао “О неизменности вещей” (*Чао-лунь*), откуда Догэн заимствовал примеры, для “Гэндзё коан”.

Существует много способов целостного рассмотрения философских взглядов Догэна, из которых наиболее точным и кратким представляются “11 пунктов идентичности”, вычлененных японским ученым Ёкои Юхо. Исследователь показывает, как в работах Догэна сводятся воедино категории и феномены, казалось бы противопоставленные друг другу. Это: 1) подобие себя и других, 2) практики и просветленности, 3) заповедей и *дзэн*, 4) жизни и смерти, 5) “коанов” и просветленности, 6) времени и бытия, 7) бытия и небытия, 8) *дзэн* и государства, 9) мужчин и женщин, 10) монахов и мирян, 11) сутр и *дзэн*.

“Глаз Сокровищницы Истинного Закона” (*Сёбо гэндзо*) — обширнейший труд, который Догэн создавал всю свою жизнь. Поскольку некоторые разделы были записаны его учениками и включены в состав позже, существует несколько редакций с различным количеством глав — 75, 95, 97, 100 и другие. Впервые почти все существовавшие на то время рукописи отдельных разделов собрал в конце XVII века Коздэн, 35-й настоятель храма Эйхэйдзи. В его редакции “Сёбо гэндзо” состоял из 95-ти глав.

Труд открывает пространный раздел “Рассуждения о различении Пути” (*Бэндова*), где доказывается преимущество *дзадзэн*, то есть сосредоточения сидя; его обычно не нумеруют. Почти все редакции под номером один помещают раздел “Проявление изначального, присущего всему состоянию” (*Гэндзё коан*). В нем рассматривается проблема снятия одной из основных противоположностей: просветленного состояния и пути его достижения (практики) на основе осознания сущностного всеединства мира. Суть его содержания выражена в самом названии. Иероглифы *гэн дзё* буквально означают “проявление-становление”. Здесь Догэн имеет в виду не возникновение чего-то нового, ранее не существовавшего, не дополнение ущербного, но выявление, обретение исходно целого (*гэн* входит в слово *гэндзицу* — “действительность”, “реальность”, а *дзё* — в *дзёбуцу* — “становление просветлённым, Буддой”). Это изначальное, “высшее состояние” (*ан*) присуще “всему” (*ко*) сущему. Его осознание, “проявление” в себе возможно лишь посредством *дзадзэн* в состоянии “самадхи самообретения и использования” (*дзи-дзюё дзаммай*).

\* \* \*

Помимо главок из “Сёбо гэндзо” в книгу включены некоторые самостоятельные произведения Догэна, а также две подборки его стихотворений. В отличие от России, “догэноведение” на Западе — одна из самых развитых областей буддологии. Поэтому мы сочли возможным привести несколько критических статей западных исследователей, в которых рассматриваются определенные аспекты религиозной деятельности Догэна, изменение его мировоззрения и особенности характера.

В настоящем издании помещены переводы разных авторов, по причине чего стиль изложения, подходы к интерпретации схожих философских категорий, наконец — переложение одних и тех же понятий и названий иногда отличаются друг от друга. Это неизбежно; это же, по нашему мнению, можно лишь приветствовать. Многообразие и неоднородность, нестандартность подходов были свойственны самому Догэну, что, смеем надеяться, станет очевидным после прочтения данной книги.

А. Г. Фесюн

## Примечания

<sup>1</sup> Первые попытки привнести *дзэн* (“чань”) в Японию были предприняты в VII веке монахом Досё, однако, безуспешно. В некоторых школах привились лишь медитативные элементы — например, в Тэндай.

<sup>2</sup> Этой цели посвящен его обширный “Трактат о распространении *дзэн* и защите страны” (*Кодзэнгококу-рон*), в котором на примерах учений различных буддийских школ говорится о том, что система *дзэн* не противоречит их положениям.

<sup>3</sup> Под практикой в данном случае подразумевается медитативная сосредоточенность в положении сидя (*дзадзэн*). В более широком смысле практикой для Догэна являлись все действия, речь и мысли человека в его жизни.

<sup>4</sup> Переводчики по-разному интерпретируют это название: “Глаз-Сокровище Истинного Закона”, “Глаз-Сокровищница Истинной Дхармы” и др.

<sup>5</sup> В этой провинции жило большое количество сторонников другой *дзэнской* подшколы — Дарума-сю (школа бодхидхармы), к тому времени уже не существовавшей организационно. Почти все они присоединились к общине Догэна, что, как доказывает в своей статье Б. Фор, оказало серьезное влияние и на содержание его произведений: “В определенном смысле, путь Догэна был детерминирован его отношениями со школой Дарума, его позицией и ходами на шахматной доске интеллектуальной игры того времени. Динамика этой игры идет дальше ее протагонистов, не протекая ни от одного из них. Таким образом, не совсем правильно делать ударение на роли Догэна, как автора “Сёбо гэндзо” и основателя школы Сото, либо — как харизматического мыслителя, незатронутого исторической или контекстуальной детерминированностью”.

<sup>6</sup> Легенда гласит, что Токиёри, впечатленный силой духа учителя послал ему вслед письменное пожалование земли для храма. Разгневанный Догэн отослал гонца прочь, приказал разломать подставку, на которую тот садился, выбрать в том месте землю и выбросить ее, — в стиле поступков китайских отшельников.

<sup>7</sup> Так, он переосмыслил кардинальное положение философии Нагарджуны о несуществовании нирваны вне сансары в том смысле, что в Законе Будды практика и просветление синоподобны (*Бэндова*); центральную концепцию эзотерической школы — “становление Буддой в нынешнем теле” (*сокусин дзёбуцу*), то есть при данной жизни, он переработал в теорию “поистине сердце и есть Будда” (*сокусин дзёбуцу*), — если у мистиков Буддой надо стать, то у Догэна надо им быть и проч.

## АВТОПОРТРЕТ ДОГЭНА: ТРИ ГАТХИ “САМОВОСХВАЛЕНИЯ”<sup>1</sup>

После признанного величайшим дзэнским наставником Японии основоположника школы Сото-дзэн Эйхэй Догэна (1200 — 1253) помимо его *тагит опус Сёбогэндзо*, написанного на японском языке (*вабун*) и представляющего собой грандиозный свод его учения (95 свитков-трактатов), остались и другие труды, среди которых главное место в “табели о рангах”, безусловно, принадлежит десяти-свитковой “Обширной записи речений Наставника Эйхэй Догэна” — *Эйхэй Догэн-осё-короку* (сокращенно — *Эйхэй-короку*).

*Эйхэй-короку* представляет собой свод проповедей, произнесенных Догэном и, соответственно, записанных на китайском языке (*камбун*), и имеющих непреходящую ценность с точки зрения передачи фундамента его учения.

“Запись речений” была составлена, как предполагают, вскоре после смерти Догэна его учениками — Сэннэ<sup>2</sup> (1, 9 и 10-й свитки), Эдзэ<sup>3</sup> (2, 3, 4 и 8-й свитки) и Гиэнм<sup>4</sup> (5, 6 и 7-й свитки)<sup>5</sup>.

В первом свитке представлены *гороку* (кит. *юйлу*), произнесенные в Косёдзи — первом подлинно дзэнском монастыре Японии, основанном Догэном. Во втором свитке — *гороку*, произнесенные в монастыре Дайбуцудзи, в третьем, четвертом, пятом, шестом и седьмом — *гороку*, произнесенные в монастыре Эйхэйдзи (так стал называться позже монастырь Дайбуцудзи). Восьмой свиток включает “слова дхармы” (*хого*) и “малые проповеди” (*сёсан*), т. е. наставления в Дхарме, произносимые дзэнским наставником ученикам не в Зале Учения, а в собственной келье. Девятый — стихотворные комментарии на *коаны* древних мастеров (*дзюко*), десятый свиток — славословия (*санго*) и гатхи.

Всего труд включает около 436 стихов, представляющих собой проповеди, произнесенные в Зале Дхармы (*дзёдо*), около 19 стихов “малых проповедей”, 13 “слов дхармы”, 403 стиха комментариев на древние *коаны*, 4 стиха восхваления будд и патриархов, 19 стихов самовосхваления, некоторые другие произведения; также в его корпус вошли отдельные самостоятельные работы Догэна — *Фука-дзадзэн-ги* и *Дзадзэн-син*.

По прошествии 20 лет после смерти Догэна — в начальном году Бунъэй (1264) один из учеников Догэна — Гиин<sup>6</sup> (1217 — 1300) отвез десяти-свитковую “Запись речений” Догэна в сунский Китай и преподнес ее Увай И-юаню (яп. Мугай Гион; годы рождения и смерти

неизвестны), который некогда был соучеником Догэна в годы ученичества у “истинного Учителя” (выражение Догэна) — чаньского наставника школы *Цаодун* — Тянь-тун Жу-цзина (яп. Тэндо Нёдзё; 1163 — 1228). Гиин обратился к Увай И-юаню с просьбой отредактировать “Запись речений” Догэна.

Увай И-юань был одним из тех, кто после ухода в нирвану учителя Тянь-тун Жу-цзина участвовал в составлении *Жуцзин-чань-ши-юйлу* — “Записи речений Чаньского Наставника Жу-цзина”. Именно он переправил “Запись речений” Жу-цзина в Японию Догэну. Поэтому, как полагает Кагамисима Гэнрю, подношение Гиинном “Обширной записи речений Наставника Эйхэй Догэна” Увай И-юаню было знаком ответной благодарности<sup>7</sup>.

Ввиду большой объемности “Записей” Увай И-юань счел нужным извлечь из нее самое, с его точки зрения, главное и он сократил представленный ему труд до приблизительно одной десятой части первоначального объема (то есть, до объема одного свитка), написав к избранному Предисловие и Послесловие.

Еще два Послесловия к “Записи речений” Догэна были написаны и переданы Гиину известными чаньскими наставниками — Сюй-тан Чжи-юем (яп. Кидо Тигу; 1185 — 1269) и Туи-гэн Дэ-нином (яп. Тайко Токунэй; ? — 1269). Первый из них некогда принимал учение у Тянь-тун Жу-цзина, а второй наследовал дхарму старого знакомца Тянь-тун Жу-цзина — У-чжунь Ши-фаня (яп. Будзюн Сибан; 1177 — 1245).

Через три года, исполнив намеченное, Гиин возвратился на родину и доставил отредактированную У-вай И-юанем односвитковую “Запись речений” Догэна в монастырь Эйхэйдзи. Эту “Запись”, в отличие от “Обширной записи”, стали именовать *Эйхэй-року* — “Запись [речений] Эйхэй [Догэна]”, а также *Эйхэй-сю* — “Собрание [речений] Эйхэй [Догэна]” и, главным образом, *Эйхэй-рякуроку* — “Сокращенная запись [речений] Эйхэй [Догэна]”.

Позже оригинал “Сокращенной записи” был передан на хранение в келью основателя монастыря Хокёдзи — Дзякуэна (1207 — 1299). От него “Сокращенная запись” перешла к Гиуну (1253 — 1333). От Гиуна ее унаследовал третий настоятель монастыря Хокёдзи и одновременно шестой настоятель монастыря Эйхэйдзи — Донки (1288 — ок. 1365 либо 1297? — 1350?), который в третьем году *Эмбун* (1358) впервые издал ее печатным способом под названием *Эйхэйгэн-дзэндзи-гороку* — “Запись речений Дзэнского Наставника Эйхэй [До]гэна”<sup>8</sup>. Это издание стало широко известно и обращалось в миру как единственное печатное издание “Записи речений” Догэна вплоть до двенадцатого года *Камбун* (1672), когда Мандзан Дохаку издал печатным способом десяти-свитковую “Обширную запись речений” Догэна.

Впервые “Сокращенную запись речений” Догэна — *Эйхэйгэн-дзэндзи-гороку* перевел с китайского (камбунного) чтения на японское (вабунное) чтение и снабдил комментариями Окубо Досю; он же впервые в издании 1940 года (Токио, изд. “Иванами”) ввел для этого произведения наименование *Догэн-дзэндзи-гороку* — “Запись речений Дзэнского Наставника Догэна”.

А комментированный перевод на современный японский язык предложил в 1990 году Кагамисима Гэнрю, книга которого включает оригинальный камбунный текст “Сокращенной записи речений”, его вабунное прочтение (текст на старояпонском) и адаптированный перевод на современный японский язык, а также комментарии, вступление, предисловие, послесловие и аннотированную библиографию<sup>9</sup>.

Содержащиеся в “Сокращенной записи речений” три гатхи под названием *Дзисан* — “Самовосхваление” привлекают внимание тем, что одновременно сочетают в себе и иконографическую портретность, и дзэн-буддийское мировидение.

Восхваление самого себя и порицание других буддийское учение вообще строго осуждает. Так, в трактате *Сюсё-ги* — “Суть практики и просветления”, созданном на основе ключевых пассажей *Сёбогэндзо* Догэна для того, чтобы предоставить последователям школы *Сото* — как монахам, так и мирянам — своеобразный “эталон” веры и поведения<sup>10</sup>, “восхваление себя и порицание других” (*дзисан* — *кита*) объявляется одним из “смертных запретов”.

Но противоречия нет, поскольку “самовосхваления” чаньских-дзэнских наставников, конечно, не имеют ничего общего с обычным бахвальством<sup>11</sup>, — но принадлежат к тому же жанровому ряду дзэнской (шире — буддийской литературы), что и так называемые “истинные восхваления” (*синсан*), которые составлялись последователями буддизма в честь будд и бодхисаттв, патриархов, выдающихся учителей, божеств и старших монахов<sup>12</sup>.

Выражение *дзисан* в более полном виде звучит как *дзига-дзисан*: “собственное изображение — собственная похвала”, иначе говоря, “похвала самому себе при взгляде на свой портрет” и имеет смысл своеобразного “освящения” мастером представляемого ему его собственного изображения, знаменуя его приятие и согласие наставника с запечатленным собственным образом.

Среди портретов Догэна привлекают внимание два изображения. Первое из них хранится в главном монастыре школы *Сото* — Эйхэйдзи и носит название *Эйхэйдзи-дзо* (“Изображение из монастыря Эйхэйдзи”). Второе пребывает в монастыре Хокёдзи (совр. преф. Фукуи) и, так как в верхней части этого изображения имеются собственные строки Догэна, известные как “Созерцаю луну”, за этим портретом Мастера закрепилось наименование “Отражение созерцания луны” (*Цукими-но го-эй*).

Первое из названных изображений представляет собой выполненный на бумаге цветной рисунок, изображающий Догэна полностью от головы до ног — сидящим на стуле. Этот портрет называют “истинным отображением” (*синъэй*) догэновского “*дзига-дзисан*” и внутри школы почитают за самый значимый образ Наставника.

Однако, имеющиеся в верхней части этого портрета строки восхваления не признают написанными собственноручно Догэном; к тому же время создания этого портрета относят не ранее чем к концу периода Муромати (1392 — 1573).

Помимо того, что портрет, хранимый в монастыре Эйхэйдзи, сам по себе обладает большой эстетической значимостью, представляя чрезвычайно гармоничный и возвышенный образ Наставника, дополнительная причина особо выделять его в качестве “истинного изображения” кроется в разногласиях между монахами крупнейшей монастырей школы *Сото* — Эйхэйдзи и Содзидзи, возникших в конце периода Эдо (приблизительно в годы *Ансэй*: 1854 — 1860).

Спор возник по вопросу о том, какое облачение следует считать истинным облачением монаха. В качестве неперемennого атрибута буддийского монаха, издревле священного монашеского оплечья — *кашаи* (*кэса*) монахи монастыря Содзидзи стали носить “сокращенно-скроенное” — в виде ленты с кольцом, тогда как монахи Эйхэйдзи настаивали на том, что истинным знаком монаха является полная *кашя* — без кольца.

Одним из важнейших доказательств своей правоты монахи Эйхэйдзи выставили *Эйхэйдзи-дзо* — портрет основателя школы, на котором Догэн изображен в *кашае* без кольца. После этих событий портрет из Эйхэйдзи получил большую известность, и среди изображений Догэна его стали считать образцовым.

Портрет из монастыря Хокёдзи, на котором Догэн изображен в *кашае* с кольцом, внутри школы не считают показательным. Между тем именно этот портрет Догэна — *Цукими-но го-эй* — из монастыря Хокёдзи (выполненный на отрезе шелка реалистический цветной рисунок, на котором Догэн изображен по пояс, сидящим вполоборота на стуле с высокой спинкой) является самым древним из известных на сегодняшний день изображений и считается выдающимся по степени сходства. Не исключено поэтому, что “Самовосхваление” было написано Мастером в приятие именно этого портрета (или его прототипа).

По структуре текст состоит из:

(1) Портретного описания в стиле китайской метафоричности — с гиперболами, сравнениями, гротескными уподоблениями соматических феноменов природным (“Нос мой выше гор, глаза мои яснее светлой жемчужины”, “Пальцы ног моих остры, подобны копытам осла”).

(2) Описания “техники озаряющих толчков” — жестов в типично дзэнском духе (“Поигрывая перьями феникса, схватил за нос [собственного Учителя] Тянь-тун [Жу-цзина]”, “Люблю потрясать смрадными кулаками”, “в Зале Дхармы наставляю посохом”).

(3) Описания причин и следствий, приведших портретируемого к явленному просветленному образу действий и образу-виду и восходящих к вдохновляющим примерам из чаньских текстов — “улыбке в то мгновение, когда повернулся в руке цветок на горе Гридхракута”, “[воз]духу подворья, занесенном снегом Гималаев” (где “цветок и улыбка на Гридхракуте”, “воздух Гималаев и заснеженное подворье монастыря Шаолинь” выступают одновременно как *бодхиманда* (места просветления) и как репрезентанты соответственно Будды Шакьямуни и Кашьяпы, Бодхидхармы и Хуэй-кэ).

4) Завершающей формулы об “истинно-чистом” изображении и пользе его установления в Зале Дхармы.

Тип иконографии, который можно воссоздать по данному словесному самоописанию, характерен для изображения монаха или архата: его “аксессуары”, например, монашеское оплечье-кашя “из облаков”, подушка для сидения в медитации, на которой “проявляются будды десяти сторон света”, “не имеющий сочленений” и “дотягивающийся до любого места” посох типичны, хотя их качества варьируются в “восхвалениях” в зависимости от того или иного буддийского персонажа<sup>13</sup>.

“Самовосхваление” Догэна предельно насыщено “символической энергией”, воздействующей на воспринимающего этот текст не только в единстве с эмоциональной спецификой данного жанра, но и со всем “невербальным контекстом” чаньского “живого слова”.

Характерные иконические клише и фигуры канона описания (“тигр”, “феникс”, “засохшее дерево”, “цветущее дерево”, “одеяние из облаков” и другие) в “ткани” произведения структурно-дополнительны словам-терминам (*Дхарма, дхьяна, самадхи*).

Можно отметить, что в прагматическом аспекте “Самовосхваление” дзэнского Наставника сочетает в себе признаки “краткого напоминания” во-первых, об объекте медитации (коим для Догэна является весь сущий мир, тождественный Истинной Реальности) и, во-вторых, об объекте почитания (коим предстает он сам как воплощение и средоточие всех “истинных учителей” и всей дзэнской Линии Преемственности в целом).

Как дзэнский текст “Самовосхваление” призвано передать единство сущего мира и человека в просветлении. Сам автор выступает образом Просветления, отождествляя себя с Буддой, Бодхидхармой и другими выдающимися наставниками. Для него это не формальное уподобление, а *буквальное тождество* — потому что в достижении просветления, согласно источникам, исчезает граница

между человеком как отдельной сущностью и сущим миром как всем. Так, в тексте свитка иллюстрацией этого может служить, например, высказывание: “Я надел оплечье [дзэнских наставников] Юнь-яня и Юнь-цзю”. Благодаря тому, что иероглифы этих имен буквально означают “Облачные горы” и “Жилище облаков”, высказывание прочитывается и в иносказательном смысле — как: “Я надел оплечье из облаков [окутывающих] горы, оплечье “жилища облаков” (т. е. гор), иначе говоря, оплечье “горного отшельника”, буддийского монаха, и достиг просветления (поскольку оплечье, символизирующее буддийское Учение, здесь — “оплечье облаков”, т. е. весь сущий мир). О том же слова “На *моем* посохе — никаких сочленений. На *моей* подушке для сидения в медитации восседает Тело Десяти Сторон света (т. е. Вселенское Тело Будды)”. Таким образом, Догэн совмещает в Едином Целом себя самого и сущий мир, Учение Будды и Просветление, и оказывается, что автор “Самовосхваления” восхваляет не себя, а сущий мир как Космическое Тело Будды и средоточие просветленности.

Представляется, что истинная цель дзэнского Наставника состоит не в “восхвалении” как таковом, но в “подталкивании” учеников к пробуждению, к реализации просветленного состояния сознания — путем заключенного в “Самовосхвалении” побуждения к видению Единой Истинной Реальности во всем сущем. Можно считать, поэтому, что “Самовосхваление” выступает также своего рода *коаном*, призванным быть постигнутым практикующими дзэн учениками.

## САМОВОСХВАЛЕНИЕ

Нос *мой* — выше гор, глаза — яснее жемчужины. Голова — выпуклая, *очертанием* — как веер, пальцы ног — острые как *копыта* осла.

Когда *ученики* входят ко мне в келью<sup>14</sup> — люблю потрясать смрадными кулаками<sup>15</sup>, когда *сам* вступаю в Зал Учения<sup>16</sup> — заимствую мощь у посоха<sup>17</sup>.

Встретив жажду шего<sup>18</sup> — указываю родник, встретив голодного<sup>19</sup> — жалую должную меру риса<sup>20</sup>.

Соблюдал некогда обет равняться петухам да собакам<sup>21</sup> — оттого и умыкнул ныне хлопчатобумажное<sup>22</sup> оплечье будд и патриархов! Слоняюсь *теперь* по лесу там-сям и со всеми торгуюсь<sup>23</sup>! А над тем, что произошло в мгновенье на горе Гридхракута<sup>24</sup>, до смерти потешаюсь!

Старая слива, старая слива<sup>25</sup>!

В тебе весна, производящая побеги и листья!

Неколебимое Единое Деяние явственно явлено во всем!

Величественное самадхи — в каждой пылинке!<sup>26</sup>



Мой посох — без сочленений. На моей подушке восседает Тело Десяти Сторон света.

Поигрывая пером феникса, я схватил за нос Небесного Младенца<sup>27</sup>! Вошел в логово тигра и с великим облегчением<sup>28</sup> расхохотался! Я что тот бесчувственный камень на горе, что никчемный человек в лесу<sup>29</sup>!

Засевать поле да катать шарики из вареного риса — принято в доме Дицзана<sup>30</sup>. Сажать сосны в глубине гор — пример Линьцзи<sup>31</sup>. Я ж ношу кашаю облачной скалы — пристанища облаков<sup>32</sup>, я дышу воздухом подворья, занесенного снегом Гималаев<sup>33</sup>!

На сем изображении черты мои переданы четко и верно. Повесить в Высоком Зале и почитать подношениями<sup>34</sup>!

### Примечания

<sup>1</sup> Перевод с японского, вступительная статья и комментарии И.Е. Гарри.

<sup>2</sup> Имя также произносят и как “Сэнъэ”; (1198 — 1280), ученик Догэна, принявший от него “истинно переданные буддами и патриархами обеты бодхисаттвы” и достигший просветления под его руководством. Основатель монастыря Эйкодзи в Киото. Уроженец Оми. Изучал тэндайское учение на монастырской горе Хиэйдзан, но после того, как Догэн, возвратившись из сунского Китая, основал в Фукакуса дзэнский монастырь Косёдзи, стал его последователем. Впоследствии в монастыре Эйхэйдзи написал работу “Запись услышанного о Драгоценной Зенице Истинной Дхармы” (Сёбогэндзо о-кикигаки).

<sup>3</sup> Коун Эдзэ (1198 — 1280), уроженец Киото; с юного возраста постигал на Хиэйдзан учение Тэндай, изучал также доктрины школ Куся, Дзэдзицу, Хоссо, Санрон, эзотерическое учение Сингон, вероучение Дзэдо, однако, не будучи удовлетворен, отправился на гору Тономинэ к наставнику Бутти Какуану, унаследовавшему дзэнское учение Дайнити Нонина — основателя школы Дарума-сю. В 1234 г. вместе с другими последователями Дарума-сю перешел в ученичество к Догэну (“Школа Бодхидхармы” как таковая прекратила свое существование). Эдзэ стал главным учеником Догэна, унаследовавшим его дхарму, а после смерти Учителя — вторым настоятелем монастыря Эйхэйдзи и главой школы Сото. Эдзэ усердно помогал Догэну в правке “Сёбогэндзо”, редактировал оставшиеся незавершенными свитки; ему же мы обязаны записью проповедей Догэна и составлением на их основе сборника “Сёбогэндзо дзуймонки” (“Записки об услышанном мной Сокровище сути истинного Закона”).

<sup>4</sup> Гиэн (? — 1314); будучи учеником учителя Экана из школы Дарума-сю, в 1241 г. вместе со своим учителем стал учеником Догэна, после смерти которого учился у Эдзэ и унаследовал его дхарму. При жизни Догэна выполнял много “секретарской” работы, а после смерти много трудился над перепиской и составлением “Сёбогэндзо” и др. работ. В 1267 г., когда по указанию Эдзэ третьим настоятелем Эйхэйдзи стал Тэтцу Гикай (1219 — 1309), Гиэн, бывший старшим монахом (сюдза), вместе со своими сторонниками стали выказывать недовольство, что привело к противостоянию двух групп, известному как “сандай-сорон” (спору о третьем настоятеле Эйхэйдзи, длившемся в исторической перспективе более 50 лет). После смерти Эдзэ, когда Гикай вторично занял место настоятеля, спор разгорелся с новой силой, и Гикай, покинув Эйхэйдзи, основал монастырь Дайдзэдзи в пров. Кага; Гиэн стал четвертым настоятелем Эйхэйдзи.

<sup>5</sup> В словаре Ёкои Юхо (Yokoi Yūho. The Japanese-English Zen Buddhist dictionary. Tokyo: Sankibo, 1991) ошибочно указывается (с. 111), что составителем Эйхэй-короку наряду с Саннэ и Эдзэ был Гиун, — по-видимому, это опечатка, тем более досадная, что может вносить некую путаницу, поскольку Гиун (1253 — 1333) — также историческая фигура школы Сото — наследник Дхармы Догэна в третьем / через Эдзэ и Цзюня / поколении, с 1299 г. — настоятель монастыря Хокэдзи, с 1314 г. — пятый настоятель Эйхэйдзи, отдавший много сил возрождению в монастыре догэновского духа, равно как физическому восстановлению и укреплению монастыря; передал Дхарму Донки.

<sup>6</sup> Капган Гиин (1217 — 1300) — третий сын императора Готоба (по одной из версий — императора Дзюнтoku, третьего сына Готоба), поэтому известен также как “старший монах-император” (хоо-тёро). Постигал тэндайское учение на Хиэйдзан, позже стал учеником наставника Экана, наследника дхармы Дайнити Нонина, а в 1241 г. пришел вместе со своим учителем в ученичество к Догэну. В 1253 г. для того, чтобы своими глазами увидеть действительное положение и уклад чаньских монастырей, отправился в Китай, но в этом году резко ухудшилось здоровье Догэна и он умер. Гиин поспешно возвратился на родину, стал постигать Учение под руководством Эдзэ, принял перед ним обеты бодхисаттвы и в конце концов унаследовал его дхарму. После вторичной поездки в сунский Китай (1264-1267 гг.), во время которой представил там Эйхэй-короку, не возвращаясь в Эйхэйдзи, обосновался в монастыре Сэйфукудзи в Хаката, в 1280 г. основал в пров. Хиго (совр. префектура Кумамото) монастырь Дайдзидзи, из которого вышло много выдающихся дзэнских монахов.

<sup>7</sup> Кагамисима Гэнрю. *Кайдэй* (Аннотированная библиография) // *Догэн-дзэндзи горoku* (Запись речений дзэнского наставника Догэна). Токио: Коданся, 1991. С. 214.

<sup>8</sup> При издании Донки включил в книгу также и *Фукаан-дзадзэн-ги* и *Дзадзэн-син*, которые являются отдельными произведениями, не входящими в *Эйхэй-короку*. Два названных произведения являются тем, что можно назвать манифестом Догэна, в котором он показал дзадзэн, отличающийся от медитации сунских чаньцев Китая, — вероятно при помощи включения этих произведений Донки хотел подчеркнуть самостоятельность учения Догэна. Как указывает Кагамисима Гэнрю, с точки зрения современных правил два этих произведения уместно было бы поместить в приложения, однако, уважая традицию первого издания, в упоминаемом ниже издании (*Догэн-дзэндзи-горoku*) он придерживается традиционной формы.

<sup>9</sup> Кагамисима Гэнрю. *Догэн-дзэндзи-горoku*. Токио: Коданся, 1990. Нижеследующий перевод “Самовосхваления” выполнен с камбуна по данному изданию (с. 186-190).

<sup>10</sup> Создан в 1890 году Такиа Такисю и Адзэгами Байсэн; некоторые исследователи называют этот трактат “хранилищем истинной дхармы Наставника, даже более рафинированным, чем его оригинальный труд” (правда, трактат не касается главного в учении Догэна — необходимости практиковать дзадзэн и постигать Путь под руководством “истинного учителя”).

<sup>11</sup> Так, в 8-м разд. “Гуандэн-лу” (яп. *Котороку*) описывается некий старик, который в отдаленном прошлом, а именно во времена будды Кашьяпы, жил на горе Байчжаншань и был дзэнским наставником. Однажды один из учеников спросил его:

— Впадает или не впадает вновь в [круговорот] причин и следствий человек, достигший просветления?

Старик — в то время наставник — ответил:

— Не впадает в [круговорот] причин и следствий.

Ответив так, он допустил фальшь с точки зрения Дзэн, во-первых, сделав упор на

“пустотность” и проигнорировав причину и следствие. Во-вторых, в этом ответе выразилось его самодовольство собственной просветленностью, несовместимое с просветлением как таковым (ибо: /а/ просветление есть непрерывный процесс, /б/ просветление предполагает избытие иллюзорного “я”, а отнюдь не его “подпитывание” гордыней, самодовольством и похвальбой). Как утверждается, веледствие этого ответа старик пятьсот раз перерождался дикой лисицей.

<sup>12</sup> По форме “Самовосхваление” представляет собой три гатхи на китайском языке; нижеследующий перевод является их подстрочником в прозе.

<sup>13</sup> Бадмажапов Ц.-Б., Гарри И. Е. Доктрина всеединства в “текстовой иконографии” Догэна // Материалы научной конференции “Цыбиковские чтения — 7”. Улан-Удэ, 1998. С. 164-165.

<sup>14</sup> *Вхождение в келью* (яп. *юсицу*) в чаньских-дзэнских монастырях обозначает практику индивидуальных встреч с наставником, которая заключается в том, что наставник в целях непосредственного руководства практикой каждого ученика и контроля за его духовным продвижением определяет день, когда ученики по одному входят в его келью и получают учение. Ранее время проведения “вхождения в келью” не было определенным, в настоящее же время оно проводится в третий и восьмой дни месяца. Как проводил “вхождение в келью” его “Истинный Учитель” — Тянь-тун Жу-цзин Догэн описал в свитке *Сёхо-дзиссо* в *Сёбогэндзо*: “[Когда я] в [монашеской оплечь] *кашя*, взяв *дзагу* [подушку для сидения], прошел через передние врата Облачного Зала [Зала Медитации, то увидел, что там] висит бирказнак [Разрешается] “Вхождение В Келью” [Наставника для проведения чаньского диалога — *вэньда* (*мондо*)]”. (...) Через бамбуковую занавесь еле слышно доносится голос Главы Монастыря, Великого Чаньского Наставника [Тянь-тун Жу-цзина], проповедующего Дхарму. (...) внутри полным-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 чаньского Наставника Ходзё: листья лотоса, свих, надевал, семена сосен, собрав, ел, — на этом месте рассказа многие монахи, поразившись, прослезились. Затем подробно рассказал об обстоятельствах летнего периода медитации на горе Коршуна Будды Шакиямуни. 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?” (...) 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 Тянь-тун [Жу-цзин] проводил “Вхождение в Келью” так. Когда он проповедовал, то, окружив кресло чаньского Наставника и вокруг створчатой ширмы монахи стояли грядами 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 стояли здесь же, они наблюдали вид-достоинство “наступления и остановки” [в обмене чаньскими вопросами-ответами с Настав-

ником] человека, “вошедшего в келью”, а также вид и действия Главы Монастыря Наставника [Жу-цзина], а также 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 я во время “Вхождения в Келью” старался войти в келью раньше других. А во время “Вхождения в Келью” в этом монастыре [Наставника Жу-цзина] старался войти позже других. Нельзя забывать того, что люди осознают и выражают [Путь] различно.

С того дня и до сегодняшнего времени (...) время пролетело быстро как ветер иль 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”.

<sup>15</sup> Чаньские-дзэнские наставники часто вздымают кулак, чтобы невербально показать, что Истинная Реальность, постижение которой (просветление) является целью практикующих, находится за пределами слов и концепций. Думается, допустимо сравнить кулаки наставника с двусторонней (ср. два кулака) пятизубчатой (ср. пять пальцев) ваджрой (яп. *гого*), выступающей в Дзэн символическим выражением Пути-Закона (Дхармы), в котором 1 есть 5, а 5 есть 1, и уподобляемой всем феноменам (яп. *иссайбану*) как природе сущего (яп. *хоссё*, санскр. *Дхармата*). *Потрясать смрадными* (дурнопахнущими; яп. *сю:кусай*) *кулаками* в определенном контексте может означать “предлагать глупости”. В данном контексте под “предложением глупостей” можно предполагать стремление вовлечь в чаньский-дзэнский диалог *вэньда* (яп. *мондо*), с профанической точки зрения алогичный и бессмысленный (“глупый”), либо предложение ученику для интуитивного постижения *гунъань* (яп. *коан*; “парадоксальная задача”). Практика “решения” *коанов* вкупе с собственно медитативной практикой (“сидение в *дхьяне*” — кит. *цзочань*, яп. *дзадзэн*) составляет сущность чаньского (дзэнского) направления в буддизме.

<sup>16</sup> В *Зале Учения* (Зал /Храм/ Дхармы), который в чаньском-дзэнском монастыре обычно располагается за Храмом Будды, чаньский-дзэнский наставник, восседая на возвышении, проводит проповедь (излагает Учение-Дхарму) перед собранием учеников-монахов.

<sup>17</sup> *Займствую мощь* (силу) *у посоха* — здесь означает, что Наставник бьет учеников. Поскольку Истинная Реальность (Дао-Путь) по своему определению невыразима, естественно, что самое 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, мухогоноккой-*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.

<sup>18</sup> Букв. “человека, просящего воды”.

<sup>19</sup> Букв. “человека, хотящего рису”.

<sup>20</sup> Наше мнение состоит в том, что помимо обыденного смысла оба означенные высказывания имеют и иное содержание.

Думается, что под “жаждущим” и “голодным” здесь следует разуметь человека, стремящегося постичь Дхарму Будды. Следовательно, слова “указываю на родник” и “жалую должную меру риса” стоят здесь вместо выражения “даю наставление каждому, кто искренне стремится постичь Истинное Учение Будды”. Притом Мастер подчеркивает здесь, что он наставляет учеников, сообразуясь с интенсивностью их

стремления и с глубиной уже достигнутого ими в практике медитации понимания. Это скрытое значение можно, по нашему мнению, видеть в словах “жажда” и “голод” и, соответственно, “родник” и “должная мера риса”.

Коль скоро человек “жаждет” (т. е. его стремление постичь Путь чрезвычайно интенсивно, — ведь жажду переносить труднее, чем голод), Наставник *указывает* (букв. использован иероглиф “палец”, т. е. применяет дзэнский способ “не опоры на слова и письменные знаки”) *на родник* (яп. *тэнсэй /тэнъи/*, по значению иероглифов — “небесный колодец”), то есть, на невыразимую в словах и концепциях Истинную Реальность (Пустоту), единую с миром феноменов.

Кроме того, “вода” здесь, как кажется, взята обозначением неделимой всеединой Истинной Реальности (воду нельзя разделить на единичные составляющие) и одновременно обозначением просветленного состояния сознания, в котором избыток “я” и все сущее испытывается как Единое. “Рис” же (состоящий из множества отдельных рисинок) замещает здесь понятие “состояние сознания, разделяющее субъект и объект”, иначе говоря, “концептуальное знание” о Дхарме Будды (Пути, Изначальной Природе Будды). Отсюда — тому, кто хочет не “воды”, а “риса” — дается “должная мера” (а не всеединый Источник Сущего).

Иначе говоря, здесь показывается, что Догэн — истинный наставник, могущий преподавать Дхарму Будды как неконцептуально (указав на родник), так и концептуально (дав должную меру рису), в отличие от ложных дзэнцев, которые “выпихивают кулаки и вздыхают мухогонку, испускают крики и пускают в ход палку, но те, кто учатся у таких монахов, не имеют от них ни малейшего намека, чтоб понять, что их действия означают” (Хокёки, разд. 3).

<sup>21</sup> *Обет равняться петухам да собакам* — яп. *кэй-ку-то:-но кай*; виды аскетических практик в целях духовного совершенствования приверженцев небуддийских (яп. *гэдо*) учений. “Обет петуха” — обет в течении всего дня стоять на одной ноге, “обет собаки” — обет питаться испражнениями. Разумеется, Догэн как последователь Учения Будды и просветленный Мастер Чань-Дзэн подобные практики отвергает, и, конечно, никогда подобного не практиковал; поименованные здесь, обеты эти являются завуалированным именованьем истинной для Догэна буддийской практики и “практики практик” — сидячей медитации дзадзэн (кит. цзочань; “сидение в дхьяне”). Кроме того, поскольку, как известно, и сам Будда Шакьямуни до становления на путь медитации (в которой обрел под деревом Бодхи всесовершеннейшее полное просветление) искал Истину на путях аскезы, упоминание здесь этих практик означает “прежде”, в данном случае — “в прошлых жизнях” (это подтверждается и следующим далее словом “ныне”), то есть “обретение им священного монашеского оплечья (санскр. *кашья*) будд и патриархов” (т. е. становление дзэнским монахом”, “обретение просветления”) является воздаянием за ревностное исполнение буддийской практики, совершавшейся им не только в этом, но еще и в прошлых рожденьях.

<sup>22</sup> *Хлопчатобумажная* — яп. *куцудзюн*; название хлопчатобумажной ткани, из которой шили священное монашеское оплечье *кашья* (яп. *кэса*). *Умыкнуть “хлопчатобумажное” оплечье будд и патриархов* означает здесь “истинно постичь Путь (Дхарму) Будды”, “обрести просветление”.

<sup>23</sup> Торговля означает здесь дзэнское вопрошание учеников об Истинной Реальности и подталкивание их к реализации просветления, что часто в дзэнской традиции предстает в виде торга: “Будда прошлого ушедший Учитель Тянь-тун однажды ночью, проповедуя всем [ученикам] в келье настоятеля (*ходзэ*), сказал: “На горе Тяньтун нынешней ночью пасется бычок. Его доставил [сюда] Благословенный

Будда, назвав Истинным-Обликом-Всех-Дхарм (Истинная Реальность). 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”. Так выдающиеся чаньские монахи говорят об Истинном-Облике-Всех-Дхарм. Не знающие Дхармы Будды, не постигающие Пути [практикой] об Истинном Облике не говорят” (из свитка *Сёхо — дзиссо, Сёбогэндзо*).

<sup>24</sup> *Менование, что было на горе Гридхракута* — имеется в виду мгновение, когда Будда Шакьямуни, проповедуя на горе Коршуна, повернув в пальцах цветок, без слов передал Махакашьяпе “Драгоценную Зеницу Учения” — Просветление (“сёбогэндзо”). Выражение “сёбогэндзо” восходит к *Дайбон-тэнно-момбуцу-кэцуки-кё* (“Сутра [о том, как] Божественный Властелин Махабрахма, вопросив Будду, разрешил сомнения”) и в полном виде звучит как “сёбогэндзо-нэхан-мёдзин” — “Чудесно-Благое Сознание [которое есть] Нирвана [и] Зеница-Вместилище Истинной Дхармы”, — так Будда в сутре обозначил непостижимое рассудком и невыразимое словами состояние Просветления, тождественное “Освобождению” от заблуждений и страданий.

Согласно чаньско-дзэнской традиции, Махакашьяпа стал первым индийским Патриархом, передавшим в свою очередь Учение Будды далее по линии преемственности способом, который позже называли “передачей Истины вне опоры на слова и письменные знаки”, “прямым указыванием”. Традиция считает, что 28-й Патриарх этой линии Бодхидхарма передал этим же способом учение Будды в Китай, где, передаваясь от учителя к ученику, оно было унаследовано Жу-цзином, а от него — Догэном.

Таким образом, “мгновение на горе Гридхракута” обозначает здесь “Просветление”, а “*потешается* (над ним) *до смерти*” Догэн потому, что истинно им обладает; иначе говоря, слово “Просветление” не имеет для него никакого смысла, потому что просветлением для него является всё сущее.

<sup>25</sup> С одной стороны, можно полагать, что под “старым сливовым деревом” (яп. робайдзю) Догэн имеет в виду старца Махакашьяпу (ведь “Слива ... ассоциируется с пожилым возрастом человеческой жизни, точнее, даже со вторым жизненным кругом — после шестидесяти лет. Поэтому слива может служить знаком старого мудреца, стойко переносящего неблагоприятные воздействия внешней Среды и вновь и вновь посреди разного рода житейских стуж расцветающего новыми цветами мудрости, вспоенными крепкими жизненными соками” /Штейнер Е. С. “Ветка сливы” Иккю. // Сад одного цветка. М.: ГЛВР, 1991. С. 150.), а под “весной, производящей побеги и листья” (ср. с улыбкой на лице Махакашьяпы, выразившей достижение им просветления), соответственно, Будду Шакьямуни.

С другой стороны, образ заскорузлого, внешне сухого и отжившего дерева, которого “старые сухие ветви создают впечатление свободы и непринужденности; искривленные ветви кажутся спокойными и неподвижными” (по трактату чаньского мастера Чжунжэня, посвященному живописи сливы — “Хуа Гуан мэйпу”, созданному ок. 1140 г. Там же. С. 153.), на наш взгляд, безусловно, ассоциируется с внешне спокойным и неподвижным, но внутренне интенсивно бодрственным сидением в медитации (кит. цзочань, яп. дзадзэн). Побеги же и листья, безусловно, вызывают ассоциацию с просветленным состоянием сознания: “после обретения *сатори* состояние сознания ... соответствовало девятой и десятой ступеням духовного продвижения по десятичленной схеме (“приручение буйвола”), популярной в Китае

со времен династии Сун (918 — 1227)”: обретаемое после просветления приятие красоты мира выражалось в девятой картине *веткой цветущей сливы* (курсив мой. — И. Г.; там же, с. 154).

Таким образом, Догэн в этой гатхе говорит о Будде и Махакашьяпе и одновременно — о медитативной практике и просветлении (которые, согласно его учению, безусловно составляют единое неделимое целое — “единое деяние” или “всеединую функцию” /яп. икки/), а также о самом себе — равном (тождественном) Будде и Махакашьяпе, о том, в ком сосредоточена всеединая практика-просветление.

По этой гатхе Догэна часто называют “Патриархом — Старым Сливовым Деревом” — Робай-со (хотя может быть и так, что по отношению к данной гатхе первично само имя “Робай-со”: в монастыре Косёдзи Догэн жил в келье под названием “Робай-ан” — “Уединенное прибежище [у] старого сливового дерева”).

<sup>26</sup> Кагамисима Гэриу трактует в этом высказывании “единое деяние” как медитацию-дзадзэн, а всю фразу осмысливает так, что когда он (Догэн) садится в медитацию, всё вокруг ясно проявляется, а когда он входит в величественное самадхи, каждая вещь обретает облик Дхармы Будды.

При том, что такое толкование, безусловно, правильно, оно не охватывает абсолютного смысла высказывания и потому нуждается в дополнении: в практике дзадзэн, устраняющей иллюзорное “я”, человек и мир истинно становятся Единством, Человекомиром, и далекая от человека как “я” “изначальная просветленность сущего” актуализируется “в каждой пылинке” (яп. *дзидзин*; т. е. во всех вещах и явлениях, во всем сущем), иначе говоря, дзадзэн трансформирует феноменальное бытие в “сидение в дхьяне” и одновременно в “величественное самадхи” Вселенского Будды (Истинно-сущего) — в “Непоколебимое Всеединое Деяние”, скрыто репрезентируемое в гатхе самим Догэном.

<sup>27</sup> “Небесный младенец” — смысловой перевод первой части имени (Тянь-тун) Тянь-тун Жу-цзина, “Истинного Учителя” Догэна, дхарму которого он унаследовал. Слова “поигрывая перьями феникса” означают, что, подобно тому, как феникс — самая прекрасная птица и царь всех птиц, Жу-цзин — тот, кто достиг самого высшего уровня просветленности и тот, кто является единственным хранителем Истинно переданной Дхармы Будды. Выражение же “ухватил за нос” как раз и передает смысл истинного наследования истинной Дхармы от Жу-цзина. Так, в разделе 47 *Хокёки* Догэн приводит один из разговоров с Жу-цзином, в котором тот говорит, что “патра-чаша и покров-кашаша, кулаки и дырки в носу сегодня двинулись на Восток”.

Вообще выражение “движение на Восток” (яп. *тодзэн*) обычно означает приход Дхармы в Китай из “Западной Поднебесной” (Индии). Однако, по нашему мнению, Жу-цзин имел в виду именно Догэна, в лице которого его Дхарма продвинулась в Страну Восхода — Японию. О том, что в словах “[Дхарма] двинулась на Восток” содержится тот смысл, что Догэн истинно испытал Великое Просветление и наследовал дхарму наставника Жу-цзина, говорит то, что, по словам Жу-цзина, 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) “дырки в носу” (ср. “схватил за нос Тянь-тун Жу-цзина”). Поскольку ноздри находятся в центре лица и при этом самому человеку невидимы, слово “дырки в носу” (как и слова “зеница ока”, “черты лица”) в Чань-

Дзэн, чурающемся 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 как самоё Просветление (кстати сказать, возвратившись в Японию, Догэн на вопрос о том, что он узнал в Китае, ответил: “нос — вдоль, глаза — поперек”).

<sup>28</sup> В словах “с великим облегчением” (букв. “великое отдохновение”; кит. дасю, яп. тайкю) скрыто прозвище чаньского наставника Дасю Цзунцзюе (яп. Тайкю Согаку; 1091 — 1162), бывшего “прадедом” Догэна по чаньской линии преемственности. Поэтому высказывание прочитывается и как “Смеюсь над Дасю [который по уровню просветленности предстает] тигром [среди прочих зверей,] в его [собственном] логове” (т. е. тождествен ему).

<sup>29</sup> Яп. сорин. санскр. *pindavana*. В древней Индии этим словом обозначали собрание учеников и монахов. В чань-дзэн-буддизме этим словом обозначается чаньский-дзэнский монастырь — место, где монахи собрались вместе для практики Пути и где они, “подобно деревьям в лесу”, пребывают в спокойствии и гармонии.

<sup>30</sup> Дицзан Гуйчэнь (яп. Дзидзо Кэйтин /тж. Кэйсин/, иначе — Ракан /архат/ Кэйсин; 867 — 928), наследник дхармы Сюаньша Шибэя (яп. Гэнся Сиби), описанного Догэном в свитке “Одна светлая жемчужина” в *Сёбогэндзо* (полный перевод этого свитка см. в ж-ле “Восток”, 1993, № 6).

“Засевать поле и лепить шарики из *вареного* риса” — фраза из коана “Дицзан засекает поле” (яп. “Дзидзо-сюдэн”), включенного в *Сёё-року* под № 12: когда Дицзан спросил у прибывшего с юга старшего монаха Сюй: “Как в наши дни Дхарма Будды на юге?», — Сюй ответил: “О ней много толкую”. На что Дицзан заметил: “По мне лучше засеять поле и есть шарики, скатанные из вареного риса” (показав монаху тем самым, что Истинная Дхарма — не в разговорах о ней, но в ее практиковании в повседневной жизнедеятельности).

<sup>31</sup> Линь-цзи И-сюань (яп. Риндзай Гигэн; ум. 867). Коан “Линь-цзи сажает сосну” (яп. “Риндзай-сайсё”) содержится в *Тэттэки-тошуй* под № 18: Линь-цзи сажал сосну, когда подошел его учитель Хуан-бо и спросил: “Зачем ты сажаешь сосну здесь в глубоких горах, где их и так много?” (Этот вопрос может быть осмыслен как “Зачем ты практикуешь, если мы все уже изначально являемся буддами?”) Линь-цзи ответил: “Во-первых, чтобы украсить монастырь, во-вторых, дать приют для монахов будущих поколений”. (Из ответа Линь-цзи ясно, что он сажает сосну, невзирая на то, что сам он не сможет что-либо из этого извлечь: ответ показывает, что практика Линь-цзи свободна от привязанности к просветлению, каковая также является препятствием для подлинного Освобождения.) И Линь-цзи трижды ударил мотыгой по земле, трамбуя ее. (Продемонстрировал уверенность в истинности своей практики и просветления.) Видя это, Хуан-бо сказал: “Ты уже хорошо постиг мою дхарму”. Линь-цзи вздохнул и снова трижды ударил по земле мотыгой. (Этот жест можно рассматривать как недовольство ненужным вмешательством учителя, но он является выражением благодарности за его слова, поскольку как бы подкрепляет то, за что учитель его похвалил, т. е. в этом жесте совмещены и непривязанность к словам учителя и благодарность за них.) На это Хуан-бо сказал: “Моя школа будет процветать в твои дни”. (Поскольку Линь-цзи достиг полного Освобождения, и практика и проветление для него — одно.)

Можно думать, что упоминание Догэном в “Самовосхвалении” двух этих коанов относит передаваемый ими смысл к нему самому: его пребывание в качестве Дхармы

Будды (т. е. что любое его деяние есть воплощенная и явленная практика-просветление; ср. с коаном “Дицзан засекает поле”), его полная освобожденность от привязанностей (ср. с коаном “Линь-цзи сажает сосну”) выражаются также в словах: “Я как бесчувственный камень, что покоится на горе, как никчемный человек в лесу”.

<sup>32</sup> “Облачная скала”(Юньянь) и “Пристанище облаков” (Юньцзю) — смысловые переводы первых частей имен (чаньских наставников часто прозывают по названию той местности, где они жили и практиковали) соответственно Юнь-янь Тань-шэна (яп. Унган Дондзэ; 782 — 841), наследник дхармы Яо-шань Вэй-яня (яп. Якусан Игэн; 745 — 828), и его “внука” в дхарме — Юнь-цзю Дао-ина (яп. Унго Доё; ? — 902), наследника дхармы Дун-шань Лян-цзе (яп. Тодзан Рёкай; 807 — 869), бывшего лучшим учеником Юнь-янь Тань-шэна.

<sup>33</sup> “Сад (яп. тэй/нива, также: “двор”), занесенный снегом Гималаев” — яп. *сэссан-сэттэй* (букв. “снежный двор (сад) снежных гор”). “Снежные горы” — китайско-японское именование Гималаев; это слово представляет здесь Будду Шакьямуни. “Снежный (заснеженный) двор (садик)” представляет Бодхидхарму, ассоциативно вызывая в памяти легендарный эпизод передачи им Учения ставшему Вторым патриархом чань-буддизма монаху Хуэй-кэ (яп. *Эка*; 487 — 593), который, как гласит легенда, доказал свою решимость наследовать дхарму тем, что отсек собственную левую руку и преподнес ее Бодхидхарме, стоя перед ним во дворе по колено в снегу.

Таким образом, слова “дышу (букв. “втягиваю”) [воз]дух[ом] садика, занесенного снегом Гималаев” означают также “вобрал [в себя] дух Будды Шакьямуни и Бодхидхармы”.

<sup>34</sup> Яп. куё, санскр. рџапа.

## ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ДЗАДЗЭН<sup>1</sup>

(Фукаи дзадзэн-ги)

Составил ираман Догэн в  
Каннон дори, Косэй хориндзи

Говоря в целом, основа Пути совершенно [все]проницающа; как может она зависеть от практики и подтверждения? Колесница предков самопробывающа (естественно неограниченна); зачем нам тратить (прилагать) длительные усилия? Разумеется, все тела (все сущее) — вне загрязненности; кто может поверить в способ протирания [зеркала]<sup>2</sup>? [Истинно сущее] также не есть где-то отдельно от этого места; какой смысл путешествовать [лишь для того], чтобы отправлять практики?

И все же, если существует различие (разделение) хотя бы на ширину волоска, это уже разрыв, как между небом и землей; как только возникают малейшие привязанности, или отторжения — все перемешивается, и сознание (сердце) [истинно-сущего] теряется.//Следует знать, что повторяющиеся на протяжении кальп странствия зависят от одного мгновенного размышления (мысли; пятна); потеря пути в этом мире загрязнений происходит от невозможности (несудачи) прекратить (остановить) размышления. Если желаете перейти до крайних далей, просто немедленно вступите [на Путь].//<sup>3</sup>

Хотя вы гордитесь своим пониманием и переполняемы внутренним видением, получив мудрость, постигающую все с первого взгляда; хотя вы обрели Путь и очистили сознание (сердце), построив дух, штурмующий небеса, вы все же получили окрестности входа, но не попали на путь освобождения. Даже в случае с [Шакьямуни]: хотя мудрость и была ему исходно присуща, [осталось предание о том, что он] сидел в саду выпрямившись шесть лет; даже [великий учитель Бодхидхарма], хотя ему и была передана печать сердца в [монастыре] Шаолинь, [провел] девять лет, в течении которых сидел, обратившись лицом к стене. Раз такими были даже древние святые, как могут люди сегодня обходиться без занятий (поисков) [на Пути]?

Поэтому отриньте практику исследования слов и приверженности разговорам; сделайте шаг назад от возжигания света и освещения им пройденного. [Тогда] сами собой тело и сознание отпадут, и появится ваше истинное лицо. Если вы желаете этого, усердно практикуйте такое состояние.

Для занятий *дзэн* необходимо спокойное место. Будьте умеренны в еде и питье. Затем отбросьте все вовлеченности и прекратите все ваши дела, не думайте о добром, или злом; не занимайтесь правильным, или ложным. Прекратите обращения духа, ума и сознания; прекратите расчеты мыслей, идей и восприятий. Не намеревайтесь стать Буддой, и тем более — не стремитесь сидеть совершенно неподвижно.

В том месте, где обычно сидите, расстелите толстую циновку, а сверху нее положите подушечку. Затем садитесь в позу с полностью, либо наполовину скрещенными ногами. Для полной позы сперва положите правую ногу на левое бедро, затем левую — на правое бедро. Для половинной позы просто оставьте левую ногу на своем правом бедре.

Ослабьте пояс и распустите одежду, затем приведите ее в порядок. Затем положите свою правую руку на левую ногу, а левую руку — на ладонь правой. Соприкоснитесь кончиками больших пальцев. Затем выпрямите тело и сидите прямо. Не отклоняйтесь ни влево, ни вправо, ни вперед, ни назад.

Уши должны располагаться на одной линии с плечами, а нос — на одной линии с пупком. Прижмите язык к небу, сомкните губы и зубы. Глаза всегда должны оставаться открытыми. Дышите спокойно через нос.

Установив позу, глубоко вдохните и полностью выдохните. Слегка качнитесь влево и вправо. Сидя устойчиво думайте о недумании. Как думать о недумании? Не думая.<sup>4</sup> В этом сущностное искусство *дзадзэн*. *Дзадзэн* не есть практикование сосредоточения (*дхьяна*); это — Врата Дхармы великого облегчения и великой радости, практика и подтверждение [состояния] высшего *бодхи*. Обретение первоначального, а не вязание корзин и сетей. Если вы ухватите смысл этой [практики], //четыре элемента [тела] станут светлыми и непринужденными, дух — светлым и острым, мысли — правильными и ясными; аромат Дхармы придаст силы духу, и вы станете спокойными, чистыми и веселыми. Ваша повседневная жизнь обернется [выражением] вашего истинного естественного состояния. Осуществив прояснение [истины], // вы уподобитесь дракону, обретающему воду, или тигру, разговаривающему с горами. Вы поймете, что, когда проявляется Истинный Закон, тупость и возбуждение изначально отбрасываются.

Вставая после сидения, двигайтесь медленно и поднимайтесь спокойно; не будьте поспешными и резкими. //Во все времена оберегайте и удерживайте силу *самадхи*. Изучая и исследуя ее, вы выйдете за пределы ее высшего действия, не имея основы, на которую можно было бы опереться. Удостоверившись и отпустив ее прочь, создаете препятствия [посредством своей личности («я»), которая [на самом деле вам] никогда не мешала. Таково полное осознание Пути. Поистине, это единственное учение о созерцании есть высшее, величайшее. Обретая сперва полное понимание, а затем обращаясь к полупониманию — такое относится лишь к этому Учению (Дхарме). Взять цветок и улыбнуться, поклониться и обрести сущность — это представляет великую свободу, обретенную силой его (Учения) добродетели. Как могут *бодхисаттвы*, исследующие *праджня*, не следовать и не соответствовать ему?//

Рассматривая прошлое, мы видим, что выход за пределы грубого и превосхождение святого всегда зависит от состояния *дхьяна*; отбрасывание [тела], когда сидишь, и избегание [этой жизни], когда стоишь, полностью подчинены этой силе [*самадхи*].

Поэтому, разумеется, обретение возможности [просветления посредством] единого движения пальца, шеста, иглы, или пестика; подтверждение единства [всего сущего] с помощью метелочки, кулака, посоха, или крика, — этого не понять посредством разделяющего (различающего) мышления; еще менее может это быть познано с помощью практикования и подтверждения божественных проникающих (сверхъестественных) сил. Они (эти силы) должны представить поведение вне звука и формы (образа); как могут они оказаться неспособными обеспечить образец, предшествующий нашему знанию и пониманию?

Таким образом, неважно, что кто-то очень умен, или очень глуп; нет различия между большими и малыми способностями. //Отпустив шесть чувств, видишь и поворачиваешь весь Путь; не производя ни одной мысли, сидишь и отсекаешь все десять направлений.// Единичное усилие есть уже истинное следование по Пути. Практика и подтверждение по своей природе незагрязненны; продвигающиеся к [просветленности] равны [со всеми другими].<sup>5</sup>

В нашем мире, и в других пределах //Дхарма Будды исходно не имеет никакой другой Дхармы:// от Западных Небес до Восточной Земли //врата патриархов в конечном счете открывают пять врат.// Все сохраняют печать Будды одинаково, но каждый имеет свой метод обучения. Они посвящают себя лишь<sup>6</sup> сидению, им мешает привязанность [к этому]. Хотя говорят о тысячах отличий и десятках тысяч различениях,<sup>7</sup> они лишь утомительно исследуют *дзэн* и всё вступают на Путь. Зачем оставлять позади сидение в своем собственном доме ради бесцельных странствий по пыльным областям чужой земли? Сделав один неверный шаг, упускаешь то, что находится прямо перед тобой.

Поскольку вы уже обрели [постижение] сущностных функций<sup>8</sup> человеческого тела, не проводите свои дни бессмысленно; когда заботишься о сущностных функциях<sup>9</sup> Пути Будды, не сможешь беззаботно наслаждаться искрой от фитиля. Поистине, форма и содержание подобны росе на траве, а сокровища этой жизни — вспышке молнии: в одно мгновение они исчезают, теряются в единый миг.

Выдающиеся ученики [Закона], давно привыкшие к поискам слона ощупью, молю вас: не сомневайтесь в истинном драконе! Должным образом избирайте правильный путь, прямо указывающий на действительность; почитайте истинных людей, закончивших обучение и освобожденных от действий. Соответствуйте *бодхи* всех Будд, поднимайтесь до [состояния] *самадхи* всех патриархов. Поступая так продолжительное [время] вы достигнете такого же [состояния].<sup>10</sup> Тогда хранилище сокровищ откроется само, и вы используете его по своему усмотрению.

## Примечания

<sup>1</sup> Перевод с японского А.Г.Фесюна, 1997 г., по изданию Нихон-но буккё сисо. Догэн. Токио, «Тикума сёбо», 1986. С.47–56.

<sup>2</sup> Аллюзия с «зеркалом бодхисатв» — чистой и исходно незагрязненной мудростью, которой в принципе обладает всякое живое существо; это зеркало следует просто «протереть» (для чего существуют всевозможные способы), и достигнешь просветленности.

<sup>3</sup> В двойных прямых скобках (// //) приводится текст *Короку фукан дзадзэнги* (далее — КФД), отсутствующий в варианте годов *Тэмпуку*.

<sup>4</sup> В КФД вместо двух предыдущих предложений находим: «Когда бы ни возникала мысль, будьте к этому готовы; как только осознаете опасность [ее возникновения], она исчезнет. Если долгое время не будете воспринимать вещи (объекты), естественно станете едиными [со всем сущим]».

<sup>5</sup> Путь Будд не предназначен для каких-то особых существ; просветленность исходно присуща всем.

<sup>6</sup> Окончание предложения в КФД иное: «единичной передаче и прямому указыванию; они заняты единственно обращением тела и поворачиванием головы».

<sup>7</sup> В КФД предложение оканчивается: «удовольствие они получают лишь от полного исследования направления обратно, к дому» (т. е. изначально просветленного состояния).

<sup>8</sup> В КФД «истинных связей».

<sup>9</sup> В КФД «непрестанно держишь в уме правильное поведение на».

<sup>10</sup> В КФД вместо двух предыдущих предложений читаем: «Тогда вы подчинитесь (будете действовать согласно) правилам Бо Чжана и везде расскажете об обстоятельствах [жизни в] Шаолине. Не утруждайте себя заботами о ветрах, оскорбляющих воздух; не огорчайтесь от звуков, издаваемых языками шутников (лентяев)».

## СОБРАНИЕ УКАЗАНИЙ НА ПУТИ УЧЕНИЯ<sup>1</sup>

(Гакудо ёдзин-сю)

### 1. Необходимость пробуждения сознания Бодхи.

Сознание Бодхи известно под многими именами, но все они относятся к Единому Сердцу [Будды]. Почтенный Нагарджуна<sup>2</sup> говорил: «Сердце, смотрящее на непостоянство рождений и смертей, и исчезаний, и [понимающее] преходящую природу мира, именуется также, как сознание Бодхи». Отчего тогда временная зависимость от этого сердца называется сознанием Бодхи?

Когда постигнута преходящая [мира], обычного эгоистичного (личностного) сознания (*гога*) не возникает, равно как и сознания, ищущего славы и выгоды. Помните, что время никого не ждет; занимайтесь, как если бы вы пытались спасти свою голову из [объятий языков] пламени. Не забывая о преходящей природе тела и жизни, прилагайте усилия так же, как это делал Будда Шакьямуни (Чистый и Продвинутый), поднимая ногу<sup>3</sup>.

Даже услышав льстивый призыв бога Кимнара<sup>4</sup> и птицы *калавинка*<sup>5</sup>, [не обращайтесь внимания], рассматривая это всего лишь как вечерний ветерок, задувающий вам в уши. Даже увидев лицо, прекрасное, как у Мао-цян, или Си-ши<sup>6</sup>, думайте о них, как просто об утренней росе, затуманивающей вам взор. Освободившись от пут звуков и форм, естественным образом станете едиными с истинным сознанием Пути (Бодхи).

С древних времен было много таких, кто слушал мало слышавших и таких, кто смотрел на мало видевших. Большинство из них свалилось в яму славы и доходов, навсегда потеряв для себя сущность Пути Будд. Какая жалость! Сколь это прискорбно! Следует хорошо это понимать.

Даже если вы прочли надлежащие, либо — истинные (*гондзицу*<sup>7</sup>) [тексты] великолепных сутр, либо — передавали сокровенное и явное учения<sup>8</sup>, до тех пор, пока вы не откажетесь от славы и богатства, нельзя будет сказать, что вы пробудили сознание Бодхи.

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

Другие говорят: «Это — то, что объемлет три тысячи миров<sup>9</sup> в едином мгновении мысли».

Другие: «Это есть Врата Закона, не порождающие ни единого возникновения».

Другие говорят: «Это — сознание, [непосредственно] входящее в мир Будды».

Все эти люди, не понимая сущности сознания Бодхи, бессмысленно клеветают на него. Поистине, находясь посредине Пути, они далеки от него.

Узри свое обыденное сознание, эгоистично привязанное к славе и стяжательству. Наделено ли оно сущностью и видением трех тысяч миров

в единое мгновение мысли? Прочувствовало ли оно Врата Закона, не вызывающие ни одного возникновения? Нет, в нем отсутствует все, кроме заблуждений славой и любви к стяжательству, ничего достойного, что называлось бы сознанием Бодхи.

Хотя с древних времен были мудрецы, использовавшие обычные способы для обретения Пути, обретения Закона, никто из них не был привязан к славе и стяжательству, или даже к Закону, а уж тем более — к этому миру.

Как уже было ранее указано, сознание Бодхи — то, что постигает преходящую [природу мира], одно из [четырех внутренних видений].<sup>10</sup> Это полностью отличается от того, о чем толкуют сумасшедшие. Нерожденное сознание и [проявление] трех тысяч миров — прекрасные упражнения после пробуждения сознания Бодхи. Не следует, однако, смешивать [«до» и «после»]. Просто забудьте о «себе» и спокойно практикуйте Путь, — это и есть видение сознания Бодхи.

Шестьдесят два взгляда<sup>11</sup> основаны на «я»; так что, когда возникают эгоистические мысли, спокойно отправляйте *дза[дзэн]*, наблюдая за ними. Что есть основа вашего тела, его внутренние и внешние владения? Вы получаете свое тело, волосы и кожу от матери с отцом. Однако, две капельки [ваших родителей] — красная и белая<sup>12</sup> — пусты с начала и до конца; в них нет «я». Ум, разделяющее сознание, знание и двойственные мысли связывают жизнь. Что, в сущности, есть вдохание и выдыхание? Они не «я». Нет ничего личного, к чему следовало бы привязываться. Заблуждающиеся же привязаны [к «я»], тогда как просветленные — нет. И все же вы стремитесь измерить «я», которое не есть «я», привязать себя к возникающему, которое не возникает, отрицая необходимость практикования Пути Будды. Не порывая связей с миром, вы бежите от истинного учения (Закона), гонясь за ложным. Посмеете ли вы сказать, что действуете безошибочно?

## 2. Необходимость в упражнениях после встречи с истинным Законом.

Мнения царя часто меняются в результате совета, поданного преданным сподвижником. Если будды и патриархи предложат хоть единое слово, не останется ни одного с необращенным сердцем. Однако, лишь мудрые цари следовали советам своих сподвижников; лишь единицы из учеников вслушивались в слова Будды. Невозможно уничтожить источник рождений и смертей, не обратив [прежде] замутненное сознание (сердце). Точно так же, если царь не будет следовать совету своих сподвижников, добродетельная политика не возобладает, и он будет не в состоянии хорошо управлять своей страной.

## 3. Необходимость осознания Пути Будд посредством практик.

В мирских [писаниях] говорится: «Учись — станешь получать жалованье». <sup>13</sup> Однако, Будда [Шакьямуни] говорил: «В практиках заключена

просветленность». Я никогда не слышал о тех, кто получал бы жалованье без обучения, или обрел бы просветление без практик.

Хотя [правда то, что] существуют различные виды практик — основанные на вере, или Законе, внезапно, или постепенном [обретении просветленности]<sup>14</sup> — все же просветленность обретается в результате практик. Таким же образом, несмотря на то, что глубина учености [у разных людей] разная, так же как и скорость постижения, жалованье<sup>15</sup> обретается посредством аккумулирования знаний. Ничто из указанного не зависит от того, насколько велик тот или иной правитель, удачлив кто-то, или нет. Если правительственный пост можно обрести без учения, кто сможет передать тот способ, которым прежний царь успешно управлял нацией? Если просветленность наступает без практикования, кто сможет [понять] учение Татхагаты,<sup>16</sup> определяя, [подобно ему, разницу] между заблуждением и просветлением?

Поймите, что, несмотря на то, что вы практикуете в мире заблуждений, в нем же находится и просветление. Тогда вы впервые поймете, что лодки и плоты (сутры) есть всего лишь вчерашний сон, и сможете навсегда порвать со старыми взглядами, привязывавшими вас к ним. Будда не принуждает вас к [пониманию] этого. Оно, скорее, возникает естественно из ваших практик [на Пути].

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

Поэтому, глядя на свои прошлые практики просветленными глазами, вы не найдете там никаких заблуждений, [все будет так же чисто], как белые облака, простирающиеся на десять тысяч ли, [покрывая все небо]. Когда степень просветления соотнесена с ходом практики, вы не сможете наступить даже на единую пылинку. Ибо, если вы все же наступите, [то окажетесь от просветленности так же] далеко, как небо от земли. Вернувшись [к своей истинной сути], вы сможете превзойти даже Мир Будды.

*Писано 9 мая во второй [год правления] Тэмпуку (1234)*

## 4. Нельзя практиковать Закон Будды с сердцем, жаждущим обретения Пути.

В практике Закона Будды необходимо воспринимать истинные учения наших предшественников, отставляя в сторону свои [предвзятые] представления.

Закон Будды невозможно постичь с умом, или без ума. Если осознание постоянного практикования будет едино с Путем, ни тело, ни ум не будут знать покоя. Когда тело и ум в беспокойстве, они становятся препятствием просветлению.

Как можно примирить постоянное практикование и Путь? Для этого сознание не должно быть ни к чему привязанным, но и не должно ничего отвергать; его следует полностью освободить от [влечения к] славе или богатству.



Никто не занимается буддийскими практиками ради других. Однако, сознания практикующих буддистов, равно как и многих людей в наши дни, далеко от [достижения] Пути. Они совершают то, что превозносится другими, хотя и знают, что это неверно. С другой стороны, они не практикуют того, что другими отвергается, хотя и знают, что это — истинный Путь. Как прискорбно!

Спокойно поразмыслите над тем, едины ли ваши мысли и действия с Законом Будды, или нет. [Поступив так, вы поймете, насколько они] постыдны, постыдны! [Всепроникающие] очи мудрых непрестанно освещают [всю вселенную].

Поскольку буддийские практикующие не делают ничего ради себя, как могут они совершать что-либо ради славы и обогащения? Следует практиковать ради одного лишь Закона Будды.

Различные будды выказывают глубокое сострадание ко всем живым существам не ради самих себя, или кого-то другого. Такова буддийская традиция. Посмотрите, как даже животные и насекомые заботятся о своих детях, перенося при этом всевозможные тяготы. Родители не ожидают получить от этого ничего, даже после того, как их отпрыски повзрослеют. И все же, хоть они всего лишь маленькие создания, но весьма страдают своим меньшим. То же самое — в случае сострадания всем живым существам со стороны различных будд.

Однако, прекрасные учения этих различных будд не ограничиваются одним состраданием; они, скорее, проявляются [бесчисленными способами] по всем вратам [вселенной]. Такова основа буддийского учения. Мы уже дети Будды; поэтому нам должно следовать по его стопам.

Ученики, не практикуйте Закон Будды ради собственной выгоды, ради славы и стяжательства, либо — ради наград и обретения чудесных сил. Практикуйте Закон Будды просто ради него самого, — таков [истинный] Путь.

##### 5. Необходимость поиска истинного учителя для занятий на Пути.

Человек древности [однажды] сказал: «Если проявляющееся сознание неистинно, все практики ни к чему не приведут (пусты)». Это высказывание безусловно верно.

[Качество] практики [ученика] зависит от истинности, либо — ложности его наставника. Практикующего можно уподобить прекрасному куску дерева, а истинного учителя — умелому плотнику. Даже отличное дерево не сможет открыть свою красивую фактуру, если хороший плотник не работает над ним. Но даже покоробленный деревянный брусок засверкает отличной работой в руках умелого плотника. Истина, или ложность просветления зависит от того, есть ли у ученика достойный учитель. Надо хорошенько это осознать.

Однако, в нашей стране с древних времен не было ни одного истинного учителя. Откуда такая уверенность? [Мы можем так говорить,] послушав слова [современников], точно так же, как можно судить об истоках

реки, зачерпнув немного воды ниже по течению. На протяжении веков учителя в этой стране составляли книги, учили последователей, вели за собой и людей, и небожителей. Однако, их слова зелены, неспелы, ибо они так и не достигли вершины учения, все еще не перешли в область просветленности. [Вместо этого они] просто передавали слова, заставляя других повторять имена и знаки. Днем и ночью пересчитывали они чужие сокровища, ничего (*бесполезность*) не обретая для себя. Этих учителей древности следует считать ответственными [за такое состояние дел]. Некоторые из них учили, что просветленности следует искать вне сознания, другие — что целью является перерождение в Чистой (иной) Земле. Здесь находится источник как заблуждений, так и смущений.

Если кому-то дать пусть даже хорошее лекарство, но не объяснить должного способа употребления, недуг только усугубится; собственно, [прием лекарства] может принести больше вреда, чем принятие яда. С древних времен в нашей стране не было [хороших] докторов (людей), способных прописать [верный] рецепт (лекарство), или различить лекарство и яд. По этой причине было чрезвычайно трудно избежать болезней повседневной жизни. Как же [мы можем надеяться] избежать страданий старости и умирания?

Такое положение вещей — целиком на совести учителей, а не учеников. Отчего? Оттого, что они ведут своих учеников вдоль ветвей, не замечая корней. Будучи еще нетвердыми в понимании, они посвящают себя исключительно собственному личностному сознанию, увлекая других в мир заблуждений. Как же можно ожидать от их учеников понимания правильного, если сами учителя не ведают ложного?

К несчастью, Закон Будды еще не дошел до этой маленькой отдаленной страны, а настоящие учителя еще не пришли в мир. Если вы желаете исследовать высший Путь Будды, то вам следует посетить [учителей в] отдаленном сунском [Китае] и там размышлять над истинной дорогой, которая проходит далеко от помраченного сознания. Если же вы не способны найти настоящего учителя, то лучше вообще не изучать [буддизм]. Истинные мастера — те, кто познал настоящий Закон и получил печать действительного наставника. С возрастом это не имеет ничего общего. Для них ни ученость, ни знания не имеют первостатейного значения. Обладая сверхъестественными силами и волей, они не полагаются на себялюбивые взгляды, не бывают чем-то одержимы, ибо в совершенстве сочетают знание и практику. Таков [облик] истинного учителя.

##### 6. Что следует знать для практикования *дзэн*.

Исследование Пути посредством практикования *дзадзэн* чрезвычайно важно. Вы не должны от него отказываться, или относиться к нему легко. В древнем [Китае] были прекрасные примеры (дзэнских учителей), отрезавших себе руки, или пальцы<sup>17</sup>. Давным-давно Будда [Шакьямуни] отрекся от своего дома и царства — еще один прекрасный пример практикования на Пути Будды.

Теперь же люди говорят, что практиковать надо лишь то, что практикуется легко. Их слова весьма ошибочны и очень далеки от Пути. Если полностью посвятить себя чему-то одному, считая это практикованием, то утомительно будет даже ложиться спать. А, когда что-то одно становится утомительным, то и все остальное тоже утомляет. Вам следует знать, что те, кто любит легкое, безусловно недостойны практикования Пути. Наш великий учитель Шакья[муни] не мог обрести того учения, что господствует в нынешнем мире, до тех пор, покуда не прошел суровую практику на протяжении бесчисленных веков. Видя, сколь упорным был основатель [буддизма], как могут его последователи не быть такими же? Те, кто ищет Пути, не должны стремиться к легким практикам. В противном случае вы никогда не сможете достичь истинного мира просветления, или обнаружить драгоценного места.

Даже наиболее одаренные [из патриархов] прошлого говорили, что практиковать тяжело. Вам следует понять, насколько глубок и громаден буддийский Путь.

Если бы исходно Путь был легким для практик и понимания, те прежние одаренные [патриархи] не подчеркивали бы его трудностей. В сравнении с великими из прошлого нынешние люди не поднялись даже до уровня волоска в стаде из девяти коров! Иными словами, даже если современники, у которых отсутствуют и способности, и знания, напрягутся до крайности, их воображаемые «труднейшие» практики все равно не сравнятся с теми, что отправлялись древними.

Что из себя представляет то легкопрактикуемое и легкопознаваемое учение, которое так нравится нынешним людям? Это не закон мира и не Закон Будды. Оно даже ниже внешних учений<sup>18</sup> и учения двух колесниц.<sup>19</sup> Можно сказать, что это — величайшее заблуждение обычных мужчин и женщин. Хотя они воображают, что вырвались из этого мира загрязнений, но на самом деле они, напротив, подчинили себя его бесконечным превращениям.

Ломание костей и разбивание мозга ради обретения знаний считается трудной практикой. Но еще труднее контролировать сознание, а тем более — претерпевать долгие [тяготы] и чистое [практикование], однако самое трудное — контролировать свои физические действия. Если бы ломание костей представляло собой какую-то ценность, то многие, кто претерпел такую практику в древности, должны были бы обрести просветленность, однако в действительности это произошло лишь с немногими. Если бы был ценен суровый аскетизм, то многие, занимавшиеся этим в прошлом, также стали бы просветленными, но и среди таких их немного. Все это корнями уходит в великую трудность регулирования сознания. [В буддизме] не имеет основного значения ни блестящий ум, ни ученое понимание. То же верно в отношении разума, разделяющего сознания, мыслей и внутреннего видения. Ни одно из них не может быть никак использовано, ибо на Путь Будды можно стать лишь гармонизировав тело и сознание.

Будда Шакья[муни] сказал: «[Бодхисаттва] Авалокитешвара, поворачивая внутрь [направленный наружу] поток [сознания], уничтожает [противопоставление между тем, чтобы] понимать и быть понятым». В этом заключен смысл [вышеизложенного]. Два качества — движения и неподвижности — не проявляются, — такова истинная гармония. Если бы на Путь можно было стать, имея блестящий ум и обширные знания, высокопоставленному Шэнь-сю<sup>20</sup> безусловно это бы удалось. Если бы обычное рождение было препятствием для вступления на Путь, как смог бы Хуэй-нэн<sup>21</sup> стать одним из патриархов?

Эти примеры ясно показывают, что процесс передачи Пути не зависит ни от блестящего ума, ни от обширности знаний. В стремлении к Закону обращайтесь внутрь себя и прилежно занимайтесь.

Молодость и старость также не являются препятствиями для вступления на Путь. Чжао-чжоу<sup>22</sup> было более шестидесяти, когда он впервые занялся практиками, но он стал выдающимся патриархом. С другой стороны, дочери Чжэна<sup>23</sup> было всего тринадцать, однако она обрела глубокое понимание Пути, настолько, что стала одной из лучших послушниц монастыря. Величие буддизма проявляется в соответствии с величиной затраченного усилия; [его степень] разнится в соответствии с тем — присутствует, или нет тренировка.

Те, кто давно посвятил себя исследованиям сутр, равно как и те, кто преуспел в мирских науках, должны посетить дзэнский монастырь. Таких примеров было немало.

Хуэй-сы<sup>24</sup> с горы Нань-юэ был человеком многих талантов, однако занимался под руководством Бодхидхармы. Сюань-цзюэ<sup>25</sup> с горы Юн-цзя был красивейшим человеком, но учился у Да-цзяня (Хуэй-нэна). Прояснение Закона и обретение Пути зависят от силы, обретенной от занятий у дзэнских учителей.

Придя к учителю [дзэн] за наставлениями, слушайте его речи, не пытаясь приспособить [их к своим собственным взглядам], иначе вы не сможете понять [то, что он] говорит. Очищая свое тело и сознание, глаза и уши, просто слушайте его наставления, прогоняя от себя все прочие мысли. Объедините свое тело и сознание и воспринимайте слова учителя точно так же (легко), как сосуд принимает воду, переливаемую из другого сосуда. В этом случае вы будете в состоянии воспринимать его поучения.

В настоящее время есть некоторые глупцы, [посвящающие жизнь] затверживанию наизусть слов и выражений из сутр, либо — привязывающиеся к тому, что они услышали ранее. И вот, они стараются соотнести это со словами учителя. Однако в таком случае присутствуют только лишь их собственные взгляды и слова древних, а словам учителя не следуют.

Иные, придавая основное значение размышлениям, сконцентрированным на себе, открывают сутру и, запомнив из нее пару слов, думают, что это и есть Закон Будды. Позже, когда их учит Закону просветленный наставник, они воспринимают его наставления, как истинные, если они со-

ответствуют их взглядам; в противном случае они считают их ложными. Не представляя, как отринуть этот неверный [подход, они] не в состоянии вернуться на истинный [Путь]. Им надо посочувствовать, поскольку они останутся подверженными заблуждениям на протяжении вечности. Как прискорбно!

Последователям [буддийского] учения следует понимать, что Путь Будды — вне мыслей, ограничений, представлений, интуиции, восприятия и умственного постижения. Если бы это было не так, то [оставалось бы только изумляться], отчего вы, обладая всем вышеперечисленным с рождения, до сих пор не постигли Пути Будды?

Мысли, ограничения и прочее должны быть избегаемы при практиковании Пути. Это становится ясным, если, используя мысли и другое, вы тщательно исследуете себя.<sup>26</sup> Врата истины известны лишь просветленным учителям Закона, а не их ученым противникам.

*Писано 5 апреля во второй [год правления] Тэмпуку (1234)*

7. Необходимость дзэнской подготовки для тех, кто практикует Закон Будды и стремится к просветленности.

Закон Будды превосходит все остальные учения. Именно по этой причине [так много] людей стремится [к нему].

При жизни Татхагаты было лишь одно учение и один учитель. Великий Учитель в одиночку вел всех людей (силой) своей высшей мудрости. С тех пор, как [Почитаемый Маха] кашьяпа передал Глаз-Сокровищницу Истинного Закона, двадцать восемь индийских патриархов (из Западной Поднебесной), шесть поколений в Китае (Восточной Стране) и различные патриархи пяти школ Дзэн<sup>27</sup> без перерыва передавали это учение. Начиная с эры Путун (520–26) в [китайском государстве] Лян все по-настоящему достойные люди — от монахов до царских сподвижников — искали пристанища в [дзэн-буддизме].

Поистине, совершенство следует любить за само совершенство. Не следует, подобно Е-гуну, любить драконов<sup>28</sup>.

В разных странах к востоку от Китая сеть ученого буддизма распростерлась над горами и морями. Однако, простираясь над горами, она не имеет сердца облаков; охватывая моря, она лишена сердца волн. Глупцам нравится такая форма [буддизма. Они восхищаются ею] так же, как те, кто принимает рыбий глаз за жемчужину, или как те, кто считает камень с горы Янь драгоценным [самоцветом]. Многие из таких упали в ямы демонов, потеряв, таким образом, свою личность. Положение в отдаленных странах, таких, как наша, воистину прискорбно; ибо здесь, где вольно веют ветры ложных учений, трудно распространять истинный Закон. Китай, однако, уже нашел пристанище в истинном Законе Будды. Отчего же тогда он не распространится до нашей страны, или в Корею? Если в Корее можно услышать по крайней мере имя истинного Закона, то у нас невозможно и это. А все потому, что многие учителя, в прошлом ездившие в танский

[Китай изучать буддизм], попались в сети учености. Хотя они и передают различные буддийские тексты, но, похоже, забыли сам дух Закона Будды. Какая тогда в этом ценность? В конечном счете [все их усилия] ни к чему не приводят (пусты). А все дело в том, что они не представляют себе сути [занятий на] Пути. Сколь же прискорбно, что они тяжело трудятся всю свою жизнь безо всякого результата.

Когда вы впервые входите в ворота [буддизма] для того, чтобы заниматься на Пути, просто слушайте слова наставника и тренируйтесь соответствующим образом. В это время вам следует знать следующее: Закон поворачивает «я», а «я» поворачивает Закон. Когда «я» поворачивает Закон, то оно сильно, а Закон слаб. В противном случае силен Закон, а слабо «я». Хотя оба эти [момента] известны в буддизме с давних пор, их знают лишь те, кто обрели истинную передачу [знаний]. Без настоящего учителя невозможно услышать даже названий этих [двух положений]. Не зная сущности занятий на Пути невозможно практиковать; ибо как тогда определишь — что верно, а что ложно?

Те, кто сейчас занимается на Пути, практикуя *дзадзэн*, передают эту суть вполне естественно. Вот почему при передаче не допускается никаких ошибок, чего нельзя сказать о прочих школах буддизма. Те, кто стремится к [буддизму], не смогут понять Путь без практикования *дзадзэн*.

#### 8. Поведение дзэнских монахов.

Со времен Будды двадцать восемь патриархов в Индии (Западной стране) и шесть в Китае (Восточных землях) передавали истинный Закон по прямой линии, не добавляя к нему ничего ни на волосок, не позволяя проникнуть в него даже единой пылинке. После передачи *кашья* Будды Хуэй-нэну, буддизм распространился по миру.

В настоящее время Глаз-Сокровищница Истинного Закона Татхагаты процветает в Китае. Невозможно постичь Закон, нащупывая и разыскивая его. Те, кто увидел Путь, забывают все то, что о нем знали, превосходя [относительность своего] сознания.

Хуэй-нэн потерял лицо (свое заблуждавшееся «я»), [занимаясь] на горе Хуан-мэй. Хуэй-го показал свою искренность, отрезав себе руку перед пещерой [Бодхидхармы], этим действием постигнув суть [буддизма] и обратив свое замутненное сознание в просветленное. Поэтому он простерся перед Бодхидхармой с глубочайшим почтением перед тем, как вернуться к себе. Так он понял истинное освобождение, пребывающее не в теле и не в сознании, ни к чему не привязанное, безграничное.

Монах спросил у Чжао-чжоу: «Имеет ли собака природу Будды?» Чжао-чжоу ответил: «У».

Это слово «у» не измерить и не схватить, ибо в нем нечего хватать. Я бы посоветовал его отпустить! А после задайте себе такие вопросы: «Что есть тело и сознание? Что есть [«дзэнское»] поведение? Что есть рождение и смерть? Что такое Закон Будды? Что такое мирские дела? И что, в конечном счете, представляют собой горы, реки и земля, люди, животные и жилища?».

Если вы будете продолжать задавать эти вопросы, два аспекта — движение и неподвижность — совершенно очевидно не возникнут. Однако, это невозникновение не означает окаменевшую неподвижность. Тем не менее, к несчастью очень мало кто это осознает, но многие от этого начинают заблуждаться.

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

#### 9. Необходимость практикования в соответствии с Путем.

Буддийские подвижники должны прежде всего определить — ведут ли их практики к истинному Пути. Шакьямуни, способный гармонизировать и контролировать [свое тело, речь и сознание], сидел под деревом «бодхи» в *дза[дзэн]*. Внезапно, увидев утреннюю звезду, он стал просветленным, осознал свой высший и непревосходнейший Путь, гораздо более совершенный, чем у шраваков и пратьекабудд. Просветленность, обретенная Буддой посредством его собственных усилий, передавалась от Будды к Будде без перерыва вплоть до сегодняшнего дня. Как же могут не стать буддами те, кто обрел такое просветление?

Направляясь к Пути означает знать, как он выглядит и докуда он простирается. Путь Будды лежит под ногами каждого человека. Когда станешь един с Путем, то поймешь, что он там же, где и ты, и обретешь совершенное просветление. Если же станешь гордиться своей просветленностью, пусть она и будет очень глубокой, эта просветленность — лишь частичная. Таковы сущностные моменты, [которые следует знать,] направляясь к Пути.

Современные подвижники сильно желают видеть чудеса (подтверждения), даже не зная, как устроен Путь. Кто из них не ошибается? Они подобны ребенку, который отказывается от своего отца и от его богатства и убегает из дома. И вот, несмотря на то, что его отец богат, и он, его единственный сын, в один день все унаследует, он становится нищим, ищущим счастья в дальних краях. Таково действительное положение вещей.

Изучать Путь означает пытаться стать с ним единым — забыть даже о намеке на просветленность.

Собирающиеся практиковать на Пути должны прежде всего поверить в Путь Будды. Те, кто верит в Путь, должны верить, что находились на нем с самого начала, безо всяких заблуждений, призрачных мыслей и мешанины идей, не будучи подчиненными никаким возникающим, исчезающим, или ложным пониманиям. Подобная проявленная уверенность проясняет Путь и практики, — такова суть занятий на Пути.

Второй способ буддийских тренировок: обрубить разделяющее сознание и свернуть прочь с дороги умственного постижения. В этой манере следует наставлять новичков. Впоследствии они смогут отбросить тело и сознание, освободившись от [двойственного представления о] заблуждениях и просветленности.

В целом существует очень мало тех, кто верит, что стоит на Пути. Если вы только верите, что действительно находитесь на Пути, вы вполне естественно сможете понять, как он действует, а так же истинное значение служения и просветления. Люди, сделайте попытку отрезать корни мышления; затем, внезапно, из десяти восемь, или девять, возможно, достигнут Путь.

#### 10. Прямое обретение [Пути Будды].

Есть два способа достижения просветленности не ошибаясь [в разделах на] тело и сознание. [Один — ] заниматься под руководством настоящего учителя *дзэн*, слушая его наставления; [другой — ] отправлять *дзадзэн* в одиночестве. В первом случае вы даете полную свободу ограничивающему сознанию, тогда как во втором практики и просветленность соединены. Для вступления на Путь нельзя отбрасывать ни один из этих способов.

У каждого есть тело и сознание, так что все люди неизбежно поступают по-разному, бывая то сильными, то слабыми, то храбрыми, то трусливыми. Однако, именно посредством повседневных дел наших тел и умов мы непосредственно становимся просветленными. Это и называется обретением Пути. Нет нужды изменять наши нынешние тела и сознания, ибо прямое обретение Пути собственно, обозначает становиться просветленным путем занятий с [дзэнским] наставником. Это не означает ни состояния связанности старыми взглядами, ни создания каких-то новых позиций (гнезд); [это просто — обретение Пути].

#### Примечания

<sup>1</sup> Догэн закончил этот трактат, писанный для учеников, в храме Косэджи в 1234 г., через 7 лет после своего возвращения из Китая. Если в *Фукае дзадзэн-ги* основное ударение делалось им на практических объяснениях практикования *дзэн*, то в этой более поздней работе Догэн более подробно объясняет то настроение, с которым надо заниматься не только дзэн, но и отправлять любое действие. Начав с призыва к пробуждению сознания Бодхи, Догэн переходит к рассуждению о важности занятий под руководством опытного мастера, а также к темам отношения тренировок и просветленности и важности практикования *дзадзэн*. Хотя в философском плане *Сёбо гэндзо* более глубоко, *Гакудо ёдзинсю* высоко ценится школой Сото, как руководство по практике, в особенности теми, кто занимается *дзадзэн* ежедневно. Среди многочисленных работ Догэна данная особенно заслуживает постоянного перечитывания, в идеале — в сочетании с углублением собственных практик. Несмотря на свою краткость, она представляет собой не более, не менее, как схематическое описание просветления.

*Примечание к переводу:* Приведенное в квадратных скобках [...] — дополненный переводчиком текст. В круглых скобках (...) иногда дается буквальный перевод предыдущего слова, или словосочетания, либо — если слово выделено курсивом — японское произношение слова, если его перевод неоднозначен. Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по изданию: «Догэн (сер. «Буддийские мыслители Японии» [Нихон-но буккэ сисо]. Токио, «Тикума сёбо», 1986. С. 55–89.

<sup>2</sup> Родился в семье брахмана в Южной Индии во II, или III веке, один из глубочайших мыслителей буддизма Махаяны; считается четырнадцатым патриархом, передававшим буддийское учение, автор многих трактатов, пожалуй, самым известным из которых является «Дачжиду-лунь» (Трактат об уровнях великой мудрости); указанное выражение приведено в его 23-м разделе. Главная мысль его произведений: все относительно, поскольку ни один феномен не имеет своего отдельного, независимого существования.

<sup>3</sup> Многие люди достигли состояния будды до того, как Буддой стал «исторический» Шакьямуни. Встретив одного такого просветленного по имени Пушья, Шакьямуни семь дней и ночей стоял с поднятой ногой, провозглашая сутру в его честь. Описано в 4-м разделе «Дачжиду-лунь».

<sup>4</sup> Бог музыки в Индии.

<sup>5</sup> Мифическая птица с прекрасным голосом.

<sup>6</sup> Одни из наикрасивейших куртизанок древнего Китая.

<sup>7</sup> Под «истинными» здесь подразумеваются «Саддхарма-пундарика», «Аватам-шака» и «Махапаринирвана» сутры; все остальные считаются «надлежащими».

<sup>8</sup> «Сокрытыми», или «сокровенными», учениями считались системы школ Сингон и Тэндай, поскольку для их постижения было необходимо пройти сложнейшее инициирование.

<sup>9</sup> Так считалось в космогонии школы Тэндай.

<sup>10</sup> Три других: что тело нечисто, что восприятие ведет к страданию, что сознание непостоянно. Считается, что медитирование над этими четырьмя внутренними видениями снимает замутненность сознания.

<sup>11</sup> Направлений мысли, существовавших во времена Шакьямуни.

<sup>12</sup> Женская яйцеклетка и мужская сперма.

<sup>13</sup> Т. е. правительственный пост можно занять после обучения.

<sup>14</sup> Точка зрения, что просветление наступает постепенно, в результате чтения сутр и непрерывных тренировок, была характерна для северной ветви *дзэн* в Китае. Со временем эта школа исчезла, уступив место южному направлению, в котором считалось возможным лишь внезапное, «разовое» обретение просветленности.

<sup>15</sup> Правительственные посты.

<sup>16</sup> Одно из наименований Будды Шакьямуни (в других школах трактуемое более широко). Относится к тому, кто пришел «из» и ушел в *тамхата* («таковость»), единоподобность, абсолютную реальность, превосходящую всю множественность форм феноменального мира.

<sup>17</sup> По преданию, второй китайский патриарх *дзэн* Хуэй-кэ (481–593) отрезал себе руку в присутствии Бодхидхармы в монастыре Шаолинь, чтобы показать, насколько истинно его желание учиться у этого наставника. По другой легенде, один из учеников часто копировал своего наставника, который объяснял суть буддизма, молча поднимая вверх палец. Однажды Жу-чжэ, увидев, что делает его ученик, отрезал тому поднятый палец, чтобы тот постиг учение во всей его полноте. Описано в: «Мумонкан», случай III.

<sup>18</sup> Демонов и злых духов, равно как и небуддийских учений.

<sup>19</sup> Шраваков и пратьекабудд. Шраваки — те, кто решил стать архатом, т. е. обретшим просветление ради себя самого, а не ради помощи другим. Пратьекабудды — те, кто обрели просветление с помощью индивидуальных занятий, без помощи наставника, и так же не намерены помогать другим.

<sup>20</sup> Шэнь-сю (606–706), основатель северного направления *дзэн* в Китае, был лучшим учеником Хун-жэня, пятого патриарха *дзэн*. Его понимание Пути было высокоин-

теллектуальным, и это не позволило ему обрести полное просветление.

<sup>21</sup> Хуэй-нэн (637–712), преемник Хун-жэня, обрел просветление на горе Хуан-мэй в тот момент, когда занимался толчением риса.

<sup>22</sup> Чжао-чжоу (778–897), преемник Нань-чжуаня, известен своим знаменитым коаном «Му Чжао-чжоу». «Мумонкан», случай I.

<sup>23</sup> В соответствии с «Дзэнрин руйдзю» (6-й раздел), обучалась на горе Гуйшань и выказала особые способности с 12 лет.

<sup>24</sup> Хуэй-сы (514/515–577), считается вторым патриархом школы Тьень-тай (Тэндай). Прозанимавшись у Хуэй-вэна до 570 года, он перебрался на гору Нань-юэ, где жил до своей смерти. Написал несколько важных трудов по буддизму.

<sup>25</sup> Сюань-цзюэ (665–713); известна написанная им «Песня Просветления» (Чен-дао-го).

<sup>26</sup> Подряд идут два, на первый взгляд, взаимоисключающие положения, однако «мысли и другое», возникающие в процессе конкретных практик, совершенно отличны от «мыслей, ограничений и прочего» чисто концептуального характера.

<sup>27</sup> 28 поколений в Индии: от Махакашьяпы до Бодхидхармы; 6 поколений в Китае: Бодхидхарма, Хуэй-кэ, Сэн-цань, Дао-синь, Хун-жэнь и Хуэй-нэн; патриархи 5-ти дзэнских школ: Юнь-мэнь, Гуй-ян, Цао-дун, Линь-цзи и Фа-янь.

<sup>28</sup> Е-гун очень любил драконов и развешивал их изображения по своему дому. Узнав об этом, дракон спустился с неба и заглянул к нему в окно. Е-гун испугался и убежал. Эту историю часто приводят по аналогии с ситуацией, когда кто-то любит читать о буддизме в книгах, но уклоняется от конкретных практик.

## РАССУЖДЕНИЯ О РАЗЛИЧИИ ПУТИ<sup>1</sup>

Трактат “Бэндова” (Рассуждения о различии Пути) написан Догэном в 1231 г. вскоре после его возвращения из Китая в Японию. В нем достаточно отчетливо излагаются основные положения школы Сото. Основное внимание уделяется краеугольному камню всего учения: состоянию “пробуждения” (*сатори*) легче и быстрее всего можно достичь с помощью практики сидячей медитации (*дзадзэн*). Полемизируя с представителями других буддийских школ (в том числе и родственных дзэнских школ Риндзай и Дарумасю), Догэн утверждал, что все прочие виды религиозной практики, равно как и изучение буддийских текстов, могут быть только второстепенными, вспомогательными средствами, а единственная, унаследованная от самого Будды Шакьямуни истина открывается только перед теми, кто следует его наставлениям о важности сидячей медитации.

Полный перевод трактата “Бэндова” выполнен по изданию: Тэрада Тору и Мидзуно Яюк (ред.). *Догэн*, ч. 1, в серии “Нихон сисо но тайкэй”. Токио, 1970. При составлении комментариев к переводу были использованы критические издания “Бэндова” в серии “Нихон котэн бунгаку тайкэй”, т. 81. Токио, 1965 и “Сёбо гэндзо тюкай дзэнсё” (Сёбо гэндзо, с комментариями и пояснениями), Нётэй Дзимбо и Андо Бунэй (ред.). Т. 1. Токио, 1914.

Данный трактат Догэна неоднократно переводился на английский язык: Masunaga Reiho. *The Soto Approach to Zen*. Tokyo, 1958, p. 138-154; Waddel, Norman and Abe Masao. *Dogen's Bendowa – The Eastern Buddhist*, vol. 5, No. 1, 1971, p. 124-157; Nishiyama, Kosen and Stevens, John. *Dogen Zenji's Shobogenzo*. Sendai, 1975, vol. 1, p. 147-161; Richmond, Lew and Tanahasgi Kazuaki. *On the Endeavour of the Way. – Moon in a Dewdrop*. San Francisco, 1985, p. 143-160; на французский язык: Faure, Bernard. *Dogen. La Vision immediat*. Paris, 1987, p. 75-111.

Все Будды-Татхагаты обладают наивысшим и несотворенным<sup>2</sup> чудесным искусством передачи чудесной Дхармы и достижения состояния *ануттарасамьяк-самбодхи*<sup>3</sup>. Только в том случае, если [Дхарма] передавалась от одного будды к другому без малейших изменений, это может считаться образом “самодостаточного самадхи”<sup>4</sup>.

Правильным учением, ведущим к такому *самадхи*, является сидячая медитация. Хотя и считается, что люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь. Отбрасываешь ее, а она остается в руках — как же может она быть достойным одним или многих? Пытаешься ее описать — не хватает слов, ибо она безгранична и в высь и в ширь. Все будды извечно пребывают в ней, но ни в одном объекте не ощутимы следы проявления их сознания. Все живые существа извечно ее используют, но осознание этого не проявляется в их сознании<sup>5</sup>. Задача метода единственного Пути следования истине, который я вам объясняю, состоит в том, чтобы помочь проявиться просветлению и практике, соединить всеобъемлемость с отстраненностью. Когда преодолите все преграды и достигнете освобождения, утолщения на бамбуке или узлы на деревьях не будут вам мешать.

С того момента, как я пробудился сердцем и устремился на поиски Дхармы, я начал странствовать по Японии в поисках наставников. Тогда я повстречал Мёдзэна<sup>6</sup> из монастыря Кэнниндзи, и пока я был возле него, иней девять раз сменялся цветами. От него я услышал учение школы Риндзай. Мёдзэн считался лучшим учеником патриарха Эйсай<sup>7</sup>, лишь он один унаследовал от патриарха истинную и наивысшую, несравненную традицию Будды. Никто из учеников не мог с ним сравниться.

Потом я отправился в Сунский Китай искать мудрость по обе стороны реки Чжэ и постиг учения всех “пяти домов”<sup>8</sup>. Наконец я пришел на гору Тайбо к наставнику Жу-цзиню<sup>9</sup>, у которого и завершил свое обучение. Потом в начале годов Шао-дин (1228-1234) я вернулся на родину и замыслил распространять учение ради спасения живых существ — взвалил на плечи тяжкую ношу.

Однако в ожидании подходящего момента, когда станет возможным распространять Учение, я решил некоторое время — подобно облаку или ряске на воде — побродить по стране, постигая мысли древних мудрецов. Разве нет людей, которые не заботятся о славе и выгоде, а руководствуются лишь помыслами о том, как обрести правильный Путь? Но введенные в заблуждение невежественными учителями, они блуждают вслепую, упиваясь своими иллюзиями, и в конечном счете надолго оказываются в краю заблуждений. Когда же наступит для них время вырастить истинные семена праджни<sup>10</sup> и обрести правильный Путь? Если же я буду постоянно странствовать среди гор и рек, как же я смогу им помочь? И, скорбя о заблудших, я решил записать все, что видел и слышал в чаньских монастырях в свою бытность в Сунском Китае, равно как и те сокровенные истины, которые унаследовал от своего мудрого наставника. Я хочу оставить для постигающих Учение истинную Дхарму Будды. В этом и состоит моя задача.

Великий наставник (Шакьямуни) во время собрания на Священной Горе<sup>11</sup> передал Дхарму Кашьяпе, после чего она передавалась от патриарха к патриарху, пока не дошла до Бодхидхармы<sup>12</sup>. Бодхидхарма отправился в страну Синдан (Китай) и передал Дхарму великому наставнику Хуэй-кэ<sup>13</sup>.

Так началось распространение учения Будды в Восточном крае.

Благодаря “истинной передаче” Учение дошло до Шестого Патриарха, чаньского наставника Да-цзяня<sup>14</sup>. К тому времени истинное Учение Будды уже распространилось в Восточной Хань (Китае), и появилось учение, не озабоченное доктринальными проблемами. У Шестого Патриарха было два способных ученика: Хуай-жан из Наньшюаня и Син-сы из Цинъюаня<sup>15</sup>. Оба они наследовали “печать Будды” и стали наставниками людей и небожителей. В конечном счете эти два направления разделились на пять школ: школа Фаянь, школа Гуйян, школа Цаодун, школа Юньмэнь и школа Линьцзи. Сейчас в Сунском Китае повсюду распространено только учение школы Линьцзи. Но хотя и возникли пять разных “домов”, все они обладали одной и той же “печатью сознания Будды”<sup>16</sup>.

Хотя еще со времени династии Поздняя Хань в Китае начали распространяться буддийские сочинения, было неясно, какие из них лучше, а какие хуже. После прихода Бодхидхармы с запада корни лиан были обрублены, и стало распространяться чистое и единственное учение Будды. Следует надеяться, что нечто подобное произойдет и в нашей стране. Я утверждаю, что все будды прошлого, равно как и следующие буддийскому Учению патриархи, считали, что только занятие сидячей медитацией в состоянии “самодостаточного самадхи” является истинным Путем, ведущим к пробуждению. Все достигшие пробуждения и в Индии и в Китае следовали этому методу. Им удалось достичь этого, потому что учителя передавали ученикам этот чудесный метод в качестве сокровенной сути Учения.

Что же касается передачи учения в рамках нашей школы, то непревзойденным среди непревзойденных является Дхарма, передаваемая непосредственно [от сердца к сердцу]. После первой встречи с наставником и обретения от него знаний не заботьтесь о возжигании благовоний, совершении ритуалов, произнесении *намбуцу*<sup>17</sup>, покаянии в грехах и чтении сутр. Нужно только правильно заниматься сидячей медитацией, отбросив и тело и сознание.

Если вы хотя бы на одно мгновение проявите “печать Будды” в трех видах действия<sup>18</sup> и будете неподвижно сидеть в состоянии *самадхи*, то весь окружающий мир дхарм превратится в печать Будды, а всеобъемлющая пустота станет просветлением. От этого возрастет блаженство изначальной Дхармы всех будд-татхагат и обновится величие их пробуждения. Кроме того, все существа всех десяти концов света, на трех тропках<sup>19</sup> и во всех шести мирах<sup>20</sup>, в одно мгновение обретут чистое тело и сознание, а также познают великое освобождение. Когда проявится их изначальная сущность, все дхармы обретут истинное пробуждение, мириады вещей явятся из тела Будды, и, восседая рядом с царем под деревом *бодхи*, вы в одно мгновение перейдете границы пробуждения. И тогда вы повернете великое и несравненное колесо Дхармы и провозгласите глубокую истину о предельном недеянии<sup>21</sup>.

Поскольку состояние *самъяк-самбодхи* вернется к вам и будет помогать вам совершенствоваться на вашем Пути, то, занимаясь сидячей медитацией, вы сможете окончательно отбросить и тело, и сознание, очистить чувства и мысли от прошлой скверны и постичь истинную сущность Учения Будды. И тогда вы будете распространять Учение в бесчисленных местах деятельности будд-татхагат, подталкивать всех к тому, чтобы превзойти будд и повсеместно провозглашать эту Дхарму.

Поскольку даже земля, травы и деревья, ограды, черепица и камешки — все сущее в этом беспредельном мире — являются частью деятельности Будды, то попадающие под воздействие их благодатных ветра и воды чудесным образом обретают неповторимое учение Будды и пробуждают дремавшее внутри них пробуждение. Все те, кто обретут огонь и воду Дхармы, смогут даровать другим учение Будды об “изначальной просветленности”<sup>22</sup>. В результате этого все те, кто живут рядом с ними и ведут с ними беседы, вдруг преисполнятся беспредельной буддийской добродетелью и начнут повсеместно — в мире дхарм и вне его — распространять бесконечно-неделное, немислимо-невыразимое Учение Будды. Однако все это не проявляется в сознании адепта, поскольку является немедленным прозрением — полным не-деянием в состоянии покоя. Если бы практика и медитация были двумя различными действиями, как это считают заурядные люди, то всякий мог бы распознать их по отдельности. Но если вы погрязнете в сфере сознания, то не достигнете подлинного пробуждения, поскольку его принцип непостижим замутненным сознанием. Оставаясь в состоянии полного покоя, сознание и объект пребывают в состоянии осознания и выходят за пределы просветления. Пребывая же в состоянии “самодостаточного самадхи”, вы сможете, не нарушая никаких форм, не затрагивая малейшей частицы, претворять в жизнь великие буддийские наставления, распространять несравненное, глубоко-сокровенное буддийское учение.

Травы, деревья и земли, которых достигнет это учение, разом начнут излучать великое сияние и бесконечно являть непостижимую, чудесную Дхарму. Травы, деревья и стены начнут проповедовать Учение и заурядным, и мудрым людям, они же в свою очередь станут проповедовать Дхарму травам, деревьям и стенам. В мире пробуждения-для-себя и пробуждения-для-других все неизменно обладают признаками осознанности, и эта осознанность немедленно сама проявится.

Если даже один человек ограниченное время будет сидеть в медитации, он станет сопричастным всему сущему и окончательно растворится во времени. Поэтому он будет вечно осуществлять проповедь буддийского Учения в прошлом, настоящем и будущем. Каждое мгновение сидячей медитации является в то же время всеобъемлющей практикой, всеохватывающим пробуждением. И это будет не просто сидячая медитация. Она будет подобна звуку от удара молотком по пустоте, его несравненное звучание проникнет повсюду. Разве оно ограничится одним мгновением? Невозможно измерить, как сотни вещей достигают его каждая по-своему.

Следует помнить, что если бы даже все будды десяти сторон света, столь же бесчисленные, как песчинки в Ганге, собрав всю свою мудрость, попытались измерить достоинства одного человека, занимающегося сидячей медитацией, им бы это не удалось.

\* \* \*

*Вопрос:* Итак, мы слышали, насколько велики достоинства сидячей медитации. Но сомневающиеся невежды могут сказать: “Почему нужно заниматься исключительно сидячей медитацией, ведь в буддизме много разных путей?”

*Ответ:* Потому что это основные врата буддийской Дхармы.

*Вопрос:* Почему только сидячая медитация считается основными вратами?

*Ответ:* Почтеннейший Учитель Будда осуществил истинную передачу чудесного искусства для правильного обретения Пути. И все Татхагаты трех миров обретали Путь с помощью сидячей медитации. Поэтому-то ее и передают как основные врата Учения. Все патриархи и в Индии и в Китае постигали его через сидячую медитацию. Вот потому и я сейчас предлагаю ее людям и небожителям в качестве основных ворот Учения.

*Вопрос:* Допустим, что вы правильно унаследовали великолепные методы татхагат и усвоили следы патриархов. Но ведь рядовым людям этого не постичь! Достичь просветления можно читая сутры или произнося *нэмбуцу*, но как можно достичь того же, просто сидя и ничего не делая?

*Ответ:* Если вы полагаете, что *самадхи* всех будд и их непревзойденная Дхарма есть просто бессмысленное сидение в бездействии, то вы клеветаете на Большую Колесницу. Это очень серьезное заблуждение — как если бы вы находились в море и утверждали, что там нет воды. Разве медитация всех будд в благодном состоянии “самодостаточного *самадхи*” уже сама по себе не является огромной добродетелью? Какая жалость, что ваши очи еще не раскрылись, а сознание пребывает в опьяненном состоянии! Мир будд чудесен, его не постичь ни сердцем, ни рассудком. И уж тем более он недоступен пониманию неверчивых, несведущих людей. Только обладающие истинной верой и большими способностями смогут войти в него. Неверующим же будет трудно постичь его, сколько их ни наставляй. И на Горе Коршунов были люди, которым Будда говорил: “Уходите, если того желаете”<sup>23</sup>. Когда же в сердце пробуждается правильная вера, то можно практиковать медитацию и изучать дзэн. Если же вера не появилась, то можно какое-то время подождать и не сокрушаться, что не унаследовали от прошлого благой кармы. А известно ли вам, каких добродетелей можно достичь, читая сутры и произнося *нэмбуцу*? Если вы считаете, что, шевеля языком и возвышая голос, обретаете какие-то буддийские добродетели, то заблуждаетесь. Если вы все это считаете буддийским учением, то на самом деле все более и более от него отдалаетесь. А открыв священные тексты, вы обнаружите, что у Будды есть разъяснения по поводу правил “внезапной” и “постепенной” практики, и если следовать этим

наставлениям, то непременно достигнете просветления. Но, изучая сутры, не следует понапрасну надеяться, что они помогут вам обрести знание бодхи. Тот, кто считает, что, бездумно произнеся миллион раз *нэмбуцу*, может вступить на Путь Будды, подобен тому, кто, повернув оглобли на север, считает, что он едет в царство Юэ<sup>24</sup>, или тому, кто пытается просунуть четырехгранный брусок в круглое отверстие. Те, кто привержены книгам, но не разбираются в практике [медитации], подобны врачу, читающему медицинские трактаты, но не умеющему составлять лекарства. Какая от этого польза? Люди, непрерывно возглашающие *нэмбуцу*, напоминают лягушек, и ночью и днем квакающих на весеннем поле. Их усилия тоже бесполезны! И уж подавно люди, привязанные к славе и почестям, не должны отказываться от практики [медитации], ибо жажда наживы прочно в них укоренилась. Такие люди бывали и в древности, разве может их не быть в наши дни? Воистину, они достойны сожаления!

Но особо запомните, что когда чудесная Дхарма семи будд прошлого<sup>25</sup> передается постигшему истину ученику от дзэнского наставника, обретшего Путь и осознавшего свою природу, то суть учения проявляется ясно и сохраняется в сердце. Этого вы не узнаете от наставников, которые изучали только тексты. Поэтому отбросьте сомнения и, следуя указаниям правильного наставника, через сидячую медитацию постигайте Путь. Тогда вы сможете понять “самодостаточное *самадхи*” всех будд.

*Вопрос:* В нашей стране получили распространение школы Лотоса (Тэндай)<sup>26</sup> и Кэгон<sup>27</sup>, которые являются вершиной учения Большой Колесницы. Более того, школа Сингон<sup>28</sup> утверждает, что ее истинное учение было унаследовано через Ваджрасаттву<sup>29</sup> от самого татхагаты Вайрочана<sup>30</sup>, а затем в целостности передавалось от учителя к ученику. По утверждению этой школы, “само сознание и есть будда, поэтому всякое сознание становится буддой”. Поэтому вместо самосовершенствования в течение многих кальп нужно почитать Пять Будд<sup>31</sup>, и тогда в одно мгновение обретешь правильное просветление. Это и должно считать вершиной буддийского Учения. Что же такого замечательного в вашем учении, если ради него все эти учения нужно отбросить?

*Ответ:* Вам следует уяснить, что в буддизме невозможно спорить о том, какое учение лучше, а какое хуже, равно как и о том, какая Дхарма глубже, а какая мельче. Просто нужно знать, какая практика истинная, а какая ложная. Одни люди вступили на буддийский Путь, привлеченные травами и цветами, горами и реками<sup>32</sup>. Другие же, взяв в руку землю и скалы, песок и камешки, обрели “печать Будды”<sup>33</sup>. На самом же деле, хотя бесконечные слова будд заполнили весь мир, поворот Великого Колеса Дхармы умещается в единственной пылинке. Потому и слова “само сознание и есть будда” подобно отражению луны в воде, в то время, как принцип “через сидячую медитацию станешь буддой” подобен отражению в зеркале. На хитроумность слов не следует особо полагаться. Чтобы помочь вам достичь просветленного состояния бодхи, я и объясняю чудесное учение, унаследованное непосредственно от будд и патриархов, помогаю вам стать



последователями истинного Пути. Чтобы передавать буддийскую Дхарму, ваш наставник непременно должен быть человеком, погружившимся в просветление. Не годятся в наставники ученые, которые толкуют тексты. Они подобны слепцам, ведущим за собой толпу слепцов. Ныне в нашей школе, унаследовавшей истинную традицию Будд и патриархов, ценят именно тех мудрых наставников, которые постигли Путь и погрузились в просветление, от них и обретают буддийскую Дхарму. Поэтому, даже когда дух видимого и невидимого миров воздают им почести, или когда архаты, обретшие плод просветления, приходят вопрошать их об Учении, то такие наставники каждому из них дают полное посвящение в методы [практики], помогают им прояснить сознание. В других школах ничего подобного нет. Поэтому истинные ученики Будды должны изучать только буддийское Учение.

А кроме того, следует помнить, что мы изначально обладаем семени непревзойденного бодхи. Но поскольку сами мы осознать их неспособны, мы стремимся порождать беспочвенные мысли, считая их конкретными вещами, а потому сбиваемся с большого Пути, и усилия наши бесполезны. Подобные взгляды порождают только призрачные “цветы в пустоте”<sup>34</sup>. Мы бесконечно пытаемся представить “двенадцатиричную систему причин-следствий”<sup>35</sup>, “двадцать пять сфер-существования”<sup>36</sup>, рассматриваем теории Трех или Пяти Колесниц, спрашиваем о наличии или отсутствии во всем природы Будды. Но не следует накапливать подобные знания, считать это истинным следованием Пути Будды. Напротив, нужно целеустремленно заниматься сидячей медитацией, правильно соблюдая наставления Будды, отбросив все прочее. И вот тогда вы окажетесь по ту сторону заблуждения и просветления, выйдете за пределы обыденного и святого и, обогатившись великим бодхи, отправитесь беспрепятственно странствовать в неизмеримое. И если вы так поступите, разве могут сравниться с вами те, кто застряли в таких сетях и капканах, как письменные знаки?

*Вопрос:* В число “трех видов обучения”<sup>37</sup> входит и *самадхи* (медитация). Среди шести парамит<sup>38</sup> есть и парамита медитации. Их придерживались все бодхисаттвы, после того как у них зародилась мысль о просветлении, и их практиковали и мудрые и глупые. Дзэнская медитация кажется очень похожей на это. Почему же вы утверждаете, что только в ней сосредоточено истинное учение Татхагаты?

*Ответ:* Ваш вопрос возник только потому, что Сокровищницу Глаза Истинного Закона, единственное великое деяние Татхагаты, непревзойденную великую Дхарму стали именовать школой Дзэн.

Следует помнить, что название “школа Дзэн (Чань)” появилось в Китае, откуда распространилось на восток, а в Индии его не существовало. Когда великий наставник Бодхи-дхарма в течение девяти лет сидел в монастыре Шаолиньсы на горе Суншань, неподвижно глядя в стену, в Китае ни монахи, ни миряне еще не знали об истинном учении Будды, а потому называли его “брахманом, занимающимся сидячей медитацией”. Впоследствии все патриархи превыше всего ставили именно сидячую медитацию.

Поэтому глупые миряне, не понимая сути, стали говорить о школе Дзадзэн. Ныне же слово “дза” отпало, и теперь ее, эту школу, называют просто Дзэн. Смысл этого учения можно уяснить из сборников речений патриархов, но его не следует отождествлять с медитацией (*дхьяна*) в “трех категориях Учения” или “шести парамитах”.

Подлинная Дхарма Будды, передававшаяся от одного к другому, никогда не была сокрытой. В этом нет сомнений, поскольку и ныне среди небожителей есть такие, кто своими глазами видели, как Татхагата на Горе Коршунув передал Кашьяпе Сокровищницу Глаза Истинного Закона, Непостижимую Сущность Нирваны, Непревзойденную Великую Дхарму. И теперь эта буддийская Дхарма должна постоянно охраняться этими небожителями. Ее достоинства и ныне не ослабли. Вы должны знать, что в нем заключен весь буддийский Путь, который ни с чем болес не сравним.

*Вопрос:* Почему из четырех состояний тела<sup>39</sup> для медитации годится только сидячая поза?

*Ответ:* С давних пор у будд существовало много разных способов достижения просветления. Если вас интересуют методы, которые использовали все будды, то вам следует знать, что все, что использовали будды, — это их собственные методы. А потом один из патриархов назвал сидячую медитацию “легкими и блаженными вратами Дхармы”. Среди “четырех состояний тела” именно сидячая поза обладает этим качеством. И таким был Путь не только одного или двух будд, но его придерживались абсолютно все будды и патриархи.

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

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

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

Поэтому Татхагата Шакьямуни и почтенный Кашьяпа оба унаследовали практику, основанную на просветлении; великий наставник Бодхи-дхарма и почтенный патриарх Да-цзянь также прибегали к практике, основанной на просветлении. В этом и состоит пребывание в буддийской Дхарме. Поскольку практика медитации неотделима от просветления, каждый из нас, к счастью, унаследовал и чудесную практику. Вступив на

Путь и занимаясь медитацией, ученик в несотворенном обретает изначальное просветление. Чтобы неотделимое от медитации просветление не загрязнялось, будды и патриархи предупреждали, что не следует ослаблять своих занятий медитацией. Если дадите волю чудесной практике [медитации], то изначальное просветление сразу окажется у вас в руках, а если освободитесь от изначального просветления, то истинная практика сразу заполнит все ваше тело.

Когда я был в Сунском Китае, то своими глазами видел во всех чаньских монастырях залы для сидячей медитации, где днем и ночью пятьсот — шестьсот и иногда тысяча или две тысячи человек занимались медитацией. Когда я спрашивал у настоятелей, обладавших “печатью сознания Будды”, о главном смысле буддийской Дхармы, они отвечали, что медитация и просветление неразделимы.

Поэтому не только те, кто уже учатся под руководством учителя, но и просто достойные люди, желающие постичь истинный смысл буддийской Дхармы, как начинающие, так и продвинутые, и обычные люди и мудрые, все должны, основываясь на учениях будд и патриархов, под руководством достойных наставников заниматься сидячей медитацией.

Рассказывают, что один патриарх<sup>40</sup> сказал: “Дело не в том, что нет ни практики медитации, ни просветления, а в том, что они не могут загрязниться”. А еще говорят: “Тот, кто понимает Путь, тот и осуществляет Путь”. Запомните, что практика медитации и проводится для осуществления Пути.

*Вопрос:* Почему в прежние времена все наставники в нашей стране, которые занимались распространением Учения и отправлялись на поиски Дхармы в Китай, игнорировали медитацию и передавали только тексты?

*Ответ:* Древние наставники не передавали этой практики (медитации), потому что тогда еще не настало время.

*Вопрос:* А наставники прошлого понимали этот метод?

*Ответ:* Если бы они его усвоили, то и другим бы передали.

*Вопрос:* Один наставник говорил: “Не скорбите над жизнью и смертью. Существует способ моментально освободиться от жизни и смерти, для этого нужно понять принцип вечности природы сознания. Суть его состоит в том, что с момента рождения тело неуклонно движется к гибели, только природа сознания неразрушима. Если вы хорошо осознали, что наше тело обладает нерождаемым и неразрушаемым сознанием, то поймете, что это и есть изначальная природа, а тело — лишь временная оболочка. Оно непостоянно: то умирает, то рождается. Сознание же постоянно, оно остается неизменным и в прошлом, и в будущем, и в настоящем. Если поймете это, то отдалитесь от жизни и смерти. Те, кто постигли эту истину, навсегда вырвались из потока рождений-смертей. Когда закончится ваша телесная жизнь, вы растворитесь в океане природы. Когда же вы вольетесь в океан природы, то будете уже обладать всеми теми чудесными добродетелями, что и все будды-татхататы. Но даже если вам это и известно, поскольку сейчас вы пребываете в теле, созданном ложной кармой прошлой жизни,

вы еще не можете сравниться со святыми. Тем, кто не усвоят эту истину, предстоит вечный круговорот рождений-смертей. Поэтому торопитесь понять постоянство природы сознания. На что можно рассчитывать, если просто праздно сидеть всю жизнь?”

Соответствуют ли подобные высказывания истинному пути будд и патриархов?

*Ответ:* Только что изложенные вами взгляды вообще не имеют отношения к Учению Будды. Это взгляды еретика Сэника<sup>41</sup>. Его еретическая теория утверждает, что в человеческом теле имеется душа. Под воздействием разных обстоятельств эта душа может отчетливо различать плохое и хорошее, истинное и ложное, ощущать боль или зуд, испытывать страдание или радость. Однако после того как тело гибнет, душа покидает его и возрождается в ином мире. Поэтому, когда кажется, что человек умер здесь, он рождается там, а душа его остается неразрушимой и неизменной. Таковы основы его еретического учения.

Однако придерживаться подобных взглядов и причислять их к учению Будды более глупо, чем, взяв кусок черепицы или камешек, утверждать, что это золотой слиток. Подобное невежество ни с чем не сравнимо. Китайский “наставник страны” Хуэй-чжун<sup>42</sup> резко осуждал подобные идеи. Разве не глупо, надеясь вырваться из круговорота рождений-смертей, принимать ложные взгляды о том, что телесная оболочка разрушится, но сознание постоянно, при этом приравнивая их к чудесному учению всех будд, и тем самым порождая причины рождения и смерти? Такие взгляды достойны сожаления! Так помните же, что это — ложные еретические идеи, не позволяйте вашим ушам оскверняться ими. Не в силах молчать и чтобы из сострадания уберечь вас от этих ложных взглядов, я заявляю, что в буддийском Учении и тело, и сознание изначально неразделимы, а внутренняя природа и ее признаки не-двойственны. Это было известно и в Индии, и в Китае, поэтому с этим следует считаться. К тому же, когда в буддизме рассуждают о постоянстве, то все сущее считают постоянным, не разделяя тело и сознание. Когда же говорят об исчезновении<sup>43</sup>, то утверждают, что все существующее исчезает, не отделяя внутреннюю природу от ее признаков. Но как можно утверждать, что тело гибнет, а сознание существует вечно? Разве это не противоречит истинному принципу? Более того, вы должны понять, что рождение-смерть и есть нирвана. Нирвану невозможно объяснить вне рождения-смерти. Те же, кто считают, что сознание отделяется от тела и существует вечно, ошибочно полагают, что сознание Будды отделимо от рождения-смерти, что это все постигающее и познающее сознание не является вечным, поскольку и оно рождается и гибнет. Разве оно не эфемерно?

Задумайтесь! В буддизме постоянно провозглашается принцип единства тела и сознания. В таком случае как после гибели тела сознание может отделиться от него и быть нерождающимся и неумирающим? Если же сознание и тело могут в одно время быть неразделимыми, а в другое — не

быть едиными, значит, и учение Будды оказывается ложью. Более того, те, кто считают, что этим Учением отменяются рождение и смерть, тем самым совершают страшный грех отрицания буддийской Дхармы<sup>44</sup>. Этого следует избегать.

Помните же, что в буддийском Учении “всеобъемлющий образ природы сознания” охватывает всю вселенную, тогда не существует различия между изначальной природой и ее признаками, между рождением и смертью. Даже *бодхи* и *нирвана* включаются в природу сознания. Все сущее и мириады вещей являются единым сознанием, в которое все включается и которому все причастно. Когда же буддисты говорят о том, что все учения включены в одно сознание и между ними нет никаких различий, то они имеют в виду постижение изначальной природы сознания.

Поэтому разве можно в мире вещей различать тело и сознание, противопоставлять рождение-смерть нирване? Поскольку вы уже являетесь учениками Будды, не позволяйте безумцам осквернять нечестивыми речами ваши уши.

*Вопрос:* Обязательно ли тем, кто занимаются сидячей медитацией, строго соблюдать буддийские заповеди?

*Ответ:* Соблюдение заповедей и безупречное поведение — это правила школы Дзэн, учение будд и патриархов. Но даже для тех, кто еще не принял обетов, практика медитации не совсем бесполезна.

*Вопрос:* Не мешает ли занятиям сидячей медитацией совмещение их с произнесением мантр<sup>45</sup> или тэндайской практикой сосредоточения<sup>46</sup>?

*Ответ:* Когда я был в сунском Китае и расспрашивал там об истинном учении, мне объясняли, что ни в Индии, ни в Китае, ни в древности, ни ныне, не бывало такого, чтобы кто-то из патриархов, унаследовавших истинную передачу “печати Будды”, совмещал практику медитации с чем-то иным. Воистину, нельзя обрести подлинную мудрость, если не направить все усилия на какую-то единственную цель.

*Вопрос:* Можно ли заниматься сидячей медитацией только монахам или же это могут делать также мужчины и женщины из числа мирян?

*Ответ:* Патриархи утверждали: “Понимание буддийской Дхармы доступно всем: и мужчинам, и женщинам, и знатным, и низким”.

*Вопрос:* Поскольку монахи порвали все связи с миром, ничто им не мешает заниматься исключительно сидячей медитацией. Как же миряне, связанные всевозможными обязанностями, могут следовать буддийскому несотворенному Пути с помощью этой единственной практики?

*Ответ:* Будды и патриархи обладают безграничным состраданием, которое позволяет широко раскрыть перед другими врата милосердия. Потому они способны привести к просветлению всех живых существ. Найдется ли среди людей и небожителей хоть один, кто не сможет туда войти? В прошлом тому имеется множество подтверждений. Императоры Дай-цзун и Шунь-цзун<sup>47</sup>, взойдя на трон, занимались тысячами государственных дел, но с помощью практики медитации постигли великий Путь будд и

патриархов. Министры Ли и Фан<sup>48</sup> занимали высокие государственные должности и являлись “руками и ногами государя”, но при этом занимались медитацией и следовали великому Пути будд и патриархов. Все зависит лишь от наличия устремлений, а не от того, монах это или мирянин. Те, кто способны различать достоинства и недостатки вещей, неизменно приходят к этой практике. Те же, кто полагают, что мирские дела являются препятствием для приобщения к буддийской Дхарме, думают, что в миру нет буддийского Закона, но не понимают того, что и в буддизме нет мирского закона.

Не так давно жил в Китае человек по имени Фэн<sup>49</sup>. Он был большим министром, но овладел учением патриархов. В одном стихотворении он написал о себе:

Когда нет государственных дел, люблю заняться медитацией.  
Редко ложусь в постель, стараюсь не засыпать.  
И хотя я всем кажусь министром,  
Но по всей стране известен как мудрец.

Смысл стихотворения в том, что поскольку он искренне желал постичь Учение Будды, он и обрел Путь, хотя из-за государственных дел у него не хватало времени для занятий медитацией. Руководствуясь чужими примерами, оглянитесь на себя и осветите настоящее светом прошлого.

Ныне все в сунском Китае: и император, и его министры, и образованные люди и простые, и мужчины и женщины — обращают свои сердца к учению патриархов. И военные и гражданские устремляются к Дзэн — постигают этот Путь. И среди тех, в ком пробудилось это стремление, многие прояснили природу своего сознания. Из этого явствует, что мирские дела не мешают постижению буддийской Дхармы.

Если в нашей стране широко распространится истинный Закон Будды, то все будды и божества будут постоянно защищать нашу страну, а мирное правление приведет к укреплению позиций буддийского Учения.

Когда Будда Шакьямуни еще был жив, даже злодеи и еретики вступали на Путь. Среди патриархов встречались даже охотники<sup>50</sup> и дровосеки<sup>51</sup>, которым удалось достичь пробуждения. А что говорить об остальных! Нужно только руководствоваться наставлениями мудрого учителя.

*Вопрос:* А можно ли с помощью сидячей медитации достичь просветления в “эру конца Закона”<sup>52</sup>?

*Ответ:* В школах, придерживающихся книжной учености, разъясняются “имена и образы”<sup>53</sup>, но в истинном учении Большой Колесницы не выделяют эры “правильного Закона”, “подобия Закона” и “конца Закона”. Более того, считается, что все, практикующие [медитацию], постигнут Путь. Особенно же последователи “истинного учения в непосредственной передаче” (дзэн), приняв Дхарму и вырвавшись из уз, обогащаются собственными сокровищами. Практикующие медитацию способны от природы определить,

достигли они просветления или нет, подобно тому, как пьющий воду отличает холодную от теплой.

*Вопрос:* Один человек говорил: “Тот, кто постигнет буддийскую истину о том, что это сознание и есть будда, в полной мере овладет учением Будды, даже если не будет читать никаких текстов и не заниматься никакой практикой.”

Человек, осознавший, что Закон Будды изначально пребывает в нем, полностью постигнет Путь. И тогда ему не нужно будет обращаться к другим людям за помощью. И уж тем более, зачем тогда нужна медитация? Правильно ли это утверждение?

*Ответ:* Эти слова лишены всякого смысла. Если бы они соответствовали действительности, то всякий, обладающий сознанием, без лишних объяснений мог бы постичь этот принцип. Нужно помнить, что в буддизме субъект не противопоставляется объекту. Если допустить, что осознание принципа “я сам и есть будда” означает постижение Пути, то, значит, в древности Шакьямуни понапрасну прилагал усилия, обучая других. В подтверждение своей мысли приведу несколько примеров древней добродетели.

Среди учеников чаньского наставника Фаяня<sup>54</sup> был монастырский управляющий Сюань-цзе. Как-то Фаянь спросил его:

— Когда ты пришел в мою общину?..

Цзе ответил:

— С той поры, как я стал вашим учеником, прошло уже три года.

Наставник спросил:

— Почему же ты, будучи здесь так недавно, никогда не спрашиваешь меня о буддийском Учении?

Цзе ответил:

— Не могу обманывать вас, наставник. Когда я еще был учеником чаньского учителя Цин-фэна, я усвоил буддийскую Дхарму и преисполнился безмятежностью.

Наставник спросил:

— А от каких слов ты достиг этого пробуждения?

Цзе ответил:

— Однажды я опросил учителя, какова истинная сущность постигающего Дзэн, и он ответил: “Пришел послушник Бин-дин (Огонь)<sup>55</sup> и требует огня”.

На это Фаянь заметил:

— Хорошо сказано! Но боюсь, что ты не понял смысла.

Цзе сказал:

— Иероглифы “бин” и “дин” принадлежат к стихии огня. Поэтому, обладая огнем, просить огня равнозначно тому, как вопрошать об истинной сущности, обладая истинной сущностью. Так я понял его слова.

Фаянь сказал:

— Воистину, ты ничего не понял! Если бы буддийская Дхарма была

такой, она бы не дошла до нас.

Тогда удрученный Сюань-цзе покинул монастырь, но по дороге подумал: “Ведь Фаянь — великий чаньский наставник в Поднебесной, и у него более пятисот учеников. Наверное, у него были все основания указать мне на мои недостатки”. И тогда он вернулся к Фаяню, извинился и сказал:

— Какова же истинная сущность практикующего Дзэн?

— Пришел послушник Бин-дин и попросил огня, — ответил Фаянь.

Не успел он закончить фразы, как Сюань-цзе достиг пробуждения и познал смысл буддийской Дхармы.

Запомните же как следует: познать принцип “я сам и есть будда” вовсе не означает понимания буддийской Дхармы. Если понимание смысла слов “я сам и есть будда” означало бы постижение буддийской Дхармы, то Фаянь не стал бы повторять ранее услышанные слова.

Но вначале нужно найти опытного наставника и расспросить его о правилах сидячей медитации, а потом всецело посвятить себя этой практике, не останавливаясь на середине пути познания. И тогда чудесное искусство буддийской Дхармы окажется не напрасным.

*Вопрос:* И в Индии, и в Китае, и в древности, и ныне бывало так, что, услышав звук удара о бамбук, один человек достиг пробуждения<sup>56</sup>, а другой, увидев цветы персика, познал сущность своего сознания<sup>57</sup>. Увидев яркую звезду, великий учитель Шакьямуни вступил на Путь<sup>58</sup>, а почтенный Ананда постиг Дхарму от слов про шест со стягом<sup>59</sup>. Со времен Шестого Патриарха многие представители “пяти домов” постигали сущность сознания от одного-единственного слова или неоконченной фразы. Но ведь не все же они обязательно прежде предавались практике сидячей медитации?

*Ответ:* Вам следует помнить, что ни в старину, ни ныне никто из тех, кто пробудился, услышав звук, или пробудил свое сознание, услышав какой-то звук, не предавался размышлениям относительно следования Пути, а каждый из них оставался самим собой.

*Вопрос:* И в Индии, и в Китае люди первоначально были прямодушными. Распространение же учености способствовало тому, что люди, услышав проповедь буддийской Дхармы, тотчас же вступали на Путь. Но в нашей стране с древних времен у людей было мало человеколюбия и мудрости, почему и трудно посеять в них правильные семена [Учения]. И разве не обидно, что такими мы являемся из-за невежества! Даже наши монахи уступают мирянам в тех странах. Отношение к жизни у них легкомысленное, а мышление узкое и примитивное. Они стремятся только к материальным благам и к получению видимых почестей. Разве могут подобные люди с помощью только сидячей медитации достичь просветления и познать Учение Будды?

*Ответ:* Я согласен, что еще не все люди в нашей стране в должной мере обладают человеколюбием и мудростью и потому и следуют неверному пути. Поэтому, если даже объяснять им истинный Закон, сладостный нектар может показаться им ядом. Их легко привлечь славой и почестями, но трудно

отучить от ложных привязанностей. Но для того чтобы отплыть из этого мира, вовсе не обязательно использовать в качестве лодки мудрость людей или небожителей. Даже при жизни Будды бывало так, что невежественный и тупой человек от ударов кожаного мяча обретал “четыре плода”<sup>60</sup>, или постигал великий Путь оттого, что для забавы облачался в монашеское платье<sup>61</sup>. Благодаря искренней вере такие люди расстались с заблуждениями. А одна благочестивая мирянка, которая носила пищу невежественному старому монаху, сидевшему в медитации, достигла просветления<sup>62</sup>. И для этого ей не потребовалось ни ума, ни письмен, она не слушала чужих речей, не вела бесед, а во всем ей помогла только ее искренняя вера.

Учение Шакьямуни существует в трех тысячах миров<sup>63</sup> всего лишь в течение двух тысяч с лишним лет, но оно распространилось в разных странах, а не только среди человеколюбивых и мудрых, и люди там не обязательно умные и сообразительные. Однако со временем в этих странах распространилось истинное Учение Татхагаты, изначально обладающее необычайно великой силой добродетели. Все люди, которые будут правильно следовать истинной вере, независимо от их природных способностей, в равной степени смогут обрести Путь. И пусть даже наша страна не вполне человеколюбивая и мудрая, а умственные способности живущих в ней людей слабые, я не считаю, что им не под силу постичь буддийскую Дхарму. Кроме того, все люди изначально обладают истинными семенами праздн, хотя только немногие способны правильно усваивать наставления, чтобы с их помощью достичь просветления.

Хотя ранее я довольно беспорядочно пытался давать ответы на вопросы, но в какой-то степени мне хотелось заставить цвести цветы в небе. Однако поскольку сущность учения о сидячей медитации еще не получила распространения в этой стране, те, кто не стремятся его познать, достойны сожаления. Потому, собрав все, что видел и слышал в чужих краях, записав все, что смог, со слов светлейших наставников, я стремлюсь донести эту практику до тех, кто желает ее усвоить. Сейчас у меня нет времени подробно остановиться на дзэнских монастырских кодексах и уставах. Не буду делать этого в спешке.

И хотя наша страна находится к востоку от Драконьего моря<sup>64</sup> и отдалена от других стран облаками и туманами, но со времен императоров Киммэй и Ёмэй<sup>65</sup> ее жители наслаждаются буддийским Учением, пришедшим с запада на восток. Но с тех пор суждения и ритуалы перепутались, а подлинная практика утрачена. Поэтому если сейчас жить в рваном монашеском платье и с оклеенной плоской для подаяний, возвести тростниковую хижину на зеленых утесах и белых камнях и сидеть там в медитации, то вам немедленно откроется истина, которая превыше Будды, и вы тотчас сможете постичь великий принцип Дхармы. Таков завет Клыка Дракона<sup>66</sup> и напутственное поучение с горы Петушиная Нога<sup>67</sup>. Основные же принципы сидячей медитации изложены мной в сочинении “Всеобщие правила сидячей медитации”<sup>68</sup>, написанном в годы Кароку.

Чтобы Закон Будды смог распространиться в стране, прежде всего необходим декрет ее правителя. Но если вспомнить заветы [Шакьямуни] на Горе Коршунов, то окажется, что все без исключения правители и военачальники во всем мире рождались в результате их желания в прежнем рождении наследовать и защищать буддийскую Дхарму. Под их правлением каждое место становится землей Будды. Поэтому для распространения учения будд и патриархов нужно обязательно выбирать соответствующее место и ждать подходящего момента. Я полагаю, что настало время к этому приступить.

Потому я и написал это сочинение, дабы оставить его достойным людям, жаждущим постичь буддийскую Дхарму или стремящимся в странствиях, подобно облакам или водорослям, выбрать подходящее место.

*Написано осенью в третий год эры Канки (1231) наставником Догэном, передавшим Дхарму из сунского Китая.*

### Примечания

<sup>1</sup> Вступление, перевод с японского и комментарии А.М.Кабанова. Текст печатается по изданию: Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. СПб, “Андреев и сыновья”, 1993, с. 192-215.

<sup>2</sup> *Несотворенный*, или *необусловленный* (яп. мун; санскр. *asamskrita*) — совершенно отстраненный, не подверженный закону причин-следствий.

<sup>3</sup> *Анuttарасамьяк-самбодхи* (яп. *аноттара самьяку самбодай*) — непревзойденная истинная мудрость, которой обладают будды и бодхисаттвы. Так обозначается состояние, когда правильные взгляды и истинная мудрость в полной мере соответствуют уровню просветления; такое состояние недоступно пониманию обыденного сознания.

<sup>4</sup> *Самодостаточное самадхи* (*дзидзюэ саммай*) — состояние просветления (*самадхи*), достичь которого, по мнению Догэна, можно только с помощью сидячей медитации. Буквально это выражение означает “самостоятельно достигнутое и для самого себя используемое самадхи”, т. е. сознание обращается к самому себе, а внешние факторы на него более не воздействуют. Именно в таком состоянии пребывал Будда непосредственно перед достижением просветления. Для удобства я буду использовать несколько расплывчатый и искусственный термин “самодостаточное самадхи”, хотя в дзэнской традиции этому соответствует скорее термин “не-думание” (яп. *мунэн*; кит. *унянь*).

<sup>5</sup> Догэн описывает идеальное состояние не-дуальности, когда окончательно исчезает различие между субъектом (*тикаку* — букв., “сознание”) и объектом (*хамэн* — букв., “[восемь] сторон света”).

<sup>6</sup> Мёдзэн (1184-1225) — вначале изучал тэндайскую философию на горе Хиэй, потом долго бродил по стране и, наконец, стал учеником Эйсай. После кончины учителя — настоятеля монастыря Кэниндзи. Догэн стал учеником Мёдзэна в 1215 г. и под его руководством постигал учения школ Тэндай, Сингон и Дзэн. Мёдзэн умер во время своей поездки в Китай, и Догэн лично доставил его прах на родину. Впоследствии он написал биографию Мёдзэна — “Сярисо дэнки”.

<sup>7</sup> Мёан Эйсай (1141-1215) — родоначальник Риндзай-дзэн в Японии. Вначале он изучал доктрину Тэндай, но, неудовлетворенный этим учением, в возрасте 28 лет впервые отправился в Китай на поиски более глубоких истин. По прошествии 20 лет он еще раз побывал в Китае, где на этот раз провел шесть лет, и в монастыре Тяньтуншань

унаследовал традицию направления Линьцзи (яп. *Риндзай*) школы Чань. По возвращении в Японию он сумел, несмотря на противодействие тэндайских монахов, основать в 1202 г. первый крупный дзэнский монастырь Кэнниндзи в Киото.

<sup>8</sup> “Пягь *домов*” (кит. у *цзя*) — условное обозначение в чаньской традиции пяти основных направлений Чань в танском Китае: Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь, Фаянь и Гуйян. На самом деле Догэн считал себя последователем только традиции Цаодун (яп. *Сото*).

<sup>9</sup> Тяньтун Жу-цзин (1163-1228) — формально принадлежал к линии Дуншаня Лян-цзе, одного из двух основоположников направления Цаодун, хотя сам себя считал просто учеником Шакьямуни, а не последователем какой-то определенной школы. Перво-степенное значение он придавал практике сидячей медитации. Проживал на горе Тайбофэн (другое название — Тяньтуншань) в провинции Чжэцзян, где его и навещил Догэн.

<sup>10</sup> *Prajna* (санскр.) — высшая степень мудрости, когда осознается иллюзорность всего сущего и открывается путь к достижению нирваны. “Выращивать семена праджни” — образное выражение, означающее подготовку к “пробуждению” (*самопу*).

<sup>11</sup> Священная Гора (яп. *Рёдзан*), или Гора Коршунов (санскр. *Gridhrakuta*), находилась к северо-западу от Раджагрихи, столицы царства Магадхи. По чаньской традиции, на этой вершине Будда осуществил первую “бессловесную” передачу чаньского учения. Согласно легенде, ему явился бог Брахма, протянул цветок и попросил произнести проповедь. Будда принял цветок, повертел его в пальцах, но не произнес ни слова. Никто из присутствующих не понял смысла этой “проповеди”, кроме Капьяпы, который при этом слегка улыбнулся; он и унаследовал от него чаньское учение. Эта легенда довольно позднего происхождения и возникла в Китае при династии Сун.

<sup>12</sup> *Боддхидхарма* (яп. *Дарума*) — считается 28-м индийским и 1-м китайским патриархом Чань; полубогатая личность, согласно традиции, он прибыл в Китай в начале VI в.

<sup>13</sup> *Хуэй-кэ* (487-593) — второй китайский патриарх школы Чань.

<sup>14</sup> *Да-цзянь* — почетный (посмертный) титул шестого чаньского патриарха Хуэй-нэна (638—713), основоположника “южного направления” Чань, где на первое место выдвигался принцип “внезапного пробуждения”, в отличие от “северного направления”, последователи которого придерживались идеи о “постепенном пробуждении”.

<sup>15</sup> *Наньюэ Хуэй-жэнь* (677-744) и *Цинъюань Син-сы* (ум. 740) — два выдающихся ученика Хуэй-нэна, при которых произошло разделение школы Чань на две ветви. Первый из них являлся предшественником традиции Линьцзи, а второй — Цаодун, к которой и принадлежал Догэн.

<sup>16</sup> “Печать Будды” (*буцзин*) — истинный и неизблемый принцип, который в школе Дзэн передается неизменным “от сердца к сердцу”, от учителя к ученику. Этим термином подчеркивалась адекватность унаследованной учеником традиции, восходящей в конечном счете к самому Будде Шакьямуни. Догэн часто обозначает этим термином просто сидячую медитацию (*дзадзэн*).

<sup>17</sup> *Нэмбуцу* (яп.) — практика многократного повторения одной и той же формулы (*Наму Амида Буцу*), обращенной к будде Западного Рая — Амида. Считалось, что искреннее обращение к нему с просьбой о помощи непременно позволит обрести после кончины спасение в Западном Рае — “Чистой Земле” (*Дзёдо*).

<sup>18</sup> “Три вида действия” (яп. *санго*) — функции тела, речи и мысли. Конкретно применительно к практике сидячей медитации имелись в виду правильная поза медитирующего, отсутствие произносимых звуков и отсутствие посторонних мыслей.

<sup>19</sup> *Три тропки* (яп. *сандзю*; санскр. *durgati*) — три “дурных пути” возможных рождений:

в аду, голодным духом или животным.

<sup>20</sup> *Шесть миров* — имеются в виду шесть возможных низших ступеней рождения — *рокудо* (санскр. *gati*), куда входили “три дурных пути”, а также рождение в мирах людей, воинственных демонов-асура и небожителей.

<sup>21</sup> “Предельное не-деяние” (яп. *кукё муи*) — наивысший уровень внутреннего освобождения, когда исчезает разница между добром и злом, между рождением и смертью.

<sup>22</sup> Догэн считал, что всем живым существам присуща “изначальная просветленность” (*хонсё*), нужно только уметь выявить и реализовать ее с помощью соответствующей практики. Наиболее эффективной он считал сидячую медитацию.

<sup>23</sup> В *Сутре Лотоса* говорится, что когда Будда на Горе Коршунов собирался провозгласить перед пятью тысячами своих последователей наивысшее и наиболее сокровенное Учение, некоторые из них, сочтя себя уже достаточно просветленными, не желали слушать Учение, которое отличалось от усвоенного ими ранее. Когда они намеревались покинуть собрание, Будда сказал: “Гордыня их велика, поэтому даже хорошо, если они уйдут”.

<sup>24</sup> *Юэ* — государство на юге Китая, на территории современных провинций Чжэцзян и Фуцзянь.

<sup>25</sup> *Семь будд прошлого* — Шакьямуни и шесть будд, являвшихся в мир до него. В Чань эта идея появилась достаточно поздно, когда потребовалось продлить традицию наследования Дхармы от китайских к индийским патриархам, а от них — к буддам прошлого.

<sup>26</sup> Учение школы Тэндай (кит. *Тяньтай*) основывается на *Сутре Лотоса*. Ее родоначальниками считаются китайские монахи Хуэй-сы (515-577) и Чжи-и (538-597). В Японию это учение принес Сайтё (767-822).

<sup>27</sup> Школа Кэгон (кит. *Хуаянь*), в основе учения которой лежит философская доктрина *Аватамсака-сутры* (кит. *Хуаяньцзин*), сформировалась в Китае при династии Тан. Ее первыми китайскими патриархами были Чжи-янь (602-668), Фа-цзан (643—712), Чжэн-гуань (737-838) и Цзун-ми (780-841). В Японию ее учение впервые привез в 736 г. Даосюань (702-760). Теория Кэгон о взаимопроникновении всего сущего (“все в одном, одно во всем”) вполне сочеталось с чаньской традицией, не случайно Цзун-ми считался одновременно патриархом и Чань и Хуаянь.

<sup>28</sup> *Школа Сингон* — учение эзотерического буддизма (*миккё*): в Японию его привез Кукай (посмертное имя — Кобо-дайси, 774-835). Учение Сингон восходит к индийскому тантризму; основное внимание уделялось всевозможным ритуалам, магическим заклинаниям (*мантра*) и символическим жестам (*мудра*). Также в Сингон практиковалась и медитация с целью отождествления адепта со всееленским Буддой Махавайрочана (яп. *Дайнити*).

<sup>29</sup> *Ваджрасаттва* (яп. *Когосатта*) — второй легендарный патриарх школы Сингон. Считается, что он унаследовал “тайное учение” от самого будды Вайрочана.

<sup>30</sup> *Вайрочана* (яп. *Бирусэна*, или *Дайнити*) — космический будда, центральное божество пантеона Сингон.

<sup>31</sup> *Пять Будд* — в Сингон символизируют пять категорий мудрости будды Вайрочана. Они изображаются на мандале Алмазного мира (*кон-гокай*), графически изображающей всю всееленную; в центре Вайрочана, на востоке — Акинобхья, на юге — Рагнасамбхавя, на западе — Амитабха и на севере — Амогхасиддхи.

<sup>32</sup> Очевидно, здесь содержится намек на “Линьюнь” Чжи-циня, который достиг пробуждения при виде цветущего персика. Поэт Су Ши (1063-1101) пробудился, услышав журчание ручья.

<sup>33</sup> В *Сутре Лотоса* говорится: “Все те, кто из земли возводят буддийские алтари, или же в детских забавах воздвигают буддийские пагоды, тем самым уже вступают на Путь Будды”.

<sup>34</sup> “Цветы в пустоте” (яп. *куэ*) — буддийский термин, обозначающий иллюзорность видимого мира. Подобно тому, как при заболевании глаз перед взором появляются несуществующие “мушки” — “цветы в пустоте”, так и все сущее — это лишь иллюзии, порождаемые нашим большим сознанием.

<sup>35</sup> Санскр. *pratitya-samutpada* — двенадцатиричный цикл взаимосвязанных физических и психических факторов, через которые в течение одной жизни проходят все подверженные закону перерождений живые существа. Подробнее см. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 167-178.

<sup>36</sup> Согласно буддийской космологии, существует три мира: мир желаний (*kama-loka*), мир форм (*rupa-loka*) и мир не-форм (*arupa-loka*). Три этих мира в совокупности и составляют 25 сфер (*камалока* — 14, *рупа-лока* — 7 и *арупалока* — 4 сферы). Подробнее см. Розенберг О. О. Там же., с. 179-184.

<sup>37</sup> “Три вида обучения” (яп. *сансаку*) в буддизме — это соблюдение заповедей (*sila*), сосредоточение (*samadhi*) и знание (*prajna*).

<sup>38</sup> “Шесть парамит” (яп. *Рокудо*) — шесть средств для “переправы на другой берег” (т. е. ведущие к достижению нирваны), которыми должен пользоваться будхисаттва: подаяние милостыни (*dana*), соблюдение заповедей (*sila*), терпение (*ksanti*), усердие (*virya*), сосредоточение (*dhyana*) и знание (*prajna*).

<sup>39</sup> Имеются в виду четыре типа движений или состояний тела: можно ходить, стоять, сидеть и лежать.

<sup>40</sup> Имеется в виду чаньский наставник Наньюэ Хуай-жан; см. выше.

<sup>41</sup> Взгляды брахмана по имени Сэни, жившего во времена Будды Шахьямуни и основавшего одну из “еретических” школ, подробно изложены в *Маханаринирвана-сутре* (гл. 39).

<sup>42</sup> Хуэй-чжун (ум. в 775 г.) — один из учеников шестого патриарха Хуэй-нэна. В течение 40 лет вел аскетический образ жизни на горе Бай-яньшань в Наньяне. Критика Хуэй-чжун учения Сэника содержится в его биографии в сборнике “Цзин-дэ чуань дэн лу” (Записи о “передаче светильника”, [составленные] в годы Цзин-дэ), гл. 28.

<sup>43</sup> Под “исчезновением” (*дзякумэцу*) понимается изначальная пустотность и нереальность мира дхарм.

<sup>44</sup> Имеется в виду, что существует более высокий уровень постижения реальности, когда реализуется принцип “нет ни рождения, ни смерти, ни нирваны”, а человек окончательно утрачивает привязанность к чему-либо.

<sup>45</sup> *Мантры* (яп. *сингон*) букв., “истинные слова” — произносимые на санскрите магические формулы (смысл которых произносящему, как правило, непонятен), широко используемые в школе Сингон.

<sup>46</sup> В школе Тэндай использовалась иная, чем в Дзэн, форма сосредоточения (*сикан*). Основоположник Риндзай-дзэн в Японии — Эйсай допускал в своем монастыре использование мантр и практики *сикан*.

<sup>47</sup> Китайские императоры Дай-цзун и Шунь-цзун правили соответственно в 762—779 и 805—806 гг.

<sup>48</sup> Кого в данном случае имеет в виду Догэн, не вполне ясно. Некоторые традиционные комментаторы считали, что Ли — это Ли Сянь (ум. в 844 г.), но он никогда не занимал поста первого министра. Вызывалось предположение, что министр Фан — это Пэй Сю (794—870). Оба вышеупомянутых государственных деятеля были последователями Чань.

<sup>49</sup> Фэн-цзе (ум. в 1153 г.) достиг пробуждения, будучи учеником Фоянь Цин-юаня (1067—1120).

<sup>50</sup> Шигун Хуэй-цзан был охотником, но однажды он услышал речи знаменитого чаньского наставника Мацзу Дао-и (709—788), после чего стал его учеником.

<sup>51</sup> Прежде чем стать учеником Хун-жэня, шестой патриарх Хуэй-нэн был дровосеком.

<sup>52</sup> По буддийским представлениям, после смерти Будды Шахьямуни буддийский Закон постепенно приходит в упадок, проходя через три этапа: “правильного Закона” (*сэбо*), “подобия Закона” (*дзобо*) и “конца Закона” (*манто*).

Во времена Догэна, особенно среди последователей амидаизма, было широко распространено убеждение, что мир вступил в эру *манто*, хотя сам Догэн не разделял этой точки зрения.

<sup>53</sup> “Имена и образы” (*мёсо*) — указание на те буддийские школы, где на первое место выдвинулись теоретические доктринальные проблемы, а не чистая практика.

<sup>54</sup> Фаянь Вэнь-и (885-958) — основатель одного из “пяти домов” Чань — направления Фаянь.

<sup>55</sup> Имя послушника (Бин-дин) пишется иероглифами, обозначающими циклические знаки стихии огня.

<sup>56</sup> Однажды, когда Сяньян Чжи-сянь подметал монастырский двор, он подцепил метлой кусок черепицы, и тот со стуком ударился о ствол бамбука. Улышав этот звук, Сяньян достиг пробуждения.

<sup>57</sup> Линьюнь Чжи-цин испытал пробуждение при виде цветущего персика.

<sup>58</sup> Согласно буддийской традиции, после длительного созерцания под деревом Бодхи на рассвете в восьмой день двенадцатой луны Шахьямуни увидел в небе яркую звезду и достиг просветления (“Цзин-дэ чуань дэн лу”, гл. 1).

<sup>59</sup> Ананда — один из ближайших учеников и сподвижников Шахьямуни. Согласно одной легенде, он постиг сокровенный смысл буддийского Учения после того, как Кашьяпа сказал ему: “Опрокинь шест перед воротами”. (Когда в монастыре произносилась проповедь, перед воротами монастыря устанавливался специальный шест со стягом).

<sup>60</sup> “Четыре плода” (*сика*) — четыре уровня на пути к просветлению, достигаемые подвижниками с помощью собственных усилий. В “Цза бао цзан цзин” (гл. 9) приводится история об одном глупом старом монахе, который, услышав разговор молодых монахов о “четырёх плодах”, пожелал их обрести. Те устроили шуточную церемонию, сажая старика в разные углы комнаты и поочередно ударяя его кожаным мячом по голове со словами: “Вот первый плод, вот второй плод и т. д.”. В результате глупый монах на самом деле обрел “четыре плода” и достиг состояния архата.

<sup>61</sup> В “Да чжи ду лунь” (Комментарий к *Маханрадхия-парамита-сутре*) (гл. 13) рассказывается о монахине по имени Упала, которая в одном из своих прежних рождений в бытность куртизанкой для забавы облачалась в монашеское платье, но в следующем рождении стала монахиней.

<sup>62</sup> В “Цза бао цзан цзин” (Сутра сокровищницы разных драгоценностей) (гл. 9) рассказывается о женщине, которая искренне веровала в учение Будды. Подавая милостыню монахам, она всегда просила их произносить проповедь. Однажды к ней пришел старый монах, она его накормила и попросила произнести проповедь. Монах же не произнес ни слова, а молча сидел в медитации. Женщина так страстно ждала проповеди, что она внезапно обреза “первый плод” (т. е. “вступила в поток”, когда благодаря добродетельному поведению верующий в качестве воздаяния в следующей жизни рождается на более высоком уровне).

<sup>63</sup> Согласно буддийской космологии, Вселенная состоит из бесчисленного множества малых миров, в одном из которых мы и обитаем. Всего имеется три тысячи — малая, средняя и большая. Тысяча малых миров составляет среднюю, а тысяча средних — большую тысячу. Вся совокупность малых миров называется “тремя тысячами миров”, которые и составляют Большую Тысячу.

<sup>64</sup> Имеется в виду море, отделяющее Японию от континента, в глубинах которого якобы

обитает царь драконов.

<sup>65</sup> В 552 г. в правление императора Киммэй (539-571) из корейского государства Пэкче в Японию были доставлены первые изображения Будды, буддийские сочинения и ритуальная утварь. В 586 г. в правление императора Емэй (585-587) был возведен знаменитый храм Ситэннодзи.

<sup>66</sup> *Клык Дракона (Лунъя)* — это чаньский наставник Чжэн-кун (835-923), ученик Дуншаня. Такое прозвище он получил, потому что жил на горе Лунъяшань в провинции Хунань.

<sup>67</sup> В пещере на горе Петушиная Нога (яп. *Кэйсоку*) проживал отшельником Кашьяпа, единственный, кто унаследовал чаньское учение от Будды Шакиямуни.

<sup>68</sup> Сочинение «Фукан дзадзэнги» (Принципы правил сидячей медитации для всех) было написано Догэном в третий год эры Кароку (1327), сразу после его возвращения из Китая.

## ПРОЯВЛЕНИЕ ИЗНАЧАЛЬНОГО, ПРИСУЩЕГО ВСЕМУ СОСТОЯНИЯ<sup>1</sup>

(Гэндзэ коан)

Во все времена Дхарма Будды — все сущее — есть [одновременно] заблуждения и просветления, практики и подвижничество, жизни, смерти, все будды, живые существа.<sup>2</sup>

Во все времена все множество дхарм нам не принадлежит; [они] не есть ошибки, не есть прозрения, ни все будды и ни живые существа, ни жизнь и ни гибель.

Поскольку путь будд изначально пребывает вне [границ] изобилия и скудости, [он включает в себя] жизнь и разрушение, заблуждение и просветленность, живые [существа] и будд. А раз так, то цветы срывают с любовью и сожалением, мнущего траву презирают.

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

Полное осознание заблуждений — [способность] всех будд; великое заблуждение относительно просветления, [коренящееся в приверженности собственному «я», — удел] живых существ. Есть еще люди, обретающие просветление в просветлении, и есть люди, заблуждающиеся посреди заблуждений.<sup>3</sup>

Когда все будды поистине становятся всеми буддами, уже не нужно понимать и осознавать, что собственное «я» стало всеми буддами.<sup>4</sup> Именно [то, что они] будды, и подтверждает [их изначальную природу] будды.

[Все] — телом и сердцем — видятся и воспринимаются [зрительные] формы; [все] — телом и сердцем — слышатся и воспринимаются звуки; однако, хотя они и воспринимаются вместе, — это не тень в зеркале и не [отражение] луны в воде. Пребывает [лишь] одна сторона — то единственное, что подтверждает.<sup>5</sup>

Познать путь будды — значит познать себя. Познать себя — значит забыть себя. Забыть себя — значит постичь [суть] всех дхарм. Постичь [суть] всех дхарм — значит отринуть [разделение на] тело и сердце собственного «я» и тела и сердца иных «я».

Есть прерывание прекращения следов просветленности; уничтожаемых следов просветленности следует вечно избегать.<sup>6</sup>

Когда человек впервые обращается к Учению, он уже отстранился, отбросил рамки и границы Учения;<sup>7</sup> когда Учение [приходит] к нам в истинной передаче, мы немедленно становимся «изначально постигшими»<sup>8</sup> людьми.

Когда, сев на корабль, человек вертит головой, ему ошибочно кажется, что перемещается берег.<sup>9</sup> Сосредоточив взгляд на корабле, он понимает,



что движется корабль; так и при возмущении тела и сердца, разделяя, постигают [сущность] всех дхарм, ошибочно считая постоянным пребывание своего сердца и своей природы. Если же обратиться к глубинной сути всех повседневных дел, станет очевидным принцип Пути: все дхармы нам не принадлежат.

Дрова обращаются в пепел и не могут вновь стать дровами. Так же не следует пепел считать дровами, поскольку он был ими вначале. Нужно знать, что дрова занимают место дров, нет у них «до» или «после». <sup>10</sup> Хотя и говорят, что есть «прежде» и «потом», [в действительности] таких разграничений не существует. <sup>11</sup> Пепел занимает место пепла и «после», и «до». Как дрова, обратившись в пепел, не станут дровами снова, так и человек, умерев, не возродится вновь. В противоположность этому учение Будды не говорит о рождении смертного. Это именуется «нерожденностью». <sup>12</sup> То, что смертное не рождается, [передано] Буддой поворотом Колеса Закона. Это именуется «неразрушимостью». И рождение, и смерть принадлежат единому времени. И их можно уподобить зиме и весне. Не думают же, что наступит весна зимы; не говорят, что придет лето весны.

«Обретение» человеком просветления подобно отражению в воде луны. <sup>13</sup> Луна не промокает, вода не расплескивается. Она и велика, и широка, а помещается в маленькой лужице; вся луна, все великое небо помещается в росинке на траве, в одной капельке [воды]. Просветленность не изменяет <sup>14</sup> человека, так же как луна не расплескивает воду. <sup>15</sup> Просветленного человека невозможно загрязнить, так же как капля и роса не загрязняют небо и луну. [Просветленность] глубока, [как небо], высока, [как луна], безгранична. [Она] не длится долго или кратко; [она — как] вода, которой хоть и бывает много или мало, [но сама по себе вода ни велика и ни мала]; [она — как] небо и луна, которые хоть и кажутся широкими и узкими, [но сами по себе ни широки и ни узки].

Когда телу и сердцу недостает Учения, [следует] помнить, что Учение уже [наличествует] в избытке. <sup>16</sup> Помнить [надо и то, что], если телу и сердцу Учения достаточно, одной стороны уже не хватает. Например, сев на корабль и выйдя в море, где нет гор, смотрят не в четырех направлениях, смотрят кругом. Отдельных же особенностей не видят совсем. Однако это великое море [само по себе] ни округло, ни [четыре]сторонне. Не следует стремиться исчерпать все море. Оно — как величественный дворец, как драгоценное ожерелье. <sup>17</sup> Просто нам, таким, какие мы есть, оно какое-то время кажется круглым. Так же и со всеми дхармами. Каким бы ни был их облик — из пыли или совсем необычный — видят и воспринимают соответственно способностям постижения и силе глаз. Вместо того чтобы смотреть вокруг [или по четырем] сторонам, следует, вглядываясь в тьму вещей, <sup>18</sup> понять, что есть [единый] мир, а не выявлять особенности морей и гор. [Все, что находится] по сторонам, не существует просто само по себе; следует знать, что и [травы] под ногами, и капля [росы] не пребывают отдельно от всего.

Рыбы плавают в воде, но, сколько бы там ни двигались, от воды

неотделимы; птицы летают в небе, но, сколько бы ни летали, вне неба не существуют. Таким образом, рыбы и птицы изначально неотделимы от воды и от неба. Когда использование велико — велико только лишь применение, [а не применяемое]. Когда употребление мало — мало [только лишь] применение, [а не применяемое]. Подобным же образом ни в чем не устанавливается границ и рамок, нигде ничто не меняется — ведь если птица покинет небо, она умрет, так же как и рыба, выйдя из воды, погибнет. <sup>19</sup> Поэтому посредством воды живут [рыбы], посредством неба живут [птицы]. Посредством птиц существует [небо], посредством рыб существует [вода]. Посредством существования [неба] живут птицы, посредством существования [воды] живут рыбы. Следует идти еще дальше, <sup>20</sup> выявляя просветленность [как сущностную природу этого существования]. Таковы долготелые и судьба. <sup>21</sup>

После того как исследуют воду и исследуют небо, не идут в воду и в небо, не стремятся уподобиться рыбам и птицам. Ни в воде, ни в небе Пути не обрести, [нужного] места не найти. Если же нашел [истинное] место, <sup>22</sup> во всех повседневных делах проявится изначальная общая мысль. Если ступил на этот Путь, все повседневные дела станут проявлением этой изначальной общей мысли. Этот Путь, это место не велико и не мало, не свое и не чужое, не [было] раньше и не [возникнет] позже, не выявляется сейчас, но есть такое, как есть [и пребывает всегда]. Если человек просветляется практиками на Пути будд, то, обретая одну дхарму, он проникает в Единое Учение; совершив одну практику, он оказывается в Едином Подвижничестве. <sup>23</sup> В этом — [истинное] место, познаваемое, когда Путь пройден; однако познание есть знание, а это знаемое есть то же, что полностью постигнутое Учение Будды, ибо как его постичь, если его не знаешь. Не следует думать, что для обретения места обязательно собственное «я», которое знает, видит и рассуждает. Хотя и говорится о немедленном проявлении изначального полного просветления, сокрытое не обязательно станет явным; почему оно должно становиться видимым?

К учителю чань Бао Чэ с горы Ма-юй, когда он обмахивался веером, подошел монах и спросил: <sup>24</sup>

«Природа ветра — непрестанное движение, нет [у него постоянного] места и окружения; зачем же почтенный учитель пользуется веером?»

Учитель сказал: «Ты знаешь, что природа ветра — непрестанное движение, но не знаешь, что нет места и окружения». <sup>25</sup>

Монах спросил: «В чем состоит отсутствие места и окружения?»

Учитель лишь обмахнулся веером.

Монах почтительно поблагодарил.

Таков опыт пробуждения к Учению Будды, [таков способ] истинной передачи [знания]. Если считать, что не надо пользоваться веером, поскольку [природа ветра] — непрестанное движение, что ветер придет все равно, то

не будешь знать ни непрерывного движения, ни природы ветра. Поскольку природа ветра — непрерывное движение, ветер семейства будд проявляет изначальную желто-золотую природу земли, от него бродит молочное вино в великих реках [Ганге и Янцзы].

*Записано в середине осени 1-го года правления Тэмпуку [1233 г.]*

### Примечания

<sup>1</sup> Трактат «Проявление изначального, присущего всему состоянию» («Гэндзэ коан») открывает основной труд Догэна «Сёбо гэндзо». Трактат написан в 1233 г. Главная мысль: достижение просветленного состояния («становление буддой») не есть результат долгих практик, но осознание того, что данная реальность и есть средоточие изначальной просветленности. Перевод с японского выполнен А.Г.Фесионом по изданию: Нихон котэн бунгаку тайкэй. Сёбо гэндзо, Сёбо гэндзо дзуй-монки. Т. 81. Токио, 1981. С. 101–106.

<sup>2</sup> В «Ваджраччхедника-праджня-парамита-сутре» говорится: «Так излагал Татхагата — все сущее есть Дхарма Будды».

<sup>3</sup> Поскольку все сущее включает как просветление, так и заблуждение (положение об идентичности *сансары* и *нирваны*), Догэн говорит об относительности самого процесса достижения чего-либо или отступления от чего-либо, — ведь все «десять тысяч дхарм» именно здесь и именно сейчас являют собой одновременно все.

<sup>4</sup> «Все будды» — изначальное просветленное обличье всего сущего, не нуждающийся в личностном подтверждении.

<sup>5</sup> В этом абзаце Догэн утверждает непротивопоставленность объекта субъекту, единство истинной реальности: как отражение в зеркале или в воде не есть один предмет, так и объекты видимого, слышимого и т.д. не есть что-то отдельное от воспринимающего («подтверждающего») их.

<sup>6</sup> Просветленность — это не тот процесс, в котором можно было бы выделить стадии; у нее нет и не может быть никакой «остаточности». Поскольку такова истинная реальность, необходимо постоянно иметь в виду то, что на пути совершенствования отсутствуют любого рода «ступени».

<sup>7</sup> Учение не может быть объектом, к которому «обращаются», поскольку изначальное «я» и есть все дхармы.

<sup>8</sup> Т. е. просветленными.

<sup>9</sup> Фраза из «Сутры совершенной мудрости».

<sup>10</sup> В «Аватамсака-сутре» (раздел «Упая») говорится: «Дхармы пребывают в [определенных] местах дхарм. В мире постоянно наличествуют особенности».

<sup>11</sup> Истинная реальность вневременна, существует безотносительно искусственных целей и средств.

<sup>12</sup> Т. е. «непроизведенностью» всего сущего; вечной жизнью, абсолютной природой целого.

<sup>13</sup> Снова порицается ложное разделение на «воспринимающего» и «воспринимаемое» (субъект-объект).

<sup>14</sup> Букв. «не разбивает».

<sup>15</sup> Просветленность — не какое-то определенное, обретаемое состояние, но исходная природа всего сущего.

<sup>16</sup> Удовлетворенность, достаточность — категории «разделяющего» сознания, не имеющего отношения к истинной действительности.

<sup>17</sup> Общепринятый пример различных взглядов на одно и то же: людям вода видится

как вода, рыбам — как величественный дворец, небожителям — как драгоценное ожерелье, голодным демонам — как густая кровь.

<sup>18</sup> Букв. «в дом и ветра десяти тысяч дхарм».

<sup>19</sup> «Рыбы плавают в свободном самопребывании, так же и птицы летают везде в свободном самопребывании. Это возможно, поскольку для них не существует «я», не существует [личностного] сознания» (из комментария Ямада Рэйрин, приведенного в данном издании).

<sup>20</sup> Т. е. снять границы «существования».

<sup>21</sup> В «Трактате о великой мудрости» («Да-чжи-ду-лунь»), гл. 35, сказано: «Поскольку основа существования совершенна, названо долготетием и судьбой». Длительность или краткость жизни, все, происходящее в ней, являет собой призрачную изменчивость неизменно совершенной, изначальной просветленности.

<sup>22</sup> Т. е. осознал свое непосредственное пребывание в полной просветленности.

<sup>23</sup> В дхармах и практиках нет разделений; в каждой заключено всё, и всё — в каждой.

<sup>24</sup> Из чаньского трактата «Лянь-дэн-хуэй-яо-сы».

<sup>25</sup> Монах «понятизирует», рассматривает отдельно первое утверждение, не понимая, что оно по сути идентично второму.

## ПРИРОДА БУДДЫ'

[Буссё]

(Сёбо гэндзо, № 3)

Будда Шакьямуни сказал: “Все живые существа полностью обладают природой Будды. Татхагата непременно постоянен и неподвержен изменениям”.

Хотя это - Поворот Колеса Закона Великим Учителем Шакьямуни под лавинный рык<sup>2</sup>, одновременно это - сущность и просветленное видение всех Будд и патриархов. Это учение исследовалось на протяжении 2190 лет (до нынешнего второго года правления Ниндзи), передаваясь непосредственно более, чем пятьюдесятью поколениями (вплоть до моего покойного учителя Тянь-тун Жу-цзин): двадцатью восьмью в Западной Поднебесной [Индии]<sup>3</sup> и двадцатью тремя в Восточной Поднебесной<sup>4</sup> [Китае, включая Жу-цзина]. Все Будды и Патриархи десяти направлений обладают [этим учением] и укрепляют [его].

В чем суть изреченного Почитаемым в Мире: “Все живые существа полностью обладают природой Будды”? Это - Путь поворачивания Колеса Закона “истинного подобия того, что есть”. Иногда говорят “рожденные существа”, иногда - “имеющие чувства”, “толпы рожденных”, “разновидности живых”; “полностью обладают” [уравнивают] все разумные, живые существа. “Полностью обладают” - есть природа Будды. Одна часть обладания - есть живые существа. В нужное время, внутри и вне живых существ природа Будды присутствует полностью. Это действительно не только для тех, кто получил кожу, плоть, кости и костный мозг<sup>5</sup>; и “ты обладаешь моей кожей, плотью, костями и костным мозгом”<sup>6</sup>.

Нам следует знать, что “обладает” в “полностью обладает природой Будды” не относится к тому, что имеется, или не имеется во владении. “Полностью обладать” - это слово и язык Будды, просветленное видение Будд и патриархов, ноздри монахов. “Полностью обладают” не означает исходного, первоначального, чудесного, или любого другого вида владения. Это, разумеется, не приобретено в результате причинных связей, или заблуждений. Не имеет ничего общего с сознанием, обстоятельствами, природой, формой и прочим.

Таким образом, именно поэтому правильное понимание слов “живые существа полностью обладают” не достигается воздействием кармических связей, не возникает от иллюзорной причинности, не происходит естественно и не вырабатывается чудодейственными силами практик и просветленности. Если бы “полностью обладают” зависело от кармических связей [причинности] природы и так далее, то от этого же зависели бы и постижения святых, просветленность Будд и ясное видение Будд и патриархов. Однако, все не так. Весь мир свободен от пыли, и в нем не может быть

второго лица; причина в том, что люди не знают, что корень заблуждений отрезан, и вот взбудораженный поток кармических связей не может утихнуть. Он не был вскормлен причинными связями заблуждений, ибо в относительном мире никогда ничего нельзя было утаить. “Ничто нельзя было утаить” необязательно означает существование всех миров. То, что относительный мир самосуществует, есть неверный взгляд [сторонников] внешнего пути. Существование не исходно, поскольку оно не ограничено прошедшим, или настоящим. Это не то, что случилось изначально, поскольку не содержит в себе ни одной пылинки.<sup>7</sup>

Это не независимое существование, поскольку оно взаимосвязано. Это также не несозданное, поскольку пребывает так, как есть. Оно не появляется первоначально, но, скорее, означает “наше повседневное сознание есть Путь”. Прежде всего мы должны понять, что чрезвычайно трудно в “полностью обладают” отыскать живые существа. Если мы постигнем истинное значение “полностью обладают”, то эти слова сами будут означать полное освобождение и отстранение.

Когда ученые люди слышат слова “природа Будды”, они думают, что это разновидность “вечнопребывающего я”, подобно тому, как предположил Сэнни с внешнего пути. Дело в том, что они никогда не встречали человека Пути, не встречали своей личности, не видели учителя. Они ошибочно принимают движения ветра и огня своего сознания за конечную мудрость природы Будды. Кто может сказать, что в природе Будды есть конечная мудрость? Несмотря на то, что Будды являются просветленными, природа Будды не есть просветление, или пробуждение. “Просветленность” просветленных и пробудившихся Будд не есть неверно понятое просветление, о котором говорит большинство людей; и, разумеется, это не есть просветленность смущенного ума (“движения ветра и огня”). Лишь лицо каждого Будды и патриарха - это просветленность.

Со времен Хань, через Тан и до династии Сун многие святые прошлого путешествовали в Западную Поднебесную (Индию), и многие провозглашали себя наставниками богов и людей. Они учили, что движения ветра и огня (т.е. хаотические движения ума) есть просветленность природы Будды. Это очень прискорбно и возникает из-за недостатков в изучении Пути Будд. Такой ошибки не должны допускать ни продвинутые, ни начинающие подвижники буддийского Пути. Даже если кто-то изучает просветленность, это не есть движения [ума]. Даже если ты изучаешь это движение, оно не есть то, чем предстает. Если сможешь понять настоящее движение, то поймешь истинное просветление и пробуждение. Если мы сможем понять “Будду”, то сможем понять и “природу”, поскольку они проникают друг в друга. Тогда, несомненно, “природа Будды” есть “полностью обладают”, поскольку “полностью обладают” становится “природой Будды”. “Полностью обладают” не означает ни всю множественность вещей, ни общее существование. Вырази это поднятым кулаком: он не велик и не мал. Сказать “природа Будды” - значит быть по ту сторону уровня всех святых и самой “природы Будды”.

Некоторые говорят, что природа Будды походит на семечко растения. Получая питательный дождь Дхармы, оно естественным образом расширяется, появляются листья, цветы и плод, а в плоде содержатся свои семена. Таков взгляд обычных, непросветленных людей. Те, кто придерживаются подобных взглядов, должны понять, что семя, цветы и плод - все и одновременно обладают чистым сознанием [природы Будды]. В плоде содержатся семена. Хотя семена невидимы, все же корни, ствол и все прочее растут. Без внешней помощи ветви множатся, и появляется большое дерево. Этот процесс не внешний и не внутренний; он истинен для любого времени в прошлом и настоящем. Таким образом, пусть даже наше сознание и не просветленно, корни, ствол, ветви и листья все растут, умирают, "полностью обладают", становятся и, в то же время, являются природой Будды.

Будда сказал:<sup>8</sup> "Чтобы познать значение природы Будды, жди подходящего времени и обстоятельств ("наблюдай за причинами и связями сочленений времени"). Когда время придет, природа Будды будет проявлена".

Слова "чтобы познать принцип природы Будды" не означают простого "знания", но подразумевают также практики, просветление ("подтверждение"), прояснение и полное забывание. Это объяснение, практикование, просветление, гибель и допущение, или недопущение ошибок и есть все - "подходящее время и обстоятельства". Способ уловить нужное время и обстоятельства - посредством нужного времени. Следи за нужным временем с метелочкой, посохом и тому подобным. Исходную просветленность, начальную просветленность, отсутствие просветленности, истинную просветленность и их мудрость невозможно увидеть с помощью ни мирского, ни священного знания.<sup>9</sup>

"Жди" (наблюдай) не относится ни к ожидающему, ни к ожидаемому; ни к верному, ни к неверному ожиданию. Это - просто ожидание. Это - чистое ожидание, а не свое, или чье-то восприятие. Это - "ожидать" по ту сторону должного времени. Это всего лишь природа Будды, всего лишь отброшенное тело природы Будды. Это - Будда-Будда, природа-природа.

Многие люди в прошлом и настоящем считают, что "подходящее время и обстоятельства" означают ожидание того времени в будущем, когда проявится природа Будды. [Они говорят]: "Если мы будем практиковать таким образом, природа Будды проявится естественным образом в должное время. Даже в том случае, если мы занимаемся под руководством учителя и ищем Дхарму, раз время еще не пришло, природа Будды не проявится". Такие взгляды присутствуют у людей этого мира, ожидающих, что все хорошее свалится к ним с небес. Они подобны сторонникам внешнего пути, которые считают, что в природе все происходит случайно.

"Чтобы понять значение природы Будды" означает "непосредственно знать значение природы Будды". "Ждать нужного времени и обстоятельств" означает непосредственно знать нужное время и обстоятельства. То есть, если мы хотим познать природу Будды, то должны уже ее знать, - это и есть нужное время и обстоятельства.

Выражение "когда придет время" означает, что "время уже пришло", и не следует иметь никаких сомнений. Даже если мы в этом сомневаемся, природа Будды все же присутствует в нас.

Следует знать, что "когда придет время" проявлено во всех 12-ти часах [дня]. "Когда оно наступит" означает, что "оно уже наступило".

[Говорят о] приходе времени, но природа Будды не приходит. Таким образом, именно поэтому "время уже наступило" и есть проявление природы Будды. Другими словами, истина самоочевидна. Никогда не было времени, которое бы не наступало прямо сейчас, равно как и реализации природы Будды, которая не проявлялась бы непосредственно здесь.

Когда двенадцатый патриарх Мэмэ<sup>10</sup> разъяснял [бескрайний, неизмеримый] океан природы Будды тринадцатому патриарху,<sup>11</sup> он сказал: "Горы, реки, великая земля - все зависят [от природы Будды]; *самадхи* и шесть чудесных сил проявляются через [нее]".

Таким образом, горы, реки, великая земля - все это океан природы Будды. "Все зависят от" означает, что горы, реки и великая земля зависят от должного времени [природы Будды]. Следует знать, что всеобщая зависимость подобна океану природы Будды. Ему безразлично внешнее, внутреннее, или то, что посередине. А раз так, значит увидеть горы и реки - это увидеть природу Будды. Увидеть природу Будды - это увидеть ослиную челюсть, или лошадиный рот (т. е. все, что вокруг нас). "Все зависит" - то же, что "полностью зависит", - это вне понимания, или непонимания. "Через это проявляются *самадхи* и шесть чудесных сил". Следует знать, что появление и непоявление всех *самадхи* зависит от природы Будды. Проявление и непоявление шести чудесных сил также зависит от природы Будды. Эти шесть божественных сил не ограничены описанным в учении Агама [хинаянистами]. "Шесть" - не просто подходящее число из двух троек; это - совершенные шесть *парамита*. Поэтому нам не следует изучать шесть чудесных сил, как "яркие кончики сотен травинки и яркое сознание Будд и патриархов". Хотя мы заняты шестью божественными силами, такое препятствие появляется в течении океана природы Будды.

\* \* \*

Учитель дзэн, пятый патриарх Дамань<sup>12</sup> был из провинции Ки с горы Хуанмэй. Он родился без отца и встал на Путь в очень раннем возрасте. Говорят, что его называли Сайсёдося<sup>13</sup>. Сперва он жил на горе И в Кися и сажал там сосновые деревья, когда ему случайно повстречался четвертый патриарх, который в то время путешествовал по стране. Паломник сказал ему: "Я хотел бы передать тебе Закон, но ты слишком стар. Если ты перевоплотишься, я буду ждать тебя". Учитель согласился.

Позже он родился вновь в семействе Чжоу. Мать оставила его в реке, но боги хранили его, и он оставался невредим семь дней. Его спасли - и воспитывали в нормальной семье семь лет. Однажды, когда он шел по тропинке на горе Хуанмэй, ему случайно повстречался четвертый патриарх

Дао-синь. Хотя тот и был еще маленьким мальчиком, взглянув на него, патриарх понял, что это особенный ребенок. Патриарх спросил: “Как тебя звать?” Мальчик ответил: “У меня есть имя, но оно необычное”. “И что же это за имя”, - спросил патриарх. Мальчик ответил: “Природа Будды”. Патриарх сказал: “У тебя нет природы Будды”. Мальчик возразил: “Природа Будды пуста, поэтому ты и говоришь, что ее у меня нет”. Патриарх понял, что мальчик этот - сосуд Дхармы, и сделал его своим помощником. Позже Даосинь передал ему Глаз-Сокровищницу Истинного Закона. После этого пятый патриарх стал жить на восточной горе в Обаи, и его глубокое учение распространилось по всей стране.

\* \* \*

“Какое у тебя имя?” В этих словах четвертого патриарха содержится глубокий смысл - внимательно рассмотрите их. В прошлом учителя дзэн часто спрашивали практикующих “какое у тебя имя?”, или “откуда ты родом?” Практикующие отвечали: “Я из [такого-то места]”, или “мое имя [такое-то]”. В сущности же учитель говорил: “Я - это, и ты тоже - это”.

Пятый патриарх ответил: “У меня есть имя, но оно необычное”. То есть, имя есть, но оно не обычное; обычное имя не есть мое настоящее имя. Четвертый патриарх спросил: “Как тебя зовут?” Иными словами, “как” означает “это”. [“Это” - есть природа Будды.] Он спрашивает об “этом”; “как” есть “это”. И “как”, и “это” есть имена. Мы видим это в повседневной жизни, за потреблением пищи, или питием зеленого чая.

Когда пятый патриарх сказал: “Мое имя - природа Будды”, он подразумевал, что “это” есть природа Будды. “Как” - это то, что становится Буддой. [“Как”] не относится только к семейному имени, но есть “не это” и покрывает природу Будды; так мы понимаем, что “это” указывает на “как” [Будды]. Когда мы отделены от этого, обязательно появляется имя. Это имя - Всепроницающий [Мир Дхармы]. Имя наследуется от отца, или предков и не напоминает имя матери. Безусловно, оно не имеет отношения к имени кого-то третьего.

Четвертый патриарх сказал: “У тебя нет природы Будды”. Здесь “ты” - не кто-то конкретный; понимание меняется, в зависимости от человека, но все-таки оно остается “не-природой Будды”. Следует знать и изучать то, что во все времена это - не-природа Будды. Существует ли не-природа Будды на высшем уровне состояния Будды, или даже в состоянии за пределами состояния Будды? [Такие вопросы следует задавать.] Поймите, что [не-природа Будды всепроницающа], и не пытайтесь ни ограничивать ее семью чудодейственными силами, ни искать ее с восемью обретениями. Не-природа Будды - единовременный момент *самадхи*. Когда природа Будды становится Буддой, или когда природа Будды проявляется [действием ищущего] ума, есть ли тогда не-природа Будды? Задайте этот вопрос себе на колоннах [храма]; спросите об этом у природы Будды.

Выражение “не-природа-Будды” возникла во времена четвертого патриарха. Оно было услышано [пятым патриархом] с горы Хуанмэй и

передано Дайи.<sup>14</sup> [Последний сделал его центральным моментом своей практики.] [Для выяснения] “не-природы Будды” требуется большое усилие, следует упорно трудиться. Даже допустив, что не-природу Будды возможно постичь, нужно некое мерило, сочленение времен в [ищущем] “ты”, риск [выяснения] “этого”, одинаковое рождение в окружающем [мире всех вещей], [обретение] непосредственной сути (т. е. состояния *самадхи*).

Пятый патриарх сказал: “Природа Будды пуста, поэтому ты и говоришь, что ее у меня нет”. Будьте осторожны здесь, не толкуйте “пуста”, как “ничто”. Если стремитесь прояснить пустотность природы Будды, избегайте легковесных<sup>15</sup> выражений, [скорее здесь] можно говорить о конечности [отрицания] “нет”. Говоря “пуста”, мы не подразумеваем “пуста”; точно так же, когда мы говорим “нет”, то не имеем в виду “нет”. Мы говорим “нет”, поскольку природа Будды пустотна. Через “нет”, использованное, как ориентир, мы постигаем пустоту, а посредством пустоты понимаем “нет”. Пустота здесь отличается от пустоты во [фразе] “форма есть пустота”. “Форма есть пустота” не означает, что форма с приложением силы переходит в пустоту, или что пустота изменяется в форму. Эта пустота означает, что пустота пустотна. В пределах этой пустоты пустотна даже каменная скала. Поэтому четвертый и пятый патриархи ставили под сомнение отсутствие природы Будды, пустотность природы Будды, а также наличие природы Будды.

Однажды, когда шестой китайский патриарх, учитель дзэн Да-цзянь,<sup>16</sup> занимался под руководством пятого патриарха с горы Хуанмэй, он спросил его: “Откуда ты пришел?” Шестой патриарх ответил: “Из Линнань.” Пятый патриарх снова спросил: “Зачем ты сюда пришел?” “Чтобы стать Буддой”, - сказал шестой патриарх.

Пятый патриарх заметил: “У людей из Линнань нет природы Будды. Как же ты собираешься достичь состояния Будды?”

Здесь не важно - есть, или нет природы Будды у людей из Линнань; просто “У людей из Линнань нет природы Будды”.

“Как ты собираешься достичь состояния Будды?”, - означает: “Какого рода Буддой ты собираешься стать?”

Говоря в целом, мало кто в прошлом понимал природу Будды. Безусловно, [хинаянисты школы] Агама, знатоки сутр и шастр ничего о ней не знали. Лишь последователи Будд и патриархов получали и передавали ее. Природа Будды проявляется лишь после становления Буддой, но не перед этим. Проявление природы Будды и обретение состояния Будды происходят одновременно. Нам следует стремиться прояснить этот принцип, пусть эти усилия займут хоть 32 года. Десяти святым и трем мудрецам этого не удалось. “Живые существа обладают природой Будды; живые существа не обладают природой Будды.” Поймите истинность того, что проявление [природы Будды] происходит после становления Буддой. Если бы было не так, не существовало бы Дхармы Будды. Если нам не удастся прояснить этот принцип, мы никогда не проясним становление Буддой, и не поймем

этого. Поэтому-то пятый патриарх и сказал шестому: “У людей из Линнань нет природы Будды”.

“Живые существа не обладают природой Будды”; для человека, только что встретившегося с Буддой и впервые услышавшего Закон, это высказывание - самое непонятное из всех, самое большое испытание. [Позже,] будь это от обретения знаний [наставлений хорошего учителя], или от изучения сутр, [это выражение] - “живые существа не обладают природой Будды” - приносит наивысшую радость. Если мы не полностью ощущаем истинность того, что все “живые существа не обладают природой Будды”, то мы еще не почувствовали природу Будды. Когда шестой патриарх, воистину человек, ищущий состояния Будды, встретился с пятым патриархом, тот сказал ему: “У людей из Линнань нет природы Будды”. Он сказал лишь эти слова, и использовал только этот наилучший способ. И вот, мы понимаем, что сами вопросы и исследования “не-природы Будды” сами по себе есть прямой путь к состоянию Будды. Природа Будды является в должное время “не-природы Будды”. Если мы никогда не испытывали и не проясняли не-природу Будды, это означает, что мы еще не обрели [состояния] Будды.

Шестой патриарх сказал: “Хотя есть люди севера и юга, нет природы Будды севера и юга”. Задумайтесь над этим очень серьезно; в этих словах содержится глубокий смысл. Что он подразумевал под “севером и югом”? Попробуйте прояснить эти слова, ибо и они - глубочайшее учение. Это высказывание подразумевает, что, хотя человек и может обрести состояние Будды, природа Будды этого не может. Интересно, знал ли это шестой патриарх?

Слова “не-природа Будды”, использованные четвертым и пятым патриархами, выражают цельную истину, они совершенно беспристрастны. В том же духе и с полной убежденностью говорили и Будды [прошлого], такие как Шакьямуни и Кашьяпа, когда становились Буддами и поворачивали Колесо Закона: “Все живые существа обладают природой Будды”. Если в “обладают природой Будды” есть “обладание”, как же тогда не может быть отсутствия не-[природы Будды] в передаче Закона? Слова “не-природа Будды” еще давным давно звучали в комнатах четвертого и пятого патриархов. Оставим на потом вопрос с “нет” [во фразе] “обладает, или нет”; “не-природа Будды” - что это в действительности означает? “Природа Будды”: как нам ее толковать?” Это - основные вопросы. Если бы шестой патриарх поистине занимался практиками на Пути Будд, то задал бы эти вопросы. Сегодня люди также никогда не спрашивают: “Что есть природа Будды?”. Их интересует только обладают ли ею, или нет. Это легковесный подход. Дело в том, что “нет” всех отрицаний должно быть понято, как “нет” в “не-природа Будды”. “Есть люди севера и юга, но нет севера и юга природы Будды.” Рассмотрите эти слова шестого патриарха, исследуйте их со всех сторон, вновь и вновь, поразмышляйте над ними в молчании, ибо в них содержится глубокий смысл, который надо постичь. Глупые люди, не

понимающие слов шестого патриарха, уверены, что причина того, что у людей есть юг и север, а у природы Будды - нет, состоит в том, что у первых есть форма и качество, тогда как у последней, всепронизывающей, ее нет. Какое странное убеждение! Усердно занимайтесь, и сами поймете глупость такого умопостроения.

Шестой патриарх сказал своему ученику Син-сы:<sup>17</sup> “Непостоянство само по себе - природа Будды; постоянство есть сознание различающее все сущее на хорошее и плохое”.

То, как понимал непостоянство шестой патриарх, весьма отличается от взглядов сторонников Внешнего Пути и Второй Колесницы (не-буддистов и хинаянистов). Хотя последние и говорят о непостоянстве, они не понимают полностью его скрытого смысла. Таким образом, и учение, определяющее непостоянство, и практика, и просветление непостоянны [по своей природе]. “Обретающие продвижение проявленным телом в настоящем, провозглашают Закон в проявленном собственном теле.”<sup>18</sup> Такова природа Будды. Иногда они проявляются в долгой форме, [чтобы провозгласить] длинное тело Дхармы; иногда - в короткой, [для провозглашения] короткой Дхармы. [Неверно думать, что святые] - всегда святые, а обычные люди - всегда [обычные], - это непостоянно. Постоянство обыденного и святого не есть природа Будды. Лишь в глазах невежд с малым умом это не так. [Если бы такие взгляды были верными,] тело Будды поистине было бы очень маленьким, а природа [Будды] - ничтожной. Отсюда и высказывание шестого патриарха: “Непостоянство само по себе есть природа Будды”.

Постоянство есть “не-поворачивание”. Иными словами, - нечто неподверженное привязанности и отчужденности, независимое от прошлого и будущего, - оттого и [звется] постоянством.<sup>19</sup>

Таким образом, поскольку травы, деревья и кусты непостоянны, они - природа Будды. Само непостоянство человеческого тела и сознания есть природа Будды. Непостоянство страны, земли, гор и рек зависит от природы Будды. *Анuttара-самьяксамбодхи* (высшая просветленность) непостоянна по своей природе Будды; *паринирвана*, из-за ее непостоянства, есть природа Будды. Мало видящие поклонники Второй Колесницы (хинаянисты) и ученые Абхидхармы и сутр будут поражены, поставлены в тупик этим Путем Шести Патриархов; поистине, они ничем не лучше демонов.

\* \* \*

Четырнадцатого патриарха Нагарджуну [в эпоху Тан] называли Рюсё, Рюдзю, или Рюмо. Хотя он родился в Западной Поднебесной (Индии), но переехал [и проповедовал Учение] на юге, где люди считали, что за добрыми делами должны следовать [материальные] обретения. Они слушали его слова и говорили между собой: “Для человека самое ценное - богатство, а он говорит о какой-то чудной природе Будды, вещи невидимой”. Почтенный [Нагарджуна] сказал: “Если вы хотите увидеть природу Будды, вам следует отбросить свое “я””. Они спросили: “Эта природа Будды, она велика, или

мала?” Тот ответил: “Ни то, ни другое: она также не широка и не узка, не болезненна и не приятна, а также не соотносится ни со смертью, ни с рождением”. Услышав [эти слова] высшей истины, все стали обращенными.

Однажды, когда Нагарджуна сидел в *дзадзэн*, он проявил тело самосущности - полную сияющую луну. Присутствовавшие внимали его словам (“звукам Учения”); они не могли видеть его формы. Среди них был сын богатых родителей по имени Канадэва.<sup>20</sup> Он сказал собравшимся: “Вы видите эту [прекрасную] форму?” Они ответили: “Наши глаза ничего не видят; наши уши ничего не слышат; наши головы ничего не знают; наши тела ничего не ощущают”. [Кана]дэва сказал: “Почитаемый проявляет нам образ природы Будды. Как его познать? Это бесформенное *самадхи*, подобное полной луне. Из нее яркими лучами исходит природа Будды”. При этих словах разговор о Дхарме прекратился, а луна исчезла. Сидя в той же позе, [Нагарджуна] возгласил следующий стих:

Проявляя полную луну,  
Я выражаю тела всех Будд.  
Явленная Дхарма не имеет формы,  
Равно как облика и звука.

\* \* \*

Поймите, что настоящее проявление Закона не имеет формы и звука; это “отсутствие формы”. Почтенный [Нагарджуна] разъяснял природу Будды многократно, во многих местах и не обязательно сидя в медитации. Разберем вкратце некоторые положения. “Коли вы хотите увидеть природу Будды, следует освободиться от своего “я””. Смысл этого высказывания в том, что следует избегать чрезмерности в согласовании различий. Не надо отстранять видение; отбросив его, остаешься с собственным “я”. Это “я” тоже не единственно; “собственное” также многочисленно: в “отбрасывании” - десять тысяч отличий.<sup>21</sup> И, тем не менее, все это - видение природы Будды. Рассматривать его надо, как обычное, повседневное видение.

“Природа Будды не велика и не мала.” Это опровергает мнения [приверженцев] Второй Колесницы (хинаянистов) и обычных людей о том, что природа Будды громадна. Воспримите принцип: “природа Будды не велика и не мала”, а воистину такова, какая есть, и думайте и говорите соответственным образом. Думание и говорение, связанные в этих словах, не должны различаться.

Рассмотрим *гатху*, изреченную Почтенным [Нагарджуной]. “Явление круглой полной луны есть проявление всех Будд”. Поскольку проявлены все Будды, появляется форма полной луны. Поэтому мы должны изучать все проявленные формы длинного, короткого, квадратного и круглого тела. Коли нам не удастся постигнуть смысла “тела” и “проявления”, будет не понята и полная луна; соответственно, не появятся и тела всех Будд. Дураки считают: “Почтенный выражает свое Тело Изменений в виде полной луны”. Глупейшая идея, доказательство того, что эти люди не унаследовали

буддийского Пути. Как, где и когда мог он выразить свою форму в ином, нежели [своим], теле? И еще надо знать, что Почтенный просто сидел на помосте - в положении, ничем не отличающемся от положения любого сидящего человека. И тело [его] есть проявление полной луны. Проявленное тело не квадратно, не кругло, не существующе и не несуществующе, не спрятано и не открыто; это не собрание восьмидесяти четырех тысяч, а просто проявленное тело. Здесь образ полной луны: “Где место, куда можно войти? Говорят об узкой луне, но бывает и в четверть”.<sup>22</sup> Поскольку сперва следует освободиться от собственного “я”, проявленное тело - не Нагарджуна, а тело всех Будд. Более того, из-за своей природы [проявления] оно превосходит все тела Будды. Иными словами, оно вне тела самого Будды. Природа Будды уподобляется сияющей полной луне, но не ставится с ней в ряд (т. е. не ограничена такой формой); еще менее ее можно выразить словами, или проявить в виде тела, или сознания. Ее не сыскать [среди пяти] *скандха*, [двенадцати] мест и [восемнадцати] миров, и все же она появляется в вещественном мире, как тело всех Будд. Это характерно для провозглашения Дхармы без форм. Когда отсутствие формы становится *самадхи* бесформенности, проявляется тело. Собравшиеся посмотрели на образ полной луны, но не могли видеть истинного облика [Нагарджуны]: его провозглашение Закона изменилось в безграничную и бесформенную [природу Будды]. Сейчас сокрыта, и вдруг проявлена - такова функция круглости [луны], то продвигающаяся, то отступающая. В “должное время сидения и проявления тела совершенной свободы” все собравшиеся “просто слушали звуки Закона” и “не видели [истинного] образа учителя”.

Наследник Дхармы от Почитаемого [Нагарджуны] Канадэва ясно увидел форму полной луны, ее округлость, ее проявленное тело и познал все природы Будды и тела Будды. Многие стремились быть сосудами мудрости Нагарджуны (т. е. его учениками), но никто не мог сравниться с [Кана]дэвой. Ему было дозволено сидеть справа от учителя, он стал главой собрания и в конечном счете наследовал место своего учителя. Позже он передавал высшую Дхарму, Глаз-Сокровищницу Истинного Закона так же, как это делал Махакашьяпа на Вершине Ястребов. Перед тем, как Нагарджуна обратил сердце [к буддизму], у него было много учеников. После того, как он начал практиковать Путь, все его оставили. Позже, став буддийским патриархом, он передал Глаз-Сокровищницу Истинного Закона [Кана]дэве, своему истинному наследнику Дхармы. Такая передача от одного к одному традиционна на высшем буддийском Пути. И все же, злые люди, завялявшие, что они унаследовали Дхарму от Нагарджуны, написали множество трактатов и комментариев, которые приписывали Нагарджуне. Из-за этих подделок многие были смущены и отправлены по неверной дороге. Единственным истинным учеником Нагарджуны был [Кана]дэва; только он один передал слова учителя. Примите это, как истинное верование. Некоторые получали и передавали такие работы, даже зная, что они поддельные. Право, это - великая клевета на мудрость передачи знания [от Нагарджуны]; можно лишь сострадать таким людям.

Почитаемый Канадэва, указывая на проявленное тело Нагарджуны, провозгласил собравшимся: “Это - проявление природы Будды в образе Нагарджуны. Откуда я это знаю? Оттого, что *самадхи* бесформенности походит на полную луну. Суть природы Будды - совершенная пустота, ясная и светлая.”

Среди тех в тысячах миров людей и божеств, слышавших буддийский Закон, один [Кана]дэва постиг, что природа Будды выразилась в образе проявленного тела [Нагарджуны]. Другие думали только, что природу Будды невозможно увидеть, услышать, или узнать. Они не понимали, что проявление тела есть природа Будды, а поэтому и не могли постичь [предыдущего высказывания]. Патриархи не скрывали этого знания, однако большинство людей, глаза которых закрыты, не могли найти его. Им не хватало его телесного осознания, поэтому они были не в силах его понять. Даже видя и поклоняясь перед *самадхи* бесформенности, подобной полной луне, они не имели полного понимания. “Суть природы Будды - совершенная пустота, ясная и светлая.”

Проявленное тело Нагарджуны высвечивает природу Будды: это ясная и светлая, совершенная пустота. Следовательно, проявленное тело, высвечивающее природу Будды, выражает тело всех Будд. Нет ни одного Будды, который не проявлял бы природу Будды в образе Будды. Тело Будды есть проявленное тело. Проявленное тело есть природа Будды. Таким образом, величие Будды и величие патриархов, четыре великих [элемента] и пять *скандха* заключены в построениях проявленного тела. Вся тончайшая добродетельность Будд содержится в этой добродетели. Добродетельность Будд полностью содержится и безостаточно проявлена в [нашем] теле. Безграничная, беспредельная активность добродетельности есть часть проявления тела.

Слова Нагарджуны и [Кана]дэвы - высшие в буддийской мудрости; ничего подобного им не было слышно в трех странах (Индии, Китае, Японии) ни до, ни после. Сколь же много ученых в сутрах и шастрах заблудились, устремляясь на Путь Будд и патриархов! Со времен древней династии Сун многие пытались изобразить это отношение в нашем теле и сознании, - как изустно (“в пустоте”), так и наглядно (“на стене”). С помощью кисти они смогли выразить не более, чем круглое зеркало, расположенное на сиденьи Дхармы, - [свое видение] образа полной луны проявленного тела Нагарджуны. С тех пор сотни лет распускались и опадали цветы, но никто не понял своей ошибки; они лишь любовались своей работой. Это прискорбно; это подобно спотыканию в десяти тысячах вещей. Если мы видим образ круглой луны, проявленной в теле, в виде просто круга, то это может быть также и нарисованный рисовый колобок. Получать удовольствие от такого понимания - не более, чем смешно. Никто в великом сунском [Китае] - ни монах, ни мирянин - не постиг в действительности слов Нагарджуны, не последовал по Пути [Кана]дэвы. Еще менее были они способны прикоснуться к своему истинному образу. Безразличные к практике, с отсутству-

ющим стремлением к истине, они не могли понять ни круглой, ни полной луны. Будды прошлого и настоящего снова и снова встречают проявленные тела. Не тратьте время, глаза на нарисованные рисовые колобки.

Рисунок проявления тела в образе полной луны должен отображать форму проявленного тела на сидении Дхармы. Должны быть поднятые брови и мигающие глаза. Сама кожа, плоть, кости и костный мозг Глаза-Сокровищницы Истинного Закона должны сидеть в сильной, неподвижной позиции *гоцудза*. Это походит на передачу [от Шакьямуни к Кашьяпа] с улыбкой молчания, поскольку это - [поза] становления Буддой, становления патриархом. Если на рисунке не образ луны, то нет формы, нет провозглашения Закона, нет звука и цвета и нет функции. [Поскольку проявляющееся тело есть форма круглой луны], те, кто стремится к нему, должны рисовать круглую луну. Когда рисуешь образ круглой луны, рисуй круглую луну, проявленность тела лунной полноты. Людям не удастся нарисовать проявление тела, круглую луну, полную луну, тело Будд, или провозглашение Закона. Они воспроизводят лишь изображение рисовых колобков - бессмысленное занятие! Думайте об этом и спрашивайте: “Может ли кто-либо принять такое положение вещей?” У луны круглая форма; круг есть [полное] проявление тела. Когда думаете о круглой форме, забудьте о мелких монетах, или рисовых колобках. Форма тела та же, что и у полной луны; образ тот же, что и у полной луны. При должном понимании круглости, можно рассматривать даже монету, или рисовый колобок.

Осенью 16-го года Цзядин (1223) странствия по великому сунскому Китаю привели меня в монастырь Гуанли на горе Аюйван. Я был там впервые. Вспоминаю, что на стенах западного коридора этого монастыря были нарисованы образы тридцати трех патриархов Западной Поднебесной и Восточной Земли (Индии и Китая). В то время я ничего не знал о подобных рисунках. Позже, во время летних практик в 1-м году Баоцин (1225), я вновь побывал там. Проходя по [западному] коридору с учителем Чэн-гуй из Сишу, принимавшим гостей, я спросил его: “Что это за портреты?”

Он ответил, [остановившись у изображения Нагарджуны]: “Это - проявление тела Нагарджуны в форме круглой луны”. Но в словах его была пустота; он казался неуверенным.

Я сказал: “Собственно, это напоминает изображение рисового колобка, не правда ли?” Он широко улыбнулся, но отсутствие у него понимания было самоочевидным. Он не уловил значения нарисованного рисового колобка.

Когда мы пошли, чтобы посмотреть на реликвии и прочие виды монастыря, я вновь заговорил об этом, но он все не мог понять предмета. Другие монахи предлагали что-то свое, но и они не понимали в чем дело. “Давайте спросим настоятеля”, - сказал я. Им это время был Да-гуан.

Учитель, принимавший гостей, ответил: “Ему недостает сути. Он ничего не скажет”. И я оставил свои намерения. По тому, как говорил учитель, принимавший гостей, можно было решить, что он обладает



великим пониманием, но и он, подобно всем остальным, не мог предложить никаких слов. Все прошлые настоятели того монастыря не интересовались живописью; у них не было никаких сомнений относительно ее, и они не стремились что-то в ней изменить. То, что невозможно нарисовать, лучше оставить ненарисованным; если же мы должны это сделать, то, по крайней мере, будем делать это правильно.

Тело в форме круглой луны есть одна из тех вещей, которую невозможно нарисовать. Когда не могут понять, что природу Будды невозможно постичь умопостроениями, то не могут и надеяться уловить значения “природы Будды” и “не-природы Будды”. В действительности, редкий случай, когда кто-то даже пытается выяснить значение этих выражений. Понистине, существует большой недостаток в серьезной [концентрации на Пути]. Есть много настоятелей в различных дзэнских монастырях, которые даже ни разу не упомянули “природу Будды” за всю свою жизнь. Некоторые говорят: “Изучающие буддизм говорят о природе Будды, но практикующие - нет. “ Такие люди хуже животных, просто злые существа, загрязняющие Путь Будд и Татхагат. И изучение, и практика [сан дзэн] есть буддийский Путь, не правда ли? Поймите, что в буддизме нет различий между учением и практикой.

Наставник страны Ханчжоу Янь-гуань был одним из лучших учеников Ма-цзу. Однажды он сказал собравшимся [монахам]: “Все живые существа обладают природой Будды.”

Тщательно продумайте эти слова. Что он подразумевал под “всеми живыми существами”, что это такое - “живые существа”? Прежде всего, нет какой-то одной разновидности живых существ, каждое существо отличается в соответствии со [своей] кармой, Шестью Путиями и обстоятельствами. Поэтому у каждого различные взгляды и восприятия. Есть непроясненные, [последователи] Внешнего Пути, трех колесниц, пяти колесниц и так далее. В буддизме все живые существа - те, что обладают сознанием (“сердцем”), так как “сердце” и есть живое существо.<sup>23</sup> В том смысле, что сознание означает живое существо, вещи без “сердца” - также рожденные существа.<sup>24</sup> Поэтому все “сердца” есть живые существа, а рожденные существа все обладают природой Будды.<sup>25</sup> Трава, деревья и земли есть сознание; таким образом, они - живые существа. Поскольку они - живые существа, они обладают природой Будды. Солнце, луна и звезды есть сознание; таким образом, они - живые существа; таким образом, они обладают природой Будды. Слова наставника страны “обладают природой Будды” подобны вышензложенному. Если бы было не так, на пути Будд не было бы природы Будды. Положение учителя страны просто означает, что “все живые существа обладают природой Будды”. То есть: нет живых существ - нет и природы Будды. “Обладают ли все Будды природой Будды?” Подумайте над этим вопросом и спросите учителя страны. Почему сказано, что “живые существа *обладают* природой Будды”?, а не “живые существа - *то же*, что и природа Будды”?. И этот вопрос заслуживает серьезного

рассмотрения. Отбросьте *обладают* в “обладают природой Будды”. Здесь “отбросьте” содержит в себе непоколебимую [суть, иными словами] - полную свободу (“путь птиц”). Отсюда мы имеем, что “все природы Будды обладают живыми существами”. Это изречение пронизывает учением не только живые существа, но и природу Будды. Хотя слова наставника страны были вне уровня его понимания, такое состояние не вечно.

“[Его слова были вне] уровня его понимания”, - не воспринимайте это так, что на его слова нельзя положиться, что они неверно отображают истину. Напротив, даже не зная правды, он воплощает ее. Иными словами, все еще остаются четыре Великих [Элемента], пять *скандха*, кожа, плоть, кости и костный мозг [природы Будды]. Точно так же, для постижения истины может понадобиться вся жизнь, а еще одна - чтобы ее выразить.

\* \* \*

Учитель дзэн Да-юань с горы Дагуй сказал собравшимся [монахам]: “У всех живых существ нет природы Будды”.

Среди людей и божеств, слышавших это, некоторых охватила радость, а некоторых - смущение. Почитаемый Шакия[муни] учил, что “все живые существа полностью обладают природой Будды”, и все же Да-юань сказал: “У всех живых существ нет природы Будды”. “Имеют” и “нет” - полностью противоположные слова; “что же верно?” - такой вопрос задавали многие. Однако, “у всех живых существ нет природы Будды” есть самое главное на буддийском Пути. Резонно было бы предположить, что слова Янь-гуаня “имеют природу Будды” поддерживают сказанное древним Буддой, но противоречат высказанному Да-юанем, однако и те, и другие в сущности своей не различны. Наставник страны был учеником Ма-цзу первого поколения, а Да-юань - второго. В данном случае второе поколение превосходит первое, и даже самого старого учителя [Ма-цзу].

Слова Да-юаня о том, что “у всех живых существ нет природы Будды”, есть высшая истина. Это безграничная вселенная. Это содержится в берегаемых свитках сутр. Спросите себя: “Как могут все живые существа иметь, или не иметь природы Будды?” Если бы у них была природа Будды, они бы считались демонами - демонами в облике живых существ. Природа Будды есть природа Будды, а живые существа есть живые существа. Живые существа не имели с самого начала природы Будды; однако вы также не можете ею себя наделить, поскольку это не нечто появляющееся впервые. Это вовсе не похоже на то, как обычно говорят: “Чжан пьет, а Ли пьянеет”.<sup>26</sup> Изначально не имеющее природу Будды, не есть живое существо. Собственно, если нет живых существ, то нет и природы Будды. Отсюда и слова Бочжана: “Если мы учим, что живые существа обладают природой Будды, мы порочим Будду, Дхарму и Сангху. Если мы учим, что живые существа не обладают природой Будды, мы порочим Будду, Дхарму и Сангху”. Но, хотя утверждение одновременного “есть природа Будды” и “нет природы Будды” - тоже клевета на Три Сокровища, мы не можем молчать [по этому поводу].

Спросите Да-юаня и Бо-чжана: “Вы оба учили о природе Будды, не правда ли? Разве это не клевета? Даже приняв то, что вы говорили, не смущает ли такое учение более, чем проясняет? Учение и внимание зависят друг от друга: оба должны происходить одновременно”. Обратясь к Да-юаню: “Ты говорил, что ‘у всех живых существ нет природы Будды’, но ты не сказал, что у всей природы Будды нет живых существ; еще менее ты можешь понять, даже помыслить о том, что ‘у всех природ Будд нет природы Будды’. Что ты скажешь на это?”

Однажды наставник дзэн Да-чжи с горы Бо-чжан сказал собравшимся [монахам]: “Будда есть высшая колесница, превосходная мудрость и то единственное, что выходит за пределы буддийского Пути. Он - Будда, обладающий природой Будды; мастер-учитель, перемещающийся в мире без привязанностей, обладающий ничем не связанным знанием. Он использует причинность и, свободно владея счастливым знанием, контролирует причину и следствие. Он обращен лицом к жизни, но не ограничен жизнью. Он смотрит в лицо смерти, но смерть ему не препятствует. Он от пяти *скандха*, но они ему не мешают, будучи, как открытые врата. Остается он и уходит по своей свободной воле, входит и идет без труда. Высшее и низшее, низкое и высокое не имеют значения. Все обладают этими качествами, даже малюсенький муравей. Таким образом, мы живем в мире невообразимо прекрасном и чистом”.

Таковы слова Бо-чжана. Пять *скандха* есть наше неразрушимое тело. Пять *скандха* не мешают открытым вратам. Используя жизнь, не привязывайтесь к жизни; используя смерть, не позволяйте ей быть помехой. Не любите жизнь и не бойтесь смерти: они в пределах природы Будды. Привязанность к жизни и боязнь смерти есть внешний путь (т. е. не есть буддизм). Жизнь и смерть есть просто результат причинности. Когда мы знаем это, то нет больше помех и смущений. Это – высшая колесница Будды. Там, где этот Будда, там чудесная и чистая земля.

\* \* \*

Хуан-бо сидел в чайной комнате у Нань-цюаня. Нань-цюань сказал: “[В “Нирвана-сутре” сказано, что], если мы будем практиковать *самадхи* и *праджня* равным образом, то отчетливо узрим природу Будды. Как ты понимаешь это?” Хуан-бо ответил: “Мы обретаем сущностное понимание с помощью непривязанности во все времена”. Нань-цюань заметил: “Ты осуществил это для себя, ведь так?” Хуан-бо ответил: “О, нет, не совсем”. Нань-цюань сказал: “Деньги на питьевую воду можно отложить, но кто вернет деньги за соломенные сандалии?” Хуан-бо ничего не ответил.

\* \* \*

“Практиковать *самадхи* и *праджня* равным образом.” Не понимайте это так, что природа Будды отчетливо видится, когда ни одна из практик не превосходит другую. Скорее, это следует понимать так, что, когда природа

Будды отчетливо видна, *самадхи* и *праджня* практикуются равным образом. Нань-цюань спросил: “Как ты понимаешь это?” Иными словами: “Кто тот, кто отчетливо видит природу Будды?” Все выражения в этом разговоре есть высказывания о Пути.

Слова Хуан-бо “мы обретаем сущностное понимание путем непривязанности во все времена”. Иными словами, всегда и везде нет привязанности ни к чему. И это отсутствие привязанности к чему бы то ни было происходит во все времена. Поэтому мы отчетливо видим природу Будды. Что же касается “времени” - когда его не может быть? В какой стране его не станет? Подумайте над “временем”. Означает ли оно то “время”, что всем нам известно, “время” в каком-то ином мире, или “время” в Сияющем Чистом Мире [Будды Самантабhadра]? Что бы то ни было, главное - “не привязывайтесь ни к чему”. Это - основная истина; она не изменяется с обстоятельствами.

“Ты осуществил это для себя, не так ли?” То есть: “ты это так выражаешь, это твое собственное понимание, ведь верно?” Не думайте, что это значит, что такое понимание присуще только почтенному старцу. Хуан-бо был сосудом, из которого изливались слова, но сущность его слов есть всеобщая истина.

Хуан-бо ответил: “О, нет, не совсем”. В сунском [Китае] существовал более или менее обычный ответ на вопрос о чьих-то способностях. Даже если у кого-то и имелись способности, [о которых спрашивались, из вежливости] давался именно такой ответ. Поэтому не принимайте “о, нет, не совсем” буквально; общее значение превосходит сами слова. У почтенного старца был свой взгляд, он был учителем, и все же сказал: “О, нет, не совсем”. Когда буйвол появляется из-под воды, он мычит: “Мо-о, мо-о”. Два этих выражения не столь отличны, как может показаться; заключенный в них дух - один и тот же. И наши слова должны быть такими же.

Нань-цюань сказал: “Деньги на питьевую воду можно отложить, но кто вернет деньги за соломенные сандалии?” То есть, деньги на воду - [уровень просветленности Хуан-бо] - можно оставить в стороне, однако цена соломенных сандалий - [цена практики] - не может быть возмещена. Стремитесь прояснить это всю свою жизнь. Разделим выражение; [первая часть]: “деньги на питьевую воду можно отложить”. Подумайте вот о чем: отчего его не занимают “деньги на питьевую воду”? [Вторая часть]: “кто может вернуть деньги за соломенные сандалии”. Иными словами, за годы своих странствий он износил много соломенных сандалий. Поэтому он мог бы сказать: “Если нельзя вернуть деньги за соломенные сандалии, их не надо было и надевать”, либо: “Две-три пары”. Это правильное выражение, в нем содержится суть.

“Хуан-бо ничего не ответил.” Это не означает, что его ответ был отвергнут, или наоборот. С настоящим подвижником такого не могло случиться. В молчании сокрыт истинный смысл (“Путь”); за улыбкой - меч. Таково значение ясного видения природы Будды в повседневной практике.

Относительно этого разговора (букв. “причин и связей”), Гуй-шань сказал, обращаясь к Ян-шаню: “Хуан-бо не понял Нань-цюаня, верно?”

Ян-шань ответил: “Нет, следует знать, что Хуан-бо обладал способностью ловить тигров”. Гуй-шань сказал: “Твое видение безущербно”.

Гуй-шань сказал: “Хуан-бо обладал способностью ловить тигров”. С такими способностями он мог гладить тигра по голове. Ловля и глажение тигров, движение среди чужаков и друзей, - [разные выражения одного и того же].

Ясное видение природы Будды - наши глаза открыты. Природа Будды ясно видящая - наши глаза потеряны. Говорите быстро, торопитесь, торопитесь! В ясном видении природы Будды нет недостатков.

Поэтому любая вещь, даже половина вещи, лишена привязанности. Сто тысяч вещей и сто тысяч времен - все без привязанностей. Поэтому сказано: “Одна плетеная корзинка за день”. И привязанность, и непривязанность, - [все это природа Будды], как бы неразделимо перевитая лианами; что-то единичное в мире и весь мир - [одна и та же природа Будды], после которой нет слов - [отсюда и молчание Хуан-бо].

\* \* \*

Монах спросил учителя Чжао-чжоу: “Есть ли, или нет у собаки природа Будды?”

Тщательно задумайтесь над этим. Дело не в том, есть у собаки природа Будды, или нет. Тот же вопрос можно задать так: “Откуда для уже практикующих необходимость в практике?”<sup>27</sup> Чжао-чжоу мог бы вознегодовать от такого вопроса, но, возможно, перед ним был ученик, которого он искал последние тридцать лет. Чжао-чжоу ответил: “Му”.

Му - путь практики. Самонаименованное му природы Будды, собаки, наблюдателя подобно этому му. Это му - всесильное, камнедробящее му.

Монах спросил: “Все живые существа имеют природу Будды, отчего же у собаки ее нет?”

Это объясняется так: “Если нет живых существ, то не может быть природы Будды и, разумеется, собак. Каково значение [слова] му?. А о чем ты спрашиваешь? Отчего необходимо приписывать му собаке, или природе Будды?”

Чжао-чжоу сказал: “Она (собака) связана кармой”.

То есть, здесь - присутствие кармы. Есть карма, поэтому есть и собака, - нет собаки, значит нет и природы Будды. У кармы нет “встречи” с собакой, поэтому как может собака неожиданно встретиться с природой Будды? Все подобные действия начинаются и заканчиваются кармой.

\* \* \*

Другой монах спросил Чжао-чжоу: “Имеет собака природу Будды, или нет?”

Очевидно, монах был знаком с мыслью Чжао-чжоу. Вопросы о природе Будды есть ежедневное поедание риса и питье чая с Буддами и патриархами.

Чжао-чжоу сказал: “Имеет”.

Здесь “имеет” не есть существование [в понимании] учителей Абхидхармы [школы *Сарвастивада*].<sup>28</sup> Это следует понимать, как “имеет” буддийского учения]. “Имеет” Будды - это “имеет” Чжао-чжоу; “имеет” Чжао-чжоу - это то же, что “имеет” собаки; “имеет” собаки - это то же самое, что “имеет” природы Будды.

Монах спросил: “Раз у нее есть [природа Будды], в чем же необходимость [физического] тела?”

Что он имел в виду под “есть”? В настоящем это, в будущем, или уже обладаемо? Хотя кажется, что “есть” связано со всеми прочими формами существования, лишь одно это “есть” ярко сияет. Не является ли это “есть” чем-то, что можно, или нельзя поставить куда-то? Практикование попыток поставить его куда-то не вполне верно, но и не полностью бесполезно.

Чжао-чжоу сказал: “Грешил сознательно и намеренно”. Эти слова часто и широко используются, но приобретают особую значимость в высказываниях Чжао-чжоу о Пути. Многие выражают сомнения в значении “грешить сознательно”. Здесь трудно понять слово “поставить”, да, собственно, это и ненужно. Есть поговорка: “Если хочешь узнать неумирающего (“исходного”) человека в его наследии, не отделий себя от своего “кожаного мешка” (т.е. собственного тела)”. “Неумирающий” человек - это кто угодно, он не может быть отделен от “кожаного мешка” - [природы Будды]. “Грешить сознательно” не потому, что “заключено в кожаный мешок”; “заключено в кожаный мешок” не потому, что “грешить сознательно”. “Сознательно” есть “грешить намеренно”. Знайте, что “грешить намеренно” спрятано в повседневной активности отстраненного тела. Таково значение “заключить в”. Когда освобожденное тело практик правильно спрятано, свое “я” и “я” других действительно сокрыто, поэтому не говорите, что вы все еще ограничены целым набором условностей; не [бегите] перед ослом, не [ходите] за лошастью.

И, более того, верховный патриарх Юнь-цзюй говорил: “Узнавая все о Будде-Дхарме приходишь в смущение”.

Даже на полпути познания Будды-Дхармы наступает долгий период смущения и ошибок; на протяжении дней и месяцев не происходит ничего, кроме повторяющихся неудачных попыток всунуть что-нибудь в собачий кожаный мешок. “Грешить сознательно и намеренно” означает “иметь природу Будды”.

\* \* \*

На лекции, читавшейся священнослужителем Чжан-ша Цзин-цэнем, мирянин Чжу Шан-шу сказал: “Разрезанный земляной червь продолжает двигаться обеими частями. В какой из них содержится природа Будды?” Учитель ответил: “Не вводи себя в заблуждение”. “Но как ты объяснишь движение?” - спросил [Шан]-шу. Чжан-ша ответил: “Элементы (“ветер и огонь”) все еще не разбросаны”. “Разрезанный надвое земляной червь” -

подразумевается, что исходно был один червь; таково понимание Шан-шу. Повседневную жизнь Будд и патриархов нельзя воспринимать так же. Исходно червь был не один; его невозможно было разрезать надвое. Глубоко задумайтесь над одним и двумя.

“Продолжает двигаться обеими частями.” И это также подразумевает, что прежде, чем быть разрезанным, он двигался единым. Означает ли это, что одна часть превзошла состояние Будды? Шан-шу говорил о “двух частях”, но не принимайте слепо это утверждение. Верно было бы сказать, что обе части изначально были единым целым, ибо есть всего лишь одно общее существование. “Продолжает двигаться обеими частями.” Здесь “двигаться” есть одновременное действие *самадхи* и извлечение *праджня*.

“Которая часть содержит природу Будды?” Это лучше перефразировать так: “природа Будды разрезана на две части; которая из них содержит червя?” Подумайте над этим хорошенько. “Продолжает двигаться обеими частями, но в которой из них природа Будды?” может означать одно из двух: (1) из-за того, что нет движения, нет и природы Будды; (2) из-за того, что есть движение, есть и природа Будды, но в каком она движении?

Учитель ответил: “Не вводи себя в заблуждение”. Подумайте над этим: говорит ли он “не заблуждайся на счет того, что ‘он продолжает двигаться обеими частями’”, или “в природе Будды нет заблуждений”, или он просто говорит, что “заблуждений нет нигде – говорим ли о природе Будды, или о двух частях”.

“Как ты объяснишь движение?” Следует ли понимать это так, что, поскольку есть движение, есть две природы Будды, или, что, поскольку есть движение, нет природы Будды?

“Элементы (‘ветер и огонь’) все еще не разбросаны.” То есть природа Будды проявилась. Понимаем ли мы так, что [движение] означает природу Будды, или означает ветер и огонь? Поймите, что ни природа Будды, ни ветер и огонь не могут проявиться ни вместе, ни отдельно; ветер и огонь также не присутствуют внутри природы Будды. Поэтому Чжан-ша не сказал ни что у червя есть, ни что у него нет природы Будды. Он сказал лишь: “Не вводи себя в заблуждение, ветер и вода еще не разбросаны”. Деятельность природы Будды таинственным образом производит слова (“Путь”) Чжан-ша. Слова “элементы еще не разбросаны” [заслуживают особого рассмотрения]; выясните их для себя в тишине. “Еще не разбросаны.” В чем здесь смысл? Означает ли это, что присутствует смешение ветра и огня, которые еще не разъединены? Нет, вряд ли. То, что ветер и огонь еще не разбросаны, означает Будду, провозглашающего Закон. Еще не разбросанные ветер и огонь означают Закон, провозглашающий Будду. Скажем иначе: в нужное время Будда провозглашает Закон в одном звуке; один звук, провозглашающий Закон, есть нужное время. Закон есть один звук, это - единый звук Закона.

То, что природа Будды существует в жизни, но не в смерти, - уверенность тех, кто обладает весьма искусственным пониманием. Природа Будды

и не-природа Будды существуют и в жизни, и в смерти. В разбрасывании и неразбрасывании ветра и огня есть и природа Будды, и не-природа Будды. Если мы верим в то, что природа Будды зависит от движения, или не-движения, существования, или не-существования, сознания, или не-сознания, божественной [силы], или не-божественной [силы], знания, или не-знания, или природы, или не-природы, тогда поистине мы бредем по внешнему пути.

С древних времен глупые люди верили, что божественное сознание [человека] - это и есть природа Будды, - как глупо, достойно осмеяния! Не пытайтесь дать определение природе Будды, это просто ставит в тупик. Лучше думайте о ней, как о стене, о черепице, или о камне, а еще лучше, если сможете, просто примите, что природа Будды непостижима для умопостроений. [Она так же далека от них, как] три головы и восемь рук [демона *ашура* от тела человека].

*Записано и прочитано перед собравшимися монахами в Каннондори, в храме Косёхориндзи, 14 числа 10 месяца 2 года правления Ниндзи (1241).*

*Переписал Эдзэ 19 числа 1 месяца 4 года того же правления (1243).*

### Примечания

<sup>1</sup> Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по изданию: “Нихон котэн бунгаку тайкэй” [Главные произведения японской классической литературы], т.81. “Сёбо гэндзо. Сёбо гэндзо дзуймонки,” с. 107-144.

<sup>2</sup> Как львиный рык приводит в содрогание всех животных, так и провозглашение Учения доходит до всех живых существ. Сравнение из “Нирвана-сутры”.

<sup>3</sup> От Шакьямуни до Бодхидхармы.

<sup>4</sup> От Бодхидхармы до Тянь-тун Жу-цзина.

<sup>5</sup> Четыре ученика Бодхидхармы. Метафора полной передачи знаний от учителя.

<sup>6</sup> То есть все в равной степени обладают Дхармой Будды.

<sup>7</sup> “Пыль” - синоним объекта чувств. Поскольку природа Будды превосходит все чувства и их объекты, она совершенно не “запылена”.

<sup>8</sup> В “Нирвана-сутре”, 28 гл., разделе “Бодхисаттва Львиного Рыка”.

<sup>9</sup> Буквально “ни мудрости наличия чувственных страстей, ни мудрости их отсутствия”.

<sup>10</sup> Анабодхи. Уроженец западной Индии, он сперва “проповедовал неверные взгляды, но затем обратился к буддизму”.

<sup>11</sup> Кабимора (Кавамара?). Родился в центральной Индии; как и Анабодхи, перед обращением в буддизм придерживался иных мировоззренческих взглядов.

<sup>12</sup> Дамань Хун-жэнь (602-675). О нем и 4-м патриархе Дао-синь (580-651) см. Г.Дюмулен. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994, с.110-114.

<sup>13</sup> Псевдоним. Букв. “человек пути, сажающий сосну”.

<sup>14</sup> См. “Нихон котэн бунгаку тайкэй” [Главные произведения японской классической литературы], т. 81, с. 117.

<sup>15</sup> Буквально “половина *кин* - восемь *рё*” (300 грамм за 8 монет).

<sup>16</sup> Да-цзянь Да-хуэй (638-713).

<sup>17</sup> Син-сы (... -740). Основатель школы Сэйгэн, после смерти получил титул Косай-дзэндзи.

<sup>18</sup> Фраза из “Сутры Лотоса Благого Закона”, из раздела, где говорится, что бодхисаттва Авалокитешвара проявился в 33-х телах, наиболее подходящих для спасения живых существ. Подразумевается, что речи, практики и просветленность шести патриархов в “непостоянных телах” представляют собой “непостоянную передачу Закона”.

<sup>19</sup> То есть и постоянство, и непостоянство равным образом есть природа Будды.

<sup>20</sup> Первый ученик Нагарджуны, стал 15-м патриархом. Жил в III веке в южной Индии. Автор нескольких шастр (“Хякурон”, “Кохякурон”, “Хякудзирон” и др.).

<sup>21</sup> Стремясь увидеть природу Будды, не следует рассматривать желание видеть, как предположку. Желание видеть и есть само по себе природа Будды. Так же и с “отбрасыванием собственного “я””: отбрасывание и отбрасываемое не антагонистичны; и “отбрасывание”, и “я”, и “собственно” - все есть природа Будды.

<sup>22</sup> Образ круглой луны есть проявленное тело, но это же - абсолютная бесформенность, не дающая окончательного ответа на вопросы (“Где место. . . ?”). Люди говорят о ней по-разному (“узкая”, “в четверть”); она вне полной безграничности, ничего не порождает и не выстраивает.

<sup>23</sup> “Сознание/сердце” здесь не есть некий психический, душевный феномен; подразумеваются всевозможные факты-реалии бытия. Эти факты-реалии могут как наличествовать, так и отсутствовать; между Буддами и живыми существами нет разницы в том смысле, что все они представляют собой эти факты-реалии. К тому же, именно они есть исходный облик всех живых существ, и Будд, отчего и сказано, что “живые существа есть сердце”.

<sup>24</sup> “Сознание/сердце” не может не быть величиной постоянно конкретной (определенной), а значит это - “рожденные (проявленные) существа”.

<sup>25</sup> В “обладают природой Будды” *обладание* не подразумевает наличие, или отсутствие чего-либо; подчеркиваются аспекты всеприсущности, полноты и повсеместности природы Будды.

<sup>26</sup> Речь идет об излишне прямолинейном понимании равной присущности природы Будды у всех живых существ.

<sup>27</sup> Если даже у собаки - существа, которое не практикует - есть природа Будды, то зачем заниматься практиками тем, кто уверен, что они сами - природа Будды?

<sup>28</sup> Одна из 20-ти хинаянских школ, в которой считалось, что дхармы реально существуют.

## ПРИРОДА ДХАРМЫ<sup>1</sup>

[Хоссё]

(Сёбо гэндзо. № 48)

Когда мы чем-то занимаемся, то следуем либо изложенному в сутрах, либо - наставлениям, однако, в конечном счете [все сводится к] само-просветлению без учителя. Само-просветление без учителя [происходит посредством] действия *дхармата*, - [истинной природы мира вещей]. Даже если это врожденное знание, все же необходимо посещать наставников и искать Путь. Если [считать, что это] не врожденное знание, [то тем более] следует учиться и усердно практиковать. [Однако,] нет ни одного, кто не обладал бы врожденным знанием; нужно следовать учению сутр и наставников, покуда мы не обретем просветленности Будд.

Следует знать, что мы входим в мир *самадхи* природы Дхармы<sup>2</sup>, когда смотрим на сутры, или встречаем учителя; вхождение в *дхармата самадхи* и обретение его называется врожденным знанием. Таким образом, мы обретаем мудрость знания о своих предыдущих существованиях и *саммэ*<sup>3</sup>, а это - подтверждение *ануттара самьяksam* бодхи (т.е. высшей просветленности). Мы узнаем о врожденном знании, встречаясь с врожденным знанием. Мы правильно передаем мудрость, не обретенную от учителя, и естественную мудрость, встречаясь с мудростью, не обретенную от учителя, и естественной мудростью. Если мы не обладаем врожденной мудростью, то даже встретившись с сутрами, или наставниками, мы не сможем услышать, или просветить природу Дхармы. Когда мы пьем воду, то [без чьих-то подсказок] знаем - холодная она, или горячая. Смысл Великого Пути не таков. Все Будды, все бодхисаттвы, все живые существа проясняют Великий Путь природы Дхармы посредством силы врожденного знания. Следование сутрам, или наставникам и прояснение Великого Пути природы Дхармы есть прояснение собственной природы Дхармы. Сутры есть *дхармата*, - следовательно, они есть собственное “я”. Знание [наставников] - также *дхармата*, то есть собственное “я”. *Дхармата* есть знание [наставников], *дхармата* есть наше “я”. Поскольку *дхармата* есть собственное “я”, это не “я” сторонников Внешнего Пути, или демонов. В природе Дхармы нет Внешнего Пути, или демонов; нет ничего, кроме того, чтобы есть кашу, когда она готова, брать рис, когда дают, и пить чай, когда предлагают.

Есть некоторые, кто заявляет, что занимались двадцать, или тридцать лет, однако, когда с ними заговоришь о природе Дхармы, у них пропадает дар речи, и все их предыдущие усилия оказываются бессмысленными. Другие проводят годы в монастырях, а затем занимаются почетные должности (“взбираются на деревянный помост”) но приходят в совершеннейшее смущение от голоса и образа природы Дхармы. В их понимании *дхармата* проявляется лишь после того, как десять направлений (т. е. вся вселенная)

и три мира разрушены, а в этом мире природа Дхармы не видна. Суть природы Дхармы не такова. Она полностью выходит за рамки представлений различия и подобия, разделения и единения этого мира вещей и природы Дхармы, Поскольку она не в прошлом, не в настоящем и не в будущем; не временная и не вечна; не есть форма, ощущение, умопостроение, воля, или сознание, то становится природой Дхармы.

\* \* \*

Учитель *дээн* Ма-цзу Да-цзи из Цзянси, что в Хунчжоу, сказал: “На протяжении бесчисленных кальп живые существа никогда не покидали состояния *дхармата самадхи*. Они постоянно пребывают в состоянии *дхармата самадхи*: надевая одежды, поедая рис, встречая гостей и используя шесть своих органов чувств. Все их действия есть [проявления] природы Дхармы”.

“Дхармата” Ма-цзу есть природа Дхармы природы Дхармы. Занимаясь под руководством Ма-цзу, мы исследуем природу Дхармы. [Ма-цзу понимает] природу Дхармы и потому не может ошибиться, выражая ее. Природа Дхармы есть езда верхом на Басо<sup>4</sup>. Живые существа едят рис; рис поедает живые существа. *Дхармата* проявляется, как *дхармата*, она никогда не оставляла *дхармата самадхи*. И до, и после своего проявления природа Дхармы не оставляет ничего. Природа Дхармы и бесчисленные кальпы есть *дхармата самадхи*, *дхармата* есть “бесчисленные кальпы”.

Таким образом, все в настоящем есть природа Дхармы; природа Дхармы есть все вещи в настоящем. “Надевание одежды и поедание риса” есть надевание и поедание *дхармата самадхи*. Это - проявление природы Дхармы надевания, поедания, одежды и риса. Если мы не будем надевать одежд, поедать рис, говорить приветствия, пользоваться шестью органами чувств, не будем делать ничего, то тогда это - не *дхармата самадхи*, и мы не сможем войти в природу Дхармы.

Нынешнее проявление Пути было передано всеми буддами Будде Шакьямуни, а все патриархи передали его Ма-цзу. Каждый будда и патриарх одновременно принимает и передает *дхармата самадхи*. Будды и патриархи своей беспристрастностью (“не входя”) делают природу Дхармы живой и действенной. Наставники учения словес и знаков могут говорить о природе Дхармы, но это не дхарма живых существ Ма-цзу, которые никогда не покидали *дхармата*. Даже сомневаясь в этой природе Дхармы, они все же смогут что-то обрести. Иными словами, такая мысль есть просто иной вид природы Дхармы. Они могут думать, что им недостает природы Дхармы, но все же продолжают говорить приветствия и совершать поступки, и это есть *дхармата*.

Бесчисленные кальпы протекают под солнцем и луной, и проходит *дхармата*. Именно таково настоящее и будущее. Мы можем считать, что мера тела и сознания ограничена тем, что мы можем взвесить, и отличается от природы Дхармы, но даже такое представление тоже есть *дхармата*. [Верно и обратное, когда считают, что] мера тела и сознания не ограничена

тем, что можно взвесить, и не отличается от природы Дхармы,- и это есть *дхармата*. “Думание” и “не-думание” совместно образуют природу Дхармы. [Знак] *сэ* означает природу, но не следует воспринимать это, как нечто постоянное, подобно воде, которая не течет, либо - дереву, которое ни растет, ни сохнет. Так считают лишь [последователи] Внешнего Пути.

Будда Шакьямуни сказал: “Подобие есть форма, подобие есть [вся] природа”.

Следовательно, распустившиеся цветы и опадающие листья - это “подобие есть [вся] природа”. Глупые люди, однако, считают, что в мире природы Дхармы нет распустившихся цветов и опадающих листьев. Перестанем на время спрашивать других, и зададим тот же вопрос самим себе. Попробуйте воспринять вопросы других и последовательно исследуйте их. Тогда вы сможете их разрешить. Ваши предыдущие мысли не были злыми, или ложно направленными; они были просто мыслями непросветленного времени. Даже когда вы проясните [указанное выше], такие мысли кое-где еще останутся. Распустившиеся цветы и опадающие листья есть сами по себе распустившиеся цветы и опадающие листья. Даже мысль о том, что нет ни распустившихся цветов, ни опадающих листьев, есть природа Дхармы. Мысль о природе Дхармы, как она есть,- это отбрасывание всех сомнений. Общая сумма всех наших мыслей о природе Дхармы есть наше истинное лицо.

Выражение Ма-цзу “Все есть природа Дхармы” почти совершенно верно (букв. “на 8-9 частей [из 10]”), но он многого не сказал. Например, он не сказал: “природа Дхармы не выходит из природы Дхармы”, “природа Дхармы есть вся природа Дхармы”, “живые существа не могут оставить живых существ”, “живые существа есть лишь малая часть природы Дхармы”, “природа Дхармы есть половина живых существ”, “половина живых существ есть половина природы Дхармы”, “никто из живых существ не есть природа Дхармы”, “природа Дхармы не есть живые существа”, “природа Дхармы оставляет природу Дхармы”, “живые существа оставляют живые существа”. Он сказал лишь, что живые существа не выходят из *дхармата самадхи*. Он не сказал, что природа Дхармы не выходит из *самадхи* живых существ, а также того, что *дхармата самадхи* выходит и входит в *самадхи* живых существ. Далее, мы не услышали, что “природа Дхармы становится Буддой”, “живые существа просветляют природу Дхармы”, “природа Дхармы просветляет природу Дхармы”, “неодушевленные существа не выходят из природы Дхармы”.

Давайте спросим Ма-цзу: “Что ты называешь живыми существами?” Если мы называем живые существа “природой Дхармы”, то откуда они появляются? Если мы называем живые существа “живыми существами”, то это означает, что “ни единая вещь не может быть объяснена”. Отвечай быстро, быстро!

Прочитано монахам в Кипподзи в начале зимы первого года правления Кангэн [1243]

### Примечания

<sup>1</sup> Перевод с японского и комментарии выполнены А.Г. Фесюном по изданию: “Нихон сисо тайкэй”, т. 12, Догэн-2. С. 83-86.

<sup>2</sup> Неизменная, сущностная основа всех вещей.

<sup>3</sup> Три вида знания: память о прошлых рождениях, видение будущих судеб живых существ, понимание причины страданий и способа его устранения.

<sup>4</sup> Первый слог имени учителя - *ма* означает “лошадь”.

## “ОБЩЕЕ СОСТОЯНИЕ ДУХА [В ЖИЗНИ И СМЕРТИ]”.

(Дзэнки)<sup>1</sup>

(Сёбо гэндзо, № 22.)

Великий Путь всех будд, [его] предельная исчерпанность – отстранение от [жизни и смерти], проявление [просветления] и становление [просветленным]. Сказанное “отстранение” есть устраненность от жизни и от смерти в смерти. По этой причине выходят из рождения и смерти, входя в рождение и смерть. Совместно, это – предельная исчерпанность Великого Пути. Есть отбрасывание рождения и смерти; есть исправление рождения и смерти. Совместно, это – предельная исчерпанность Великого Пути. Проявление [просветленности] и становление [просветленным] есть рождение; рождение есть проявление и становление. Нельзя думать, что во время этого проявления и становления нет полной реализации жизни и полной реализации смерти.

Этот процесс целиком включает в себя и рождение, и смерть. Когда мы актуализируем<sup>2</sup> процесс проявления и становления, выясняется [значение жизни и смерти], - оно не обязательно велико, либо – незначительно. Не безгранично, но и не ограничено размерами. Не длинно, не удаленно, не коротко, не близко. Нынешняя жизнь пребывает в этом процессе, а этот процесс – в нынешней жизни.

Жизнь не есть будущее, жизнь не есть прошлое, жизнь не есть проявление, жизнь не есть становление. Жизнь, таким образом, есть цельный процесс проявления [и становления просветленным], и смерть есть цельный процесс [того же] проявления. Следует знать, что в неисчислимых объектах и представлениях (“дхармах”) собственного “я” есть и жизнь, и смерть.

Следует рассуждать спокойно, рассматривая нынешнюю жизнь, либо – подобные жизни мира живых существ так: нет одинаковых жизней, но нет и отличных жизней. [Хотя и говорят:] в одном мгновении одна дхарма, нельзя [считать, что] отсутствуют сходные жизни; [хотя и говорят:] в одной вещи одно сердце, нельзя [считать, что] отсутствуют сходные жизни.

Жизнь человека подобна пребыванию в лодке. Даже если мы управляем парусом, рулем и веслами, все же лодка вмещает нас, и вне лодки нас нет. [С другой стороны,] мы входим в лодку и [без нас] лодки не будет. Такая полная, истинная взаимозависимость<sup>3</sup> должна постигаться учеными мужами, ибо в ней нет ничего, что отсутствовало бы в мире лодки. Небо, вода, берег – все относится ко времени [и пространству] лодки; более того, нет такого времени [и пространства], которые не соотносились бы с ней. По этой причине [всеобщая] жизнь есть наша жизнь, а наша жизнь есть жизнь [всеобщая]. Вхождение в лодку тела и сердца, зависимых от истинного [состояния], есть процесс [становления просветленности] лодки.

Достижение высшей ступени совершенства (“бхуми”), вхождение в полную пустоту,- все это есть процесс [становления просветленности] лодки. То же и с жизнью, являющейся нами, и с нами, являющимися жизнью.

Просветленный учитель *дзэн* Кокугон<sup>4</sup> сказал: “Жизнь есть общий опыт проявления [просветленности]; смерть есть общий опыт проявления [просветленности]”. Такое восприятие Пути следует тщательно изучать, сопоставляя. Вот, что следует изучать: Принцип Пути, когда “жизнь есть общий опыт проявления [просветленности]”, не зависит от начала и конца; хотя и говорят об обретении высшего *бхуми* и о достижении полной пустоты, жизнь, как проявление общего опыта, не становится этому препятствием; [равным образом, и] смерть, как проявление общего опыта, не препятствует этому. Хотя и говорят об обретении высшего *бхуми* и достижении полной пустоты через смерть, как проявление общего опыта [просветленности], ни смерть, ни жизнь не ставят этому препятствий. Поэтому жизнь не препятствует смерти, а смерть не препятствует жизни. И обретение высшего *бхуми*, и достижение полной пустоты совместно присутствуют и в жизни, и в смерти. Так что, хоть и говорят о ступенчатом (дробном) обретении *бхуми* и пустоты, и в жизни, и в смерти содержится их полное душевное состояние. Если бы не было единого, не было бы и разнообразного; без разнообразного не было бы и немедленного; без немедленного не было бы и многочисленного. Поэтому и в рождении (жизни) есть дхармы живых существ, проявляющие все способности<sup>5</sup>, и в смерти есть те же дхармы. Хотя нет ни в жизни, ни в смерти, но есть проявления всеобщей духовной сути. В этом проявлении есть и смерть, и жизнь. Поэтому вся духовная суть жизни и смерти должна быть подобной сгибанию и выпрямлению локтя мужественного воина<sup>6</sup>. Это походит на то, как человек протягивает свою руку, или спящий ощупью ищет подушку. Это – проявление и становление света божественного проникновения.

Считают, что во время естественного, внезапного проявления и становления [просветленности], из-за общего состояния духа этого проявления, уже не будет дальнейших проявлений и становлений. Однако, за этим становлением следуют другие проявления общего состояния. Хотя мы и говорим о последующих проявлениях общего состояния, они не создают преград нынешнему проявлению общего состояния духа. Поэтому следует понять, что существует последовательное состояние, постоянно обновляющееся.

*Прочитано в замке даймё Хатано Идзумоно Ками Ёсисигэ 17 дня 12 месяца 3 года Ниндзи (1242).*

*Записано Эдзэ 19 дня 1 месяца 4 года той же [эры правления] (1243).*

## Примечания

<sup>1</sup> Перевод с японского и комментарии: А.Г. Фесюн.

<sup>2</sup> Вероятно, не вполне удачная попытка передать значение термина *иммо*. Его буквальное значение – “такой (же)”, “тот же (самый)”. Подразумевается исходная просветленность, присутствующая везде и во всем, а, следовательно, и сущностное подобие всего.

<sup>3</sup> Букв. “истинно соответствующее то же самое”.

<sup>4</sup> Юань У (1063-1135).

<sup>5</sup> *Дзэнки*. Речь идет здесь об исходно просветленной духовной сути.

<sup>6</sup> Т.е. сильным и свободным движением.



# ЛУНА<sup>1</sup>

(Цуки)<sup>2</sup>

(Сёбо гэндзо, № 23)

Становление полной во всех [фазах] луны не имеет ни предыдущих трех, ни последующих трех [стадий]; все лунные [фазы] совершенны как до, так и после ее становления полной. Поэтому Будда Шакьямуни сказал:

“Истинное Тело Дхармы Будды подобно полной пустоте. Соответствуя вещам, [оно] проявляется в [определенной] форме, как луна, отражающаяся в воде”.

[Истинная] суть сказанного “луна, отражающаяся в воде”: вода и луна, как они есть. Вода – это вода; луна – это луна; [отражение] в – не более, чем [сказанное]. Уподобление не следует воспринимать, как сравнение; это – истинная [форма существования]. “Истинное Тело Дхармы Будды” есть “подобие” “полной пустоты”; “полная пустота” есть “истинное Тело Дхармы Будды” “подобия”. Поскольку является истинным Телом Дхармы Будды, то все земли и все миры, все дхармы и все [их] проявления есть полная пустота. Проявляющиеся и становящиеся сотни трав и десятки тысяч вещей (объектов) подобия – все есть истинное тело Дхармы Будды, сравниваемое с отражением луны в воде. Чтобы была луна не обязательно наступать ночи; ночью не обязательно темно. Не следует полагаться на слабые (“мелкие”) человеческие воззрения. Даже если нет солнца, или луны, день и ночь все равно наступят; солнце и луна существуют не для дня и ночи; поскольку и солнце, и луна есть [Истинное] Подобие, нет одной, двух, тысячи, или десяти тысяч лун. Хотя и утверждают об отдельном существовании (“собственном я”) луны, когда считают, что есть одна, две луны и так далее, это – [неверное] восприятие луны, это не есть правильное понимание Пути Будды, [верное] постижение этого Пути. Соответственно, хотя и вчера была луна, следует воспринимать луну сегодняшней ночи, ибо она включает в себя луны прошлого, настоящего и будущего. Хотя одна луна и следует за другой, отчего и говорят, что есть [разные] луны, нет ни новых, ни старых.

Учитель *дзэн* Бандзан Хосяку<sup>3</sup> говорил: “Луна сердца (сознания) круглая (совершенная); ее сияние освещает (“поглощает”) все (“десятки тысяч”) вещи. [Однако, это] сияние не освещает состояний (“границ”, “мест”), и их не существует. Свет и состояния уничтожаются вместе, – что это такое?”

Сказанное означает, что будды, патриархи и ученики будд имели сердце (сознание), как луну, поскольку луна становилась сердцем. Без луны нет сердца, а без сердца не было бы луны. Сказанное “круглая (совершенная)” есть отсутствие недостатков. Их не две и не три, поэтому говорится обо “всех (десятках тысяч) вещах”. Все вещи не есть [действительно пребывающие] всевозможные предметы, [высвеченные] лунным сиянием.

Поэтому говорится: “сияние поглощает все вещи”. Поскольку все вещи сами собой полностью поглощают лунный свет, поглощение и уничтожение света светом описано, как “сияние поглощает все вещи”. Можно еще сказать, что луна поглощает луну, что свет поглощает луну. Отсюда мы можем постичь [и сказанное далее]: “сияние не освещает состояний, и их не существует”. Обретя [такое понимание, мы сможем действовать должным образом]; будем излагать Закон, проявляясь каждый раз в [соответствующем] теле Будды, когда [перед нами] – достигшие высоких уровней [на пути становления] Буддой. Будем излагать Закон, проявляясь каждый раз во всем многообразии форм, когда [перед нами] – достигшие всяческих [низших] уровней. Нельзя [сказать, что такое восприятие] лунного диска отличается от поворачивания Колеса Закона. Освещение вещей природой *Инь* (Лунной) и природой *Ян* (Солнцем), помимо того, что это происходит становлением шара огня и шара воды, есть проявление их истинной сути. Это сердце и есть луна, а эта луна – сердце. Именно это имели в виду будды, патриархи и ученики будд под высшим Принципом и предельной Сутью сердца (сознания).

Будда древности сказал: “Единое Сердце есть все дхармы; все дхармы есть Единое Сердце”.

Поскольку “сердце” становится “луной”, то и “луна” становится “луной”. Все дхармы, являющиеся сердцем, каждая, есть луна, и потому все миры заполняются повсеместной лунной. Проникающие тела все до единого есть проникающие луны. На протяжении десяти тысяч лет каждое [мгновение присутствует] все та же самая луна и не что другое. Солнечноликий Будда и лунноликий Будда справедливого соответствия телу и сердцу являются также лунным диском. Жизнь и смерть, прошлое и будущее есть эта луна; все десять сторон света есть верх и низ, право и лево этой луны. Даже наше повседневное поведение есть сотни верхушек трав, освещенных лунной, есть высветленное лунным диском сердце патриархов и учителей.

В этой связи монах спросил великого учителя Цы-цзи с горы Тоуцзы в провинции Шучжоу: “Какой была луна до того, как стала круглой?”

Учитель сказал: “[Она] полностью поглощала 3-4 состояния”.

Монах спросил: “А после того, как стала круглой?”

Учитель ответил: “[Она] полностью выплюнула 7-8 состояний.”

Разговор шел о том, что [состояния] до полноты и после полноты есть совместно последовательное увеличение луны. 3-4 состояния луны – до полноты. 7-8 состояний – после полноты. Поглощение и разрушение – 3-4 состояния. В это время луна видится, как становящаяся, еще не круглая (несовершенная). Выплывание и разрушение – 7-8 состояний. В это время луна видится, как после становления круглой. Поглощение и разрушение лунной луны – 3-4 состояния; проявление и становление – в этом поглощении; луна – видимое становление этого поглощения. Выплывание и разрушение луны лунной – 7-8 состояний. Проявление и становление – в

этом выплевывании; луна – видимое становление этого выплевывания. Поэтому и поглощение, и выплевывание – окончательны. Выплевывается полностью и небо, и земля; поглощается и земля, и небо. Поглощается и сам, и другие; выплевываются и другие, и сам.

Будда Шакьямуни сказал бодхисаттве Конгодзо: “Уподоблю [полную луну] движущемуся глазу, который видит волны на неподвижной воде; либо – неподвижному глазу, [видящему] кружащийся огонь [от факела]. То же самое, когда плывут облака, движется луна; когда плывет лодка, перемещается берег”.

Следует тщательно исследовать изреченное Буддой: “Плывут облака – движется луна; плывет лодка – перемещается берег”. Не ленитесь в учении, не [уподобляйтесь] влачащим бессмысленное существование. Непросто увидеть и услышать подобное изложенному Буддой. И даже в том случае, когда обучаются в соответствии с изложенным Буддой, [так называемая] “совершенная просветленность” не [облекает] тело и сердце, не есть *бодхи* и *нирвана*. *Бодхи* и *нирвана* не обязательно являются совершенной просветленностью, не [облекают] тело и сердце.

В изложенном (“На Пути”) Татхагатой: “Плывут облака – движется луна; плывет лодка – перемещается берег”, луна движется, когда плывут облака, а берег перемещается, когда плывет лодка. То есть облака и луна движутся вместе и одновременно, единым шагом и одним путем; [у них] нет ни начала, ни конца, ни “до”, ни “после”. Лодка и берег перемещаются одновременно и вместе, одним путем и единым шагом; [у них] нет ни возникновения, ни прекращения, ни течения, ни поворота. Изучая поступки людей, [видим, что] в них нет ни возникновения, ни прекращения; в возникновении же и в прекращении отсутствуют человеческие поступки. Рассматривая возникновение и прекращение, не следует взвешивать их, сравнивая с человеческими поступками. И ход облаков, и движение луны, и скольжение лодки, и перемещение берега – [все это есть,] как оно есть. Не надо рассматривать по отдельности и так уже ограниченным, мелким взглядом. Ход облаков не связан с направлением (“с востоком, западом, югом, севером”); движение луны не соотносено со временем (“с днем, ночью, прошлым, настоящим”) – это не следует забывать. Скольжение лодки и перемещение берегов [также] не зависят от прошлого, настоящего и будущего (“трех миров”); они используют свое собственное время (“три мира”). Поэтому: “немедленно обретается подобие нынешнему; насыщаются и не страждут”.

Глупые люди считают, что, поскольку движутся облака, то движется и неподвижная луна; поскольку скользит лодка, то перемещаются и неподвижные берега. Если бы все было так, как говорят эти недалекие, что стало бы с Путем Татхагаты? Закон Будды не есть ограниченный (“мелкий”) взгляд людей и небожителей, он ни с чем не сравним; он всего лишь – практикование следования [сущностным] свойствам. Никто не будет трижды извлекать из воды лодку и берег; никто не будет поспешно вглядываться в облака и луну.

Следует знать, что Путь Татхагаты не сравним с облаками, не сравним с лунной, не сравним с лодкой, не сравним с берегом; занимайтесь Принципом Пути спокойно и углубленно. Один шаг луны есть полная просветленность Татхагаты; полная просветленность Татхагаты есть движение луны. Они не двигаются и не останавливаются; не приближаются и не отступают. Движение луны не есть сравнение, или уподобление, но – полное совершенство (“круг”), [истинно неизменная] сущность и [лишенный превращений] образ.

Относительно перемещений луны следует знать, что, хотя она и движется, для нее не существует ни “до”, ни “во время”, ни “после”. Поэтому, [хотя и говорят, что] есть первая и вторая луна, и первая, и вторая – все та же самая луна. [Времена,] благоприятные для практик, для церемоний, для добрых дел – [одна и та же] луна. “Круглость” и “серпастость” [луны] не есть перемены от прошлого к будущему. [Луна] пользуется этими изменениями, но не используется ими; она свободна, несвязана, крепка в ветрах и потоках, и потому все это – [разные формы одной] луны.

*Написано 6 января 1 года Ниндзи (1240) в Каннондори-Косёхориндзи. Исправлено за день перед кайсэй<sup>4</sup>, в 1 году Кангэн (1243); переписал Эдзё.*

### Примечания

<sup>1</sup> Перевод с японского и комментарии: А.Г. Фесюн.

<sup>2</sup> Слово записано не понятийным иероглифом, но – фонетически, двумя знаками, второй из которых – то же *ки*, что и в названии предыдущей главы “Сёбо гэндзо” № 22 (*Дзэнки*). Одно из значений первого знака – “все”, “всеобщее”, т. е. название может быть переведено так же, как и у № 22. Однако, в данном разделе изложение дано в соотношении не с духовной сферой людей, но – с природой.

<sup>3</sup> Пань Шань, ученик Басо (Ма-цзы).

<sup>4</sup> Окончание учебного периода.

# БЫТИЕ И ВРЕМЯ<sup>1</sup>

(Юдзи)

В древности Просветленный говорил:

Бытие и время стоят на высочайших вершинах и пиках;

Бытие и время проходят по дну глубочайших морей.<sup>2</sup>

У бытия и времени 3 головы и 8 локтей<sup>3</sup>,

Бытие и время ростом в 1 дзэ 6 [сяку] и в 8 сяку.<sup>4</sup>

Бытие и время — посох и метелочка *хоссу*,

Бытие и время — роса на столбе, висячий фонарь.

Бытие и время — третий [сын семьи] Тё,

четвертый [сын семьи] Ри,<sup>5</sup>

Бытие и время — огромная земля, великое небо.<sup>6</sup>

Что касается упомянутых бытия и времени, то время есть бытие, а все бывающее есть время.<sup>7</sup> Золотое Тело [ростом] в 1 дзэ 6 [сяку] — это время,<sup>8</sup> а потому оно есть пышное украшение, яркий свет времени,<sup>9</sup> приступим же к изучению его двенадцати часов. 3 головы и 8 локтей есть время, а потому должны быть совершенно подобны двенадцати часам. Долги или короткие, растянуты или сжаты эти двенадцать часов — еще никто не измерил, их просто называют «двенадцатью часами». Следы прошлого и ход будущего [кажутся] людям понятными, и они не сомневаются; однако хотя у них и нет сомнений, но нет и знания. Поскольку живые существа изначально не решили сомневаться в каждой вещи и каждом деле, им неизвестно, возникающие у них сомнения не совпадают [с тем, в чем действительно стоит] усомниться. Сомнения эти — не что иное, как [признаки] времени.

Разделением и удалением [частей единого] «я» создается весь мир. Все разнообразие этого мира следует рассматривать и воспринимать как [проявление] времени. Разные вещи не мешают друг другу, подобно тому как взаимно не препятствуют разные времена.<sup>10</sup> По этой причине «время», «проистечение», «сердце» — подобны; «сердце», «проявление», «время» — равны.<sup>11</sup> То же можно сказать и о практиках, и о становлении на Путь. Но [единое] «я» раздроблено и удалено, и мы этого не видим. То же можно сказать и о принципе [единого] Пути, являющегося временем для [нашего] «я». Поскольку таков принцип Пути, во всех землях,<sup>12</sup> есть десятки тысяч образов и сотни трав, а каждая трава и каждый образ пребывают во всех землях.

Все эти отношения, [будучи проявлениями единой действительности в формах бытия и времени], есть начало практик [на Пути будд]. Когда достигнут подобного состояния высокого мастерства в отношении одной

травы и одного образа, постигнут, что и есть образ, и нет образа; что и есть трава, и нет травы.

Поистине, существует лишь время, а потому и бытие, и время есть повсеместное время; бытие трав, бытие образов — также время. В [дробных] временах Времени содержится все бытие, весь мир. Следует долго всматриваться: есть ли или нет все бытие, весь мир в этом времени.<sup>13</sup>

Потому-то в представлении простых людей, не изучавших Дхарму Будды, когда произносят слова «бытие и время», [возникают то образы] 3 голов и 8 локтей, то 1 дзэ 6 [сяку] и 8 сяку. Уподоблю это, к примеру, преодолению реки и взбиранию на горы. Эти горы и реки — не более чем сравнение; преодолев же себя,<sup>14</sup> вступишь в драгоценный дворец с красными башнями, а горы, реки и «я» станут землей и небом.<sup>15</sup>

Более того, принцип Пути состоит не только в этом. В упомянутых временах взбирания на горы и преодоления рек присутствует «я», а в «я» — эти времена. «Я» уже есть, и время нельзя устранять.<sup>16</sup> Если бы время не было формой прошлого и будущего, время подъема на гору стало бы бытием и временем настоящего; если подтверждены прошлые и будущие формы времени, бытием и временем настоящего является наше «я», — такова [истинная действительность] бытия и времени. И то время взбирания на горы и преодоления рек, и это время [вступления в] драгоценный дворец с красными башнями — не выпить и не выплюнуть.

3 головы и 8 локтей — вчерашнее время; 1 дзэ 6 [сяку] и 8 сяку — сегодняшнее время. Соответственно принцип Пути вчера и сегодня не проходит бесследно, как если бы кто-то просто вступил в горы и разом окинул взором тысячу вершин и десять тысяч перевалов.<sup>17</sup> 3 головы и 8 локтей пребывают в единой связи с бытием и временем нашего «я»; хотя кажется, что [прошлое] далеко, оно и есть настоящее, 1 дзэ 6 [сяку] и 8 сяку также пребывают в единой связи с бытием и временем нашего «я»; хотя и кажется, что [они] остались в том месте, они и сейчас [находятся перед нами].

Таким образом, и сосна — время, и бамбук — время. Не следует считать, что время, «улетая», оканчивается; не нужно рассматривать мимолетность лишь как возможность<sup>18</sup> времени. Если предполагать, что время «улетает» и кончается, то между [прошлым и настоящим] должны быть пустоты. Не пытаются постичь Путь бытия и времени те, кто считает [время] лишь преходящим. Подойдя же к сути, увидим, что во всех мирах разнообразнейшие существования, связанные единой целью, являют собой всевозможные времена. Будучи бытием-временем, это — бытие-время [собственного] «я».

В бытии и времени содержится существенная особенность<sup>19</sup> продолженности; так, от «сегодня» тянется нить во «вчера» и само «сегодня» происходит из «вчера». Из «сегодня» вытекает «сегодня», из «завтра» — «завтра». Причина в том, что продолженность — особая черта времени.

Хотя в древности и поныне время не накапливалось и не выстраи-

валось в ряд, и зеленые поля — время, и желтые деревья — время, и западная бухта — время, и каменная голова — [все это] время. Поскольку и «сам», и «другие» — время, «практики» и «подтверждения» — также время.<sup>20</sup> Вступить в грязь, войти в воду — также время. Хотя и говорится: «взгляд простых людей», то есть то, что видят обычные люди, или: «причина и связи видения», — нет [особенных] «дхарм простых людей»; дхармы всего лишь в течение некоторого времени [определяют] причины и связи для обычных людей. Поскольку учат, что это бытие и это время не есть дхармы, утверждают, что Золотое Тело в 1 дзэ 6 [сяку] не есть наше «я». Стремящиеся же избежать [понимания того, что] наше «я» не есть Золотое Тело в 1 дзэ 6 [сяку], ищут осколки бытия и времени, они глядят по сторонам и не находят подтверждения.

Если бы в этом мире даже смешалась установленная последовательность [циклических знаков] — лошадь, овца [и другие, то все равно] поднятие и опускание, верх и низ [бытия и времени] пребывали бы в неизменности. И крыса — время, и тигр — время, и живые [существа] — время, и Будда — время. Это время<sup>21</sup> выявляет весь мир как 3 головы и 8 локтей; выявляет весь мир как Золотое Тело в 1 дзэ 6 [сяку]. Посредством всего мира все в мире становится всем миром, охватывая, как говорится, абсолютно все. Посредством Золотого Тела в 1 дзэ 6 [сяку] образуются золотые тела в 1 дзэ 6 [сяку], выявляются пробужденные сердца, практики, просветленность, нирвана; и все это — бытие, и все это — время. Все бытие и все время являют собой абсолютно все, поэтому не существует «излишних дхарм», ведь «излишние дхармы» — это [только лишь] «излишние дхармы».<sup>22</sup> К примеру, даже бытие и время половины абсолютно всего есть абсолютно все половины бытия и времени.<sup>23</sup> К примеру, то, что ошибочно воспринимается как форма, — тоже бытие. Если же положиться на них,<sup>24</sup> ошибочно воспринимаемые проявления «до» и «после»<sup>25</sup> предстанут в исходно неизменном [виде] бытия-времени. Имеется оживленная деятельность неизменного состояния дхарм — это бытие и время. Нельзя с сожалением [замечать] отсутствие, не следует насильно [утверждать] наличие.<sup>26</sup> Понимая, что время однонаправленно, не обращают внимания на еще не совершившееся. Хотя и говорится, что воспринимаемое есть [проявление] времени, [само время] не образуется<sup>27</sup> посредством чего-либо стороннего. Полагая [только лишь, что время] уходит и возвращается, мешки из кожи<sup>28</sup> не постигают исходно неподвижной [природы] бытия и времени, не говоря уже о времени проникновения сквозь преграды. К примеру, хотя, все и признают исходную неподвижность, нет того, кто обрел бы ясное тому подтверждение. Даже если есть [также, которые] долго искали Путь, сейчас им незачем шарить руками, дабы [потом] выставить перед глазами [изначально неизменное]. Если полностью довериться обывательскому восприятию бытия и времени, просветленность и нирвана все равно будут только лишь проходящими и уходящими особенностями бытия и времени.

Нет совершенно никакой нужды прибегать к заячьим силкам или

рыбачьим вершам — ведь бытие и время проявлены всегда.<sup>29</sup> Сейчас проявлены в мире справа; слева проявляются как небесные повелители [и их] небесные подданные; а сейчас — как бытие и время всех наших сил.<sup>30</sup> Бытие и время обитателей дальних земель и морей проявляются сейчас как все наши силы. Разные виды, разные образы бытия и времени, темные и ясные, [видимые и невидимые], — все есть проявления наших сил, а также прошлая деятельность всех сил. Следует усвоить, что, не будь сейчас всех наших сил от прошлой деятельности, не проявилась бы ни одна дхарма, ни одна вещь, и не было бы [самой] деятельности в прошлом.

Когда говорят о прошлой деятельности, не следует думать, что это нечто вроде [перемещения] ветра с дождем с востока на запад. Весь мир не есть только движение или только кружение, не есть только продвижение [вперед] или только отступление [назад; он] — прошлая деятельность. Прошлая деятельность — как весна; у весны много образов, [конкретная реальность их смены] и зовется прошлой деятельностью. Следует отчетливо представлять, что, кроме прошлой деятельности, не существует ничего.<sup>31</sup> Например, прошлая деятельность весны [отражает неисчислимые особенности, но] только лишь прошлой весны. Хотя прошлая деятельность [сама по себе] и не является весной, однако, поскольку [это все же] прошлая деятельность весны, она сейчас раскрывает [конкретную] сущность<sup>32</sup> времени весны. Следует тщательно и подробно разбираться в будущем, разбираться в прошлом. Говоря о прошлой деятельности, окружение рассматривается как внешнее; действующие же в прошлом дхармы,<sup>33</sup> обернувшись к востоку, проходят, минуя, сто тысяч миров, и за истекшие сто тысяч десятков тысяч калп единственно чему всецело не отдавались, так это изучению Пяти будд.

В этой связи великий учитель с горы Яо-шань, распространявший Учение<sup>34</sup>, руководствуясь указанием великого учителя У Ци,<sup>35</sup> справился у учителя созерцания Да Ци<sup>36</sup> из Западной бухты: «Я приблизительно понял значение [буддийских] учений Трех Колесниц и двенадцати разделов; однако в чем все же смысл прибытия учителя — патриарха [Бодхидхармы] — с Запада?». Спрошенный таким образом, учитель созерцания Да Ци сказал:

Бытие и время — учение, поднятие бровей,  
моргание глазами;  
Бытие и время — не учение, не поднятие бровей,  
не моргание глазами;  
Бытие и время — поистине, учение, поднятие бровей,  
моргание глазами;  
Бытие и время — поистине, не учение, не поднятие бровей,  
не моргание глазами.<sup>37</sup>

Услыхав это, [Вэй Янь] с горы Яо-шань обрел великое просветление и сказал Да Ци: «Раньше у меня была каменная голова,<sup>38</sup> и я ходил на личинку комара, взобравшуюся на [спину] железного быка [в тщетном стремлении его ужалить]».

Обретенный с помощью Да Ци путь неодинаков у разных людей. Брови и глаза должны стать горами и морями, поскольку горы и моря [по сути своей] есть брови и глаза. [Брови], поднятые для восприятия учения, должны [дать возможность] видеть горы; [глаза], моргнувшие при восприятии учения, должны слить [все направления в единое] море [Закона]. Истина<sup>39</sup> пронизывает того [т. е. идентична тому, кто поднимал брови и моргал глазами]; он [пользуется случаем, дабы] представить<sup>40</sup> [эту истину] в качестве изучения. Неистинность — не есть отсутствие учения; отсутствие учения не говорит о неистинности. И то и другое вместе есть бытие и время.

И горы — время, и моря — время. Не было бы времени — не было бы гор и морей; нельзя считать, что в настоящем [состоянии] у гор и морей нет времени. Если бы время разрушилось, разрушились бы и горы с морями; если же время неразруσιμο, неразрушима и горы с морями. Этот принцип Пути есть исходное проявление [Будды, обретшего просветление, глядя на] ясные звезды; исходное просветление Татхагаты; исходное просветление зеницы ока; исходное просветление повернутого [в пальцах] цветка. Это есть время; не будь это временем, не было бы и становления на Путь.

Учитель созерцания Гуй Шэн [школы] Линьзи из [провинции Жучжоу] уезда Е был прямым наследником [патриархов] на горе Шоу.<sup>41</sup> Однажды он изрек собранию:

Бытие и время: доходит смысл — не приходят слова;

Бытие и время: приходят слова, но теряется смысл,

Бытие и время: доходят вместе и смысл, и слова.

Бытие и время: не доходит смысл, не приходят слова.

Смысл и слова есть бытие и время; «доходит», «теряется» — тоже бытие и время. Хотя время «дошедшего» еще не окончилось, время «недошедшего» еще впереди. Смысл — осел, слова — лошадь.<sup>42</sup> Лошади становятся словами, ослы — смыслом. «Дошедшее» — это не то, что «дойдет [в будущем]»; «недошедшее» — это не то, что «дойдет [в будущем]»; так же и с их бытием и временем. «Дошедшее» проникается «дошедшим»; «недошедшее» [на него] не влияет. «Недошедшее» сливается с «недошедшим»; «дошедшее» [на него] не воздействует. Смысл переходит в смысл и виден смыслу. Слова переходят в слова, [в них] видятся слова. Проникновение переходит в проникновение, [в этом] видится проникновение. Когда проникновение проникает в проникновение, — это есть время. Хотя и говорится, что проникновение<sup>43</sup> используется иными дхармами, до нынешней поры не было пока загрязнений, проникающих в иные дхармы. «Я» встречает человека; человек встречает человека; «я» встречает «я»; оставление<sup>44</sup> есть только оставление. Если бы у всего этого не было времени, не было бы и их проявленности.

Опять-таки смысл — это время проявления изначального всеобщего состояния; слова — время, [дающее] ключ к становлению на Путь. «Дошедшее» — время освобождения тела [от страстей]; «недошедшее» — время

ухватывания за одно и отстранения от другого. Так следует размышлять и о бытии и времени.

Ранее почтенные старцы [Ма Цзу и Гуй Шэн] оба говорили об истинной действительности, с их помощью обретают Путь. Следует говорить:

Смысл и слова, доходящие наполовину,<sup>45</sup> есть бытие и время;

Смысл и слова, наполовину недоходящие, есть бытие и время.

Разъяснение должно быть таковым:

Учение, поднятие бровей, моргание глазами — есть половина бытия и времени;

Учение, поднятие бровей, моргание глазами — есть ошибочное бытие и время;

Отсутствие учения, поднятия бровей, моргания глазами — есть совершенно ошибочное бытие и время.

Размышления о будущем и прошлом, о дошедшем и недошедшем — составляющих истинную действительность — это время бытия-времени.

*Составлено в 1-й год правления Ниндзи (1240 г.), в день начала зимы [1 октября] в храме Косёхориндзи.*

### Примечания

<sup>1</sup> «Бытие и время» («Юдзи») — двадцатый трактат сборника «Сёбо гэндзо» — вероятно, одно из самых знаменитых произведений Догэна. Рассматриваются бытие и время — формальные стороны проявления изначального, всеобщего просветленного состояния всего сущего. Перевод с японского выполнен А.Г. Фесюном по изданию: Нихон Котэн бунгаку тайкэй. Сёбо гэндзо, Сёбо гэндзо дзуймонки. Т. 81. Токио, 1981. С. 257–265.

<sup>2</sup> Т. е. оба понятия представляют абсолютную реальность вне зависимости от их фиксированного местоположения.

<sup>3</sup> Как у демонов асуров.

<sup>4</sup> 1 дзё — 3,03 м; 1 сяку — 30,3 см. Дается «рост Будды стоя и сидя».

<sup>5</sup> Люди «незначительные», низкого ранга.

<sup>6</sup> Пространство.

<sup>7</sup> «Чистого» времени, как такового, не существует, оно выявляется в фактической реальности; соответственно любое существование (бытие) возможно лишь во временной форме.

<sup>8</sup> «Золотое Тело» — Будда (Дхармакая), бытие которого всеобъемлюще и безгранично; эти же абсолютные характеристики Догэн относит и ко времени.

<sup>9</sup> Тело Будды представляет как бы феноменальную реализацию времени (или во времени), являясь основным временным признаком.

<sup>10</sup> Отсутствие помех и препятствий у различных вещей и времен объясняется тем, что и материальные феномены, и время есть в сущности единая (изначальная) абсолютная Действительность.

<sup>11</sup> Любая вещь есть частица «развернутой», «проявленной» Абсолютной Реальности; время-форма вещественной проявляемости. Это проявление выражено Догэном иероглифом *хоцу* («испускать», «проесть», «исходить») для обозначения реалей

процесса существования. Существование «всего мира» Догэн называет «сердцем», не в значении духовных явлений, но имея в виду реалии допроявленного существования, т. е. «временную развернутость». Следовательно, здесь «время», «проявление» и «сердце» являются единоподобным феноменом.

<sup>12</sup> Т. е. во всем мире.

<sup>13</sup> Т. е. пытаться постичь изначальную, истинную подоплеку безграничного бытия-времени.

<sup>14</sup> Т. е. свое «я».

<sup>15</sup> Т. е. исчезнут дробность, множественность, противопоставления любого рода.

<sup>16</sup> «Я» представляется как «развернутое время», как условие его существования, поэтому их нельзя рассматривать как два отдельных явления.

<sup>17</sup> Истинная сущность (бытие-время) всей совокупности вещей и явлений («тысячи десятки тысяч...») остается единой и непреходящей и вчера, и сегодня.

<sup>18</sup> Т. е. функциональную особенность.

<sup>19</sup> Букв. «тончайшая добродетель».

<sup>20</sup> Параллель снятия противопоставления индивидуума и всех остальных с отрицанием («последовательности»: практики (причина) — подтверждение (результат)). Обе «пары» — лишь искусственно ограниченные фрагменты единого времени-бытия.

<sup>21</sup> Под временем здесь подразумевается истинная реальность; сущность, пронизывающая весь мир и связывающая его воедино.

<sup>22</sup> Отрицается наличие чего бы то ни было, не являющегося бытием и временем. «Излишние дхармы» (т. е. нечто, отдельное от какой-либо дхармической системы) «излишни» лишь по отношению к данной совокупности дхарм, но не к бытию-времени.

<sup>23</sup> Бытие и время неделимы; будучи основой и природой всего «сущего» они полностью присутствуют как в целом, так и в части.

<sup>24</sup> Т. е. воспринимать все как бытие и время.

<sup>25</sup> Т. е. феномены во временном масштабе.

<sup>26</sup> Догэн подчеркивает невозможность разделения на «бытие» и «небытие» с фиксацией этих состояний.

<sup>27</sup> Букв. «не вытягивается».

<sup>28</sup> Т. е. люди.

<sup>29</sup> В действительности нет каких-либо специальных способов постижения истинной реальности или особых практик для обретения просветленности, поскольку бытие и время (проявления истинной реальности) наличествуют всегда и везде.

<sup>30</sup> «Наши» здесь употреблено не в личностном смысле; Догэн использует это местоимение для указания на все сущее, облеченное разноуровневым сознанием. «Силами» обозначена энергия проявленных форм бытия и времени.

<sup>31</sup> Букв. «внешних вещей».

<sup>32</sup> Букв. «путь».

<sup>33</sup> Т. е. субъекты в широком смысле.

<sup>34</sup> Вэй Янь (Кудо Дайси) (751–834).

<sup>35</sup> Шитоу Си Цянь (700–790).

<sup>36</sup> Ма Цзу Даои (709–788).

<sup>37</sup> «Поднятие бровей, моргание глазами» — детали предания о том, как «Кашьяпа смог воспринять «учение без слов», когда Будда молча показал собранию цветок лотоса и повернул его в пальцах. В ответе Да Цзи выражена все та же мысль: бытие и время охватывают собой все сущее, все проявленное и непроявленное.

<sup>38</sup> Помимо момента самоуничтожения Вэй Янь вспоминает здесь и своего прежнего

учителя У Цзи, начальные иероглифы имени которого («шитоу») и означают «каменная голова».

<sup>39</sup> Т. е. абсолютная реальность.

<sup>40</sup> Букв. «вытащить».

<sup>41</sup> Наследовал учение от Шэн Няня (926–993).

<sup>42</sup> «Спросили: «В чем великий смысл учения Будды?» Учитель сказал: «Осла еще нет, а лошадь прибудет потом» [Чжуань дэн лу, разд. II].

<sup>43</sup> Т. е. загрязняющее воздействие.

<sup>44</sup> Букв. «выход».

<sup>45</sup> Бытие и время неразделимы, их не может быть «меньше» или «больше».

## ПРОБУЖДЕНИЕ СОЗНАНИЯ БОДХИ<sup>1</sup>

(*Хоу бодай син*)

Всего есть три вида сознания. Первое — *читта*,<sup>2</sup> оно называется «сознанием, учитывающим знаемое».

Второе — *хридая*,<sup>3</sup> оно называется «сознанием трав и деревьев».

Третье — *ирита*,<sup>4</sup> оно называется «сознанием собирания и накапливания желанного духа-энергии».

Из них посредством «сознания, учитывающего знаемое», пробуждается сознание бодхи.<sup>5</sup> «Бодхи» — индийское слово, известное здесь<sup>6</sup> как «Путь». «Читта» — индийское слово, известное здесь как «сознание, учитывающее знаемое». Если бы его не было, невозможно было бы пробудить сознание бодхи. Однако учитывание знаемого не есть само по себе сознание бодхи. Оно всего лишь пробуждается посредством него. Пробудить сознание бодхи [означает] [дать обет] переправить<sup>7</sup> все живые существа до того, как переправишься сам. Внешность [человека] может быть не самой лучшей, но, если сердце его пробудилось, он становится учителем, направляющим все живые существа.

Это сознание [бодхи] не есть ни то, что присутствовало с самого начала, ни то, что появилось внезапно сейчас. Оно ни единично, ни множественно. Оно ни свободное ни застывшее. Оно не содержится в нашем теле, и наше тело не находится в нем. Это сознание не рассеяно повсеместно в мире дхарм. Оно — ни до, ни после. Оно — не нечто, ни самосущность, ни сущность других, ни сущность всех. Оно также не причинная сущность. Сознание бодхи пробуждается, когда чувства [живых существ], вступивших на Путь, встречают соответствующие [устремления будд].<sup>8</sup> Оно не даруется буддами и бодхисаттвами и не обретается лишь собственными силами, но пробуждается при встрече чувств и устремлений и потому не есть природное [сознание].

Пробуждение сознания бодхи происходит в основном у людей с южного [острова] Джамбу [двипа].<sup>9</sup> В восьми же «трудных пределах»<sup>10</sup> мало кто им обладает. [Есть такие, которые], пробудив сознание бодхи, остаются подвижниками на период в три, сто, а то и бесчисленное число калп. Некоторые становятся буддами, тогда как другие на протяжении неизмеримого времени помогают переправляться живым существам, а сами не становятся буддами ради блага других. В этом — смысл радости<sup>11</sup> бодхисаттв.

Те, у кого пробудилось сознание бодхи, без усталости используют три [средства]-деяния<sup>12</sup> [поступок, слово, мысль] для того, чтобы пробудить это сознание у всех живых существ, вывести и направить их на путь будд. Однако простое потакание желаниям и радостям мира не есть благодеяние для живых существ. Пробуждение этого сознания, практикование и подтверждение<sup>13</sup> превосходят крайности заблуждения и просветленности,<sup>14</sup>

выводят из Трех Миров,<sup>15</sup> вырывают из множественности.<sup>16</sup> Оно [также помогает] избежать состояния шраваков и пратьекабудд.

Прославляя Будду Шакьямуни, бодхисаттва Кашьяпа сложил гатху:

Пробуждение сознания [бодхи] и всё<sup>17</sup> [постижение] — два, но неразделимы,

Хотя первого [из них] достичь труднее.

Сам, еще не переправившийся, сперва переправляет других —

Вот причина того, отчего мы почитаем пробуждение сознания [бодхи].

Те, кто пробудились первыми, стали учителями небожителей и людей; Они отстраняются от шраваков и пратьекабудд.

Потому-то пробужденное сознание превосходит Три Мира,

Потому-то оно и зовется «наивысшим».

«Пробужденное сердце» — это такое состояние, когда «сам, еще не переправившийся, переправляет других», — это есть начальное пробуждение сознания бодхи. После этого [первого] пробуждения сердца, мы встречаем всех будд, учимся у них, с почтением выслушивая наставления в Законе,<sup>18</sup> тем самым и дальше пробуждая сознание бодхи, подобно тому как на слой инея намерзает новый слой.

«Все[постижение]» есть бодхи — плод будды. Если попробовать сравнить высшую просветленность и первое пробуждение сознания бодхи, увидим, что они — как огонь, рвущийся из всей Вселенной, и как мерцающий огонек светлячка. Но если пробудится сердце, стремящееся «переправить других, прежде чем переправляться самому», [для него] станут эти «два неразделимы».

[Будда говорил:]

Я всегда размышлял об одном —

Как помочь живым существам

Выйти на путь непревращения

И скорее обрести тело будды.

В этих [словах] — безграничное милосердие Татхагаты. Все будды пробуждают сердца, осуществляют деяния, обретают [их] плоды.

Облагодетельствовать живые существа — значит разбудить в них сознание [необходимости] переправлять других до того, как переправишься сам. Однако не следует думать, что с помощью той силы, которая пробуждает такое сознание, мы сможем стать буддами. Пусть даже в нас и созрела совершенная добродетель, как бы позволяющая стать ими, — все равно мы должны обратить ее к живым существам и помогать им вступить на путь становления буддой. Такое сознание не принадлежит ни нам, ни другим, не

приходит откуда-либо извне; когда оно пробуждается, трогаем ли мы землю — она обращается в золото, касаемся ли [вод] великого океана — они превращаются в благоухающую амриту. Возьмем ли землю, камень, песок или гальку — в них явится пробужденное сознание бодхи; посмотрим ли на воду, пену, брызги или пламя — увидим то же.

А если так, то, отдавая другим страны, замки, жен, детей, семь сокровищ, слуг, голову, глаза, кости, тело, плоть, руки и ноги,<sup>19</sup> мы отдаем живые проявления сознания бодхи. Читта — сознание, учитывающее знаемое, которое не есть ни близко, ни далеко; не принадлежит ни нам, ни другим — становится сознанием бодхи, если мы ни на миг не сходим с пути переправления других до того, как переправимся сами.

Таким образом, отдавая все, к чему привязаны<sup>20</sup> живые существа, — траву, деревья, черепицу, камешки, золото, серебро, редкие драгоценности — ради сознания бодхи, мы тем самым это сознание пробуждаем.

Сознание и все дхармы<sup>21</sup> не могут не быть обусловлены причинностью, поэтому, когда сознание бодхи пробуждается хоть на мгновение, связь десяти тысяч дхарм усиливает его рост. И пробуждение сознания, и вступление на Путь подвержены мгновенным возникновением и распадам. Если бы этих мгновенных возникновений и распадов не было, мгновенно [возникшее] в прошлом зло не должно было бы исчезнуть. А если бы оно не исчезло, мгновенно [возникающее] в последующем добро не должно было бы появиться. Продолжительность мгновения знает лишь Татхагата. Только он может единым словом мгновенно пробудить сознание и выразить это слово единым знаком. Остальные мудрые этого не могут.

За то время, когда молодой человек щелкает пальцами, проходит 65 кшан.<sup>22</sup> Простые люди, однако, не ведают, что 5 скандх<sup>23</sup> постоянно рождаются и разрушаются, они знают лишь продолжительные отрезки времени. За один день и одну ночь проходит 6400099980 кшан, а 5 скандх [постоянно] образуются и распадаются, однако обычный человек этого не замечает. А поскольку он этого не знает, сознание бодхи у него не пробуждается. Не знающий и не верящий в Закон Будды не верит также и в принцип мгновенного возникновения и распада. Тот же, кому открыто чистое сердце нирваны Татхагаты в созерцании Сокровищницы Истинного Закона, безусловно верит в мгновенное возникновение и распад. Нам посчастливилось встретить учение Татхагаты, и мы считаем, что полностью его постигли, однако в действительности то, что мы знаем, есть лишь малая часть Пути. То, что мы не можем прояснить для себя весь Закон Почитаемого, соответствует тому, как невозможно постичь долготу мгновения. Нам, ученикам, не стоит гордиться. Мы не можем постичь ни наименьшего, ни наибольшего. Лишь силой Татхагаты видят живые существа три тысячи миров. Все мы, мгновение за мгновением, движемся из прошлых существований в промежуточные, а из промежуточных — в настоящее. Так, ни на мгновение не останавливаясь, вне нашего хотения возвращаемся мы в потоке рождений и смертей, обусловленных нашей кармой. И все же,

[несмотря на то что] тело и сознание наши погружены в этот поток, следует пробуждать сознание бодхи, переправляющее других до того, как переправиться самому. Пусть даже на пути к его пробуждению мы и привязаны к своему телу и сознанию. В конечном счете они нам не принадлежат, будучи подвержены рождению, старению, болезням и смерти.

Возникая и исчезая, существование живых существ проходит быстрее, чем они это осознают.

Однажды, когда Почитаемый еще обретался в мире, к нему пришел один бхикшу и, простершись у его ног, спросил: «Отчего существование живого подвержено столь скорому возникновению и распаду?».

Будда сказал: «Я могу это объяснить, но ты не сможешь этого понять».

Бхикшу сказал: «Нет ли какого-либо сравнения, могущего прояснить [суть ответа]?».

Будда сказал: «Есть, сейчас я тебе расскажу. Предположим, имеются четверо хороших стрелков, каждый с луком и стрелами, стоящие спиной к спине и намеревающиеся стрелять в четырех направлениях. И вот, к ним подходит человек, который бежит очень быстро, и говорит: “Стреляйте все сразу, а я смогу подобрать ваши стрелы до того, как они упадут [на землю]”. Что ты скажешь — быстро ли он [бежит]?».

Бхикшу ответил: «Да, Почтенный, быстро».

Будда сказал: «Этот человек бежит очень быстро, но его не сравнить с земным якшасом.<sup>24</sup> Земной якшас быстр, но его не сравнить с небесным якшасом. Небесного якшаса по скорости не сравнить с Четырьмя Небесными Царями.<sup>25</sup> А эти четверо несравнимы по скорости с солнечной и лунной колесницами. Последние же уступают в скорости небесным божествам.<sup>26</sup> Колесницы Солнца, Луны, все небесные и прочие — быстры, но жизнь — ее возникновение и распад — быстрее. Поток ее превращений молниеносен, идет без малейшей остановки».

Вся наша жизнь есть возникновение и распад, стремительный поток мгновенных превращений. Тот, кто идет по Пути, не должен этого забывать. Если, пребывая в такой жизни, поклясться переправлять других до того, как переправишься сам, перед тобой откроется вечная жизнь. Все сто тысяч будд Трех Миров, семь прошлых будд,<sup>27</sup> двадцать восемь [дзэнских] патриархов Западной Небесной [страны],<sup>28</sup> шесть [дзэнских] патриархов Восточной земли,<sup>29</sup> мудрецы и учителя, через которых передавалось чистое сознание нирваны в созерцании Сокровищницы Истинного Закона, все обладали сознанием бодхи, а тот, у кого такового нет, не может считаться ни патриархом, ни учителем.

В [трактате] «Чань-юань цин-гуй»<sup>30</sup> 120-й вопрос гласит: «Пробуждает сознание бодхи просветленность или нет?».<sup>31</sup>

Следует ясно понимать, что в соответствии с учением будды и путем патриархов просветленность есть предварение сознания бодхи. Достичь просветленности — значит обрести окончательную ясность. Это, однако, еще не есть Великое Постигание [будды]. Например, достигнувшие стадии



Десяти Бхуми<sup>32</sup> остаются бодхисаттвами. Двадцать восемь патриархов Западной Небесной [страны], восемь патриархов Земли Тан, а также все учителя и мудрецы были бодхисаттвами, но не буддами, не шраваками и не пратьекабуддами. Из тех, кто сегодня идет по Пути, нет ни одного, кто бы ясно понимал, что он бодхисаттва, а не шравака. Как прискорбно, что называющие себя монахами или учениками не разумеют истинную суть. Увы, сейчас, во времена упадка, Путь патриархов утерян.

Потому-то, кто бы ты ни был — мирянин или монах, небожитель или просто человек, страдающий или веселящийся, — следует быстрее пробуждать сознание [того, что необходимо] переправлять других до того, как переправишься сам. Несмотря на то что мир живых существ не ограничен и не безграничен, следует пробуждать это сознание во всех — ведь оно есть сознание бодхи.

Когда бодхисаттва, укрепляющий все живое,<sup>33</sup> собирается спуститься на южный остров,<sup>34</sup> он говорит последние наставления всем обитателям неба Тушита: «Сознание бодхи есть Врата Светлого Закона, поскольку [оно] объединяет<sup>35</sup> Три Сокровища».<sup>36</sup>

Ясно то, что неразрывность Трех Сокровищ есть сила сознания бодхи. Пробудив это сознание, следует его тщательно сохранять и не отступать от него ни на шаг.

Будда изрек: «Спрашивают, какова та вещь, которую бодхисаттва должен охранять? Отвечаю — сознание бодхи. Бодхисаттва должен всегда охранять его точно так же, как люди охраняют единственного ребенка; как убогий бережет единственный глаз; как путешественник охраняет провожатого. Охраняя его таким образом, бодхисаттва обретает высшую мудрость бодхи. А обретя ее, он становится Вечным, Радостным, [обладающим высшим] «я» и Чистым.<sup>37</sup> То есть это — отсутствие возникновений, великий корабль, [несущий к] нирване. Потому-то главное, что охраняет бодхисаттва, — это сознание бодхи».

Таковы ясные слова Будды об охране сознания бодхи. Причину необходимости его тщательного сохранения можно объяснить, приведя сравнение с обычным миром. Есть три вида [вещей], которые, родившись, иногда не достигают зрелости, Это — рыба икра, плод дерева амра<sup>38</sup> и бодхисаттва с [недавно] пробудившимся сознанием. Есть также и такие, кто отступает [от Пути] и теряет [обретенное сознание]. Нам следует опасаться такого отступления и потери и хранить сознание бодхи.

Когда бодхисаттва только что обрел сознание, он может его потерять, если не встретит достойного учителя. Не встретив его, он не услышит [изложения] Истинного Закона. Не услышав же такового, он будет отрицать [закон,] причины и следствия, возможность постижения, Три Сокровища, [существование] Трех Миров и прочее. Предавшись забаве ради Пяти Желаний, он утратит добродетели недавно обретенного сознания [и того, что могло придти] в будущем.

Демон Папияс<sup>39</sup> и другие, желая отвратить послушника, принимают

формы будд, отцов, матерей, учителей, небожителей и других; приблизившись к бодхисаттве, он вкрадчиво говорит ему: «Путь будд долгов, [цель] неблизка, ее достижение сопряжено со многими страданиями. Не лучше ли сперва самому постичь [причину] рождений и смертей,<sup>40</sup> а только потом уж переправлять живые существа?». Услышав это, подвижник отступает от свершения Деяний бодхисаттвы и теряет сознание бодхи. Следует знать, что эти слова есть козни демонов и бодхисаттва не должен слушать [их] и следовать им. Нельзя отступать от намерения переправлять других до того, как переправишься сам; призывы отказаться от этого есть речи демонов, учения «внешнего пути», поучения «друзей», [желающих вам] зла. Поэтому следовать им нельзя.

Есть четыре вида демонов. Первый — демон желаний и страстей; второй — демон пяти групп;<sup>41</sup> третий — демон смерти; четвертый — демон неба.<sup>42</sup>

Говорят, что в распоряжении первого — 108 или 84 тысячи групп желаний и страстей.

Демон пяти групп пребывает у источников желаний и страстей, их совокупных причин и следствий. Они, [эти источники], есть: [человеческое] тело, четыре Великих [Элемента] и четыре рупа, их создающие, а также индрия — это называется рупа-скандха. Ощущение 108 желаний зовется ведана-скандха. То, что разделяет и объединяет большие, малые и неизмеримые мысли, зовется самджия-скандха. Сознание, возникающее от любви и ненависти, вызывающее алчность, гнев и другие чувства, привязанное и непривязанное,<sup>43</sup> именуется самскара-скандха. Шесть сознаний, возникающих из шести органов чувств и шести их объектов, разделяющих и объединяющих все мыслимое, называются виджняна-скандха.

Демон смерти, пользуясь непостоянством как причиной и как следствием, разбивает продолжительность пяти скандха, составляющих жизнь; к тому же он удаляет друг от друга Три Закона,<sup>44</sup> [лишает тело] сознания, тепла и жизни, почему и зовется демоном смерти.

Демон неба повелевает Миром Желаний. Глубоко укоренившись в радостях мира, в поисках все новых обретенных, он ненавидит тех, кто вступил на Путь Закона, ведущий мудрых к нирване.

«Мара»<sup>45</sup> — индийское слово, в земле Цинь переводимое как «тот, кто может лишать жизни». Демон смерти в отличие от остальных, пользующихся [законом] причины и следствия и лишаящих разума, может убивать, и потому его зовут «уничтожитель».

Некто спросил: «Раз демон пяти скандх включает в себя [свойства] трех остальных видов демонов, зачем это разделение на четыре?».

Ему ответили: «В действительности есть лишь один демон, но, чтобы выделить его сущность, мы говорим, что их четыре».

Вышеизложенное есть поучение патриарха Нагарджуны, которое подвижник должен тщательно изучить. Этим мы охраним сознание Бодхи и не падем случайно жертвой демонов.

Прочитано монашескому собранию в храме Ёсиминэ-дэра, в провинции Ёсида, местечке Этидзэн 14-го дня 2-й луны 2-го года Кангэн (1244 г.)

Составлено по наброскам учителя монахом Эдзэ 9-го дня 4-й луны 7-го года Кэнтё (1255 г.).

### Примечания

<sup>1</sup> «Пробуждение сознания бодхи» («Хоцу бодай син») — четвертый из двенадцати заключительных трактатов сборника «Сёбо гэндзо», прилагаемых к основному собранию под общим наименованием «Синсо-бон» (Поздние труды). Представляет собой лекцию, прочитанную монахам в 1244 г. Догэн разбирает основную категорию школы Дзэн — изначально присущее всем просветленное сознание (*бодхи*). Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по изданию: Нихон-но сисо. Сёбо гэндзо. Т. 12, ч. 2. Токио, 1981.

<sup>2</sup> Яп. *Ситта*.

<sup>3</sup> Яп. *карита*.

<sup>4</sup> Яп. *ирита*.

<sup>5</sup> Т. е. просветленное сознание, состояние длительное (в идеале — постоянное).

<sup>6</sup> В Китае и Японии.

<sup>7</sup> «Переправа на другой берег»; «переправлять других, прежде чем переправишься сам» — метафорическое описание ухода из мира заблуждений, вхождения в состояние нирваны. Ключевые выражения данной работы.

<sup>8</sup> Яп. *каннодоко*, т. е. необходимы усилия самого подвижника, степени которых будет соответствовать помощь просветленных.

<sup>9</sup> Яп. *эмбудаи* — по представлениям индийцев, большой остров, расположенный в южной части мирового океана.

<sup>10</sup> Яп. *хацу нандзэ*, букв. восемь грудных мест: ад; состояние скотов; состояние голодных демонов; долгожители; пребывающие в отдаленных местах; немые, глухие, слепые, парализованные; придерживающиеся иных воззрений; жившие в эпоху, когда Будда еще не явился или уже покинул мир.

<sup>11</sup> Яп. *игэ*, санскр. *ашая*.

<sup>12</sup> Яп. *санго*.

<sup>13</sup> Яп. *сюсё* — одна из центральных концепций философской системы Догэна, гласящая, что медитация тождественна просветленному сознанию.

<sup>14</sup> Яп. *мэйго* — под «просветленностью» здесь следует понимать единовременный акт, вспышку, озарение, которое именно своей единичностью может привести к успокоенности.

<sup>15</sup> Желаний; форм; отсутствия форм.

<sup>16</sup> Яп. *дацугун*, смысл неясен.

<sup>17</sup> Яп. *хиккё*, букв., предельное, полное.

<sup>18</sup> Яп. *кэмбуцу мамбо*, букв., видим Будд, слышим Закон.

<sup>19</sup> Понимать следует, разумеется, не буквально; речь идет о служении людям всем своим достоинством, всеми помыслами; подразумевается непривязанность к вещам и людям.

<sup>20</sup> Яп. *гау*, букв. чем обладает «я».

<sup>21</sup> Т. е. все вещи, все сущее.

<sup>22</sup> Мгновений.

<sup>23</sup> *Скандха*, яп. *гоун* — пять групп дхарм прошедших, настоящих и будущих (см.

[Розенберг, 1991. С. 124, 126]). В данном случае подразумевается, что все компоненты нашего тела и сознания находятся в непрерывном процессе превращений.

<sup>24</sup> Яп. *яса* — одна из восьми разновидностей демонов.

<sup>25</sup> Яп. *ситэнно*, обитают на полдороге к вершине горы Сумеру, считаются охранителями четырех сторон света.

<sup>26</sup> Смысл неясен.

<sup>27</sup> Считается, что Шакьямуни был седьмым буддой, явившимся в мир как человек; шесть предыдущих — Вишашипи, Шикхин, Вишвабуху, Кракуч-чаидра, Канакамуни, Кашьяпа.

<sup>28</sup> Яп. *сайэн* — Индии.

<sup>29</sup> Яп. *томи* — Китая.

<sup>30</sup> Яп. «Дзэн-эн син-ги» («Чистые правила сада дзэн»). Состоят из 10 частей, написаны в 1101 г. китайским настоятелем Цзу Шоу. Древнейший из сохранившихся уставов дзэнского монастыря.

<sup>31</sup> Суть вопроса в том, идентичны ли просветленное состояние (*сатори*) и сознание бодхи (*бодай-син*).

<sup>32</sup> В системе совершенствования бодхисаттв выделяются 52 стадии, где десять последних предназначены для бодхисаттв, которые уже не переродятся.

<sup>33</sup> Яп. *иссё фусё босацу* — Майтрея.

<sup>34</sup> См. примеч. 8.

<sup>35</sup> Букв. «не разрывает».

<sup>36</sup> Яп. *бутосо* — Будда, Дхарма, Сангха.

<sup>37</sup> Яп. *дзёракугадзэ* — четыре признака бодхисаттвы одной из высших ступеней: постоянство и неизменность; свободная радость; превосхождение личностного «я» («самости»); незагрязнимость, чистота помыслов и поступков.

<sup>38</sup> Разновидность манго.

<sup>39</sup> Яп. *тамма хадзюн* — повелитель шестого неба в Мире Желаний, стремящийся отвратить людей от занятий буддизмом.

<sup>40</sup> Т. е. достичь индивидуальной просветленности.

<sup>41</sup> Скандха.

<sup>42</sup> Папияс.

<sup>43</sup> Сознание (сердце), в соответствии с его атрибутами, действиями и способом отражения внешних объектов, бывает двух видов: «непривязанное», т. е. не загрязняемое желаниями и страстями, чистое по внутренней сути; и «привязанное» к внешнему (иллюзорному) миру.

<sup>44</sup> Яп. *самбо* — учение, практика, результат.

<sup>45</sup> Демон.

## ЧЕТЫРЕ КОНЯ<sup>1</sup>

(Си мэ)

Однажды к Будде пришел [человек] «внешнего пути»<sup>2</sup> и спросил: «[Как получается, что] не вопрошают о выражаемом и не вопрошают о невыразимом?»<sup>3</sup> Почитаемый сидел в спокойном молчании. Тогда [человек] «внешнего пути» простерся долу и вознес хвалу, говоря: «Как чудесно, Бхагават; [твоим] великим милосердием и состраданием рассеялись облака моих заблуждений; я обрел [просветление] и вступил [на Путь]». После этого [он] поклонился и ушел.

После его ухода Анан[да] спросил у Будды: «Отчего [человек] «внешнего пути» сказал, что обрел [просветление], и вышел, славя [тебя]?».

Бхагават сказал: «Это можно уподобить тому, как скакун бежит, завидев [лишь] тень от кнута».

Со времен, когда Почтенный Учитель<sup>4</sup> прибыл с запада, и по сегодняшней день многие мудрые [наставники] приводили эту историю обучавшимся, из которых [одним] понадобились годы, другим же [не более] дня и ночи для того, чтобы [перед ними] открылся Светлый Закон Будды. Эта история называется «[Человек] “внешнего пути” спрашивает Будду». [Становится понятным], таким образом, что у Бхагавата было два способа объяснения: Святое Молчание и Святые Слова. Обретшие с их помощью [просветление] все подобны «скакуну, бегущему, завидев [лишь] тень от кнута». Достигшие [просветленности] без помощи Святого Молчания или Святых Слов подобны тому же.

Учитель Нагарджуна говорил: «[Просветление, которое] люди обретают от слов, для них изрекаемых, сравнимо с быстрым скакуном, [бегущим] при виде тени кнута и сразу выходящим на Истинный Путь».

В разное время, при разных обстоятельствах узнаем [мы] о дхармах рождающихся и нерождающихся,<sup>5</sup> слышим о Трех Колесницах<sup>6</sup> и Одной Колеснице<sup>7</sup> можем иногда сбиться на неверный путь, но, увидев тень кнута, возвращаемся на Истинный Путь. Если [будем] следовать [наставлениям] учителя или встретим [просветленного] человека, [мы увидим,] что нет места, [куда не донесли бы] слова [Учения] изреченного и [точно так же] везде можно заметить тень кнута. Заметим ли эту тень сразу, либо посредством практик, либо через неисчислимые кальпы — [в конечном счете мы непременно] обретем Истинный Путь».

В «Самьюктагама-сутре»<sup>8</sup> сказано: «Будда изрек монахам: “Есть четыре вида коней; первые, завидев тень кнута, в беспокойстве и волнении немедленно следуют воле наездника. Вторые следуют ей, когда [кнут] касается шерсти. Третьи беспокоятся лишь тогда, когда [кнут] достает до тела. Четвертые опомнятся тогда, когда [кнут] дойдет до костей. Первый конь подобен [человеку, который], услышав, что в чужом селении кто-то

умер, теряет интерес к [миру] рождений [и смертей]. Следующий конь подобен тому, кто перестает любить [этот мир], услышав о смерти в своем селении. Третий конь подобен [тому, кто] невзлюбил [этот мир], услышав о смерти своего родственника. Четвертый конь подобен [тому, кто] перестает быть привязанным к [миру] перерождений, лишь заболев и страдая сам”».

Таковы четыре коня, [о которых сказано в] «[Самьюкт]агама[-сутре]». Когда изучают Закон Будды, [рассказ о] них обязательно рассматривают. Ведь Будда передал [это разъяснение] через мудрецов и учителей, обладавших истинно благостным знанием, являвшихся [людям] в человеческом и божественном обличье. Люди и небожители, не знающие [этих слов], не обладают благостным ведением. Те из живых существ, кто находится близко к Пути Будды благодаря добрым корням, посаженным [в иных рождениях], обязательно слышали о них. [Те же, кто] далек от Пути Будды, не слышали и не знают [о них].

Поэтому учителям и наставникам следует стремиться скорее [их] разъяснить, а ученикам — скорее их услышать. Сейчас скажем о неприязни к [миру] рождений [и смертей]:

Будда извещал Дхарму<sup>9</sup> посредством одного звука.

Живые существа воспринимали и постигали каждый в соответствии со своими возможностями,

Одни — с ужасом и страхом, другие — с радостью и весельем.

Одни отстранялись от неприятия [этого мира], для других же разрешались сомнения.

В «Маха[паринирвана-] сутре» говорится: «Будда изрек: “Есть четыре вида достойных мужей, подобных [наездникам], управляющим конем. Первый касается [лишь] шерсти, второй касается шкуры, третий касается мяса, четвертый касается костей. В соответствии с этими местами прикосновения различаются степени постижения. Так и Татхагата посредством четырех способов [передачи] Закона учит живые существа. Первым он объясняет [сущность] рождения, и те принимают Слово Будды. Они постигают [истину], как [конь] от прикосновения к [его] шерсти. Вторым объясняет [сущность] рождения и старости, и те принимают Слово Будды, как [конь] от прикосновения к [его] шерсти и коже. Третьим объясняет [сущность] рождения и следующих за ним старения и болезней, и те принимают Слово Будды, как [конь] от прикосновения к [его] шерсти, коже и мясу. Четвертым объясняет [сущность] рождения и следующих за ним старения, болезней и смерти, и те принимают Слово Будды, как [конь] от прикосновения к [его] шерсти, коже, мясу и костям”».

Добрые мужи, наездник не всегда справится с конем. Почитаемый же Татхагата обязательно преуспеет в исправлении живых существ. Поэтому его и зовут “Будда, несущий людям упорядочение”».

Изложенное называется Четырьмя Конями «[Махапаринирвана-]сутры». Нет подвижника, который бы их не изучал; нет будды, который бы

им не учил. Когда мы следуем [Учению] будды, встречаем [мудрецов и им] поклоняемся, необходимо прилежно внимать этим [истинам]. При передаче Закона будды они не потеряют значимости для живых существ [на протяжении] долгих калп. Когда наконец обретают плод будды<sup>10</sup> и впервые открывается сердце, их излагают для бодхисаттв, пратьекабудд, шраваков, людей и небожителей. По этой причине [Три] Сокровища — будда, дхарма, сангха — неразрушимы.

В соответствии с указанным, излагаемое буддами и излагаемое бодхисаттвами значительно различается. Мы видим, что есть четыре способа направления коня — касание шерсти, шкуры, мяса и костей. Хотя точно и не сказано, чем касаться, при передаче Учения [в текстах] часто упоминается кнут. Однако, чтобы управлять конем, пользуются не обязательно только кнутом. Возьмем, к примеру, коня-дракона, рост которого — восемь сяку.<sup>11</sup> Мало кто из людей смог бы управлять им. Есть также конь, пробегающий в день тысячу ри.<sup>12</sup> После 500 ри с него бежит кровавый пот, но затем он освежается и скачет быстрее. Мало кто знает, как им управлять. Таких коней нет в стране Божественной Чистоты,<sup>13</sup> они водятся в дальних [северных] краях. Такими конями не управляют кнутом.

Правда, древняя мудрость<sup>14</sup> гласит: «Управляя конем, непременно применяют кнут. Без кнута конь неуправляем». В обращении с конями — это правило. Мы рассматривали четыре способа [управления] — касание шерсти, шкуры, мяса и костей. Не коснувшись шерсти, не коснуться шкуры. Не коснувшись шерсти и шкуры, не коснуться мяса и костей. То есть применение кнута необходимо. Недостаток текста [сутры] — в том, что об этом не сказано.

Подобных мест немало во всех сутрах, где говорится об исправлении людей Почитаемым Татхагатой. [Он] исправляет живые существа четырьмя способами и всегда успешно. Они принимают Слово Будды, узнав о [сущности] рождения; рождения и старости; рождения, старости и болезней; рождения, старости, болезней и смерти. Из них последние три [способа] неотделимы от первого. Ведь и в управлении конем, не прикоснувшись к шерсти, не достать до шкуры, мяса и костей. Почтенный Татхагата изложил [сущность] рождения, старости, болезней и смерти, но не для того, чтобы живые существа отстранялись от них. Он не учил тому, что рождение, старость, болезнь и смерть — есть Путь; он не хотел, чтобы их понимали как Путь [сам по себе]. Он объяснял их для того, чтобы все живые существа обрели просветленную мудрость. Потому Почитаемый Татхагата, непременно исправлявший живые существа, зовется «Буддой, несущим людям упорядочение».

*Составлено из незавершенных заметок [монахом] Эдзэ в лето 7-го года Кэнтэ [1255 г.].*

## Примечания

<sup>1</sup> «Четыре коня» («Си мэ») — девятый трактат из «Поздних трудов» Догэна, составленный в 1255 г. В нем рассматриваются различные категории людей, по-разному воспринимающие буддийское учение.

Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по изданию: Нихон-но сисо. Сёбо гэндзо. Т. 12, ч. 2. Токио, 1981.

<sup>2</sup> Яп. *гэдо*, т. е. небуддист.

<sup>3</sup> Т. е. «что есть то, о чем ни говорят, ни не говорят?».

<sup>4</sup> Бодхидхарма.

<sup>5</sup> См. [Розенберг, 1991. С. 120, 121].

<sup>6</sup> Уровни шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв.

<sup>7</sup> Сущностное единство вышеуказанных «трех колесниц».

<sup>8</sup> Одна из четырех ранних записей учения Будды. В ней изложены категории «страдания», «пустоты», «непостоянства», «не-я» и др. Переведена на китайский язык монахом Гунабхадрой в эпоху Лю Сон (1-я Сунская династия, 420—479 гг.), состоит из 50 разделов.

<sup>9</sup> Закон, Учение.

<sup>10</sup> Т. е. просветленное сознание.

<sup>11</sup> Т. е. высота 2 м 40 см.

<sup>12</sup> Т. е. скорость лошади около 160 км/ч.

<sup>13</sup> Т. е. высота 2 м 40 см.

<sup>14</sup> Яп. *синдан* — метафорическое название Китая.

<sup>15</sup> Смысл неясен.

## СЕРДЦЕ НЕПОСТИЖИМО<sup>1</sup>

(Син фукатоку)

Шакьямуни сказал: «Сердце (сознание) прошлого непостижимо, сердце настоящего непостижимо, сердце будущего непостижимо».

Эти [слова] передавались и изучались [всеми] Буддами и патриархами. Единственный способ пробить лаз в пещеру (т. е. постичь) прошлого, настоящего и будущего — с помощью непостижимости [сознания]. И все же, пользуются и пещерой (т. е. сознанием) собственного дома [Будды]. Указанный «собственный дом» есть сердце, непостижимое [в причинных мотивах и временной продолжительности]. Разделение мыслей в данный момент есть непостижимое сердце. Все используемые 12 часов есть непостижимое сердце. Будды и патриархи встречали и обретали «неопределимость сердца», входя в комнату [сосредоточения]. Если бы Будды и патриархи не входили в эту комнату, [для нас] не существовало бы вопросов о непостижимости сердца, путевода [в исканиях], видения и слышания. [Для проникновения в «неопределимое сердце» необходимы знания] учителей сутр, учителей шастр, шраваков, пратьекабудд; и, все же, это не сон, далекий от нас.

\* \* \*

Учитель *дзэн* Дэшань Сюаньцзянь говорил о себе, что в совершенстве овладел «Ваджра-праджня сутрой», стал ее «полно[властным] царем». [Он] прекрасно знал Комментарий «Цинлун», написал двенадцать свитков избранных примечаний [к сутре], и никто не мог с ним сравниться в глубине толкований [ее положений]. Сверх того, [он был] последним из провозглашавших превосходство письменных знаков.

Однажды он услышал, что на юге живет несравненный учитель буддийского закона. [Дэшань] возревновал и, захватив с собой сутры и писания, перешел горную реку и отправился [на встречу с ним]. По пути он узнал, что известный учитель *дзэн* Лунтань [Чжунсинь] собирает [дзэнских наставников], и повернул к его монастырю, но неподалеку от него сел передохнуть. Тут подошла и остановилась рядом старая женщина.

Учитель [Дэшань Сюань]цзянь спросил ее: «Кто ты будешь?».

«Продавщица рисовых пирожков», — ответила старуха.

«Продай-ка и мне несколько», — сказал Дэшань.

«Зачем ты их хочешь купить?»

«Я проголодался и хотел бы немного поесть».

Тогда старуха спросила: «Скажи мне, почтенный служитель, что у тебя в мешке?».

Дэшань отвечал: «Отчего ты спрашиваешь? Я — “полно[властный] царь” “Ваджра-[Праджня] сутры”; нет того, кто превзошел бы меня в ее толковании. В мешке лежат комментарии к “Ваджра-праджня сутре”».

Выслушав, женщина сказала: «У меня, старухи, есть один вопрос.

Позволишь ли его задать?».

«Хорошо, спрашивай то, что желаешь», — ответил Дэшань.

Тогда она сказала: «Давным давно я слыхала, как кто-то читал Алмазную сутру, [и мне особо запомнилась строчка]: “Сердце прошлого непостижимо, сердце настоящего непостижимо, сердце будущего непостижимо”. Купив пирожок, с каким сердцем ты будешь его есть? Если сможешь мне ответить, я продам тебе его, если нет — отправляйся дальше голодным».

Дэшань был так удивлен, что не смог ничего сказать, а старуха отряхнула платье и пошла своей дорогой, оставив его с пустыми руками.

Поистине прискорбно, что такой известный ученый, исследовавший сотни свитков с комментариями, на протяжении десятилетий толковавший их подвижникам, не нашел ответа на простой вопрос старухи и потерпел позорное поражение. Существует большая разница [в обретении знания] внимая учителю, перенимая от него Истинный Закон, и не слушая учителя, без изучения Истинного Закона — [через собственный опыт]. Тогда Дэшань впервые сказал: «Нарисованный пирожок не утолит голода». Позже он стал преемником Рютана (Лунтаня).

\* \* \*

Хорошенько обдумав причины и связи разговора Дэшаня со старухой, сейчас понимаешь, отчего он тогда не махнул на все рукой. Даже став учеником Лунтаня, он, вероятно, с опаской о ней вспоминал. Как бы то ни было, после годов обучения Дэшаню не удалось обрести истинную просветленность Будд древности. Хотя из-за старухи Дэшань и попал впросак, мы не можем сказать, что она — именно тот просветленный человек. По этой причине, спрашивая о «непостижимости сердца», [она, вероятно,] считала лишь, что, «раз сознание невозможно уловить, то оно и не существует». Будь Дэшань сообразительнее, он достойно бы ответил старухе. Впрочем, если бы он проник в ее умопостроения, старухе следовало бы проявить свою правоту. Но, так как Дэшань еще не был Дэшанем, старуха ничего не сказала.

Не следует смущаться тем, что Унно Кабэй в великой стране Сун смеется над неспособностью Дэшаня обращаться [со старухой], замалчивает значение воздействия на него [от этой встречи]. Дело в том, что в отношении старухи возникают сомнения, не могут не возникать. В связи с тем, что Дэшань еще не обрел [постижения] Пути, отчего старуха не сказала, обращаясь к нему: «Я не обрела Путь и должна спрашивать у почтенного, а почтенному следует разъяснить мне»? Если бы, таким образом, старуха получила вопрос от Дэшаня и, обратясь к нему, смогла бы ответить, стало бы ясно, что она — именно тот [просветленный] человек. [Иначе же], пусть и был спрашивающий, но не было распоряжающегося Путем (*doce*). С древности и поныне человека не называют просветленным («именно тем»), если он не говорит истинных слов. Самовосхваление было бессмысленным; Дэшаню следовало бы помнить изречения древности. Старуха же должна

была понять, что [перед ней — человек] еще не просветленный.

Попробуем ответить за Дэшаня: когда старуха задала вопрос, ему следовало сказать: «Раз так, то не продавай мне пирожок».

Если бы Дэшань ответил так, [стало бы ясно, что он] — просветленный, или, по крайней мере, обладает хорошим пониманием предмета.

[Соответственно,] если бы Дэшань сказал старухе: «Сердце настоящего непостижимо, сердце прошлого непостижимо, сердце будущего непостижимо; какое сердце мы используем, чтобы съесть рисовый пирожок?» старуха, обратившись к нему, должна была бы ответить: «Я знаю только, что сердце нельзя занимать рисовым пирожком; [ты] не знаешь, что в твоём сердце уже есть рисовый пирожок; сердце [само по себе] не знает, что в нём есть сердце».

Если бы Дэшань не понял, — а он бы точно не понял, — старухе надо было бы предложить ему три рисовых пирожка и, когда тот потянулся бы за ними, сказать: «Сердце непостижимо ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем!».

Если бы Дэшань все же продолжал тянуться [за пирожками], ей надо было бы взять один и ударить его им с криком: «Ты, глупый служитель! Перестань дурачиться!».

Если бы Дэшань дал хороший ответ, она удовлетворилась бы; в противном случае следовало бы попытаться еще раз. [В рассказе же она] просто отряхивает рукав, не заметив сидевшей на нём пчелы. И Дэшань не говорит: «Я не могу ответить, старуха; пожалуйста, объясни мне, что говорить».

Таким образом, не было сказано того, что нужно было сказать, и не было спрошено о том, о чем должно было спросить. Очень грустно; воистину, [глядя на] старуху и Дэшаня, на сердце прошлого и сердце будущего, на вопрошающего и идущего по Пути, [видишь, что] сердце будущего непостижимо.

История с Дэшанем на этом не закончилась, она длилась еще долго. Продолжительное время он обучался у Рютана, но не «ломал рога, лишь коснувшись рукой головы», не «обретал драгоценного сокровища от единого кивка». Лишь когда [Рютан внезапно] задул его свечу, [и тот оказался в темноте, он] обрел [истинный] свет вместо недостающего.

Таким образом, облака и воды учения есть тяжкий труд, а не то, что легко дается в руки; усердно стараясь станете Буддами и патриархами. [Попытка же постичь] непостижимое сердце — то же, что покупание нарисованного рисового пирожка, все равно, что, раз куснув, [стараться разом] все сжевать.

*Читано перед монахами Каннондори-ин, в монастыре Косёхориндзи в Удзи, в поместьи Ямасиро, во 2-м году правления Ниндзи (1242) в летний «Учебный период».*

### Примечание

<sup>1</sup> Перевод с японского А.Г.Фесюна. 1997.

## ПОИСТИНЕ, СЕРДЦЕ И ЕСТЬ БУДДА<sup>1</sup>

*(Сокусин дзэбуцу)*

Единственно, что неизбежно утверждали и поддерживали все без исключения будды и патриархи, — [это положение о том, что] сердце, поистине, есть Будда.<sup>2</sup> В Западной Поднебесной [стране] такому не учили;<sup>3</sup> впервые об этом услышали в Китае. Ученые люди часто заблуждались, не [видя того, что] ошибка в главном вызывает ошибки [в мелочах]. Не замечая этого, многие сходили на «внешний путь».

Услышав разговор о том, что сердце, поистине, [есть Будда], глупцы начинают думать, что еще не пробудившееся сознание бодхи — учитывание знакомого<sup>4</sup> — и есть состояние будды. Происходит это оттого, что они не встретили настоящего учителя.

В Западной Поднебесной [стране] — Индии — есть [люди, провозглашающие] «внешний путь», их называют *сэнни*. Они говорят, что великий Путь пребывает в наших теперешних телах, и потому, чтобы познать его, не следует прилагать больших усилий. Таким образом, познав страдания и радость, ощутив в себе холод и тепло, узнаешь [якобы и источник] мук. [Для этих людей] туманна суть десяти тысяч вещей, нет им никаких преград.

У вещей есть прошлое и будущее, границы возникают и распадаются, однако священное знание пребывает в них постоянно и нет в нем изменений. Это священное знание широко и беспредельно. В нем нет разделений на заурядное и мудрое, телесное и духовное. Пусть даже внутри него и пребывает некоторое время цветок пустоты<sup>5</sup> ложного закона, раз еще не раскрылась мудрость обета соответствовать истинной сути. Если и вещи гибнут, и границы рушатся,<sup>6</sup> священное знание истинной природы остается невозмутимым и постоянным. К примеру, если не нарушается [понимание] истинной сути тела, не нарушается и священное знание. Если же в хижине гаснет очаг, выходит старший и зажигает его вновь.

Такова сущность мудрых и просветленных. Это же называют Буддой, именуют *сатори*. В таком состоянии нет разницы между собой и другими, превзойдены крайности заблуждений и озарений.<sup>7</sup> Хотя и слились воедино десять тысяч дхарм и все пределы, священное знание пребывает вне пределов и не смешивается с вещами, оставаясь неизменным на протяжении бесчисленных кальп. Если [кто-либо скажет, что знает] место пребывания священного знания во всех пределах настоящего существования, он говорит неистинно. Истинный Закон уходит корнями в изначальную суть. Можно употреблять только сравнения, например, в отличие от священного знания он пребывает непостоянно; поскольку то пребывает, то погибает, — зависит от света и тьмы. Священное знание может быть лишь самим собой. Еще его называют «истинным я», «основой просветленности», «изначальной

сутью», «изначальной формой». Тех, кто для пробуждения своей изначальной сути возвратился к «постоянно пребывающему», зовут «великими мужами, вернувшимися к истине». Они больше не попадут в поток рождений и смертей, они уже вошли в то море, где нет возникновения и распада. Вне этого [знания] истины нет. Если сущность не проявлена, возникают Три Мира и Шесть Путей, враждебные [друг другу].

Великий учитель страны Тан, Хуэй Чжун<sup>8</sup> спросил у монаха: «Из какой стороны ты прибыл?»

Монах сказал: «С юга».

Учитель спросил: «Какие учения есть на юге?» Монах сказал: «Великое множество учений». Учитель спросил: «Каким образом там объясняют людям?» Монах сказал: «Они сразу объясняют ученым людям, что сердце, поистине, есть Будда, Будда — это смысл просветленности; сейчас ты обладаешь полнотой видения, слышания, запоминания и знания сути. Благодать этой сути позволяет мгновенно увидеть все, едва приподняв бровь, переносит через [иллюзорность] прошлого и будущего. Она подобна всем частям тела: стукнешь по голове — узнаешь голову, стукнешь по ноге — узнаешь ногу, и потому называется истинным повсеместным знанием. Нет иного Будды, находившегося бы вне этого. Для данного тела существуют рождение и гибель, однако для сущности сердца нет ни возникновения, ни распада, поскольку она безначальна. Рождение и смерть тела подобны тому, как у дракона сменяются кости, змея сбрасывает кожу, человек меняет жилище. Одним словом, тело непостоянно, постоянна его сущность».

Учитель сказал: «Если так, то нет различия с [тем, чему учат] сэньи «внешнего пути». Они говорят: “В этом моем теле заключен один дух, который может знать [причину] боли; когда тело разрушается, дух покидает его, подобно тому как хозяин оставляет сгоревший дом. Жилище не вечно, но постоянен проживающий”. Но нет, заблуждения истины не одолеть, это невозможно! Я слышал много подобных “радостных” речей. Поистине, сейчас такие взгляды процветают. Собрав три с половиной тысячи людей, они говорят, возведя глаза к облакам: “Таков смысл южных учений”. Взяв сутры с чужого алтаря<sup>9</sup> они изменяют их, грубо переиначивая и убирая священную суть, все смешивая, и вот, изрекается [новая] “истина”! О, как прискорбно, что наше учение в упадке! Если считать, что посредством видения, слышания, запоминания и знания постигается сущность Будды, как можно приписывать чистому имени<sup>10</sup> слова: “Дхарма<sup>11</sup> [существует] отдельно от видения, слышания, запоминания и знания: если [только] ими заниматься, [только] их и обретишь, а к поискам Истины<sup>12</sup> “это не относится”?».

Учитель и его наставник<sup>13</sup> глубоко постигли древнее [учение] Будды и распространили великое благо знаний на всех людей и небожителей. Учение школы наставников страны есть образец совершенства. Надо знать [то, что говорят] сэньи «внешнего пути», и не следовать этому.

Хотя сейчас во многих горных [монастырях] страны Сун есть

учителя, не следует думать, что они равны тем наставникам. Все же знание, переданное ими в те далекие времена, не покинуло мир. Поэтому-то люди и считают в заблуждении, что и в Линь Цзи, и в Дэ Шань есть равные великим учителям. Увы, нет сейчас наставников с ясным взглядом.

Так вот, то, что сердце, поистине, есть Будда, [что утверждали и поддерживали будды и патриархи], не виделось даже во сне [приверженцам] Двух Колесниц «внешнего пути»... Те же, кто следовал наставлениям патриархов, — слушал, практиковал и обретал подтверждение.<sup>14</sup>

«Буцу» [Будда] — сто травинков в щепоти не удержать. Тем не менее о Золотом Теле этого сказать нельзя.<sup>15</sup>

«Соку» [сейчас же] — коан,<sup>16</sup> нечего ждать, пока увидишь и станешь, незачем избегать поражения и разгрома.

«Дзэни» [правда] есть три мира; из них не надо бежать, нет единственного сердца.<sup>17</sup>

«Син» [сердце] есть преграда; грязь не смывается водой, построениям не следует [предаваться].<sup>18</sup>

Можно также рассматривать иные [сочетания знаков]: «сейчас же — сердце — поистине — Будда», «сердце — сейчас же — Будда — поистине», «Будда — сейчас же — поистине — сердце», «сейчас же — сердце — и Будда — поистине [едины]», «поистине — Будда и — сердце — сейчас же [едины]». Как бы они ни рассматривались, суть того, что сердце, поистине, и есть Будда, передавалась верно. В том же истинном виде это дошло и до нашего времени. Говоря о сердце, писали: «В одном сердце — все дхармы; во всех дхармах — одно сердце».<sup>19</sup> Поэтому древние говорили: «Если человек познает свое сердце, [для него] на великой земле не останется ни пылинки». Поэтому, когда познают сердце, с неба спадут покровы и развернется земля. Либо можно сказать, что тогда земля утолщится на три суна.<sup>20</sup>

Древнее изречение гласит: «Это благое, чистое, светлое сердце создает и порождает [всё]! Горы и реки, великую землю; солнце, луну, звезды, созвездия».

Ясно, что сердце — это и есть горы, реки и великая земля; солнце, луна, звезды и созвездия. Если, обрета Путь, двигаешься [еще] вперед — значит [знание] недостаточно; если отступаешь — ошибаешься.<sup>21</sup> Сердце гор, рек, великой земли есть только лишь горы, реки и земля. Это — не волны, не ветер и не дым. Сердце солнца, луны, звезд и созвездий есть только лишь солнце, луна, звезды и созвездия. Это — не дымка и не туман. Сердце рождения и смерти, прошлого и будущего есть только лишь рождение и смерть, прошлое и будущее. Это — не заблуждение и не озарение. Сердце оград и мусора есть только лишь ограды и мусор. Это — не грязь и не вода. Сердца четырех *махабхута* и пяти *скандха* есть лишь четыре махабхута и пять скандх. Это — не лошадь и не обезьяна. Сердце сидения и *хоссу*<sup>22</sup> есть лишь сидение и *хоссу*. Это — не бамбук и не дерево. Поэтому-то сердце, незагрязненное и незапятнанное, поистине, и есть Будда. Все будды чисты и незапятнанны.

То, что сердце, поистине, есть Будда, относится к пробуждению сознания, и к практикованию, и к бодхи, и к нирване. Можно сказать, что в пробуждении сознания, практиковании, бодхи и нирване [выражено] не что иное, как то, что сердце, поистине, есть Будда. Например, если в единый миг пробудилось сознание и обрелся плод, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло по истечении несчетных кальп, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло в наикратчайшее мгновение, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло после первого испрошения, — значит сердце, поистине, есть Будда; если то же произошло [за время, необходимое, чтобы] наполовину разжать кулак, — значит сердце, поистине, есть Будда. А то, что на протяжении долгих кальп «создают [из себя]» будду путем практик, затрудняет [осознание нашего] сердца как Будды. Сейчас этого не видят, не знают, не изучают. Нет истинного учителя, который бы открыл, что сердце, поистине, есть Будда.

Так все называемые будды есть Будда Шакьямуни.<sup>23</sup> Он [открывает нам], что сердце, поистине, есть Будда. Все будды прошлого, настоящего и будущего, становясь «пробудившимися», обязательно обращались Буддой Шакьямуни. В этом [суть того, что] сердце, поистине, есть Будда.

*Прочитано 25-го дня 5-й луны 1-го года Энъо [1239 г.] в уезде Удзи в провинции Есю [о-в Кюсю] в храме Каннон-дори Косёхориндзи.*

### Примечания

<sup>1</sup> Пятый трактат в сборнике «Сёбо гэндзо» — «Поистине, сердце и есть Будда» («Сокусин дзэбуцу») — написан в 1239 г. В нем изложено, с краткими примерами, основное положение учения дзэн о всеприсущности просветленного сознания. Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по изданию: Нихон сисо тайкэй. Догэн. Т. 12. Ч. 1. Токио. 1981. С. 81–86.

<sup>2</sup> Основное положение учения дзэн. Все есть Будда — его тело, деяния и мысли. Достижение состояния просветленности, таким образом, идентично «пробуждению», взгляду на себя и окружение «новыми глазами». Разница в способах этого «пробуждения» обусловила появление в дзэн всевозможных школ и направлений.

<sup>3</sup> Несколько спорное утверждение, хотя, возможно, Догэн имел здесь в виду и направлений, либо то, что на этом положении не заострялось специально внимание, либо то, что оно не было основополагающим.

<sup>4</sup> Один из трех видов сознания, санскр. *читта*.

<sup>5</sup> Яп. *Куэ* — метафора с несколькими значениями: 1) выражает сущность телесных форм всех будд (не существующие, подобны существующим, временно существующие), 2) у Нагарджуны — синоним призрачности (пустотности) всего сущего в иллюзорном мире: «Если в пустоте расцвел цветок — это не цветок; но поскольку это все же цветок в пустоте, трудно назвать это пустотой». Вероятно, Догэн хотел сказать здесь об остаточности иллюзий, образующихся от ложных учений.

<sup>6</sup> Т. е. с глаз спадает пелена заблуждений, и все вокруг предстает в ином, истинном свете.

<sup>7</sup> См. [Пробуждение сознания Бодхи, примеч. 13].

<sup>8</sup> Яп. Этю (? – 775) — ученик шестого китайского патриарха *чань* Хуэй Нэна (638–713). После того как наставник передал ему учение, он ушел в горы, откуда не спускался 40 лет. Затем, по приглашению императора Су-цзу-на, переселился в храм Цяньфусы. При императоре Дай-цзуне жил в храме Гуанчжайсы.

<sup>9</sup> Подразумевается учение Хуэй-Нэна.

<sup>10</sup> Вэй Мо цзюй ши.

<sup>11</sup> Закон.

<sup>12</sup> Дхармы.

<sup>13</sup> Хуэй Чжун и Хуэй Нэн.

<sup>14</sup> Далее следует разбор значений иероглифов, составляющих фразу «поистине, сердце есть Будда» (*соку син дзэбуцу*).

<sup>15</sup> Противопоставление человека как единичного во множественном (ложный взгляд) и Дхармакая Будды как совершенства, присутствующего в каждом.



## ВОСЕМЬ ПОСТИЖЕНИЙ ВЕЛИКИХ <sup>1</sup>

*(Хати дайнин-гаку)*

Все будды были Великими; Великими — значит обладали Постижением и Знанием,<sup>2</sup> поэтому и называем [нижеизложенное] «Восемь постижений Великих». Постигнув и узнав этот Закон, достигают нирваны.

Первое — освобождение от желаний.<sup>3</sup> (Это означает «не добиваться Пяти Желаний»,<sup>4</sup> почему и зовется «уменьшением желаний»). Будда изрек: «О бхикшу, вот то, что следует знать, — люди со многими желаниями ищут много выгоды, потому-то страданий и мучений у них [тоже] много. Люди же с немногими желаниями ничего не ищут, поскольку не желают, а значит, нет у них этих забот. Так исправляйте и улучшайте себя, тем более что освобождение от желаний порождает все [иные] добродетели. Люди с немногими желаниями не лстят и не изворачиваются в угоду чувствам других, они даже не зависят от влечений всех своих органов восприятия.<sup>5</sup> Тот, кто стремится к освобождению от желаний, сердце имеет всегда ровное, не тоскует и не боится, всего имеет в избытке; нет [для него] ничего недостающего. Обладающий “малыми желаниями” обладает нирваной. Это и есть “освобождение от желаний”».

Второе — осознание достаточности.<sup>6</sup> (Это есть правило: довольствуйся тем, что имеешь.)

Будда изрек: «О бхикшу, если желаете отринуть все страдания и мучения, следует размышлять над осознанием достаточности. Это положение подразумевает умиротворенное, радостное, спокойное, скромное состояние [и поведение]. Человек, осознавший достаточность, спокоен и весел, пусть даже [он без сил] распростерт на земле. Тот же, кто не ведает, что есть достаточность, не успокоится, живи он хоть в небесном дворце. Пусть он богат, а [все равно] беден. Осознавший же достаточность [может быть] беден, но [по-настоящему] богат. Незнающего достаточности разрывают Пять Желаний, знающий же — сострадает [ему]. Это и есть “осознание достаточности”».

Третье — радость уединения и спокойствия. (Это значит удаление от беспокоев и суеты, одиночество в месте безлюдном и тихом.)

Будда изрек: «О бхикшу, коли желаете в спокойствии радоваться уединению и тишине, удалитесь от суетности в безлюдное место. Человека, пребывающего с мирным нравом<sup>7</sup> почитают [Повелитель] Шакрадевендра и все небожители. По этой причине следует отринуть [привязанность к] себе и ко всему прочему и в пустынном, уединенном месте размышлять над уничтожением корней страданий. Когда веселятся со многими людьми, обретают много несчастий. Так бывает, когда на большое дерево садится много птиц и ветви [его] ломаются [под их тяжестью]. Привязанности<sup>8</sup> призрачного мира облечены в страдания простых людей. Это подобно тому, как если бы старый слон увяз в грязи и не мог освободить [ноги]. Все это именуется “удалением и отстранением [от суетности]”».

Четвертое — упорство духовных страданий.<sup>9</sup> (Это значит творить добро старательно и непрерывно, потому и сказано «духовные стремления». «Духовность» есть «несмешивание»; «стремиться» — значит «не отступать».)

Будда изрек: «О бхикшу, если будете упорны в духовных стремлениях, дело [достижения просветления] не будет для вас непосильным. Поэтому всем вам следует стараться. Ведь небольшой, но постоянный поток воды может проточить и камень, Если же сердце подвижника поражено ленью, он прекращает высекать огонь до того, как занялось [пламенем] дерево, считая, что это [слишком] трудно. Конечно, как тогда появиться пламени? Это и называется духовными стремлениями».

Пятое — не забывать и помнить.<sup>10</sup> (Это значит охранять истинную память. Придерживаться Дхармы<sup>11</sup> и не терять [ее] — зовется «истинной памятью».)

Будда изрек: «О бхикшу, стремясь к истинному знанию и ища доброй помощи [у учителя], следует не забывать и помнить. Если будете такими, то освободитесь от вхождения в предел страданий. Поэтому да пребудет память в ваших сердцах всегда. Утеравший память теряет добродетель. Если же сила памяти будет тверда и несокрушима, вы останетесь невредимыми, даже будучи окружены Пятью злыми Желаниями, подобно тому как [воин] защищен доспехами в бою. Поэтому и говорится “не забывать и помнить”».

Шестое — вхождение в самадхи.<sup>12</sup> (Самадхи есть ничем не смущенное пребывание в Законе.<sup>13</sup>)

Будда изрек: «О бхикшу, если управлять сердцем, оно пребудет в совершенной неподвижности.<sup>14</sup> Если оно совершенно неподвижно, возможно познать истинную суть возникновения и уничтожения.<sup>15</sup> Поэтому следует постоянными трудами духа познавать все виды совершенной неподвижности. У того, кто обрел самадхи, сердце не рассыпается.<sup>16</sup> Ведь опасаясь наводнения, воздвигают крепкую дамбу. Так и подвижник для сохранения воды мудрости прилежно практикует самадхи, дабы ее не упустить. Поэтому и называем “совершенная неподвижность”».

Седьмое — постижение мудрости.<sup>17</sup> (Мудрость есть слышание, размышление, практикование, просветление.<sup>18</sup>)

Будда изрек: «О бхикшу, когда есть мудрость, нет алчности; постоянно проверяйте себя, и ущерба не будет. Этим вы освободитесь [от оков призрачного мира<sup>19</sup>] на пути [к Миру] Закона.<sup>20</sup> Не следующий этому не есть ни Идущий по Пути, ни [носитель] белых одежд,<sup>21</sup> [он] не имеет имени. Истинная мудрость — как крепкий корабль, перевозящий через море старости, болезней и смерти; как яркий светильник в крошечной тьме; как действенное лекарство от всех болезней; как острый топор, разрубающий дерево страданий и несчастий. Поэтому с помощью услышанного, обдуманного, исполненного и мудрости<sup>22</sup> обретаются достоинства. Если у человека есть свет мудрости, его глаза, [пусть они и] телесны, видят сияние [Истины]. Такова мудрость».

Восьмое — избегать пустых рассуждений.<sup>23</sup> (Удаление от просветленности, распад и отстранение — вот [к чему ведут] пустые рассуждения. Отдать все силы тщательному изучению истинно сущего — пустая игра.)

Будда изрек: «О бхикшу, если будете забавляться всевозможными разговорами, внесете смуту в ваши сердца. Будучи “покинувшими дом”, вы все равно не обретете свободы. Поэтому, о бхикшу, скорее прекратите будоражащие сердце и уводящие [в сторону] пустые разговоры. Если желаете обрести радость от [сознания] разрушенного небытия, сперва уничтожьте эту болезнь — бесплодные рассуждения».<sup>24</sup>

Таковы Восемь постижений Великих. Каждое из них имеет восемь назначений. Всего, таким образом, получается шестьдесят четыре. В широком [смысле, конечно,] их бесчисленное множество, но в сокращенном [виде — лишь] шестьдесят четыре.

Великий Учитель, почитаемый Шакья[муни] изрек последние наставления и учение махаяны в ночь 2-го месяца 15-го дня<sup>25</sup> и после передачи Закона вступил на корабль нирваны,

Будда изрек: «О бхикшу, трудитесь всем сердцем, стремясь выйти на Путь. Все дхармы этого мира — подвижные и неподвижные — по сути своей ущербны и непостоянны. Монахи, на время перестаньте говорить. Время истекает, я ухожу. Это — мое последнее наставление».

Поэтому ученики Татхагаты непременно изучали изложенное [выше]. Тот, кто этого не знает и не исполняет, не есть ученик Будды — ведь эти слова являют Созерцание Сокровищницы Истинного Закона, тончайшее сердце<sup>26</sup> нирваны Татхагаты. Однако сейчас много тех, кто не знает, и мало — кто видит и слышит. Демоны смущают их; к тому же немного [в них] добрых корней, посаженных в прошлых жизнях, и вот не видят [они] и не слышат. В древности, во времена Истинного Закона и Подобия Закона, все последователи Будды знали, отправляли и изучали [изложенные положения]. Теперь же среди тысячи монахов едва ли найдется один, знающий Восемь постижений Великих. Как это прискорбно; поистине, наступило время запустения, которое не с чем сравнить. Сейчас Истинный Закон Татхагаты разделится на тысячу школ, однако Белый Закон<sup>27</sup> не исчез, и его надо скорее изучать, не выказывая размягченности и лени.

Даже за бесчисленные кальпы трудно постичь<sup>28</sup> Закон Будды. Трудно также обрести человеческое тело.<sup>29</sup> Хорошо в человеческом теле [родиться] на Трех Континентах.<sup>30</sup> Из них люди южного континента превосходят [остальных]. Причина этого в том, что [они] «видят Будду, слышат Закон»; «покидают дом, обретают Путь». Те, кто умер до того, как Татхагата вступил на корабль нирваны, не слышали и не изучали Восемь постижений Великих. Мы же это видим, слышим и изучаем, благодаря добрым корням прежних рождений. Изучая их в каждой жизни, мы расширяем [сознание] и обязательно достигнем Высшего Просветления; передавая же [это учение] живым существам, мы уподобляемся Будде Шакьямуни.

Писано в 5-м году Кэнтэ (1253 г.) 1-го месяца, 6-го дня в храме Эйхэйдзи.

## Примечания

<sup>1</sup> «Восемь постижений великих» («Хати дайнин-гаку») — двенадцатый трактат из «Поздних трудов» Догэна, составленный в 1253 г. В нем изложены восемь положений — состояний сознания, присущих дзэнским учителям высшего уровня постижения истинной деятельности. Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по изданию: Нихон-но сисо. Сёбо гэндзо. Т. 12. Ч. 2. Токио, 1981.

<sup>2</sup> Яп. *гакути*, т. е. «сознанием бодхи».

<sup>3</sup> Яп. *сёёку*, букв., мало желаний.

<sup>4</sup> Яп. *гоёку* — желания: собственности; сексуальных отношений; еды и питья; славы; сна.

<sup>5</sup> Яп. *нэ*, санскр. *индрия* — «органы, субъективные корреляты внешних явлений» [Розенберг, 1991. С. 144–150].

<sup>6</sup> Яп. *тисоку*.

<sup>7</sup> Т. е. в тихом месте.

<sup>8</sup> Яп. *бакудзяку* — состояние, когда сознание как бы сковано теми объектами, которые оно отражает, не понимая их иллюзорности.

<sup>9</sup> Яп. *гонсёдзин*.

<sup>10</sup> Яп. *фумонэи*, в данном случае в значении «постоянное размышление».

<sup>11</sup> Т. е. Закона.

<sup>12</sup> Яп. *сюдзэндзё*, букв. «практикование [состояния] постоянной *дхьяна*».

<sup>13</sup> В данном случае подразумевается «высшее состояние», «истина», «абсолют».

<sup>14</sup> Т. е. в состоянии самадхи.

<sup>15</sup> Или «рождения и смерти».

<sup>16</sup> Т. е. не подвержено призрачным волнениям.

<sup>17</sup> Яп. *сютиэ*.

<sup>18</sup> Яп. *Монсисюсё* — четыре общих этапа развития сознания подвижника.

<sup>19</sup> Яп. *гэдацу*, санскр. *вимукта*.

<sup>20</sup> Яп. *гахо*, вариант перевода — «Путь будд».

<sup>21</sup> Т. е. мирянин (монахи носили желтые одежды).

<sup>22</sup> Ср. примеч. 16.

<sup>23</sup> Яп. *фукэрон*.

<sup>24</sup> Далее изложение следует не на камбуне (древнекитайском), как было раньше, а на старояпонском языке (за исключением слов Будды).

<sup>25</sup> Т. е. 15-го февраля 485 г. до н.э. — одна из гипотетических дат смерти Шакьямуни.

<sup>26</sup> Яп. *мёсин*, в данном случае — высшее, абсолютное состояние сознания.

<sup>27</sup> Яп. *бьякухо*, т. е. чистый, блистающий.

<sup>28</sup> Букв. «войти в».

<sup>29</sup> Т. е. переродиться человеком.

<sup>30</sup> Яп. *сансю* — восточный, западный и южный. Северный опущен, так как считалось, что там не распространено буддийское учение. Южный — Джамбудвипа.

## ЗАПИСКИ ОБ УСЛЫШАННОМ МНОЙ СОКРОВИЩЕ СУТИ ИСТИННОГО ЗАКОНА<sup>1</sup>

(Сёбо гэндзо дзуймонки)

Хотя Догэн и допускал возможность достижения “пробуждения” через реальное подвижничество и строгое соблюдение заповедей монашеского устава, первостепенное внимание он уделял сидячей медитации — *дзадзэн*. Признавая ценность как устной, так и письменной передачи учения, он резко выступал против чрезмерного интеллектуализма некоторых буддийских школ. Буддийские сочинения, считал он, могут являться только вспомогательным средством. Несравненно более действенным является занятие медитацией. При этом не нужно думать о конечной цели, и только тогда можно полностью и окончательно проявить присущую каждому живому существу “изначальную природу будды”. К “пробуждению” нужно приближаться долго и постепенно, на протяжении всей жизни. Поэтому на пути самосовершенствования следует проявлять пристальное внимание ко всем моментам бытия.

Чтобы помочь своим ученикам в деле духовного совершенствования, Догэн подробнейшим образом регламентировал правила жизни и быта в дзэнском монастыре, стремясь создать в нем атмосферу простоты и строгости, проповедовал идеалы аскетизма и нищеты. Он призывал отказаться от любых привязанностей, в том числе и от семейных, родственных, или дружеских связей, прекратить занятия изящной словесностью, не тратить попусту время на изучение буддийских сутр, если они отвлекают от пути к конечной цели. От мудрого наставника, считал он, можно научиться несравненно большему, чем из всех прочитанных книг.

Проповеди, произнесенные Догэном во время его пребывания на посту настоятеля Косёдзи, были записаны его учеником Эдзэ (1198-1280), который их литературно обработал и объединил в сборник, озаглавив его “Записки об услышанном мной сокровище сути истинного Закона” (“Сёбо гэндзо дзуймонки”). Незамысловатые, но образные и эмоциональные наставления Догэна были направлены прежде всего на то, чтобы помочь рядовому малограмотному монаху укрепиться в своей вере, усердно заниматься самосовершенствованием и медитацией, отказаться от всех мирских соблазнов и самозабвенно следовать пути, указан-

ному Буддой. В них почти не встречается рассуждений на абстрактные философские темы, зато они дают достаточно полное представление о том, каким был образ жизни в первых дзэнских монастырях Японии, какие идеалы утверждал и отстаивал Догэн. Для иллюстрации довольно банальных буддийских истин он использует яркие, запоминающиеся примеры из жизни знаменитых наставников в Китае, Японии, нередко подкрепляя свои примеры образцами народной мудрости. Лаконичный и образный стиль изложения, неожиданность метафор и четкость выдвигаемых аргументов, которыми отличаются “Записки об услышанном”, позволяют нам считать данное сочинение одним из наиболее крупных памятников японской дидактической словесности XIII века.

Хотя Догэн был одним из самых ярких и оригинальных японских философов, его литературное наследие многие века оставалось достоянием лишь немногих ученых монахов. Изменение характера Сото-дзэн, внутренние распри и идейные конфликты, повышение интереса к дзэнским сочинениям других направлений привели к тому, что идеалы, которые столь страстно и убежденно отстаивал Догэн, были преданы забвению.

Только в конце XVII начале XVIII в. из монастырских книгохранилищ были извлечены и начали усиленно изучаться и комментироваться рукописи “Сёбо гэндзо”. Особо следует отметить деятельность монаха Мэндзана Дзуйхо (1683-1769), который многие годы своей жизни посвятил изучению, изданию и толкованию сочинений Догэна. Тогда же, наряду с остальными трактатами были впервые ксилографическим способом напечатаны и “Записки об услышанном”.

Самый ранний из известных ныне ксилографов датируется 4-м годом эры Кэйан (651) В 9-й год эры Камбун (1669) этот текст был переиздан, а во втором месяце 10-го года Камбун (1670) вышло в свет третье издание. Ксилографы годов Кэйан и Камбун – стереотипные и основываются на какой-то рукописи, изобиловавшей ошибками. В 8-й год эры Хорэки (1758) Мэндзан подготовил новое ксилографическое издание “Сёбо гэндзо дзуймонки”, снабдив его кратким предисловием и послесловием на китайском языке. Как явствует из предисловия, Мэндзан сравнил какую-то имевшуюся в его распоряжении старую рукопись, с текстом издания эры Камбун, произвел необходимые исправления и подготовил издание с новых ксилографи-

ческих досок. В 6-й год эры Мэйва с тех же самых досок было осуществлено еще одно издание “Записок”.

Редакция Мэндзана долгое время считалась образцовой, и на ней основывались все многочисленные современные переиздания текста. В 1920 г. известный философ Вацудзи Тэцуро произвел некоторые исправления и редактуру в ксилографе эры Мэйва и опубликовал текст в серии “Иванами бунко”. После этого начали одно за другим выходить переиздания текста “Сёбо гэндзо дзуймонки”, как правило, снабженные лишь минимальными комментариями, или вообще без них. Позволю себе указать только наиболее важные издания под редакцией Тамамура Тайдзё, под редакцией и с примечаниями Нагасака Канэо, в новой редакции и с пояснительными комментариями Окубо Досю, под редакцией Тагибана Сюндэ и комментированное издание Нагасава Камэноскэ. В 1960 г. Фурута Сёкин издал “Дзуймонки” в переложении на современный японский язык. Многочисленные современные переиздания памятника, причем не только в чисто буддийских изданиях, но и в таких массовых сериях, как “Серия классической японской литературы”, свидетельствуют о том, что рассматриваемые в нем универсальные, вневременные проблемы этического порядка сохраняют актуальность и в наши дни.

Самым древним и наиболее близким к оригиналу (что подтверждает лингвистический анализ) текстом “Дзуймонки” в настоящее время является обнаруженная сравнительно недавно рукопись монастыря Тёэндзи в префектуре Айти, датируемая 21-м годом эры Канъэй (1644). Текст этой рукописи, сопровождаемый переложением на современный язык, был опубликован Мидзуно Яоко в “Собрании японской классической литературы” (“Котэн нихон бунгаку дзэнсю”). Этот же текст лег в основу наиболее авторитетного критического комментированного издания в “Серии классической японской литературы”, по которому и выполнен перевод приводимых ниже отрывков.

Существуют переводы “Дзуймонки” на немецкий, французский и английский языки.

## Фрагменты.

1.4. Во время беседы учитель<sup>2</sup> сказал ученикам:

Постигающие Учение<sup>3</sup>, не нужно заботиться о еде и одежде! Хотя наша страна небольшая и находится на краю света, среди изучавших явные и тайные учения здесь было и есть немало людей, чьи имена сохраняются в веках, но мне не доводилось слышать, чтобы у кого-либо из них имелись в изобилии еда и одежда. Все они прозябали в нищете, но самозабвенно следовали Пути, ни о чем ином не помышляя, потому и славу обрели. Более того, однажды отказавшись от всех земных благ, зачем стремиться вновь их обрести? Зачем изобилие тем, кто постиг Учение<sup>4</sup>?

Говорят, что настала эпоха “конца Закона”<sup>5</sup>, но и сейчас в китайских монастырях проживают миллионы монахов. Одни пришли туда издалека, другие – из окрестных мест, но большинство из них – немощные. Однако это не печалит их, и лишь от того они страдают, что им не удалось еще вступить на “путь прозрения”. В покоях ли дворцовых теремов, или внизу, у их ступеней, всегда к учению обращены их мысли, как будто бы скорбят об умерших родителях, про все на свете позабыв.

Я знал одного монаха из Сычуани<sup>6</sup>. Он пришел издалека, и потому не взял с собою никаких вещей. Имел он при себе только две палочки туши, цена которой была 20-30 *монов*, хотя у нас они бы стоили 200-300 *монов*<sup>7</sup>. И вот он, продав тушь, купил бумаги самого низкого качества и изготовил из нее штаны и куртку, в которых и ходил. Когда вставал, или садился, был слышен треск рвущейся бумаги, но он не обращал на это ни малейшего внимания. Кто-то сказал ему: “Почему бы тебе не вернуться домой и не запастись там необходимой одеждой и утварью?” Он отвечал на это: “Мой дом далеко, и мне придется понапрасну тратить время на дорогу вместо того, чтобы постигать Учение”. И он продолжал совершенствоваться в Учении, не заботясь о холоде. В великой стране рождаются прекрасные люди.

Я слышал, что монастырь Сюэфэншань<sup>8</sup> был очень бедным. Там не дымились очаги на кухне, а все питались только толчеными красными бобами, целыми днями занимаясь постижением Закона. Однако там проживало постоянно не менее полутора тысяч монахов. Так было в старье времена. Так должно быть и ныне.

Из-за богатства многие монахи становятся порочными. Еще во времена Будды обуреваемый ревностью Девадатта<sup>9</sup> требовал, чтобы ему ежедневно подносили дары на пятистах телегах. Этим он не только себе причинял вред, но и многих других вводил в грех. К чему богатство тем, кто стремится глубоко постичь учение? Даже если у нас накопится много подношений, совершенных из чувства искренней веры, нужно помнить об этих милостях и стремиться воздать за них. Но в нашей стране, раздавая милостыню, часто

помышляют только о личной выгоде. Так уж повелось, что хорошо относятся к тому, кто улыбается при встрече. Если вы будете основываться только на чужих суждениях, вам это помешает в деле постижения Учения. Поэтому нужно, преодолевая голод и холод, самозабвенно следовать Пути.

#### 1.7. Учитель сказал ученикам:

В море существует место, которое зовется Вратами Дракона<sup>10</sup>. Там не стихают никогда бушующие волны. Любая рыба, которой удастся превозмочь волны, превращается там в дракона. Отсюда и название — Врата Дракона. И вот что я хочу поведать вам. Волны в том месте не отличаются ничем от прочих волн, вода такая же соленая, как и в других местах, но любая рыбецка, преодолевшая эти буруны, странным образом превращается в дракона. При этом рыба чешуя не исчезает, и тело остается прежним, но все-таки она уже дракон. Об этом нужно помнить вступившим на монашескую стезю. Место, где вы живете, ничем не отличается от любого другого, но если уж вы вступили в монастырь, то должны непременно стать буддами или патриархами. Монахи едят все то же самое, что и простые люди, носят такую же одежду. Как все, они также испытывают голод и страдают от холода. Но с момента, как они обрили голову, облачились в рясу, начали поститься и питаться рисовой кашей, они превратились в монахов. Чтобы стать буддой или патриархом, не нужно отправляться в дальние края. Вступивший в монастырь отличается от невступившего настолько же, насколько рыба, преодолевшая Врата Дракона, от не преодолевшей их.

У мирян бытует пословица: “У меня есть золото на продажу, да некому его купить”. То же самое можно сказать и о Пути будд и патриархов. Им не жалко своего Пути, они готовы предложить его другим, но люди не принимают его. Чтобы принять этот Путь, не нужно быть сметливым от природы, постичь Закон по силам любому. Лишь от стараний самого человека зависит, как быстро будет он продвигаться по этому Пути. И если будет он прилежен, а не ленив, то сможет достичь желанной цели. Если не будете задумываться над непостоянством бытия, то ничего не сможете добиться. Нужно помнить всегда о неизбежной смерти и еще о том, что в конечном счете ничто на свете не остается неизменным. Пока же вы еще живете, не тратьте времени понапрасну!

Пословица гласит: “Живущая в амбаре мышь от голода страдает, работающему в поле быку травы не хватает”. Смысл данного речения в том, что не обязательно сыт тот, кто живет в амбаре с зерном, и что даже среди зарослей травы можно испытывать голод. Это относится и к людям. Можно вступить на Путь Будды, но не соответствовать Пути. Не будет счастья в этой жизни тому, кто не отказался от желаний. Какими бы ни казались поступки совершенного человека, добрыми или злыми, они всегда глубоко осмысленны. Обычным людям этого не постичь.

Как-то Эсин-содзу<sup>11</sup> приказал прогнать оленя, который забрел на монастырский дворик пощипать траву. Тогда его спросили: “Учитель, неужели в вас нет сострадания? Вы пожалели травы и обидели животное!” Содзу сказал на это: “Если бы я не прогнал сейчас оленя, то он привык бы к людям, потом приблизился бы к каким-нибудь злодеям, и они бы его непременно убили. Потому я и приказал прогнать его”.

Хотя могло бы показаться, что, прогнав оленя, он проявил бесщедность, на самом деле это свидетельствует о том, какое глубокое чувство сострадания переполняло его сердце.

#### 1.12. Учитель сказал ученикам:

Постигающие Учение должны быть проникательнее, чем обычные люди.

Когда *содзэ* жил в Кэнниндзи<sup>12</sup>, в монастыре однажды кончилась еда. И так получилось, что один из попечителей пригласил его к себе и на прощанье подарил ему кусок шелка. *Содзэ* обрадовался, взял шелк и положил за пазуху, не доверяя никому другому. Вернувшись в монастырь, он отдал шелк эконому со словами: “Позаботься, чтобы завтра у нас была еда”.

Но в это время в монастырь зашел один мирянин и сказал: “Мне стыдно у вас просить, но моей семье нужны два-три куска шелка. Не можете ли вы нам чем-нибудь помочь?” *Содзэ* немедленно потребовал достать только что принесенный шелк и отдал мирянину. Монах-эконом и все члены общины были несказанно удивлены.

Позже *содзэ* сказал: “Все вы считаете, что я поступил неправильно. Однако я был всегда убежден, что вы собрались здесь с единственным намерением следовать Пути Будды. В таком случае, даже если вам нечего будет есть и вы умрете голодной смертью, не следует из-за этого отчаиваться. Ваш долг — помогать оставшимся в миру, когда они страдают от того, что у них нет необходимых им вещей. А каждому из вас только пойдет на пользу, если он день поголодает, но сможет облегчить страдания других”.

Так должны поступать вступившие на стезю Будды.

#### 2.1. Однажды учитель сказал ученикам:

В “Продолжении жизнеописаний достойных монахов”<sup>13</sup> рассказывается, что у одного чаньского наставника был ученик, который поклонялся золотой статуе Будды и частице его мощей<sup>14</sup>. Даже в зале для отдыха он воскурял перед ними благовония и совершал подношения.

Как-то наставник сказал: “Поклонение статуе и мощам Будды не приносят тебе никакой пользы”. Монах не обращал на это внимания. Тогда наставник сказал: “Это же прибежище демона Мара<sup>15</sup>, немедленно выкинь их!” Монах в гневе удалился, а наставник крикнул ему вслед: “Открой коробку с мощами и сам во всем убедись!” Когда разъяренный монах открыл коробку и заглянул в нее, то обнаружил, что внутри действительно лежит, свернувшись кольцами, ядовитая змея.

Давайте поразмыслим! Ведь статуя и мощи Будды – это его изображение и его останки, поэтому их нужно почитать. Но сильно заблуждается тот, кто считает, что одного искреннего поклонения достаточно, чтобы достичь просветления. Поэтому-то он и попадает во власть ядовитой змеи – демона Мара. Достоинство поучений Будды – вне всяких сомнений. Они приносят счастье соблюдающим их людям и небожителям, как если бы они внимали речам живого Будды. Конечно, это поклонение миру “трех драгоценностей”<sup>16</sup> приводит к упразднению заблуждений и обретению достоинств, а также устраняет карму<sup>17</sup>, ведущую к “дурным рождениям”<sup>18</sup>, и служит эффективным средством для того, чтобы в следующем рождении стать человеком или небожителем<sup>19</sup>. Однако заблуждаются те, кто считают, что таким образом смогут достичь “пробуждения”<sup>20</sup>. “Дети Будды”, следуя его учению, смогут сами стать буддами; для этого достаточно просто следовать учению и усердно заниматься самосовершенствованием. Соблюдение заветов называется “истинным деянием”, а в дзэнских монастырях основным занятием считается сидячая медитация. Задумайтесь над этим!

### 2.3. Учитель сказал ученикам:

Обширная ученость, большая осведомленность – ненужные вещи. Следует решительно от них отказаться. Нужно только одно: тщательно изучать деяния древних и спрашивать об образе жизни своих предшественников, прилагая все усилия к достижению единственной цели, а не строить из себя учителя, или всеведущего человека.

### 2.7.[2]. Рассуждая о Законе, Учитель сказал ученикам:

Даже если я говорю, будучи убежденным в своей правоте, а собеседник высказывает неверные суждения, нехорошо обрушивать на него свои доводы и побеждать в споре. В то же время нехорошо, оставаясь при своем мнении, говорить “Я неправ” - и признавать свое поражение. Лучше всего не переубеждать другого и не отречься от своих слов, а оставить все как есть и прекратить спор. Если забыть обо всем, будто бы ничего и не слышал, то другой тоже все забудет и не рассердится. В этом – первооснова пронищательности.

### 2.9. Учитель сказал ученикам:

Жил некогда чаньский наставник Чжи-цзюэ<sup>21</sup>. Прежде, чем стать монахом, он был чиновником. Человек он был богатый, но честный и мудрый. Пребывая в должности губернатора провинции, он украл казенные деньги и раздал их на милостыню. Об этом доложили императору, который, услышав такое, пришел в изумление. Все придворные также ничего не могли понять. За подобное преступление полагалось самое строгое наказание, и губернатора ожидала смертная казнь.

Раздумывая, как с ним поступить, император сказал: “Это человек талантливый и умный. Прежде чем пойти на такое преступление, он, несом-

ненно, все хорошо обдумал, и не исключено, что у него имелись для этого серьезные основания. Поэтому понаблюдайте, как он будет вести себя перед лицом смерти. Если у него будет грустный, удрученный вид, немедленно обезглавьте его. Если же он не проявит признаков печали, значит, у него имелись на это все основания, и голову рубить ему не следует”.

Когда императорские слуги схватили Чжи-цзюэ и намеревались отрубить ему голову, он не выказал ни малейших признаков грусти. Более того, был даже весел и произнес при этом: “Сейчас я жертвую своей жизнью ради всех живых существ”. Удивленные посыльные доложили об этом императору, и тот сказал: “Все ясно, как я и подозревал, у него действительно имелась серьезная причина”, после чего приказал расспросить Чжи-цзюэ о причине его поступка.

Чжи-цзюэ сказал: “Я ушел со своей должности, расстался с прежней жизнью и раздал милостыню, чтобы благодаря этому быть причастным ко всем живым существам. В следующем рождении я надеюсь стать монахом и самозабвенно следовать Пути Будды”.

Император расчувствовался, простил его и разрешил уйти в монахи. Поэтому даровал ему имя Янь-шоу, что значит “Долгая Жизнь”, так как Чжи-цзюэ вначале был приговорен к смерти, но остался в живых.

Нынешним монахам следует воодушевляться его примером. Нужно с легкостью относиться к своей жизни и с состраданием — ко всем живущим на свете, а также строго соблюдать буддийские заповеди. Если у вас уже проявился такой дух, нужно беречь его и не давать ему исчезнуть. Пока такая убежденность прочно не укоренится в ваших сердцах, нам не удастся постичь Закон Будды.

### 2.10. Во время вечерней беседы учитель сказал:

С давних пор у патриархов существовали способы помочь ученикам понять смысл дзэнских поучений. Для этого нужно, руководствуясь речами сведущих людей, изменить свое сердце, уже от природы обладающее истинным изначальным знанием.

Например, нам известно, кто такие будды. Мы знаем, что Шакиямуни и Амитабха<sup>22</sup>, которые имели отличительные признаки на теле<sup>23</sup> и излучали сияние, проповедовали Закон и внушали сострадание ко всем живым существам, — это несомненные будды. Но, если сведущий человек скажет вам, что жаба и дождевой червь тоже будды, вы должны поверить, что это истинно так. Нужно отбросить обычные мудрствования. Даже если вы увидите на теле дождевого червя отличимые признаки будды и сияние вокруг него, или же ощутите в нем все добродетели, присущие буддам, это еще не означает, что вы исправили свои ошибочные взгляды. Вы должны твердо помнить, что все, представляющее в данный момент вашему взору, — это Будда. И если вы будете следовать наставлениям знающих людей и искоренять ложные убеждения, то непременно достигнете того, к чему стремитесь. Но в наши дни Постигающие Учение нередко упорно держатся за

свои заблуждения и заявляют: “Будда должен быть таким-то!” Если же что-то не соответствует их устоявшимся представлениям, они говорят: “Это — не будда”, и блуждают, пытаясь отыскать то, что соответствует их собственным представлениям, и большинство из них не способны следовать Пути.

А еще они жалеют свою плоть. Если бы им приказали взобраться на вершину шеста длиной в сто *сяку*<sup>24</sup>, а потом выпустить тот шест из рук, они ответили бы, что жизнь нужна им для того, чтобы постигать Путь. На самом же деле они просто не желают следовать наставлениям сведущих людей. Хорошенько подумайте над этим!

## 2.12. Учитель сказал ученикам:

Как-то к *содзэ* из Кэнниндзи пришел бедный человек и сказал: “Моя семья бедна, и вот уже несколько дней нам нечем даже развести огонь в очаге. Моей жене, сыновьям и мне грозит голодная смерть. Сжальтесь над нами и помогите, если можете”.

А в монастыре в это время как раз ничего не было: ни лишней одежды, ни пищи, ни сбережений. Казалось, помочь нечем. Имелся только кусок меди, из которого предполагалось изготовить лучезарный нимб для статуи будды Якуси<sup>25</sup>. Тогда *содзэ* взял этот кусок, разбил его на части, связал несколько кусочков вместе и отдал бедняку со словами: “Обменяй их на еду, и вы сможете утолить голод”. Мирянин в радости удалился. Тогда ученики с укоризной сказали: “Это же предназначалось для лучезарного нимба, а вы его отдали. Разве не грешно отдавать то, принадлежит Будде?” *Содзэ* ответил: “Воистину, вы правы. Но когда я думаю о Будде, то вспоминаю, как он жертвовал частями своего тела, чтобы одарить живых существ<sup>26</sup>. Поэтому, если бы я даже отдал голодающим мирянам всю эту статую, это бы тоже отвечало помыслам Будды”. И еще он добавил: “Даже если бы в будущем меня ожидало за это одно из ‘дурных рождений’, я все равно помог бы голодающему”.

Те, кто ныне изучают Закон, должны помнить о милосердии своего предшественника.

А еще ученики как-то сказали *содзэ*: “Монастырь Кэнниндзи расположен слишком близко от реки, поэтому существует опасность, что когда-нибудь во время паводка его затопит”. *Содзэ* ответил: “Не следует беспокоиться по поводу опасностей, поджидающих грядущее поколение. И от монастыря Джетавана в Западном Краю<sup>27</sup> ныне остался только каменный фундамент, но разве от этого меньше заслуги тех, кто когда-то возводил его? В наше время год, или даже полгода заниматься самосовершенствованием — огромная заслуга. А ведь возведение монастыря — это серьезное предприятие, требующее долгого времени. И хотя следует помнить об опасностях, которые могут поджидать нас в отдаленном будущем, на самом деле важнее думать о своем сердце, в котором рождаются такие помыслы.

## 3.3. Во время вечерней беседы учитель сказал:

В правление тайского Тай-цзуна Вэй Чжэн<sup>28</sup> подал ему доклад, в котором говорилось, что народ замышляет заговор против своего государя. Император ответил на это: “Не нужно тревожиться, если ты гуманный правитель, а против тебя замышляют заговор. Грустно, когда славят человека, не обладающего гуманностью”. Так говорил мирянин; монах же должен быть еще выше его. Если он милосерден и целеустремлен, насмешки невежд не должны его задевать. Но нужно внимательно следить за тем, чтобы люди не считали его добродетельным, если в действительности он безнравственен.

И еще учитель сказал:

Сунский Вэнь-ди<sup>29</sup> говорил: “Я тайно совершенствуюсь в добродетели и жду, пока люди меня восхвалят”. Это означает, что он вел себя добродетельно и, ожидая восхвалений, управлял своим народом. Монаху, который еще не достиг такого уровня, нужно быть особенно старательным. Если внутренне он совершенствуется в добродетели, добродетель сама собой выльется наружу. Если он не будет ждать и не будет желать того, чтобы его нравственность и добродетель проявились и стали известны другим, а будет упорно следовать Учению Будды, идя по пути патриархов, то и люди устремятся к добродетели.

Те, кто учатся, часто ошибаются: когда они видят, что некто пользуется уважением и обладает богатством, то считают это подтверждением его добродетели. Так знайте же, что сердца таких людей окажутся во власти демонов. Хорошенько задумайтесь! В писаниях это называется “дьявольскими кознями”. Мне еще не доводилось слышать, чтобы в одной из трех стран глупца чтили и считали добродетельным только за то, что он богат. С давних времен все те, кого в трех странах<sup>30</sup> считали людьми высоконравственными, были бедны, смиряли свою плоть, во всем себя ограничивали, но были подлинными подвижниками, милосердными и добродетельными.

Добродетель проявляется не в том, что у кого-то имеется большое богатство, и не в получении даров. Добродетель проявляется у человека на трех уровнях. Прежде всего — это когда узнают, что такой-то начал совершенствоваться на Пути Будды. Потом — когда к нему начинают приходить люди, также самозабвенно следующие Пути. И наконец — когда другие хотят вместе с ним постигать Учение и следовать Пути. Вот так проявляется добродетель!

## 3.17. Учитель сказал ученикам:

Народная пословица гласит: “Если не будешь немым и глухим, не станешь хозяином в доме”. Смысл этого речения в том, что если не прислушиваться к чужим оскорблениям и не осуждать других, то сможешь делать то, чего сам желаешь. Такой человек будет действительно хозяином в доме.

И хотя это народная пословица, она применима и к монахам. Как можно осуществлять свой Путь, если прислушиваться к клевете и испытывать злобу к другим? Только тем, кто уверен в себе, это под силу.

## Примечания

- <sup>1</sup> Перевод с японского, вступление и комментарий А.М.Кабанова. Печатается по изданию: "Народы Азии и Африки". 1986, № 2, с. 93-103.
- <sup>2</sup> Термином "учитель" в данном сочинении всюду называется Догэн.
- <sup>3</sup> Постигающие Учение — имеются в виду последователи буддизма, в данном случае — ученики Догэна. Я перевожу термин *до* (кит. *дао*) и как "Путь", и как "Учение", в зависимости от контекста. Иногда буддийское учение обозначается термином *хо* (кит. *фа*, санскр. *дхарма*), и в таком случае я перевожу его как "Закон".
- <sup>4</sup> В традиции Махаяны все буддийские школы, за исключением Сингон, считались "явными учениями", так как их доктрины изложены в сутрах и могут быть достигнуты без дополнительных тайных наставлений. "Тайным учением" (*миккё*) считается школа Сингон, эзотерическое учение которой может быть усвоено посвященными только непосредственно от самого учителя.
- <sup>5</sup> Эпоха "конца Закона" (*матто*) — период продолжительностью в десять тысяч лет, соответствующий времени упадка и исчезновения учения Будды. Это последний из трех периодов существования в мире буддийского учения. Ему предшествуют эпоха "истинного Закона" (*сёбо*) и эпоха "подобия Закона" (*дзобо*). Во время первой эпохи буддизм процветает и пользуется всеобщим покровительством, во время второй сохраняется только внешняя форма учения на уровне соблюдения ритуалов. Эпоха "конца Закона", началом которой, по некоторым буддийским подсчетам, считался 1052 г., оознавалась как время всевозможных зол и бедствий. Эта концепция оказала сильное влияние на возникновение новых буддийских школ в эпоху Камакура (1102—1333).
- <sup>6</sup> Сычуань — область на юго-западе Китая.
- <sup>7</sup> *Мон* (кит. *вэнь*) — старинная китайская (а позднее и японская) медная монета, "грош". В большинстве рукописей в этом месте стоит соответственно "2-3" и "20-30 *монов*".
- <sup>8</sup> Сюэфэншань — монастырь на одноименной горе в китайской провинции Фучжоу. Его основателем был известный чаньский наставник Сюэ-фэн И-цунь (821-908).
- <sup>9</sup> Девадатта вначале был учеником будды Шакьямуни, но потом, завидуя его славе, осповал отдельную общину и строил всеческие козни с целью погубить Шакьямуни.
- <sup>10</sup> Согласно китайским представлениям, на реке Янцзы имеется место под названием Врата Дракона (Лунмэнь). Карпы, которым удавалось подняться вверх по течению и преодолеть это место, якобы превращались в драконов. В японском варианте эта труднопреодолимая преграда странным образом переместилась из реки в море.
- <sup>11</sup> Эсин-содзу (941—1003) — один из родоначальников амидаистского направления в японском буддизме. Другое имя — Гэнсин. Он считал, что в эпоху "конца Закона" люди не могут обрести спасения собственными силами, но им может в этом помочь милосердный будда Амида (санскр. Амидабха), который дарует возрождение в Западном Раю — "чистой земле" (*дзёдо*). Для спасения достаточно только непрестанно повторять имя будды Амида. Различные школы, практикующие *нэмбуцу* — "непрестанное думание об Амида", получили широкое распространение в Японии, начиная с эпохи Камакура.
- <sup>12</sup> *Содзё* — почетный монашеский титул. В данном случае имеется в виду Эйсай, основатель и настоятель дзэнского монастыря Кэнниндзи в Киото.
- <sup>13</sup> "Продолжение жизнеописаний достойных монахов" ("Сюй гао сэн чжуань") — собрание биографий китайских монахов, живших в период с 519 по 665 г. Составителем был Дао-сюань (595-667).
- <sup>14</sup> Имеются в виду частицы костей, или пепел, оставшийся после кремации Будды, или святого подвижника. Такие мощи (санскр. *шарира*) хранились в ступах, и им поклонялись.

- <sup>15</sup> Демон Мара — непримиримый враг учения Будды. Способен принимать всевозможные соблазнительные или ужасающие формы, чтобы сбивать праведных людей с истинного пути. Является олицетворением всевозможных пороков.
- <sup>16</sup> "Три драгоценности" (*триратна*) — Будда, его учение (*дхарма*) и монашеская община (*сангха*).
- <sup>17</sup> Карма — совокупность добрых и плохих поступков, от которых зависит последующее перевоплощение, конкретное проявление закона причин-следствий.
- <sup>18</sup> Согласно буддийской таксономии, существовало шесть категорий возможных рождений (*рокудо*), каждое из которых определялось накопленной кармой: небожители (*ками*), люди (*нингэн*), демоны асуры (*асюра*), животные (*тикусё*), голодные духи (*гаки*) и рождение в аду (*дзигоку*). Рождение в мире небожителей или человеком считалось наиболее желательным, а "дурные рождения" свидетельствовали о накоплении в данной жизни плохой кармы.
- <sup>19</sup> Рождение человеком или небожителем считаюсь благоприятным, поскольку, пребывая на этих уровнях, уже можно достичь нирваны и окончательно вырваться из цепи бесконечных перерождений.
- <sup>20</sup> "Пробуждение" (*сатори*) — высшее состояние, к которому должен стремиться каждый человек, практикующий дзэн. *Сатори* наступает мгновенно, как вспышка озарения, после чего человек способен осознать свою подлинную сущность и постичь смысл сокровенных тайн бытия. В *сото-дзэн* наиболее действенным средством для достижения *сатори* считалась сидячая медитация (*дзадзэн*).
- <sup>21</sup> Чжи-цзюэ - прославленный чаньский наставник, живший в 904-975 гг. Другое имя — Юн-мин Янь-шоу. Автор монументального труда "Записки о Зерцале Учения" ("Цзун цзин лу").
- <sup>22</sup> Шакьямуни (букв. "мудрец из рода Шакья") — основоположник буддийского учения, индийский принц Сиддхартха Гаутама. Амидабха (яп. Амида) - милосердный будда, пребывающий в Западном Раю (Сукхавати), куда в следующем рождении попадают все те, кто при жизни искренне верили в помощь этого будды. Получивший распространение в Японии буддизм Махаяны признавал существование многочисленных будд, появившихся до Шакьямуни. Последователи его считали, что любое существо способно стать буддой, для этого необходимо только узреть в себе "истинную природу будды", правильно усвоив принцип "изначального просветления" (*хонгаку*).
- <sup>23</sup> Считалось, что на теле любого будды видны тридцать два отличительных признака (санскр. *локиана*).
- <sup>24</sup> *Сяку* (кит. *чи*) — мера длины, приблизительно равная 0,3 м.
- <sup>25</sup> *Якуси* (санскр. Бхайшаджьягуру) — один из семи основных будд, который дал изначальный обет спасти всех верующих в него от болезней.
- <sup>26</sup> Например, существует легенда, что в одном из своих прежних рождений будда Шакьямуни отдал себя на растерзание тиграм, чтобы утолить их голод.
- <sup>27</sup> В данном случае под Западным Краем имеется в виду Индия. Монастырь Джетавана находился в парке, на территории, которую покровитель Будды выкупил у царевича Джета и передал Шакьямуни и его ученикам.
- <sup>28</sup> Вэй Чжэн (580-643), другое имя — Сюань-чэн. Придворный советник при первых танских императорах. Был одним из составителей историй предыдущих династий. Прославился своими смелыми докладами трону, в которых позволял себе резко критиковать императоров.
- <sup>29</sup> Император Вэнь-ди правил в 581-604 г.
- <sup>30</sup> В японской буддийской литературе "тремя странами" именовали Индию, Китай и Японию.



## СТИХИ ДОГЭНА

Десять вака, написанных «По случаю приглашения во Врата Созерцания Почитаемого Пути храма Саймёдзи» в Камакура<sup>1</sup>

### (1) Передача не содержащегося в писаниях

Арансо-но	Раз можно подобрать
Нами-но эсэну	Внесенную волной на скалы
Такаёва-ни	Простую устрицу, то отчего же
Каки мо цукубэки	Не взять нам с той же
Норинараба косо	Легкостью Закон?

### (2) Не полагаться на письменные знаки

Ихи сутэси	Когда отбросишь речь,
Соно кото-но ха-но	И лепестки осыпавшихся слов
Хока нарэба	Пребудут вне тебя,
Фудэ-ни-мо ато-о	Кисть перестанет
Тодомэсарикэри	Оставлять следы.

### (3) Взгляд на Сокровищницу Истинного Закона

Нами-мо хики	Привязан к ветру, тянут
Кадзэ-мо цунагану	Волны в море
Кисёо фунэ	Заброшенный кораблик,
Цуки косо яхан-но	А над ним в полночном небе
Сакаринарикэри	Застыла яркая луна.

### (4) Изысканное сердце нирваны

Ицумо тата	Вот так всегда:
Вага фурусато-но	Цветы тех мест, откуда
Хана нарэва	Родом ты,
Иро мо кахарасу	Опять свежи!
Сугоси хару ка на	И чудится — Там вечная весна...

### (5) Изначальный облик

Хару-ва хана	Цветы — весной.
Нацу-ва хотокису	Кукушка — летом.

Аки-ва цуки	Осенью — луна.
Фую юки киедэ	Зимою —
Судзусикарикэри	Холодит чистейший снег.

### (6) Поистине, сердце и есть Будда

Оси сима я	Гляжу на чаек
Камомэ томо мата	И печальный островок вдали
Мизэвакану	И не пойму —
Татэру нами ма-ни	Среди вздымающихся волн
Уки сидзуму ка на	Всплывают, или тонут?

### (7) Соответствие непрывающему — выявленное сердце

Мидзу сима-но	Стремится ли куда,
Юку-мо кахэру-мо	Иль возвращается уже
Ато тахэтэ	Тот остров среди вод —
Сарэтомо мити ва	Неведомо; прервался след его
Васурэсарикэри	Да и свой путь он позабыл давно.

### (8) Истинное видение, приобретенное уже при рождении

Тадзунэ иру	Разыскивая место пробужденья,
Мняма-но оку-но	В глубь дальних гор забрел
Сатонарэба	Хотя привык
Мото суми нарэси	Жить я в столице
Мняконарикэри	

### (9) Исчерпались истинно-сущие тела людей в десяти направлениях

Ё-но нака-ни	Не стало больше истинных людей
Макото-но хито я	В сем бренном мире
Накарурану	Беспредельны
Какири-мо миэну	Лишь отсветы в великих небесах.
Оодзора-но иро	

### (10) Дух облака видит цветок персика

Хару кадзэ-ни	Весенний ветерок над пышностью цветка
Хокоро хиникэри	На персике смеялся,
Момо-но хана	Говоря:
Эда ба-ни нокору	«На ветке будешь ты
Утакахи-мо наси	Всегда, в том нет сомнений!»

Вага йори ва	Зима, и хижина моя,
Коз-но сираяма	Что за горою белой,
Фую гомори	Заперта
Коори-мо юки-мо	И льдом, и снегом.
Кумо какарикэри	Облака завесили ее.

Мияко-ни ва	В столице листья красные еще
Момидзи синурану	Не умерли, а уж в
Окуяма-но	Глубинах гор
Коёи-мо кэса-мо	И прошлым вечером, и нынче поутру
Арарэ фурикэри	Шел град.

Тёогацу-но	На листья красные весь
Кооба-но уэ-ни	Этот долгий месяц
Юки фурифу	Ложится снег
Миру хито тарэ ка	Из тех, кто видит это, найдется ли один,
Кото-но ха-но наки	Чьих слов все лепестки осыпались?

[во время последнего приезда в столицу]

Куса-но ха-ни	Влачится по пути в Киото
Кадодэсэру ми-но	Слабеющее тело.
Ки-но бэяма	Как былинка
Кумо-ни ока ару	В тумане облаков
Кокоти косо сурэ	На перевале Кинобэ.

[15-го дня 8-го месяца в год смерти Догэна]

Мага мин-то	«Еще увижу, —
Омохиси токи-но	Думал, — ту долину
Аки дани-мо	Осеннюю», и вот
Коёи-но цуки-ни	Сегодня под вечернею
Нарарэяхасуру	Луной уснуть все не могу.

[из «Кэйсэй сансёку» («Сёбо гэндзо»)]

Минэ-но иро	И в разноцветии вершин,
Тани-но хибики мо	И в дольных ручейков
Мина нагара	Журчаньи, —
Вага Сякамунни-но	Во всем природы Шакьямуни
Коз то сугата то	Глас и тело!

Асахи мацу	У ждущей утреннего солнца
Кусуба-но цую-но	Росы в травинках

Ходонаки-ни	Почти нет времени, —
Исогина тати со	Так не спеши же подниматься,
Нобэ-но акикадзэ	Осенний ветер в поле!

Кокоро наки	И травы, и деревья,
Кусаки мо кёо ва	В конях сердца нет,
Сибому нари	Сегодня увядают.
Мэ-ни митару хито	Сколь прискорбны
Урээ дзарамэя	Глядящие глазами люди!

*Заметки к переводу*

# Как было указано, Догэн одним из первых стал писать свои работы по-японски, целью чего было донесение его видения буддизма до возможно большего числа людей. Однако, этим он ненамного уменьшил трудности своих переводчиков, поскольку его средневековый японский оказывается насыщен не только специфически буддийской терминологией, но еще и специфически-буддийскими метафорами и аллюзиями, которые не всегда легко отличить от особенностей индивидуального стиля.

# Постоянно просматривается центральная идея присутствия просветленного в обыденном («непросветленном»).

# «Десять *вака*» — как видно из заголовков — представляют собой набор главных постулатов мировоззренческой системы Догэна:

1. «Передача не содержащегося в писаниях» — просветленность описана, но не пребывает на бумажных листах; человек должен осознать ее присутствие в себе и вокруг себя, — тогда обрести ее не составит никакого труда.
2. «Не полагаться на письменные знаки» — отрицание необходимости неизменных книжных штудий ради обретения просветленного знания; раз состояние это имманентно человеку, искать его где-то вне себя бессмысленно.
3. «Взгляд на Сокровищницу Истинного Закона» — которая есть весь мир («океан» существования), несущий в волнах одинокую человеческую жизнь, суть которой — неподвижная просветленность — присутствует здесь же («луна»).
4. «Изысканное сердце нирваны» — место, «откуда родом» каждый человек, всегда неизменно, всегда при нем.
5. «Изначальный облик» — одно из самых (если не самое) знаменитых стихотворений Догэна; мир в нем воспринимается адекватно, здесь нет ничего сверх того, что есть; истинное видение явлений — это и есть состояние просветленности.
6. «Поистине, сердце и есть Будда» — иероглиф «сердце» в буддийской литературе означает совокупность понятий «созна-

ние», «ум», «разум», «мысль(-и)», причем в разных школах и направлениях, у разных мыслителей и даже в различных произведениях одного и того же автора на первый план выходит что-либо одно. У Догэна «сердце» чаще всего употребляется в значении «состояние сознания», в сути своей являющееся «исходно просветленным». Соответственно, повседневные, сиюминутные проявления эфемерны; они то есть, то их нет.

7. «Соответствие непребывающему — выявленное сердце» — просветленность не находится («пребывает») где-то, искать ее бессмысленно; она — в тебе, она есть ты сам, т.е. надо «выявить» самого себя. Очень красивая иллюстрация этого положения дана в стихотворении: остров среди бушующих волн кажется куда-то плывущим, как бы ищущим свой берег, однако на самом деле он неподвижен, у него нет Пути следования («позабыл»).
8. «Истинное видение, приобретенное уже при рождении» — разговор все о том же: зачем бродить по каким-то горам в поисках чего-то, когда ты и так все видишь «истинно» и живешь «в столице»?
9. «Исчерпались истинно-сущие тела людей в десяти направлениях» — здесь Догэн отходит от религиозной философии и предается общему для своего времени горестному размышлению о наступившем периоде «конца Закона» (*маппо*). В Японии царил раздробленность на сильные провинции; не за горами был «период воюющих царств» (термин, взятый из китайской истории, хотя весьма точно отражавший японские события XIV—XVI веков, с поправкой на меньшие масштабы). В буддийских школах преваляло упадочничество мыслей и нравов, что нашло отражение во многих текстах той эпохи.
10. «Дух облака видит цветок персика» — простое замечание о непостоянстве всего сущего на примере быстро осыпающихся цветочных лепестков.

# Мироззрение Догэна интересно прежде всего его поисками нового. Как практически все выдающиеся религиозные деятели японского средневековья, он начал с отрицания существующего порядка буддийских институтов, затем перешел к разработке собственной системы. То, к чему он наконец пришел, можно вкратце сформулировать следующим образом: просветленным не следует стремиться стать, им надо быть. Прочие школы выстраивали категориальную лестницу состояний и ступеней восхождения к обретению «ознания Бодхи»; Догэн же утверждал, что, раз люди «исходно просветленны» (*хонгаку*), то такого рода движение не ведет к состоянию чистого сознания, а уводит от него.

# Сознанию современного человека, даже «интересующегося» восточными системами, все же нелегко понять и принять постулат о необходимости проводить максимально долгое время жизни в неподвижной «сидячей медитации» (*тадза*), на чем настаивал Догэн. Хотя, по-видимому, и ему такая установка давалась непросто: то он сбивается в своих трудах на чистое философствование (отрывки «Бытие и Время», «Проявление изначального, присущего всему состоянию» и др.), то пишет стихи, совершенно не «сидяче-медитативные», а, скорее, лирические и личностные. Судя по всему, это была чрезвычайно одаренная и ищущая натура, для которой жесткие заданные рамки мировоззрения были невозможны в принципе.

### Примечание

<sup>1</sup> Перевод с японского выполнен А.Г.Фесюном по книге: Такахаси Синкити. *Догэн: соно сисо то гэдзюцу* [Жизнь и мировоззрение Догэна]. Токио, «Гёкубункан», 1979.

# THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

The University of Chicago Library  
has acquired a copy of the book  
"The Dawn of Man" by  
Professor H. D. S. ...  
The book is available for  
loan to members of the library  
and is also available for  
purchase by the public.

## Современные исследователи о Догэне

В настоящее время в научном сообществе  
существует несколько точек зрения  
на происхождение человека.  
Одним из наиболее известных  
исследователей является  
Догэне, который в своей работе  
показал, что человек произошел  
от обезьян.

Эта теория была принята  
многими учеными, но в последние  
годы появились новые данные,  
которые ставят под сомнение  
теорию Догэне.

Современные исследователи  
используют новые методы  
исследования, такие как  
анализ ДНК, чтобы  
проверить теорию Догэне.  
Результаты этих исследований  
покажут, насколько верна  
теория Догэне.

## ПОЭТИЧЕСКОЕ СОБРАНИЕ “ПОД ЗОНТИКОМ СОСНЫ”

(Догэн воспевает Путь)

По-видимому, первое в отечественной литературе упоминание о Догэне (1200 — 1253) как о выдающемся дзэн-буддийском мыслителе принадлежит одному из патриархов отечественной буддологии О. О. Розенбергу. В лекции “О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке”, прочитанной в 1919 г. в Петрограде на Первой буддийской выставке, он, характеризуя “путь созерцания” (яп. *дзэндо*) и открывающуюся в нем высшую буддийскую Истину — “Невыразимое” (или “Путь”; кит. *Дао*, яп. *До*), в соединении с которым “человек перестает чувствовать себя как какое-то “я”, сливаясь в одно со всем окружающим его своим же миром / Курсив мой. — И. Г.”<sup>1</sup>, сообщает: “Говоря о нем (об Истинносущем), основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый Догэн сказал следующее: “Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше”<sup>2</sup>.

Нельзя не согласиться с тем, что это высказывание дзэнского Мастера глубоко поэтично.

Но о Догэне как о выдающемся поэте в нашей стране впервые широко узнали из речи Кавабата Ясунари “Красотой Японии рожденный”, произнесенной при вручении ему Нобелевской премии в области литературы (знакомством с этим произведением мы обязаны Т. П. Григорьевой, переведшей его с японского на русский).

Речь Кавабата открывалась *танка* Догэна “Изначальный образ”:

Цветы — весной  
Кукушка — летом  
Осенью — луна  
Чистый и холодный снег — Зимой<sup>3</sup>.

“И если вы подумаете, — говорит писатель, — что в стихах Догэна о красоте четырех времен года — весны, лета, осени, зимы — всего лишь безыскусно поставлены рядом банальные, избитые, стертые, давно знакомые японцам образы природы, — думайте! Если вы скажете, что это и вовсе не стихи, — говорите! Но как они похожи на предсмертные стихи монаха Рёкана (1758 — 1831)!”<sup>4</sup>.

“Кагами тотэ  
Нани ка ноносан<sup>5</sup>  
Хару-но хана  
Нацу хототогису  
Аки ва момидзиба

Что оставлю вам  
На прощанье в подарок?  
Весною — цветы,  
Летом — голос кукушки,  
Осенью — кленов листву”<sup>6</sup>

“В этом стихотворении, — продолжает Кавабата Ясунари, — как и у Догэна, простейшие образы, обыкновенные слова незамысловато, даже подчеркнута просто поставлены рядом, но, чередуясь, они передают сокровенную суть Японии (Выделено мной. — И. Г.)”<sup>7</sup>.

Рёкан, уроженец провинции Этиго, был не только странствующим поэтом, любимцем детворы и другом всего живущего на свете, но и дзэнским монахом линии Сото, школы, основанной Догэном, и горячим его почитателем. Свои стихи он писал как на японском, так и на китайском языке, и среди последних имеется стихотворение, озаглавленное *Доку-Эйхэй-року* — “Читаю Запись [речений основателя монастыря] Эйхэй[дзи — Догэна]”<sup>8</sup>, в котором поэт восклицает:

“Ах! Какая же [кармическая] связь есть у меня с Эйхэй [Догэном]? — Всё, с чем ни встречусь, — Зеница Истинной Дхармы. (...) Всю ночь напролет пред светильником слезы роняю. Насквозь промокла от них Запись речений изначального будды Эйхэя (...)”<sup>9</sup>.

Эти стихи могут быть свидетельством того, что Рёкан знал *танка* “Изначальный образ”, и мне думается, что его собственная прощальная *танка* возникла не вне связи со стихотворением Догэна, но — как выражение постижения в Просветлении (которое он пережил в глубокой старости, чувствуя приближение смерти) догэновского учения и метафизического тождества с Учителем как изначальным буддой, неотделимым от всего сущего<sup>10</sup>.

Фактически, справедливо говорить, что именно стихотворение Рёкана сходно со стихотворением Догэна, поскольку Рёкан следовал учению Догэна, а не наоборот.

Поэтому следует считать, что в словах Кавабата заключен не столько тот смысл, что стихотворение Догэна “похоже” на *танка* Рёкана, сколько то, что стихотворение Догэна, как и *танка* Рёкана, (1) обладает огромной эстетической значимостью («“Снег, луна, цветы”, олицетворяющие красоту сменяющих друг друга четырех времен года по японской традиции *олицетворяют красоту вообще*: красоту гор, рек, трав, деревьев, бесконечных явлений природы и человеческих чувств»<sup>11</sup>), и (2) выражает собой глубинную мировоззренческую основу («Сезонные стихи Догэна “Изначальный образ”, воспевающие красоту четырех времен года, и есть *дзэн*»<sup>12</sup> / Выделено мной. — И. Г./).

В связи со сказанным встает вопрос об иных поэтических произведениях Догэна и об их неочевидной мировоззренческой (дзэн-буддийской) основе.



Несмотря на то, что Догэн считал “истинно переданным Учением будд и патриархов” унаследованное им учение чаньской школы Цаодун (яп. Сото), он, тем не менее, чрезвычайно высоко ценил Сутру Лотоса (являющуюся главной сутрой школы Тэндай), считая, что истинный глубинный смысл Дхармы Будды проповедан лишь в ней, тогда как другие сутры — только “благая уловка” (*упайя*). В свитке “Прибежище [в трех] драгоценностях — Будде, Дхарме, Сангхе” (*Киэ-буттосо-хо*) он сравнивает эту сутру с Великим Царем и Великим Учителем, уподобляя другие сутры его министрам, народу и подданным.

По подсчетам догэноведа Имаэда Айсин, дзэнский Наставник цитирует Лотосовую сутру в *Сёбогэндзо* свыше 50 раз, а в конце своей жизни, прежде чем уйти в нирвану в полночь двадцать восьмого дня восьмой луны пятого года *Кэнтё* (1253), Догэн в один из дней, продекламировав стихи из главы “Божественные силы Татхагаты” Лотосовой сутры, написал их на свитке и прикрепил на опорном столбе жилища, дав своему последнему пристанищу в Киото имя “Мёхо-рэнгэ-кё-ан” — “Уединенное прибежище Сутры Лотоса Благого Закона”<sup>19</sup>.

Имаэда Айсин даже считает возможным говорить, что “Догэн, соединив идею своего течения, а именно идею *Сёбодзэн* (“Дзэн [как] Истинная Дхарма”. — И. Г.) и суть *Хокэ-кё*, породил новое религиозное учение”<sup>20</sup>.

Догэн прямо отождествляет Лотосовую сутру с самим Буддой: “Родившись, мы встретились ныне с этой Сутрой. Разве не радостно, что мы видели Будду Шакьямуни? Ведь то, что мы, родившись, смогли с ней встретиться, — это Будда Шакьямуни. Необходимо, поощряя тело и сознание, хранить ее, читать, правильно запоминать, следовать ей в практике, переписывать ее. Тот кто [поступает так с] Сутрой Лотоса, тот непосредственно видит Будду Шакьямуни” (из свитка *Кэмбуцу* — “Въдение Будды”). Свиток, написанный Догэном в 9-м месяце начального года *Кангэн* (1243) носит название *Сёхо-дзиссо* — “Истинный облик всех дхарм”, т. е. называется так же, как звучит выражение, встречающееся в Лотосовой сутре в главе *Хобэмбон* (“[Благие] Уловки”): “Только Будда и будды могут до конца постичь истинный облик всех дхарм (*сёхо-дзиссо*; т. е. Наивысшую Истинную Реальность)”.

Догэн же в свитке трактует *сёхо-дзиссо* не как “истинный облик всех дхарм”, а как “все дхармы (все вещи и явления, все сущее) — это и есть истинный облик (сама невыразимая наивысшая Истина, сам Будда в теле Дхармы, само Просветление)”. Иначе говоря, Догэн, следуя опыту пережитого им *сатори* — “Великого Просветления” (*дайго*), являющемуся окончательным пределом постижения буддийского учения, настаивает на том, что приведенные слова Лотосовой сутры не являются отстраненно-умозрительным или описательным выражением, но несут в себе прямо практический смысл, который должен быть *испытан*.

Коль скоро все сущее — это само Просветление, сам Будда в теле Дхармы, то, конечно, «“гул” Будды — дольных потоков», «“крик” Будды — обезьян в горах» — это не что иное, как истинная проповедь Будды, его

тождественное Просветлению истинное Учение, эквивалентом и иным обозначением которого является в мире феноменов Сутра Лотоса. Истинно *испытать* это, по Догэну, возможно лишь при помощи “истинной практики, истинно переданной буддами и патриархами” — безобъектной медитации-*дзадзэн* (*сикан-тадза*; букв. “только бей на сидение”) школы Сото-дзэн (Цаодун-чань), императивом которой, как мне кажется, и выступает в стихотворении слово “внемль” (*тада ... косо кикэ*).

(6)	
Нагадзуки-но	В “месяц долгой луны”
Момидзи-но уз-ни	На кленовые алые листья
Юки фуруну	Выпал снег,
Миру хито тарэ ка	Кто б, увидев,
Кото-но ха-но наки	Смолчал?..

*Танка* предваряется словами “стихи, написанные в двадцать пятый день девятой луны второго года *Кангэн* (1244), когда выпало на две с лишком пяди первого снега”. “Месяц долгой луны” — *нагадзуки* — одно из поэтических наименований 9-го месяца по лунному календарю, называемому также “иродоридзуки” — “расцвеченным месяцем” и “момидзидзуки” — “месяцем красных и желтых листьев” (порой, воспетой на русском в словах “багрец и золото”), которые в Японии издревле ассоциируются с алыми листьями клена. *Танка* известно в двух вариантах: с окончанием “ута-о ёмадзаран (ёмадзару)” — “кто [б] не сложил песню?” и “кото-но ха-но наки” — “у кого не нашлось бы слов?”, из которых я выбрал для перевода последний (из списка монастыря Юкиндзи).

(12)	
Хару ва хана	Весна — это вишен цветы,
Нацу хототогису	Лето — это кукушка,
Аки ва цуки	А осень — луна,
Фую юки киэ дэ	А зимою холодный
Судзусикарикэри	И чистый был снег

*Танка* входит (как и стихи 13, 14, 15) в число десяти стихотворений, написанных в начальном году *Ходзи* (1247) во время пребывания Догэна в Камакура<sup>21</sup> по просьбе “покровителя монастыря Саймёдзи”, “дзэнца, почтающего Путь в монастыре Саймёдзи” — правителя государства *сиккэна* Ходзэ Токиёри. Считается, что в этих стихах Дзэнский Наставник выразил для правителя существо учения Дзэн.

Приведенное выше стихотворение названо “*Хонрай мэmmoку*” — “Изначальные черты лица” (в переводе Т. П. Григорьевой — “Изначальный образ”). Под этим выражением, — сообразно знаменитому дзэнскому вопросу “Покажись, каким ты был до рождения!” (тот или иной ответ на

который призван выявить уровень просветленности отвечающего) следует понимать «истинный облик человека», т. е. его «истинное (а не иллюзорно воспринимаемое в омраченном состоянии сознания) “я”». Из стихотворения следует, что этим «истинным “я”» человека, иначе говоря, “изначально присущей ему Природой будды”, Просветлением являются *цветы, кукушка, луна, снег*. Мне представляется, что эти характерные для соответствующего времени года природные феномены выступают в стихотворении дзэнским “живым словом”, обозначая здесь “Всё”, *само Бытие* в его онтологическом смысле — *весной, летом, осенью, зимой*, т. е. “Всегда”, *во все Время* в его онтологическом смысле.

Для Догэна Бытие (*у*) и Время (*дзи*) — это единство — “*бытиевремя*” (*удзи*). Так, в свитке *Удзи* читаем: “Когда [есть] время — имеется все бытие, весь мир...”, “все время — это все бытие”. Имея в виду этот нюанс смысла, в дополнение к классическому переводу Т. П. Григорьевой “Весной — цветы...” я предлагаю перевод “Весна — это [вишен] цветы...”.

Можно видеть, что это стихотворение, отвечая на вопрос об «истинном “я”» человека, расширяет его до бесконечного и безграничного мироздания и одновременно “растворяет” “я” мнимое до неналичия (*му*). Поэтому, думается, что его содержание конгениально высказыванию Догэна из свитка *Буссё* (“Изначальная Природа будды”), где он приводит знаменитое и основополагающее для всего махаянского буддизма высказывание Будды, находимое в китайской *Махапаринирвана-сутре*: “Все живые существа без исключения обладают Природой будды; Татхагата пребывает в постоянстве, не изменяясь”. Контекст свитка Догэна заставляет прочесть это высказывание иначе: “Всё — живое существо (= человек), всё сущее — Природа будды (=Просветление); Татхагата постоянен: [он] — бытие (*у*), [он] — небытие (*му*), [он] — изменение (*хэньяку*; = непостоянство-изменчивость как истинное постоянство Татхагаты)”.

При том, что стихотворение, как и вышеприведенное высказывание, уравнивает «истинное “я”» человека (Природу будды) с бытием и небытием, в нем присутствует также и намек на Природу будды как изменчивость, который, как мне кажется, выражен в грамматическом окончании прошедшего времени — *кэри*: “Зима-снег” (*фуююки*) была чистой и холодной (*киэ дэ судзусикарикэри*). “Прошедшесть” (позволено будет так сказать) зимы заставляет возвратиться к началу стихотворения — весне (“весна — это цветы...”), что приводит к возникновению в *танка* движения-протекания-изменчивости-непостоянства, воспринимаемому как истинное постоянство Татхагаты. Думается, в этом “кружении строк”, отражающем смену времен года и шире — непостоянство как постоянное “выплывание” и “погружение” Бытия-из-Небытия-в-Небытие, т. е. явленность Природы будды из Самое Себя, — сотериологический смысл стихотворения: “Как те 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 Неуничтожением. И жизнь — единовременное состояние, и смерть — единовременное состояние. Это как зима и весна. [Мы ведь] не думаем, будто зима превращается в весну, и не говорим, что весна превращается в лето” (из свитка *Гэндзё-коан*).

Замкнутость начала и конца стихотворения (“зимы-снега” и “весны-цветов”) в ненарушимое Единство можно ощущать, как мне кажется, и в слове “цветы” (*хана*): помимо первого своего значения — “вообще цветы” *хана* в старояпонском языке во втором основном (“сезонном”) значении означает именно — либо *цветы сливы*, либо *цветы сакуры*<sup>22</sup>. Думается, Догэн имел в виду именно возвещающие весну цветы сливы, первой зацветающей в Японии *среди снега, как бы* “в зиме” (“зима-снег” как Изначальная Природа будды тождественна “весне-цветам”, и то, и другое — все тот же облик все того же Истинносущего). Поэтому я склонен в этом случае переводить “*Хару ва хана...*” как “Весна — это *сливы* цветы...”, хотя оставляю равнозначный перевод “Весна — это вишен цветы...” как более ассоциативно значимый в качестве символа весны для “недальневосточного” читателя.

(13)

Мидзудори-но  
Юку мо кахэру мо  
Ато тахэтэ  
Сарэдмо мити ва  
Васурэдзарикэри

Улетевших, вернувшихся  
Птиц водяных  
Пусть исчезли следы,  
Но дороги они  
Не забыли...

*Танка* озаглавлено “*Эй-О-мусёдзю-нисёгосин*” — «Воспеваю [выражение] “Поистине нет места пребывания и должно пробудить в себе сознание этого”». Это выражение содержится в Алмазной сутре (*Ваджрачхедика*) и синонимично по смыслу выражению *ку-сокудзэ-сики* — “пустота — это и есть форма” из Сутры Сердца (*Праджняпарамита-хридая*). По преданию, Шестой патриарх Чань — Хуэй-нэн, чаньский Наставник Великого Зеркала, до того, как стать монахом, продавал на рынке дрова, и, случайно услышав это высказывание, испытал Просветление.

Выражение “нет места пребывания”, по сути, синонимично понятию *анатман* (яп. *муга*), которое постулирует отсутствие “я” или “самости” в чем бы то ни было. Достижение состояния *анатман* (постижение отсутствия иллюзорного “я”) равнозначно постижению всеединства сущего и Просветлению к Истинносущему — Пути.

Поэтому, думается, в стихотворении говорится о том, что для достигшего такого состояния человека (его образом здесь взяты птицы — как бы существа без “я”) исчезает сама возможность атрибутировать “одно” “другим”, видеть в чем-то признак (следы) чего-то “другого” — все



оказывается только самим собой и Таким: все (“и улет, и прилет”) оказывается Путем (отсюда — “Пути /в переводе — “дороги”/ не забыли”), все ведет к Просветлению и является самим Просветлением.

(14)

Ихисутэси	Едва слетели с уст —
Соно кото-но ха-но	Уж лепестков тех слов
Хока нарэба	В помине нет...
Фудэ-ни мо ато-о	И даже кисть следов
Тодомэдзарикэри	Не удержала...

Танка озаглавлено “Эй-Фурю-мондзи” — «Воспеваю [выражение] “Не опирайся на слова и письменные знаки”». Это выражение передает одну из сущностных характеристик дзэнского учения, проявившуюся уже у Бодхи-дхармы. Дзэн ищет не знания или понимания Истины, но ее переживания *всем существом* (Просветления) здесь и сейчас. В противоположность философии, использующей для постижения и выражения Абсолютного (Истинно-сущего) абстрактно-категориальное концептуально-логическое мышление и язык терминов и 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.), взывая не к разуму, а к “интуитивной мудрости” (*праджня*). В этом и состоит дзэнский подход “не опоры на слова и письменные знаки” или “прямого указывания” на Истину.

На мой взгляд, в этом пятистишии присутствует игра слов, основанная на том, что:

(1) В японское слово “слово” (*котоба*; *кото-но ха*) входит лексическая единица *ха* — “лист (лепесток)”; “слова” этимологически осмыслены как “листья событий”, “лепестки реальности”.

(2) Выражение *хока нарэба* может быть понято и как “оказались в другом месте” (что можно отнести к “лепесткам”: “улетели”), и как “[их смысл] оказался вне их” (что можно отнести к “словам”: в самом деле, какой смысл у слов, призывающих не опираться на слова?), и как “[они] стали другими” (что равнозначно предыдущему). А коль скоро “смысл этих слов неуловим”/“лепестки улетели”, то и кисть “оставила на бумаге лишь след туши, но не истинный смысл слов”/“не успела запечатлеть в туши прекрасные лепестки, которые тут же унес ветер” (в моем переводе: “даже кисть не удержала”, букв.: “и на кисти не оставили”).

(15)

Осидори ка	Уточки то мандаринки,
Камомэ томо мата	Иль, может, то чайки?

Миевакадзу  
Тацу нами ахи-но  
Укицу сиранами

На вид не поймешь —  
Меж волнами встающими  
Волны снуют беляки...

Танка озаглавлено “Эй-Сокусин-сокубуцу” «Воспеваю [выражение] “Сознание — это и есть будда”». Это выражение (и его варианты: *сокусин-дзэбуцу*, *дзэсин-сокубуцу*, *син-сокудзэ-буцу*, *сокусин-дзэбуцу*) восходит к Сутре Величия Цветка (*Аватамсака*), в которой говорится, что “сознание (здесь — Истинносущее), будда (здесь — Просветление) и живые существа (здесь — феноменальное бытие, все вещи и явления) — это не три различные [сущности]”. Оно означает, что сознание человека изначально уже является сознанием будды (просветленным сознанием). В одноименном свитке *Сокусин-дзэбуцу* в *Сёбо гэндзо* Догэн показывает абсолютность Сознания.

Как кажется, незримо присутствующая в стихотворении “вода” может быть истолкована как несловесный образ “Абсолютного Сознания”, а “встающие волны” и “волны-беляки” (пребывание “воды” Так) — как образ феноменального бытия, в качестве которого Абсолютное Сознание (Истинно-сущее) пребывает и которому оно, по учению махаяны, недвойственно. Недвойственность Истинносущего, феноменального бытия и живых существ подчеркивается в стихотворении неразличимостью “уточек-мандаринок” и “чаек” с одной стороны и “встающих волн” и “волн-беляков” с другой.

(19)

Кусаихо-ни  
Нэгэ мо самэтэ мо  
Моосу кото  
Наму Сакамун-бути  
Ахарэмитамахэ

В уединенной хижине из трав  
И в дреме, и во бдении  
Твержу лишь:  
“О, Шакьямуни-будда,  
Смилосердствуй!”

Это танка, как и все нижеследующие пятистишия /кроме (42)/ входят в подборку 30 (в некоторых списках 34) стихов из “уединенной травяной хижины” (“травяного домика”) — “Соан-но гуэй”.

(20)

Орока-нару  
Варэ ва хотокэ-ни  
Нарадзу томо  
Сюдзё-о ватасу  
Соо-но ми наран

Пусть, бесталанному,  
Мне буддою не стать,  
Останусь я вовек  
Простым монахом —  
К Нирваны берегу перевозчиком  
существ

(24)

Хару кадзэ-ни

В опадании, кружении

Вага кото-но ха-но	По ветру весны
Тиринуру-о	Моих слов-лепестков
Хана-но ута то я	Вдруг кому-то откроется песня
Хито-но нагамэн	Вишневых цветов...

Думается, в стихотворении выражена надежда Догэна на то, что его слова подвигнут кого-либо к актуализации “изначально присущей” Природы будды — Просветлению, в котором откроется в опыте, что и слова Догэна, и полет лепестков вишневых цветов — это проповедь “истинно переданной буддами и патриархами Истинной Дхармы” (букв.: “увидит, что опадание моих слов — это песнь цветов вишни”).

(28)		
Асибики-но	Как фазана хвост,	
Ямадори-но о-но	Длинный хвост фазана с гор,	
Сидарио-но	С гор, что тянутся,	
Наганагаси ё мо	Ночь тянулась долго, но...	
Акэтэ кэру кана	Совершенно рассвело!	

В этой танка использован прием хонка-дори — “следование изначально песне”. Изначальная песнь содержится в Манъёсю и принадлежит Какиномото-но Хитомаро: Асибики-но / Ямадори-но о-но / Сидарио-но / Наганагаси ё-о / Хитори камо нэн — Как фазана хвост / Длинный хвост фазана с гор / Тянется, — / Тянется и ночь, ужель / Мне одной сегодня спать?

В стихотворении Догэна долгая ночь ассоциативно связана с долгими блужданиями во мраке неведения, а рассвет — с Просветлением.

(32)		
Оходзора-ни	Хоть созерцали	Пусть созерцало сердце
Кокоро-но цуки-о	Вечную луну,	Лунный лик
Нагамуру мо	Чей облик – суть	В бескрайнем небе, —
	Пустотность и Сознание,	Заплутав во мраке,
Ями-ни маёхитэ	В неведении заблудшие,	одной
Иро-ни мэдэкэри	Лишь чувственно	Земною красотой оно
	Формой восторгались	пленилось

Как мне кажется, данное стихотворение связано со следующим эпизодом. Во время ученичества в Китае в одном из монастырей Догэн спросил у некоего монаха, что означает нарисованная на стене окружность, а тот ответил, что так изобразили Природу будды. Критикуя это (как и в стихотворении), Догэн пишет в свитке Буссё: “(...) стремясь изобразить Изначальную Природу будды, (...) изобразить на картине на стене не смогли:

лишь, бессмысленно вода кончиком кисти, нарисовали над Главным тронем в Зале Дхармы вид окружности и ныне считают [это] обликом круглой луны, явленной телом Нагарджуны (т. е. Природой будды — 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 — это десять тысяч вещей, весь сущий мир, а не пустой круг. — И. Г.). Если облик полной луны понимать как вид круга, то это будет нарисованная лепешка на всамделишной картине. Смаковать нарисованную лепешку, — смешно до смерти! (...) Следует знать, — для того, чтобы изобразить вид “круглой луны, явленной телом”, 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 (сёбо гэндзо) непременно должны совершать неколебимый дза[дзэн]”.

Догэн резко возражал против символического изображения Изначальной Природы будды в виде окружности и требовал ее изображения в виде сплошного круга — “полной луны”. Различие между двумя символами в том, что первый отражает лишь “голос”, “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 Просветление (“сбрасываются”) в ходе практики. Правильнее даже 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 увещевает: “Нельзя быть пойманным ловкими словами” (И, добавим: символами).

Так как содержащиеся в этом стихотворении слова — буддийские термины (1) “великая пустота” (яп. тайку/оходзора, санскр. акаша), (2) “луна” (яп. цуки; как дзэнский “термин” — Изначальная Природа будды, совершенное — “круглое” — Просветление), (3) “сознание” (яп. син/кокоро), (4) “мрак [неведения]” (яп. ями), (5) “заблуждение” (яп. маёхи), (6) “[чувственная] форма” (яп. сики/иро, санскр. рупа) используются равно и в обыденном языке, означая соответственно (1) “бескрайнее небо”, (2) “луна”, (3) “сердце”, (4) “мрак, темнота”, (5) “блуждание”, (6) “цвет лица; чувственные наслаждения; любовная привязанность; возлюбленная/возлюбленный”, танка может быть прочитано как в “буддийском”, так и в “мирском” смысле, в последнем случае передавая, надо полагать, прискорбность того, что обыкновенному человеку в стремлении к Высшему трудно разорвать пути привязанностей и желаний.

(35)

Нацу фую мо  
Омохи-ни вакану  
Коси-но яма  
Фуру сираюки мо  
Нару икадзуги мо

Ни зимою, ни летом  
Горам “Запредельным”  
Рассудку не внять:  
Сыплет снег, тем же разом  
Гремят грозовые раскаты

В 1235 г. Догэн начал в Фукакуса близ Киото строительство, а в 1236 г. провел церемонию открытия монастыря Косёхориндзи, первого подлинно дзэнского монастыря в Японии. Период с 1233 по 1243 годы был самым плодотворным в жизни Догэна. У него было много хороших учеников, за ним следовали широкие массы мирян. Вскоре однако соседствующие монахи с горы Хизэй начали беспокоить Догэна и его последователей, обвиняя их в “нововведениях”. Летом 1243 года они обрушились на монастырь, попытавшись сжечь его. Опасаясь за будущее общины, сомневаясь в безопасности пребывания в Столице, а также выполняя завет Учителя Жу-цзина не селиться рядом со столицей, но наставлять учеников в отдаленном месте, далеко от искушений и бед этого мира, Догэн принял предложение своего ученика в миру Хатано Ёсисигэ, даймё провинции Этидзэн (совр. преф. Фукуи) основать монастырь в его владении. Думается, горы “Запредельные” (Коси[по другому чтению — Эцу]-но яма) в этой танка как раз и означают провинцию Этидзэн, где в 1244 года была проведена церемонии открытия монастыря Дайбуцудзи, в 1245 г. переименованного в Эйхэйдзи. Слово Эцу/Коси (с одной стороны — название провинции, с другой — соответствует совр. понятию “Трансцендентное”) позволяет увидеть стихотворение в двух “ракурсах”: с акцентом на суровый климат этой местности, обращенной к сибирским ветрам, и в смысле непостижимой рассудком Запредельной Истины Всеединства зимы, лета, идущего снега и гремящего грома.

(36)

Мияко-ни ва  
Момидзи синуран  
Окуяма-но  
Коёхи мо кэса мо  
Арарэ фурикэри

В Столице, наверное,  
Кленов листва заалела:  
В горах нынче ночью  
И утром  
Просыпался град...

“Столица” (мияко) здесь — Киото, место, где Догэн родился, где в возрасте семи лет потерял “редкой в сем бренном мире красоты” нежно любимую добрую мать Исн, завещавшую ему обрести Просветленне-бодхи, где провел детство, где учился на монастырской горе Хизэй, поэтому стихотворение воспринимается как воспоминание о родине.

(42)

Итадаки-ни

На макушке, должно быть,

Касагаги су-о я  
Цукуруан  
Маю-ни какарэри  
Сасагани-но ито

Сороки сложили гнездо,  
Коль к бровям  
Прицепилась монм  
Паутинка

В некоторых списках танка озаглавлено как “Дзадзэн”.

По одному из преданий, пока Будда Шакьямуни сидел в неколебимой алмазной дхьяне, птицы свили на его голове гнездо и отложили яйца. Выйдя из медитации и осознав это, Будда снова вошел в медитацию и не вставал, пока птенцы не стали на крыло. По другому преданию, паучок протянул между бровями неподвижно сидящего Будды паутину.

(44)

Ку са-но нхо  
Нацу-но хадзимэ-но  
Коромогаэ  
Судзусики сударэ  
Какару бакари дзо

С началом лета  
Домик травяной  
Сменил одежду —  
Только и всего:  
Плетеную повесить занавеску!

“Плетеная занавеска” (*судзусики сударэ*, букв. “прохладная занавеска”), иначе *сусугисударэ*, — занавесь, плетеная из стеблей *сусуки* — мисканта китайского.

Одежду с зимней на летнюю (и наоборот) в Японии меняли в установленный день — соответственно в первый день четвертого месяца и в первый день десятого месяца по лунному календарю. В тот же день меняли *татами* и, как видно из *танка*, — занавески.

### Примечания

<sup>1</sup> О. О. Розенберг. Труды по буддизму. М.: ГЛВР, 1991. С. 37.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Собственно, это стихотворение, по-видимому, стало первым полным произведением Догэна, с которого в нашей стране началось знакомство с его творчеством “непосредственно по его трудам”, иными словами, Догэн стал впервые широко известен у нас прежде всего именно как поэт. Показательно, что в Указателе имен к фундаментальной монографии Т. П. Григорьевой “Японская художественная традиция” (М.: ГЛВР, 1979) Догэн (наряду с Мёэ, Рёканом, Сайгё и др.) характеризуется как “японский поэт” (тогда как о Кукае, например, сказано “японский буддийский мыслитель”, а о Такуане — “мастер дзэн секты Риндзай”, и т. д.), хотя в тексте о нем и говорится как об основателе школы Сото. Первые русские переводы дзэн-буддийских свитков-трактатов Мастера, входящих в труд его жизни — монументальный свод *Сёбо гэндзо* (“Драгоценная Зеница Истинной Дхармы”) появились только в 1993 г.

<sup>4</sup> Кавабата Ясунари. Красотой Японии рожденный (Нобелевская речь). Пер. Т. П. Григорьевой // Т. Григорьева. Красотой Японии рожденный. М.: “Искусство”, 1993. С. 247.

<sup>3</sup> Японский звук “н” — носовой сонант, в стихотворении он образует слог (как бы “через нос пропеваётся”), поэтому не нарушает слоговой ритмической организации *танка* : 5-7-5-7-7.

<sup>6</sup> Перевод выполнен по: Исогимино Сэйити. Кодомо-но томотати Рёкан-сама. Токио, 1990. Жизнеутверждающее и радостное, стихотворение это исполнено бодхисаттвовской любви к живым существам и воплощает действительное им служение, выраженное в “благой вести” о “всесущности” просветления (истинное “я” человека — это весь сущий мир; ср.: “все, с чем ни встречаюсь — Зеница Истинной Дхармы”, т. е. просветление-*сатори*).

<sup>7</sup> Кавабата Ясунари. Красотой Японии рожденный (Нобелевская речь). Там же. С. 248.

<sup>8</sup> Полагают, что это могла быть либо *Эйхэй Догэн-осё-короку* — “Обширная запись речений Наставника Эйхэй Догэна”, либо ее сокращенный вариант *Эйхэйгэн-дзэндзи-гороку* — “Запись речений дзэнского наставника Эйхэй [До]гэна”, либо “Драгоценная Зеница Истинной Дхармы” — *Сёбо гэндзо*.

<sup>9</sup> Цит. по: Такэути Митио. Догэн. Токио, 1992. С. 12.

<sup>10</sup> Подробно о модели дзэнского видения сущего см.: Гарри И. Е. Единство бытия, практики и просветления в “Сёбо гэндзо” // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Выпуск 2. Улан-Удэ, 1997. С. 73-141.

<sup>11</sup> Там же. С. 247.

<sup>12</sup> Там же. С. 255.

<sup>13</sup> Цит. по: Такэути Митио. Догэн. Токио, 1992. С. 20.

<sup>14</sup> Перевод с китайского выполнен по свитку *Макаханьяхарамичу* (“Великая Запредельная Мудрость”) в *Сёбо гэндзо*: Догэн-дзэндзи дзэнсю /Окубо Досю хэн/ (Полное собрание сочинений Догэна /под ред. Окубо Досю/). Т. 1. Токио, 1969. С. 12. (Все упоминаемые ниже свитки входят в корпус *Сёбо гэндзо*.)

<sup>15</sup> Догэн. Хоке-ки: “Записи годов Драгоценной Радости”. *Перевод с китайского, вступление и комментарии И. Е. Гарри* // Светлая жемчужина Дзэн. М.: Ди-Дик (В печати).

<sup>16</sup> “Зонтик Сосны” здесь восходит к названию горы Сансё-хо — “гора [, на которой находится] сосна [с кроной в виде] зонтика”, т. е. горы, где располагался основанный Догэном монастырь Дайбуцудзи (позже — Эйхэйдзи). Так как в дзэнской традиции наставников принято именовать по названию местности, где они жили и наставляли, слово “Сансё” может восприниматься и как одно из имен Догэна, поэтому существуют и такие наименования этого поэтического собрания, как *Сансё-сосидзэй* — “Стихи о Пути Патриарха Сансё”, *Эйхэй-косо-сансё-доэй-сю* — “Собрание стихов о Пути Высокого Основателя [монастыря] Эйхэй[дзи] [с горы] Сосны-Зонтика”, а также *Эйхэй-кайсан-Догэн-дзэндзи-гёэйка* — “Высокоцитимые стихи основателя монастыря Эйхэй[дзи] дзэнского наставника Догэна”, *Эйхэй-вака-сю* — “Собрание японских песен Эйхэй [Догэна]”, *Догэн-дзэндзи-вака-сю* — “Собрание *вака* дзэнского наставника Догэна” и другие.

<sup>17</sup> Кавамура Такамити. *Догэн-дзэндзи-вака-сю* // Догэн-дзэндзи-дзэнсю. Т. 7. Токио: Сюндзюся, 1990. С. 334.

<sup>18</sup> Суганума Акира. *Догэн-дзитэн* (Словарь о Догэне). Токио: Токёдо-сюппан, 1979. С. 76.

<sup>19</sup> Акидзуки Рёмин. *Догэн нюмон* (Введение в [миросозерцание] Догэна). Токио: Коданся, 1970. С. 61.

<sup>20</sup> Имаэда Айсин. Догэн: дзадзэн хитосудзи-но сямон (Догэн: *шрамана*, всецело преданный *дзадзэн*). Токио, 1991. С. 145.

<sup>21</sup> См. эти стихотворения также выше в переводе А. Г. Фесюна.

<sup>22</sup> *Кадогава-кого-дзитэн* /Словарь старого языка изд-ва Кадогава/. Токио, 1973. С. 949.

## ДАРУМА-СЮ, ДОГЭН и СОТО ДЗЭН<sup>1</sup>

Ёсай (или Эйсай), 1141-1215, и Догэн, 1200-1253 традиционно считаются первыми буддийскими монахами, привнесшими Дзэн в Японию. Догэн в особенности активно превозносился, как основатель секты Сото, а в последнее время — и как один из величайших японских мыслителей. Его роль подверглась переоценке послевоенной наукой, в многочисленных трудах исследовались различные аспекты его мыслей и личности. Такое ударение, делаемое на жизни и мировоззрении Догэна, приводит к игнорированию идеологических намерений, располагающихся за его общепринятым образом; собственно, оно делает неясной историю японского буддизма. Пользуясь словами Гуссерля, можно сказать, что традиция есть “забывание исходного”.

В последние годы стало ясно, что роль Догэна не может быть верно понята без принятия во внимание существования так называемой Школы Бодхидхармы, или Дарума-сю. Эта школа, якобы основанная малоизвестным лицом по имени Дайнити Нонин, преуспевшим к концу двенадцатого века, собрала широкую аудиторию к началу периода Камакура и по этой причине стала чрезвычайно непопулярной среди буддийского истеблишмента<sup>2</sup>. Она воспринималась, как сильный соперник “новыми сектами” Камакура и, более конкретно, — школами Дзэн и Нитирэн. Это привело к репрессиям, в конечном счете покончившими с Дарума-сю, как с формальной школой, что, однако, не уничтожило ее влияния на японский буддизм и культуру<sup>3</sup>. Недавняя находка Исии Сюдо нескольких трудов<sup>4</sup>, связанных с Дайнити Нонином, и опубликование их среди текстов “Канадзава Бунко” в 1974 году, а также почти одновременная с этим находка Такахаси Сюзем свитка, относящегося к передаче различных регалий в Дарума-сю<sup>5</sup>, побудили некоторых ученых пересмотреть свое восприятие той роли, которую эта школа играла в буддизме Камакура.

Эволюция Дарума-сю после Нонина представляется довольно смутно. До сих пор ее изучали весьма поверхностно, считая подготовительной стадией к формированию школы Сото<sup>6</sup>. Внушительное количество адептов, последовав за Эдзё, 1198-1280, совместно примкнули к общине Догэна, и эта новая аудитория сильно повлияла на идеи Догэна и его личную обособленность, как патриарха Сото. Изменение нашло яркое отражение в *Сёбо гэндзо* и усиливающейся критике Да-хуэя, предположительного учителя Нонина, постепенно распространившейся на всю традицию Риндзай<sup>7</sup>. Мы вполне можем поразмыслить над тем, до какой степени новые ученики повлияли на Догэна, а не наоборот. Иными словами, вопрос — кто кого обратил не столь прост, как пытается нам это преподнести традиция.

Некоторые из этих вновь обращенных так и не оставили своей привязанности Дарума-сю, унаследовав оба течения. Внутри общины

Догэна они образовали особую группу, и это привело после смерти Догэна к фракционному диспуту, известному, как “столкновение взглядов третьего поколения”, или *сандай сорон*. Здесь следует отметить, что на протяжении долгого времени эта группа составляла большинство в пределах школы Сото. Их влияние рассматривалось позднейшими ортодоксальными учеными Сото, как всего лишь упадок “чистого” Дзэн, проповеданного Догэном. Такую точку зрения мы более не можем принимать. В действительности, Дарума-сю и наследовавшая ей Сото представляет собой основное течение японского Дзэн, тот тип буддизма, который имеет тесные связи с массовой религией и который был незаслуженно подавлен “высокой культурой” Дзэн эпох Муромати и Токугава, а также его схоластическим повторением периода после Мэйдзи. Поэтому необходимо рассматривать традицию Сото, как возникшую из отрицания своих корней, и перевести ударение с ведущей роли Догэна, сколь харизматичной бы ни была его личность, на его политико-религиозный и интеллектуальный контекст.

Настоящая статья состоит из трех частей. Во-первых, описание собственно Дарума-сю, ее доктрины и практик; во-вторых, важность этой школы для адекватного понимания работы Ёсяя и Догэна, и, в-третьих, ее критической роли в эволюции школы Сото после Догэна (и в разрез с ним).

### *Доктрина и практики Дарума-сю*

Название “Дарума-сю” возникло не с Нонином, однако при нем она стала настоящей школой<sup>8</sup>. В *Хонтё косоэдэн* приведена следующая биография Нонина:

Го служителя Нонина было Дайнити. Он являлся дядей Кагэкиё, предводителя семейства Тайра. В молодые годы он посещал лекционные собрания, где изучал сутры и шастры. По природе он был склонен к Дзэн и, развивая свой талант, он углубленно медитировал и в конце концов достиг просветленности. Он основал Самбодзи в Сэтцу, где широко распространял Дзэн. Монахи и миряне района Кинки толпами собирались к нему. Однако, он подвергся нападкам, так как не занимался у учителя. Поэтому в 1189 году он послал своих учеников Рэнтю и Сёбэна с письмом и подарками в сунский Китай, где они преподнесли их учителю *дхьяна* Чжо-ань [Дэ-]гуану с А-юй-ван шань, прося его засвидетельствовать достижение своего учителя<sup>9</sup>.

Дэ-гуан с готовностью подтвердил пробуждение Нонина, подарил ему одеяние-дхарму, новое имя и портрет Бодхидхармы с хвалебной надписью. Рэнтю и Сёбэн заказали художнику портрет Дэ-гуана и попросили учителя написать стихотворение. Дэ-гуан написал: “Этот монах, истинный человек без лица, потряс небеса и повернул земную ось. Учитель Жэнь [Нонин] выделяется своей великой просветленностью и готов обращать в бегство заблуждающихся и демонов”.

После того, как ученики вернулись в Японию, слава Нонина стала распространяться быстро и широко. Его главный ученик Какуан получил

разрешение и широко проповедовал Дзэн в храме Тоюминэ в Ямато. Коун Эдзэ из Эйхэйдзи долгое время был учеником Какуана... Сёко из Тиндзэй посетил собрание Нонина и изучал с ним основы *Цзун-цзин лу*.

Однажды ночью его приехал навестить Кагэкиё, и Нонин, обрадовавшийся неожиданной возможности встретиться с племянником, послал ученика в лавку купить вина. Подозревая, что властям сообщат о его приезде, Кагэкиё напал на своего дядю с мечом и зарубил его насмерть. Другие подробности можно установить, прочитав прочие источники о Нонине<sup>10</sup>.

Таким образом, Дарума-сю утвердилась, как независимая школа после возвращения учеников Нонина из Китая в 1189 году. По некоторым источникам, Нонин был приглашен в императорский дворец, а его школе было даровано предпочтение перед “восьмью буддийскими школами”. Дата его смерти неизвестна, однако мы можем заключить из факта убийства Кагэкиё в 1196 году, что Нонин умер между 1189 и 1196 годами, если бы несколько мелодраматическое описание его гибели не вызывало некоторого сомнения в его аутентичности.

Однако важность школы Нонина, даже после его смерти, можно почувствовать из критики Нитирэна в его *Каймокусё*, 1272:

Хонэн и Дайнити [Нонин] оба появились в период Кэннин [1201-1203], они создали школы Нэмбуцу и Дзэн. Хонэн сказал: “Поскольку мы вступили в период конца Закона, даже один человек из тысячи не получит никакой пользы от Лотосовой Сутры”. Дайнити сказал: “Передача [истины] есть нечто особенное и независимое от учений”.

Страна наполнена этими двумя учениями. Ученые Тэндай и Сингон заискивают и боятся покровителей Нэмбуцу и Дзэн; они походят на собак, виляющих хвостами перед хозяевами, они – как мыши, страшась кота<sup>11</sup>.

Соперничество между Ёсаем и Нонином стало публичным, когда идеи Ёсяя, смешанные с идеями Дарума-сю монахами с Хиэйдзан, были запрещены гражданскими властями в 1194 году. Ёсай написал *Кодзэн гококурон* прежде всего, чтобы дистанцироваться от того типа Дзэн, что пропагандировала Дарума-сю. Противоречия между ним и Нонином эхом отдаются в следующем отрывке из его биографии в *Гэнко сякусё*, 1322.

Услышав о популярности школы [Чань] в сунском Китае, некий Нонин послал туда своих учеников, чтобы расспросить учителя *дхьяна* Фо-чжао [Дэ-]гуана с А-юй-ван шань. Впечатленный верой этих незнакомцев, [Фо-]чжао сжалился над ними и предложил им одеяния-Дхарма и картину с изображением Бодхидхармы. Нонин, хвастая этими подарками вежливости, начал распространять учение Чань. Однако, поскольку он не обладал прямой передачей от учителя, равно как и поведенческим кодексом, люди в столице презирали его.

Когда Ёсай принялся учить о сознании, благородные и простые люди путали его с Нонином и хотели отвергнуть... [Наконец] монахи с Хиэйдзан поддержали его дзэнские проповеди. Ёсай несколько раз спорил с Нонином по моментам учения и, в конце концов, победил его<sup>12</sup>.

Дзэнский историограф Кокан Сирэн, 1278-1348, автор *Гэнко сякусё*, был очевидно предвзят в отношении Нонина<sup>13</sup>, что и побудило его представить Ёсяя, как первого, привнесшего Дзэн в Японию. Этот момент был отмечен позднейшим буддийским историографом Мангэн Сибаном, 1626-1710, первым, добавившим биографическую заметку, приведенную выше, о Нонине в своем *Хонтё косодэн*. В своей предвзятости Кокан, однако, был не одинок, что очевидно из тех враждебных отношений, спровоцированных Дарума-сю, которые имели кульминацией разрушение Самбодзи, храма Нонина. Тот вывод, что школа быстро обрела большое количество сторонников, может быть сделан из комментариев различных авторов, таких как Мёэ<sup>14</sup> и Камо-но Тёмэй<sup>15</sup>.

Апеллирование Ёсяя к *бакуфу* и отношения, которые ему удалось установить с правительством благодаря своему таланту архитектора и знанию эзотерических ритуалов, постепенно принесло ему и его учению официальное признание. В 1202 году он получил поддержку, позволившую ему построить Кэнниндзи в центре столицы и перестроить Тодайдзи в 1206-м<sup>16</sup>. В противоположность этому, хотя Нонин и получил посмертный титул, его имя и его школа вскоре стали эмблемами еретичества. *Хассю коё*, принадлежащая кисти учителя школы Кэгон Гёнэна, 1240-1321,- работа, предназначенная сыграть основную роль в буддийской историографии, упоминает Ёсяя, но молчит о Нонине и даже не включает Дарума-сю в двадцать четыре направления в японском Дзэн<sup>17</sup>.

Критика Дарума-сю со стороны Ёсяя и Догэна имела два аспекта: критика линии передачи и “квиелистского” учения, характеризующего отрицанием как практики, так и дисциплины<sup>18</sup>. Линия, как мы увидим ниже, являлась для Дарума-сю важным моментом, поскольку она заявляла, что унаследовала *шарира*, или реликты шести патриархов Чань и бодхисаттвы Самантабхадра. Этот факт был извлечен на свет, когда недавно был обнаружен свиток с записью передачи в Самбодзи (очевидно, реконструированного после смерти Нонина) этих *шарира* и одеяний-Дхарма (*кашья*) чаньского учителя Да-хуэй Цзун-гао, 1089-1163, к линии которого, по заявлению Нонина, он принадлежал<sup>19</sup>.

Другая группа учеников Нонина под руководством Какуана утвердилась в нескольких храмах на Хигасияма в Киото, в Тономинэ<sup>20</sup> в Ямато и в Хадзюкудзи в Этидзэн. После набегов на Тономинэ монахов из Кофукудзи в 1227-1228 годах и ухода последователей Нонина с Хигасияма продолжала существовать лишь община Хадзюкудзи, концентрировавшаяся вокруг Экана, ум. 1251. Затем, следуя примеру своего собрата Эдзэ, перешедшего к Догэну в 1234 году, эти члены Дарума-сю влились в общину Догэна храма Косёдзи в Фукакуса на южных окраинах Киото весной 1242 года. Их лидером был Экан, наследник Какуана, которого, похоже, глубоко уважал Догэн, хотя последний никогда не показывал ему, как это было с Эдзэ, документа о наследовании, полученного от его учителя Жу-цзина.

Это массовое обращение радикальным образом изменило природу учения Догэна и решило будущее школы Сото. Не только критика Догэном

традиции Риндзай явилась прямым результатом его желания убедить свою новую аудиторию в превосходстве своего направления Дзэн, но и его внезапный переезд в удаленный Этидзэн в 1243 году и последующее сектантское окостенение его учения частично произошли из-за того, что в той провинции у Дарума-сю было много сторонников.

Обычно японские ученые считают переход учеников Нонина к Догэну концом Дарума-сю. На самом деле, линия Дарума-сю сохранялась некоторыми из ее членов, такими как Гикай и Кэйдзан, которые в дальнейшем стали наследниками Догэна. В любом случае, эта группа учеников представляла собой лишь часть Дарума-сю, которая продолжала существовать независимо по крайней мере до разрушения Самбодзи во время войны Онин, 1467-1477.

Учение Дарума-сю имеет два основных источника. Первый из них – ранняя традиция Чань, пришедшая на Хиэйдзан в учении Тэндай; второй – несколько отличное учение Дзэн Линь-цзи (Риндзай), доминировавшее в сунском Китае и унаследованное Нонином через двух своих учеников от Фо-чжао Дэ-гуана<sup>21</sup>. Это – так называемый *канна-дзэн*, форма Дзэн, основывающаяся, скорее, на вспомогательном использовании коанов, чем на сидячей медитации. Да-хуэй, учитель Дэ-гуана, был автором собрания коанов под заголовком *Чжэн-фа янь-цзан* (яп. *Сёбо гэндзо*), или “Трактата о Сущности Истинной Дхармы”, из которого Догэн позаимствовал заголовок для своего основного произведения.

В комментарии к *Сёбо гэндзо*<sup>22</sup> Кёго, один из учеников Догэна, резко отрицательно относившийся к Дарума-сю, упоминает, что эта школа основывалась на так называемых *Дарума санрон*, или “Трех Трактатах Бодхидхармы”<sup>23</sup>. Доказана апокрифичность этих работ, в особенности – одной из них, *Хасорон* (кит. *По-сян лунь*), которая оказывается не чем иным, как *Гуань-синь лунь* учителя Северного Чань Шэнь-сю, 606-706. Так называемую Северную Школу, одно время – ведущее направление в раннем Чань, победил и заставил замолчать ее “Южный” соперник, якобы основанный шестым патриархом Хуэй-нэном, ум. 713, и расцветшим при его преемнике Шэнь-хуэе. Южная Школа понемногу стала чаньской ортодоксией и произвела много выдающихся фигур, таких как Ма-цзы Дао-и, 709-788 и Линь-цзи И-сюаня, ум. 867, основателя школы Линьцзи (Риндзай). Интересно, однако, что учитель Тэндай Сайтё, 767-822, унаследовал линию именно северного Дзэн, и то направление Дзэн, что развилось на Хиэйдзан, осталось в значительной степени “до-классическим”, т.е. предшествовавшим Ма-цзы и Линь-цзи. Одной из его важных черт была попытка реинтерпретировать традиционное буддийское учение и мораль в чисто духовном смысле. Это движение, инициированное идеей *бодхисаттва-шила*, привело к чаньскому определению Наставления в Едином Сознании, или *иссинкай*, которое Сайтё и его ученики, с целью стать независимыми от хинаянистской Виная, превалировавшей среди нарских школ, соединили с “совершенными и немедленными наставлениями”, или *эндонкай*, тэндайской традиции.

Еще одним аспектом, вошедшим в тэндайскую традицию в составе теории “исходной пробужденности”, или *хонгаку*, был принцип не-двойственности Будды и живых существ, или нирваны и самсары. Этот принцип выражался многими способами, наиболее известным из которых является афоризм “Само сознание и есть Будда”. Этот афоризм послужил заголовком одного из трех разделов *Дзёто сёгакурон*, работы, недавно обнаруженной среди нескольких других, принадлежащих традиции Дарума-сю, среди документов “Канадзава Бунко”<sup>24</sup>.

*Дзёто сёгакурон*, или “Трактат об Обретении Пробуждения Бодхисаттвы” открывается описанием передачи учения Чань от семи будд до пятидесятого патриарха Дэ-гуана. Трактат разделен на три раздела: (1) история школы Чань; (2) истолкование афоризма “Само сознание и есть Будда”; (3) раздел о земных обретениях, озаглавленный “Все, чего ищут, обретается”. Текст настойчиво подчеркивает идентичность сознания и Будды, а также Будды и живых существ. Большинство из содержания типично для раннего Чань.

Эта доктрина выливается в разновидность антиномизма и выражает интеллектуальный, или элитарный подход к религиозному опыту. Она знаменует собой решительный отход от традиционного буддизма, основывающегося на соблюдении морали и практиковании сосредоточения. Собственно, она вымостила путь к отрицанию всех практик, включая медитацию. К такому выводу уже приходили некоторые чаньские учителя во времена династии Тан. Два самых известных примера – опять-таки Ма-цзы и Линь-цзи. Первый заявлял: “Обычное сознание есть Путь”, а второй учил о “человеке без поступков”, чья жизнь есть чистая спонтанность. Обычно эту тенденцию рассматривают, как основную характеристику Чань, несмотря на тот факт, что в пределах самой традиции Чань ее часто порицали, как поддающуюся неверному истолкованию и ведущую к тому, что называется “природной ересью”.

Однако, как ни странно, этот теоретический прорыв часто сопровождался самыми традиционными практиками, и в этом отношении Дарума-сю не являлась исключением. Ударение на передаче от учителя ученику уже несколько противоречиво в свете той метафизической истины, что сознание и есть Будда. Важность, придаваемая легенде о Бодхидхарме в первом разделе *Дзёто сёгакурон*, также представляется уступкой нуждам простых верующих. Бодхидхарма, суровый индийский учитель, поехавший в Китай передавать то, что впоследствии стало учением Чань, представлен, как инкарнация бодхисаттвы Авалокитешвара (Гуань-инь, Каннон). Его легендарная встреча с У Ди (правил 502-549), императором из Лян и последовавшее затем пересечение Ян-цзы на тростинке, его сидение лицом к стене в пещере рядом с монастырем Шао-линь на протяжении девяти лет, его драматическая встреча с Хуэй-ко, отрезавшим себе руку ради того, чтобы тот взял его в ученики; его мнимая смерть (подобно даосским бессмертным, достигавшим “освобождения от трупa”), он оставил после себя пустой гроб

и одну сандалию) и, по пути обратно на Запад, его встреча с сунским эмиссаром Сун Юнем в горах Памира, – ни одна из этих агиографических деталей не опущена<sup>25</sup>.

Первый раздел *Дзёто сёгакурон* завершается информацией, что учение Бодхидхармы было впервые принесено в Японию в 1189 году, то есть по возвращении учеников Нонина. В нем не прибегают к японскому дополнению к легенде о Бодхидхарме о его приезде в Японию, или перерождении в этой стране во времена Сётоку Тайси. Эта версия легенды являлась продуктом традиции Тэндай, и как таковая несомненно была известна адептам Дарума-сю. Ударение, делавшееся на Бодхидхарме – черта раннего Чань. В позднейшей традиции вперед вышел шестой патриарх Хуэй-нэн. Однако, этот первый раздел *Дзёто сёгакурон* заканчивается хорошо известным апокрифическим стихотворением, с помощью которого Хуэй-нэн заслужил свой ранг шестого патриарха<sup>26</sup>.

Третий раздел говорит о мирских благословениях и паранормальных силах, или *сиддхи*, обретаемых в этой жизни. Примечательно, что возгласие *Дзёто сёгакурон* становится здесь мистическим актом, и это имеет далеко идущие последствия для интерпретации его философского контекста. Нонин, упоминаемый, как ‘Великий Учитель [Дай]Нити’, цитируется дважды.

В первой цитате, где, в свою очередь, упоминается работа, озаглавленная *Цзуань-лин цзи*<sup>27</sup>, рассказывается история человека по имени Ван, который по пути в ад встретил молодого монаха, оказавшегося бодхисаттвой Ди-цзан, яп. Дзидзо. Тот научил Вана читать следующее стихотворение: ‘Если хочешь знать будд трех периодов, следует созерцать природу Дхармадхату и знать, что все вещи есть творение сознания’. Передав ему это стихотворение, Ди-цзан сказал Вану: ‘Если сможешь прочесть его, то победишь страдания ада’.

Когда Вану пришлось предстать перед Яма, царем ада, который спросил его: ‘Какие добродетельные поступки ты совершил при жизни?’, Ван ответил: ‘Я получил и сохранил стихотворение из четырех строк’. Услышав его объяснение, Яма освободил его, а также тех из людей, кто стоял рядом и слышал стихотворение. История прокомментирована следующим образом:

Ясно, что ад – продукт сознания. Если понимать это, то ад станет пустым. Поэтому знай, что если увидишь это сознание, то немедленно освободишься от страданий. Благородные и низкие могут стремиться ко многим вещам, однако, если они захотят избавиться от страданий, то немедленно потеряют их и обретут счастье. Все это – ни в коем случае не временное средство. Несчастья прекратятся, быстро придет удача. Тяжкие страдания ада мгновенно устроятся; тем более – все прочие тяготы. Сразу же обретется пробуждение к высшему плоду Будды, и тем более – к прочим *сиддхи*. Таким образом, так же, как девять превращений киновари обращают свинец в золото, так и единое слово высшего принципа превращают простака в

святого. Когда падает один листок, осень покрывает весь мир; когда один человек услышит Закон, все станут буддами...<sup>28</sup>

Далее в тексте приводится вторая цитата из Нонина:

Если создашь имя там, где нет имени, хорошее и плохое поднимется на основе имени. Если создашь принцип там, где нет принципа, на основе принципа поднимется несогласие (соперничество). Заблуждения в действительности не существуют. Кто скажет – что хорошо, а что плохо? Пустые иллюзии не существуют, что же делает их осязаемыми? Что делает их пустотными? Нет ничего, что можно было бы обрести и что можно было бы потерять<sup>29</sup>. Оттого будды не могут обрести *бодхи*, а живые существа утратят его. Если ты пробудишься к единому сознанию, все вещи станут неподвижными. Если станешь практиковать Путь вне сознания и думать, что обретешь Путь, то станешь похож на водяного буйвола, погружающегося в грязь, когда он рвется к небу; на каменную лошадь, со ржанием вспахивающую воды; на рубящего огонь в поисках воды; на вырезающего рог, чтобы добыть молоко...<sup>30</sup>

Как стиль, так и доктринальное содержание этих цитат из Нонина относятся к “до-классическому” чаньскому жанру религиозных трактатов. В них мы видим те же общие места, те же метафоры, тот же прозелитизм. Например, в ранней чаньской антологии *Да-мо лунь*, или “Трактате о Бодхи-дхарме” учитель *дхьяна* говорит на тему ада следующими терминами:

Некоторые, проводя разделения в своем сознании, создают тигров, волков, львов, ядовитых драконов, злых духов, правителей пяти судеб, царя Яма, стражей ада с воловьими головами и ад звука-холода... Пойми всего лишь, что все, разделяемое сознанием, есть формы... Если осознаешь, что они нереальны, то обретешь освобождение<sup>31</sup>.

Такова суть стиха Ди-цзана, процитированного Нонином: яд есть продукт сознания<sup>32</sup>. Однако, основной момент здесь в том, что ценность стихотворения происходит от его использования, а не от доктринального содержания. Действительно, осознание того, что ад в конце концов пуст не предотвращает встречи Вана с царем Яма; лишь после возгласения стихотворения он освобождается. Заблуждение оказывается слишком реальным, чтобы исчезнуть при помощи всего лишь интеллектуального осознания, или даже духовного внутреннего видения. С ним следует сражаться его собственными терминами. Чтобы от него освободиться, нужна большая изобретательность, и поэтому стихотворение, дарованного Ди-цзаном, должно быть использовано, как магическая формула. Этот парадокс attестует сложную синкретическую природу учения Нонина и возможное влияние эзотерического буддизма<sup>33</sup>. Он также иллюстрирует способ, которым антиномическое учение Чань, поставленное в отличный контекст, может быть подавлено и разрушено народными верованиями, что дает в

результате гибридный жанр, адресуемый, как представляется, различным аудиториям. Таким образом, популярное использование учения Чань радикально изменило его функции.

Эзотеризацию Чань можно увидеть уже в случае с Северной Школой, чьи главные представители обучались под руководством тантрических учителей Шубхакарасимха (637-735) и Ваджрабодхи (669-731). Этот эклектизм также привел к тому, что на ранний Чань влияние оказал Даосизм, что могло отразиться в упоминании Нонином алхимических трансформаций киновари в золото. Новая чаньская традиция периодов поздняя Тан и Сун отбросила подобный эклектизм. Он представлен также в учении Дарума-сю, но в меньшей степени, и передача Нонином чаньской линии Линь-цзи (Риндзай) представляется в значительной степени номинальной.

### Реликты и регалии

Другой чертой Дарума-сю, на первый взгляд кажущейся парадоксальной своим строго антиномичным учением, является ударение, делаемое на передаче реликтов (*шарира*, яп. *сяри*) шести патриархов и бодхисаттвы Самантабхадра (Пу-сянь, Фугэн)<sup>34</sup>. Тот факт, что среди этих фигур один (Самантабхадра) являлся метафизическим бодхисаттвой, а другой (Бодхи-дхарма) – бессмертный, оставивший после себя пустой гроб, никогда не вызывал сложностей. Собственно, параллельно легендам о *шарира*, обнаруженным после кремации Будды и буддийских святых в Китае существовала долгая традиция “материализации” *шарира* с помощью сверхъестественных сил, обретаемые посредством медитации<sup>35</sup>.

Первый известный случай произошел с Кан Сэнхуэем приблизительно в третьем веке, когда он после многих дней интенсивной медитации смог избежать смертной казни, произведя в присутствии императора единственное зерно *шарира*, которое было тверже алмаза. К периоду Тан, с развитием ритуала кремации, производство *шарира* значительно увеличилось, и такой монах, принадлежавший к школе Северная Чань, как Хуэй-ань, ум. 708, оставил после сожжения целых восемьдесят зерен *шарира*, испускавших пятицветное сияние<sup>36</sup>. Один из его соучеников, Сюань-цзе, был погружен в *дхьяна*, как ‘вдруг оба его глаза испустили *шарира* из лучей света в пять цветов’<sup>37</sup>. К концу эпохи Тан в производстве *шарира* возник настоящий бум. Кремация монаха по имени Си-юань дала более семисот зерен, а Сюань-юэ – несколько сотен.

Даже даосы стали пытаться превзойти буддистов<sup>38</sup>. Так, в одиннадцатом веке тысячи зерен *шарира* были обнаружены после кремации даосского учителя Чжан Байдуаня<sup>39</sup>. Монастырь А-юй-ван, в котором ученики Нонина (или, по другой версии, сам Нонин) предположительно получили *шарира* шести патриархов, имел крепкую связь с культом *шарира*: сам монастырь был назван по имени царя Ашока (А-юй-ван), индийского



монарха, который, по легенде, построил восемьдесят четыре тысячи *ступа*, некоторые из них – в Китае, для помещения в них реликтов Будды. Культ этих реликтов разросся в Китае до таких размеров, что к концу периода Тан конфуцианец Хань Юй был сослан за посылку памятной записки трону, в которой упрекал императора за его почитание реликта – пальца Будды.

В Японии *шарира* стали особо важными в традициях Тэндай и Сингон. Когда принц-регент Сётоку в возрасте двух лет повернулся к востоку, чтобы возгласить имя Будды, из его рук посыпались *шарира*. Китайский монах Гандзин, 688-763, привез с собой в Японию три тысячи зерен *шарира* Будды, тогда как Кукай получил восемьдесят. Эннин также привез из Китая три зерна *шарира* бодхисаттвы и два зерна – пратьекабудды. К концу периода Хэйан все основные храмы имели собрания *шарира* (*сяри-э*) и обладали реликвариями (*сяри-то*). Минамото Санэтомо, 1192-1219, послал эмиссара в сунский Китай просить зуб Будды и прочие *шарира*, которые он затем поместил в Кэнниндзи, монастыре, недавно воздвигнутом соперником Нонина Ёсаем.

Таким образом, культ *шарира* в Дарума-сю возник из долгой традиции и получил значительное воздействие от ритуалов Тэндай и Сингон. Однако, представляется, что почитание *шарира* заняло доминирующие позиции в практике Дарума-сю, что делает эту школу уникальной в пределах традиции Чань. Собственно, ударение на передаче реликтов не являлось новым феноменом в школе Чань, и борьба за обладание одеждами патриарха – самый лучший известный пример. Еще более яркий случай – то, что произошло с мумией шестого патриарха Хуэй-нэна, все еще сохраняемой в монастыре Цао-цзи (современный Гуан-дун)<sup>40</sup>. Шэнь-хуэй сообщает, как лазутчики из соперничавшей Северной Школы неудачно пытались унести голову патриарха. Другая попытка была предпринята корейцами. По китайским источникам, она также провалилась, однако корейская версия заявляет о ее успехе, и до сего дня реликварий, предположительно содержащий голову шестого патриарха, можно увидеть в Сангэ-са рядом с городом Дэгу. Реликты (и не только *шарира*, но и одеяния-Дхарма, и книги) стали считаться религиозными эквивалентами династических сокровищ, знаков ортодоксии в передаче учения Чань. Просветленность, не говоря уже о простом совершенстве в учении и практике, уже не считалась достаточной для подтверждения ранга учителя. Более важными были регалии, и именно поэтому Нонину пришлось отправлять своих учеников в Китай, дабы обрести квалифицирующие предметы от Дэ-гуана.

Такая сакраментальная тенденция, на первый взгляд противоречащая иконокластическому духу Дзэн, не является, как хотят заставить нас поверить Д.Т.Судзуки и его эпигоны, позднейшим и маргинальным развитием, поскольку обнаруживается уже в раннем Чань. Например, такая хроника, как *Чуань фа-бао цзи*, или “Записки о передаче сокровища Дхармы”, представляет Бодхидхарму не как практикующего сидячую медитацию, но как патриарха, передававшего Сокровище Дхармы<sup>41</sup>. Такой же

сакраментальный обертон появляется в критике Догэном той разновидности Чань, что превалировала в сунском Китае.

Обратимся теперь к свитку *Рокусю сяри, дайэ дзэндзи кэса: мокуроку*, не так давно описанному Такахаси Сюэем, где говорится о передаче *шарира* в Самбодзи. Он состоит из семнадцати разделов, большинство из которых описывает помещение в храм *шарира* шести патриархов и бодхисаттвы Фугэн Комё (Пу-сянь гуан-мин). Первые два пункта, датируемые 1201 годом, описывают восторг монаха по имени Рэн-Амидабуцу Кандзин, который, после поклонения *шарира* по совету своего соученика Дзёкана, стал свидетелем возникновения нового зерна. Общее количество зерен должно было быть восемь: по два от Бодхидхармы и Хуэй-нэна и по одному от четырех остальных патриархов. Третий пункт, датированный 1218 годом, дает общее число в тридцать семь зерен (увеличение имело причиной скорее фрагментацию, нежели новую материализацию). Там говорится, что эти *шарира* были привезены из Китая во времена Нонина и должны быть переданы, как регалии школы Дзэн. Автор этого пункта – тот же Дзёкан, который, похоже, играл важную роль в Самбодзи. Два следующих пункта датированы 1230 годом. Один из них анонимный и описывает отдельное положение в храм трех зерен от Фугэн и по одному от Бодхидхармы и Хуэй-нэна. Второй написан монахом Хансуюем, и представляет собой обязательство монаха по имени Итирэн-бо вернуть в Самбодзи одно из тридцати семи зерен, которое он получил, в свой тридцать восьмой день рождения.

Шестой пункт, датированный 1238 годом, описывает строительство зала *шарира* в Самбодзи и говорит о важности этих реликтов. Следующие семь пунктов датируются пятнадцатым веком; они фиксируют регулярное увеличение количества зерен *шарира* и описывают старания храмовых властей предотвратить их распространение. Следующие два пункта говорят не о *шарира*, но об одеяниях-Дхарма (*кашя*) учителя Чань Да-хуэй Цзунгао, переданные его наследником Фо-чжао Дэ-гуаном<sup>42</sup>. Интересно, что в первом из этих двух пунктов сказано, что *шарира* и одежды были привезены из Китая самим Нонином. Нет других свидетельств, что Нонин когда бы то ни было побывал в Китае, и это может быть позднейшей историей, изобретенной для преодоления затянувшейся критики его передачи, как не вполне ортодоксальной. Последний пункт описывает историю *шарира* и одеяния. Там говорится, что они были привезены в Японию самим Нонином после того, как два его ученика получили предварительное подтверждение от Дэ-гуана. Документ заканчивается сообщением, что регалии были перенесены в более безопасное место, когда Самбодзи подвергся риску разрушения в период войн Онин, 1467-1477. Таким образом, время, описываемое в документе, оканчивается во второй половине пятнадцатого века, что подтверждает, что традиция Дарума-сю существовала еще долго после окончания периода Камакура.

Передача *шарира* происходила не только в Самбодзи. Гикай, 1219-1309, представитель ветви Хадзюкдзи Дарума-сю, ставший учеником

Догэна и вторым наследником, передал *шарира* бодхисаттвы Фугэн и шестого патриарха Хуэй-нэна<sup>43</sup> своему ученику Кэйдзан Дзёкину, 1268-1325. Кэйдзан в свою очередь поместил их в реликварий вместе с прочими регалиями школы Сото, в Ёкодзи, монастыре, основанном им на мысе Ното. Очевидно, ветвь Хадзякудзи передавала лишь одно зерно *шарира*, без одеяния-Дхарма, и столь малое количество указывает, что это была лишь побочная ветвь, а не основная линия Дарума-сю.

### Диалогическая матрица трудов Ёсай и Догэна

*Кодзэн гококурон*, 1198 Ёсай и *Сёбо гэндзо* Догэна на определенном уровне могут быть прочитаны, как попытка заставить замолчать Дарума-сю. Оппозиция Ёсай была эксплицитной, однако Догэн, стремившийся обратить некоторых членов Дарума-сю, прибег к более косвенной критике ее учения. В процессе оба автора подверглись влиянию ее доктрины в большей степени, чем они, вероятно, сами бы признали. Упустив из виду это неявно выраженное влияние, мы рискуем просмотреть диалогический характер исследуемых трудов.

Критика Дарума-сю у Ёсай в основном расположена в главе *Кодзэн гококурон* под заглавием *Сэдзин кэцугирон*, или “О разрешении сомнений людей в мире”. Она может быть суммирована в двух соотносимых позициях: учение Дарума-сю есть типичный случай приверженности ложным взглядам на пустоту – ереси, часто порицаемой в буддизме Махаяны; эта приверженность ведет к отрицанию практики и морали. Два положения отчетливо изложены в следующем отрывке:

*Некто спросил:* ‘Кое-какие люди безрассудно называют Дарума-сю школой Дзэн. Однако, они [адепты Дарума-сю] сами говорят, что не существует заветов, которым надо следовать, нет и практик, которыми надо заниматься. С самого начала нет никаких страстей; изначально мы просветлены. Поэтому не практикуйте, не следуйте заветам; ешьте, когда голодны, отдыхайте, когда устали. Зачем практиковать *нэмбуцу*, зачем устраивать посты, зачем ограничивать принятие пищи? Отчего это так?’

Ёсай ответил, что сторонники Дарума-сю – это те, кто описаны в сутрах, как обладающие неверными взглядами на пустоту. С ними не следует разговаривать и общаться, от них следует держаться как можно дальше<sup>44</sup>.

Здесь Ёсай одновременно пытается доказать, что его утверждение Дзэн соответствует традиции Тэндай, и что Дарума-сю, слишком зависимая от этой традиции, не в состоянии представлять учение Чань, превалирующее в сунском Китае. Однако, вместо того, чтобы критиковать Нонина на генеалогической основе, он обращается к доктринальным аргументам. Сперва

он цитирует критику Чжи-и антиномии, защищаемой некоторыми учителями *дхьяна*, вероятно – учениками Бодхидхармы:

*Спрашивают:* Некоторые говорят, что эта школа [Дзэн] защищает ‘не-полагание на записанные знаки’. Это близко к ложному взгляду на пустоту и похоже на [взгляды тех], кто затемняет осознание. В этом случае, оно подвергалось критике школой Тэндай. Например, место в [*Мо-хо*] *чжи-гуань* о ‘созерцании невообразимых областей’ гласит, ‘Это – нечто, чего не знают учителя Дхармы, возглашающие тексты’.

В [*Фа-хуа*] *Сюань-и* сказано: ‘Если человек, созерцающий свое сознание, считает, что его привязанность к своему сознанию правильна, и что сам он равен Будде, и что ему нет нужды справляться с сутрами и шастрами, то он подвергается в самонадеянность. Это все равно, что держать факел, который тебя сожжет’. ... Как может ‘не-полагание на записанные знаки’, проповедуемое этой школой Дзэн, избежать такой трудности?’

*Отвечают:* В этой школе Дзэн ненавидят учителей с затемненной просветленностью и не выносят тех, кто придерживается ложных взглядов на пустоту. Полагаться лишь на стадию совершенства и культивировать совершенное-и-внезапное [учение], внешне – с правилами дисциплины, отстраняющими от ложного, внутренне – с состраданием ради блага других, – вот то, что мы называем принципом Дзэн, что мы называем Дхармой Будды. Те же, чье сосредоточение слепо, кто придерживается ложных взглядов на пустоту, не знает важности указанного. Поэтому они – злодеи в Дхарме Будды<sup>45</sup>.

Для доказательства своей позиции Ёсай цитирует впечатляющее количество буддийских произведений (и среди них *Цзун-цзин лу*, также цитированного Нонином) и делает ударение на важности Виная. По этому дисциплинарному вопросу его учение стоит на шаг позади теории *эндонкай* из традиции Тэндай, тогда как позиция Дарума-сю может быть рассматривается, как логический вывод из тэндайской традиции *бодхисаттва-шила*, унаследованной от Северного Чань через Дао-сюаня (яп. Досэн), 702-760.

Линия Дарума-сю в свою очередь дискредитируется в *Мирайки*, “предсказании”, сделанном Ёсаем относительно развития Дзэн в Японии через пятьдесят лет после его смерти. Этот текст, якобы датированный 1197 годом и приложенный к *Кодзэн гококурон*, совершенно очевидно апокрифичен<sup>46</sup>. Он был, вероятно, написан через полвека после смерти Ёсай для критики Дарума-сю, которая в то время возрождалась при Гикае под обликом Сото. В соответствии с текстом, в 1173 году Ёсай посетил учителя Чань Фо-хай Хуэй-юаня, 1103-1176, который предсказал ему, что его Дхарма распространится на востоке через пятьдесят лет. Другой учитель Чань, Дэ-гуан подтвердил это Ёсаю. Это предсказание содержит неявную критику как Нонина, так и его предвестника, Какуа, род. 1143, который, несмотря на провозглашавшееся обретение учения от упомянутых учителей, не получил этого легитимизирующего предсказания.

Ёсай представляет консервативный буддизм, и его преданность новому правящему классу не вызывает удивления. Парадоксально, что он

и Догэн стали считаться основателями новой школы “массового буддизма” в эпоху Камакура. Критика Догэна изложена самым явным образом в *Бэндова* (1231) из *Сёбо гэндзо*, - главе, поразительно похожей на главу *Кэцугирон* из *Кодзэн гококурон*:

*Спрашивают:* Некоторые говорят, что в Дхарме Будды, если глубоко проникнуть в значение ‘само сознание и есть Будда’, то даже без возгласения голосом писаний, без телесной практики буддийского Пути у тебя не будет ничего не хватать в Дхарме Будды. Просто знание того, что Дхарма Будды внутренне в нас присутствует есть само по себе обретение Пути Будды в его целокупности. Вне этого, в ком-либо другом его не стоит искать. Есть ли тогда какая-нибудь необходимость беспокоить себя поисками Пути в *дзадзэн*?

*Отвечают:* Такие слова в особенности бессмысленны... Пойми, что Дхарма Будды состоит, прежде всего, из практики, отбрасывания взглядов, разделяющих себя и всех прочих. Если бы Пути можно было достичь, зная, что ‘ты сам и есть Будда’, то давным-давно Шакьямуни не претерпевал бы таких лишений, какие ему пришлось, направляя других к просветленности... Ясно, что невозможно постигнуть Дхарму Будды пониманием того, что ты сам и есть Будда<sup>47</sup>.

Догэн устанавливает равенство между своей критикой Дарума-сю и школы Сингон, в соответствии с которой ‘само сознание и есть Будда’ и ‘состояние Будды достигается в этом теле’. Для него постулат ‘само сознание и есть Будда’ является всего лишь ‘отражением в зеркале’. В другом отрывке он поднимает вопрос о так называемой ереси *сэника* (*сэннигэдо*):

В этой ереси считается, что в теле существует духовное понимание. По мере того, как ситуации сменяют друг друга, это понимание с готовностью различает любимое и нелюбимое, ‘да’ и ‘нет’; оно знает боль и раздражение, страдание и удовольствие. Все они возникают из этого духовного понимания. Однако, когда тело умирает, эта духовная природа отделяется от тела и перерождается в другом месте. Поэтому, хотя кажется, что она погибла здесь, она имеет жизнь в другом месте и потому всегда неизменна и никогда не исчезает. Таковы взгляды ереси *Сэника*<sup>48</sup>.

Однако, говорит Догэн, поскольку в буддизме сознание и тело, субстанция и форма едины, ‘зачем говорить о смерти тела и о пребывании сознания?’ Затем он, подобно Ёсаю, задает важнейший вопрос об относительности правил Виная. На вопрос, ‘Совершенно ли необходимо тем, кто посвятил себя *дзадзэн*, строго придерживаться [буддийских] заповедей?’ он отвечает, что ‘соблюдение заповедей, чистое поведение есть образец школы Дзэн, характерная особенность будд и патриархов’<sup>49</sup>. Он также критикует ‘комбинированную практику’, то есть сочетание *дзадзэн* с практикованием *мантр* и *сикан*: ‘Когда я был в Китае, то спросил тамошних учителей об их истинном принципе. Они ответили, что никогда не слышали,

чтобы какой-либо патриарх ... занимался такой смешанной практикой. Действительно, покуда не сконцентрируешься на одной практике, не сможешь обрести единой мудрости’<sup>50</sup>. Это идет рука об руку с отрицанием Догэном *кёдзэн итти*, равно как и всех видов синкретизма, или эклектизма. Именно поэтому он отвергал, как апокрифические, такие популярные писания, как *Шоу лэн-янь цзин* и *Юань-цзюэ цзин*, или “Сутру совершенной просветленности”<sup>51</sup>.

Однако, Догэн также отрицал и противоположное ударение на ‘особой передаче вне писаний’, или *кёгэ бэцудэн*. В *Хокёки*, дневнике, написанном во время пребывания в Китае, он приводит диалог со своим учителем Жу-цзином:

Я спросил: ‘Теперь монахи повсюду говорят об “особой передаче вне писаний”. В этом, заявляют они, истинное значение того, зачем Первый Патриарх Бодхидхарма пришел с Запада. Что они имеют в виду?’

Жу-цзин поучал: ‘Как может великий Путь будд и патриархов заниматься “внутренним” и “внешним”?... В мире не может быть двух Дхарм Будды’<sup>52</sup>.

Для Догэна и Ёсяя, как и для Нитирэна и критиков Дзэн теория *кёгэ бэцудэн* подразумевала отрицание фундаментального писания Тэндай – Лотосовой Сутры. Эта критика не была полностью оправдана в случае с Дарума-сю, чья проповедь ‘особой передачи’ являлась, в конечном счете, логическим выводом из теории *хонгаку*, разработанной на Хиэйдзан, - точно так же, как ее отрицание правил Виная было результатом тэндайской концепции Заветов Бодхисаттвы.

В ‘Бэндова’ критика Догэна относительно прямая, хотя имя Дарума-сю и не названо. ‘Бэндова’ можно считать манифестом Догэна, идеи которой были развиты в остальной части *Сёбо гэндзо*. Эта работа, написанная на кана, явилась, вероятно, ответом на *Сёбо гэндзо* на китайском языке, собранию трехсот коанов (*Самбякусоку*)<sup>53</sup>, составленному в 1236 году адептами Дарума-сю, которые присоединились к Догэну. Однако, фундаментальная мотивация Догэна позднее исчезнет под философским изложением, или поэтическими образами, выходя на поверхность лишь иногда, когда верх берут сектантские страсти. Похоже на то, что Догэн осознавал необходимость камуфлировать свою истинную цель. Нижеследующие примеры взяты из главки ‘Гэндзё коан’, 1233, считающейся одним из самых философских и, одновременно, - самых литературных разделов *Сёбогэндзо*:

Когда человек едет в лодке и оглядывается на берег, то ошибочно думает, что берег движется. Если он будет глядеть поближе к лодке, то осознает, что продвигается именно лодка. Подобным же образом, когда человек [пытается] различить и утвердить мириады дхарм смущенными понятиями [своего собственного] тела и сознания, то ошибочно думает, что его сознание и его природа постоянны.<sup>54</sup>

Феноменологическая иллюзия, осуждаемая Догэном, есть вера в существование себя. Такое “я” не имеет онтологической реальности, оно постоянно изменяется, а видимые изменения в окружающей его среде скрывают фундаментальную неизменность<sup>55</sup>. Утверждение Догэна, что все обладает своим собственным уровнем Дхармы, может быть прочитано, как критика учения Линь-цзи о том, что ‘чистый человек не имеет уровня’. Вновь вводя иерархичность, как паллиатив идеи Махаяны о единоподобии, несмотря на свою очевидную поддержку таковой, он достигает стратегического сдерживания потенциальной чрезмерности чаньской концепции ‘сверхъестественной субъективности’ и ‘совершенной спонтанности’, вытекающей из нее. Социальная значимость этих философских заявлений очевидна. Его концепция субъективности есть отрицание ‘ложной субъективности’, поддерживавшейся Дарума-сю.<sup>56</sup> ‘Изучать Путь Будды – значит изучать себя. Изучать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит быть подтвержденным всеми дхармами, отбросить тело и сознание себя и других’. Таким образом, по мнению Догэна, две ложные концепции “я” вновь привносят ‘субстанционалистскую’ ересь в буддийское учение: “я”, как трансцендентная природа Будды, и “я”, как выражение природы Будды, внутренне присущей миру вещей. И, разумеется, как хорошо знали его ученики, обе можно было отыскать в учении Дарума-сю. Догэн завершает главу ‘Гэндзё коан’ цитатой из диалога между китайским учителем Бао-чэ и одним из его учеников:

Когда учитель Дзэн Бао-чэ с Ма-ю шань обмахивался веером, подошел монах и спросил: ‘Природа ветра – постоянство. Нет места, которого он бы не достиг. Зачем же вы пользуетесь веером?’ Бао-чэ ответил: ‘Ты знаешь лишь, что природа ветра – постоянство. Ты еще не знаешь значения того, что он достигает всех мест’. Монах сказал: ‘В чем смысл “нет места, куда бы он не достиг”?’ Учитель лишь обмахнулся веером. Монах глубоко поклонился<sup>57</sup>.

Этот диалог играет основную роль в главе, само название которой – ‘Гэндзё коан’ – подразумевает критику практикования коанов, как ее воспринимали учителя Чань в традиции Линь-цзи. Догэн отвергает традиционную концепцию коанов (которую до недавних пор так защищал Д.Т. Судзуки), возражая, что они являются всего лишь снадобьями для специфических болезней, тогда как истинно просветленный учитель знает коан, предшествовавший всем коанам, ‘актуализированный’ коан, или *гэндзё коан*<sup>58</sup>. Понимание учеником сущностной природы вещей отрицается, как привязанность к Абсолютному Принципу, пустое осознание, естественным образом ведущее к квиетизму, или натурализму.<sup>59</sup>

Критика Догэном натуралистической ереси, а точнее – предшественника Нонина Да-хуэя, вскоре распространилась у него на весь сунский Чань. Догэн последовательно прослеживает его развитие в обратном направлении, вплоть до самого Линь-цзи<sup>60</sup>, и даже до идеи из Алтарной

Сутры о ‘видении собственной природы’ (*кэнсё*).<sup>61</sup> В главе ‘Дзисё дзаммай’<sup>62</sup> Да-хуэй описывается, как полный неудачник, а в главе ‘Буккё’ Линь-цзи обвиняется в принижении канонических учений по причине невежества<sup>63</sup>. Защита Догэном писаний и последовательное отрицание теории *кёгэ бэцуодэн* не остановило его от отрицания вспомогательной теории *кёдзэн итти*, не говоря уже о теориях *санкё итти* (‘Гармония Трех Учений’) и *хонгаку*.

Совершенно очевидно, вся эта критика предназначалась для аудитории, особенно чувствительной к этим темам из-за вовлеченности в доктрину Дарума-сю. И эта мотивация в не меньшей степени присутствует, нежели спрятана за риторическими, философскими, или поэтическими формулировками. Правильно ли тогда принимать заявления Догэна за чистую монету, забывая об их идеологических и сектантских подтекстах? В известном смысле путь Догэна был предопределен его отношениями с Дарума-сю, сделанными им ставками и его позицией на интеллектуальной шахматной доске своего времени. Динамика этой игры выходит далеко за рамки его протагонистов, поскольку не возникает одновременно ни с одним из них. Неверно, поэтому, чрезмерно подчеркивать роль Догэна, как автора *Сёбо гэндзо* и основателя школы Сото, либо – как харизматического мыслителя, свободного от исторических, или контекстуальных детерминантов.

До какой степени аккуратной была критика Дарума-сю у Ёсай и Догэна? И, если она была аккуратной, то до какой степени они являлись ортодоксальными? Слова, которыми Ёсай описывает суть учения Дарума-сю – ‘Исходно страсти отсутствуют; с самого начала мы просветлены’, действительно, можно обнаружить в одном из трактатов Дарума-сю в библиотеке Канадзава, *Хомон тайко*<sup>64</sup>, где они приводятся, как ответ, посредством которого Хуэй-ко ‘обрел “костный мозг” (суть)’ Бодхидхармы, тогда как другие ученики – Дао-юй и монахиня Цзун-чи смогли обрести лишь кожу и кости<sup>65</sup>. В *Да-ма лунь* также делается упоминание о бессмысленности уничтожения страстей, которые в своей основе пусты.

Тема ‘страсти есть просветленность’ (*бонно соку бодай*)<sup>66</sup> также приобрела особую важность в теории ‘фундаментальной просветленности’ (*хонгаку сисо*) Тэндай. Ответ Хуэй-ко цитируется Сайтё в его *Найсё бунто содзё кэтимякуфу*. Он, очевидно, предоставил доктринальную основу для той распущенности, что привела к дегенерации Тэндай и появлению так называемых ‘злых монахов’ (*акусо*) в конце периода Хэйан<sup>67</sup>. Связь между Дарума-сю и этими ‘злыми монахами’ ясно очерчивается Ёсаем, хотя мы не имеем подтверждений, что последователи Нонина вели предосудительный образ жизни<sup>68</sup>. В любом случае, возникновение Дарума-сю может быть интерпретировано не в пользу основания для возникновения новой категории монахов, так называемых ‘практикующих’ (*гёнин*) и их сопротивления клерикальному истеблишменту в лице ‘ученых монахов’ (*гакусо*).<sup>69</sup>

Таким образом, тип Чань, представленный в Дарума-сю имел некую жалованную грамоту благородства, как в традиции Чань, так и Тэндай. По

тому же принципу можно сказать, что заявления об ортодоксальности и у Ёсяя, и у Догэна отражали, скорее, их маргинальность в пределах 'классической' чаньской традиции. Однако, здесь следует задать вопрос именно относительно взглядов на ортодоксальность и 'классическую' традицию. Документы, обнаруженные на переломе веков в Дунь-хуан, показывают, что ранняя традиция Чань, как и любая живая традиция, была многозначной и гетерогенной. Ее самый первый известный текст – *Да-мо лунь*, в зародыше содержит все те элементы, что позже породят теории *кёдзэн итти* и *кёгэ бэцудэн*, а также течения *канна-дзэн* и *мокусё-дзэн*, выступившие против школ Линь-цзи и Цао-дун во времена династии Сун. Эта противоречивая, полемистическая природа Чань является иногда структурной, а динамическое напряжение, существующее между различными ее направлениями может быть подавлено возникающей ортодоксальностью лишь за счет склероза традиции. Именно это и случилось в периоды Муромати и Токугава; таково состояние и теперь во многих дзэнских науках.

### *Слияние Сото и Дарума-сю*

После смерти Догэна Эйхэйдзи управлялся его преемником Эдзё. Когда в 1280 году Эдзё умер, возник спор о его преемнике, так называемый 'спор третьего поколения' (*сандай сорон*), между приверженцами Тэтцу Гикая, 1219-1309,<sup>70</sup> и Гиэна, ум. 1314<sup>71</sup>. Оба были в прошлом членами Дарума-сю, однако, если Гиэн явно отрекся от своих прошлых привязанностей с целью получить предписание линии Сото от Эдзё, то Гикай сохранил линию Дарума-сю. Несмотря на это, Эдзё избрал его посланником в Китай, где он должен был изучить уставы и архитектуру чаньских монастырей. По возвращении в Японию он жил в различных дзэнских организациях в императорской столице (Кэнниндзи, Тофукудзи) и Камакура (Дзюфукудзи, Кэнтёдзи) с той же целью.

Детали спора не вполне известны, однако японские ученые в целом разделяют взгляд Окубо Досю на эти разногласия<sup>72</sup>, как отражающие должную реакцию ортодоксальных наследников Догэна, Гиэна и Дзякуэна<sup>73</sup>. Очевидно, основа несогласия лежала в вопросе администрирования Эйхэйдзи. В соответствии с волей Эдзё, Гикай стал третьим настоятелем монастыря и внес многочисленные изменения в его архитектуру и управление. Недовольство, спровоцированное этими мерами, превратилось в открытый конфликт, хотя реальная причина разногласий заключалась в легитимности наследования Догэну, как патриарху школы<sup>74</sup>. Сохранение Гикаем линии Дарума-сю в пределах традиции Сото было сочтено еретическим, нарушающим бескомпромиссный дух учения Догэна, что привело к его изгнанию из общины Эйхэйдзи в 1293 году. Гикай и его последователи нашли прибежище в Дайдзёдзи, бывшем храме Тэндай в Кага, который был превращен в дзэнский монастырь. В 1298 году Гикай передал управление Дайдзёдзи своему ученику Кэйдзан Дзёкин, которому доверил традицию

Дарума-сю. Когда Гикай умер в 1309 году, Эйхэйдзи все еще управлялся Гиэном. После смерти Гиэна в 1314 году его ученик Гиун, 1253-1333 до некоторой степени восстановил монастырь, впавший в запустение. Таким образом, до конца периода Муромати две фракции оставались полностью разделенными, и из них процветала лишь ветвь Кэйдзана.

Считается, что благодаря ему школа Сото пережила возрождение; его фракция затмила собой консервативную общину Эйхэйдзи. Так называемый 'великий патриарх' школы Сото родился в Этидзэн и обучался под руководством Эдзё и Гикая. В 1313 году он основал новый монастырь Ёкодзи на полуострове Ното, а в 1321 году превратил тэндайский храм Содзидзи в дзэнский монастырь, вскоре признанный императором Го-Дайго, который в то время искал новых союзников в своих попытках свергнуть администрацию *бакуфу*. Именно при Кэйдзане произошло официальное рождение школы Сото, однако, одновременно, традиция Догэна пришла в упадок. В 1323 году Кэйдзан основал в Ёкодзи святилище под названием Горо-хо ('Вершина Пяти Старцев'), в котором положил различные регалии как Сото, так и Дарума-сю, писания Жу-цзина, документы о передаче Догэна и Гикая, *шарира* бодхисаттвы Самантабхадра и свои собственные документы о наследовании.

Этот ритуал интерпретируется учеными Сото, как способ, которым Кэйдзан отбросил свои связи с Дарума-сю, дабы избежать двойной привязки, которая, предположительно, мешала его учителю Гикаю<sup>75</sup>. Однако, даже если его поступок и привел к прекращению линии Дарума-сю, тот факт, что Кэйдзан включал себя в 'пять старцев' указывает, похоже, на то, что его инициатива несла, скорее, позитивный смысл и должна рассматриваться, как акт поклонения, как попытка примирить два направления посредством их освящения. Линия Дарума-сю не была прервана, поскольку совместное прослеживание связей Сото/Риндзай было унаследовано учениками Кэйдзана<sup>76</sup>. Синкретический дух Дарума-сю передавался в позднейших изменениях школы Сото и превозмогал сектантский дух, унаследованный от Догэна.

Забавно, однако, что фундаментальное изменение духа – от элитаризма к прозелитизму, от 'пуризма' к синкретизму, от индийского и китайского буддизма к японской религии – произошедшее под влиянием Кэйдзана, одновременно считалось учеными Сото как возрождением, так и дегенерацией традиции, начатой Догэном. Эти ценности отражают лишь сектантские, или идеологические предрассудки, или, по крайней мере, амбивалентность авторов. В то время, как традиция Кэйдзана есть явно радикальный отход от Догэна, она позволила школе Сото сохранить учение последнего и достигнуть популярности, сохранившейся до нынешних времен и имеющей результатом интенсивное научное изучение.

Несмотря на искусственное сходство, толчок, приданный дзэном Кэйдзана, в основном отличался от дзэна Догэна в том, что он инкорпировал элементы эзотерического буддизма, а также – местных религиозных

традиций. 'Эзотеризация' учения Сото началась с Гикая и явилась одной из причин, подтолкнувших консервативную фракцию в Эйхэйдзи поставить под вопрос его авторитет<sup>77</sup>. Однако, при Кэйдзанае, с юности подвергшемся влиянию массовой религии и *сюгэндо* тэндайской ветви Хакусан, это направление вышло на новый уровень. Догэн до конца оставался столичным аристократом, возвращенным на китайской культуре; ни разу в *Сёбо гэндо* он не упоминает о массовых японских верованиях. Его отвержение теории *санкё итти* и резкая критика даосизма демонстрируют его неприятие этих верований. В главке *Киэ бунпосо*, "Обретение прибежища в Трех Сокровищах" от приводит отрывок из Лотосовой Сутры, где Будда говорит: "Есть много людей, которые из страха ищут прибежища у божеств гор, лесов, отдельных деревьев, садов, не-буддийских святилищ и подобного. Однако, поиск прибежища у таких божеств не имеет никакой ценности, так как невозможно освободить себя от боли и страдания этим способом"<sup>78</sup>.

Кэйдзан жил в совершенно иной религиозной атмосфере, где в каждом важном случае следовало принимать во внимание японских *ками*<sup>79</sup>. Это отчасти отражает то особое отношение, впервые проявленное к мирянам со стороны Кэйдзана, учившего, что "почтение к *данapati* должно быть таким же, как и к Будде". При нем учение Сото инкорпорировало много элементов эзотерического буддизма (*дхарани*, ритуал и проч.) и местных культов, в частности – процветавших вокруг Хакусан, культового центра практикующих *сюгэндо* тэндайской ветви Миидэра (Ондзэдзи)<sup>80</sup>. Когда Кэйдзан основал Ёкодзи, он обратил особое внимание на то, чтобы призвать великих *ками*: Амагэрасу, Хакусан Гонгэн (титульное божество Хакусан) и мириады младших *ками*, охраняющих Японию, равным образом, как и богов, относящихся к пантеону *оммёдо*<sup>81</sup>. То, что это была не просто целесообразность, или компромисс с местными верованиями, как хотели бы заставить нас поверить адвокаты "чистого" Дзэн, отражено в *Тококуки*, собрании документов, касающихся Ёкодзи, где Кэйдзан заявляет:

В прошлом я обрел плод состояния архата во времена Будды Випашйин и умер в Гималаях к северу от горы Сумеру. Я стал божеством дерева Кубара, четвероногим животным с собачьей головой, совиным телом, животом и хвостом змеи. Хотя я и был духом дерева, но обрел плод и после жил в Гималаях вместе с четвертым архатом Субинда, на континенте Утгара-куру. Благодаря родству с северной страной, я теперь переродился здесь в виде *удзико* с Хакусан...

Обретя плод за предыдущие пятьсот жизней, я появился в мире, дабы распространять Дхарму и помогать живым существам.

Бодхидхарма вошел в мой сон, когда я купался в чистых водах, бьющих из камня под моим сидением. Я был наг, поэтому он дал мне одежду и произвел во мне мысль о пробуждении.

Майтрея вошел в мой сон, когда я трижды перерождался на голубом лотосе, и взял меня с собой на небо. Дэва, играющие музыку *гигаку*, вышли встречать его. Майтрея провел меня во внутреннее святилище неба Тушита и помог мне достичь уровня не-возвращения.

Шакьямуни вошел в мой сон, когда я проявлял свое тело во время изложения *Ратнакута сутра*, и я провел пятьдесят восемь лет за разъяснением трех избавлений: от времени, от сознания и от вещей<sup>82</sup>.

Таким образом, прошлые жизни Кэйдзана, начавшиеся еще при Будде Випашйин, стали ему известны через откровение во сне<sup>83</sup>. Сон не является, как для Догэна и традиционных чаньских учителей, признаком заблуждения, но – высшей реальностью. Эта плотная мистическая атмосфера, характерная для "новой" школы Сото, ближе к массовой религии, нежели ортодоксальный Дзэн. Просветление Кэйдзана не есть результат некоей интеллектуальной, или медитативной практики, поскольку происходит во сне посредством его ассимиляции с Бодхидхармой. Определив себя, как *удзико* с Хакусан, Кэйдзан подчеркивает важность этого места и его титульного божества. Такая "логика места"<sup>84</sup>, относящаяся к реальности, воспринимаемой, как мозаика сакральных пространств, или "сфер значимостей", и к просветлению, как к знанию сакральной географии, полностью противоположна идее "внезапного просветления", обнаруживаемой в "чистом Дзэн", подразумевающей концепцию всеобщего, как абстрактное, всепронизывающее пространство, воспринимаемое сознанием в своей тотальности. Мы располагаем двумя символическими, или антропологическими объяснениями пространства. Первое отражает массовое верование, второе – продукт высокой культуры, представляющий себя, как "нелокализованный" ("а-тематический", или "утопичный") дискурс. В этом отношении Кэйдзан в большей степени предстает продуктом местной культуры, представленной Дарума-сю, нежели верным наследником "великой традиции", импортированной Догэном<sup>85</sup>.

Ученики Кэйдзана Мэйхо Сотэцу, 1277-1350 и Гасан Дзэсэки, 1275-1365, оба являвшиеся адептами Тэндай с Хакусан, также популяризировали традицию Сото<sup>86</sup>. При наследниках Гасана, так называемых "пяти святых", в особенности – при Гэнно Синсё, региональное развитие школы тесно следовало образцу паломнических центров *сюгэндо*. Проникновение учения Сото в массовые слои японского общества произошло в период Муромати с распространением формул, написанных на клочках бумаги и известных, как *киригами*, целью которых было обретение мирских благ, или *гэндзэ рияку*. Такое ударение на обретения в этом мире являлось, как мы видели, важным отличием Дарума-сю, но постоянно и с негодованием отвергалось Догэном, для которого "Дхарма Будды должна была практиковаться ради Дхармы Будды".

По иронии, *киригами* часто включали молитвы, с которыми, предположительно, Догэн обращался к буддам-патриархам и различным местным божествам, связанным с традицией Хакусан Тэндай. Их содержание – смесь учения Сото и синкретических (*хондзи суйдзюку*) теорий<sup>87</sup>. Так, в *киригами*, посвященной Хакусан Мёри Дайгонгэн, имя аватары Хакусан Гонгэн ("след-проявления", *суйдзюку*) сравнивается с "универсальным уровнем" теории

Дун-шаня о “пяти уровнях”<sup>88</sup>, тогда как имя *хондзи* (Мёри) сравнивается с “правильным уровнем”. Молитвы, адресуемые монахами Сото *ками*, оправдываются тем фактом, что “в Индии было правильным молиться буддам, в танском Китае – патриархам, а в Японии – *ками*”<sup>89</sup>. Так, в *киригами*, посвященном Сумиёси, божеству мореплавателей, приведенные пять формул – это те, которые возглашал сам Догэн, воодушевленный Сумиёси, после своего возвращения из Китая. Здесь Догэн превращается в медиума для местного божества. Иногда эта роль приписывается его учителю Жу-цзину.

Посмертную вовлеченность Догэна в массовые верования можно увидеть в другой истории, по которой накануне своего возвращения в Японию он смог за одну ночь скопировать знаменитое собрание коанов под названием *Би-янь лу*, “Записи Изумрудной Скалы”<sup>90</sup>, с помощью бодхисаттвы Дайгэнсюри, местного божества провинции Чжэ-цзян, охранителя монастыря Тянь-дун<sup>91</sup>. В позднейшей традиции Сото имя Дайгэнсюри было заменено на Хакусан Гонгэн. Существует также формула освящения, посвященная Догэном Хакусан Гонгэн перед его отъездом в Китай, однако это – явная подделка. В легенде о Догэне говорится также, что во время морского путешествия он был спасен бодхисаттвой Каннон, однако в другой версии упоминается божество-дракон, превращающееся в того же Дайгэнсюри. Он обращается к Догэну со следующими словами: “Я – бог-дракон, известный в Китае, как Сёбо Ситиро [т.е. Дайгэнсюри]. Я знаю, что ты, Учитель, возвращаешься в свою страну, унося в своем поясе печать патриарха [школы Цао-дун]. Я поеду с тобой, дабы охранять Истинную Дхарму.”

Смешение этих элементов, заимствованных из учения Сото и массовых верований, так же, как и комбинация в практиках монахов Сото коанов и медитации с одной стороны и эзотерических ритуалов, заимствованных из *сюгэндо*, с другой, характеризует диалектику, уже превалировавшую в Дарума-сю. Харизматический Догэн здесь служит лишь заставкой. Лучшая иллюстрация этому обнаруживается вне школы Сото, в одной из первых в Японии “новых религий”, Нёрай-кё, где “первобытный Догэн” проявляет себя через медиума, как демиург и спаситель, и критикует еретические учения, привнесенные одним из своих учеников, историческим Догэном<sup>92</sup>. Такое довольно забавное агиографическое развитие сюжета имеет по крайней мере то достоинство, что показывает окончательную цену престижа “основателя” и странное алхимическое действие, способное превратить аристократа в популярного героя за счет его учения и исторической достоверности. Это – всего лишь другой аспект отрицания истоков, в результате которого учение такого “еретика”, как Нонин стало скрытой основой для традиции, которая на поверхности его отвергла.

Мы надеемся, что настоящее представление Дарума-сю и ее оппонентов наведет некоторых читателей на ту мысль, что традиционная история возникновения Дзэн в Японии не лишена искажений. Доктринальное противоречие, лежащее на поверхности в произведениях Ёся и Догэна, последовавшее заклеимление Дарума-сю, как еретической, обнаруживает социальный конфликт в японском буддизме, а также в самой традиции Дзэн. Долгое молчание, которым была окружена Дарума-сю, не являлось признаком ее отсутствия, но того, что ее принудили замолчать с помощью претензий враждебных и соперничающих направлений. Наконец, стена этого молчания была сломана, и понемногу появляются новые интерпретации. Так, уже возможна некоторая переоценка традиционной японской историографии. Теперь необходимо заново исследовать фундаментальные категории, до сегодняшнего дня не критически принимавшиеся историками в этой области, а также, говоря конкретнее, – категории школы, традиции и ортодоксии, а также соприкасающиеся с ними идеи об “основателе”, происхождении, авторстве, трудах и влияниях. Запутанные отношения между Дарума-сю и Сото-сю представляют великолепный пример для именно такого рода концептуальной и историографической реконструкции.

Термин *сю*, обычно переводимый, как “секта”, или “школа”, относится, как правило, к линии наследования. Превалирование этой удобной генеалогической схемы безусловно помогло замаскировать сложность исследуемых традиций. Признаваемые, или мнимые влияния, недвусмысленные текстуальные ссылки зачастую искусственны и вводят в заблуждение. Как историки, мы слишком легко забываем, что наши источники отражают точку зрения “великой традиции”, и что “влияния”, которые они позволяют нам реконструировать, во многих случаях – продукты идеологии, в той же степени скрывающие действительность, в какой и открывают ее.

Например, оставляя в стороне интересный вопрос, являлся ли Догэн, “основатель” школы Сото, действительно просветленным учителем, или был всего лишь еще одним амбициозным монахом, мы имеем тот факт, что традиция, провозглашающая себя исходящей из него, отклоняется от его учений в процессе подтверждения этого заявления. Даже будучи вынуждены признать харизматичность личности Догэна, буддийские ученые иногда, похоже, забывают базисный догмат Махаяны – *анатман*, или отсутствие себя, когда создают разновидность культа личности вокруг монаха тринадцатого века. Спрашивать – возникла традиция Сото от Догэна, или Кэййдзана, все равно, что задаваться вопросом о первенстве между курицей и яйцом. Действительно ли вопрос о происхождении можно столь легко отдать на откуп традиции?

Некоторые возразят, что Догэн, по крайней мере, определенно является автором *Сёбо гэндо*, текста, на котором основывается традиция. Нет нужды ставить под сомнение воздействие этой работы, которая на

протяжении веков была известна лишь горстке монахов. Это не значит, что работа апокрифична, хотя ее последний вариант и является результатом коллективного труда, а большой объем материала, на котором она основана, был предоставлен приверженцами Дарума-сю. Однако, здесь может оказаться неадекватной сама концепция авторства. Поскольку текст представляет собой мозаику из цитат, идею интересубъективности можно с определенным успехом заменить на положение об интертекстуальности, и, таким образом, момент индивидуальной работы потеряет центральное место<sup>93</sup>. Мы можем даже сделать еще шаг и говорить об “интертональности”, в том смысле, что повторение определенного риторического, полемического, или прозелитического тона есть вещь, возможно, более фундаментальная, нежели текстуальные сходства.

В этом свете *Дзэто сёгакурон*, *Кодзэн гококурон*, а также главки *Сёбо гэндзо* “Бэндова” и “Гэндзё коан” становятся среди прочих частью одного и того же дискурсивного поля, квадратиками шахматной доски, которые заполняются той, или иной фигурой. И квадратики, и фигуры – разного достоинства. Однако, все они иерархически взаимосотнесены, и ни одну из фигур не следует считать независимой. Правила игры допускают новизну, хотя, одновременно, ограничивают и структурируют ее возможное выражение. Этот структурный подход сектантского феномена безусловно более родственен буддийской концепции *шуньята*, нежели обычная “субстанциональная” концепция, которая, не исключено, будет рассматриваться, как новое проявление ереси *эника*. В любом случае, фигуры Догэна и Кэййдзана получили, похоже, достаточно признания, как “со-основателей” традиции Сото, и мы можем захотеть избежать подобного уклона в рассуждениях, являлся ли сам Нонин “основателем” Дарума-сю.

Более того, не объясняя сразу философскую, или духовную природу из трудов, нам следует одновременно считать их идеологическими продуктами, чья основная функция состоит в установлении границ и определении ортодоксии. В них нет невинного изображения духовного изобилия; скорее, они нацелены – сознательно, или бессознательно – на удерживание распространения неавторизованных изложений. Эта цель, безусловно, была достигнута Ёсаем и Догэном<sup>94</sup>, тогда как Нонин и Кэййдзан, лидеры более массового движения, не могли, или не хотели полностью скрыть те идеологические противоречия, которые проявились из неоднозначной социальной ситуации. Отсюда расхождение между учением разрушительным (пусть даже символически) и идеологически консервативной функцией, которой оно служило. Их общая доктрина может быть реконструирована, как попытка разрешить эти противоречия. Говоря словами Доминика ла Капра, “Вопрос теперь стоит так: каким образом текст усваивает, или сопротивляется многочисленным, а по временам – тесно взаимодействующим с ним контекстам”<sup>95</sup>; например, как *Дзэто сёгакурон*, или текст Кэййдзана соотносится с народной культурой и “элитарным” буддизмом. Тип Дзэн, превалировавший у Кэййдзана и в Дарума-сю, совершенно отличался от “чистого”

Дзэн Догэна, или “буквального” Дзэн *годзан*, или традиции “Пяти Гор”. Именно он, а не учения Ёсяя и Догэна, относятся, с некоторыми оговорками, к более массовому “новому буддизму” Камакура. Лишь по причине “еретического” характера их можно считать представителями японской религиозности. То, что Догэн и Ёсай разделяли с другими религиозными лидерами своего времени, был не массовый, но сектантский дух, являвшийся знаком, или стигмой их маргинальности.

Опять-таки, притязание на ортодоксальность не следует истолковывать, как простое выражение легитимизированной аутентичности, но, скорее, как попытку кого-то на периферии достичь центра власти. Таким образом, в истоках дзэнской традиции нет первоначальной нетронутости, а “чистый” Дзэн, выдвигаемый Догэном и некоторыми из его предшественников, представлял собой, вероятно, идеологию, служащую личным интересам. Дзэн, как живая религиозная традиция, всегда имел синкретическую, или комбинированную природу. Рассмотренные в таком ракурсе, Дарума-сю и Кэййдзан предстают гораздо менее еретическими, принадлежа, фактически, к основному течению японской религии. Нам следует не забывать, что такая традиция, как Сото-сю, или Дарума-сю, таким же образом, как и текст, или даже – индивидуальное сознание, является, цитируя Бахтина, “гетерологией, множеством голосов, напоминанием и предвидением прошлых и будущих дискурсов; перекрестком и местом встреч; оно, поэтому, теряет свое привилегированное место”<sup>96</sup>.

Таким образом, ортодоксия фундаментально еретична; не существует чаньской, или дзэнской традиции вне постоянных отходов от основного учения. Такие индивиды, как Нонин, Ёсай и Кэййдзан не являются источниками традиции, но, скорее, ее продукты, ее узловые точки, ее текстуальные парадигмы, или пункты ее повторного возникновения. Иными словами, ортодоксия обретает свою форму не из своего ядра – линии передачи – но из пограничных областей, прочих течений, на которые она реагирует, отрицая, или вбирая их в себя. Давать объяснения этим сложным диалектическим отношениям, “древовидной” схеме, используемой в традиционных генеалогиях, явно недостаточно и было бы даже обманчивым. “Корневая” метафора<sup>97</sup> представляется более подходящей, она, по крайней мере, позволит ученым избежать ловушки таких телеологических концепций, как “истоки”, “упадок”, или “возрождение”. Посредством такого размывания контура “секты” – концепции определено излишне “субстанционалистской”, – мы сможем провести более детальный анализ и выделить различные виды перегруппировок: социологических, политических, стратегических, доктринальных, или географических.

Подобным же образом, уделяя больше внимания гибридным жанрам и фокусируясь на границах авторизованных (т. е. приписываемых некоему автору) дискурсах, либо на трещинах в, а также промежутках *между* с виду монолитных доктрин, мы сможем выделить до сих пор невидимые течения и связи. Сектантская поляризация, некритически унаследованная многими



учеными, маскирует неоднородность доктринальной эволюции, постоянство социальных промахов и противоречий. Она также приводит нас к упущению из виду сущностной природы кажущихся незначительными модификаций в дискурсивных, или религиозных практиках. Например, как заметил Мишель де Серто, “Использованием ‘вульгарных’ языков, важностью, придаваемой конкретным реалиям, превалированием техник убеждения над логикой истины дискурс может установить новые социальные договоры.”<sup>98</sup> Таким образом, лишь разглядев слабую, запутанную конфигурацию “корневых” влияний мы придем к адекватному пониманию роли, играемой так называемыми Дарума-сю и Сото-сю в общей сфере японской религиозной традиции. В частности, географический фактор, например – тесная связь с культовыми центрами на Хакусан, окажется чрезвычайно важным в случае со средневековой Сото-сю. Как ни иронично это звучит, но современная визуализация наиболее интеллектуальных аспектов *Сёбо гэндзо* и соответствующее недовольство ученых Сото вульгарными “предрассудками” стали возможны лишь благодаря продолжительной популярности этих самых “предрассудков”.

Воспользуемся высказыванием Виктора Тёрнера: “Религии продолжают существовать, как культурные системы, отчасти благодаря тому, что массовый интерес и энергия неравным образом распределяются в различные времена по их различным уровням и секторам, но в каждой эпохе фокусируются на одном, или на нескольких. Остальное не отбрасывается, и не изгоняется, но остается непроявленным, покуда массовое рвение не возродит его вновь”<sup>99</sup>. Сама мысль о генеалогической чистоте, на которой основывалась история японской религии, опровергает свое правдоподобие той непрерывной энергией, с которой исторический дискурс расширяется в укреплении своих границ от вторжения вульгарных и “маргинальных” выражений.

### Примечания

<sup>1</sup> Faure, Bernard. *The Daruma-shu, Dogen and Soto Zen*. “Monumenta Nipponica”, 1987, vol. 42, Nr. 1, pp. 25-55. Перевод с английского - А.Г. Фесюн, 2000.

<sup>2</sup> Следуя за Окубо Досюю, японские ученые упоминают ее, как школу Бодхидхармы в Японии (*Нихон Дарума-сю*), чтобы отличить ее от китайского аналога – *Да-мо цзун*, т.е. ранней школы Чань, которая была привнесена в Японию в период Нара и сохранялась внутри традиции Тэндай. Однако, учение Нонины явно вышло из этой традиции, и не представляется необходимым указывать на явные различия между новым движением и ранней чаньской школой, точно так же, как нет нужды конкретизировать Риндзай, или Сото, когда мы упоминаем учения Догэна и Ёсяя. При обозначении подразумевается тот факт, что, хотя последнее учение и принадлежит к традиции Чань, идеи Нонины разошлись с ней из-за своего японского своеобразия.

<sup>3</sup> Кажется, Дарума-сю оказала влияние и на японскую поэзию, судя по популярности так называемых *Дарума-ута*. См. Камо-но Тёмэй, *Мумёсё* в НКВТ 65, под ред., Хисамацу Сэнъити и Нисио Минору, “Иванами”, 1961, сс. 102 и 250b.

<sup>4</sup> *Дзётто сёгакурон*, *Хамон тайко* и *Кэнсё дзёбуцурон*. См. Канадзава Бунко *Сирё Дзэнсё*, “Канагава Кэнрицу Канадзава Бунко”, Йокогама, 1974, 1, сс. 201 и далее, а также Исии Сюдо, *Буссё Токко то Нихон Дарума-сю*, 1 и 2 в “Канадзава Бунко Кэнкю Киё”, 222 и 223 (ноябрь, декабрь 1984).

<sup>5</sup> Свиток относится к собранию Сёбодзи и озаглавлен *Рокусю Сяри*, *Дайэ Дзэндзи Кэса: Мокуроку*. См. Такахаси Сюэй, *Самбодзи-но Дарума Сюмон то Рокусю Фугэн Сяри* в “Сюгаку Кэнкю”, 16 (март 1984), сс. 117-22.

<sup>6</sup> Большинство из отчетов полагаются на начальные исследования Васио Дзюнкэй, *Нихон Дзэнсюси но Кэнкю*, “Кётэн”, 1945, сс. 106-21; и Окубо Досюю, *Догэн Дзэндзи Дэн но Кэнкю*, “Тикума”, 1966, сс. 405-66. В последнее время значительными исключениями стали Янагида Сэйдзан и Такахаси Сюэй. См. Янагида Сэйдзан, *Риндзай но Кафу*, “Тикума”, 1967, сс. 39 и далее; *Кубё но Мондай* в “Буккё сисо”, 7:2 (1982), сс. 757-98; *Догэн то Тюгоку Буккё* в “Дзэн Бунка Кэнкюдзё Киё”, 3 (март 1984), сс. 7-128; и послесловие Янагида к его критическому изданию *Кодзэн Гококурон* ‘Эйсяя в кн. *Тюсэй Дзэнкэ но Сисо* под ред. Итикава Хакугэн и др., “Иванами”, 1972, сс. 439-86. Такахаси Сюэй, *Самбодзи но Дарума Сюмон то Рокусю Фугэн Сяри* в “Сюгаку Кэнкю”, 26 (март 1984), сс. 116-21; *Камакура Сёки ни окэру Дзэнсю но Сэйкаку (дзё): Нихон Дарума-сю но Дзэн но Сэйкаку* в “Сюгаку Кэнкю”, 16 (март 1971), сс. 117-22. См. также Фунаока Макото, *Нихон Дзэнсюси ни окэру Дарума-сю но Ити* в “Сюгаку Кэнкю”, 26 (март 1984), сс. 103-08.

<sup>7</sup> Самый подробный разбор этого момента мы находим в: Carl Bielefeldt, *Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dogen*, а также в: William R. LaFleur, ed., *Dogen Studies*, University of Hawaii Press, 1985, pp. 21-53.

<sup>8</sup> Термин уже использовался в Японии и относился, как и в Китае, к чаньской школе вообще. В *Тэндай Сингон Нисю Доусё*, 1188, написанном тэндайским монахом Сёсином, например, мы находим следующее упоминание: “Из четырех *самадхи* Тэндай Дарума-сю представляет ‘самадхи постоянного сидения’ [дзёдза дзаммай]... Как и в танский период, сегодня многие являются приверженцами Дарума-сю”. Т. 74, 2372, 420b.

<sup>9</sup> Чжо-ань (Фо-чжао), яп. Сэттан (Буссё) Токко, 1121-1203, был одним из учеников Да-хуэй Цзун-гао, 1089-1163, главного представителя так называемого *кань-хуа чань*, яп. *канна-дзэн*, “Дзэн. [основанный на] исследовании слов”. Биографии их обоих помещены в *Фо-цзу ли-дай тун-цзай*, Т. 49, 2036, 689с и 694b.

<sup>10</sup> *Хонтё Косодэн*, 19, в Дай-Нихон Буккё Дзэнсё, 63, с. 273.

<sup>11</sup> Т. 84, 2689, 232b. Кажется, Нитирэн был просто одержим Хонэнном и Нонином. См. *Сёва Тэйхон Нитирэн Сёнин Ибун*, 423, 607, 615, 778, 879.

<sup>12</sup> *Гэнко Сякусё*, в Дай Нихон Буккё Дзэнсё, 62, с. 76.

<sup>13</sup> Он прославлял также своего учителя Энни Бэнъэна, 1020-1280, основателя Тофукудзи. С другой стороны, он занижал роль Догэна. Об интеллектуальном фоне Кокана см.: David Pollack, ‘Kokan Shiren and Muso Soseki: “Chineseness” vs. “Japaneseness” in Thirteenth and Fourteenth Century in Japan’, in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 7:2 (1984), pp. 143-68.

<sup>14</sup> *Кякухаймоки*, 1235, в *Мёэ Сёнин Сирё*, “Токё Дайгаку Сюппанкай”, 1978, 2, с. 11.

<sup>15</sup> *Мумёсё*, в НКВТ 65, с. 250b.

<sup>16</sup> Delmer M. Brown and Ichirō Ishida, tr., *The Future and the Past: A Translation and Study of the Gukansho, An Interpretive History of Japan Written in 1219*, University of California Press, 1979, pp. 174-75.

<sup>17</sup> Тем не менее, определение Дзэн, даваемое Гёнэнном, основывается, по сути, на учении Дарума-сю; например, он цитирует знаменитое высказывание, критикуемое

Ёсаем: “В основе своей страсти отсутствуют, исходно все мы просветленные”. Также, его отчет говорит о линии передачи, унаследованной от северного Чань, вместо ортодоксальной линии от Южной Школы.

<sup>18</sup> Подобно критике Шэнь-хуэя в случае с Северной Школой Чань. См.: Jacques Gernet, *Entretiens du maître de dhyanā Chen-houei du Ho-tsö*, Adrien-Maisonnieuve, Paris, 1949, 1977, pp. 93ff.

<sup>19</sup> Такахаси, *Самбодзи* и Исии Сюдо, *Буссё Токко то Нихон Дарума-сю*, 1 и 2, в “Канадзава бунко Кэнкю Киё”, 222 и 223 (ноябрь, декабрь 1984).

<sup>20</sup> Культурный центр Тономинэ исходно принадлежал школе Хоссо, однако перешел к Тэндай после прибытия тэндайского монаха Дзога, 917-1003. Первый раз он был опустошен монахами с Кимпусэн, затем дважды подряд рейдами из Кофукудзи. Какуан и его ученики жили в Мёракудзи (Гококуин), от которого не осталось и следа.

<sup>21</sup> Накао Рёсин, *Дайнитти Нонин но Дзэн*, в “Сюгаку Кэнкю”, 26 (март 1984), сс. 221-35.

<sup>22</sup> *Сёбо гэндзо Сё*, в *Сото-сю Дзэнсё Тюкай*, 1, с. 523b.

<sup>23</sup> Это следующие три трактата: *Гуань-синь лунь* (или *По-сян лунь*), *У-син лунь* и *Сюэ-мо лунь*. См. Сиина Кою, *Сёсицу Рокумон то Дарума Дайси Санрон* в “Комадзава Дайгаку Буккё Гакубу Ронсю”, 9 (ноябрь 1978), сс. 208-32. *Гуань-синь лунь* был хорошо известен на Хиэйдзан, судя по *Синнёкан*, работе, приписываемой Энтину, явившейся инструментом в выработке теории *хонгаку*. См. Акамацу Тосихидэ, “*Акусю*” *но Синдзё то Камакура Буккё* в “Буккё Сисо Ронсю: Окуда Дзю Сэнсэй Кидзю Кинэн”, “Хэйракудзи”, Киото, 1976, сс. 455-69.

<sup>24</sup> *Канадзава Бунко Сирё Дзэнсё*, 1, сс. 201-07. Также стоит упомянуть *Хомон Тайко* (поразительно схожую с *Кодзэн Гококурон* и главкой “Бэндова” из *Сёбо гэндзо*) и *Кэнсё Дзёбуцурон* (там же, сс. 208 и далее).

<sup>25</sup> О других деталях касательно “основателя” Чань см.: Bernard Faure, “Bodhidharma: History and Legend”, in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Free Press, New York; Faure, “Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm”, in *History of Religions*, 25:2 (February 1986), pp. 187-98.

<sup>26</sup> Philip V. Yampolsky, tr., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia U.P., 1967, pp. 128-34.

<sup>27</sup> Этот китайский источник цитируется также в *Цзун-цзин лу* (Т. 48, 2016, с. 461b), работе, хорошо известной Нонину и адептам Дзэн периода Камакура.

<sup>28</sup> *Канадзава Бунко Сирё Дзэнсё*, 1, с. 204; перевод из: Yampolsky, “Problems”.

<sup>29</sup> Этот отрывок — из письма, включенного в *Трактат о Бодхидхарме*. См. Янагида Сэйдзан, ред., *Дарума-но Гороку: Ниню Сигёрон*, “Тикума”, 1969, с. 53.

<sup>30</sup> *Канадзава Бунко Сирё Дзэнсё*, с. 204.

<sup>31</sup> Янагида, *Дарума-но Гороку*, с. 99.

<sup>32</sup> Кстати, это может быть одним из первых появлений Ди-цзан (Дзидзо) в дзэнском тексте, что отражает растущую популярность этого бодхисатвы в период Камакура. По этому вопросу см.: M.W. DeVisser, “The Bodhisattva Tisang (Jizo) in China and Japan” in *Ostasiatische Zeitschrift*, 3:4 (October-December 1914), pp. 326-42.

<sup>33</sup> Об эзотерических элементах в учении Нонина в Самбодзи см. *Кэйран Сюёсю* (Т. 76, 2410, с. 692b) и *Рёинкэцу* (Т. 77, 2414, с. 167b).

<sup>34</sup> См. Такахаси, *Самбодзи*, сс. 116-20.

<sup>35</sup> Точно говоря, термин *шарипа* относится к углям, или фрагментам тела, оставшимся после кремации Будды, или святого. Однако, здесь он также может использоваться в более широком смысле, как “реликты”, священные объекты, прина-

длежащие тому или иному из указанных персонажей.

<sup>36</sup> *Сун гао-сэн чжуань* (Т. 50, 2061, с. 823с).

<sup>37</sup> *Лэн-це чжи-цзы цзи* (Т. 85, 2837, с. 1283а).

<sup>38</sup> Несмотря на заявление в *Гэнко сякусё*, что ‘*шарипа* относится к буддизму и не упоминаются в конфуцианских и даосских книгах... Я слышал, что они возникают от взаимонасыщения *шила*, *самадхи* и *праджня*... Естественно, их не было у Конфуция и Лао-цзы; у проповедников их мало, а у [учителей] *дхьяна* много...’ Цит. в *Кодзи руйэн: сюкёбу 1*, “Ёсикава Кобункан”, 1977, с. 251.

<sup>39</sup> Об этом примере см. *Хобогирин*, 6 (1983), с. 581; о следующих примерах см. ‘Сяри’ в Мотидзуки Синко, ред., *Буккё Дайдзитэн*, Horizon reprint, Тайбэй, 1977, 3, сс. 2185-88.

<sup>40</sup> Paul Demiéville, ‘*Momies d’Extrême-Orient*’, in *Choix d’études sinologiques* (1920-1970), Brill, Leiden, 1973, pp. 152-56.

<sup>41</sup> Янагида Сэйдзан, *Сёки-но дзэнси*, “Тикума”, 1971, сс. 337-46.

<sup>42</sup> В действительности, Дэ-гуан не был главным наследником Да-хуэя.

<sup>43</sup> Или, по другой версии, *шарипа* бодхисатвы Фугэн, переданные Хуэй-нэном.

<sup>44</sup> Т. 80, 2543, с. 7с; переведено Yampolsky, *Problems*. См. также Tsunoda Ryusaku & W.T. de Bary, ed., *Sources of Japanese Tradition*, Columbia U.P., 1958, 1, p. 237.

<sup>45</sup> Т. 80, 2543, с. 7с; перевод из Yampolsky, *Problems*.

<sup>46</sup> Янагида, *Догэн*, сс. 17 и далее.

<sup>47</sup> Перевод из: Norman Waddell & Abe Masao, “Dogen’s Bendowa”, in *The Eastern Buddhist*, 4:1 (May 1971), pp. 151-52.

<sup>48</sup> Там же, с. 146.

<sup>49</sup> Там же, с. 148.

<sup>50</sup> Там же, с. 148.

<sup>51</sup> Norman Waddell, ‘Dogen’s *Hōkyōki*: Part 1’, in *The Eastern Buddhist*, 10:2 (October 1977), p. 125.

<sup>52</sup> Waddell, pp. 118-19.

<sup>53</sup> Это *Сёбо гэндзо* в свою очередь было смодулировано на основе работы с тем же названием, собрания около шестидесяти коанов, составленного учителем Чань Да-хуэем. См. Янагида Сэйдзан, *Кана Сёбогэндзо-но химицу: Догэн то соно дзэси*, в “Тэмбо”, 210 (июнь 1976), сс. 44-61.

<sup>54</sup> Waddell & Abe, in *The Eastern Buddhist*, 5:2 (October 1972), p. 135.

<sup>55</sup> Ту же идею выражал Сэн-чжао в своем трактате *Чжао-лунь*, ‘Неизменность вещей’ (Т. 45, 1858, с. 151), откуда Догэн явно заимствует свои примеры.

<sup>56</sup> Философскую интерпретацию этого вопроса см. у Francis H. Cook, *Dogen’s View of Authentic Selfhood in its Socio-ethical Implications*, in “LaFleur”, pp. 131-49.

<sup>57</sup> Waddell & Abe in *The Eastern Buddhist*, 5:2, pp. 139-40.

<sup>58</sup> Между прочим, один из примеров неверного восприятия Да-хуэем коанов, который приводит Догэн, — знаменитое *сокусин дзэбуцу*, являвшееся основой учения Дарума-сю. Для Догэна это выражение подразумевало необходимость интенсивной практики. Поэтому нет ничего случайного в том, что Бао-чэ, главный герой вышеприведенного диалога, был учеником Ма-цзы, которому приписывается мысль, что ‘обыденное сознание есть Дао’, что должно было привести к ‘натуралистической ереси’, столь жестко критикуемой Догэном.

<sup>59</sup> Эта концепция соотносится также с теорией *хонгаку*, выдвигаемой учением Тэндай. В соответствии с хорошо известным отрывком из агиографии Догэна, именно проблема отношения практики и того, кто понял идею *хонгаку*, побудила Догэна оставить Хиэйдзан и отправиться в долгое духовное путешествие.

<sup>60</sup> Т. 82, 2582, с. 107с и 108а. Позднейший комментатор Тэнкэй Дэнсон, отвергал критику Догэном Да-хуэя и Линь-цзи, как интерполяцию, которую следует исправить, или опустить. Кагамисима Гэнрю, *Догэн дзэндзи то соно монрю*, “Сэйсин”, 1961, с. 263.

<sup>61</sup> Понемногу это привело к тому, что он стал отрицать Алтарную Сутру, как подделку. Теория *кэнсё дзёбуцу*, разработанная Хуэй-нэном в Алтарной Сутре и Шэнь-хуэем, передавалась в традиции Тэндай (например, в работах Сайтё *Кэтимякуфу* и *Дарума Дайси санрон*) и являла собой тему одного из трактатов Дарума-сю – *Кэнсё дзёбуцурон*.

<sup>62</sup> Т. 82, 2582, сс. 252-55.

<sup>63</sup> Там же, с. 196b.

<sup>64</sup> *Канадзава бунко сирё дзэнсё*, 1974, с. 211.

<sup>65</sup> В главке ‘Райхай токудзуй’ *Сёбо гэндзо* (Т. 82, 2582, сс. 33-38), Догэн говорит, что нет разницы между кожей, костями и костным мозгом, что все они равным образом отражают учение Бодхидхармы. Собственно, эта история приводится в работе Цзун-ми, *Чань-мэнь ши-цзы чжэн си ту*, и основывается на рассказе из *Ли-дай фа-бао цзи*, ок. 774 г., где двое учеников Бодхидхармы сравнивают идентичность страстей и просветленности с рукой и кулаком.

<sup>66</sup> Эта идея, заимствованная из учения Тяньтай, привела к теории *хонгаку* в японской Тэндай. См. Тамура Ёсиро, *Нихон тьюсэй ситё то тэндай хонгаку сисо* в *Индогаку буккёгаку кэнкю*, 16:2 (март 1968), сс. 80-86.

<sup>67</sup> См. Акамацу, сс. 460-465.

<sup>68</sup> Имели ли адепты Дарума-сю что-либо общее с монахами, критиковавшимися в *Тэнсудзоси*, как те, кто ‘не бреют головы, носят черные шляпы, бродят тут и там и являются “бродячими артистами”’? Цит. У Янагида, *Догэн*, с. 15.

<sup>69</sup> Фунаока, *Нихон дзэнсюси ни окэру Дарума-сю но ити*, сс. 106-08.

<sup>70</sup> Гикай родился в Этидзэн в семье Фудзивара. Он стал послушником в Хадзюкуди с Эканом, а затем был посвящен на Хиэйдзан. Он присоединился к Догэну в Фукакуса вместе с остальными учениками Экана и был послан Эдзё в Китай в 1259 г.

<sup>71</sup> Bernard Faure, ‘Gien’, in *Dictionnaire historique du Japon*, “Kinokuniya”, 1981, 6, pp. 51-53.

<sup>72</sup> Окубо, *Догэн дзэндзи*, с. 445.

<sup>73</sup> Дзякуэн, Ци-юань, 1207-1299, был учеником Жу-цзина; после смерти учителя оставил Китай и присоединился к Догэну.

<sup>74</sup> Гиэн провозгласил, что является прямым наследником Дхармы от Эдзё, и потому – пятьдесят третьим патриархом школы Дзэн. Он был старше своего соперника и участвовал, вместе с Сэннэ и Кёго в составлении *Эйхэй Короку*, “Записей высказываний Догэна”.

<sup>75</sup> Судзуки Какудзэн, *Тохоку Горо-хо ко*, в “Комадзава дайгаку буккё гакубу ронсю”, 32 (март 1974), сс. 73-94; Исикава Рикисан, *Дарума-сю но содзёбуцу ни цуйтэ*, в “Сюгаку кэнкю”, 26 (март 1984), с. 109.

<sup>76</sup> Например, Гасан Дзёсэки, 1275-1365 и его учениками. Подобная же позиция, собственно – серьезная критика сектантства Догэна – может быть обнаружена у позднейших представителей Сото, таких, как Тэнкэй Дэнсон, 1648-1735. См. Кагамисима, с. 225 и далее. Другой современный учитель Сото, Докуан Гэнко, 1630-1698, критикует излишнюю формальность типа передачи, которой придерживался Догэн. Кагамисима Гэнрю и Тамаки Косиро, ред., *Догэн дзэн-но рэкиси*, “Сюндзюся”, 1980, с. 165.

<sup>77</sup> Другим со-учеником Гикая был Гиин, ум. 1300 г., который, кажется, получил большое влияние от теории *хондзи суйдзюку*. Вернувшись домой после второй поездки в Китай, он в 1283 г. основал Дайдзидзи в Этиго, и это образование стало первым центром Сото, где *бакуфу* проводило свои церемонии.

<sup>78</sup> Перевод у Yūho Yokoi, *Zen Master Dogen*, “Weatherhill”, New York & Tokyo, 1976, p. 130.

<sup>79</sup> Тот же феномен проявился в школе Синсю при Дзонкаку, ученике Синрана, пропагандировавшем в своей *Сёсин хонкайсю* тип синкретизма *хондзи-суйдзюку*, отрицавшийся его учителем. Мацуи Сётэн, *Сото Дзэн-но дэмпан катэй ни окэру сингикан-но хэнсэн ни цуйтэ: сёки кёдан то синги то но косё о тюсин то ситэ*, в “Индогаку буккёгаку кэнкю”, 17:2 (март 1969), сс. 345-49.

<sup>80</sup> В соответствии с местной традицией, в 720 г. монах Тайтё основал центр на Хакусан, установив в святилище Хакусан Мёри Дай-Гонгэн, считавшегося аватара бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвара). Об отношениях Кэйдзана с эзотерическим буддизмом см. Коти Эйгаку, *Кэйдзан дзэндзи-но миккётэки хайрё то соно райю*, в “Сюгаку кэнкю” 2 (1960), сс. 42-49; Имаэда Айсин, *Кэйдзан дзэндзи то рэкиситэки ити: Хакусан Тэндай то но канкэй о тюсин то ситэ*, в “Кэйдзан дзэндзи-но кэнкю”, “Санкё бидзюцу”, 1974, сс. 81-99, и Мацуи. сс. 346-47.

<sup>81</sup> *Кэйдзан осё синги*, Т. 82, 2589, с. 437b, а также 444а и 447а. О важности теорий Инь-ян (*аммёдо*) в средневековой Японии см. Bernard Frank, *Kata-imi et kata-tagae: Etude sur les Interdits de direction a l'epoque Heian*, в *Bulletin de la Maison Franco-japonaise*, 5:2-4 (1958).

<sup>82</sup> Цит. У Янагида, *Догэн*, с. 68.

<sup>83</sup> Изменения в Содзидзи под влиянием Кэйдзана возникли в результате предсказания Каннон во сне. См. *Каннондо туюо энги*, цит. у Имаэда Айсин в *Кэйдзан дзэндзи-но кэнкю*, “Санко бидзюцу”, 1974, с. 93. Тококуки также описывает сон, в котором восьмой архат Ваджрапутра открывает Кэйдзану, что положение Ёкодзи было выше, чем у Эйхэйдзи. О важности архатов в традиции Сото см. M. W. de Visser, *The Arhats in China and Japan*, in *Ostasiatische Zeitschrift*, 9 (1920-1922), pp. 116-44.

<sup>84</sup> Подразумеваемое здесь значение отлично, а, фактически, прямо противоположно выражению, использованному покойным Нисида Китаро. См. David A. Dilworth, *Nishida's Final Essay: The Logic of Place and a Religious World-View*, in *Philosophy East and West*, 20:4 (October 1970), pp. 355-67.

<sup>85</sup> Однако, позиция Кэйдзана (как и Нонина в *Дзёто сёгакурон*) остается неоднозначной. См., например, объяснение, данное им императору относительно “сверхъестественных сил обычного человека” Бодхидхармы. “Будды-патриархи всегда обладали сверхъестественными силами. Что же касается Бодхидхармы, то, хотя он и родился принцем, но в действительности являлся инкарнацией бодхисаттвы Каннон. Как же он мог не иметь таких сил? Однако, в Дзэн не делают ударения на таких способностях. Как сказал мирянин Пан, ‘Добывать воду и носить дрова – вот сверхъестественные силы и чудесная деятельность!’” Т. 82, 2589, с. 423b.

<sup>86</sup> Мацуи, с. 347-48 и Исикава Рикисан, *Тюсэй дзэнсю то симбуцу суго: току ни сото-сю-но тухотэки тэнкай то киригами сирё о тюсин ни ситэ*, в “Нихон буккё”, 60-61 (август 1984), сс. 41-56.

<sup>87</sup> О деталях этих теорий и об их роли в японском религиозном синкретизме см. Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-suijaku Theory*, MN Monograph 31, 1969.

<sup>88</sup> Об этом см. Alfonso Verdu, ‘The Five Ranks Dialect of the Soto-Zen School in the Light of Kuei-feng Tsung-mi's *ariya-shiki* Scheme’, in MN 21:1-2 (1966), 125-70.

<sup>89</sup> Из собрания *киригами*, озаглавленного *Буккэ итидайдзи ява*, и цитируемого у Исикава, *Тюсэй дзэнсю*, сс. 52-53.

<sup>90</sup> Т. 48, 2003, сс. 139-225. Эта копия сохраняется в Дайдзэдзи префектуры Канадзава.

<sup>91</sup> Дайгэнсюри в дзэнских монастырях традиционно рассматривался совместно с Бодхидхармой; оба они привнесли Дзэн, соответственно, в Японию и в Китай. Он также считался защитником мореплавателей и ассимилировался в районе Нагасаки с божеством Ма-цзы. Прочие детали см. в *Hobogirin*, 6 (1983), p. 599-609.

<sup>92</sup> Kenneth W. Parker, 'Okyosama: Documentation of the Founding of Nyorai-kyo, Japan's First "New Religion"', неопубликованная диссертация, University of Pennsylvania, 1983, pp. 78-80.

<sup>93</sup> Julia Kristeva, *Semiotiké*, "Seuil", Paris, 1969, p. 107.

<sup>94</sup> Я вновь и вновь пользуюсь этими именами для удобства, хотя отношу их не столько к индивидуальным проявлениям, сколько к дискретным текстуальным сегментам, представляющим определенный тип дискурса.

<sup>95</sup> Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, "Cornell U.P.", 1983, p. 311.

<sup>96</sup> Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*, "Seuil", Paris, 1981, p. 101.

<sup>97</sup> См. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Rhizome: Introduction*, "Minuit", Paris, 1976.

<sup>98</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, "Gallimard", Paris, 1975, p. 227.

<sup>99</sup> Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, "Cornell U.P.", 1974, p. 228.

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ: РАННИЕ И ПОЗДНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ДОГЭНА<sup>1,2</sup>

### *Несообразности в произведениях Догэна*

Проблема несоответствия. Одна из основных трудностей в интерпретации мировоззрения Догэна, с которой мы сталкиваемся, когда сравниваем его ранние и поздние произведения – очевидная несовместимость некоторых его взглядов<sup>3</sup>. Ряд ключевых изменений, которые мы обнаруживаем в его поздних работах, включают: (1) жесткую критику традиции Риндзай (Линьцзи) и особенно – субтрадиции, выросшей из проповедей Да-хуэя, что контрастирует с его более экуменическим подходом в ранних работах, (2) усиливающуюся критику китайского буддизма Чань в целом, (3) ударение на его эксклюзивном способе “передачи” Дхармы Будды, (4) очевидное “отрицание” Догэном мирского буддизма, - все это противоречит как его ранним писаниям, так и учительской деятельности. Некоторые исследователи считают, что просматривается также изменение позиции Догэна по доктринальным и философским вопросам. Действительно ли он стал полностью отрицать идею “Исходной Просветленности” (*хонгаку*), и если так, то каковы были его поздние взгляды на учение о “Природе Будды” (*буссэ*)? Изменил ли Догэн свои взгляды на сущность буддийской причинности, и как это соотносится с его видением природы времени? Цель данной статьи - сконцентрироваться в основном на двух герменевтических проблемах: (1) проблеме текстуальных отношений между поздними и ранними произведениями Догэна, и (2) проблеме метода выражения Догэна, который я называю экспрессией типа *коан*, в работах раннего и среднего периода. Результаты этого исследования могут лечь в основу философских вопросов относительно ранних, средних и поздних взглядов Догэна на Исходное Просветление, “Природу Будды” и Причинность<sup>4</sup>.

Различные версии *Сёбо гэндзо*. Основное произведение Догэна – собрание эссе под общим названием *Сёбо гэндзо*.<sup>5</sup> Однако, на протяжении нескольких поколений после смерти Догэна *Сёбо гэндзо* было практически неизвестно в Японии, если не считать небольшой группы в Эйхэйдзи<sup>6</sup>. Издание *Сёбо гэндзо* из девяти частей было наконец опубликовано в 1690 году, однако эта версия включала различные отрывки, которые никогда не рассматривались, как части *Сёбо гэндзо*, ни Догэном, ни его непосредственными учениками<sup>7</sup>. Это издание явно не было репродукцией

*Сёбо гэндзо* Догэна, но всего лишь – собранием его произведений, до определенной степени отображающим позицию его издателя Кодзэна (1627-1693)<sup>8</sup>. Оно включало версию исходного издания из семидесяти пяти частей, собранного Эдзэ при жизни Догэна, двенадцать частей *Сёбо гэндзо* (поздние статьи) и другие работы. Этот текст переиздал в 1811 году Гэнто, а затем вышло издание 1906 года, как официальный текст школы Сото под названием “издания Дайхондзан Эйхэйдзи”<sup>9</sup>.

Старейшая версия *Сёбо гэндзо* Догэна – книга в семидесяти пяти частях, которую составил и отредактировал Коун Эдзэ<sup>10</sup>. Большинство главок, как отмечает Стивен Хайне, изначально представляли собой лекционные записки, которые затем были зафиксированы Эдзэ, а затем отредактированы по крайней мере однажды Догэном, Эдзэ и другими учениками, такими, как Гиэн<sup>11</sup>. Не факт, однако, что Догэн утвердил версию из семидесяти пяти частей, как окончательный вариант *Сёбо гэндзо*.

С одной стороны, Фурута Сёкин утверждает, что главка *Гэндзэ коан*, впервые составленная в 1223 году в Косёдзи в Киото, была переписана в 1252 году, за год до смерти Догэна, и что постскрипtum к измененному варианту указывает на одобрение Догэном компиляции Эдзэ. Традиционно приводимый аргумент: поскольку главка *Гэндзэ коан* была изменена за год до смерти Догэна и помещена первой в издание семидесяти пяти частей, то это указывает на одобрение Догэном всего издания<sup>12</sup>. Стандартный постскрипtum к этой главке, обнаруживаемый в указанном издании, гласит: “Написано в первый год эры Тэмпуку [1223] в середине осени и передано моему ученику-мирянину Ё Косю из Тиндзэй [Кюсю]”<sup>13</sup>. То же издание включает следующий пост-постскрипtum (к пересмотренному изданию): *Кэнтё дзинсу сюкин* (“переработано” в четвертый год эры Кэнтё [1252])<sup>14</sup>.

Большинство (но не все) современных исследователей соглашаются с этим взглядом. Собрание из двенадцати главок в этом случае представляет собой дополнение к *Сёбо гэндзо*, составленное Догэном в последние годы. Споры относительно значимости этих двенадцати главок и связанные с ними проблемы возникли из-за (1) вопросов относительно явных изменений в учении Догэна, (2) интенсивных исследований текстуального полотна *Сёбо гэндзо*, в частности монументального труда Кавамура Кодо *Сёбо гэндзо-но сэйрицуси-тэки кэнкю*, и (3) исследований японского буддизма в “до-дзэнскую” эпоху, а также китайского, индийского и тибетского буддизма, основанных на критике самого Догэна, и расширяющихся до уровня вопроса: “Так что же такое Истинный Закон?”<sup>15</sup>

Некоторые ученые желают рассматривать оба издания, как равные, признавая, таким образом, *Сёбо гэндзо* в восемьдесят пять главок плюс отдельные произведения, такие как *Бэндова*. В принципе, это – позиция школы Сото-дзэн<sup>16</sup>. Среди современных ученых, фокусирующих свое внимание на издании “75+12”, Кагамисима Гэнрю и Кавамура Кодо представляют более традиционалистскую позицию, склоняющуюся к рассмотрению обоих изданий, как равноценные; Кавамура, признавая некото-

рые позиции “Критического Буддиста”<sup>17</sup>, возражает, однако, что Догэн на протяжении всей жизни удерживал критическую дистанцию от еретических взглядов, и что важно правильно понять и не переоценивать его критику<sup>18</sup>. Некоторые комментаторы, включая Тэнкэй Дэнсон (1648-1735), рассматривают издание “75”, как основное, а издание “12” – как второстепенное, или переходное. Кагамисима Гэнрю считает Сугио Гэнью, Исии Сюдо и Киёмидзу Хидэо придающими большее значение изданию “12”<sup>19</sup>. Однако, эту группу не так легко классифицировать. Представляется, что эссе Сугио Гэнью *Кадзэ то цуки то буцу* (“Ветер, Луна и Будда”) относится к изданию “75”, как к основному, считая его важным для прояснения отношений Догэна со своими учениками, в особенности – с Эдзэ, в последний период его жизни<sup>20</sup>. Позиция же Исии Сюдо состоит в перенесении тяжести не столько на собственно двенадцать главок *Сёбо гэндзо*, сколько на больший контекст последнего периода жизни Догэна. В особенности важен материал из собрания формальных (*озёдо*) церемоний, известный, как *Эйхэй короку*, основной объем которого составлялся в промежутке между 1247 и 1253 годами, а также *Хокёки*, записи бесед Догэна с его китайским учителем Жу-цзином<sup>21</sup>. Накама Норики и Мацумото Сиро, с другой стороны, рассматривают издание “12”, как замещение издания “75” и указывают на фундаментальные изменения в учении Догэна<sup>22</sup>.

Все эти интерпретации есть попытки выявить намерения Догэна относительно его *Сёбо гэндзо* в последние годы жизни и выяснить природу его взглядов в тот же период. Последняя главка *Сёбо гэндзо*, *Хати дайнин-гаку* (“Восемь постижений великих”), составленная в 1253 г., году смерти Догэна, имеет постскрипtum, который может открыть его последние намерения относительно *Сёбо гэндзо*. Основной источник “12”, издание Ёкодзи, представленное публике в 1931 году, включает, однако, лишь приписку: “Написано в пятом году Кэнтё [1253], на шестой день первого месяца”. Однако, версии *Хати дайнин-гаку*, обнаруживаемые в *Химицу Сёбо гэндзо* и в биографических *Кэндзэй-ки*<sup>23</sup>, включают дополнительный постскрипtum, приписываемый Эдзэ:

Я, [Эдзэ], в этот седьмой год Кэнтё [1255], за день до летнего ухода<sup>24</sup>, закончил перевод заметок Гиэна<sup>25</sup> в окончательный текст, сравнивая с ними свой вариант.

Вышеуказанная главка [*Хати дайнин-гаку*] была составлена моим бывшим наставником [Догэном] во время его последней болезни<sup>26</sup>. Он заявлял, что намеревается из всей *кана*<sup>27</sup> своего *Сёбо гэндзо* вместе с “Новой Версией” [*Синсо*] составить книгу [*Сёбо гэндзо*] из ста главок. Он составил двенадцать частей “Новой Версии”, когда его здоровье ухудшилось, и он стал не в состоянии осуществить задуманное. По этой причине эта главка [*Хати дайнин-гаку*] стала последним наставлением. К моему глубочайшему сожалению, я никогда не смогу увидеть книгу в ста частях. Это печалит меня больше всего. Те, кто любят, почитают и ценят нашего бывшего наставника, должны переписать эти двенадцать главок, сохранять и оберегать

их. Они – последнее наставление Будды, а также подтверждение последних дней нашего учителя. Я, Эдзэ, записал это<sup>28</sup>.

Однако, и аутентичность, и интерпретация этого отрывка спорны. По Исии Сюдо, традиционной интерпретацией является: “Я закончил редактирование Старой Версии (семидесяти пяти главок) *Сёбо гэндзо*. В дополнение, я начал Новую версию (из двенадцати главок)”<sup>29</sup>. Однако, многие комментаторы также замечают возможность разночтений оригинального японского текста, так что этот отрывок вполне может означать, что ученикам следует почитать и ценить “двенадцатую”, а не “двенадцать” главок. Исии указывает, что Эдзэ уже отредактировал и предварительно составил сорок главок *Сёбо гэндзо*, датируемых киотосским периодом Догэна (1233-1243). Позже Эдзэ составил версию “75”, включающую части киотосского периода и периода Этидзэн (1243-1246), причем последние были расположены в порядке их изложения на церемониях. Это была “Старая Версия”. Догэн считал нужным, однако, внести некоторые изменения, как в случае с главкой *Гэндзэ коан*. Некоторые части нуждались в глубокой переработке, некоторые – лишь в частичной, а некоторые не нуждались в этом вовсе. Исии считает, что после поездки Догэна в Камакура он придумал новую структуру *Сёбо гэндзо*, но смог закончить лишь двенадцать частей своего нового проекта<sup>30</sup>.

Двенадцать главок *Сёбо гэндзо* имеют ряд характеристик, которые ставят их отдельно от издания “75”. Многие комментаторы замечали, что текстуальные источники Догэна в обоих рассматриваемых изданиях различаются. Во-первых, цитаты из Агама (*Агон*) сутр<sup>31</sup>, литературы Джатак<sup>32</sup>, литературы Совершенной Мудрости (*Праджняпарамита*) и собрания Дачжи-цзин (*Дайсю-кё*)<sup>33</sup>, редкие в издании “75”, весьма многочисленны в издании “12”: соответственно 2, 13, 2 и 5<sup>34</sup>. Мы находим более двадцати цитат из китайских тэндайских источников<sup>35</sup> в *Сидзэн бику* из издания “12”. С другой стороны, традиционные чаньские источники ставнительно редки. Цитаты из *Хун-чжи-лу*<sup>36</sup>, *Юань-у-лу*<sup>37</sup> и *Да-хуэй-лу*<sup>38</sup> использованы лишь для опровержения. Мы также обнаруживаем десять цитат из *Да-чжи-ду-лунь (Махапраджняпарамитопадеша)*<sup>39</sup>, приписываемого Нагарджуне<sup>40</sup>, двенадцать из *Сарвастивадин Абхидхарма-Махавибхаса-Шастры*<sup>41</sup>, две из *Абхидхармакоша*<sup>42</sup> Васубандху и три из Лотосовой Сутры<sup>43</sup>. В издании “12” индийский буддизм очевидно преобладает над китайским, за исключением китайского Тяньтай; говоря в целом, ударение делается (1) на раннем буддизме и Абхидхарме, Джатаках (историях о рождениях), и (2) на Лотосовой Сутре.

Версия “12” состоит из следующих главок<sup>44</sup> и позиций, которые можно представить, как стадии в процессе осознания<sup>45</sup>.

(1) *Сюккэ кудоку* (“Добродетельность оставления жизни домовладельца”) – переписанная *Сюккэ*, последняя глава издания “75”. Здесь ударение переключается с принятия обетов вступления в монашество на заслуги (*кудоку*), обретаемые от становления монахом, как части клятвы

бодхисаттв спасти всех живых существ до того, как они спасутся сами<sup>47</sup>. Нам следует рассматривать *Сюккэ* из издания “75”, как произведение, разделенное между первой и второй главкой версии “12”.

(2) *Дзюкай* (“Наставления”) – более полное рассмотрение дискуссии о наставлениях в “старом” *Сюккэ*. Таким образом, мы можем утверждать, что главки (1) и (2) издания “12” представляют дальнейшее развитие мыслей Догэна о важности вхождения в монашескую жизнь, однако вовсе не представляют изменение его позиции относительно буддийского монашества.

(3) *Кэса кудоку* (“Заслуга от ношения буддийского одеяния”) – переписанный № 32 издания “75”, *Дэнъэ* (“Передача одеяний”) (1240). *Дэнъэ* представляется конспектом для *Кэса кудоку*, однако дата написания у обоих – 1240 год, когда Догэн находился в Косёдзи в Киото, тот же год, когда он составил главки *Сансуй-кё* и *Удзи*<sup>49</sup>, – сценарий, не вписывающийся в философскую позицию анти-“исходной просветленности” (*хонгаку*), которую критически настроенные буддисты Мацумото и Хакаяма приписывают изданию “12”. Эта глава говорит в основном о линиях передачи и об уверенности Догэна, что он является единственным наследником этой традиции. Позиция типична для поздних сочинений Догэна; следует, однако, заметить, что споры начались, когда Догэн был еще в Киото<sup>50</sup>.

(4) *Хоцу бодайсин* (“Пробуждение сознания бодхи”) (1244) – альтернативная версия *Хоцу мудзёсин* (“Пробуждение непревосходимого сознания”) (1244), № 63 издания “75”. В некоторых изданиях обе главки называются *Хоцу бодайсин*. Некоторые ученые считают *Хоцу бодайсин* переписанной *Хоцу мудзёсин*, однако обе версии были изложены в один и тот же зимний вечер в Ёсминэ-дэра, перед поездкой Догэна в Камакура<sup>51</sup>. В этой главке вновь делается ударение на клятве бодхисаттв спасти все существа, а потом спастись самим, а также включена утонченная дискуссия относительно значения *бодайсин* (“сознание бодхи”)<sup>52</sup>. В этой главке Догэн рассуждает также об учении о “передаче добродетели” и о теории мгновений (*кишана-вадалсэцунэ*)<sup>53</sup>.

(5) *Куё сёбуцу* (“О почитании будд”) – обсуждение достоинств поклонения буддам при основном упоре на Лотосовую Сутру.

(6) *Киэ буттоко* (“Поиск пристанища у [Трех Сокровищ] – Будды, Дхармы и Сангхи”) – вновь повторяет одно из базисных буддийских учений с цитатами их буддийских текстов всех видов. Однако, Догэн специально выделяет Лотосовую Сутру в высший ранг, именуя все остальные сутры “подходящими средствами” (*хобэн*)<sup>56</sup>.

(7) *Дзинсин инга* (“Глубокая вера в причинность”) – одна из самых важных главок издания “12”. Это – “переписанная”, или “переосмысленная” глава *Дайсюгё* (“Великая Практика”), № 68 издания “75” (составленная в 1244 году после переезда в Этидзэн). Главная тема *Дзинсин инга* – отрицание той мысли, что просветленность ведет к выходу за рамки добра и зла, равно как и к освобождению от кармического воздаяния. Те, кто считает, что в

философской позиции Догэна произошли фундаментальные перемены, используют эту главку, как основной аргумент. Однако, интерпретация этой главки чрезвычайно сложна; мы вернемся к ней во второй части этой статьи.

(8) *Сандзи-го* (“Кармическое воздаяние на Трех Временных уровнях”)<sup>58</sup> продолжает дискуссии о кармическом воздействии в контексте “трех временных периодов”: прошлых, настоящих и будущих жизней. Она состоит в основном из мифологических историй из сказок Джатака и прочих историй. Интересно, однако, рассматриваемая во второй части этой статьи мысль об отрицании четко детерминированной идеи кармы.

(9) *Симэ* (“Четыре Коня”) – короткая главка, рассматривающая различные способности и уровни понимания у учеников<sup>59</sup>. Эта главка – хороший аргумент для возражения тем, кто утверждает, что церемонии Догэна проводились для особой аудитории, в специфических ситуациях и в особом контексте.

(10) *Сидзэн бику* (“Монах на четвертом [уровне] постижения”)<sup>60</sup> – еще одна важнейшая главка в издании “12”. Здесь рассматриваются опасности практикования без учителя, ошибочно считая, что достижение четвертого уровня медитации (*дхьяна*) есть обретение состояния архата. Следует острая критика Даосизма<sup>61</sup>. Присутствует также важная критика идеи “видения собственной природы” (*кэнсё*) и убежденности в том, что Базовая Сутра, в которой содержится это учение, является подделкой. “Критически настроенные буддисты” указывают на эту главку, как на пример того, что Догэн “отвергает” учение об “исходной просветленности” (*хон-гаку*), считая, что в ней подразумевается отказ Догэна от “видения собственной исходной природы”. Однако, при глубоком прочтении всего комплекса работ Догэна (включая его самый ранний труд *Бэндова*, а также *Буссё* и данную главку, *Сидзэн бику*) выявляются многочисленные случаи критики ереси Сэника и идей любого вида онтологической, или трансцендентальной “природы”<sup>62</sup>. В этой главке мало (если вообще есть) Чань, или Дзэн.

(11) *Иппякухати хомё-мон* (“Сто восемь способов обретения просветленности”)<sup>63</sup> – описание 108 типов практик, или способов достичь просветленного состояния как в раннем буддизме, так и в Махаяне<sup>64</sup>.

(12) *Хати дайнингаку* (“Восемь ключевых элементов буддийской практики”) – последняя работа Догэна<sup>65</sup>, описывающая восемь буддийских добродетелей, которые должен культивировать практикующий<sup>66</sup>. Это, говорит он, “хранилище мудрости Истинной Дхармы”<sup>67</sup> (*Сёбогэндзо*). Две последние главки подтверждают, что Догэн видел себя учителем Буддийской Дхармы, а не какой-то отдельной буддийской школы. В обеих, как и во всех двенадцати главках, отсутствуют упоминания на типичное для Камакура апеллирование к какой-либо одной практике, включая принадлежащую собственно Догэну *сикан тадза*<sup>68</sup>. Представляется очевидным, что начиная со срединного периода и далее *сикан тадза* являлась одной из комплекса практик, в особенности – в контексте монастырской жизни, на которую Догэн делал ударение.

Проблема аудиторни и авторства. Исии Сюдо провел тщательное исследование дат составления издания “12”<sup>69</sup>. Он предполагает, что Догэн впервые начал задумываться о необходимости этих главок (как отдельного издания) приблизительно после своей поездки в Камакура в 1247-1248 гг.<sup>70</sup>, однако свой план претворять в действие стал с 1249 года. Во время церемонии, проведенной через день после возвращения из Камакура<sup>71</sup>, Догэн подчеркнул, что он “всегда учил, что практикующие добро поднимутся, [накопив кармический потенциал], а творящие зло падут”, и что это был пример “обретения плода практики, как причины” (*си-ин-кан-га*)<sup>72</sup>. Та же фраза встречается и в *Дзинсин инга* издания “12”<sup>73</sup>.

Датировка большинства из двенадцати главок весьма проблематична. Часть *Кэса кудоку*, похоже, была составлена в 1240 году, когда Догэн все еще был в Киото, а *Хоцу бодайсин* – в 1244-м, перед поездкой Догэна в Камакура. *Дзюкай* и *Иппяку хомёмон* не датированы; относительно же оставшихся мы знаем лишь, что Эдзё собрал их либо из своих записей, либо из бумаг Догэна после 1255 года, уже после его смерти<sup>74</sup>. Стивен Хайнс указывает на то, что Исии признает наличие многочисленных проблем в понимании издания “12”, включая проблему датировки, проблему роли этого издания в соотнесенности ее с так называемым проектом “112”, упоминавшемся в колофоне Эдзё, и той степенью, до которой Эдзё и другие ученики могли изменить эти главки<sup>75</sup>.

Значительную часть издания “12” занимают цитаты, за которыми обычно следует лишь короткая парафраза и интерпретация Догэна. Он имеет склонность выдвигать догматико-доктринальный постулат без особых подтверждающих его аргументов. В качестве авторитета Догэн выбирает мифологическую буддийскую литературу, в особенности – рассказы Джатака, а также себя, как мастера, передающего *Сёбо гэндзо*. Эпистемологические моменты, относящиеся к его собственному авторитету, или к используемому материалу, не рассматриваются<sup>76</sup>. За исключением части главок, например *Хоцу бодайсин*, практически отсутствует характерный для ранних произведений Догэна стиль выражения типа *коан*. Лишь изредка встречаемся мы с осознанием возможности различных интерпретаций буддийских доктрин и технических терминов, что явно присутствует в большинстве частей издания “75”. Иными словами, в издании “12” осталось очень мало того материала и стиля, который, собственно, и сделал Догэна знаменитым. Саркастическое замечание Янагида Сэйдзана о том, что труды Догэна после начала его яростных нападков на Дзэн Линь-цзи/Риндзай (ок. 1241)<sup>77</sup> “явно указывают на упадок в мышлении Догэна и приближение ‘дряклости’ (*росуй*)”<sup>78</sup> лучше всего рассматривать именно в этом свете.

Ключевая проблема с изданием “12” состоит в том, что большинство из его главок представляются составленными Эдзё из записей либо Догэна, либо Эдзё, либо других учеников с минимальной дополнительной обработкой Догэном (а может и вообще без таковой). Таким образом, эти главки не являются законченным, отполированным продуктом, каковым предстает

нам издание “75”. Следует также задуматься над тем, как можно сравнить издание “12” с *Сёбо гэндзо дзуймонки* (1234), представляющей собой заметки Эдзё о поучениях Догэна. Таким образом, издание “12” может быть еще более “временным”, чем издание “75”. Вполне возможно, что версия 12 главок, находящаяся в нашем распоряжении, состоит из предварительных заметок и комментариев, которые Догэн надеялся переработать когда-нибудь позже, а, может быть, даже записей учеников Догэна, отредактированных Эдзё. Возможно также, что они предназначались, как легкочитаемые и без труда понимаемые очерки для учеников Догэна в Эйхэйдзи, в которых внимание специально фокусировалось на моментах, имеющих особое значение для именно тех монахов и именно в то время. Несомненно, издание “75” предназначалось для более широкой аудитории.

Догэн, в особенности – в последние годы жизни, не уставал повторять, что является единственным наследником Жу-цзина и единственным патриархом *Сёбо гэндзо* в Японии и Китае<sup>79</sup>. Хотя Коун Эдзё (1198-1280) являлся ближайшим учеником Догэна, его другом, наследником и вторым настоятелем Эйхэйдзи<sup>80</sup>, ни он, ни его наследники никогда не обретали статуса и авторитета, подобного тому, что был у Догэна. Сугио Гэнью приводит доводы тому, что Эдзё и его современники так и не смогли сравняться с Догэном в свершениях<sup>81</sup>, и что трудности, с которыми столкнулся Эдзё в руководстве общиной, хорошо документированы<sup>82</sup>. Для Сугио *Сёбо гэндзо* есть Завет, писанный Догэном для последующих поколений, отчасти именно из-за того, что Эдзё и прочие ученики не оправдали его ожиданий. Даже если это весьма спорное утверждение и верно, для современного читателя оно ставит ряд серьезнейших проблем. Одна из мыслей тезисов Сугио заключается в том, что лишь некто, равный Догэну, способен постичь его намерения. Во-вторых, такая личность, как Догэн, должна была более заботиться наставлением современного ей поколения в Дхарме, нежели историческими интерпретациями писаний предыдущего мастера. С другой стороны, ранние главки *Сёбо гэндзо* были составлены в Касёдзи, когда популярность Догэна росла, когда у него были основательные причины быть уверенным в своем проекте. Эти части создают впечатление уверенности и немалого умения в композиции. А вот в поздних писаниях он становится все более дидактичен и догматичен, что может указывать на тенденцию “чрезмерно компенсировать” те сложности, которые возникали у Догэна с его учениками.

Изменение позиции Догэна в связи с его отношением к необходимости обучения мирян, его оценка других дзэнских мастеров и его мысль о том, что должна собой представлять истинная практика, могли служить запалом к конфликту, возникшему между группой “пуристов” Гиэна (ум. 1314) и синтетической группой Гикая (1219-1309). Работы Догэна выражают явное удареие на принятии монашеской жизни. Это, однако, не следует понимать в том смысле, что Догэн больше не интересовался своими последователями-мирянами. Хотя в своих последних произведениях он вроде

бы фокусируется на нуждах своих учеников, но продолжает учить делами более широкую местную общину. Деревенские жители и местные чиновники были регулярными участниками церемоний, где проводилось чтение обетов, помимо всех прочих проходивших в Эйхэйдзи. Однако, одним из основных предметов конфликта между этими группами был статус буддийских практик *миккё* (эзотерического учения) в пределах общины<sup>83</sup>. Примечательно, что компендиум буддийских практик, перечисленных в *Иппякухати хомё-мон* и в *Хати дайнин-гаку*, учение и практики *миккё* полностью отсутствуют, как и во всех произведениях Догэна, из чего мы можем сделать вывод, что Догэн отрицательно относился к их введению, независимо от того, сколь прагматичными те могли являться для обретения поддержки мирян в последующий период крушения сёгуната Камакура и последовавших за этим “темных веков”<sup>84</sup>.

Возникает следующая картина последних лет жизни Догэна: он боролся со своими учениками, пришедшими к нему уже сведущими в учениях об Исходной Просветленности, японского эзотерического буддизма (*миккё*) и натурализма школы Дарума, чье понимание буддизма не одобрялось Догэном, однако он был не в состоянии его радикально изменить. Примечательно, что в это же время ширившееся учение школы Чистой Земли ставило под сомнение ценности монастырской Винаи. Такой контекст мог бы объяснить эволюцию в его произведениях от ранних динамичных исследований современных ему буддийских положений к догматичному осуждению учений, практик и доктрин в последние годы. То удареие, которое он делал в конце на тренировку своих учеников в Эйхэйдзи, может являться свидетельством отчаянной попытки оставить после себя хоть что-то из своего исходного видения. В этом смысле профессор Сугио может быть прав, рассматривая последние цели *Сёбо гэндзо*, как оправдание для будущих поколений. Однако, как мы видели, это – весьма амбициозное и противоречивое оправдание, в свете того вопроса, какая часть *Сёбо гэндзо* представляет “истинного” Догэна.

По моему убеждению, Догэн никогда не намеревался отставить прочь издание “75”, которое остается для нас главным источником понимания мыслей Догэна. Издание “12” замысливалось, смею утверждать, как приложение (так и не законченное) к изданию “75”. Трудно сказать, собирался ли Догэн составить окончательное произведение из ста главок. Если издание “12” принять за приложение, то это даст нам возможность заглянуть вглубь мышления Догэна и, что еще важнее, – скорректировать определенные недопонимания (в особенности относительно понимания учения о Природе Будды/Исходной Просветленности и их отношения к практикам, а также неверного понимания роли причинности, или кармического действия и воздействия в буддийской теории и практике), многие из которых Догэн обнаруживал у своих учеников. Проблемы интерпретации при сравнении *Сёбо гэндзо* издания “75” и издания “12” будут рассмотрены во второй части этой статьи.



## Роль коанов в произведениях Догэна

Мы взглянули на проблему целенаправленности *Сёбо гэндзо* и предположили, что цели эти могли меняться по ходу изменения карьерных обстоятельств у Догэна. *Сёбо гэндзо* мог начинаться, как сборник, предназначенный для обширной буддийской общины, в которой царили разногласия, а закончился, как почти эзотерический завет для нескольких избранных учеников и их последователей. В любом случае, являлся ли *Сёбо гэндзо* философским трактатом, где Догэн пытался выработать некие метафизические позиции относительно природы мира, Природы Будды, причинности, времени и так далее? Или это была форма психотерапии, предназначенная помогать его ученикам преодолевать психологические препятствия? Было ли это сотериологическое средство, или соответствующие обстоятельствам способы, выработанные, чтобы помочь его ученикам (и читателям) обрести полную просветленность? Без сомнения, эти и прочие элементы присутствуют в произведениях Догэна, однако, вне сомнения, первичны – сотериологические намерения. Если любое учение становится препятствием для просветления, Догэн, как и многие его предшественники, не колеблясь отбрасывает его. Проект буддийского спасения всегда состоял в том, чтобы “видеть” мир таким, какой он есть, в его собственной “таковости” (*тахта*), без предвзятых взглядов, привычек мысли и учений, воспринятых лишь через посредство преданий. Мастера дзэнской традиции хорошо осознавали, что их учения, или “слова и знаки” сами по себе могут стать препятствием, отсюда термин *катто* (кит. *гэ-дун*), или метафорическое сравнение привязанности со сплетением винных лоз<sup>85</sup>.

В конце династии Тан (618-922) и во времена династии Сун (960-1279) дзэнская (чаньская) традиция стала определять методологию своего учения в терминах традиции коанов (кит. *кун-ань*). Коан, используемый в Дзэн, представляет собой “просветленные” разговоры между дзэнским мастером и его учениками. За несколько поколений до того, как Догэн побывал в Китае, некоторые дзэнские (чаньские) мастера, такие как Да-хуэй Цзунгао (1089-1163), использовали *коаны*, как “объекты” медитации для учеников<sup>86</sup>. Стивен Хайне определяет *коан* того периода, как “форму сокращенной, парадоксальной беседы, подразумевающую основанность на молчании и отрицание языка и ведущую к личному превращению от сознательного к бессознательному, или от состояния рассеянности к единству с сакральным”<sup>87</sup>. Для Догэна, однако, “выражение” будд и патриархов (*дотоку*), устное, или через буддийские сутры, учения мастеров, *коаны*, или молчанием, уже было полным выражением Дхармы Будды<sup>88</sup>.

Хайне считает, что для Догэна коаны стали продолженной герменевтикой. Дэйл Райт указал, что, “вовсе не являясь превосхождением языка, этот процесс [*коан*] состоит в фундаментальной переориентации внутри языка, что требует тренировки до уровня беглости в отчетливых, необъективированных, риторических практиках”<sup>89</sup>.

Хайне указывает на то, что *Сёбо гэндзо*<sup>90</sup> проявляет структурную схожесть с *Мумонкан* (*У-мэнь-гуань*) и *Хэкиган-року* (*Би-янь-лу*), представ-

ляющими собой сборники коанов с комментариями. Однако, *Сёбо гэндзо* выявляет также некоторые фундаментальные отличия. Подобно этим текстам *коан-року*, *Сёбо гэндзо* Догэна представляет междустрочный экзегезис ключевых слов, или фраз традиционных коанов. Каждая из глав *Сёбо гэндзо*, с другой стороны, фокусирована на отдельном доктринальном предмете, с цитированием отрывков из коанов, равно как и из других буддийских текстов, включая (не-дзэнские) тексты Махаяны<sup>91</sup>, а также буддийские (не-махаянские) тексты Никая. Особенно отчетливо это проявляется в 12-ти главах *Сёбо гэндзо*.

Неверно было бы сказать, что Догэн пользуется в своих произведениях коанами и комментирует их. Его собственный стиль, в особенности – в работах раннего и среднего периода, в основе своей исполнен “коанным” способом выражения. Догэн не только комбинирует коаны уникальным “коанным” образом, но его собственный “анализ” по природе подобен коанам. Как пишет Хайне, “[*кана японского текста*] *Сёбо гэндзо* примечательна тем, что ее комментарии стремятся восстановить подлинность коанов, или стать собственно ими”, и что “это представляет стирание различий между источником и интерпретацией”<sup>92</sup>.

В своей важной статье “‘Причина Слов и Знаков’: Догэн и Язык Коанов” Хи-дзин Ким указал несколько способов, которыми пользуется Догэн для своих целей<sup>93</sup>. Они являлись вариациями традиционного коана в китайском Чань:

Серьезный интерес [Догэна] к коанам подтверждается превалированием в *Сёбо гэндзо* пространных толкований и интерпретаций тщательно подобранных коанов... Возможно, оригинальность Догэна состоит в радикальной трансформации языка коанов старой парадигмы в рамках живого контекста коана-осознания [*гэндзё-коан*]<sup>94</sup>.

Коаны известны тем, что не поддаются точной интерпретации. Они по природе своей не имеют окончания и именно по этой причине приглашают читателя к участию. Наши попытки интерпретировать их должны необходимо включать рассмотрение контекста в терминах как текстуального контекста, так и исторических прецедентов их использования, а также нашего собственного интеллектуального контекста и среды. Для Хайне, “коаны являются наставляющими, или эвристическими, если активизируются в отношении фиксированности и заблуждения, либо – временными, или каталитическими при том, что они прекращают свое функционирование и не оставляют никаких следов гипостазирования, когда освобождение достигнуто”<sup>95</sup>.

Мацумото Сиро более критически рассматривает использование языка Догэном в его ранних произведениях, в контексте учености и мудрости, говоря, что ранний Догэн был анти-ученым и анти-интеллектуалом. Мацумото указывает на отрывок из *Бэндова*<sup>96</sup>, дискурс № 4. Когда Догэн

отвечает на вопрос об отношениях между его практикованием *сикан тадза*, “просто сидения” в Дзадзэн<sup>97</sup> по сравнению со школами Хоккэ, Кэгон и Сингон, то говорит: “Вам, буддистам, не следует рассматривать учения различных школ, как высшие и низшие, а их дхармы – как глубокие и мелкие. Надо лишь знать, верно ли практикование”<sup>98</sup>.

Мацумото также указывает на отрывок из *Фукаан Дзадзэн-ги* (“Общие наставления в дзадзэн”), где Догэн говорит ученикам об искусстве дзэнской медитации следующее: “Не думайте о добром и злом, не устанавливайте ‘то, или это’. Перестаньте управлять осмысленным сознанием. Перестаньте анализировать рассудочность, восприятие и различение (*нэн-со-кан*)”<sup>99</sup>.

Мацумото комментирует, что здесь Догэн явно критикует интеллект (*тисэй*), или “[рациональное] мышление” (*сико*)<sup>100</sup>. Мацумото противопоставляет это главе *Сандзи-го* из издания “12”, где Догэн заявляет: “Практикующий никогда не должен принимать ‘неверных взглядов’ (*дзакэн*). Он должен учиться и практиковать (*закусю*), откуда полностью не овладеет всеми видами ‘правильных взглядов’”<sup>101</sup>. Мацумото, поэтому, считает, что поздний Догэн делал ударение на “интеллекте” (*тисэй*), включающем “процесс учебы” (*заку*) и “учения” (*кё*), в противовес общей практике Дзадзэн<sup>102</sup>, и это, по Мацумото, и являлось финальным намерением Догэна: изучение истинного буддизма, лишённого разлагающего воздействия трясины китайско-японской идеи исходной просветленности.

Похоже, однако, что Мацумото вырывает эти утверждения из контекста. В случае с *Бэндова* Догэн явно противостоит чисто интеллектуальному подходу к буддийской практике. В его дни буддизм являлся либо (а) схоластико-интеллектуальным устремлением, (б) мистической (тантрической) практикой, (в) практикой индивидуальной набожности, (г) погребальным ритуалом, либо (д) социальным и политическим полем деятельности для аристократии. Поскольку Догэн был заинтересован в развитии буддизма иного плана, он, естественно, уводит рассмотрение в ином направлении. Заметим, что ранее в *Бэндова* Догэн критикует практику чтения сутр и приглашений *нэмбуцу*, при которых люди просто болтают языками, издавая звуки, смысла которых не понимают. Они также тратят свое время, занятые бесполезными (метафизическими) размышлениями, представляя, что это и есть путь будд. “Чтение слов без понимания практики подобно тому, как принимают лекарство, забывая смешать его компоненты”<sup>103</sup>.

По отрывку из *Фукаан дзадзэн-ги* становится ясно, что Догэн говорит здесь о практике медитации. Он советует своим ученикам избегать постановки предвзятых целей и метафизических рассуждений при этой практике. Начальный параграф этого трактата, где читатель бомбардируется логическими парадоксами, возникающими из тогдашнего непонимания “исходной просветленности” (*хонгаку*), говорит об этом вполне определенно. Более того, именно парадоксы, с которыми мы сталкиваемся в начальных отрывках *Фукаан дзадзэн-ги*, представляют собой как раз те самые проблемы, которые

занимают Догэна в большинстве главок *Сёбо гэндзо* издания “75”, работы, целью которой являлось бросить вызов интеллекту, а не отключить его.

Что касается использования Догэном “коанного” стиля письма, то Хайне считает, что “истина не ограничивается лишь одной специфической конкретностью, но разворачивается (или переходит) из открытой, лишённой центра игры конкретностей, лишённых объективного референта значимости”<sup>104</sup>.

Догэн видит в разрешении гипостазирования буддийских учений, традиционно описываемого в чаньской традиции, как “запутанность” (*катто*), возможность прямой передачи между Буддой и Буддой и между Дхармой Будды и учеником/мастером. Однако концепцию *катто* у Догэна не следует ограничивать лишь случаями “передачи”. Все формы запутанности, будь то учения, высказывания, или даже традиционные психологические привязанности, могут являться возможностями для просветления. Как мы читаем в начальных строках его ранней работы *Гэндзё коан*:

Путь будд

Возникает из<sup>105</sup> избытка, или недостатка,<sup>106</sup>

Соответственно, есть как производство,

Так и угасание,

Заблуждение и просветленность,

Земные существа и будды.

Тем не менее,

Цветы опадают среди привязанностей,

А сорная трава пышно распускается среди раздражений<sup>107</sup>.

Именно по той причине, что цветы опадают среди наших привязанностей, а сорная трава распускается среди наших раздражений, они становятся стимулами для просветленности. Догэн делает здесь скорее прагматический, нежели метафизический вывод.

Мы уже говорили об отношениях между *Дзинсин инга* (“Глубокая Вера в Причинность”) в издании “12” и *Дайсюгё* (“Великая Практика”) в издании “75”. Обе версии фокусируются на знаменитом коане о Бай-чжан Хуай-хай (Хякудзё Экай)<sup>108</sup> и “дикий лисице”<sup>109</sup>. В этой истории чаньский мастер перерождается в лисьем облике, так как верит, что человек “великой практики” (*дайсюгё*) не “падет [на путь] причинности”<sup>110</sup> (*фураку инга*); спасается он, когда Бай-чжан говорит ему о “незамутненной причинности” (т.е. о том, что причинность совершенно чиста) (*фумай инга*)<sup>111</sup>. В более старой главе *Дайсюгё* мы читаем:

Когда мы тщательно исследуем “великую практику” (*дайсюгё*), то обнаружим, что она уже является “Великими Причиной и Следствием” (*дай инга*)<sup>112</sup>. Эти “Великие Причина и Следствие” есть полнота причины и полнота следствия. Поэтому не стоит вопроса о падении, или не-падении, о

загрязнении, или о не-загрязнении. Если бы он ошибся, сказав "... не попадая на путь причинности", то так же ошибся бы, говоря "не замутняя причинность". Тем не менее, даже если он и ошибается, есть падение в виде перерождения в лисьем облике и есть освобождение от перерождения лисой<sup>113</sup>.

В *Дзинсин инга* издания "12" Догэн комментирует тот же коан так:

Идущие по Пути Будды не понимают учения о законе причины и следствия (*инга*); они заблуждаются, в глупости своей отбрасывая причину и следствие... В ветрах этого заканчивающегося века Дхармы Будды Путь Патриархов приходит в упадок. [Сказанное] "не падет в тенета причины и следствия (*фураку инга*)" отбрасывает закон причины и следствия и приводит к попаданию в Три Мира Зла. [Сказанное] "не замутняет причину и следствия (*фумай инга*)" ясно есть "глубокая вера в причину и следствие" (*синдзин инга*)... В наше время великое множество тех, кого называют учениками Пути, отбрасывают закон причины и следствия. Если мы попробуем понять – отчего так происходит, то выясним, что они приравнивают непадение (*фураку*) [вследствие кармических действий] к не-замутнению (*фумай*) [следствий кармических действий]<sup>114</sup>.

Главная цель *Дайсюгё* – уточненный анализ коана о лисе в терминах значения и даже аутентичности<sup>115</sup>. Это – рассмотрение природы причинности с использованием диалектического ("коанного") стиля Догэна с фокусировкой на том, чем карма "не является", и лишь с легким намеком на то, что она "есть"<sup>116</sup>. Хайне считает, что в этой главке Догэн уравнивает причинность и трансцендентность причинности<sup>117</sup>. Догэн, однако, не делает такого уравнения. Напротив, он говорит, что и "не-падение" (*фураку*) и "не-замутнение" (*фумай*) являются кардинальными фразами дзэнских коанов (*иттэнго*) и не должны восприниматься буквально<sup>118</sup>. Нам также следует быть очень осторожными с употреблением термина "трансценденция" в приложениях к Догэну. В таких главках, как *Буссё* ("Природа Будды"), Догэн ставит метафизическую трансценденцию в ряду отрицаемых взглядов. Отвергнув стандартные метафизические концепции Природу Будды, которую некоторые считают подразумевающей форму трансценденции, Догэн так выражает свою позицию: "Будда сказал: 'Если желаете знать Природу Будды, то наблюдайте за временными отношениями' (*кан дзисэцу*)"<sup>119</sup>. Догэн комментирует: "Это учение, практика, осветление, забывание и даже допущение и недопущение ошибок и так далее, все – временные отношения. Наблюдать временные отношения значит смотреть сквозь временные отношения"<sup>120</sup>.

Это явно противоречит любой метафизической идее трансцендентности. Напротив, трансцендентность может применяться лишь в лингвистическом смысле, – как превосходение обычной ограниченности наших концептуализированных, отвердевших взглядов, или того, что в буддизме традиционно называлось *самврити*<sup>121</sup>. Следует превзойти не сам язык, но, скорее, те взгляды, которые мы связываем со словами и фразами.

В главке *Дайсюгё* Догэн обнаруживает в истории о лисе ряд проблем. Например, нам не говорят, что случилось со стариком после его освобождения из тела лисы. Догэн также сомневается в том, что мастер Дзэн перерождается лисой за столь загадочный ответ, так как традиционные дзэнские коаны переполнены подобными смутными фразами<sup>122</sup>. Догэн заходит столь далеко, что в одном месте пишет, что сомневается вообще в достоверности всей истории о лисе<sup>123</sup>, а позже говорит, что рассказ Бай-чжана был неполон<sup>124</sup>. Суть главки *Дайсюгё* состоит в разъяснении Догэном исходно неверного восприятия истории о лисе:

Все те, кто еще не видел и не слышал Дхармы Будды, говорят, что после конца жизни в виде лисы "старый учитель", [или кто бы он ни был], обрел полное просветление (*дайго*) и что тело лисы было полностью поглощено исходной просветленностью, подобной безбрежному океану (*хонгаку-но сёгай*). Это подразумевает неверную идею "возвращения к исходному 'я'" (*хонга ни каэру*). Это никогда не являлось буддийским учением. Более того, если мы скажем, что у лисы не было исходной природы (*хонсё*), что лиса не была исходно просветленна (*хонгаку наси*), то и это не есть Дхарма Будды<sup>125</sup>.

Здесь мы видим, что Догэн подтверждает традиционную идею Исходной Природы и Природы Будды, но отвергает любую субстанциональную, или трансцендентную интерпретацию. Догэн продолжает настаивать, что цель рассказа – не в утверждении, что "не-впадение в причину и следствие" есть "отрицание причины и следствия" (*хацуми инга*)<sup>126</sup>. Догэн подтверждает здесь традиционное буддийское учение причины и следствия, однако ставит под сомнение наше понимание причины и следствия (карма) и их отношения к освобождению<sup>127</sup>.

Позиция "критических буддистов", таких как Хакаяма и Мацумото, состоит в том, что в *Дзинсин инга* и в других главках издания "12" Догэн оставляет позицию *хонгаку*, все еще присутствующую в главке *Дайсюгё*, что, как суммирует Хайне, есть переход

...от метафизических взглядов, подсознательно возникающих из анимизма, или натурализма, и ищущих единый источник действительности (*дохату*) вне причинности, в буквальном, жестком кармическом детерминизме, делающем ударение на моральном императиве, базируемом на том фундаментальном условии, что кармическое воздаяние активно в каждый непостоянный момент<sup>128</sup>.

Однако действительно ли карма для Догэна есть разновидность жесткого детерминизма, типа того, что, если происходит "а", то в результате получится "б", независимо от любых прочих действующих факторов? Главка *Дайсюгё* ставит под сомнение наши предвзятые представления о карме, причине и следствии (*инга*), однако *Сёбо гэндзо* в 12-ти главках дает, как представляется, более упрощенный подход. Как указал Хайне, в тексте

издания “12” Догэн прибегает к описанию чудес и магических явлений, дабы иллюстрировать значение кармы<sup>129</sup>. Однако, если вчитаться в мифические элементы этих повествований и дойти до их выводов, то мы обнаружим явное отрицание детерминистического понимания кармы.

Рассмотрим, например, *Хоцу бодайсин* в издании “12”, где он делает ударение на “пробуждении сознания-бодхи” (*бодайсин*)<sup>130</sup>, влекущем за собой обет спасения всех живых существ до того, как спасешься сам (*дзи митокудо сэндота*)<sup>131</sup>. Если причинность есть лишь схема: “если ‘а’, то непременно ‘б’”, тогда *Хоцу бодайсин* становится бессмысленным, поскольку никакой другой причинный агент, кроме “я”, не может иметь дела со спасением. Совершенно очевидно, что это подразумевало бы разновидность личностной атомарной причинности, в которой “я” изолировано от всех “внешних” воздействий, — именно такую позицию Догэн категорически отрицал<sup>132</sup>.

Мы должны также помнить, что позитивные действия производят позитивную карму, а позитивная карма взаимодействует с негативной кармой. В *Куё сэбуцу* из издания “12” мы читаем, что “Есть большой плод от малых причин и большая польза от малых деяний”<sup>133</sup>. Подразумевается, что сотериологическая карма сильнее кармы негативной<sup>134</sup>. В *Сандзи-го* издания “12” мы читаем историю из *Абхидхарма-махавибхаса-шастра* (разд. 69), где говорится о хорошем (на протяжении всей жизни) человеке, который, умерев, оказывается в аду. Сперва он негодует, считая себя достойным перерождения на небесах. Однако затем он понимает, что такое место нового рождения возникло от зла, допущенного им в предыдущей жизни. Это осознание (мудрость) настолько изменило его карму, что он, действительно, перерождается в раю<sup>135</sup>.

Эти отрывки показывают, что Догэн отнюдь не имел упрощенных, или детерминистских взглядов на карму. Для него карма не есть статические, субстанциональные, линейные серии причин и следствий. Всегда существует возможность изменения, в особенности — от обретения мудрости. Таким образом Догэн, не отрицая причинной структуры жизни и практики, отбрасывает жесткую интерпретацию кармы в пользу текучей, кармической, взаимозависимой вселенной, зависящей от наших действий и понимания, как части ее причинной структуры. По мнению Кагамисима, Догэн в *Дайсюгэ* и текстах издания “12” подходил к проблеме причинности с различных позиций<sup>136</sup>. Я попытался показать, что ранний Догэн имел тенденцию к диалектическому (или “коанному”) методу изложения, тогда как поздний Догэн более склонялся к дидактическому и мифическому способам. В *Сэбо гэндзо* издания “12” нам следует смотреть на больший контекст комбинированных текстов *Куё сэбуцу*, *Дзинсин инга*, *Сандзи-го* и других, чтобы обнаружить позиции, уже предложенные в *Дайсюгэ*. Для Догэна текстов “12” “избежание [тисков] причинности” представлялось неверно интерпретированным многими китайскими мастерами и учениками, а также, что более важно, — значительным количеством учеников самого

Догэна, и стало означать “трансцендентную карму”. Хотя Догэн в *Дайсюгэ* ни разу не предлагал такой идеи трансценденции, он явно считал, что открытое отрицание такой трансценденции стало к тому времени необходимым.

Ни в издании “75”, ни в “12” Догэн не пытался сконструировать конкретное метафизическое объяснение природы и структуры кармы, или причины и следствия (*инга*). Ошибочно, однако, искать в произведениях Догэна конкретную философскую систему. Цели его были всегда сотериологическими. Его тексты имеют тенденцию оперирования с философской точки зрения “деконструктивным” образом, пытаясь разрушить односторонние, или “крайние” взгляды, стоящие на пути практики и просветления; их стиль структурно следует чаньской/дзэнской традиции, а в целом — позиции индийской школы Мадхьямика. Коаны Догэна не имеют одного фиксированного возможного ответа. С самого начала Догэн демонстрировал амбивалентное отношение к трудным доктринам Исходной Просветленности (*хонгаку*) и Природы Будды (*буссэ*). Однако, в известном смысле Догэн продолжал считать эти доктрины ценными на протяжении всех частей издания “75”. И, хотя он не упоминает их в издании “12”, он и не отрицает их явно. Собственно, отрицает он не традиционные буддийские учения, но их неверное восприятие (неверные взгляды). Доктрины ценны лишь постольку, поскольку они управляют практикой, и деструктивны пропорционально той степени, в которой они мешают практикам учеников, пользующихся ими для формулирования действительности в жесткой привязке к априорной концептуальной структуре. Метод Догэна ни анти-интеллектуальный, ни про-интеллектуальный. Скорее, его метод заключается в творческом процессе, идущем между мастером и учеником, текстом и читателем<sup>137</sup>.

Выводы. Толкователь Догэна, как мы видели, сталкивается с проблемой непоследовательности в его произведениях и с парадоксальной природой его метода. Мне кажется, это соотнесенные, но все же различные проблемы. “Коанный” метод, так же, как и содержание его ранних произведений и многих работ срединного периода следует рассматривать в историческом контексте написания, а также в свете интерактивного метода взаимодействия между Догэном и его читателем, причем особое внимание уделять предупреждениям Догэна о концептуальных ловушках, ассоциирующихся с традиционными буддийскими учениями, и холистическому рассмотрению программы Догэна по буддийским практикам.

С одной стороны, возможные несоответствия между ранними и поздними произведениями должны рассматриваться в историческом контексте (1) весьма неудовлетворительных отношений Догэна с тэндайским истеблишментом и камакурским правительством, (2) соревнования со все более популярной японской школой Риндзай, (3) проблем внутри монашеской общины в Хизэйдзи, (4) ошибок, или непонимания, по мнению Догэна, в монашеской массе, многие из которых получили начальное образование в

школах Тэндай, миккё (тантрической) и Дарума, (5) прогрессирующей слабости Догэна из-за болезни к концу жизни, (6) возможного осознания Догэном того, что он не выполнил свою миссию по передаче полномочий квалифицированному наследнику, и (7) проблем авторства и датировки. С другой стороны, нам не следует немедленно делать вывод, что любое предположение в издании “12” необходимо противоречит сказанному в ранних произведениях, поскольку различные способы выражения в двух изданиях делают такое сравнение проблематичным. Наконец, мы можем заключить, что издание “12” может служить коррекцией того, что Догэн, возможно, счел недопонятым в своих ранних произведениях, в особенности в связи с главными темами его поздних трудов: утверждением буддийской причинности (*карма, пратитьясамутпада*), непостоянством, клятвой бодхисаттв, ценности монашеской жизни и обетом бодхисаттв, изложенным в Лотосовой Сутре.

### Примечания

<sup>1</sup> David Putney, *SOME PROBLEMS IN INTERPRETATION: THE EARLY AND LATE WRITINGS OF DOGEN. Philosophy East and West*, vol. 46, Number 4, October 1996, pp. 497-531. University of Hawaii Press. Перевод с английского языка - А.Г.Фесюн, 2000.

<sup>2</sup> Сокращения принятые в статье: 12-SBGZ-SMD – *Дзюниканбон Сёбогэндзо-но сёмондай* [“Различные вопросы Сёбогэндзо издания ‘12’”], под ред. Кагамисима Гэнрю и Судзуки Какудзэн (Токио: “Дайдзо Сьюппанся”, 1991).

**DZZS** – *Догэн Дзэндзи дзэнсю* [“Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна”], 2-е изд., 2 тома, под ред. Окубо Досэн (Токио: “Ринсэн Сётэн”, 1969-1970).

**DZZS-SJS** – *Догэн Дзэндзи дзэнсю*. [“Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна”], 7 томов (Токио: “Сюдзюся”, 1989-1993).

**SBGZ-M** – *Сёбогэндзо*, 4 тома, под ред. и с аннот. Мидзуно Яоко (Токио: “Иванами Бунко”, 1990-1993).

<sup>3</sup> Carl Bielefeldt рассматривает этот момент в своей статье “Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dogen”, помещенной в *Dogen Studies*, ed. William R. LaFleur, *Studies in East Asian Buddhism*, No. 2 (Honolulu: The Kuroda Institute/University of Hawai'i Press, 1985), pp. 21-53.

<sup>4</sup> Таковы некоторые из самых важных проблем исследования творчества Догэна; рассмотреть его взгляды на них в ходе всей жизни – работа гораздо более серьезная, нежели предпринята нами здесь. Данная статья – лишь первый шаг в написании книги именно на эту тему.

<sup>5</sup> Термин *Сёбо гэндзо* взят из *Да-фань-тянь-ван вэнь-фо цзюэ-и-цзин (Дайбонтэно мамбуцу кэцуги-кё)* [Дзокудожкё, т. 87, автор не назван], где рассказывается о прямой передаче Дхармы Будды Кашьяпе от Будды Шакьямуни. Существует работа Да-хуэй Цзун-гао (Дайэ Соко) (1089-1163) с таким же названием, *Чжэн-фа-янь-цзан*, состоящая из 661 коана, с примечаниями и комментариями. Похоже, что Догэн озаглавил свое произведение *Сёбо гэндзо*, имея в виду труд Да-хуэя. Отметим также, что Догэн собрал свою коллекцию коанов, которую называют *Сёбо гэндзо Самбяку-соку* (“*Сёбо гэндзо* трехсот случаев”), или *Синдзи Сёбо гэндзо* (иногда произносится *Мана Сёбо гэндзо*) (“*Сёбо гэндзо* истинно-[китайских] знаков”). См. DZZS-SJS.

<sup>6</sup> Англоязычного читателя мы отсылаем к детализированному рассмотрению

различных текстов *Сёбо гэндзо* в статье Steven Heine, “‘Critical Buddhism’ (Hihan Bukkyo) and the Debate Concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo Texts,” *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (1) (1994): 46ff., и к краткому рассмотрению текстуальной истории *Сёбо гэндзо* в книге Hee-Jin Kim, “Dogen Kigen – Mystical Realist” (Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1980), pp. 3-5. На японском языке основной источник: Кавамура Кодо, *Сёбо гэндзо-но сэйрицуси-тэки кэнкю* “Формативно-исторические исследования *Сёбо гэндзо*” (Токио, *Синдзюся*, 1986). Читатель также отсылается к недавно опубликованному новому японскому изданию Полного собрания сочинений Догэна, *Догэн дзэндзи дзэнсю* (DZZS-SJS), в особенности к т. 2, с. 699-711, где Кавамура Кодо приводит короткий обзор этих тем. Обратите внимание на стр. 706-711, где представлена таблица, сравнивающая издания “75”, “60”, “12” и “Тайное” издание из 28-ми главок. В статье Стивена Хайне также есть хорошая таблица, где приводится теория развития Хакама Нориаки (ук. соч., с. 49).

<sup>7</sup> По Хайне, коллекция Кодзэна являлась результатом “годов непонимания истинной природы произведений основателя” (Heine, “Critical Buddhism”, p. 47).

<sup>8</sup> Кавамура Кодо, *Сёбо гэндзо-но сэйрицу* (“Композиция [и аранжировка] *Сёбо гэндзо*”), в DZZS-SJS, 2:699.

<sup>9</sup> Heine, “Critical Buddhism”, p. 47.

<sup>10</sup> Существует также издание в 60-ти главках, составленное в 1329 году, традиционно приписываемое составителю Гиуну, однако Кавамура Кодо считает, что издание “60” было составлено в память Догэна Коуном Эдзё. Эдзё мог пытаться реконструировать то, что считал последним устремлением Догэна. См. Кавамура, *Сёбо гэндзо-но сэйрицу*, приложение, с. 6. Детальное рассмотрение см. на стр. 449-482. На стр. 471 и далее он проводит детальное сравнение изданий “75”, “60” и “12”. Также см. Кавамура Кодо, в DZZS-SJS, с. 706-711, - сравнение трех вышеуказанных изданий с изданием “28” *Химичу Сёбо гэндзо* (“Тайное *Сёбо гэндзо*”). Мы можем заметить, что этот проект остался незаконченным, поскольку в издании “60” отсутствуют ключевые главы из издания “12”, включая *Сидзэн бику*, *Синдзин инга*, *Иппяку хамёмон* и последняя работа Догэна *Хати дайнин-гаку*.

Издание Донсэя в 84-х главках (1419), по Кавамура, есть производное от издания “75” (*Сёбо гэндзо-но сэйрицу*, с. 13). *Химичу Сёбо гэндзо*, хранившееся в Эйхэйдзи, по Кавамура, есть сокращенная версия (ук. соч.).

Существует значительное количество манускриптов *Сёбо гэндзо*, однако Кавамура Кодо выстраивает их по числу главок:

1. Издание “75” и производные.
  2. Издание “60” и производные.
  3. Издание “12”.
  4. Издание “28” (*Химичу Сёбо гэндзо*).
  5. Издание “85” и производное от него издание “95”.
  6. Издание “95”, включающее издание Кодзэна (1627-1693), опубликованное в 1690 году и издание Гэнто (1729-1807), опубликованное лишь в 1811 году. Два издания “95” черпают материалы из изданий “75” и “60” (Кавамура, ук. соч., с. 13).
- Три современных японских собрания *Сёбо гэндзо*: (1) недавнее аннотированное издание Мидзуно Яоко, *Сёбо гэндзо* (SBGZM), которое включает версии “75”, “12” и *Бэндова*, поставленную отдельно; (2) двухтомное собрание, несколько амбициозно озаглавленное *Догэн*, под ред. и с анн. Тэрада Тору и Мидзуно Яоко, *Ниттон сисо дайкэй* 12 (Токио, “Иванами Сётэн”, 1970, 1982), включающее *Бэндова*, издания “75” и “12”, но не поместившее прочих работ; (3) тт. 1 и 2 нового Полного собрания

сочинений: *Догэн дзэндо дзэнсю*, опубликованного “Сюдзюся” (DZZS-SJS), которые включают издания “75” и “12” плюс девять дополнительных произведений, включая *Бэндова*. Таким образом, используемый термин “*Сёбо гэндзо*” подразумевает два значения: (1) части, избранные Догэном для *Сёбо гэндзо*, и (2) произведения Догэна, традиционно ассоциируемые с *Сёбо гэндзо* школой Сото.

<sup>11</sup> Steven Heine, *Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 24.

<sup>12</sup> Фурута Сёкин, *Сёбо гэндзо-но кэнкю* (Токио, “Собунся”, 1966), с. 21. Цит. Кагамисима Гэнрю, *Дзюниканбон Сёбо гэндзо-но итидзукэ* (“Определение статуса *Сёбо гэндзо* издания ‘12’ в двенадцати главках”) в 12-SBGZ-SMD, с. 4.

<sup>13</sup> DZZS-SJS, 1:7 и SBGZ-M, 1:61. Заметим, что этот постскриптим не обнаруживается в издании “60”.

<sup>14</sup> Слово/фраза *сюкин*, по Кавамура, буквально означает “собирать вместе со всех сторон и приводить в [окончательный] порядок”. Кавамура ставит вопрос: “Означает ли это, что издание ‘75’ действительно было собрано?” (DZZS-SJS, прим. к тексту 1:7). См. также Сугио Гэнью, *Кадзэ то цуки то буцу – дзюникабон Сёбо гэндзо ва доко э ику ка?* (“Ветер, луна и Будда – *Сёбо гэндзо* издания ‘12’: куда направляется?”) в 12-SBGZ-SMD, с. 71-72.

<sup>15</sup> Одним из первых ученых, работавших в этой области, был Ямагути Дзуйхо; см. его *статью Тибэтто буккё-но кэнкю* (“Исследования тибетского буддизма”), “Комадзава дайгаку буккё ронсю, № 15 (1984). Недавно профессор Ямагути опубликовал статью *Дайдзё буккё кёри-но юрай – сёдзё хибуссэцу* (“Происхождение буддийского учения Махаяны: анти-буддийское учение Хинаяны”), “Сисо” (“Иванами Сётэн”), № 828 (июнь 1993): 61087, где он ставит под сомнение некоторые концепции стандартной идеологии Махаяны.

Профессор Исии Сюдо приводит общий обзор этих дискуссий и их происхождение в своей статье, опубликованной на английском языке, *Recent Trends in Dogen Studies*, trans. Albert Welter, “Комадзава дайгаку кэнкюсё нэмпо”, № 1 (март 1990). Он дает краткое содержание и рассуждения по поводу статьи проф. Ямагути на стр. 233-234 (30-31).

Профессора Накаяма Нориаки и Мацумото Сиро продолжили эту линию исследований. Проф. Хакаяма опубликовал два сборника эссе: *Хонгаку сисо хихан* (“Критика учения об исходной просветленности”) (Токио, “Дайдзо Сюппан”, 1989, 1991), и *Хихан буккё* (“Критика буддизма”) (Токио, “Дайдзо Сюппан”, 1990). Проф. Мацумото опубликовал *Энги то ку – Нёрайдо сисо хихан* (“Причинность и пустота: критика учения Татхагата-гарбха”) (Токио, “Дайдзо Сюппан”, 1989 и 1990).

Пол Свонсон приводит краткое содержание этих трех книг профессоров Хакаяма и Мацумото, а также краткий обзор работ некоторых других ученых университета Комадзава, таких как Исии Сюдо и Ёсидзу Ёсихидэ, в статье с провокационным названием “*Zen is not Buddhism*: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature,” *Numen* 40 (1993): 115-149. Позиции Хакаяма и Мацумото выражаются заглавием первой статьи в сборнике *Мацумото Энги то ку: Нёрайдо сисо ва буккё ни арадзу* (“Учение Татхагата-гарбха не есть буддизм”) (Swanson, “*Zen is not Buddhism*”, pp. 1-10). См. также пространное рассмотрение движения, ассоциируемого с Мацумото и Хакаяма в “Критическом буддизме” Стивена Хайне.

Также, проф. Исии Сюдо предпринял важное детальное исследование критики Догэном системы Чань. См. *Содай дзэнсю-си-но кэнкю* (“Исследования Чань династии Сун”) (Токио, “Дайто Сюппанся”, 1987); *Догэн-дзэн-но сэрицуси-тэки кэнкю* (“Исследования исторических основ Дзэн Догэна”) (Токио, “Дайдзо Сюппан”,

1991); и *Тюгоку дзэнсюси ва: Синдзи Сёбо гэндзо ни манабу* (“Дискуссии по истории китайского Чань: исследования истинно-[китайских] знаков *Сёбо гэндзо*”) (Токио, “Дзэн бунка кэнкюдзё, 1988). Последнее – исследование догэнского собрания трехсот китайских коанов на китайском языке, известное также как *Сёбо гэндзо самбьяку-соку*. Свонсон указывает, что все эти исследования основываются на пластах более ранних разысканий (Swanson, “*Zen is not Buddhism*”, p. 138).

В 1939 году Хадзама Дзико опубликовал свою *Нихон буккё-но кайтэн то соно китё* (“Развитие и характеристики японского буддизма”) (Токио, “Санэйидо”, 1939), где он идентифицировал “учение об исходной просветленности” (*хонгаку сисо*), как доминирующий этос японского буддизма. Эту работу продолжил Тамура Ёсиро в своих *Камакура буккё сисо-но кэнкю* (“Исследованиях мысли новых камакурских школ”) (Киото, “Кэйракудзи сётэн”, 1965) и в *Тэндай хонгаку сисо гайрон* (“Очерк теории исходной просветленности в школе Тэндай”), помещенной в *Тэндай хонгакурон* под ред. Тада Корю и др., *серия Нихон сисо тайкэй*, № 9 (Токио, “Иванами сётэн”, 1973), и совсем недавно, незадолго до своей смерти в 1989 году, в *Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen*, перевод Jan Van Bragt, *Japanese Journal of Religious Studies*, 11 (2)-3 (1984): 243-266.

<sup>16</sup> Как было указано выше, официальное собрание школы Сото состоит из девяноста пяти главок, известных, как “издание Дайхондзан Эйхэйдзи” (Heine, *Critical Buddhism*, p. 47).

<sup>17</sup> См. рассуждения у Масамото Сиро и Хакаяма Нориаки. Краткий обзор позиций Кагамисима и Кавамура см. у Кагамисима Гэнрю, *Дзюниканбон Сёбо гэндзо-но итидзукэ* (“Определение статуса *Сёбо гэндзо* издания ‘12’”) в 12-SBGZ-SMD, с. 3-30, и у Кавамура Кодо, *Дзюниканбон Сёбо гэндзо ни цуйтэ* (“О *Сёбо гэндзо* издания ‘12’”) в 12-SBGZ-SMD, с. 405-426.

<sup>18</sup> Heine, *Critical Buddhism*, p. 57-58.

<sup>19</sup> Кагамисима, *Дзюниканбон*, в 12-SBGZ-SMD, с. 7 и далее.

<sup>20</sup> 12-SBGZ-SMD, с. 57-109 (особенно с. 75-80). Эта позиция была подтверждена в личных беседах.

<sup>21</sup> См., например, Исии Сюдо, *Сайго-но Догэн: дзюниканбон Сёбо гэндзо то Хокёки* (“Поздний Догэн: *Сёбо гэндзо* издания ‘12’ и Хокёки”) в 12-SBGZ-SMD, с. 319-374. См., например, схему дат церемоний Эйхэй короку на с. 328-330. Также см. пространное рассмотрение позиции Исии Сюдо у Heine, *Critical Buddhism*, с. 56, 59 и далее.

<sup>22</sup> См. Кагамисима Гэнрю, *Дзюниканбон*, разд. 3, в 12-SBGZ-SMD, с. 15 и далее, и Хакаяма Нориаки, *Дзюниканбон Сёбо гэндзо то дзангэ-но мондай* (“*Сёбо гэндзо* издания ‘12’ и проблема раскаяния”) в 12-SBGZ-SMD, с. 133-174, и Мацумото Сиро, *Синдзин инга ни цуйтэ* (“Относительно глубокой веры в причинность”) в 12-SBGZ-SMD, с. 199-298. О работах Хакаяма и Мацумото в целом см. прим. 13 выше.

<sup>23</sup> Составил Кэндзэй, четырнадцатый настоятель Эйхэйдзи. Самая старая сохранившаяся версия датируется 1589 годом; хотя, Кэндзэй жил более, чем за век до этого. См. Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, vol. 2, Japan, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (New York: Macmillan Publishing Company, 1990), p. 106, note 5. Также, более детальное рассмотрение помещено у James Kodera, *Dogen's Formating Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of the Hokyō-ki* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 8.

<sup>24</sup> Мидзуно замечает, что это должно было иметь место на четырнадцатый день седьмого месяца (SBGZ-M, 4:415 прим. 8).

<sup>25</sup> Четвертый настоятель Эйхэйдзи (ум. 1314).

<sup>26</sup> Эта глава была составлена в Эйхэйдзи в первом месяце 1253 года. Догэн передал управление Эйхэйдзи Эдзэ в седьмом месяце, а в восьмом переехал в Киото для лечения и отдыха. На двадцать восьмой день того же месяца он умер (Кавамура Кодо, в DZZS-SJS, 2:660).

<sup>27</sup> Кана относится к собственно японской системе письменности, в противоположность работам, написанным *мана*, или *синдзи* (“истинными знаками”), т.е. *кандзи* (китайскими иероглифами).

<sup>28</sup> DZZS-SJS, 2:458; SBGZ-M, 4:415-416.

<sup>29</sup> Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, с. 321. См. Окубо Досэн, *Догэн дзэндзи дзэнсю* (“Полное собрание сочинений учителя Дзэн Догэна”), 1-е исправленное изд. (“Тикума Сёбо”, 1969); 2-е исправленное изд. (“Ринсэн сётэн”, 1969-1970); 1-е (оригинальное) изд. (Токио, “Синдзюся”, 1935). Сугио Гэнью также согласен с этим мнением (*Кадзэ то цуки то буцу*, в DZZS-SJS, с. 57-120).

<sup>30</sup> Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, с. 322-333. Также см. Исии, “Последние тенденции в исследованиях Догэна”, в 12-SBGZ-SMD, с. 220-221 (44-45). Если Догэн намеревался и далее перерабатывать сборник из 75-ти главок, то нам остается лишь гадать о его планах. Например, последняя часть *Сёбо гэндзо* издания “75”, озаглавленная *Сюккэ* (“Оставление жизни домовладельца”), была составлена в 1246 году. Эта глава в версии *Химичу Сёбо гэндзо* (“Тайное Сёбо гэндзо”) включает постскриптум, где сказано: “Следуя старому варианту *Сюккэ*; существует новый текст мастера. Соответственно, тот вариант должен быть устранен” (DZZS-SJS, 2:264; SBGZ-M, 4:51. См. также Исии, “Последние тенденции в исследованиях Догэна”, сс. 229-230 [35-36]).

Издание *Сёбо гэндзо* “12” начинается с главки *Сюккэ кудоку* (“Заслуги от оставления жизни домовладельца”). Проф. Исии показал, что вариант *Сюккэ* из издания “75” включает рассмотрение и оставления мирской жизни, и принятия обетов. Главка *Сюккэ кудоку* “Новой Версии” рассматривает лишь первое, а вторая глава издания “12” *Дзюкай* (“Принятие обетов”) – лишь последнее. Логично будет заключить, как это делает Сугио Гэнью, что здесь мы имеем дело с примером переработки, о которой Догэн писал в *Хати дайнин-гаку* (Сугио Гэнью, *Догэн-но тэцугаку*, ч. 1, “Философия Догэна”, “Ямагути дайгаку кёику-бу кэнкюрон-сиу”, март 1990). Исии указывает, что даже среди тех, кто не признает ценность постскриптума к *Сюккэ* есть исследователи, уверенные, тем не менее, в том, что издание “12” содержит намеренные отличия от “Старой Версии”, издания “75”. См., например, Кагамисима Гэнрю, *Дзюниканбон Сёбо гэндзо ни цуйтэ* (“Относительно *Сёбо гэндзо* издания ‘12’”), “Комадзава дайгаку буккёгакубу ронсю, № 19 (октябрь 1988). См. прим. Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, с. 370.

<sup>31</sup> Китайский перевод ранних буддийских произведений северной индийской традиции Сарвастивадинов, обычно приписывающихся палийским Никая.

<sup>32</sup> Истории о предыдущих жизнях Будды.

<sup>33</sup> Шестьдесят главок, Тайсё, т. 13.

<sup>34</sup> Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, с. 327. См. также (1) Кагамисима Гэнрю, *Догэн дзэндзи-но интэ кётэн, гороку-но кэнкю* (“Исследования письменных источников и дзэнских выражений у учителя Догэна”) (Токио, “Мокудзися”, 1965), в особенности схему, начинающуюся на стр. 216, где позиции расположены по источникам, и (2) Кавамура Кодо, *Сёбо гэндзо-но сэйрицу*, стр. 537, с цитатами, перечисленными по главам.

<sup>35</sup> Например, 18 цитат из “Чжи-гуань-фу-син-цзоань-хун-цзюэ” (*Сикан фугэдэн кокэцу*, в Тайсё, 46:141 и далее, Чжань-жана (Таннэн [717-782], девятого патриарха

китайской школы Тяньтай), и 4 цитаты из Тянь-тай Чжи-и (538-597) “Мо-хо-чжи-гуань” (*Мака сикан*) (Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD).

<sup>36</sup> *Ванси-року*, высказывания Хун-цзинь Чжэн-цзюэ (1091-1157).

<sup>37</sup> *Энго-року*, высказывания Юань-у Ко-цин (1063-1135), учителя школы Линь-цзи (Риндзай), автора сборника *Хэкиган-року* (“Би-янь-лу”), или “Записок Голубой Скалы”, одной из основных коллекций коанов школы Риндзай.

<sup>38</sup> “Дайэ-року”, собрание высказываний Да-хуэй Цзун-гао (Дайэ Соко) (1089-1163), основная мишень критики Догэна китайского Чань. Именно Да-хуэй ввел практику “медитирования над коанами” ради обретения просветления.

<sup>39</sup> *Дайтидо-рон*: комментарий в ста главах к “Махапраджняпарамита-сутре”, основанный частично на труде Нагарджуны “Мадхьямика-карика”. В ней содержится обильная информация по различным философским системам в Индии, однако она была написана гораздо позже времен Нагарджуны, которому приписывается (Тайсё, т. 25).

<sup>40</sup> Следует отметить, что Догэн на протяжении своей жизни часто упоминал Нагарджуна, однако использовал он в основном не первоисточники, а труды типа “Да-чжи-ду-лунь”, а также различные чаньские сборники.

<sup>41</sup> “Да-пи-по-ша-лунь” (*Дайбибася-рон*) – пространный комментарий к “Жняна-прастхана-шастре”, написанный Катъяянипутрой из школы Сарвастивадинов.

<sup>42</sup> “А-пи-да-мо-чжу-шэ-лунь” (*Абидацума куся-рон*, обычно сокращаемый до *Куся-рон*).

<sup>43</sup> “Саддхарма-пундарики-сутра” (*Хоккэкё/Мёхорэнгэкё*).

<sup>44</sup> Их весьма приблизительный перевод можно найти в книге Yuho Yokoi, *Zen Master Dogen* (New York, Tokyo: Weatherhill, 1976). Читатель, однако, должен помнить, что Ёкои не обращался ни к одной из позиций, рассматриваемых в этой статье, поэтому соображения, которыми кто-либо стал бы руководствоваться, выбирая его перевод, как источник философской терминологии, весьма проблематичны и сомнительны.

<sup>45</sup> Heine, *Critical Buddhism*, p. 50.

<sup>46</sup> Составил, или отредактировал Эдзэ в 1255 году.

<sup>47</sup> Исии также замечает, что в раннем *Сюккэ* приводятся цитаты из пяти традиционных буддийских текстов, тогда как в более позднем *Сюккэ кудоку* – восемнадцать. См. Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, с. 324 и далее.

<sup>48</sup> Дата составления неясна.

<sup>49</sup> Кавамару в DZZS-SJS, 2:657. См. также, Heine, *Critical Buddhism*, p. 51. Хайне замечает также временную близость составления обеих версий, однако не обращает внимания на проблему периода их составления.

<sup>50</sup> Интересно отметить, что эти главы были написаны после того, как Эдзэ присоединился к группе Догэна в 1234 году, но до того, как в 1241 г. к Догэну примкнули монахи *Дарума-сю* Экан, Гикай и другие.

<sup>51</sup> Heine, *Critical Buddhism*, p. 51.

<sup>52</sup> Обсуждение этой главы приводится во второй части этой статьи. См. прим. 128 ниже.

<sup>53</sup> Цитируется из *Дайбибася-рон*. Упоминание “Теории моментов” можно найти также в *Сюккэ кудоку*. Интересно, что в этом позднейшем рассмотрении техника Догэна дидактична, зависима от авторитета произведений сарвастивадинов и не использует ту хорошо известную критику, которую Нагарджуна направил именно против этого учения. (Рассмотрение того, как эта глава где-то помогает, а где-то мешает нашему пониманию концепции времени у Догэн, выходит за рамки данной статьи.)

<sup>54</sup> Дата составления неизвестна; в постскриптуме указана дата редактирования – лето 1255 г., через два года после смерти Догэна.

<sup>55</sup> Опять же, дата исходного составления неизвестна, однако Эдзэ отредактировал ее в 1255 г.

<sup>56</sup> Догэн пишет: “Среди сутр, которые излагал великий учитель Шакьямуни, Лотосовая (Саддхармапундарика-сутра) – Великий Царь, Великий Учитель. Все другие сутры, все прочие дхармы – ее министры, ее слуги. Учения, излагаемые в Лотосовой Сутре,- истинны; те же, что содержатся в прочих сутрах – лишь ‘подходящие средства’ (*хобэн/уная*): они не представляют истинных намерений Будды” (SBGZ-M, 4:260-261).

<sup>57</sup> Дата написания неизвестна; собрано Эдзэ в 1255 г.

<sup>58</sup> Дата написания неизвестна; собрано Эдзэ в 1255 г.

<sup>59</sup> Собрано/отредактировано Эдзэ в 1255 г.

<sup>60</sup> Дата написания неизвестна; собрано/отредактировано Эдзэ в 1255 г.

<sup>61</sup> Фокусируется на убежденности Догэна, что Даосизм не содержит истинного учения о причинности; Догэн критикует популярное мнение о том, что “полным учением” является комбинация Конфуцианства, Даосизма и Буддизма.

<sup>62</sup> Материал для главки взят из Мо-хо-чжи-гуань школы Тяньтай, и из индийских работ. В ней прямо порицаются те, кто отрицает существование Трех Сокровищ (Будды, Дхармы и Сангхи), Четырех Благородных Истин и четырех ступеней совершенства Архатов, которые, как он говорил позже, необходимо приведут на путь бодхисаттв и далее – к состоянию Будды.

<sup>63</sup> Дата написания, или составления отсутствует.

<sup>64</sup> Весь текст представляется цитатой из китайской работы “Тянь-шэн Гуан-дэн-лу” (Yokoi, *Zen Master Dogen*, с. 197, прим. 1).

<sup>65</sup> Составлено 6 января 1253 г., где-то за восемь месяцев до его смерти.

<sup>66</sup> (1) минимизирование алчности, (2) удовлетворенность (с самообладанием [*тукэша*]?), (3) спокойное отдохновение. (4) усердие, (5) внимательность, (6) практика *самадхи*, (7) практикование мудрости (главное), (8) не растрачивание времени на бессмысленные разговоры.

<sup>67</sup> Более буквальный перевод – “глаз-хранилище истинной дхармы”.

<sup>68</sup> В частности, в *Интякухати хомё-мон* Догэн упоминает внимательность и широкий спектр созерцаний; из-за того, что он так и не идентифицировал частые упоминания достоинств *самадхи* со своей же *сикан тадза*, можно предположить, что современные процедуры японских центров Сото-дзэн, где так и продолжают практиковать “единую практику” – медитацию *сикан тадза*, являются тем, от чего сам Догэн устранился. Я не хочу сказать, что Догэн как-либо уменьшил значимость медитативной практики; скорее, его ранний упор на единой практике *сикан тадза* мог быть временным средством для новообращенных, многие из которых происходили из аристократических семей, или самурайского сословия. Также см. прим. 95 ниже.

<sup>69</sup> В статье *Сайго-но Догэн* Исии сравнивает *Сёбо гэндзо* издания “12” с записями церемоний Догэна, *Эйхэй короку* (DZZS-SJS, тт. 3-4), а так же с другими документами.

<sup>70</sup> В своем первом обращении к общине в десятый день девятого месяца 1239 г., через день после возвращения из Киото, он заявляет, что больше никогда не покинет монастырь по просьбе, или по приказу правителя (*кокуо*), и что теперь он намеревается посвятить все свои силы практике и обретению добродетели ради спасения всех живых существ посредством побуждения их видения Будды и слышания Дхармы (Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, сс. 331-332.).

<sup>71</sup> Не следует путать это с первым обращением Догэна к общине в тот же день. См. прим. 68 выше.

<sup>72</sup> *Эйхэй короку*, № 251, цитируется Исии, *Сайго-но Догэн*, в 12-SBGZ-SMD, с. 333.

<sup>73</sup> DZZS-SJS, 2:394; SBGZ-M, 4:297. Исии предполагает, что церемония в *Эйхэй короку* скорее указывает на дату составления *Дзинсин инга*, поскольку большинство главок *Сёбо гэндзо* возникли из заметок к церемониям. Однако, *Эйхэй короку* представляет собой записи учеников Догэна его “формальных” (*дзёдо*) церемоний. Вполне возможно, что *Дзинсин инга* – более раннего происхождения.

<sup>74</sup> См. также Кавамура в DZZS-SJS, 2:677-697 и постскриптумы к каждой главке. Кавамура замечает, что некоторая “предварительная” версия (3) *Кэса кудоку* могла быть изложена уже в 1240 г. Кавамура считает возможным, что *Сандзи-го* было записано Эдзэ в 1253 г. (ук. соч., с. 412).

<sup>75</sup> Heine, *Critical Buddhism*, p. 60.

<sup>76</sup> Контрастирует с критическим анализом Догэна коана о лисе в *Дайсюгё*, как описывается в части 2 данной статьи.

<sup>77</sup> Bielefeldt, *Recarving the Dragon*, p. 32.

<sup>78</sup> Цитируется Bielefeldt, *ibid.*, p. 40. См. Янагида Сэйдзан, *Догэн то Риндзай*, “Рисо” 513 (февраль 1976): 74-89, особенно с. 81-83.

<sup>79</sup> Догэн заявляет в главе *Мэндзю* из *Сёбо гэндзо*, составленной после его переезда в Этидзэн в десятый месяц 1243 г., что семь будд правильно передавали (*сёдэн*) “Сокровищницу Глаза Истинной Дхармы” (*Сёбо гэндзо*) (см. прим. 3 выше) лицом к лицу (*мэндзю*) через патриархов до учителя Догэна, Тянь-тун лу-цзин (Тэндо Нёдзё) (1163-1228) (*Мэндзю* в DZZS-SJS, 2:54. См. Bielefeldt, *Recarving the Dragon*, и Ishii, *Recent Trends in Dogen Studies*, сс. 32-33, и, с. 252 [131], а затем – Догэну. По словам Догэна, Жу-цзин сказал ему, что “передачу будд и патриархов лицом к лицу” можно встретить лишь в моих палатах. Другие не видели и не слышали об этом даже во сне” (DZZS-SJS, 2:54-55; SBGZ-M, 3:143. Также см. Bielefeldt, *Recarving the Dragon*, с. 39).

<sup>80</sup> По преданию, Эдзэ стал наследником Догэна после того, как последний подтвердил его просветленность, вероятно – в середине ноября 1236 г. Так сказано в *Дэнкороку* (Тайсё, т. 82, № 2585), составленном Кэйдзан Дзёкин (1264/8-1325) около 1300 г. (Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, 2: 105 n. 2, and pp. 127-128). Х. Дюмулен указывает, что оригинальный манускрипт *Дэнкороку* был утерян, а самая старая из сохранившихся копий датируется 1430 г. Поскольку эту историю составил Кэйдзан, имевший свой собственный план, а позже, вероятно, она была дополнена вставками, “в историческом плане на нее можно положиться лишь отчасти” (ук. соч., с. 105). Более пространное рассмотрение, а также прочне биографии Сото см. в: Takashi James Kodera, *Dogen's Formative Years in China*, p. 7-13.

<sup>81</sup> Сугио Гэнью, *Кадзэ то цуки то буцу* (12-SBGZ-SMD), сс. 57-109, особенно с. 90 и далее. См. также Сугио Гэнью, *Сёбо гэндзо то дзуймонки – бонкоцу то синрю-но нингэнгаку* в “Иванами кодза: нихон бунгаку то буккё”, т. 1 (Токио: “Иванами сётэн”, 1993), сс. 77-101, особенно с. 81 и далее.

<sup>82</sup> См., например, Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, сс. 130 и далее. Дальнейшее рассмотрение деятельности Догэна в Этидзэн, его последователей и их отношений с Дарума-сю см. в William M. Bodiford, *Soto Zen in Medieval Japan* (Honolulu, University of Hawai'i Press/Kuroda Institute, 1993).

<sup>83</sup> Bodiford, *Soto Zen*, с. 32. Относительно момента вовлеченности мирян следует помнить, что последователи Догэна – миряне из Киото представляли собой хорошо образованных аристократов и самураев, включая такие влиятельные фигуры, как



Коноэ Изданэ (1179-1243) и Коноэ Канэцунэ (1210-1259) из числа придворных, самурая – повелителя Хатано Ёсисигэ (ум. 1258), который позже стал его основным патроном (ук. соч., с. 27). В Этидзэн количество его последователей-мирян, естественно, резко уменьшалось, однако все же включало в себя семейство покровителя из самураев Хатано, местных деревенских жителей и чиновников, большинство из которых были недостаточно образованы, чтобы читать и понимать более сложные произведения Догэна.

<sup>84</sup> Следует отметить, что Эйсай (Ёсай) добился успеха в признании движения Риндзай-дзэн, соединив его с тэндайскими практиками *миккё*, которые были очень популярны среди мирян.

<sup>85</sup> Самое основное значение *канто* – “виноградные лозы”, или “ненужный мусор” (Накамура Сонти в *Сёбо гэндзо ёго дзитэн*, с. 51). См. также Heine, *Critical Buddhism*, сс. 5-6.

<sup>86</sup> Перед тем, как быть принятым в школе Чань, термин *коан* (кит. *гун-ань*) исходно означал “гражданское дело в суде”. *Ко* означает “публичный”, “общий для всех” и “равно доступный”. Основное значение *ан* – “исследовать” (*сирабэру*), или “думать”. Китайский иероглиф, исходно использовавшийся Догэном и его учеником Коун Эдзэ (1198-1280) для этого сочетания также значил “удерживать”, “останавливать”, “думать”, или “исследовать”. Кёго в своем комментарии интерпретирует *ан* Догэна, как “налаживать части” (*Госё*, с. 21). Каматани Сэнрю объясняет *коан*, как “придерживаться того, что обще для всех и не отпускать (или не терять) его” (Каматани Сэнрю, *Сёбо гэндзо росэйкон сюу: Сёбо гэндзо гэндзэ коан* (Токио: “Буккё дзёхо сэнта”, 1984), с. 23).

<sup>87</sup> Heine, *Critical Buddhism*, с. 18.

<sup>88</sup> См., например, его главки *Буккё*, *Дзисё саммай*, *Дотоку*, *Бэндова*, *Нёрай дзэнсин* и др. Более обширное рассмотрение этого см. в Hee-Jin Kim, *Dogen Kigen – Mystical Realist*, сс. 96 и далее.

<sup>89</sup> Dale S. Wright, *Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience*, “Philosophy East and West 42 (1) (1992): 113-138.

<sup>90</sup> Японская (*кана*) версия, противопоставляемая собранию коллекции из почти трехсот коанов, также называемого *Сёбо гэндзо*.

<sup>91</sup> Heine, *Critical Buddhism*, с. 28.

<sup>92</sup> Ук. соч., с. 29.

<sup>93</sup> Hee-Jin Kim, ‘The Reason of Words and Letters’: *Dogen and Koan Language* в “Dogen Studies”. Статья в несколько измененном виде появляется во вступлении к Kim, *Flowers of Emptiness: Selections from Dogen’s Shobogenzo*, “Studies in Asian Thought and Religion”, vol. 2 (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1985), сс. 1-50.

<sup>94</sup> Kim, ‘The Reason of Words and Letters’ с. 56. Хайне указывает, что *кана* (японский) *Сёбо гэндзо* “активно использует полисемантическую игру слов, каламбуры и омофоны, употреблявшиеся авторами придворной японской поэзии, а также в других религиозно-эстетических трудах эпохи Камакура” (Heine, *Critical Buddhism*, с. 30). Однако, пользование этой техникой отнюдь не умаляет оригинальности произведения Догэна. *Сёбо гэндзо* занимает уникальное место в истории японской религиозной литературы.

<sup>95</sup> Heine, *Critical Buddhism*, с. 89.

<sup>96</sup> Составлено Догэном в 1231 г. в возрасте 32 лет. Waddel и Abe перевели название, как *Discourse on Negotiating the Way*. См. их перевод в “Dogen’s Bendowa,” *Eastern Buddhist* 4 (1) (May 1971): 129-157, а также Мацумото Сиро, *Синдзин инга ни цуйтэ – Догэн-но сисо ни кансуру сикэн* (“Относительно ‘Глубокой веры в причинность’:

личный взгляд на мировоззрение Догэна”) в *Энги то ку – нёрайдо сисо хихан*, с. 217.

<sup>97</sup> Я убежден, что Догэн никогда не собирался полностью заменять своим методом дзэнской медитации – *сикан тадза* – стандартные буддийские практики. Хотя он критикует различные современные ему “единые практики”, такие как *нэмбуцу*, его деятельность по основанию своего первого храма Косёдзи, его многочисленные *виная* (храмовые и монашеские правила) и его приверженность *сангха* на протяжении всей жизни отчетливо иллюстрируют включенность в полную структуру традиционных буддийских практик. Также, ясно, что Догэн видел свою работу, как реставрацию исходного буддизма. Таким образом, *сикан тадза* не есть “просто сидение в сосредоточении, отбросив все прочие буддийские практики”, но, скорее, состояние, “когда медитация ‘вбрасывает’ все тело, сознание и ‘я’ в *дзадзэн*”. См. также прим. 66 выше.

<sup>98</sup> DZZS-SJS, 2:467; SBGZ-M, 1:23. Кагамисима Гэнрю считает, что “не существует более явной критики буддизма *кёгаку*” (Кагамисима Гэнрю, *Хонсё мёсю обозаки* в “Комадзава дайгаку буккё гаку ронсю”, № 18 [1987]: 70). Вопрос, однако, в том, должны ли мы переводить *кёгаку* буквально, как “исследование писаний, или учений”, или как “схоластика”.

<sup>99</sup> DZZS-SJS, 5:4-5 (вариант 1233 г.). См. также с. 10 о более раннем колофоне, датированном 1233 г. Относительно рассматриваемого отрывка в двух версиях нет различий. Вариант 1227 г. представляется первым произведением Догэна, за возможным спорным исключением “дневника” его путешествия в Китай, *Хокё-ки* (это могли быть воспоминания, записанные позже).

<sup>100</sup> Мацумото, *Синдзин инга ни цуйтэ*, с. 218.

<sup>101</sup> 12-SBGZ-SMD, № 8. *Сандзи-го*, в DZZS-SJS, 2:408; SBGZ-M, 4:323.

<sup>102</sup> Мацумото, *Синдзин инга ни цуйтэ*, с. 217.

<sup>103</sup> Диалог № 3 (DZZS-SJS, 2:466; SBGZ-M, 1:21-22). Заметим, что этот отрывок предшествует приводимому Мацумото, где говорится, что гипотетический вопрошающий так и не получил сообщения.

<sup>104</sup> Heine, *Critical Buddhism*, с. 51.

<sup>105</sup> Японский текст: *буцудо мотоёри хокэн ёри туюсю сэру...* Эта фраза переведилась, как “превосходит избыток, или недостаток” (Nishiyama Kosen and John Stevens, trans., *Shobogenzo* vol. 1 [Tokyo: Nakayama Shobo, 1975], p. 1) и “выходит за рамки излишества и малочисленности (Thomas Cleary, *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen* [Honolulu: University of Hawai’i Press, 1986], p. 32). Здесь возможны и “превосходит”, и “выходит”; Догэн мог иметь в виду оба значения.

<sup>106</sup> Этот стих появляется в “Хун-чжи гуан-лу” (*Ванси короку*), № 2. “Изобилие” равно “существованию” и соотносится с первой строкой, где говорится “есть” (*ару*), а “недостаток” равен “несуществованию”, соотносённому с “пустотой” (*наку*).

<sup>107</sup> DZZS, 1:7: *хана ва айдзюку ни тири, куса ва кикэн ни офуру номи нари*. Таким образом, фразу можно перевести, как: (1) “Цветы опадают среди сожалений”, или “Цветы опадают, несмотря на сожаления”, либо “Цветы опадают от сожалений”. Уподобление цветов и тростника появляется в *Эйхэй короку* Догэна с более специфической соединительной вставкой *ни ёритэ* (“из-за...”). В этом отрывке говорится: “Цветы опадают из-за наших сожалений; тростник пробуждается к жизни, следуя нашему раздражению и попыткам от него освободиться” (Догэн, *Эйхэй короку*, “Дайити косёдзи гороку № 51”). Я думаю, Догэн воспользовался здесь более амбициозным, неконкретным *ни-*, чтобы ввести в игру все три значения. Все они соотносимы с основным направлением в начальных строках *Гэндзэ коан* и его

позднейшими воззрениями, как это отражено в *Эйхэй короку*.

<sup>108</sup> Бай-чжан Хуай-хай (720-814) был учеником Ма-цзы Дао-и (Басо Доицу) (709-788).

<sup>109</sup> *Дайсюгё* (DZZS-SJS, 2:185-186). Эта история обнаруживается также у Догэна в собрании коанов, *Синдзи Сёбо гэндзо*, и в некоторых отрывках из *Эйхэй короку*, в частности в комментарии к стихотворению в т. 9. Она появляется также в записках Эдзё, где он приводит некоторые высказывания Догэн, *Дзуймонки*. Ранее она была включена в китайские "истории передачи лампы", такие как *Тэнсё котороку* и *Сюмон рэнтозё*, в коменатриях к коанам, в *Мумонкан* (эпизод № 2), *Сёроку* (эпизод № 8) и в десятках записей высказываний эпохи Сун (Heine, *Critical Buddhism*, с. 52).

<sup>110</sup> Эта фраза *фураку инга* может иметь несколько интерпретаций, например "не скатываться назад к причинности после превосхождения ее просветленностью" и "не быть подверженным причинности, превзойдя ее просветленностью". Эти значения применимы к главе *Дзинсин инга*, но, как мы видели, не к *Дайсюгё*.

<sup>111</sup> Эта последняя интерпретация была предложена мне Исии Сюдо в личной беседе. Другой вариант перевода: "не быть несведущим (*авидья*) о причинности".

<sup>112</sup> Кармические причина и следствие, или, в более общем плане, причинность.

<sup>113</sup> DZZS-SJS, 2:186; DZZS, 1:545 (курсив мой).

<sup>114</sup> DZZS-SJS, 2:388-389; DZZS, 1:676-677.

<sup>115</sup> Хайне заявляет, что глава *Дайсюгё* относится прежде всего к погребению монахов. Однако, эти рассуждения присутствуют лишь во вторичном примечании к работе (Heine, *Critical Buddhism*, с. 65).

<sup>116</sup> Следует быть осторожными в восприятии даже "положительных" утверждений Догэна в контексте, поскольку он часто составляет "мета"-коаны, приводя две стороны одной позиции лишь затем, чтобы отвергнуть обе.

<sup>117</sup> Heine, *Critical Buddhism*, с. 65.

<sup>118</sup> Глава включает также герменевтическое рассмотрение использования и применения таких "благочестивых дзэнских фраз" (*иттэнго*), как *фумай инга* и *фураку инга*.

<sup>119</sup> Бай-чжан, цит. Из *Маханаринирвана-сутра*, гл. 28 (SBGZ-M, 1:77 прим. 12 и с. 441-442, прим. для с. 77).

<sup>120</sup> DZZS-SJS, 1:17; SBGZ-M, 2:77; DZZS, 1:16. Более полное рассмотрение см. в моей статье *Dogen: Enlightenment and Entanglement*, pts. 2 and 3 (в рукописи).

<sup>121</sup> Не следует, однако, понимать это, как отрицание Догэном языка.

<sup>122</sup> Догэн пишет также, что, если бы такое было возможно, то все мастера за последние двести-триста лет должны были бы перерождаться лисами, о чем бы мы, как уверен Догэн, знали бы. Возможно, что лис лгал, говоря, что ранее был дзэнским мастером. Более того, абсурдно предполагать, что лис знал, сколько лет назад он возродился в лисьем облике; мы даже не можем быть уверены в значении термина "годы", употребляемого в рассказе.

<sup>123</sup> DZZS-SJS, 2:189.

<sup>124</sup> Ук. соч., 2:195.

<sup>125</sup> Ук. соч., 2:189; SBGZ-M, 3:373.

<sup>126</sup> DZZS, 2:190.

<sup>127</sup> DZZS-SJS, 2:190.

<sup>128</sup> Heine, *Critical Buddhism*, с. 54 (курсив мой).

<sup>129</sup> Догэн прибегает к Джатакам (историям о рождениях) и к "Абхидхармамаха-вибхаша" (Тайсё 27.592a-93b), когда нуждается в таких историях, как, например, о евнухе с измененным сексуальным статусом, проститутке, чья жизнь круто меняется

после того, как она на минутку надевает монашеское одеяние, и силе животных превращений, в которых задействованы лиса и олень (Heine, *Critical Buddhism*, с. 65).

<sup>130</sup> Он пишет: "Это сознание-[*бодхи*] не есть [что-то] существовавшее с самого начала, ни [нечто], возникшее только что. Это не одно и не много; ни самопроизвольное (*дзинэн*), ни фиксированное (*гёнэн*). Его [не найти] в нашем теле, а наше тело не обнаружить в этом сознании. Оно не распространено в Дхарма-дхату (*хокай*). Оно не 'до' и не 'после'. Оно не 'несуществующее'. Это не 'само-природа' (*дзисё*), не 'другая природа' (*масё*), не 'общая природа' (*гусё*), не 'беспричинная природа' (*муинсё*). Но даже при всем этом *бодайсин* пробуждается от 'взаимодействия будд, бодхисаттв и живых существ' (*канно доко*). [Однако], это не есть приют мириадов будд и бодхисаттв; его также не обрести нашими личными усилиями. Поскольку оно возникает от 'взаимодействия будд, бодхисаттв и живых существ' (*канно доко*), его нельзя назвать 'самопроизвольным' (*дзинэн*)" (SBGZ-M, 4:177-178).

<sup>131</sup> "Даже если мы обретем достаточное количество благодатной силы для достижения состояния Будды, нам, тем не менее, следует обратить ее на живых существ, дабы они осознали Путь" (*Хоцу бодайсин*, в SBGZ-M, 4:181).

<sup>132</sup> Надо сказать, что эта глава включает несколько утонченных "коанных" дискуссий о том, чем не является сознание-*бодхи* и критике таких дихотомий, как "сам" и "другие". "Хотя это сознание не есть ни Я (*варэ ни арадзу*), ни Другой (*та ни арадзу*), а также не что-либо, что придет со стороны даже при этом, когда возникает такое сознание, земля становится золотой" (SBGZ-M, 4:181).

<sup>133</sup> SBGZ-M, 4:227.

<sup>134</sup> Мы также находим подтверждение учения *иуньята*: "они [все дхармы, включая карму] не произведены и неуничтожимы; они также ни не произведены, ни неуничтожимы" (SBGZ-M, 4:227). Догэн, следует отметить, продолжает, чтобы показать ошибочность утверждений, что "кармическое препятствие" (*госё*) "исходно пусто" (*хонрай-ку*). (Этот отрывок отсутствует у Окубо, однако содержится в тексте Эйкодзи, использованном Мидзуно в SBGZ-M, 4:325 и далее).

<sup>135</sup> SBGZ-M, 4:320-321; DZZS-SJS, 2:406-407.

<sup>136</sup> Кагамисима Гэнрю, в 12-SBGZ-SMD, с. 13.

<sup>137</sup> Как указывает Хайне, "текст не есть фиксированная и конечная цельность, а автор не является независимым, дискретным субъектом с ясно определенным планом, основанным на личных намерениях. Скорее, текст есть продукт беглого и гибкого длящегося процесса творчества, в котором связь и взаимодействие автора и читателя лишь добавляет нечто к 'мозаике цитат'" (Heine, *Dogen and the Koan Tradition*, с. 62). Как заметил Mark C. Taylor, "значение текста... никогда не присутствует полностью. Значение всегда в процессе формирования, деформирования и реформирования" (Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A-Theology* [Chicago: University of Chicago Press, 1984], с. 179; цитируется Heine, *Critical Buddhism*, сс. 62-63).

## ВРЕМЕННОСТЬ ГЕРМЕНЕВТИКИ В СЁБО ГЭНДЗО ДОГЭНА<sup>2</sup>

### I. ГЕРМЕНЕВТИКА ВРЕМЕННОСТИ.

В первых двух разделах главки о “Природе Будды” (*Буссё*) в *Сёбо гэндзо* Догэн критически пересматривает, или, можно сказать, намеренно и творчески переписывает традиционно почитаемые выражения из *Нирвана-сутры* и дзэнского учителя Хуай-хая, дабы привести их в соответствие со своим собственным пониманием и выражением непостоянства (*мүдзё*), как истинной основы действительности и прямого выражения опыта несубстанциональности (*мүга*). То есть, он ставит под сомнение, рентерпретирует, изменяет, даже с риском грамматического искажения, предшествовавшие взгляды на природу Будды, выражавшие, по его мнению, неверную концепцию времени (несмотря на ее утонченность и завуалированность), которая не замечает, или нарушает спонтанный, моментальный процесс возникновения-разрушения, жизни-смерти, прихода-ухода. Тенденция к неверному интерпретированию непостоянства путем привязывания ее к природе Будды, воспринимаемой либо как будущую цель, пребывающую вне настоящего момента, либо как фиксированную субстанцию, лежащую в его основе, выдаст *этерналистический* момент, ищущий просветленность скорее вне, нежели чем внутри временных условий и взаимосвязанных дхармических факторов, и потому выражает недостаток истинного осознания “отсутствия-я”.

Догэн настаивает на снятии даже малейших доктринальных расхождений между природой Будды и немедленным, “здесь и сейчас” присутствием многомерного единства бытия-времени (*юдзи*), при котором “само время (*дзи*) есть уже не что иное, как все сущее (*у*); существа же - не что иное, как время”<sup>3</sup>. Поскольку он настаивает на эффективности языка, в противоположность взглядам школы Риндзай на Дзэн, как на “особую передачу вне учения” (*кёгэ бэцудэн*), и не удовлетворен тем рассуждением, что буддийские высказывания временны и в принципе могут быть отброшены, Догэн пыгается не отвергнуть, но откорректировать положения, очевидно заводящие не туда. Переделывая предыдущие выражения, он показывает не только то, что ими было опущено, или неверно отражено, но также исходно заложенный в них смысл, истину, заключенную в них и, одновременно, скрытую под словесными покрытиями; он не стремится разрушить идею природы Будды, но - возродить и восстановить ее истинное временное значение, свободное от налета этернализма.

В соответствии с отрывком из *Нирвана-сутры*, приводимым Догэном,

“Все живые существа без исключения обладают природой Будды. Татхагата вечно пребывает неизменным”<sup>4</sup>.

Пользуясь глаголом “обладать” (*у*), который также имеет значение “быть”, Догэн прочитывает фразу “Все живые существа ... обладают природой Будды”, следующим образом: “всеобщее-пребывание-природы-Будды” (*сюцу-у-буссё*). Объединенное “пребывание” природы Будды не есть статическая субстанция вне, или по ту сторону временных феноменов. Это не есть некая сущность, которой обладают все существа, а также не некая великая сила, облекающая их; не какое-то внезапно появившееся в определенное время существо, но и не исходное, вневременное существо. Оно не пребывает до дзэнских практик, но и не обретается по завершению этих практик.

Таким образом, “всеобщее-пребывание-природы-Будды” не следует считать чем-то спрятанным, что ожидает реализации, либо - потенциалом из прошлого, который выступит вперед в будущем. Традиционная интерпретация второй фразы в отрывке подразумевает, что природа Будды есть постоянная сущность, которая, когда ее увлажняет дождь Дхармы, производит ветви, листья, цветы и плоды с новым семенным потенциалом, и потому она предполагает разрыв между бытием-временем и просветленностью. Она подразумевает, что прошлое, настоящее и будущее есть три разделяемых и независимых предела, через которые проходит существование, неизбежно ведущее к некоторой точке назначения вне времени. Однако, рентерпретируя порядок слов в заключительной фразе, Догэн вкладывает в нее значение “Татхагата не пребывает вечно, являясь изменением”. Значение новых формулировок Догэна, вне зависимости от их грамматической корректности, состоит в том, что, как он говорит, природа Будды более не является “проблемой чего-то содержащегося в дереве, или вне дерева. Нет времени в прошлом, или настоящем, когда истина не была бы реализована. Поэтому, хотя и можно предположить непросветленное состояние, корни, ствол, ветви и листья должны одновременно осознавать природу Будды, как то же самое цельное существо”<sup>5</sup>.

На поверхности дзэнское предписание Хуай-хая не представляется проблематичным в отношении времени, однако критическая ревизия Догэна открывает, сколь коварно беспокоящими могут быть проникновения и последствия этерналистской тенденции. Дзэнский афоризм (который может представлять собой парафразу высказывания из *Нирвана-сутры*) гласит:

Если желаешь познать смысл природы Будды, следует наблюдать за временными условиями. Когда придет время, природа Будды проявит себя<sup>6</sup>.

Несмотря на то, что эти слова однозначно полагают природу Будды нераздельно связанной с временными условиями, Догэн заявляет, что, если только не подходить к этому буквально, они предполагают, что природа Будды является пределом по ту сторону обычного времени, который иногда проявляется, как “естественный ход вещей”. Если время подходящее, природа Будды проявляется несмотря на то, практикует ли кто-то, или нет, с целью достичь ее. Подчеркивая общую ошибку, Догэн замечает, что, “если время не придет, то, занимаясь вы с учителем в поисках Дхармы, практикуете ли Путь с неустанным рвением, - она не проявится”<sup>7</sup>.

Из-за того, что бытие-время всегда уже проявлено, как все сущее, вне которого нет никакой субстанции, Догэн реинтерпретирует фразу “если придет время” (*дзисэцу някуси*) в значение “время уже пришло” (*дзисэцу киси*), причем не в каком-то будущем, к которому надо стремиться, но спонтанно и полностью в данный момент. “Прямо сейчас нет другого времени кроме того времени, которое уже наступило”, - пишет он. “Нет природы Будды, не являвшейся бы природой Будды, полностью проявленной прямо здесь и сейчас”<sup>8</sup>. Таким образом, с точки зрения бытия-времени не существует “если”, потому что данное время само по себе есть полное присутствие природы Будды, которому не надо “наступать”.

Помимо отрывков из главки *Буссё*, другим выразительным примером интерпретаторского метода Догэна является его использование термина “бытие-время”, состоящего из двух китайских иероглифов *у* и *дзи* (по-японски произносящегося также *арутоки*), который в обычном контексте означает “иногда”, или “в определенное время”, в том смысле, что единство образуется в определенной точке “во” времени. В начале главки *Удзи* Догэн цитирует следующее дзэнское стихотворение (Юэ-шань Вэй-яня):

Иногда (*удзи*) стоит так высоко на горном пике;  
Иногда блуждает глубоко внизу, на морском дне;  
Иногда - трехголовый восьмирукий [демон, или Ачала];  
Иногда - шестнадцати-, или восьминогий [Будда]<sup>9</sup>.

Затем он раскрывает более глубокую философскую значимость термина, разъясняя значение каждого из двух иероглифов - бытие и время - отдельно, а потом говорит, что это слово повседневного употребления, хотя в целом его не осознают и не признают, указывает на первобытное единство бытия-времени, как абсолютно нераздельных величин, двойного аспекта одной и той же действительности. Посему, кажущиеся оппозиции горной вершины и океанских глубин, демона и Будды - т. е. времени, представляющегося либо как соответствующее и подходящее, либо как неподходящее - не есть взаимоисключающие возможности, но вечно варьирующиеся манифестации принципиально нерасторжимого бытия-времени. Догэн разъясняет, что весна, к примеру, не наступает в некоторый хронологически выверенный момент, но что все различные проявления весны - цвета,

ароматы, возможности и перспективы - есть немедленное проявление бытия-времени весны.

При реконструировании и анализировании метода интерпретации Догэна возникает один центральный вопрос: если он утверждает, что язык в принципе не ошибочен, не относителен, но, скорее, нуждается в корректировке для выявления истинного значения, лежащего спрятанным в нем, то на основе чего он считает себя вправе изменять выражения писаний, свидетельства мастеров и смысл обыденного языка? Как он оправдывает “намеренные ошибки в прочтении”, присутствие которых утверждает? Если они лишь отражают его собственные взгляды, то почему бы не отбросить предыдущие выражения; если он хочет сохранить эти выражения, то как он собирается избежать упреков в солипсизме? С этим соотносится и еще один вопрос: “Как мы можем определить, или оценить достоинства, или успех подхода Догэна?” Придерживается ли он традиции, или искажает ее, раскрывая, или затемняя ее основание?

Примеры изменений, процитированные выше, иллюстрируют то, что может быть названо “герменевтикой временности” у Догэна - его переоценку и переориентацию доктрины природы Будды с целью выразить фундаментальное единство бытия-времени. Теперь я попытаюсь показать, что герменевтика временности сама лежит на понимании Догэном временных оснований развития и внутреннего взаимодействия буддийской традиции, позволяющей и даже требующей длительного процесса самокритики, базирующегося на опыте просветленности “здесь и сейчас”. Поскольку, как заявляет Догэн, с точки зрения бытия-времени нет временного разрыва между прошлым и настоящим, теперь и тогда, предыдущим и настоящим осознанием Дхармы, предшествовавшие теории следует обосновывать в терминах непрерывно обновляемых опытов практикующих современников, а, в случае необходимости - и пересматривать, чтобы они выражали это. Таким образом, право интерпретации у Догэна основывается на “временности герменевтики”, выражающей два неразрывных измерения бытия-времени: спонтанности “прямо-сейчас” (*никон*) и одновременность всех временных фаз путем “тотального прохода, или процесса” (*кёряку*).

## II. ВРЕМЕННОСТЬ ГЕРМЕНЕВТИКИ.

В главке “Запись передачи” (*Сисё*) Догэн приводит диалог, в котором он спрашивает своего китайского наставника, мастера Дзэн Жу-цзина о том, как Дхарма прошлых обретений может быть передана в сегодняшний век; то есть, как можно прямо сейчас понять, оценить и скопировать опыт просветленности, который исходно был обретен очень давно, отвечает, что сам вопрос уже предполагает фиксацию во времени, рассматриваемом, как линейное, или последовательное образование, отделяемое от феноменов и движущееся с собственной неизбежностью и непоколебимостью, и поэтому сводящем

передачу Дхармы до простого прихода и ухода чего-то “во” времени. “Передача от Будды к Будде,- говорит Жу-цзин,- продолжается прямо сейчас до этого самого момента, и каждый Будда, и все они сохраняют истинную передачу. Это не походит на то, как много разных вещей складывают одна на другую, или раскладывают в ряд бок о бок. Следует осознать, что передача осуществляется от Будды к Будде в точности как она есть. Не заботясь о том, сколько времени займет обретение, или совершенствование этого постижения”<sup>10</sup>. Таким образом, опыты прошлого и настоящего, несмотря на явный хронологический разрыв, не являются независимыми и несоотнесенными случаями, но есть одновременные и взаимоналагающиеся манифестации бытия-времени. Догэн принимает взгляд Жу-цзина на продолженность традиции Дхармы, как отправной момент, чтобы показать, что точно так же, как нынешний опыт принимает участие в исходном осознании Дхармы, полностью эмулируя его, так и выражение прежнего осознания в свою очередь может удачно соотноситься с и отражать нынешние достижения и постижения.

Так, Догэн пытается анализировать структуральное единство прошлого и будущего способом, позволяющим их временную дифференциацию без “схлопывания” всего опыта в монолитное единообразие, которое, скорее, затемняет, чем проясняет отношения между опытом прежним и нынешним. В *Удзи* он иллюстрирует продолженность бытия-времени примером, в котором некто, живущий в долине, пересекает реку и взбирается на гору, чтобы достичь дворца на вершине. Догэн проводит разделение между непросветленными взглядами, основывающимися на неверной концепции линейного течения времени, которая, как он чувствует, часто присутствует в выражениях *Нирвана-сутры* и Хуай-хая, и взглядами просветленными, основанными на истинном понимании временного отрывка. С непросветленной точки зрения, пока стремятся к цели на вершине существует тенденция считать горы и реки вещами прошлого, которое имеет отношение к живущим в настоящем. “Хотя горы и реки в действительности пребывают здесь и сейчас,- пишет Догэн,- мне, [непросветленному], кажется, что я оставил их далеко позади, и я действую, как если бы жил во дворце из рубинов, считая поэтому, что есть разделение между мной, горами и реками, [столь же великое], как между небом и землей”<sup>11</sup>. Дворец - отдаленная вершина, откуда можно в одиночестве созерцать ландшафт, от которого так хотел бежать, либо провозглашать трансцендентность и символичность эгоцентричных надежд и чаяний, которые в своей экзистенциальности боятся, либо отрицают и онтологически отбрасывают активность здесь и сейчас. Одержимое сфабрикованным и романтизированным будущим, которое может существовать, а может и не существовать, и которого можно и не достичь, прошлое рассматривается исчезающим, а настоящее упускается, или не берется в расчет.

Когда линейная концепция времени подразумевается, Дхарма рассматривается, как нечто субстанциональное, движущееся во времени из прошлого в настоящее, которое можно достичь лишь в будущем, “в должное

время”, как хронологическая прогрессия имен и дат, передающихся от времени ко времени, от места к месту такими артефактами, как писания и документы, изображения и скульптуры. Непросветленные, пишет Догэн, “склоняются к мысли, что Путь Будды есть нечто, вне которого стоит объективный мир, а Дхарма, конструирующая переход, неверно понимается, как движущаяся на восток на сто тысяч миров и сто тысяч эпох”<sup>12</sup>. Такой взгляд имеет результатом неверную концепцию, что “передача от личности к личности” дзэнского пробуждения, представленного приходом Бодхи-дхармы на Запад, явилась событием, произошедшим когда-то в предыдущее время в каком-то другом месте, удаленном от нынешнего временного пребывания. Таким образом, несмотря на то, что нынешний опыт рассматривается оторванным от прошлого, история и традиция приобретают авторитет, довлеющий над настоящим и оставляющий человека в постоянном стремлении к недостижимой цели будущих заблуждений. Предшествующие выражения Дхармы либо принимаются и повторяются без достаточного понимания, или внутреннего восприятия, либо отрицаются без прояснения и оправдания. Догэн не стремится отрицать историческую достоверность каких-то конкретных событий, но желает переориентировать понимание их происхождения, как одного из аспектов множества измерений единства бытия-времени.

В противоположность непросветленной позиции, Догэн утверждает, что акт взбирания на гору являет собой неразделимость прошлого, настоящего и будущего. Догэн указывает на двойную идентичность бытия-времени в терминах их мгновенности, или спонтанности, их одновременности, или продолженности, объемлющих все временные фазы. Прежде всего, он заявляет, что момент поднятия имеет (*никон*) приоритет над иллюзорным будущим - онтологически он более реален, а экзистенциально - более значим, чем сфабрикованный рубиновый дворец. “Действительно ли, или нет, самый момент поднимания на гору и пересечения рек сжевывает и выплевывает время дворца, сделанного из рубинов?”<sup>13</sup> Бытие-время одновременно включает в себя и лежит в основе, превосходит и опровергает обыденные фиксирования и привязки.

Второе измерение бытия-времени — тотальный переход (*кёряку*) — относится к продолжительно творческому и регенерирующему элементу, возникающему в каждый момент. О *кёряку* Догэн пишет: “Существует [тотальный] переход от сегодня к завтра, переход от сегодня к вчера, переход от вчера к сегодня, переход от сегодня к сегодня и переход от завтра к завтра”<sup>14</sup>. *Никон* и *кёряку* - два интерпретирующих и абсолютно идентичных (хотя временно различаемых) момента для понимания структуры бытия-времени. Ни один из них не приоритетен; разница между ними есть лишь вопрос рассмотрения либо топологии (*никон*) либо - перехода (*кёряку*) тотального временного феномена. Например, в метафоре взбирания на гору *никон* определяет частный и конкретный случай подъема. *Кёряку* предполагает весь временной контекст и фон человеческих и вселенских событий,

посредством которых, как говорит Догэн в главке о “Полной Деятельности” (*Дзэнки*), “жизнь живет сквозь меня, и я есть я из-за жизни”<sup>15</sup>. Тотальный переход объемлет всю личную, социальную и природную историю, обусловленность и воспоминания, равным образом, как и проектирование в будущее, перспективы и стремления, делающие возможными конкретные обстоятельства и заключающиеся в них, однозначно и полно проявляя здесь и сейчас. В любой данный момент постоянно присутствуют условия и ожидания, приведшие человека к его нынешнему состоянию. Каждый случай является завершённым, поскольку включает полный спектр возможностей и перспектив, протянувшихся и одновременно вибрирующих во всех трех временах.

*Кёряку* есть постигаемый ассиметричный процесс просветленной проекции здесь и сейчас, в котором активно задействованы проходящий и проход, равным образом, как и полный контекст опытно воспринимаемой действительности, окружающей движение и пронизывающей его. Догэн повторяет пять экстенсивных движений прохождения, чтобы отбросить обыденный взгляд на серийную прогрессию и утвердить сложность и несубстанциональность, запутанность, гибкость и многомерность динамики бытия-времени. Первые три движения - “прохождение от сегодня к завтра, от сегодня к вчера и от вчера к сегодня” - указывают на то, что время движется как вперед, так и назад, объемля прошлое, настоящее и будущее во взаимоотражающем единстве. Догэн не просто отрицает обыденное восприятие линейного движения, но открывает более глуболежащие измерения времени, всегда присутствующие в опыте, пусть даже и в неосознаваемом виде. Каждый момент - каждое принятое решение, или высказывание — содержит полный набор вчерашних воспоминаний и завтрашних надежд. “Переход от сегодня к сегодня” предполагает, что тотальное настоящее не есть ни статическая точка, изолированная от продолжающегося времени, ни неопределенный момент в бесконечной череде, но представляет собой фокус временного перехода, одновременно наступающего и отступающего в самом себе. Также это относится не только ко внутреннему движению момента, но и к передаче из этого дня в любой другой (пусть в обыденном восприятии его именуют “вчера”, или “завтра”), который с этой удобной позиции становится данным “сегодня”. Наконец, “переход из вчера во вчера” показывает, что, хотя Догэн и критикует иллюзии будущего, символизированные “рубиновым дворцом”, он ни в коем случае не отбрасывает будущее, если оно понимается в терминах гибкой идентичности с прошлым и настоящим. Будущее (содержащее в себе “вчера” и “сегодня”) может иметь приоритет в каждом данном моменте, однако не абсолютный: его следует рассматривать, как нефиксированную перспективу в пределах целостного, самогенерирующего и самообновляющегося момента бытия-времени.

### III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ЗНАЧЕНИЯ КЁРЯКУ.

Таким образом, идея *кёряку* составляет базис радикальной переориентации Догэна, переосмысления им традиционных для Махаяны и Дзэн концепций природы Будды двумя взаимосоотнесенными способами. Во-первых, как и в своем новом прочтении *Нирвана-сутры* и *Хуай-хая*, Догэн стремится деструктурировать взгляд на вечную природу Будды и открыть полное интегрирование *буссё* в *никон* и *кёряку*, показав, что это не что иное, как данный конкретный момент тотального прохождения бытия-времени. Природа Будды не есть ни неактуализированный потенциал, ожидающий нужного времени для своей реализации, ни нечто статичное и вечное, не требующее от человека усилий, но реализуется, как *кёряку* - длящийся процесс раскрытия, прямо сейчас распространяющийся назад и вперед через прошлое и будущее. Во-вторых, из-за одновременности временных фаз Догэн считает себя вправе изменять и серьезно пересматривать предыдущие высказывания в соответствии со своим нынешним опытом Дхармы. Герменевтика временности достигается благодаря временности герменевтики. Поскольку *кёряку* есть основание природы Будды, оно также образует основу, определяющую герменевтический процесс в следующих сферах: это - базис отношения Догэна к традиции, временная основа продолженности самой традиции и основание любой оценки традиции извне традиции, методов и успешности интерпретации Догэном этой традиции.

Хотя Догэн признает ограничения неназидательного, или потворствующего дискурса, он утверждает, что одновременная взаимозависимость прошлых и настоящих опытов просветления требует, чтобы Дхарма исследовалась вновь и вновь, обновляясь посредством творческих выражений ее неисчерпаемых значений. “Переход бытия-времени от сегодня к вчера” позволяет Догэну вернуться назад и оживить прошлое, а “переход от вчера к сегодня” требует, чтобы он оправдывал свою позицию в терминах предыдущих обретений. Историческая дистанция между прошлым и настоящим не отрицается, но утверждается, как позитивная и продуктивная возможность, а не негативный фактор, или внутренне присущая помеха пониманию. Временной разрыв немедленно повышается, чтобы позволить настоящему - на которое уже оказало влияние прошлое - пересмотреть и переоценить прошлое с новой удобной позиции (“переход от сегодня к завтра”), и разрушается в том, что обе фазы образуют гибкое единство опыта здесь и сейчас. Догэн предполагает, что ни текст, ни современные ему практики не есть автономные сущности, но постоянно бросают вызов друг другу, и что от взаимозависимости и смешанности их встречи обнажается истина. Никогда не следует покоряться авторитету писания, равно как и извращать его в своих личных целях; нельзя также просто принимать, или отвергать предыдущие высказывания, но - соучаствовать с ними в вечно длящемся процессе диалога и созерцания, исследования и изучения (“переход от сегодня к сегодня”), с помощью чего обе стороны просветля-

ются и повышают ценность друг друга, в свою очередь становясь предметом критического рассмотрения будущего, - взглядов, которые уже влияют на настоящее ("переход от завтра к завтра"). Догэн пишет в главке "Выражение Пути" (Дотэ): "Выражение Пути теперь не содержит в себе сомнений. Поэтому выражение Пути в настоящем обладает прошлыми наблюдениями, а созерцание прошлого обретает выражение Пути в настоящем. Поэтому прямо сейчас есть выражение и созерцание. Выражение в настоящем и созерцание прошлого [оба нераздельно] связаны, [будучи разделены] тысячами миль. Практики в настоящем реализуются именно этим выражением и созерцанием Пути"<sup>16</sup>.

Ударение, делаемое Догэном на передаче, как обновляемом опыте того, что он определяет, как "обратная духовная связь" (*канно-доко*) между мастером и учеником, писанием и практикующим, бывшими и нынешним опытом и выражением, покоится, в свою очередь, на временной природе традиции. Дхарма не есть вневременная истина вне конкретного опыта и феноменального смешения. Ее также невозможно реализовать до тех пор и покуда *кёряку* не будет осознано, как значение природы Будды - либо, более позитивно, она реализуется лишь посредством *кёряку*. "Истина природы Будды, - заявляет Догэн в *Буссё*, - состоит в том, что она не образована до обретения состояния Будды (*дзёбуцу*) она образовывается в этом обретении и посредством него. Природа Будды необходимо реализуется со становлением Буддой"<sup>17</sup>. Так, продолжительность традиции есть переход, неизбежно превосходящий сам себя, плавучий, текучий и самообновляющийся процесс, в котором внутренние движения взад и вперед выходят за его собственные границы. Поскольку традиция стремится к самореализации, она постоянно выходит из самой себя, бросая взгляды назад на свою значимость и намерения, выражая неограниченный резервуар значений. Превзойти традицию можно лишь в пределах традиции; это, собственно, и есть реализация традиции, единственный действенный путь для таковой. Процесс передачи есть акт превосхождения, осуществляемый в каждый конкретный момент.

Наконец, *кёряку* есть базис, основываясь на котором находящиеся вне традиции могут спросить, прав ли был Догэн в своих интерпретациях того, что намеревалась, или должна была сказать предшествовавшая традиция. Впрочем, этот вопрос о правильности становится непринципиальным, и не потому, что Догэн просит нас умерить требования ради почтения к традиции, но оттого, что сама традиция - как длящийся процесс самопревосхождения - не занимает себя такой проблемой. Критерий оценки не в том, верен ли Догэн традиции - которая уже выходит за собственные пределы - но в том, оправдана ли мысль Догэна, как часть традиции, в терминах философского определения и выражения временной структуры опыта. Акт реконструирования и интерпретирования мыслей Догэна неизбежно втягивается в его доктрины о прохождении понимания, принимая в этом непосредственное участие. Его высказывания бросают нам вызов, и мы должны переоценить и переписать свои концепции соответственно, несмотря на то, что стремимся анализировать

и исследовать концепции Догэна. Во взаимном обмене этой диалогической встречи при прохождении во времени проявляется *кёряку*.

### Примечания

<sup>1</sup> С.Хайне является исследователем фонда Фулбрайта при Токийском университете. Впервые эта статья была представлена на 27-й Международной конференции востоковедов в Токио в мае 1982 г.

<sup>2</sup> Steven Heine. *TEMPORALITY OF HERMENEUTICS IN DOGEN'S SHOBO GENZO. Philosophy East and West*, vol. 33, Number 2, April 1983, pp. 139-147. А.Г.Фесюн, перевод с английского, 2000.

<sup>3</sup> *Удзи* (главка 20).

<sup>4</sup> *Буссё* (главка 3)...

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Удзи*.

<sup>10</sup> *Сисё* (главка 39).

<sup>11</sup> *Удзи*.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> *Дзэнки* (главка 22).

<sup>16</sup> *Дотэ* (главка 33).

<sup>17</sup> *Буссё*.

## ДОГЭН И ЯПОНСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ<sup>1</sup>

### 1. Отношения между религией и эстетикой.

#### А. Комментарии Кавабата к “Истинному Лику”.

В начале своей речи, озаглавленной “Красотой Японии рожденный”, на церемонии вручения ему Нобелевской премии в 1968 году, Кавабата Ясунари несколько неожиданно процитировал *вака* Догэна в контексте объяснений глубокого влияния эстетики Дзэн на свои произведения. В этом стихотворении сказано<sup>2</sup>:

*Хару ва хана  
нацу хототогису  
аки ва цуки  
фую юки кидэ  
судзуси кари кэри.*

По мнению Кавабата, стихотворение Догэна примечательно, поскольку “спонтанным, хотя и намеренным связыванием обычных образов и слов передает самую суть Японии”. Кавабата говорит об “обычных образах и словах” в особом смысле, выражая простую связь сезонных образов, пробуждающих эфемерное, но цикличное качество красоты природы, возникающее непосредственно из глубочайших источников японской поэтической традиции.

Хотя общие рассуждения о Дзэн и литературе – вещь нередкая, цитирование Догэна у Кавабата было сочтено специалистами по исследованию творчества Догэна удивительным и необычным по ряду причин<sup>3</sup>. Во-первых, Догэн известен прежде всего не как поэт; вероятно, он и сам не рассматривал стихосложение, как важное занятие. Его собрание японских *вака* (которое часто называется по заголовку, данному в период Эдо – “Сансёдоэй”) и китайских стихов (или *канси*, включенных в виде двух последних разделов в 10-ти томное издание *Эйхэй Корoku*), составляют сравнительно небольшую часть собрания его сочинений. Его творческие усилия были направлены в основном на философские и религиозные исследования буддийской теории и практики, в результате которых появились 92 главы “Сёбо гэндзо”. “Сёбо гэндзо” явилось предметом многотом-

ных комментариев и переводов в средневековье и в новое время. Стихотворные же собрания получали мало внимания даже в самой школе Сото.

Также, в поэтической традиции Догэн никогда не считался выдающейся фигурой. Стихотворение, приведенное Кавабата, озаглавленное “Истинный лик”<sup>4</sup> (*хонрай-но мэммоку*), представляет собой одно из немногих хорошо известных произведений, включенных в “Сансёдоэй”. Однако, и этой известностью оно в значительной степени обязано тем, что стало источником для вариации знаменитого поэта периода Эдо, принадлежавшего к школе Сото – Рёкана, которого Кавабата также процитировал в своей речи<sup>5</sup>. Ни одно из *вака* Догэна не включено в основные придворные антологии эры Камакура<sup>6</sup>. Все комментарии к его собранию *вака*, как в средневековье, так и в наши дни, писались учеными этой буддийской школы, анализировавшими, скорее, доктринальные, нежели литературные основы и подтексты произведений. Японская поэзия Догэна не поднимается до уровня таких буддийских поэтов позднего Хэйан и ранней Камакура, как Сайгё (также упоминавшегося Кавабата) и тэндайского настоятеля Дзиэна, произведения которых в большом количестве вошли в *Синкокинсю*, ведущую императорскую антологию той эпохи.

Многие исследователи замечали, что японская культура характеризуется глубоким и непосредственным слиянием религии и эстетики, так, что “артистическая форма и эстетическая чувствительность становятся синонимичными с религиозной формой и религиозной (или духовной) чувствительностью”<sup>7</sup>. Более конкретно относительно буддизма говорил Тагор, характеризуя эстетику, как “уникальную Дхарму Японии”<sup>8</sup>. Однако, Догэна часто рассматривают, как исключение из этого религиозно-эстетического правила по причине его жесткой критики в адрес литературы. Он предостерегает своих последователей от увлечения литературными эссеями, советуя все силы сознания направить на непрерывную практику *дзадзэн* ради обретения буддийской Дхармы. Догэн проводит ясную и четкую грань между религией и искусством, увещая своих учеников, чтобы те не стремились к “стилю и риторике”, которые могут отвлечь их от духовных устремлений, или воспрепятствовать таковым. “Непостоянство движется быстро,- пишет он в одном из часто цитируемых отрывков из *Сёбо гэндзо дзуймонки*. – Значение жизни и смерти – вот великий вопрос. За эту короткую жизнь, если вы хотите практиковать и учиться, вам нужно следовать по Пути Будды и исследовать буддийскую Дхарму. Составление литературных трудов (*бумпичу*), [китайской] поэзии (*си*) и [японских] стихов (*ка*) ничего не стоит и должно быть отвергнуто...”<sup>9</sup> В другом отрывке он добавляет: “В наши дни дзэнские монахи увлекаются литературой, прибегая к ней для написания стихов и трактатов. Это ошибка... Сколь бы элегантно ни была их проза, сколь бы утонченными – стихи, они всего лишь играют словами и не могут обрести истины”<sup>10</sup>.

Различие, проводимое Догэном между “искусством ради искусства” и поиском истины, или между развешиванием скуки литературными упражне-



ниями и единственным намерением реализовать свой религиозный поиск, проявилось также и в его личной жизни. Его биография, в соответствии с традиционными источниками (которые, как показали современные исследования, несколько смазаны агнографическим усердием)<sup>11</sup>, примечательна тем, что он трижды отрекался от эстетствующего мира киотосского двора и уходил от него. Первый раз решение Догэна стать монахом в тринадцатилетнем возрасте явилось отказом от ожидавшей его придворной карьеры. Переполюемый горем от потери обонх родителей со времени трагической смерти матери, когда ему было восемь лет, он продолжал ощущать острое чувство непостоянства и глубокое стремление освободиться от страданий, что и привело его к монашеству. Далее, в двадцать четыре года Догэн оставил доминировавшие тэндайские и вновь основанные дзэнские монастыри в районе Киото – на горе Хиэй, чтобы искать истинную Дхарму в сунском Китае по причине продажности и обмирщения буддийских институтов в Японии. Наконец, в возрасте сорока четырех лет, через шестнадцать лет после возвращения в Японию из Китая, где он обрел просветление под руководством Жу-цзина, Догэн вновь оставил секуляризованную и политизированную атмосферу киотосского буддизма. Он установил строгий дисциплинарный монашеский порядок (трансформировавшийся позже в школу Сото) в храме Эйхэйдзи (прославленном во многих его стихотворениях)<sup>12</sup>, основанном среди диких природных красот в сравнительно удаленном и изолированном горном районе провинции Этидзэн.

Противопоставление религии и искусства, выраженные в предостережениях *Дзуймонки* и в биографии Догэна, включает в себя отношения относительного и абсолютного, лирики и дидактики, привязанности и просветленности, объективности и субъективности на Пути буддийской Дхармы. Подход Догэна основан на его просветленном опыте “отбрасывания тела-сознания” (*синдзин дацураку*), или освобождения ото всех волонтаристических привязанностей и ментальных конструкций объективизированных форм. Его произведения показывают пример того, как “сострадательные слова” (*айго*) выражают истину Дхармы (*хого*), единственная цель которой – передать собственное просветление, дабы помочь другим на их пути достижения истинной субъективности. Догэн критикует литературу за ее интерес к внешнему миру относительных форм, которые объективизируются посредством неаутентичной субъективной, или эмоциональной реакции на перемены и нестабильность. Поэзия, как пример “драматических фраз и цветистых слов” (*кэгэн киго*)<sup>13</sup>, предпринимает попытку красноречивого улавливания чувств устремленности, грусти, потери, ожидания, или неопределенности, что частично отражает понимание мимолетности<sup>14</sup>. Догэн предполагает, однако, что поэзии может не удастся выразить аутентичное, или отстраненное, субъективное осознание абсолютной истины непостоянного и несубстанционального существования. Таким образом, литература имеет дело с эмоциональной привязанностью к форме и словам,

тогда как буддийская просветленность концентрируется на неразделенности самоуничтожающихся основ действительности, находящейся вне противопоставлений жизни и смерти, любви и ненависти, речи и молчания.

Однако, Кавабата интерпретирует “Истинный Лик”, как сущностно эстетическое выражение, не являющееся буддийским, в противоположность поэтическому. В его видении, оно разглашает типично религиозно-эстетическое понимание человека в его отношениях ко времени, природе, четырем временам года и действительности. Это стихотворение, вероятно, можно сравнить с заявлением Кэнко из *Цурэдзурэгуса*: “Изменение сезонов глубоко трогает в каждом своем проявлении”<sup>15</sup>. Как философское произведение, стихотворение Догэна указывает на то, что вопрос абсолютного и относительного далеко не ясно определен и не односторонен. Философия *Сёбо гэндо* в значительной степени основана на снятии всякого малейшего ощущения двойственности, или разделенности. Догэн проясняет такие традиционные доктрины Махаяны, как “взаимопроникновение формы и формы” (*дзидзи муэ*) Кэгон, “три тысячи миров в единое мгновение мысли” (*итинэн сандзэн*) и “истинный вид всех дзарм” (*сёхо дзиссо*) Тэндай и “достижение состояния Будды в нынешнем теле” (*сокусин дзёбуцу*) Кукая. Вновь принесенные им идеи, включающие “непостоянство-природу-Будды” (*мудзё буссё*), “бытие-время” (*удзи*) и “проявленное осознание” (*гэндзё коан*) подчеркивают полную нераздельность абсолютного и относительного, пустоты и формы<sup>16</sup>. С позиций Догэна любая и каждая форма, включая цветы, кукушку, луну и снег, не прячет и не ограничивает, но сама по себе является единственной с абсолютным состоянием действительности, если ее рассматривать созерцательным взглядом, отбросив тело-сознание.

Вдобавок Догэн часто упоминает в *Дзуймонки* и в других произведениях, что его глубоко личный опыт преходящести от ранней потери родителей явился критическим эмоциональным фактором в его пробуждении (*хоссин*) к просветленности, или к раскрытию ума, ищущего Дхарму. Хотя просветленность лежит вне эмоциональности, вдохновение к поиску обретения обнаруживается в особой, превосходящей себя эмоции – в стремлении и желании превзойти невежество и привязанность из-за осознания их непостоянства. Более того, Догэн делает ударение на том, что язык и символы должны быть использованы позитивно и конструктивно, в качестве откровений абсолютного. Он противопоставляет свой подход проблематичной точке зрения Дзэн, подчеркиваемой в некоторых подходах к использованию коанов, в особенности – в *канна-дзэн* Да-хуэя, т.е. что речь является препятствием, или барьером для осознания, который должен быть отброшен прочь. Как он пишет в *вака* на тему “Не полагаться на слова и знаки” (*фурю мондзи*): “Не ограниченная/ Языком/, [Дхарма] выражается непрестанно;/ Так что и путь знаков/ Может изобразить ее, но не может исчерпать”<sup>17</sup>.

Таким образом, может быть установлена связь между Догэном и эстетикой в его подходе к дзэнской теории и практике, стремящаяся превзойти различие между абсолютным и относительным путем конкретизирования первого во втором. Иными словами, Догэн бескомпромиссно полагает “абсолютное” в “относительном” мире эмоционального ответа на эфемерные феномены, вызываемые посредством языка. Функция эмоций, форм и языка в раскрытии абсолютности непостоянства-природы-Будды выражена в следующей *вака* с помощью символа – термина *цую* (букв. “капли росы”, что также предполагает “слезы”)<sup>18</sup>:

<i>Асахи мацу</i>	Капли росы на травинке
<i>Кусуба но цую но</i>	Имеют так мало времени
<i>ходонаки ни</i>	До восхода солнца;
<i>исогина тати со</i>	Пусть же осенний ветер
<i>нобэ но акикадзэ.</i>	Не дует так быстро в поле.

Роса, центральный образ как в буддийской, так и поэтической традиции, воплощает качество преходящести всех вещей, как проявление вселенской структуры жизни-смерти, или возникновения-разрушения. Цель, которую преследует Догэн, выражая это метафизическое понимание непостоянства, в том, чтобы подкрепить имплицитное моральное послание. Догэн упрекает ветер за то, что он высушивает росу, советуя тем самым своим последователям не сопротивляться времени и не трогать его зря, поскольку оно протекает со все большим ускорением. Люди, подчиняющиеся тем же законам, что и роса, должны использовать шанс воспользоваться кажущимся коротким, однако экспериментально полными моментами “здесь и сейчас”, которые повторяются в неизбежном движении от жизни к смерти. Но моральная практика и метафизическое внутреннее видение основываются на эстетической чувствительности к непрочности и уязвимости природных феноменов. Стихотворение Догэна напоминает введение Тэмэя к *Ходзэки*: “Кто падет первым – хозяин, или его жилище? То же самое можно спросить о росе во всей ее утренней красе. Роса может опасть, а цветок остаться – остаться лишь затем, чтобы быть сожженным утренним солнцем. Цветок может увянуть до того, как испарится роса, однако, хотя она не испаряется, он ждет до вечера”. Эмоциональное отождествление с состоянием эфемерных вещей, происходящие от этого постоянные боль и раздражение пробуждают необходимость освобождения от страданий. Просветление обретается по мере того, как сильная грусть трансформируется в осознание несубстанциональности основы существования.

Таким образом, поэма выражает эстетическую осведомленность, которая целиком включает в себя понимание времени и природы в трансцен-

дентном опыте несубстанциональной реальности. Стихотворение указывает на то, что религиозное видение включает в себя целое созвездие факторов, символизируемых “росой”, в том числе непостоянство, природу, эмоции, символы и иллюзии. Капли росы, обычный эпитет осени, представляют преходящую, *непостоянную* основу природы, отражающуюся в смене сезонов. Как пишет Кэнко: “Если бы человек никогда не исчезал, подобно росе в Адашино, никогда не растворялся, как дым над Торнбэяма, но оставался бы в мире вечно, вещи бы лишились своей силы и не трогали нас! Самое ценное, что есть в жизни, это ее неопределенность”<sup>19</sup>. Вызывая “слезы”, *цую* предполагает неразделенность эмоций и внутреннего видения, либо – фундаментальную связь между грустью и пробуждением. Многочисленные подтексты *цую* также высвечивают важность поэтического символизма и словесной игры в изображении трансцендентных уровней осознания. Наконец, роса представляет иллюзорный статус “плывущего мира”. Подобно снам, видениям, пузырькам и проч., роса – символ относительности иллюзий и действительности, основывающейся на несубстанциональности, или совершенном непостоянстве существования. Кэнко вновь иллюстрирует эту тему: “Мир есть место такой неопределенности и таких перемен, что того, что, как нам представляется, мы видим перед собственными глазами, в действительности не существует... Все внешние вещи иллюзорны”<sup>20</sup>.

Решающая роль языка в парадоксальной игре абсолютного и относительного выражена Догэном в *вака*, озаглавленной “Особая передача вне писаний” (*кэгэ бэцудэн*). Здесь Догэн цитирует традиционный дзэнский девиз, ассоциирующийся с позицией по языку, приписываемой китайским мастерам Дэ-шаню и Да-хуэю, который он опровергает в других местах. В соответствии с критикой Догэна, подход Да-хуэя видит просветленность вне мира концептуального дискурса и использует абсурдные выражения в коанах, чтобы создать языковой и мысленный тупик, требующий прорыва к неконцептуальному и недискурсивному пониманию. Позиция Да-хуэя поощряет тонкую дихотомию между языком и Дхармой, мыслью и обретением и, таким образом, между абсолютным и относительным. Стихотворение Догэна использует вариативную игру слов для реинтерпретирования девиза до такой степени, что он начинает предполагать не двойственность, но глубокую и парадоксальную неразделенность, или творческое напряжение между этими областями:

<i>Кэгэ бэцудэн</i>	Особая передача вне писаний
<i>Араисо-но</i>	Дхарма, подобно устрице,
<i>нами-но ээсэнэ</i>	Выброшенной на вершину скалы:
<i>такаёва ни</i>	Даже волны, бьющиеся о
<i>каки мо цукубэки</i>	Скалистый берег, подобно словам,
<i>нори нараба косо.</i>	Могут достать ее, но не смыть.

При первом прочтении кажется, что стихотворение поддерживает обычные дзэнские взгляды, которые Догэн критиковал. “Дхарма” (*нори*) лежит на высокой “скале” (*такаёва*), выше и в стороне ото всех противоречий и споров дискурсивного мира, символизируемого “разбивающимися волнами” (*нами*) у “скалистого берега [в Этидзэн]” (*арайсо*). Дхарма помещается “вне писаний”, ее невозможно достичь словами сутр и записанными высказываниями. Однако, полное значение *вака* вращается вокруг использования стержневых слов родственного слова, чьи коннотации столь сложны и переплетены, что не поддаются простому переводу. Стержневые слова включают фразу *каки мо цукубэки*, у которой есть по крайней мере три интерпретации. Во-первых, *каки* может означать “устрица”, что подразумевает отсутствие удаленной сущности, противопоставляемой волнам, но расположенность под волнами именно по причине их постоянных перемещений. Этот образ отыгрывает традиционную махаянистскую аналогию с океаном и волнами, представляющими универсальность (абсолют) и частности (относительное). Таким образом, устрица оказывается выброшенной из универсального основания движением частной волны, однако должна вернуться к своему источнику для поддержания существования.

В дополнение, *каки* означает “писание”, подразумевая общий феномен языка и коммуникаций (*котоба*), что модифицируется глаголом *цукубэки*, который сам по себе есть стержневое слово, означающее и “должен достичь”, и “должен исчерпать”. Двойное значение фразы: “язык должен достичь/должен исчерпать” высвечивает важность роли слов и акцентирует творческую напряженность между языком и Дхармой. Дхарма должна быть выражена. Она не сможет избежать необходимости изложения, однако подтверждение роли языка содержит предостережение – не использовать полностью, или не исчерпывать Дхарму пустыми рассуждениями. Эффект от этой фразы усиливается родственным словом *нори*, означающим, помимо “Дхарма”, “морские водоросли”. Водоросли создают ассоциацию с волнами и, как *каки* в качестве “устрицы”, высвечивают внутреннюю связь между концептуальным дискурсом писания и реализацией Дхармы.

В противоположность дзэнскому взгляду, который, как кажется, рассматривает словесные коммуникации, как ненужные, или по сути своей ведущие к заблуждению, Догэн не отрицает и не стремится отбросить язык. Скорее, он раскрывает истинные, многочисленные подтексты, спрятанные в изложении, которые, однако, в целом не всегда понимаются и не признаются. В известном смысле, такова была цель долгой истории китайской дзэнской поэзии, которая “вводила непросветленного читателя в состояние отбрасывания тела-сознания, что превосходит обыденное знание и понимание”<sup>21</sup>. Однако, Догэн делает особое ударение на рассмотрении языка, как неисчерпаемого источника значимых двусмысленностей, одновременно и знаменующих, и скрываемых словами повседневного использования. Он переосмысливает дзэнский девиз *кёгэ бэцудэн*, как знак того, что словесное выражение является творческим ресурсом, который отображает и усиливает

многоликие перспективы просветления. В этом Догэн черпает вдохновение не только из китайского Дзэн, но и из техник японской поэтической традиции. А это включает в себя игру слов, неологизмы, лиризм и переделку традиционных выражений, – все это использовано в его поэтических и философских произведениях. Причудливый поэтический образ проникает в глубину изложения с позиции одушевленной эстетической намеренности. Комментируя в подобном же духе творческий процесс составления поэтических произведений в *Майгэцуё*, Фудзивара Тэйка утверждает, что “поэтический шедевр должен иметь... глубину и тонкость сознания и творчество выражений, что позволяет появиться выдающейся и грациозной поэтической конфигурации, причем с таким эстетическим многообразием, которое перехлестывает за слова, [или находится вне слов] (*котоба-но хока мадэ амарэру*)”<sup>22</sup>. Поэтический идеал эстетического изобилия, или обертонов (*ёдзё*), “сжимающий много значений в единое слово”<sup>23</sup>, сопоставим с мыслью Догэна о том, что язык служит бесценным орудием для прохождения парадоксального пути, связывающего устрицу и волну, скалу и океан, морскую водоросль и Дхарму, так же, как абсолютный и относительный аспекты религиозно-эстетических поисков.

Поэзия Догэна также показывает важность немедленного и целостного опыта природных форм религиозного обретения. Стихотворение, озаглавленное “истинное видение полученное при рождении”, например, отождествляет единенность горных тропинок с буддийским просветлением посредством каламбура, связывающего удаленное убежище, или горную деревушку (*сато*) с внезапным пробуждением (*сатори*). Заголовок взят из Лотосовой Сутры (глава 19), где говорилось о первобытной природе Будды, или исходном лице. Здесь абсолютная природа обретается посредством путешествия в горы, что входит в резонанс с темой горного одиночества и высокой оценкой природы в “литературе травяной хижины” (*соан но бунгаку*) Сайгё и Тёмэя<sup>24</sup>:

Фубо сёсё но манакэ	Истинное видение, полученное при рождении.
Тадзунэ иру	В поисках Пути
мияма но оку но	Среди глухих горных троп
сато нарэба	Нашел я убежище -
мото суми нарэси	Не что иное, как мой
мияко нари кэри.	Исходный приют – сатори!

Осуществление мотива путешествия выражается в том, что место, находимое в конце пути, есть не что иное, как исходный дом, что предполагает единство исходного и обретаемого просветления. Стержневое слово *мияко* буквально означает “столица”, или, конкретнее, Киото и подразумевает комфорт и удовлетворенность своим истинным домом. Аутентичное пристанище расположено далеко от настоящего Киото, однако по сути ничем не отличается от истинной природы столицы. Когда слоги произносятся

отдельно, как *ми я ко*, фраза начинает означать “тело и ребенок”. Эта игра слов тщательно разрабатывает заглавие, подразумевая, что истинное внутреннее видение, полученное в потенциале при рождении, не реализуется, пока тело не разовьется: прогрессия, не выводящая из исходного дома, не ведущая за его пределы, но являющаяся именно возвращением к нему. *Ми* (тело) также ассоциируется с *мияма*, или “глубинами гор”, означающими, что горы стали новым телом, которое в своей основе то же, что и исходный дом, несмотря на длину путешествия. Наконец, как “прибежище”, или “деревня”, возбуждает спонтанное пробуждение знания, которое и так всегда присутствует, а не обретается до этого, знания неразделенности потенциального и актуального в просветленности, или единства практики и реализации.

Значение эмоций в мышлении Догэна проявляется в следующей *вака*, где говорится о роли грусти и печали в ответ на естественные изменения, как источник религиозного вдохновения<sup>25</sup>:

<i>Кокоро наки</i>	Даже растения и деревья,
<i>кусаки мо кёо ва</i>	У которых нет сердца,
<i>сибому нари</i>	Исчезают с прохождением дней;
<i>мэ ни митару хито</i>	Видящие это
<i>урэ-э озарамэя.</i>	Могут ли не чувствовать горечь?

Поскольку все существа взаимосвязаны преходящестью, которая непременно подрубают их кажущуюся стабильность, человек неизбежно реагирует на кончину растений и деревьев, “у которых нет сердца” (*кокоро наки*). Последнее выражение использовалось в придворной поэзии для обозначения священника, подчинившего свое сердце, или того, кто победил все привязанности к чувствам посредством медитации. В этом случае фраза имеет по крайней мере два значения. Можно считать, что растения не осознают своего положения по причине “недочеловеческого” отсутствия сознания, либо из-за “сверхчеловеческой” нечувствительности к грустным эмоциям, основанной на естественном принятии своего места в природе. Одновременно, подразумеваемый фразой священник не может избежать чувства горечи (*урэ-э*), несмотря на свое освобожденное состояние. Или, скорее, эстетическое восприятие – или пробуждение эстетически настроенного сердца – выдвигая вперед субъективную убедительность, удаляет приверженность, свойственную даже священникам: взгляды на то, что подверженность исчезновению есть нечто объективное, лежащее вне нашего существования. Поэтому рафинированная эмоция грусти более способствующая, нежели сильная приверженность к исследованиям экзистенциальных глубин просветленности.

Хонда Гикэн сравнивает подход Догэна с его символическим выявлением эфемерных качеств человека и природы со следующей поэмой Тэйка, являющейся аллюзивной вариацией более ранней *вака* Томонори<sup>26</sup>:

*Ика ни ситэ*  
*сидзугокоро наку*  
*тиру хана-но*  
*нодокэки хару-но*  
*иро то мию рану.*

По какой причине  
Эти вишневые лепестки, порхающие  
С неуспокоенным сердцем,  
Должны выражать истинный цвет  
Мягкой неподвижности весны?

Хонда признает различие между Тэйка, придворным поэтом и критиком, и Догэном, занятым поиском Пути. Подчеркивая решимость Тэйка составлять *вака*, основанные на созерцательной реализации с “присутствием сознания” (*усин*, или *кокоро ари*), как базиса *югэн* (глубокой таинственности), он возражает, что оба автора проникают до основного, или первобытного (*ракэй*, букв. “нагого”, “непокрытого”) природного уровня. Понимание природы и непостоянства, как *ракэй*, выше концептуализации и свободно от подделок – это есть осознание абсолютной, застывшей в отсутствии смысла действительности так, как она есть (*ариномама*)<sup>27</sup>. С одной стороны, две *вака* почти противоположны в том, что Догэн видит растения лишеными чувств, тогда как Тэйка проектирует на лепестки вишни слишком человеческое состояние беспокойного сердца. Однако, каждая поэма указывает на внутреннюю связь и особую чувствительность человека в его соприкосновении с феноменами природы, равным образом, как и взаимосвязанные чувства нестабильности и неподвижности, или грусти и преходящести. Эстетическая реакция на формы через созерцание необходима для обретения аутентичной субъективности, или творческого, само-просветляющего осознания, которое сращено с природой, однако – вне колебаний персональных эмоций.

## II. Созерцательный взгляд на природу и непостоянство.

### А. Анализ Караки.

Несколько исследователей помимо Хонда предположили, что обретение созерцательного взгляда-на-природу (*сидзэн-кансё*) и взгляда-на-непостоянство (*мудзё-кансё*) на первобытном и незагроможденном уровне целостной субъективности есть центральная интеллектуальная и культурная тема, связывающая философию недвойственности Догэна и японскую эстетику. Связь Догэна с литературной традицией, исследовавшаяся ведущими философами, историками культуры, литературными критиками и догэноведами<sup>28</sup>, в особенности приложимо к поэтичности *югэн* Тэйка, Сюндзэя, Сайгё и Тёмэя. Поэты и критики *югэн* дали чистое описание природы, как поля для созерцания, полностью созвучного реализации сознания, что вполне походит на мысли Догэна о цельно-существующей-природе-Будды (*сицуу-буссё*) и “это сознание и есть Будда” (*сокусин-дзэбуцу*). Выражение *югэн* “включает очерчивание индивидуальных

выражений и устремлений поэта близко к самой сути предмета” при основе на тэндайскую медитацию *сикан* (прекращение-созерцание)<sup>29</sup>. Вдобавок прославление Догэном видов Этидзэн, как источник проповедования Дхармы (т.е. *сансуйкё*, “сутр гор и рек”) сравнимо с литературой удаленных “травяных хижин”, или “горных убежищ” (*ямадзато*), рассматривающей горное одиночество, как искупительный и очистительный акт<sup>30</sup>.

Как далеко идут эти параллели? Наиболее систематический и понятный анализ Догэна в свете литературной традиции представлен Караки Дзюндзо в его монографии *Мудзё* и в других работах. Караки подчеркивает превосходство Догэном эстетики; его подход контрастирует со многими комментариями, делающими ударение на внутренней близости между Догэном и литературой. С одной стороны, Караки скептически относится к литературной ценности поэзии Догэна, в противоположность Накамура Хадзимэ, заявляющего, что “Догэн был великим поэтом... его *вака* вибрируют от теплой симпатии к красоте природы”<sup>31</sup>. Более значительно то, что Караки заявляет, что “метафизика непостоянства” (*мудзё-но кэйдзидзёгаку*) Догэна выходит за влияния литературных выражений преходящести и природы. Он считает, что реализация Догэном *мудзё-кансё*, или ясного сосредоточения на непостоянстве-с-отсутствием-“я”, как последовательно несубстанциональной основы всех манифестаций эфемерных феноменов и чувств, вытесняет сентиментальность и привязанность придворной литературы. Нисида Масаёси, однако, видит “литературную критику литературы” (*бунгэй футэй-но бунгэй*)<sup>32</sup> Догэна, как здоровое слияние традиций, являющих серьезное предупреждение против упадка как религии, так и литературы, когда эти сферы бездумно смешивают друг с другом. Позиция Караки также противопоставлена некоторым критикам, подчеркивающим сильное влияние, оказанное Догэном на гигантов японской литературы. Таковые представлены очерком Нисио Минору о концептуальной связи между идеей Догэна о *гэндзёкоан* и интерпретацией Дзэами понятия *югэн*, а также рассмотрением Накамура Сонти влияния Догэна на поэтические комментарии Рёкана на *Сёбо гэндзо*.

Караки представляет взгляд-на-непостоянство Догэна в контексте пространного анализа прогрессии в понимании значения преходящести, выражаемой на протяжении всей истории создания религиозных и литературных произведений в Японии. Он проследживает несколько стадий в развитии восприятия-непостоянства (*мудзё-кан*), основанного на том, как человек видит себя в отношении к изменчивому аспекту объектов. Термин *аварэ* (или *моно-но аварэ*), столь подчеркиваемый в *Гэндзи моногатари* и более полно интерпретируемый Мотоори Норинага спустя несколько веков, часто считается наиболее типичным японским отношением. *Аварэ* обозначает острое чувство симпатии, или пафоса от того, что люди и события проходят мимо и исчезают столь быстро. Однако Караки исторически ограничивает выражение *аварэ*, путем анализа приоритетных и последующих подходов к непостоянству. Он считает, что первоначальный литератур-

ный отклик был представлен термином *хаканаси*, - хрупкости и непрочности, основанной на разрыве между внешними вещами, движущимися слишком быстро, и внутренним ощущением человека, что он не может угнаться за этим темпом и расстраивается от таких потерь. *Хака*, исходно – временной отрезок для посадки и срезания риса, стал относиться к измерениям временных ограничений. Когда к *хака* была применен отрицательный суффикс *наси*, термин стал означать “за пределами границ”, в смысле времени, проходящего мимо, или исчезающего из вида. Таким образом, *хаканаси* в ранней литературе подразумевало ход времени, с которым индивидуальный субъект практически не мог удержаться наравне, что создавало чувство сомнения, неуверенности и нестабильности в отношении себя. *Аварэ* же развилось в более искреннюю и утонченную настроенность на универсальность перемен и потерь с позиции уязвимых эмоций человека, судьба которого связана всяческими феноменами. Описываемое также, как *мудзё-кан*, это чувство есть восклицательный вздох (*эйтан*) грусти при ощущении непостоянства, как неумолимой идеи, постоянно подрезающей субъект и объект. Таким образом, *аварэ* указывает на переход от *хаканаси*, наивно объективировавшего время, к интернализированному взгляду-на-непостоянство.

В анализе Караки *хаканаси* приблизительно соответствует поэзии *тёка* эры “Манъёсю”, включая стихотворение Хитомаро, написанное по поводу обнаружения мертвого тела, и “Плач о непостоянстве вещей” Окура. *Аварэ* выражено в “Кокинсю” и “Гэндзи моногатари”. Стадия более искреннего и внутреннего подхода, основанного на созерцании-непостоянства (*мудзё о кандзурү*) включает мыслителей школы Чистой Земли Хонэна и Синрана, монахов-отшельников Тёмэя и Кэнко, а также таких поэтов – авторов “Синкокинсю” и *рэнга*, как Синкэй и Соги. В этот период чувства хрупкости и пронзительной резкости все еще выражаются в литературе и религии, хотя эти эмоции сублимируются более трансличным взглядом на непостоянство. Разочарованные стагнацией и упадком придворного общества, многие средневековые писатели и мыслители обратились к буддийской медитации, как к способу превозмочь изменчивость и превратность судьбы. Караки убежден, что в своих созерцаниях Кэнко ближе всего подходит к Догэну, видя преходящест, как основу “самореализующего видения-непостоянства” (*дзикакутэки мудзё-кан*). Кэнко, например, замечает: “В нашем существовании, похожем на сон, что можем мы совершить? Все амбиции есть порождение пустых иллюзий... Лишь когда мы без колебаний оставляем все и оборачиваемся к Пути всем сердцем и телом, ничем не стесняемы и бесстрастны, мы наслаждаемся долгим покоем”<sup>33</sup>. Ясураока Косаку подобным же образом усматривает конкретную параллель между Догэном и Кэнко в их общем ударении на непрерывной практике для обретения истинного понимания “я” в отношении к непрекращающемуся исчезновению<sup>34</sup>.

По Караки, идея хрупкости продолжает оказывать влияние на Догэна, и именно это отношение, глубоко укоренившееся в японской литературной

традиции, возбуждает его красноречие (*юбэн*) в поэтических и прозаических произведениях. Все же, метафизический подход Догэна ясно отрицает любую длительную привязанность к *хаканаси*, заявляя в “Сёбо гэндзо”: “Вы всегда должны направлять свое сознание на непостоянство и никогда не забывать о хрупкости мира и непрочности человеческой жизни. Не следует считать, что мир для меня представляется всего лишь хрупким. Вы должны дисциплинировать свое сознание, ценить Дхарму и превосходить неопределенность жизни. Ради Дхармы вы должны отбросить прочь неуверенность существования”.<sup>35</sup> Караки подчеркивает, что в видении Догэна “непостоянство не относится ни к психологическому аспекту ‘хрупкости’ (*хаканаси*), ни к сантименту ‘ощущения-непостоянства’ (*мудзё-кан*). Непостоянство есть, скорее, реальность, включающая себя и других; это – фундаментальная реальность... не просто субъективно ощущаемая реальность, но лишь одна единственная категория”.<sup>36</sup> Догэн осознает аутентичность, или целостную субъективность, перекрывающую эмоциональность, что имеет результатом традиционные попытки украсить базисное, или первобытное время линейной, последовательной идеей о том, что существует определенное начало (*логос*) и конец (*телос*). Он не создает образов креационистского, эволюционного, теологического, или прогрессивного времени, которые так мучают, например, Кэнко. “Догэн неоднократно отвергает подобные попытки идеализировать и приписать фальшивые значения времени, – говорит Караки, – и он прямо и беспрепятственно встречает базисное время таким, какое оно есть. Он спонтанно и без усилий встречается со временем, не имеющим ни начала, ни конца. Не моргнув глазом он противопоставляет абсолютной реальности разрушения-генерации времени от мгновения к мгновению. Это – та преграда, которую следует превзойти. Не пройдя через этот барьер не обретишь реализации Дзэн”.<sup>37</sup>

Хотя Караки высвечивает многие важные аспекты реализации японской эстетики у Догэна, он, как представляется, упускает из вида некоторые моменты, которые еще более усилили бы это критическое сравнение. Во-первых, выводы Караки жертвуют нейтральностью, утверждаемой Нисида Масаёси, Ясураока и другими, различающими медитативный (*дзадзэнтэки*), или ориентированный на освобождение (*гэдацутэки*) подход к непостоянству и литературным восхищением нерегулярностью и незаконченностью у Кэнко, заявлявшего, что “самое драгоценное в жизни – ее непостоянство”. Также, фокусируя свое сравнение на Кэнко, Караки не подчеркивает роль субъективного обретения через созерцание-непостоянства, достигаемого в поэтическом *югэн*. Тэйка, например, утверждает, что способ сочинения с наличием сознания (*усин*) – один из поэтических стилей, являющийся, одновременно, базовым для всех; следовательно, трансперсональный опыт *усин* есть основание *югэн*.<sup>38</sup> Поэты *югэн*, такие как Тэйка, не столь философичны, как Догэн, в отношении структуры этого целостного момента. Однако, их описательный реализм снимает почти все следы личных чувств в реагировании на преходящие феномены и на

одиночество, которое они часто выражают в состоянии превосходения собственного “я”, основывающемся на полной включенности в единство природы и времени<sup>39</sup>.

Вдобавок, Караки имеет тенденцию критиковать лиризм и красноречие Догэна, как пережитки придворной традиции, без достаточного понимания той продуктивной и существенной роли, которую лиризм играет в религиозной мысли Догэна. Жизнь и произведения Догэна ясно показывают, что непостоянство следует рассматривать в различных перспективах, основанных на фундаментальной парадоксальности абсолютного и относительного, дидактизма и лиричности. Преходящее можно интерпретировать либо “негативно”, как источник страдания, грусти, отчаяния и одиночества, либо “позитивно”, как празднование обещания обновления и символа пробуждения. Хотя преходящее в принципе раскрывает несубстанциональность, вариативность субъективных отношений может служить “иллюзией, превосходящей иллюзию”<sup>40</sup> в поиске трансцендентальной позиции.

#### Б. “Последнее путешествие”.

Продуктивная роль, которую эмоции, или аутентичный субъективный ответ на эфемерность природных форм играют в религиозных поисках, выражена в двух *вака*, где говорится о последнем приезде Догэна в Киото. Эти стихи, дающие нам редкую возможность взглянуть на воззрения Догэна перед его жизненным концом, являются, вероятно, самыми трогательными в его японской коллекции. Ритм и синтаксис первого отыгрывают традиционную поэтическую тему путешествия и образов исчезновения, передающую двойственное чувство радости и возбуждения, а также ожидания и брэнности во время путешествия:

*Го-дзёраку но соно хи го-сёка*  
*корэ ари сё ни иваку*  
*куса но ха ни*  
*кадодэсэру ми но*  
*кинобэ яма*  
*кумо ни ока ару*  
*кокоти косо сурэ*

[Последнее] путешествие в Киото  
 Подобно травинке  
 Мое брэнное тело  
 Влачащееся на пути в Киото  
 Кажется бредет  
 В облачном тумане перевала  
 Кинобэ.

*Куса-но ха* (“травинка”) – образ со многими значениями. Во-первых, он соотносится с путешествием, с темой, широко использовавшейся в придворной поэзии, подразумевавшей либо чувство уныния, либо – облегчения при оставлении Киото, однако здесь иронически выражена неловкость из-за близкого возвращения. На символическом уровне этот образ указывает на хрупкость и уязвимость, лежащие в основе существования всех и каждого. Он также напоминает некоторые отрывки из *Сёбо гэндзо*, где Догэн

утверждает идентичность “сияния сотен травинок” с истинной природой действительности, либо заявляет, что “единая травинка, любое дерево являются телом-сознанием всех Будд”.<sup>41</sup> Таким образом, *хуса-но ха* выражают слияние ухода и возвращения, чувства и отстраненности, равным образом, как особенности и хрупкости с универсальной несубстанциональностью феноменов.

Другой важный образ в стихотворении включает слово *ока*, буквально означающее “холм” и образующее ассоциацию с *Кинобэ яма* (“перевал Кинобэ”, расположенный на полпути между Эйхэйдзи и Кнотто). Вопросительная частица *ка* также отражает глубокую неуверенность Догэна в своем физическом состоянии, одновременно с временным освобождением от него, когда его дух взлетает и теряется в облаках. Догэн сразу превозмогает свои телесные сложности и осознает, что никогда не сможет освободиться от мук непостоянства. Аллитерация букв “к” в начале каждой строки добавляет серьезности и почтительности в обертоны, тогда как термин *кокоти* (синоним *когоро*, или *син*) смягчает ощущение, переводя его в выражение субъективного осмысления. Сознание оказывается освобожденным, хотя тело (*ми*) связано страданием. Оба Намбоку далее предполагает, что образ облаков напоминает дзэнское учение о просветлении: “плыть, как облака, течь, как воды” (*унсуй*)<sup>42</sup>. Таким образом, стихотворение представляет трансформацию личного чувства, или эстетического восприятия в целостном опыте освобождения.

Второй стих времен его последнего путешествия основывается на неясном упоминании о наблюдении за луной урожая – традиционный момент для созерцания и стихосложения:

<i>Гё нюмэцу-но тоси хатигацу</i>	В восьмой месяц/пятнадцатый день луны урожая
<i>дзюгоя го-эйка ни иваку</i>	В год смерти Догэна
<i>Мата минто</i>	Как раз тогда, когда мое желание увидеть
<i>омоиси токи но</i>	Луну над Кнотто
<i>аки дани мо</i>	В последний раз стало особенно глубоким,
<i>коёи но цуки ни</i>	Луна, видимая этой осенней ночью,
<i>нэрарэ ява сурү.</i>	Не дает мне уснуть своей красотой.

Слово “луна” (*цуки*) появляется в оригинале лишь один раз, так что фраза *мата минто* (букв. “увидеть вновь”) оставляет неясным – к какой луне относятся чувства Догэна: к кнотосской ли луне, по которой он скучал десять лет, проведенных в Этидзэн, или к луне урожая следующего года, до которой он мог не дожить? В любом случае, луна является преследующим образом, использованным и в других *вака* с целью выражения либо неотразимой красоты, либо целостного освещения<sup>43</sup>. Беспокойство и устремления

Догэна сходятся и сливаются при внезапном осознании, что луна, которую он надеялся увидеть когда-то в будущем, есть не что иное, как то, что он видит сейчас. Не следует упускать той иронии, с которой Догэн лирически увещевает себя. Ведь он почти отошел от фундаментальнейшего момента своего собственного дзэнского учения о том, что настоящий момент следует воспринимать именно таким, какой он есть, не отвлекаясь на созданные собой ожидания, или сожаления. Стихотворение, поэтому, заканчивается с чувством благодарности и изумления, основывающихся на личном опыте, проясняющем философское значение времени.

Рассмотренная в свете того, как лиризм усиливает дидактику в *вака* о “последнем путешествии”, эстетическая конфигурация “Исходного лика”, дополняющая его религиозную значимость, основывается в основном на многочисленных нюансах прилагательного *судзуси*, появляющегося в последней строке. Оно может означать, как указывает перевод Сайденстикера, либо физические характеристики яркости и холодности снега, либо телесное ощущение реакции на эти внешние воздействия. Однако, этот перевод, предполагающий, что *судзуси* лишь усиливает *кидэ* (букв. “замерзший”) в описании снега, представляет лишь один из уровней восприятия. Судзуси появляется в придворной поэзии для описания впечатления жесткости и холодности – включающей как объективный вид, так и субъективное восприятие – от феноменов, не являющиеся холодными в буквальном смысле слова. Термин использовался Тамэканэ, например, для описания чистоты и холодности голоса кукушки (*хотомогисү*)<sup>44</sup>; синтез, иллюстрирующий лежащую в основе сложную взаимосотнесенность личностных реакций и внешних воздействий, тела и сознания, чувства и осознания. Судзуси не просто относится к снегу, или к наблюдателю, не к физическому и не к ментальному. Скорее, оно подразумевает лиризм, укоренившийся в формах, ранее изображенных в поэме, но не ограничиваемый ими.

Интерпретация Оба показывает, что Догэн использует термин в религиозно-эстетическом смысле, для комментирования человеческой вовлеченности в сезонное взаимопроникновение, либо – немедленного и обновляющегося ответа на постоянный оборот четырех определенных, однако взаимно перехлестывающихся феномена. Таким образом, *судзуси* влияет на лиризм всего стихотворения, выражая первобытное единство, включающее бесконечные различия и возможность мгновенной перемены. Оно модифицирует каждый из сезонных образов: яркие краски и грациозный разброс весенних цветов, резкий крик кукушки на рассвете, или в сумерках, ясность и неподвижность осеннего лунного света и девственную чистоту свежеснежного снега<sup>45</sup>.

*Судзуси* не есть еще одно уточнение в описательном стихотворении, примечательном почти полным отсутствием прилагательных. С другой стороны, оно не подразумевает временного ощущения предмета, реакции на объективируемый стимул. Скорее, *судзуси* относится к собственной природе в самом себе – к природе, “как она есть” (*ариномама*), аутентизи-

руемой созерцанием – в том смысле, что субъективность ни смешивается с, ни исключается из целостной и внеперсональной манифестации любого и каждого феномена. То есть, субъект символически убирается со своего места, как независимая сущность, чтобы вернуться в, или принять целостное участие в циклическом единстве природы. Таким образом, *судзуси* выражает центральное и последовательное трансцендентное отношение ко всему набору образов, в котором высший момент природы совершенным образом отражается в качестве человеческого опыта. Альтернативный перевод, поддерживаемый заключительным словом *кэри*, выражающий утверждение, таков:

<i>Хонрай но мэммоку</i>	Исходный лик
<i>Хару ва хана</i>	Весной – цветы вишни,
<i>нацу хототогису</i>	Летом – песня кукушки,
<i>аки ва цуки</i>	Осенью – сияющая луна,
<i>фую юки кизэдэ</i>	Зимой – замерзший снег:
<i>судзуси кари кэри.</i>	Как чисты и ясны времена года!

### Примечания

<sup>1</sup> Steven Heine. *DOGEN AND THE JAPANESE RELIGIO-AESTHETIC TRADITION. "The Eastern Buddhist"*, Vol. XXII, No. 1, Spring 1989, pp. 71-95. Перевод с английского - А.Г.Фесюн, 2000.

<sup>2</sup> Интерпретации стихов в данной статье взяты из: Steven Heine, *A Blade of Grass: Japanese Poetry and Aesthetics in Dogen's Zen* (New York: Peter Lang Publishing, 1989). Собрание *вака* Догэна состоит из более чем 50-ти стихотворений, исходно включенных в его биографию *Кэндзэйки*. Комментированное издание шести версий *Кэндзэйки* помещено в кн. Кавамура Кодо, ред., *Эйхэй кайдзан Догэн дзэндзи гэдзэ – Кэндзэйки* (Токио: Дайсюкан сэтэн, 1975); подборка помещена на сс. 82-96. Кавамура считает манускрипт 1589 г. *Дзуйтэ* наиболее аутентичным; именно он использован, как стандартный текст при переводах для этой статьи. Другое комментированное издание *вака* мы находим в кн. под ред. Окубо Досю, *Догэн дзэндзи дзэнсю*, т. 2 (Токио, *Тикума сёбо*, 1970), с. 411-416. Переводы и интерпретации, использованные в настоящей статье, основываются также на следующих комментариях к собранию: Оба Намбоку, *Догэн дзэндзи вака-сю синсяку* (Токио: Накаяма сёбо, 1972); Ояма Корю, *Куса-но ха: Догэн дзэндзи вака-сю (Сото сю сюмусэ*, 1971); Саваки Кодо, т. 13, в *Саваки Кодо дзэнсю* (Токио: Дайхоринкаку, 1963); Хата Эгёку и др., "Сатори о утау: Догэн дзэндзи-но ута", *Дзэн-но кадзэ*, № 1 (1981), с. 27-37. Оба во втором томе также дает обзор традиционных комментариев школы Сото, включая "Моггэ" Мэндзана, "Сансёдоэй рякугэ" Какугана и "Сансёдоэй-сю кодзицу" Касама, первоначально появившихся в *Сото сю дзэнсё* (Токио: 1979), *Сюгэн*, т. 2. Все доступные нам комментарии – сектантские по происхождению и доктринальные по ориентации. Хотя "Сёбо гэндзо" анализировали многочисленные литературные критики, отсутствуют литературные комментарии собрания *вака*.

<sup>3</sup> Оба, *Догэн дзэндзи Сансёдоэй-но кэнкю*, с. 231 и далее.

<sup>4</sup> S.Heine дает перевод "Original Face", Seidensticker – "Innate Spirit".

<sup>5</sup> Вака Рёкана:

*Наки ато но  
катами томо кана  
хару ва хана  
нацу хототогису  
аки ва момидзиба*

Накамура Хадзимэ обсуждает различия стихотворения Догэна и Рёкана в *Ways of Thinking of Eastern People* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964), сс. 356-357. Концентрируясь на "Сёбо гэндзо", Накамура Соити исследует влияние Догэна на поэзию Рёкана в *Рёкан-но гэ то Сёбо гэндзо* (Токио: Сэйсин сёбо, 1984).

<sup>6</sup> Относительно этого момента существует некоторые расхождения во взглядах. Окубо включает в свое критическое издание два стихотворения, взятые из придворных антологий, хотя в их аутентичности сомневаются Кавамура и Оба.

<sup>7</sup> Richard Pilgrim, "The artistic way and the religio-aesthetic tradition in Japan," *Philosophy East and West*, vol. 27, no. 3 (July 1977), сс. 285-305. См. также Joseph Spae, *Japanese Religiosity* (Tokyo: Oriens Institute for Religious Research, 1971). Однако, в противоположность этому взгляду Филип Ямпольский утверждает: "Не будет большим преувеличением сказать, что когда Дзэн процветает, как учение, то имеет мало отношения к искусствам; когда же учение приходит в упадок, его связь с искусствами усиливается". В: Philip Yampolsky, *The Zen Master Hakuin* (New York: Columbia University Press, 1971), с. 9.

<sup>8</sup> Цит. по Charles A. Moore, *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1967), с. 296.

<sup>9</sup> Догэн, *Сёбо гэндзо дзуймонки*, ред. Мидзуно Яоко (Токио: *Тикума сёбо*, 1963), с. 67. Рассмотрение значимости этого отрывка в контексте работ Догэн см. у Караки Дзюндзо, *Буцудо сюгё-но ёдзин: Сёбо гэндзо дзуймонки* (Токио: *Тикума сёбо*, 1966), с. 141 и далее. Другие критические замечания Догэна в отношении занятий литературой мы находим в *Дзуймонки*, с. 203, и в *Китидзэдзан Эйхэйдзи сюрё синги*, в *Догэн дзэндзи дзэнсю*, т. 2.

В своих подозрениях относительно литературы Догэн был не одинок. Мусо Сосэки, известный своими поэтическими и прозаическими произведениями, утверждал, что "те, чьи умы заражены мирской литературой, тот, кто стремится заявить о себе, как о литераторе... являются всего лишь мирянами с обритыми головами". Цит. в D.T.Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (New York: Grove, 1960), с. 150. С другой стороны, признанный литературный критик Кониси Дзинъити возражает, что, несмотря на заявленную Догэном позицию, литературная интерпретация *Сёбо гэндзо* вполне оправданно основывается на читательских отзывах; см. *A History of Japanese Literature*, ed. By Earl Miner, vol. I (Princeton: Princeton University Press, 1984), с. 7.

<sup>10</sup> Догэн, *Сёбо гэндзо дзуймонки*, с. 113. Перевод на англ. яз. выполнен Matsunaga Reiho, *A Primer of Soto Zen: A Translation of Dogen's Shobogenzo Zuimonki* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1971).

<sup>11</sup> Многие современные биографические очерки жизни Догэна основываются на *Тэйхо Кэндзэйки*, версии работы *Кэндзэйки* аннотированной в восемнадцатом веке,



которую написал Мэндзан Дзуйхо. Недавно обнаруженные древние манускрипты *Кэндзэйки*, включенные в работу Кавамура, цитированную выше, изменили взгляды на аутентичность и аккуратность текста Мэндзана по широкому спектру вопросов, от аристократического происхождения Догэна, его путешествий на гору Хиэй и в сунский Китай и до основания Эйхэйдзи и последнего возвращения в Киото. О переосмыслении биографических источников и связанных с ними вопросах см. Накасэко Сёдо, *Догэн дзэндзи дэн кэнкю* (Токио: *Кокусё канкокай*, 1979).

Эти текстуальные противоречия влияют также на точность названия, нумерацию, последовательность и фразировку коллекции *вака*; см. Оба, *Догэн дзэндзи Сансё-дзэй-но кэнкю* и Кисидзава Иан, *Дзуйсикайан дзуйхицу* (Токио: *Дайбоинсацу К.К.*, 1960). По Оба, например, “Сансёдзэй” (“Стихотворения о Пути с вершины Сансё”) не является аутентичным заглавием; оно должно быть заменено на “Догэн-дзэндзи вака-сю” (“Собрание *вака* наставника Дзэн Догэна”).

<sup>12</sup> Например, в следующем стихотворении, инспирированном китайской дзэнской поэмой, приводимом в главе “Кэйсэй сансёку” *Сёбо гэндзо*, ландшафт Этюдзэн сравнивается с атрибутами Будды (у Кавамура, с. 86):

*Минэ-но цро  
тани-но хибики-мо  
мина нагара  
вага сякамуни-но  
коэ то сугата то.*

В другом *вака* выражается смешанное чувство Догэна к Киото (у Кавамура, с. 93):

*Мияко ни ва  
момидзи синурану  
окуяма-но  
коёи мо кэса мо  
арарэ фури кэри.*

<sup>13</sup> Рассмотрение отношений между *айго* и *киго* в терминах Догэна и литературной традиции см. у Хонда Гикэн, *Нихондзин-но мудзёкан* (Токио: “Нихон хосо сюппан кёкай” 1978), с. 167.

<sup>14</sup> Дискуссию о роли эмоций, выражаемых в поэзии в терминах сезонных образов и человеческих дел, см. у Robert H. Brower and Earl Miner, *Japanese Court Poetry* (Stanford: Stanford University Press, 1961), с. 430f.

<sup>15</sup> Кэнко Ёсида, *Цурэдзурэгуса*, пер. *Essays in Idleness* by Donald Keene (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1981), с. 28.

<sup>16</sup> Например, о *мудзё буссё* Догэн говорит: “именно непостоянство трав и деревьев, зарослей и лесов есть природа Будды”. В *Сёбо гэндзо*, опубликованном в кн. *Догэн*, 2 тома (Токио: “Иванами сётэн”, 1970 и 1972), I, с. 54-5.

<sup>17</sup> У Кавамура, с. 88. Оригинал: *Ии сэтэси/ соно кото-но хока нарэба/ фудэ ни мо ато о/ тодомэ дзари кэри*. Буквальный перевод: “Поскольку [Дхарма] пребывает вне языка, слова отвергаются, и путь знаков также не оставляет на ней следов”. Однако, приведенный здесь перевод в большой степени базируется на сходстве стихотворения со следующим отрывком из *Бэндова*, который, как представляется, эхом отражает сказанное Чжуан-цзы: “Отпусти [Дхарму], и она наполнит твои руки – она не связана единственностью, или множественностью.

Заговори – и она уже оказывается наполненной твоей ротой, – она не ограничена меньшим, или большим”. *Сёбо гэндзо* I, с. 11.

<sup>18</sup> У Кавамура, с. 95.

<sup>19</sup> Кэнко, с. 77.

<sup>20</sup> Там же, с. 200.

<sup>21</sup> Накамура Соити, с. 30.

<sup>22</sup> Фудзивара Тэйка, “Майгэцусё”, *Нихон кагаку тайкэй*, № 3, ред. Сасаки Н. (Токио: 1935), с. 359.

<sup>23</sup> Цит. у Brower and Miner, с. 269. См. также Hilda Kato, “The Mumyosho of Kamo no Chomei,” *Monumenta Nipponica*, vol. 23, no. 3-4 (1965), сс. 321-430.

<sup>24</sup> У Кавамура, с. 88.

<sup>25</sup> Там же, с. 95.

<sup>26</sup> Хонда, с. 164 и далее. Перевод Тэйка (Сюи Гусо, 355) взят из кн. Brower and Miner, с. 15, где переведен также и стих Томонори.

<sup>27</sup> Идея времени, понимаемого на уровне *ракэй*, обсуждается также у Караки в *Мудзё* (Токио: “Тикума сёбо”, 1967). Об *аринамама* см. современный японский перевод Накамура Соити “Гэндзё коан” в *Дзэнъяку Сёбо гэндзо* (Токио: “Сэйсин сёбо”, 1977), т. 1.

<sup>28</sup> Основными философскими комментариями на произведения Догэна в японском контексте остаются ранние работы Вацудзи Тэцуро, “Сямон Догэн”, *Вацудзи Тэцуро дзэнсю* (Токио: “Иванами сётэн”, 1977), т. 4; Танабэ Хадзимэ, *Сёбо гэндзо-но тэцугаку сикан*, *Танабэ Хадзимэ дзэнсю* (Токио: “Тикума сёбо”, 1967), т. 5. Основные рассмотрения связи Догэн и японской культурной истории включают: Караки, *Мудзё*; Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern People*; Нисида Масаёси, *Мудзёкан-но кэйфу* (Токио: “Офуся”, 1970) и Нисида, *Нихон бунгаку-но сидзэнкан* (Токио: “Коданся”, 1972). Некоторые из основных исследований литературных критиков: Нисидо Минору, *Догэн то Дзэами* (Токио, “Иванами сётэн”, 1965); Ясураока Косаку, *Тюсэйтэки бунгаку то танкю* (Токио: “Юсэйдо”, 1970); Мурата Нобура и др., *Сюкё то бунгаку* (Токио: “Акияма сётэн”, 1977). Кониси Дзинъити также упоминает Догэна в *Мити – тюсэй-но ринэн* (Токио: “Коданся”, 1975). Работы специалистов по Догэну, исследующих роль литературы и эстетики, включают: Тэрада Тору, *Догэн-но гэнго утю* (Токио: “Иванами сётэн”, 1974) и Накамура Соити, *Рёкан-но гэ то Сёбо гэндзо*.

<sup>29</sup> Konishi, “Michi and Medieval Writings,” *Principles of Classical Japanese Literature*, ed. Earl Miner (Princeton: Princeton University Press, 1985), с. 205; о значении медитации *сикан* см. Кониси, *Сюндзэй-но югэн фу то сикан*, “Бунгаку”, т. 20, № 2 (февр. 1950), сс. 108-16.

<sup>30</sup> Тема *ямадзато*, как религиозного символа, обсуждается у Иэнага Сабуро в *Нихон сисо ни окэру сюкётэки сидзэнкан-но хаттэн* (Токио: “Соканся”, 1944). Аргументы Иэнага критически рассмотрены в следующих работах: Robert Bellah, “Ienaga Saburo and the Search for Meaning in Modern Japan”, *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, pp. 369-424; and William H. LaFleur, “Saigyō and the Buddhist Value of Nature,” *History of Religions*, Vol. 13, no. 2 (1973), pp. 93-127 and no. 3, pp. 227-248. См. также Mezaki Tokue, “Aesthete Recluse During the Transition from Ancient to Medieval Japan”, *Principles of Classical Japanese Literature*. Хотя Иэнага не упоминает Догэна в контексте идеала *ямадзато*, сходство между Догэном и *ямадзато* усматривается в том, что самый большой раздел собрания *вака* Догэна озаглавлен “Соан-но гуэй” (“Стихи экспромтом в отшельнической хижине”). Впрочем, существуют значительные отличия между Догэном и средневековыми аскетами-

затворниками; например, вторые часто рассматривают одиночество (*саби*) в горном безлюдье, как религиозно-эстетическое окончание само по себе, тогда как Догэн видит уход лишь как средство реализации Дхармы.

<sup>31</sup> Накамура Хадзимэ, с. 554. Окубо также превозносит Догэна, как поэта в *Догэн дзэндзидэн-но кэнкю* (Токио: “Тикума сёбо”, 1966), с. 358. Однако, Караки и Ояма скептически относятся к поэзии Догэна, особенно в сравнении с его красноречием в *Сёбо гэндзо*. Также, Фунацу Ёко ставит под вопрос оригинальность и/или аутентичность некоторых из *вака* Догэна, похожих на более ранние поэмы из литературной традиции; см. “Сансёдоэй”-но мэйсё, наритати, сэйкаку”, *Оцума кокубун*, т. 5 (1974), сс. 24-44.

<sup>32</sup> Нисида, *Мудзёкан-но кэйфу*, с. 333.

<sup>33</sup> Кэнко, с. 200.

<sup>34</sup> Ясураока, *Тосэйтэки бунгаку-но танкю*, сс. 112-19.

<sup>35</sup> Цит. у Караки в *Мудзё*, с. 296.; исходно – в *Досин*, главке из *Сёбо гэндзо* (включенной в *Дзэнсю*, издание “Окубо”, однако отсутствующее в издании “Иванами”).

<sup>36</sup> Караки, *Мудзё*, сс. 283-84. Анализ Караки следует философскому различению, которое проводят мыслители киотоской школы между эпистемологической субъективностью (*сюкан*), предполагающей дуализм субъекта и объекта, и целостной субъективностью (*сютай*) бесформенного “я”.

<sup>37</sup> Там же, сс. 304-05.

<sup>38</sup> Тэйка, с. 349.

<sup>39</sup> См. философскую дискуссию о поэзии *югэн* в: Toyo and Toshihiko Izutsu, *The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

<sup>40</sup> В главке *Сутю сэцуму* из *Сёбо гэндзо* (I, с. 311) Догэн пишет: “Несмотря на то, что иллюзия включена в другую иллюзию (*мэйтю-юмэй*), вы должны понять, что дорога к обретению Пути реализуется через иллюзии, превосходящие иллюзии (*мадои но уз но мадои*)”. Последняя фраза предполагает способность видеть за пределы обманчивости через саму обманчивость, так что иллюзии превосходят себя самих, как и в сходной идее о выпутывании из виноградных лоз с их же помощью (*катто*).

<sup>41</sup> Например, см. *Мутю-сэцуму* из “Сёбо гэндзо”, I, с. 310, и *Хоцуму-дзёсин*, “Сёбо гэндзо”, II, с. 209.

<sup>42</sup> Оба, *Догэн дзэндзи вака-сю син-сяку*, с. 331.

<sup>43</sup> Например (у Кавамура, с. 92):

<i>Оодзора ни</i>	Созерцая ясную луну
<i>кокоро но цуки о</i>	отражающую сознание, пустое, как открытое небо,
<i>нагамуру мо</i>	притягиваемый ее красотой,
<i>ями ни маёитэ</i>	я теряю себя
<i>иро ни мэдэкэри.</i>	в отбрасываемой от нее тени.

<sup>44</sup> Brower and Miner, с. 359.

<sup>45</sup> Оба, с. 110.

## МЕРТВЫЕ СЛОВА, ЖИВЫЕ СЛОВА И ЦЕЛЕБНЫЕ СЛОВА: ИДЕИ ДОГЭНА И ЭКХАРТА.<sup>1</sup>

Что означает деконструкция по Дерриде относительно религии и для религии? В последнее время этот вопрос стал иметь большее значение для Дерриды и тех, кто находится под влиянием его работ.<sup>2</sup> В своем наиболее пространном обсуждении отношений между деконструкцией и религией в работе “Comment ne pas parler: Denegations” (переводимой как “Как избежать говорения: отрицания”), основной задачей Дерриды было провести различие между деконструкцией и негативной теологией. Апофатический язык негативной теологии предполагает тему близкую к его дискурсу, хотя использование языка при этом является совершенно другим. Негативные теологи приходят к выводу о том, что, поскольку предикативный язык неспособен выразить сущность Бога, то приблизиться к нему можно только через атрибуты отрицания; это отрицает присущность Богу какого-либо содержания, оставляя за ним сверхсущность, существование над существованием. Деррида ссылается в частности на Экхарта, и мы можем понять его подход к великой проповеди Экхарта на текст “Блаженны нищие духом...”. Экхарт провозглашает: “Потому я молюсь Богу, что он может избавить меня от Бога, ибо безусловное бытие лежит над Богом и всеми разграничениями”. То, что мы можем ссылаться на такое безусловное бытие, является несовместимым с утверждением Дерриды о том, что не существует “трансцендентально выраженного”, поскольку любой процесс выражения, включая все предполагаемое самоприсутствие, относится к сфере различаемого. “Повсюду существуют лишь различия и следы различий”<sup>3</sup>.

Однако, даже если принять такую точку зрения, по этому поводу можно еще сказать многое, и нет необходимости говорить о том, что мы не ограничиваемся рассмотрением лишь взглядов самого Дерриды. Для начала, или, скорее, (поскольку мы никогда не начинаем в начале) для развертывания текстуальной нити - я хотел бы обратиться к хорошей работе Джона Д. Капуто под названием “Мистицизм и трансгрессия: Деррида и Мейстер Экхарт”<sup>4</sup>. В этом эссе Капуто говорит о том, что деконструкция Дерриды была слишком легко увязана со знакомым сценарием о смерти Бога и использована для опровержения возможности [существования] Бога, или божественного. Выступая критическим редуccionистом, Капуто поддерживает то,

что он называет “вооруженным нейтралитетом” различия Дерриды; вооруженным - поскольку подвергает сомнению все существующее, и нейтральным - потому что не подразумевает существование или несуществование какой-либо целостности. Различение образует возможность языка, которым обращаются к Богу, в равной степени как и дискурса, отрицающего Бога, ибо оно не решает вопрос о Боге в ту, или иную пользу. “Фактически, оно не решает проблемы, демонстрируя, что любые споры о существовании Бога приводят к трудным для понимания вопросам, типичным и свойственным для таких споров, что неизбежно приводит к мысли о двойных парах, которые невозможно склеить вместе” (стр. 28).

Легко понять, почему с этим выводом могут не согласиться деконструктивисты, ибо поиск Бога всегда подразумевал поиск безусловного, лежащего в основе нас самих. Тем не менее, я полагаю, что Капуто прав и, возможно, более, чем он сам это осознает. Будет легче понять если мы перейдем от слов о Боге, к словам о Будде, так как выражаемая мною мысль была проявлена гораздо более ясно в буддийской традиции. Буддизм, как и многие другие традиции Азии, не принимает различия, которое делает Запад в отношении религии и философии. Именно поэтому в Махаяне не решен окончательно вопрос ни о Боге, ни о Будде, а по существу – и обо всем мире повседневного “здорового смысла”, который пронизан бессознательными (поскольку они доведены до автоматизма) онтологическими убеждениями. Мадхьямика может доказать, что пределы [*коти*] этого мира равны пределам Нирваны<sup>5</sup>, поскольку наш повседневный мир был психически обусловлен и социально обустроен тем, что мы сами ошибочно придали объектам свойства самосуществования. Поэтому мы воспринимаем мир, как объединение отдельных, самосуществующих объектов, каузально взаимодействующих в объективном пространстве и времени; а это ведет к страданиям, поскольку мы и себя воспринимаем такими же самосуществующими объектами, которые при этом подвергаются воздействию времени и перемен, родившимися только для того, чтобы болеть, стариться и умирать.

Это подразумевает более радикальную возможность тревоги, на которую ссылается Капуто, и это различие определенно подразумеваемо: ведь буддийская деконструкция всего такого самосуществования (в особенности нашего собственного) всего лишь при помощи отвержения таких онтологических утверждений (при том что не делается никаких собственных метафизических утверждений) может позволить еще засиять чему-то - тому, что всегда было и там, и здесь, но проходило мимо в нашей торопливой попытке объективизировать вещи с целью фиксации на них. Подобная деконструкция может излечить нас путем открытия не только менее дуалистичного способа понимания но и испытанием отношений между нами и миром, принимаемым за объективный.

В буддизме это чувство разделенности между “Я” и миром полагается в сердце нашего *дукха* [страдания], то есть общеизвестной невозможности для нас быть счастливыми. Буддизм относит причину нашей невозможности

к обманчивой сущности эго, являющегося как и все остальное проявлением универсума, однако, ощущающим себя отдельно от него. Основная сложность заключается в том, что, насколько “Я” чувствует себя отделенным (другими словами, автономным, самосуществующим сознанием), настолько же оно также ощущает дискомфорт, поскольку иллюзорное ощущение отделенности неизбежно будет ненадежным. Неизбежный след небытия в моем придуманном (поскольку реально не самосуществующем) самоощущении испытывается поэтому, как чувство недостаточности; как реакция, самоощущение стремится сделать себя – то есть “это себя” – самосуществующим, тем или иным символическим образом. Трагическая ирония состоит в том, что это не может быть успешным, ибо самоощущение никогда не избавляется от следа недостаточности, который всегда затеняет ее, ибо она является иллюзорной; при этом, в наиболее важном смысле мы уже существуем, ибо бесконечный набор отличающихся следов, образующих каждого из нас, является не чем иным, как всей вселенной. “Самосуществование Будды есть самосуществование этого самого космоса. У Будды нет самосуществующей природы; у космоса также нет самосуществующей природы”<sup>6</sup>. То, что Нагарджуна говорит здесь о Будде, в равной степени истинно для каждого из нас и всего сущего во вселенной; разница заключается в том, что Будда (и Христос?) знает это. Я думаю, вышепомянутое соприкасается с нетленной привлекательностью того, что Хайдеггер называет онтологией, а Деррида – логоцентризмом, причем не только на Западе, но и повсюду: Бытие/бытие означает безопасность для нас поскольку формирует основу для самости, воспринимается ли это как испытывание трансцендентности, или интеллектуально сублимируется в метафизический принцип, лежащий в основе всего. Мы хотим встретиться лицом к лицу с Богом, или приобрести просветление, но тот факт, что все есть *шунья* означает, что мы никогда не сможем достичь этого. Тем не менее, мы можем осознать, что мы всегда были/не были<sup>7</sup>.

В соответствии с этим, в буддийских школах Мадхьямика и Чань нет учения для передачи, нет доктрины, в которую нужно верить, чтобы стать буддистом, или которой требуется придерживаться, чтобы спастись. Если необходимо сдвинуть пути нашего бытия в мире, то постигаемое будет различаться в зависимости от личности и ситуации, поскольку люди фиксируются на разных вещах. “Если я скажу, что у меня есть Дхарма для передачи другим, то я обману вас”, заявил Хуэй-нэн, шестой патриарх Чань. “Единственное что я делаю для своих учеников – я освобождаю их от их же собственных оков, используя те средства, которые подходят к конкретному случаю”<sup>8</sup>.

Подобный способ сдвига не оставляет вопрос о Боге или Будде в неопределенности: он решает его, однако, не давая ответа на эти вопросы там, где мы их ищем, а обеспечивая отличающуюся форму опыта, путем деконструкции нашего повседневного мира в совершенно другой. В то же самое время необходимо отметить (вновь видна уместность подхода Капу-

то), что с другой перспективы эта недуальная форма опыта в свою очередь углубляет религиозный вопрос, так как оставляет мир сущностно загадочным, причем эта загадочность не может быть разрешена, но и нет необходимости ее разрешать: любая недуальная “вещь” или событие приобретают непостижимое качество, которое не может быть полностью понято каузально или редуccionистски.

Что подразумевает эта буддийская деконструкция относительно языка? Как она воздействует на то, как мы слышим и говорим, читаем и пишем? Буддийская традиция, да и теологические системы отрицания в целом, отчасти поддерживает отрицание или, по меньшей мере, снижение ценности языка. Имеется в виду то, что лингвистическое значение всегда столь двойственно, что оно в принципе не способно адекватно описывать или выражать реальность. Потому мудрый говорит редко и мало. Нагарджуна отрицал наличие каких-либо собственных позиций: “Если бы у меня была позиция, то неизбежно в ней была бы обнаружена ошибка. Поскольку у меня нет позиции, такой проблемы не возникнет”. Как ему удавалось не иметь позиции? “Предельная ясность – покой в отношении всех способов восприятия вещей, покой в отношении всех именованных вещей; Будда никого и нигде не научил истине”<sup>9</sup>. Этот “покой в отношении всех способов восприятия вещей” также обнаруживается в Чань, например в том, как Дун-шань Шоучу (ум. 990) отличал мертвые слова от живых: “Если в словах проявляется какая-либо рациональная интенция, то это мертвые слова; если же слова не несут рациональной интенции, то тогда они живые”<sup>10</sup>. Дунь-шань не отрицает полезность языка, но ставит под сомнение его рациональную функцию, что, видимо, означает отрицание его ценности как способа понимания или восприятия вещей. В более поздние времена японский исследователь и популяризатор *дзэн* Д.Т. Судзуки осуществил подобное различение при объяснении процесса работы над коаном: цель коана заключается в разрушении всех рациональных попыток разрешить его, при этом мы можем перейти в состояние отличающегося, нерационального восприятия как коана, так и мира, включая язык.

Существует проблема с пониманием “просветленного языка”, и было бы ошибкой рассматривать взгляды Дун-шаня и Судзуки как буддийский или махаянистский взгляд на язык (даже если мы проигнорируем имеющееся здесь очевидное противоречие!).

Сложность с очернением “рациональных интенций” и попытками “покончить со всеми формами восприятия вещей” заключается в том, что при этом как правило усиливается обманчивый дуализм, который полагаем делаем между словами и вещами, мыслью и миром. Опасность в том, что мы “берем” язык/мысль в качестве фильтра, который должен быть устранен, если мы хотим ощутить вещи/мир более непосредственно – это подход, который, к сожалению, вновь поднимает проблему двойственности в средствах, избранных для ее преодоления. На альтернативный подход намекнул мастер Чань Юнь-мэнь Вэнь-янь (ум. 949): “Существуют слова, которые

следуют за словами. Это подобно тому, чтобы каждый день питаться рисом без единого прикосновения к рисинкам”<sup>11</sup>. Хуэй-нэн, объясняя, почему у него нет Дхармы для передачи другим людям, рассказывает нам о том, как слова могут идти за словами:

Только те, кто не владеет единой Дхармой, могут сформулировать все совокупности дхарм, и только те, кто может понять значение [этого парадокса], смогут использовать такие термины. Для осознавших сущность разума нет разницы, излагают ли они все совокупности дхарм, или обходятся вовсе без них. Они могут как прийти, так и уйти. Они свободны от препятствий, или помех. Они предпринимают наиболее подходящие требованиям обстоятельств действия. Они дают подходящие ответы в соответствии с характером спрашивающего”<sup>12</sup>.

Для Капуто, придерживающегося взглядов Дерриды, экхартова “божественность над богом” является еще одним символом с трансцендентальными претензиями (с. 33), который должен быть деконструирован и показан в качестве функции переплетения различий (деконструкция, которую Нагарджуна, например, осуществляет с Нирваной в 25 главе *Муламадхьямикакарика*). Для Дерриды никакие слова не следуют за словами, тем не менее эти слова шестого патриарха подразумевают, что для буддизма существует другая перспектива, при которой один символ не обязательно уравнивает другой или просто сводит бытие к функции другого. Полагаю, что для понимания того, как слова могут следовать за словами, нет лучше способа, чем рассмотреть, каким образом Хуэй-нэн, Догэн и Экхарт понимали язык. Лучший способ разобраться с их пониманием языка, вне сомнений, – проанализировать то, как они реально использовали слова.

## II

Хуэй-нэн, Догэн и Экхарт: возможно, величайший китайский мастер Чань, величайший японский мастер Дзэн и величайший христианский мистический писатель средневековья. Они стоят так высоко в нашем пантеоне религиозных героев, что мы можем легко просмотреть, насколько “оппортунистично”, более того, насколько нескрупулезно<sup>13</sup> они пользовались языком.

Оппортунизм Хуэй-нэна очевиден по двум отрывкам из его основной сутры, цитировавшимся выше. Его собственные слова дают нам прекрасные примеры языка, “свободного от препятствий, или помех”, учений, “дающих подходящие ответы, в соответствии с характером спрашивающего”. Приведем лишь один пример. Отвечая на вопрос монаха Чжан Сингана, который не мог понять значений терминов “вечный” и “невечный” в сутре *Маханари-нирвана*, шестой патриарх без колебаний противоречит буддийским учениям.

“То что невечно – это природа Будды,- отвечал патриарх,- вечен же различающий разум вместе со всеми похвальными и непохвальными дхармами”.

“Ваше объяснение, господин, противоречит сутре”, - сказал Чжан.

“Надеюсь, что нет, поскольку я унаследовал печать сердца Будды... Если природа Будды является вечной, то будет бесполезно говорить о похвальных и непохвальных дхармах, и до конца кальпы никому не удастся пробудить *бодхицитта*. Потому, когда я говорю ‘невечный’, это именно то, что Будда подразумевал под ‘вечным’. Опять же, если все дхармы невечны, то тогда любой предмет или объект будут иметь свою собственную природу (т.е. самосуществование или сущность), страдающую от смерти и рождения. Тогда это будет означать, что сущность разума, которая истинно вечна, не проникает повсюду. Потому, когда я говорю ‘вечный’, это именно то, что Будда подразумевал под ‘невечным’... Покорно следуя словам сутры, ты упустил дух текста”.

Только из одного этого отрывка сложно понять, почему Хуэй-нэн изменил на противоположное значение двух терминов. Необходимо знать больше о ситуации, в которой проходил этот диалог, о контексте. Но, очевидно, диалог помог: “Неожиданно Чжан обрел полное просветление”. Не суть, является ли объяснение Хуэй-нэна полезным или нет, исходя из его критерия, самое важное в этом, что при таком успехе никакие аргументы не требуются.

Перед тем как уйти, Хуэй-нэн дал заключительные наставления своим последователям, он говорил о том, как необходимо учить: “Когда бы вам ни задавали вопрос, отвечайте на него, используя антонимы, формируя пару противоположностей, например – “приходить” и “уходить”. Когда с взаимозависимостью этих понятий разберутся, то в абсолютном смысле не будет ни того, ни другого”<sup>14</sup>. Если кто-то зафиксирован на одной точке зрения, то представьте ему противоположную – не для того, чтобы склонить к ней, а для того, чтобы вывести из равновесия относительно всех точек зрения, чтобы человек мог проскользнуть между ними.

Язык и символы ограничивают, но как живые силы они достаточно динамичны для того, чтобы открываться, постоянно выражаться по-новому, обновляться и пропадать, открывая тем самым новые горизонты своей жизни. В этом отношении язык и символы не имеют пределов в отношении того, насколько далеко они могут проникать как концептуально, так и символически. Ни один буддийский мыслитель не занимался столь интенсивно и тщательно разработкой каждой лингвистической возможности буддийских концепций и символов, даже забытых и отвергнутых, как Догэн, который предпринял попытку определить место для каждой из них в динамичной работе о реализации Пути. (Hee-jin Kim)<sup>15</sup>.

Многие буддисты полагают, что концепции по сути своей обманчивы, что от них необходимо избавляться, чтобы реализовать нашу собственную

природу. Подход Догэна был полностью противоположным, он приложил массу усилий, чтобы показать важность языка и его возможностей. Перед обсуждением того, как Догэн понимал язык, мы должны обратить внимание на то, как он использовал его.

По всей книге “Сёбо гэндзо” Догэн тщательно разбирает различные тексты и при каждом подходе раскрывает их семантические возможности, буквально выворачивая принятые формы словоупотребления сверху вниз и изнутри наружу. В результате этого происходит серьезный сдвиг в нашем восприятии и в понимании текстов оригинала. Один из заслуживающих наибольшего внимания аспектов при переводе “Сёбо гэндзо” Догэна – это его радикальный вызов обычному языку. Форма выражения для Догэна так же важна, как и сущность мысли; фактически, эксперименты с языком равны созданию реальности. Более того, Догэн часто преднамеренно выдвигает весьма яркие “неправильные трактовки” определенных буддийских понятий и текстов. Подобное искажение оригинального значения не происходит от игнорирования китайского или японского образа мышления (наоборот, подтверждает уникальную глубину и того и другого), а скорее от его иного восприятия логики Будды-дхармы. (Ким)<sup>16</sup>.

Цитировать можно многие примеры, но приведем наиболее интересные.

Обсуждение Догэном *то-хиган* (“переправа на другой берег”) приводит к перемене мест иероглифов – получается *хиган-то* (“появление другого берега” или “другой берег появился”). Истолкованный термин более не относится к будущему событию, а подчеркивает событие, происходящее здесь и сейчас.

*Сэпто* – “наставление в Дхарме” подобным же образом становится *хо-сэцу* “наставление Дхармы”. Это позволяет Догэну говорить: “Это ‘рассуждение о Дхарме’ является ‘рассуждением Дхармы’”.

Догэн берет термин *арутоки* (“в определенное время, иногда, однажды”) и делает новую комбинацию составляющих его компонентов *у* – “быть, иметься” и *дзи* – “время, случай”, получается *удзи* – “бытие-время”, что используется им для подчеркивания неадекватности бытия и времени.

Пожалуй, наиболее известный пример подобной техники заключен в трактате *Буссё*, где приводится цитата из *Нирвана сутры*: “Все разумные существа без исключений обладают природой Будды”. Догэн осуществляет перестановку синтаксических компонентов, в результате чего появляется смысл: “Все разумные существа (т.е. все существующее) являются природой Будды”. Как подчеркивает Ким, это меняет потенциальность на актуальность и освобождает нас от антропоцентризма. Разумные существа, все что существует, и природа Будды – все становится недвойственным.

Подобно Хайдеггеру, Догэн превращает существительные в глаголы и использует их в качестве сказуемого к тому же существительному, чтобы сказать, например, что “небо небесит небо”. Это позволяет ему избавиться

от субъектно-предикативного дуализма языка и указать на то, что например, весна “уходит, не имея ничего вокруг нее”.

В трактате *Дзадзэнсин*, входящем в Сёбо гэндзо дается новая интерпретация коана о мышлении (*сирё*), немышлении (*фу-сирё*) и недумании (*хи-сирё*). В коане, который цитирует Догэн, говорится следующее:

Посидев некоторое время монах спросил великого мастера Юэ-шань Хун-дао: “О чем вы думаете, сидя в неподвижности?” Мастер отвечал: “Я думаю о недумании”. На вопрос монаха: “Как можно думать о недумании?” мастер отвечал: “Недумая”.

Догэн трансформирует высказывание Юэ-шань Хун-дао “я думаю о недумании” в “думание является недуманием”. *Фу-сирё* становится *фу-но сирё*: думание ничтожности или (как излагает это Ким) абсолютной пустоты. То есть, *фу-сирё* более не относится к отсутствию или отрицанию мышления, но предполагает взамен, что аутентичное мышление является “мышлением ничтожности”.

Эти примечательные примеры связывает вместе не только то, что Догэн нескрупулезно переворачивает традиционные тексты, чтобы они означали то, что он хочет чтобы они означали. В каждом случае Догэн сплавляет проблемный дуализм, то есть, затуманенный образ мышления, что вызывает для нас сложности. *Хиган-то* отрицает обычную двойственность между практикой и осуществлением. *Хо-эцу* отрицает двойственность между тем, кто обучает Дхарме и изучаемой Дхармой. Трактат *Буссё* отрицает двойственность разумных существ и их природы Будды. *Удзи* отрицает двойственность вещей и их преходящести; обращение существительных в глаголы позволяет Догэну отрицать, например двойственность между весной и весенними вещами. *Фу-но сирё* отрицает особо опасную (для последователей буддизма) двойственность между мышлением и немышлением (как это происходит в *дзадзэн*); практика не заключается в том, чтобы избавиться от мышления, но в осознании “пустоты” мышления. В каждом случае Догэн не позволяет себе быть ограниченным обычными дуализмами нашего языка и мышления, но он изобретает выражения, начисто удаляющие раздвоенность, в тисках которой мы часто оказываемся. Для Кима “предельно ясно, что при этих лингвистических и символических трансформациях Догэн действует как волшебник или алхимик языка, свободно и самозабвенно вызывая в воображении бесконечные символические вселенные, подобные самопроявлениям природы Будды”<sup>17</sup>.

Прежде чем мы попытаемся охарактеризовать такой способ использования языка, необходимо обратить внимание еще на один тип соединения (или деконструкции). В буддизме ряд метафор является традиционным для создания контраста между этим миром страданий и царством просветления: например, *габё* (рисованные пирожные, которые не могут утолить нашего голода), *кугэ* (буквально – “небесные цветы”, видны при зрительной недо-

статочности, т.е. являются метафорой иллюзорного восприятия), *камто* (переплетенные лозы, обозначающие привязанности к миру) и *му* (грезы, противопологаемые бодрствованию). Догэн поднимает все эти обесцененные понятия, вдыхая в них жизнь. Он не отбрасывает картины (т.е. концепции), он подчеркивает их значение: “Поскольку весь мир и все дхармы определенно являются картинами, люди и дхармы актуализируются через них, а будды и патриархи совершенствуются через картины”. *Кугэ*, часто критикуемое как иллюзии, он высоко оценивает, как “цветы пустоты”; вместо типичной буддийской двойственности между реальностью и иллюзией он говорит о “всех дхармах вселенной, являющимися цветами пустоты”. Вместо обычного совета обрубить все запутанные лозы, Догэн подчеркивает важность мирских связей. “Все дхармы в состоянии сна, как и в состоянии пробуждения, в равной степени являются предельной реальностью... Сон и пробуждение являются в равной степени предельной реальностью: большой или маленький, превосходящий или низший – ничто на это не влияет”<sup>18</sup>.

Эти последние примеры, в особенности, не оставляют никаких сомнений относительно того, как Догэн понимал язык. Концепции, метафоры, иносказания и т.п. не являются лишь инструментальными, удобными средствами для передачи истины, ибо они сами несут истину; или, скорее, поскольку эта форма формулировки сама по себе является слишком дуалистичной, они сами являются истиной, которую нам необходимо осознать.

Слова не являются чем-то более того, чем абстрактно и внелично манипулирует разум; скорее это - сокровенно действующее в процессе экзистенциального метаболизма лиц, использующих их философски и религиозно, специальным образом и с особой установкой.

Они не являются более лишь средствами или символами, указывающими на реальности, отличающиеся от них, но сами являются реальностями изначального просветления и природы Будды. (Ким)<sup>19</sup>.

“Метафора в понимании Догэна, это не то, что указывает на нечто, отличное от себя, а то, в чем нечто реализует само себя”, - суммирует Ким. “Словом, символ не является средством наставления, но целью в себе – проявлением предельной истины”. Точка зрения Догэна такова: “Будда-дхарма, даже если это и является метафорой, является предельной реальностью”<sup>20</sup>. Если метафора не используется для компенсации недостаточности моего самосуществования – что заставляет меня пытаться извлечь хоть какую-то часть истины из нее – это может быть путем, которым мой разум совершенствует себя: хотя символы могут быть получены лишь разумом, разум не функционирует в вакууме, но активируется символами.

В трактате *Сансуйкё*, входящем в “Сёбо гэндзо”, Догэн критикует тех, кто придерживается инструменталистского взгляда на язык: “Сколько достойны сожаления те, кто не знает, что различающая мысль состоит из слов и фраз и что слова и фразы освобождают различающую мысль”. Ким

оттеняет эту значимую фразу: “Несмотря на хрупкость в конструкции, слова являются носителями предельной истины. В этом отношении слова не отличаются от вещей, событий или существ – все они ‘живы’ в мысли Догэна”<sup>21</sup>.

Живы, поскольку язык, подобно любой другой вещи, или событию, является (и должен осознаваться как являющийся) *иппо-гудзин* – “всеобщим проявлением единой дхармы”. Этот термин является ключевым для Догэна, он воплощает его динамическое понимание доктрины взаимопроникновения в Хуа-янь. В соответствии с учением Хуа-янь, каждая дхарма (означающая здесь любую вещь или событие и для Догэна неотрывно включающая лингвистические выражения) является одновременно и причиной и следствием всех других дхарм во вселенной. Это слияние означает, что жизнь одной дхармы становится жизнью всех дхарм, поскольку во всей вселенной ничего нет кроме этой дхармы. Поскольку никакая дхарма не взаимодействует ни с какой другой – так как каждая является не чем иным, как выражением всех других – дхармы превосходят любой дуализм; в этом смысле они гармоничны со всеми остальными дхармами и при этом функционируют как независимые от них<sup>22</sup>.

Если мы приложим этот дхармический подход Хуа-янь к языку, то слова и метафоры могут рассматриваться не только как инструменты, помогающие ухватить и передать истину (и тем самым дуалистично сталкивающиеся с нашим осознанием некоторой истины, превосходящей слова), но и как являющиеся истиной – то есть одним из путей, которыми проявляется природа Будды. Пение птицы, колокольный звон из храма, распутившиеся цветы и таким же образом цветущие слова Догэна, когда мы их читаем или слышим... если мы не дуализируем мир и слово (и как показывает Догэн, мы и не должны дуализировать) в этом случае мы можем испытать Дхарму Будды – свою собственную природу “пустоты” – присутствующую (но не самоприсутствующую: каждый являет всю вселенную) и играющую в каждом.

Догэн более буквален в сравнении с Хуэй-нэном; тем не менее я не вижу фундаментальных различий в их учениях и взглядах на язык. Подобно Бетховену и следовавшей за ним романтической традиции Хуэй-нэн проложил путь, который был разработан другими более полно; в нашем случае – путем развития традиции Чань... Есть ли в христианстве кто-либо сравнимый с Хуэй-нэном и Догэном?

Он является мастером жизни и мастером букв, играющим с синтаксисом и семантикой священных текстов и текстов мастеров с целью извлечения из них новых смыслов. Он мастер повторов, прекрасно знающий, что его комментарии должны не просто воспроизводить, а выдавать новый продукт, новое изложение, заставляющее старый текст звучать по-новому и говорить то, что не было услышано. Он постоянно изменял синтаксис текста, переписывая его таким образом, чтобы тот сказал нечто новое. Он будет носиться с тривиальными моментами в тексте, на которые ранее никто не

обращал внимания, и заставит все сконцентрироваться на них, доходя до точки изменения их обычного смысла на противоположный... Он будет инвертировать высказывания с тем чтобы увидеть, какой плод они могут принести.

Похоже ли это на тексты Кима о Догэне? Вполне, но на самом деле это слова Капуто об Экхарте. Вот что он пишет далее:

По-моему нет лучшего примера мистического распространения и мудрости, несущей религиозную радость, чем выдающийся, игровая виртуозность, проявляющаяся в прочтении Экхартом немецких проповедей и латинских трактатов. Он переписывает слова Священного писания, переворачивает и по-иному рассматривает наиболее известные священные истории, дает новую трактовку старейшим учениям абсолютно новым и шокирующим образом... При этом всегда достигается один результат: пробуждается дух жизни, развивается его жизненность, повышается его сила и энергия. Как бы давая ответ Ницше на шесть веков ранее, Экхарт занимается дионисийским плодородием, умножая религиозные вымыслы, служащие интересам “жизни”, появляющейся из своего изобилия, без каких-либо “почему” или “потому”<sup>23</sup>.

“Экхарта характеризует грамматологическое изобилие, переходящая границы энергия”, – суммирует Капуто, и за его собственную изобильность мы с готовностью прощаем ему модернистский словарь (сегодня, пожалуй, все стремятся выйти за рамки!). Однако, необходимо привести некоторые примеры.

Экхарт прочитывает *mutuo* (взаимный) как *meo tuo et tuo meo* (мое – твое и твое – мое). Он играет с именем своего религиозного Ордена (*ordo praedicatorum*, Орден проповедников), превращая его в “Орден прославляющих”, т. е. тех, кто осуществляет священные наставления. В латинской версии Послания к римлянам 6:22, *Nun vero liberati a peccato* (“Но ныне, когда вы освободились от греха”), Экхарт обнаруживает восемь различных функций *vero*, включая: истинно (*vere*) освободиться от греха; освободиться от греха через истину (*vero* – основа *verum*) и так далее. В самом начале Евангелия от Иоанна, *In principio erat verbum* (“В начале было слово”), слова “*principium*”, “*erat*” и “*verbum*” приводятся к подобным же прочтениям, при этом происходит умножение и распространение их значений. Но, пожалуй, наиболее шокирующим является то, что Экхарт позволяет себе изменить начальные строки *Отче наш* (считается, что это единственная молитва, которую дал нам Иисус), так, что “да будет воля твоя” (*thy will be done*) превращается в “будет твоей [т.е. Бога]” (*will, be thine [i.e., God's]*), поскольку он полагал, что намерение исполнять волю бога не столь хорошо, как возможность встать над намерением<sup>24</sup>.

В знаменитой истории, когда Иисус говорит, что Мария избрала благую участь (Лк 10:42) (*vita contemplativa*), Экхарт меняет традиционное понимание на противоположное, объясняя, что повторение имени Марфы (“Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом” Лк 10:41) означает,

что у нее было два дара – *vita activa* и *vita contemplativa*, и поэтому Марфа избрала благую участь! Это следует из подчеркивания Экхартом духовной жизненности, его учения о том, что истинная благодарность является плодоносной (т.е., чтобы быть плодоносным в результате получаемого дара, давать рождение, в свою очередь, от него). Капуто завершает статью, восхваляя это типичное “таинственное своеобразие”, при помощи которого Экхарт доказывает, что благая участь принадлежит не Марии, “томящейся в мечтах у ног Иисуса, пытаясь быть единой с Единым”, а Марфе, спящей туда сюда, готовясь к приходу Иисуса “со всей жизненной энергией и силой”.

Пожалуй, наиболее значимым примером нескрупулезного использования Экхартом языка является то, как он играет с терминами “Бытие” и “Небытие” (или “Ничто”), беспечно меняя значение на противоположное. Иногда он ссылается на бытие существ и описывает Бога как ничто, не имеющим ни малейшего существования. В другом месте он подчеркивает “ничтожность” всех существ по отношению к бытию Бога, причем в каждом случае это не означает, что Бог имеет бытие, или даже, что Бог существует, а то, что бытие является Богом (*esse est deus*). Капуто говорит, что Экхарт “вполне понимает, что термины ‘бытие’ и ‘ничто’ являются функциями друг друга, что каждый запечатлен в другом, несет отметки и следы другого и ни один из них не выполняет функции целиком отдельно или в совокупности” (стр. 31). Хорошо изложено, однако Экхарт, как и Догэн играет с синтаксисом и семантикой не только для того, чтобы получить новые смыслы, не только для того, чтобы увидеть, сколько значений он может заставить танцевать на кончике булавки, но для разработки особых типов выражения, в особенности тех, которые помогают нам преодолевать двойственность между нами и Богом. В трактате *Буссё* Догэн меняет синтаксис, превращая “Все существа имеют природу Будды” в “Все существа являются природой Будды”; Экхарт с удовольствием меняет смысл соотносящихся терминов “бытие” и “ничто” с той же самой целью, даже не утверждая того, что Бог и существа имеют бытие, ибо это вовлекло бы противопоставление двух терминов: если Бог – ничто, то это потому, что он является нашей ничтожностью, а если мы являемся ничтожностью, то это потому, что все наше бытие идет от Бога. То же самое отрицание этой же двойственности возникает при прочтении “да будет воля твоя” как “будет твоей [т. е. Бога]”. И Экхарт использует историю о Марии и Марфе с целью отрицания производного дуализма между сощрацательной и активной жизнью.

Капуто не отрицает ортодоксальной стороны Экхарта, рассматривавшей отрицание Бога (*Deus*) как лучший способ для достижения Божественности (*Deitas*) и понимающей Божественность как сверхсущность, более реальную в сравнении с реальностью. Это – лишь одна тенденция в трудах Экхарта, но это – далеко не единственный и не самый значимый для нас аспект. “Я молюсь Богу, чтобы он избавил меня от Бога”, – это непрерывная молитва, позволяющая рассуждению продолжаться. Эта молитва направлена против закрытости, против превращения последних и лучших созданий рассуждения в идолов. Она возникает из нашего непрерывного неверия,

проистекающего из неискоренимого стремления существовать, из нашей коварной тенденции остановить игру и возвести алтарь достигнутому результату” (стр. 34). Это настолько хорошо выражено, что я затрудняюсь говорить о недостатках; тем не менее, полагаю, что Экхарта интересует нечто большее, чем концептуальная закрытость. Хотя он и не стремится возводить алтарь результатам своей деятельности, его лингвистическая игра с легкостью производит их, поскольку он хочет достичь чего-то большего, нежели простое поддержание диалога. Подобно Хуэй-нэну и Догэну он стремится к тому, чтобы мы изменили свой образ восприятия и жизни “в” мире.

Это приводит нас к ключевому вопросу, которого невозможно более избегать. Если, как я пытался показать, Хуэй-нэн, Догэн и Экхарт иллюстрируют свободу при помощи языка, который позднее воспел Деррида, если в их трудах содержатся некоторые из лучших примеров распространения свободного типа, что подразумевает деконструкция Дерриды, которые не относятся с набожностью к любым произведенным результатам, а готовы бросить им всем вызов, то тогда, в чем различие (если оно вообще существует) между тем, чем занимается Деррида и все они? Почему их деконструктивное распространение является “религиозным”, а у Дерриды – не является?

### III

Ответ на этот вопрос практически очевиден у Догэна, в трудах же Хуэй-нэна и Экхарта подразумевается почти такой же ответ.

Ранее, в дискуссии об *инпо-гудзин* (“всеобщим проявлением единой Дхармы”) как аспекте языка, подчеркивалось, что для Догэна язык не означает лишь инструментальной попытки получения и передачи истины: то есть, одного из путей проявления природы Будды. Но, конечно же, это не отрицает, что язык одновременно является инструментальным средством. С точки зрения доктрины Хуа-янь о взаимопроникновении, каждая дхарма одновременно является и причиной и следствием всех других дхарм. Один из способов понимания этого заключается в том, что лингвистические выражения одновременно имеют оба значения – они относятся к другим вещам – и заканчиваются на себе. Эта двойная функция воплощается даже в самом термине “дхарма”, которая (как мы уже видели) в буддизме означает и сами вещи (что реально существует), и буддийские учения (что буддизм говорит о том, что есть). Оба значения – необходимы. Если фиксировать внимание лишь на инструментальном и референционном аспекте языка, то при этом пропускается *инпо-гудзин* слов; однако, если выделять только *инпо-гудзин*, то при этом теряется способность слов воздействовать на то, как мы воспринимаем вещи “в” мире. Последняя функция особенно важна для буддизма, как религии, в первую очередь ориентированной на то, чтобы помочь нам изменить свой образ жизни в мире, который обычно является



духха, неудовлетворенным страданием. Шакьямуни Будда сказал, что он учил только *духха* в конце *духха*.

Выявление этих двух неразделимых аспектов языка позволяет нам прояснить отличия между буддизмом и Дерридой. С одной стороны, в его трудах нет осознания в языке аспекта *иппо-гудзин*. Говоря с позиций Хуаянь, можно сказать, что Деррида демонстрирует, каким образом каждая лингвистическая дхарма является следствием всех других дхарм, но он не замечает другой стороны, в не меньшей степени сущностной для Махаяны: что одновременно с тем каждая лингвистическая дхарма является единственной дхармой во всей вселенной. Да, любое означение является функцией переплетения различий, именно по этой причине любое промежуточное следствие также является целью в себе, фактически единственной целью в себе, единственной причиной существования космоса<sup>25</sup>.

Для иллюстрации можно воспользоваться известной метафорой. Музыковедческий анализ партитуры применительно к тексту открывает интересные и важные аспекты, но подобный анализ никогда не сможет передать живого опыта прослушивания музыки, достижения (например) пика в классической сонате, когда тональность возвращается к основной и нараставшее напряжение гармонически снимается. Однако, и это гармоничное решение можно услышать по-разному. Хотя, как правило, наслаждаясь музыкой мы сохраняем самоощущение, существуют те редкие моменты, когда мы забываем себя и становимся музыкой, когда мы забываем о прошлом и будущем, чтобы вновь ощутить исчезающее, текущее “вечное сейчас”, при этом ноты не следуют одна за другой, а танцуют вверх и вниз. Это раскрывает недвойственное *иппо-гудзин* музыки, которая в этот момент ничем не отличается от нашей собственной “пустотной” природы.

Слова и символы могут также являться *иппо-гудзин* в той мере, в которой они являются инструментальными; это же относится и к музыке, и всему остальному, не имеющему основы, то есть без самоприроды или самосуществования – этот факт Махаяна выражает при помощи термина *шунья* “пустота”. С буддийской точки зрения наша интеллектуальный поиск может рассматриваться, как вытекающий из сублимированного варианта той же самой *духха*, которая преследует нас всю оставшуюся жизнь; мы, в свою очередь, пытаемся зафиксировать себя где-то, а некоторые (интеллектуалы типа нас) даже на каких-то полученных лингвистических результатах. Но, поскольку все наши многочисленные поиски безусловных оснований и истоков обречены на провал, наше философствование также плавают по бездонному океану, не имея пристани, к которой можно пришвартоваться. И лишь в том случае, когда язык не используется с целью компенсации в отсутствии собственных основ (что в свою очередь заставляет меня хвататься за него с целью добывания хоть какой-то истины), он может стать путем, на котором разум совершенствует себя.

Мы можем сказать, что это явление включает в себя больше, чем танец слов, но в равной степени это можно назвать особым видом танца. Вне сомнений, игривость Хуэй-эна, Догэна и Экхарта является целью в

себе; также она воплощает наше понимание собственной *духха* и является обдуманной реакцией на нашу *духха*. Деконструкции дуализма, обнаруживаемые у этих религиозных новаторов, могут помочь нам освободиться от собственных “оков разума” (как называет их Блейк), от цепей наших действий (метафора *дзэн*). Для буддизма и, очевидно, в равной степени для Экхарта, наиболее важный дуализм, который необходимо деконструировать – заключающегося в моем “внутреннем” и во всем остальном “внешнем” мире. Мы обратили внимание на то, как Догэн создает многочисленные лингвистические средства, чтобы разрушать обычные дуализмы языка, дабы язык раскрыл недвойственность нас и мира. Экхарт делает то же самое, когда, например, меняет “да будет воля твоя” на “будет твоей”, а также когда он отказывается одновременно признавать бытие и за Богом и за существами.

Их проекты – религиозны, Дерриды – нет, поскольку этот другой аспект языка, деконструирующе действующий на *духха* наших жизней, у него отсутствует. Деррида, вследствие этого, деконструирует противоположность субъект-объект, рассеивая ее, ибо не верит в возможность ее восстановления или собирания, поскольку у нас нет никакого доступа к недвойственности, приоритетной к двойственности<sup>26</sup>. Как следствие, его деконструкция более сфокусированна на *духха*, действующего в языке, являющимся местом, где мы, интеллектуалы, ведем поиски истины, чтобы зафиксироваться на ней; его философская критика не затрагивает роль получения и фиксации в нашей оставшейся жизни. Буддизм Догэна и христианство Экхарта религиозны потому, что они предлагают намного более широкую критику привязанности, нацеленную на информирование и изменение нашего образа жизни “в” мире. Буддийское использование языка и утверждения о языке являются частью большей, действительно холистической практики, включающей нравственные предписания, обряды, медитативные упражнения и т.д., развивающие непривязанность во всей нашей деятельности, а потому имеет возможность раскрыть и освободить *иппо-гудзин* во всех них.

#### IV

В заключение мы можем провести разграничение не только между мертвыми и живыми словами, подобно тому, как это делают (совершенно разным образом) Дун-шань и Деррида, но также и между живыми и целебными словами.

Мертвые слова мы знаем в достаточной мере хорошо. Проблема академических рассуждений заключается в том, что язык в них уплотняется до одного измерения объективизированных текстов. Наш интеллектуальный интерес к точному изучению и анализу таких текстов делает такой тип рассуждений образцовым для нас. Способность делать это хорошо, или искусно, стала академическим талоном на обед; тех, кто мастерски играет

в эту игру, публикуют и приглашают на конференции. Фактом остается то, что мы научились чувствовать себя комфортно в рамках языка, это наш хлеб насущный, он помогает нам встать на ноги, но это не отрицает и других языковых возможностей. Одна из таких возможностей – распыление, продемонстрированное деконструкцией по Дерриде и теперь практикуемое многими другими постмодернистскими авторами, хотя и не всегда столь же мастерски. Подобный язык определенно более живой в сравнении с перестановками на шахматной доске превалирующего в академических кругах жаргона. Тем не менее, в большей части всего этого, как мне кажется, что-то отсутствует. Это можно выразить следующим образом: грамматологическая свобода, являющаяся целью в себе, часто становится навязчивой, подобно тем постмодернистским произведениям, которые я никогда не могу дочитать до конца, которые стилистически гениальны, но кроме того, что они воспевают свою искусность в преодолении границ конвенционных форм, они мало что несут.

Подобную жизненность недопустимо смешивать с недвойственностью *инпо-гудзин*, описываемой Догэном и иллюстрируемой Экхартом. Деконструкции и распыления, обнаруживаемые у Хуэй-нэна, Догэна и Экхарта, вне сомнений игровые, но, тем не менее, они наполнены силой, переживающей века и доходящей до нас и сегодня. Она идет от их способности гладить против шерсти наше *дукха*, от их вызова умертвленным категориям и автоматизированным двойственностям, структурирующим пути нашей жизни и страданий в мире.

### Примечания

<sup>1</sup> Источник: “Целебная деконструктивность: постмодернистская мысль в буддизме и христианстве” (David Loy, ed., Atlanta Georgia: Scholars Press, 1996), стр. 33-51. Перевод с английского языка – И.Н. Сиренко, 2000.

<sup>2</sup> См. например, Harold Coward и Toby Foshay, eds., *Derrida and Negative Theology* (Albany: State University of New York, 1992). В работу включены два эссе Дерриды: “Of and Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy” и “How to Avoid Speaking: Denials”; реакции буддистов, христиан и индуистов на эссе, а также ответ Дерриды.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Positions*, пер. Alan Bass (University of Chicago Press, 1981), 26. Буддийская доктрина *праматья-самуттада* придерживается такой же точки зрения на сознание.

<sup>4</sup> “Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart” в *Derrida and Deconstruction*, ed. Hugh J. Silverman (Routledge: New York and London, 1989), 24-39.

<sup>5</sup> *Муламадхьямикакарика* 24:19.

<sup>6</sup> *Муламадхьямикакарика* 24:16.

<sup>7</sup> Самосуществование (санскр. *свабхава*), опровергаемое Мадхьямикой, аналогично “самоприсутствию”, которое Деррида критикует в текстуальных формах, показывая, что любой процесс означения, включая самоосознание, является экономией различий. Самоприсутствие “никогда не достигалось, о нем всегда мечтали и оно

всегда расщеплено, неспособно появиться само в себе за исключением своего исчезновения”. Дискуссии по этому доводу, как правило, фокусируются на присутствии самоприсутствия, но самопотребностям необходимо уделять не меньше внимания. Именно “стремление к/голод самости” стремится к воплощению в “абсолютной иллюзии абсолютного самоимения”. (*Of Grammatology*, 112; “an Apocalyptic Tone”, 90, 91). Более подробно о чувстве недостаточности как “тени” самочувствования, см. David Loy, *Lack and Transcendence*, (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1996).

<sup>8</sup> “Алмазная сутра” и “Сутра Хуэй-нэна”, пер. A.F. Price and Wong Moulam (Boston: Shambhala, 1990), 132.

<sup>9</sup> *Виграха-вьявартани* 29; *Муламадхьямикакарика* 25:24.

<sup>10</sup> В Chang Chung-yuan, *Original Teachings of Ch'an Buddhism* (New York: Vintage, 1971), 271.

<sup>11</sup> *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, 271.

<sup>12</sup> “Сутра Хуэй-нэна”, 132.

<sup>13</sup> *Scruple* происходит от латинского *scrupulus*, оно же, в свою очередь – от *scrupus* – грубая, твердая галька, фигуративно использовалась Цицероном в случаях беспокойства или тревоги. Латинское *opportun-us* означает подходящий, удобный, пригодный, уместный; благоприятный, полезный.

<sup>14</sup> Сутра Хуэй-нэна, 134-135, 142. Курсив мой.

<sup>15</sup> Hee-jin Kim, “Method and Realization: Dogen's Use of the Koan Language”, 9, прочитано на конференции “Значение Догэна”, проходившей 8-11 октября 1981 г. в Tasajara Zen Mountain Center.

<sup>16</sup> Hee-jin Kim, “The Reason of Words and Letters”: Dogen and Koan Language” в William R. LaFleur, ed., *Dogen Studies* (Honolulu: University of Hawaii, 1985), 60. Курсив мой.

<sup>17</sup> “The Reason of Words and Letters”, 63.

<sup>18</sup> “The Reason of Words and Letters”, 66 и далее.

<sup>19</sup> Hee-jin Kim, *Dogen Kigen - Mystical Realist* (Tucson: University of Arizona Press, 1975), 110. Когда в последний раз ваш учитель дзэн говорил вам это?

<sup>20</sup> В трактате *Мутю-сэцуму*, цитируется по “The Reason of Words and Letters”, 73.

<sup>21</sup> “The Reason of Words and Letters”, 57, 58.

<sup>22</sup> Этот очевидный парадокс является ключевым, однако его объяснение и защита сдвинет фокус настоящего эссе. Его можно понять по китайской версии аргументации Нагарджуны в *Муламадхьямикакарика*, в которой используется каузальность для опровержения самосуществования чего бы то ни было, а затем – отрицания каузальных отношений: “То, что берется как каузальное или независимое, является процессом рождения и перехода, взятое некаузально и над всеми зависимостями считается нирваной” (25:19). Более подробно по этому вопросу см. мою статью *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy* (Yale, 1988) гл. 6, и “The Deconstruction of Buddhism” в Derrida and Negative Theology (цитируется в прим. 1).

<sup>23</sup> “Mysticism and Transgression”, 35.

<sup>24</sup> “Mysticism and Transgression”, 37. Капуто ссылается на исследование Frank Tobin'a *Meister Eckhart: Thought and Language* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), 171-179.

<sup>25</sup> Труды о преимуществах грамматологии, как лучшей метафоры для понимания языка в сравнении с предполагаемой самопрезентацией речи. Тем не менее, речь остается лучшей метафорой по *инпо-гудзин* языка. Конечно, речь дает нам иллюзию целостности и единства, но с точки зрения *инпо-гудзин* это не является лишь иллюзией. По этой аргументации есть более подробная информация в двух источниках, указанных в прим. 21.

<sup>26</sup> Я благодарен проф. Капуто за удачное определение этого различия (в личной беседе).

## Содержание

Предисловие.....	3
<i>И. Е. Гарри.</i> Автопортрет Догэна: три гатхи “Самовосхваления”.....	10
Общие принципы дзадзэн.....	25
Собрание указаний на пути учения.....	29
Рассуждения о различении пути.....	42
Проявление изначального, присущего всему состояния.....	63
Природа Будды.....	68
Природа Дхармы.....	89
“Общее состояние духа [в жизни и смерти]”.....	93
Луна.....	96
Бытие и время.....	100
Пробуждение сознания Бодхи.....	108
Четыре коня.....	116
Сердце непостижимо.....	120
Поистине, сердце и есть Будда.....	123
Восемь постижений великих.....	128
Записки об услышанном мной сокровище сути истинного закона.....	132
Стихи Догэна.....	144

### *Современные исследователи о Догэне*

*И. Е. Гарри.*

Поэтическое собрание “Под зонтиком сосны”.....	152
--	-----

*Б. Фор*

Дарума-сю, Догэн и Сото Дзэн.....	167
-----------------------------------	-----

*Д. Путни*

Некоторые проблемы интерпретации: ранние и поздние произведения Догэна.....	199
--	-----

*С. Хайне*

Временность герменевтики в Сёбо гэндзо Догэна.....	228
--	-----

*С. Хайне*

Догэн и японская религиозно-эстетическая традиция.....	238
--	-----

*Дэвид Р. Лой*

Мертвые слова, живые слова и целебные слова: идеи Догэна и Экхарта.....	259
--	-----



ISBN 5-89163-026-5



9 785891 630260