EX ORIENTE LUX

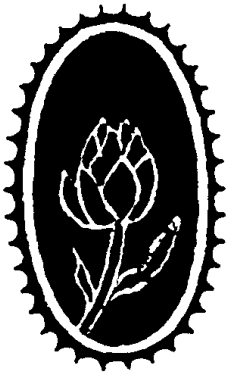
БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

EX ORIENTE LUX

✸

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ



БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

ЯНУС-К
МОСКВА

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект 97-03-16075)

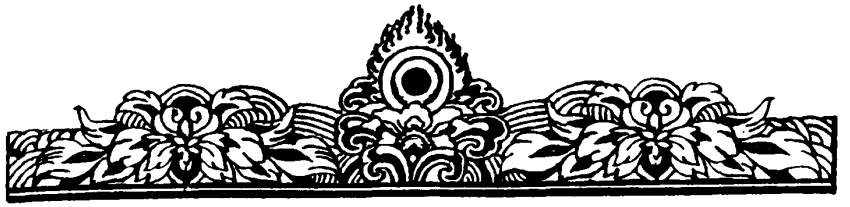
Ответственный редактор
канд. философ. наук *Ю. Б. Козловский*

Оформление
Д. Б. Шимилиса

© Авторы (см. Содержание), 1998.
© Д. Б. Шимилис. Оформление, 1998.

ISBN 5-86218-352-3

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без договора с издательством запрещается



ПРЕДИСЛОВИЕ

Известно, что в современной Японии публикуется большое количество работ по истории традиционной мировоззренческой мысли. Авторы этих работ — представители различных направлений гуманитарных наук — при освещении данной темы высказывают разные точки зрения. Неоднозначно решается ими и вопрос о соотношении мировоззренческой мысли японцев с философией. Одни исследователи считают, что философия по сути своей не характерна для традиционной японской культуры, что она представляет собой «западную науку», занесенную в страну вместе с духовными ценностями европейской цивилизации[1]. Другие, напротив, признают философию органической составляющей национального самосознания японцев, но подходят к ее пониманию с разных методологических позиций, рассматривая ее либо как универсальную форму мировоззренческой мысли, присущую всякой культуре[2], либо как особый вид восточной мысли, не имеющей аналога с духовными реалиями Запада[3], либо как мифологию и другие автохтонные формы общественного сознания[4]. Поскольку же исследователи, признающие философию частью традиционной японской культуры, чаще всего относят ее возникновение и развитие к эпохе средних веков, постольку не может не вставать и вопрос о характере и хронологических рамках самого средневековья в Японии.

Единого мнения по этому вопросу у ученых нет. При этом важно иметь в виду, что эпоха средних веков в Японии как в социально-историческом, так и в духовно-культурном отношении мало напоминает знакомые нам классические модели средневековья, скажем, в Китае или странах Европы. Если там, как известно, культуре средних веков предшествовала культура эпохи древности, так или

---

[1] *Уэяма Сюмпэй.* Сисо-но нихонтэки токусицу. — «Тэцугаку», кан XVIII. Токио, 1969. С. 1. *Хасимото Минэо.* Кэйсидзёгаку-о сасэру гэнри. — «Тэцугаку», кан XVIII. Токио, 1969. С. 53–55. *Накамура Юдзиро.* «Тэцугаку»-но хихан то кодзо. «Тэцугаку», № 19. Токио, 1969. С. 170.

[2] *Нагата Хироси.* Нихон хокэнсэй идэороги. Токио, дайсансацу, 1976; *Кодзаи Ёсисигэ.* Современная философия. Заметки о духе Ямато. М., 1974.

[3] *Умэхара Такэси.* Бунка-но нака-но сэй то си. — «Тэцугаку», кан XIII. Токио, 1968. С. 28–29.

[4] *Иида Момо.* Нихон-но бунка то тэцугаку. — «Тэцугаку», кан XIII. Токио, 1969. С. 340.

иначе воспринятая средневековым обществом, то в Японии подобная культурная преемственность, строго говоря, отсутствовала. Японское общество в период своего становления если и пережило эпоху древности, то не столько в виде относительно продолжительного и устойчивого социально-исторического образования, сколько как промежуточный этап между первобытно-общинным строем и эпохой средних веков[5]. Поэтому японская государственность и духовно-культурная общность начали по-настоящему формироваться не раньше VII–VIII веков, иначе говоря, в раннее средневековье. Насчет дальнейшей истории развития японского общества – что весьма важно для понимания его особенностей в средние века – ученые опять-таки серьезно расходятся во взглядах. Это касается прежде всего оценки периода XVII–XVIII веков. Одни относят данный период к позднему средневековью[6], другие считают его эпохой Просвещения[7], третьи называют Ренессансом в Японии[8]. Еще больший спектр мнений по этому вопросу наблюдается у японских исследователей[9].

Оставляя решение этого дискуссионного вопроса историкам, мы, говоря о средневековье в Японии, имеем в виду 1000-летнюю историю японского общества, которая началась со времени формирования его государственности (экономические и политические преобразования – так называемые реформы Тайка 645–646 гг.). Необходимо учитывать, что это тысячелетие в истории японского общества было вместе с тем временем проникновения, распространения и развития буддизма в Японии[10]. Ведь одновременно с усвоением буддизма, с его переосмыслением в соответствии с социальными потребностями происходит становление традиционной японской культуры, начинается дифференцированное развитие ее отдельных звеньев, появляются новые, не существовавшие ранее формы духовно-творческой деятельности, в том числе и философия.

Для уяснения особенностей формирования и развития традиционной философской мысли в Японии необходимо также иметь в виду то существенное обстоятельство, что господство буддийского мировоззрения в духовной жизни японцев было практически ничем не ограничено. Если, скажем, в соседнем Китае существовало своего рода «разделение труда» в развитии общественной и мировоззренческой мысли между конфуцианскими, даосскими, буддийскими и другими школами, то в Японии буддизм, вобравший в себя синтоистские верования, безраздельно доминировал в культурной жизни народа на протяжении целого тысячелетия. Другие же идейные течения хотя время от времени и проникали в страну, но по-настоящему органической частью духовного творчества японцев не становились. Не случайно до XVII века в Японии не появилось ни одной конфуцианской и тем более – даосской школы.

В этих условиях традиционная японская философия вызревала в лоне буддизма, в рамках буддийского религиозного сознания. Такая социально-историческая обусловленность возникновения и развития философской мысли в Японии обеспечивала ей известный простор, поскольку буддийская культура имела за собой многовековые философские традиции Индии и Китая и тем самым по-

---

[5] *Конрад Н. И.* Очерк истории культуры средневековой Японии. М., 1980. С. 10.

[6] *Гольдберг Д. И.* Япония в XVII – середина XVIII века. – Сб. «История стран зарубежной Азии в средние века». М., 1970. С. 344.

[7] *Конрад Н. И.* Очерки современной японской литературы. М., 1961. С. 344.

[8] *Кирквуд К.* Ренессанс в Японии. М., 1988.

[9] *Сибари Ётаро, Амино Ёсихико.* Таё-на тюсэйдзо-нихондзо. – «Тюокорон», 1988, №4.

[10] Проникновение буддизма в Японию имело место и до VII в., но носило спорадический и относительно неглубокий характер.

зволяла японскому обществу, его образованной части овладевать этим духовным наследием, преобразовывать его и на такой основе разрабатывать свою собственную мировоззренческую, философскую мысль.

Быстрая адаптация буддизма к японской действительности оказалась возможной потому, что непосредственным образом отвечала духовным запросам развития раннефеодальной Японии: в то время как автохтонные досинтоистские верования, находившиеся на стадии анимизма и тотемизма, не обрели еще достаточной систематизации, буддизм, как глубоко систематизированная идеология, вполне мог способствовать идейному укреплению централизованной власти и объединению провинций страны в единое государство. Привлекательность буддизма для японского общества состояла еще и в том, что он нес с собой большие духовно-культурные ценности. Прикладное искусство, связанное с возведением храмов и изображением буддийского пантеона средствами живописи и скульптуры, приобщало японцев к новым жанрам художественного творчества, а ввозимая монахами буддийская литература знакомила верующих не только с ритуальной тематикой, но и с историческими повествованиями, с лирической и эпической поэзией.

История буддизма в Японии традиционно соотносится с определенными периодами социально-политического и духовно-культурного развития страны. При этом исторически выявляется развитие буддизма по восходящей линии и выделяются буддизм эпохи Нара (710–794 гг.), буддизм эпохи Хэйан (794–1192 гг.) и буддизм эпохи Камакура (1192–1333 гг.), а затем и его эволюция по нисходящей линии, приходящаяся на эпохи Муромати, Асикага (1378–1573 гг.) и тем более на эпоху Токугава (1603–1867 гг.). Такая периодизация истории буддизма в Японии имеет под собой основание в той мере, в какой она согласуется с конкретно-историческими стадиями развития самого японского общества и его культуры в средние века. Так или иначе она отражает этапы усвоения и японизации буддизма, неравномерно охватывавшей различные сферы духовно-творческой деятельности японцев. Эти этапы, к сожалению, не всегда четко определяются в научной литературе[11]. Тем не менее можно сказать, что если для раннего нарского буддизма было характерно главным образом восприятие религиозного культа, приобретавшего при этом известную синтоистскую окраску, то для хэйанского буддизма присуще глубокое усвоение учений буддийских школ в самых разных сферах и прежде всего в художественном творчестве. В камакурский период японизация буддизма достигает своего пика, можно сказать, завершается процесс переосмысления буддийской мысли, в том числе в такой отвлеченной сфере, как религиозная философия. В ней приобретают ведущее влияние учения, отличающиеся собственно японскими чертами. Это значит, что на смену эзотерическому буддизму[12], всякого рода мистическим «тайным учениям» *(миккё)*, утратившим доминирующее положение в мировоззренческой мысли, приходит буддизм, именуемый в японской историографии «реформаторским»[13].

---

[11] Так, напр., нарский буддизм порой называют «старым» по сравнению с хэйанским – «новым», но тот же хэйанский буддизм называют «старым» по сравнению с камакурским буддизмом.

[12] К эзотерическому буддизму – «доступному для посвященных» – относят «тайные учения», пронизанные мистикой и соединяющие в себе элементы йоги и древних натуралистических религий (учения школ Сингон и отчасти Тэндай).

[13] *Tetsudai T.* The Influence of Buddism of Japanese National Ideas. Kioto, 1925. P. 15–16. – Цит. по: *Горегляд В. Н.* Буддизм и японская культура VIII–XII вв. – «Буддизм,

Центральное внимание в настоящем коллективном труде уделяется рассмотрению буддизма в эпоху Камакура. Вместе с тем следует указать, что определение камакурского буддизма как «реформаторского» используется нами только потому, что оно принято в японоведческой литературе, ибо формирование камакурских буддийских школ и учений было вызвано не какой-то заданной реформаторской деятельностью, а прежде всего объективными процессами, отражавшими опосредованно — в сфере культуры — экономические и политические факторы социально-исторического развития Японии. Имеется в виду влияние тех самых социальных императивов, которые определяли духовную жизнь японского общества XII–XIII веков[14].

О каких императивах здесь идет речь? В сфере собственно религиозного сознания — это настоятельная потребность изменения существовавшей практики вероисповедания, замены усложненных форм культа на более доступные[15]. В области религиозной социальной философии — необходимость осмысления и решения проблем, связанных с социальными потрясениями: крестьянские восстания, конфликтные отношения светской власти и церкви и т. п. Наконец, в сфере культуры, мировоззренческого сознания — это актуальная потребность в ослаблении гнетущего воздействия авторитарных традиций старых буддийских школ, сковывавших возможности развития духовного творчества, философской и общественной мысли.

Удовлетворению этих потребностей в эпоху Камакура и отвечали три новые буддийские школы или, лучше сказать, три направления религиозно-философского буддизма — амидаизм, нитирэнизм, дзэннизм[16]. Исследователи обычно обращают внимание на различия в доктринальных и идейно-политических позициях этих направлений, отмечают диаметрально противоположный смысл учений амидаизма и дзэннизма, указывают на нетерпимость нитирэнизма к другим школам. Гораздо меньше внимания уделяется тому немаловажному обстоятельству, что эти три направления в камакурском буддизме, предлагая адептам разные пути и средства спасения, или «просветления», в то же время объективно дополняли друг друга. Так, амидаизм, например, обещал спасение на том свете — в «Чистой земле» Будды Амиды, тогда как нитирэнизм предлагал спасение, а дзеннизм — «просветление» в этом мире. Дзэннизм, отвергая рационалистическое постижение реальной действительности, не признавал канонических текстов, а амидаизм и нитирэнизм, напротив, были твердо привержены священным писаниям. В свою очередь, и нитирэнизм отличался от дзэннизма и амидаизма тем, что разрабатывал свое оригинальное учение не на поприще сугубо метафи-

государство и общество в странах центральной и восточной Азии в средние века». М., 1982. С. 159–160.

[14] О роли и влиянии экономических и политических факторов на развитие духовной культуры и мировоззренческой мысли в Японии см.: История стран зарубежной Азии. С. 159–184.

[15] В Японии, таким образом, прокладывала себе путь общая закономерность в истории развития буддизма, что справедливо отмечается в трудах известных востоковедов. См.: *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. «Проблемы буддийской философии». Ч. 2. Пг., 1914. С. 28.

[16] В научной литературе можно встретить высказывания о том, что в реформаторском движении камакурского буддизма участвовали как старые, так и новые буддийские школы (см.: Буддизм в Японии. М., 1993. С. 236–241). Судя, однако, по приводимым в этой связи данным, участие старых школ в реформаторстве буддизма вряд ли стоит переоценивать. Во всяком случае, их вклад в переосмысление буддийских доктрин был не столь заметен.

зической догматики, а в русле религиозной социальной теории, своего рода социальной теософии. Словом, каждое из трех направлений при всей несовместимости с доктринами других направлений занимало свое место и вместе с другими составляло в чем-то целостное образование в реформаторском движении буддизма эпохи Камакура[17].

Как видно из помещенных в эту книгу разделов, особенности средневековой философии в эпоху Камакура просматриваются достаточно отчетливо. В нитирэнизме они обнаруживаются самым очевидным образом, поскольку религиозная социальная философия такого рода вообще не встречается ни в китайском буддизме, ни тем более в индийском. В свою очередь, и японский амидаизм не копирует китайский; его проповедники Какубан, Хонэн и особенно Синран, выступая за предельно упрощенную практику верования, давали ей вместе с тем собственное философское обоснование. Дзэннизм также не повторяет учения китайского Чань. Пропагандировавшаяся его приверженцами своеобразная духовно-творческая деятельность получила оригинальное философское осмысление у Догэна, а самобытное воплощение – в традиционном японском искусстве. Мы указываем здесь на эти особенности средневековой философии Японии лишь в самом общем виде. Прочитав же статьи настоящего коллективного труда, читатель получит возможность подробно ознакомиться с каждым из трех направлений камакурского буддизма. К тому же во второй части этого труда предлагаются переводы отрывков из произведений крупнейших представителей указанных направлений японского буддизма, наглядно отражающих характерные черты религиозно-философского мышления японцев в эпоху средневековья.

Движение за реформацию буддизма XII – начала XIV века, обозначившее собою высшую точку в развитии буддийской мировоззренческой мысли в Японии, оказалось, однако, весьма непродолжительным. Уже с XIV века, когда основные цели движения были достигнуты, появляются признаки его стагнации. Не возникает больше новых влиятельных буддийских школ, не появляется и крупных религиозных философов уровня Догэна, Нитирэна, Синрана. Правда, до XVII века буддизм в Японии еще продолжал оставаться господствующим мировоззрением, но, функционируя как народная религия, он необратимо исчерпал себя в творческом отношении и окончательно утратил потенциал развития[18].

Объясняя столь скорый закат буддизма в Японии после почти тысячелетнего господства, исследователи указывают, как правило, на резкое ослабление соци-

[17] Конечно, наряду с представителями этих трех направлений в русле камакурской мысли XIII века жили и творили не примыкавшие к ним отдельные оригинальные мыслители, такие, например, как Дзиэн (?–1225) – автор философского трактата «Гукансё» или Садайё – составитель антологии «Син-Кокинсю» (1205), создатель теории эстетики (см.: Конрад Н. И. Указ. соч. С. 103). Однако эти и другие мыслители все же не определяли общий дух развития мировоззренческой мысли Японии в эпоху зрелого средневековья.

[18] Такое общее ослабление мировоззренческих позиций буддизма не могло не вызвать разного рода последствий в идейной жизни Японии. Одним из них явилась реакция со стороны синтоизма, тяготившегося неограниченным господством буддийской идеологии. Синтоистские мыслители, в свое время подкреплявшие японскую мифологию элементами буддийской метафизики, обнаруживают в этот период тенденцию к обособлению от буддизма. Прежний синто-буддийский синкретизм докамакурского и даже камакурского периодов они пытаются заменить претендующими на оригинальность синтоистскими эклектическими вероучениями. См. в данном изд. раздел о синто-буддийском синкретизме XIII–XV вв.

альной базы буддийской общины, разрушение монастырей феодалами во время междоусобиц периодов Асикага и Муромати, влияние ростовщического капитала, распространившего прагматическое отношение к жизни. Но вместе с тем отмечают и те глубинные изменения, которые происходили в самой национальной культуре, начавшей высвобождаться из-под влияния религиозной идеологии и обретать светский характер[19]. Именно на этом этапе истории в наиболее образованных кругах японского общества все более ощущается тяга к рационализму, к восприятию духовных ценностей китайской культуры и усвоению ее мировоззренческой, философской мысли. Можно сказать, что как раз в этот период в Японии совершается «подготовка» к переходу от буддийской к конфуцианской парадигме духовно-культурного развития. Так что вполне понятно, какой большой интерес вызывает изучение объективных процессов развития мировоззренческой, философской мысли японцев, определявших смену этих духовно-культурных парадигм. Представляется, что работа, проделанная участниками этой книги, может в той или иной мере способствовать освещению этого важного вопроса.

Такое внимание с нашей стороны к буддизму эпохи Камакура отнюдь не означает какой-либо недооценки значения предшествующего исторического периода – распространения и усвоения буддийских учений в эпоху Хэйан. Если в эпоху Нара, сравнительно короткую по времени, имело место довольно поверхностное знакомство японцев с проникавшими на острова буддийскими учениями, то эпоха Хэйан, чья протяженность равна четырем векам, – основной период овладения континентальной буддийской культурой. Именно на этом историческом этапе происходит осмысление и усвоение всех занесенных в Японию духовных ценностей буддийских сутр, трактатов, комментаторской литературы. Это касается религиозно-философских доктрин китайских школ Тяньтай, Чженьянь, Хуаянь и др. Можно представить, каких усилий стоило японцам, совершенно незнакомым до этого с философским мышлением, воспринять сложнейшие доктринальные установки, в том числе и пронизанные мистикой эзотерические буддийские учения. Для обретения достаточного навыка философствования им потребовалось овладение китайским языком и санскритом, поездки на учебу в Китай и многое другое. Отсюда понятно, почему довольно большой раздел коллективного труда посвящен распространению и усвоению буддийской философской мысли в эпоху Хэйан. А поскольку для основательного овладения буддийской философией японцам было также необходимо знакомство с каноническими первоисточниками, читателю предлагается статья, раскрывающая отношение японских мыслителей к изначальной догматике махаянистского буддизма, содержавшейся в текстах Праджня-парамиты. Наконец, чтобы представить читателю картину развития средневекового буддизма в Японии по возможности разносторонне, нельзя упускать из виду и его взаимодействие с автохтонным синтоистским мировоззрением, вернее, его изменениями, которые претерпевало последнее под влиянием буддийской мысли. Этим и продиктовано включение в коллективный труд статьи о синто-буддийском синкретизме XII–XV веков.

Видимо, было бы неверно считать, что исследование данной темы имеет для Японии исключительно историко-философское значение. Нельзя забывать, что уже с XIX века в этой стране интенсивно идет процесс вестернизации национальной культуры, вытеснения традиционного идейного материала из сфер общественной жизни духовно-культурным материалом западного происхождения.

[19] *Конрад Н. И.* Очерк истории культуры средневековой Японии. С. 114–115.

Этот процесс идет и в области философской мысли. После второй мировой войны он продолжался с таким размахом и сопровождался такой радикальной заменой традиционной философии западными образцами, что теперь говорить о сколько-нибудь полноценном функционировании традиционной философской мысли в Японии вряд ли возможно. Разумеется, такая масштабная вестернизация не может оставлять японскую интеллигенцию равнодушной к судьбе своего культурного наследия, и буддийского философского наследия в частности. Она вызывает негативную реакцию в определенных кругах японской общественности и временами принимает форму кампаний, выступлений в защиту культурного достояния исторического прошлого. В 70–80-е годы, например, среди мыслителей-традиционалистов разных направлений развернулось движение в поддержку буддийской культуры, в особенности буддийской философской мысли. При этом обозначилась тенденция рассматривать традиционную философию буддизма как поистине неисчерпаемый кладезь мудрости. Участники движения заявляли о том, что отныне наступает «новый этап» в изучении буддизма, что если раньше его изучали главным образом как религию, то пришло время по-настоящему обратиться к буддийской философской метафизике, осмыслить проблемы онтологии и гносеологии буддизма, понимание которых может помочь в разрешении многих противоречий современной жизни[20].

В ряду мыслителей-традиционалистов, участников этого движения, оказалось немало приверженцев японского буддизма, которые публиковали работы, посвященные нитирэнизму, амидаизму, дзэннизму, учениям самих основателей этих школ – Нитирэна, Догэна, Синрана[21]. Особенно преуспели на этом поприще приверженцы социальной философии религиозно-политического движения «Сока гаккай», выдвигавшие программу переустройства японского общества в духе идеалов «буддийского социализма»[22]. Все это – лишь одно из свидетельств того, что обсуждение вопроса о традиционной культуре, традиционном мировоззрении в частности, – не просто отголосок далекого прошлого. Данная тема дискутируется в Японии с разных идеологических позиций: о ней высказываются и патриотически настроенные деятели культуры, и откровенные националисты, и представители академической науки. Так что проблема эта остается достаточно актуальной и занимает важное место в идейной жизни современного японского общества.

На сегодняшний день нам не известны работы, специально посвященные собственно японской философии в буддийских школах средневековья. Авторы же немногих серьезных исследований на эту тему признают существование японской философии не в буддийских, а только в конфуцианских школах (т. е. с XVII в.), философскую же мысль буддийских школ не считают заслуживающей самостоятельного изучения, ввиду ее полной зависимости от религиозного сознания[23].

Вместе с тем в Японии издается большое количество всякого рода работ по буддизму, которые непосредственно не ориентированы на изучение средневековой японской философии, но могут быть так или иначе использованы с этой це-

---

[20] Эти идеи получили, например, широкий резонанс в связи с выходом в свет фундаментальной энциклопедической серии по буддизму – Буккё сисо кодза, Рисося: Токио, 1974.

[21] *Takahashi M.* The Essens of Dogen. Y.-L., 1983; *Okonagi Keigo.* Nichiren and Shinran – Two Faces of Buddism. – Japan Echo. Tokyo, 1983. V. 10. № 4.

[22] *Хирои Такаясу.* Дайсан буммэй-но сюкё. Кобундо. Токио, 1963.

[23] См.: *Нагата Хироси.* Нихон хокэнсэй идэороги. Токио, 1976, дайсансацу хакко; *Нагата Хироси.* Нихон тэцугаку сисоси. Токио, 1977, дайёнсацу хакко.

лью. Это работы по японскому буддизму разных исторических эпох, разных направлений и школ, работы, посвященные крупнейшим буддийским мыслителям и проповедникам. Классифицировать всю эту литературу, типологически разноплановую, написанную с различных методологических позиций, крайне сложно. Ее обзор потребовал бы отдельной статьи[24].

Вообще можно сказать, что для большинства издаваемых в Японии работ по традиционному буддизму характерен ярко выраженный описательный, фактологический характер. Концептуальная сторона таких публикаций, равно как и их методологические основы, разработаны весьма слабо. Буддийская мировоззренческая мысль в этих работах либо рассматривается обычно как типично «восточная мысль» *(сисо)*, исключающая философию, либо однозначно квалифицируется как религия. Категориальный же аппарат при этом оказывается настолько несовершенным, что не позволяет, как правило, уяснить, какую смысловую нагрузку в том или ином контексте несут такие, казалось бы, ключевые понятия, как «буддизм в Японии» и «японский буддизм», «буддийская философия в Японии» и «японская буддийская философия» и т. п. В результате не проводится должного различия между «японскими буддийскими школами» и «японскими буддийскими учениями». Принадлежность к «японским буддийским школам», основанным в Японии и объединявшим японских проповедников буддизма, зачастую некритически истолковывается в духе приверженности собственно японским буддийским учениям. Исторические же факты свидетельствуют о том, что и в эпоху Нара, и в эпоху Хэйан приверженцы японских буддийских школ на протяжении веков осмысливали и проповедовали доктрины отнюдь не японского, но китайского, а то и индийского буддизма и только много позднее — с эпохи Камакура — именно на основе переосмысления континентального буддизма стали разрабатываться собственно японские учения. Поэтому можно сказать, от эпохи Камакура и берет свое начало японская буддийская мысль как таковая, японская буддийская философская мысль в частности.

В отечественном японоведении за последние полтора десятилетия наметился определенный прогресс в изучении японского буддизма, в том числе буддийской философской мысли в эпоху Камакура. Стали публиковаться статьи в сборниках, разделы в коллективных трудах[25]. Начали издаваться переводы трактатов и фрагментов из произведений ведущих представителей камакурского буддизма[26]. Однако в этих отдельных работах еще не просматривается такого целостного видения процесса развития японской буддийской философской мысли, которое бы способствовало дальнейшему, более глубокому изучению идейного содержания каждого из учений японского буддизма, их влияния друга на друга, взаимо-

---

[24] Достаточно сказать, что обзор литературы только по раннесредневековому буддизму в Японии занимает несколько страниц печатного текста. См., напр.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 27–37.

[25] В этой связи нельзя не отметить прежде всего коллективный труд «Буддизм в Японии» (М., 1993, под ред. Т. П. Григорьевой), выделяющийся и по числу участников-японоведов, и по насыщенности фактическим материалом. См. также: *Игнатович А. Н.* Учение о теократическом государстве в японском буддизме. — Сб. «Буддизм и государства на Дальнем Востоке». М., 1987; *Кабанов А. М.* Дзэн и традиции китайской культуры в средневековой Японии. — Сб. XIII научной конференции «Общество и государство в Китае». Ч. 2. М., 1982; *Кабанов А. М., Игнатович А. Н.* Амидаистские школы в периоды Камакура и Мурамати; Дзэн-буддизм: Риндзай и Сото. — Буддизм в Японии. Гл. 4.

[26] См.: Буддизм в Японии, разд. II, тексты.

действия разных буддийских школ, противостояния их авторитарных традиций и других важных аспектов.

Настоящий коллективный труд, разумеется, не претендует на решение всех этих вопросов, но надо надеяться, что он вносит свой посильный вклад в их разработку. Труд состоит из двух частей – научных статей по средневековой японской философии и переводов средневековых текстов, принадлежавших наиболее крупным представителям буддийской философской мысли в Японии.

При написании статей и, разумеется, при переводе средневековых японских текстов авторы и переводчики использовали прежде всего оригинальные источники, понимание которых требует специальной подготовки, владения старояпонским языком, и, безусловно, серьезного знания буддийских японских реалий, а также классической догматики китайского и индийского буддизма.

Все эти обстоятельства достаточно очевидно свидетельствуют о том, с какими сложностями пришлось иметь дело участникам настоящего коллективного труда. Возможно, не со всеми трудностями удалось полностью справиться. Это относится прежде всего к отдельным фрагментам переводов текстов произведений средневековых японских мыслителей, а также к разделу о буддийской философии периода Хэйан. Однако нам представляется, что предлагаемый большой труд заслуживает снисходительного отношения читателей, поскольку впервые специально знакомит с историей буддийской религиозной философии в Японии. И надо надеяться, вызовет интерес не только японоведов, но и всех тех, кто занимается изучением истории развития мировоззренческой и общественной мысли в странах Востока.

В заключение пользуюсь случаем и выражаю глубокую благодарность сотрудникам сектора восточных философий Института философии РАН, принимавшим участие в обсуждении настоящего коллективного труда и высказавшим ценные замечания и соображения по различным вопросам.

Ю. Б. Козловский

ЧАСТЬ I
ИССЛЕДОВАНИЯ

ЯПОНСКИЙ АМИДАИЗМ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ю. Б. Козловский

Собственно японский амидаизм — одно из наиболее влиятельных направлений средневекового буддизма в Японии — исследован далеко не достаточно. Работы о нем, правда, публикуются. Однако в самой Японии амидаизм обычно рассматривают с традиционных позиций — либо как религию, либо как одно из течений «буддизма», без четкого выделения в нем как сугубо религиозной, так и религиозно-философской мысли. Этот пробел сохраняется и в нашей японоведческой литературе. Нет пока специальных исследований, посвященных ведущим идеологам японского амидаизма — Хонэну и Синрану. Немногое известно о представителях раннего амидаизма — Гэнсине, Какубане и Рёнине. Имеется одно исследование, посвященное Иппэну[1], а также отдельные разделы по амидаизму в коллективных трудах по японскому буддизму.

Вместе с тем не приходится сомневаться в том, что изучение японского амидаизма важно уже потому, что это направление буддизма являлось неотъемлемым элементом духовной жизни японского общества в эпоху средневековья, и, не имея представления о нем, вряд ли возможно получить более или менее полную картину развития культуры и мировоззренческой мысли в Японии XII—XVI вв. Оно заслуживает внимания также и потому, что выявление в японском амидаизме наряду с откровенно религиозной догматикой определенного религиозно-философского содержания может способствовать решению на частном примере дискутируемого до сих пор вопроса о том, присуща ли философская мысль как тако-

---

[1] См.: *Накорчевский А. А.* Религиозно-философское учение средневекового японского мыслителя Иппэна (1239—1289): Дис. канд. философских наук. М., 1989; см. также: Буддизм в Японии.

вая традиционной культуре, традиционной общественной мысли японцев[2].

При рассмотрении особенностей распространения и усвоения амидаизма в средневековой Японии нельзя недооценивать факт его далеко не японского происхождения. Не следует забывать, в частности, о том, что истоки этого учения отчетливо просматриваются в индийском буддизме на рубеже нашей эры, а как самостоятельное религиозно-философское направление он развивается в Китае в период раннего средневековья. Именно в Китае окончательно складывается доктринальный комплекс амидаизма, в основу которого положены тексты буддизма махаяны и прежде всего сутра Саддхармапундарика и шастра Нагарджуны.

Структура мироздания в этих текстах представлена так называемой «космологией *асанкхея*» — «космологией бесчисленных»[3]. Согласно ее канону, существует неисчислимое количество будд и их земель — «чистых», «нечистых» и «смешанных». Из «чистых земель», способствующих продвижению по пути к спасению в *нирване* (высшем состоянии истинного бытия), самое большое значение имеет земля Будды Амитабхи (Амиды), расположенная на западе, тогда как погрязшая в пороках наша земля — *саха* — находится на юге и относится к «нечистым» или «смешанным» землям. «Чистые земли» отдалены огромным расстоянием от нашей земли, попасть на них самостоятельно человек не в состоянии, только сила всемогущего Будды способна дать ему там второе рождение. Именно Будда Амида, отказавшийся войти в нирвану и давший обет спасти все сущее, дарует верующим в него возрождение в своей «Чистой земле» и тем самым открывает путь к окончательному спасению в нирване[4].

Этими основными положениями махаянистских текстов пронизаны канонические амидаистские сутры — Малая Сукхавативьюха-сутра, Большая Сукхавативьюха-сутра и Амитаюрдхьяна-сутра, которые, с одной стороны, воспроизводят общую догматику «асанкхея-космологии», но, с другой стороны, имеют свои особенности при опи-

---

[2] См.: *Уэяма Сюмпэй.* Сисо-но нихонтэки токусицу, Тэцугаку. Т. XVIII, Токио, 1968; The Japanese Mind, ed. Ch. A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1967.

[3] Наряду с махаянистской «асанкхея-космологией» существуют также, согласно буддийскому канону, «чакровала-космология», восходящая к Диргхагама-сутре, и «сахасра-космология», разработанная сарвастивадинами. Структура мироздания в каждой из космологий имеет свои особенности — членение на сферы и уровни бытия, пребывание на которых соответствует определенным этапам продвижения верующего к конечной цели спасения. См.: *Kloetzli R.* Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land. Delhi: Motilal Banarsidoss, 1983. P. 30.

[4] Конечное спасение в буддизме махаяны раскрывается в разных аспектах: в космологическом — как *акаша*, в сотериологическом — как *нирвана*, в онтологическом — как *шуньята*, в психоментальном — как полное прекращение сознания, членящего единую реальность на составные части. Там же. С. 90–93.

сании «Чистой земли» Будды Амиды и разъяснении иерархии «чистых земель» в целом. Эти отличительные черты амидаистских сутр объясняются стремлением возвеличить роль Будды Амиды, приводящего все сущее к «просветлению», а также желанием возвысить значение именно его «Чистой земли», пребывание в которой приравнивается к достижению верующим высокого уровня совершенствования[5]. Исходя из таких догматических установок, патриархи китайских школ Цзинту, Тяньтай и Чжэньянь и разрабатывали учение о «легком пути» к спасению, ориентированное на «силы Другого», иначе говоря, Будды Амиды.

Проникновение китайского амидаизма в Японию началось в VIII—IX вв. благодаря деятельности монахов эзотерических школ Тэндай и Сингон — своего рода филиалов китайских школ Тяньтай и Чжэньянь. С конца X — начала XI в. учение о «Чистой земле» уже заметно привлекало верующих. Будде Амиде воздвигали храмы, появились активные проповедники амидаизма — главным образом выходцы из тех же эзотерических школ. Одним из самых выдающихся среди них был религиозный философ Гэнсин (942—1017). Этот приверженец школы Тэндай, утверждая авторитет Будды Амиды, искал более понятный способ поклонения ему через молитвенное обращение — так называемое *нэмбуцу* — и одновременно стремился разъяснить догматические положения амидаизма на общедоступном языке. Гэнсин использовал, в частности, имя Амиды как будды в образе человека вместо понятия *дайнити нёраи*, выражавшего трансцендентно представляемое «естество будды». Опять-таки в целях большей доступности, наряду с категориями «пустоты» и «нирваны» он употреблял чисто японское понятие «изначального просветления» — *хонгаку*[6].

Тем не менее в трактовке амидаистской догматики у Гэнсина все еще сохранялась характерная для школы Тэндай усложненная терминология и неоднозначное видение путей спасения[7]. Исследователи указывают, например, на то, что в своем известном «Собрании важнейших положений о возрождении после смерти» (яп. *Одзёёсю*) он описывает разные пути «освобождения от грязной земли» и «обретения радости поиска Чистой земли»[8]. Они отмечают также, что в другом произведении — «Пустота» (яп. *Кукан*) этот проповедник призывает к поклонению «трем сокровищницам» — буддам, законам

---

[5] Все общие положения, касающиеся буддийской канонической литературы, даются по: *Kloetzli R.* Указ. соч., цит. по: *Накорчевский А. А.* Указ. соч.

[6] Понятие «изначальное просветление» (*хонгаку*) в различных трактатах интерпретируется по-разному, чаще всего оно означает видение мира таким, как он есть — в состоянии недуальности.

[7] *Нагата Хироси.* Нихон хокэнсей идеороги. Токио, 1968. С. 84.

[8] *Anesaki M.* History of Japanese Religion. Rutland, Vermont — Tokyo, Japan, 11th print, 1983. P. 151—152.

и монашеству и в то же время предлагает созерцать «пустоту» тремя способами — «молитвенными обращениями к Будде Амиде, к священной сутре Саддхарма-пундарика и к богине милосердия Каннон»[9]. Примечательно, что, несмотря на свою приверженность амидаизму, Гэнсин не занимался его активной пропагандой, но, будучи одаренным человеком, снискал большое признание как писатель, поэт и художник.

Несколько позднее Гэнсина распространением учения о «Чистой земле» занимался проповедник Какубан (1095–1143). Он основал свою школу, отделившуюся фактически от ортодоксальной эзотерической школы Сингон. В истолковании Какубана Будда Амида отождествлялся с почитаемым приверженцами учения Сингон Буддой Вайрочаной, а отсюда и «Чистая земля» Амиды определялась как «тайная величественная чистая земля» Вайрочаны. Соответственно и священные знаки доктрины Сингон, обозначавшие «пять великих начал», приравнивались Какубаном к девяти знакам «оберегающих заклинаний», приписывавшихся Будде Амиде[10]. Вместе с тем трактовка амидаизма у Какубана отличалась противоречивостью, поскольку в одних трактатах он отделял «Чистую землю» от бренного мира *саха*, тогда как в других допускал бытие «Чистой земли» в пределах того же самого бренного мира[11].

Примерно в одно время с Какубаном выступал другой известный проповедник амидаистских идей — монах Рёнин (1072–1132). Он явился основателем первой в Японии школы амидаизма — Юдзу нэмбуцу (школа Всепроникающего моления Будде). Учение этой школы базировалось главным образом на доктринальных установках буддийской школы Кэгон. Поэтому Рёнин и его последователи, хотя и признавали объектом культа Будду Амиду и возрождение в его «Чистой земле», в то же время отдавали дань учению школы Кэгон и трактовали «Чистую землю» не в «пространственном измерении» как находящуюся где-то «в Западном крае», а как состояние сознания адепта, как его мироощущение[12]. Проповедники школы Юдзу нэмбуцу утверждали, что Будда в «теле Закона» заполняет собой все миры, поэтому эти миры несут в себе природу Вселенского Будды, а тела обитателей этих миров полностью входят в «тело Закона». Таким образом обосновывалось «слияние», или «сплавленность» (отсюда и сам термин *юдзу*), абсолютного и феноменального уровней бы-

---

[9] *Юаса Ясуо.* Догэн-Синран-ни окэру нихонтэки дзиссонтэки-на моно, Дзиссонсюги кодза. Кан I, рисося. Токио, 1968. С. 321.

[10] *Оно Т.* Дзёдай-но дзёдокё. Токио, 1972. Цит. по: Буддизм в Японии. С. 181. См. также: Буккё дзитэн, Токио дайто сюппанся, дайгохан, 1970. С. 139.

[11] Там же.

[12] Юдзу нэмбуцу сю коё, Цудзоку буккё Какусю коё (Очерк буддийских школ для популярных изданий). Токио, 1899. С. 19. Цит. по: Буддизм в Японии. С. 182–187.

тия, иначе говоря, постулировалось тождество *сансары* и *нирваны*. Согласно учению школы Юдзу нэмбуцу, для спасения в «Чистой земле» могут быть использованы два типа доктринальных принципов – «опоры на свои силы» и «опоры на силы Другого» (т. е. Будды), а при обращении к Будде Амиде практиковалось два вида молений (*нэмбуцу*) – вслух и про себя. Существовал также большой набор сложных обрядов и ритуалов – основных и вспомогательных[13].

Характеризуя ранний, докамакурский амидаизм в целом, необходимо подчеркнуть, что, поскольку учения его идеологов и проповедников разрабатывались преимущественно с позиций школ Тэндай, Сингон и Кэгон, постольку его трудно считать японским в полном смысле слова. По этой причине учения раннего амидаизма не обрели широкого признания и не получили большого распространения среди верующих.

И все же потребность реформирования буддизма в Японии назревала: в конце эпохи Хэйан – начале эпохи Камакура наступил период так называемого «смутного времени» (крестьянских волнений, феодальных междоусобиц, стихийных бедствий), т.е. согласно буддийскому вероучению, период «конца Дхармы» («конца Закона»)[14]. Людям нужна была надежда на избавление от страданий хотя бы на том свете, и буддизм, как религиозное мировоззрение, такую надежду давал. Однако догматика японских эзотерических школ, призывавших к совершенствованию Дхармы по мере прохождения растянутой цепи перерождений, равно как и использование ими усложненной ритуальной обрядности, серьезно препятствовала восприятию буддизма основной массой населения. Необходимо было упростить толкование догматики вероучения и облегчить практику самого культа. Этому как раз и отвечала деятельность новых буддийских школ и прежде всего школы амидаизма.

Первым радикальным реформатором учения о «Чистой земле» Будды Амиды стал монах Гэнку (1133–1212), больше известный под именем Хонэн. Этот проповедник амидаизма все свои усилия направил на упрощение практики культа. Он решительно отбросил всякие мистические ритуальные процедуры, затруднявшие молитвенное обращение к Будде Амиде. Единственным средством, необходимым для возрождения в «Чистой земле», Хонэн считал искреннюю веру в спасительную силу Будды Амиды и демонстрацию этой веры в виде молитвенного возглашения – «Восславим Будду Амиду!» (*«Наму Амида буцу!»*). Этому возглашению, известному и ранней классиче-

[13] Там же. С. 15–17. Цит. по: там же.

[14] Согласно учению Шакьямуни, история буддизма разделяется на три эры: первую эру – «Истинного Закона», торжества истинной веры (500 лет), вторую – «подобия Закона», постепенного разрушения веры (1000 лет) и третью – «конца Закона», время зла и бедствий.

ской традиции амидаизма, Хонэн придавал исключительное, прямо-таки магическое значение. Оно, как утверждал Хонэн, обеспечивало спасение всем — и праведным и грешным людям, что подразумевало равенство всех людей перед Буддой Амидой. От своих адептов Хонэн требовал только одного — как можно более частого повторения молитвенного возглашения. Важно, учил он, повторять молитвенное обращение к будде «...каждый день по десять тысяч раз и немного спустя возносить хвалу Чистой земле. Те, кто приложит все силы и обратится к будде 30 тысяч раз, 60 тысяч раз, 100 тысяч раз, все обретут высшее блаженство и райскую жизнь»[15]. Обосновывал Хонэн столь важное значение восславления Будды Амиды ссылками на известный догмат амидаизма о колоссальной удаленности «Чистой земли» от нашей земли *саха*; чтобы преодолеть это расстояние, человеку остается только положиться на «силу Другого», т. е. Будды, который перенесет его на «Чистую землю» и тем откроет путь к окончательному спасению[16].

Такой до предела облегченной трактовкой учения о спасении в «Чистой земле» Хонэн снискал большую популярность у верующих. В 1175 году он основал свою школу, дав ей настоящее японское название «школа Чистой земли» (Дзёдо-сю) вместо принятого в традиционном амидаизме названия «земля Чистоты». Это изменение названия школы как бы символизировало появление нового направления в японском буддизме.

Против хонэновской трактовки амидаистского учения резко выступили старые эзотерические школы. Начались нападки на него и новых школ: с одной стороны — школы Нитирэн, а с другой — школ Дзэн, придерживавшихся противоположного амидаизму доктринального принципа — «опоры на собственные силы». Не избежал Хонэн и преследования от властей. Однако активная пропаганда Хонэном своего учения, его недюжинный дар проповедника и, наконец, его сочинения, объединенные в «Собрании избранных сведений об изначальном обете [Амиды]) и молении Будде» (яп. *Сэнтяку хонган нэнбуцусю*), способствовали тому, что амидаизм начал все шире распространяться в разных слоях японского общества.

Уже при жизни Хонэна у адептов его учения появились расхождения в понимании путей и средств спасения в «Чистой земле». Эти расхождения значительно усилились после его смерти. Ученики и последователи Хонэна Сёко (1162–1248), Сёку (1177–1247), Рюкан (1148–1227) и другие дискутировали о том, насколько часто при обращении к Будде Амиде нужно повторять его имя — один раз (*итинэнгё*) или множество раз (*таннэнгё*). Они поднимали вопрос и о

[15] *Нагата Хироси.* Указ. соч. P. 85.
[16] *Anesaki M.* Op. cit. P. 171–179; Amidake. P. 172.

том, нужно ли увязывать веру в Будду Амиду с нравственными деяниями верующего. Иначе говоря,каждый по-своему ставил проблему отношения между субъектом веры и неземным существом, к которому вера обращена[17]. Причем в этих спорах амидаистов отчетливо проступала тенденция к умалению роли молящегося субъекта и абсолютизации значения милосердия самого Будды.

Ярким представителем такого направления в японском амидаизме стал Синран (1173–1262). С амидаизмом Синран познакомился в школе Хонэна, но вскоре разочаровался в ее трактовке этого учения и разработал собственную доктрину спасения в «Чистой земле». Известный религиовед М. Анэсаки, изучавший основные произведения Синрана, так характеризует существо этой доктрины. Спасение в «Чистой земле» Будды Амиды, пишет Анэсаки, не зависит ни от каких-либо усилий со стороны верующего, ни от его достоинств или недостатков. Оно, полагает Синран, уготовлено для всех, кто верит в милосердие Будды и преклоняется перед таинством его Имени[18]. Тем самым Синран освобождал веру от всех внешних компонентов, в том числе и от государственной власти, обращал ее исключительно к внутреннему миру человека[19].

Вместе с тем Синран дает свою, отличную от хонэновской формулировку всеобщего спасения. Так, если, по Хонэну, «даже недобрым людям обеспечено спасение в Чистой земле, чего говорить о добрых!», то, согласно Синрану, «даже добрым людям уготовлена Чистая земля, чего говорить о недобрых!»[20]. Добрые люди, считал Синран, нуждаются в спасении не меньше, если не больше, поскольку, совершая благие деяния, они тем самым проявляют собственные усилия и не в полной мере опираются на «силы Другого» (то есть Будды). Более того, с точки зрения Синрана, вера в Будду Амиду – это не собственная вера субъекта как такового, а все тот же дар самого Будды. Поэтому, утверждает Синран, даже обращение к Будде Амиде при возглашении его имени есть не что иное, как всего лишь знак надежды и выражение благодарности, напоминающей о его великом обете спасения[21]. Таким образом, милосердие Будды истолковывается Синраном как фатально предопределяющее спасение всех верующих.

Такая общая мировоззренческая позиция Синрана дала основание ряду исследователей считать, что этот патриарх японского амидаиз-

---

[17] В японоведческой литературе приводятся некоторые сведения об учениках и последователях Хонэна, однако они не столько раскрывают идейное содержание их взглядов, сколько дают самое общее представление об их жизненном пути. См.: Буддизм в Японии. С. 204–205.

[18] *Anesaki M.* Op. cit. P. 183.

[19] *Конрад Н. И.* Очерк истории культуры средневековой Японии. С. 93–95.

[20] Там же. С. 182–183. *Anesaki M.* Op. cit.

[21] Там же. С. 184.

ма, основатель Истинной школы «Чистой земли» (Дзёдо-синсю) «...окончательно изгнал из этого учения остатки философских спекуляций»[22]. В этой связи исследователями отмечается также, что отмежевание Синрана от всякой философии религии вызвано нежеланием «смущать умы верующих метафизическими тонкостями и высокими спекуляциями», характерными для учений таких эзотерических школ, как Тэндай и Сингон[23].

С нашей точки зрения, однако, такая оценка мировоззренческих взглядов Синрана выглядит, по крайней мере, односторонней. Ведь Синран не только предлагал облегченный, не требующий от верующих усилий путь спасения, но и всячески его обосновывал. Причем именно обоснованию пути спасения с религиозно-философских позиций он посвятил свои основные произведения — «Учение, практика, вера, постижение истины» (яп. *Кёгёсинсё*) и «Значение однократного и многократного моления» (яп. *Итинэн танэн буньи*). Одним из результатов осмысления Синраном практики верования является, в частности, решение упомянутого выше принципиального для амидаистов вопроса о том, насколько часто необходимо при молении восславлять Будду Амиду. Синран, отстаивавший учение о фатальной предопределенности спасения для всех верующих, считал споры приверженцев амидаизма по этому вопросу совершенно бессмысленными. В письме ученикам он писал: «В Киото многие люди спорят о том, какова должна быть молитва — однократной или многократной. Этих споров быть не должно...»[24]

Такую установку Синран обосновывал следующим образом. «Тех, — писал он, — кто рассуждает и спорит о том, сколько произносить молений — один раз или много раз, я называю людьми чужого учения и раздельного постижения. Чужим учением полагаю такое учение, приверженцы которого отходят от святого пути и сбиваются на неправедный путь, кто занимается посторонней практикой и верует в другого будду... Все они на неправедном пути, предпочитают опору на свои силы»[25]. «Что до раздельного постижения, — продолжал Синран, — то оно происходит тогда, когда, обращаясь с молитвой к Будде, не предпочитают опору на силы Другого. Раздельное — это разделение надвое того, что должно быть единым. Постижение означает усвоение, понимание, когда при молении Будде забавляются, опираясь на свои силы»[26]. «Опора же на свои силы, — заключал Синран, — бывает тогда, когда отдают предпочтение своей плоти,

---

[22] *Игнатович А. Н., Светлов Г. Е.* Лотос и политика. М., 1989. С. 52.

[23] Там же. С. 52–53.

[24] Синран сёнин госёсокусю, Синрансю, Нихон-но сисо. Т. 3. Токио, сёхэндай 4, 1970. С. 298.

[25] Итинэн танэн буньи, Синрансю, Нихон-но сисо. Т. 3. С. 62.

[26] Там же.

своему духу, когда, побуждая свои силы, рассчитывают на благодеяния, которые совершаешь ты сам»[27].

Японские исследователи давали свои разъяснения этим высказываниям Синрана. Известный философ Юаса Ясуо комментирует их, в частности, следующим образом. «Когда верующий, — пишет он, — молитвенно обращается к Будде всем своим существом, он становится единым с Буддой. Тогда его "я" живет в практике верования. Тот же субъект, который считает количество молений, является вторым "я", интеллектуально созерцающим первое "я" со стороны, в отрыве от практики. Это второе "я" не обращает к Будде все свое существо. По отношению к Будде оно находится в состоянии "раздвоения того, что составляет одно", в состоянии осознания своего бытия и интеллектуальной "опоры на свои силы"»[28].

Синран, с точки зрения Юаса Ясуо, поднимает важную для того времени проблему принципиального различения двух сторон в субъекте «я» — практической и теоретической — и говорит о недопустимости такого раздвоения субъекта «я» во время молитвенного обращения к Будде. Необходимо подчеркнуть, что эта крайне важная, а возможно, и центральная проблема японской религиозной философии вставала не только перед приверженцами амидаизма. Возможно, еще актуальнее она оказалась для приверженцев школ Дзэн и, в частности, для их крупнейшего представителя — Догэна. Этот философ столь же решительно заявлял о недопустимости раздвоения субъекта «я» в процессе практики бдения (*сюгё*) и настоятельно требовал «единства практики и постижения истины». Догэн, как известно, в отличие от Синрана (провозглашавшего принцип «опоры на силы Другого»), отстаивал противоположный принцип — «опоры на свои силы». Примечательно, однако, что в отношении практики верования Синран и Догэн, по справедливому замечанию того же Юаса Ясуо, занимали «совершенно тождественные» позиции, полностью отрицая значение теоретического разума[29].

Наряду с религиозно-философским осмыслением практики моления Синран демонстрирует в своих трудах основательное знакомство с классической доктриной амидаизма, внося в нее собственные толкования. Исследователи указывают, например, на то, что Синран выдвинул свое представление о структуре «Чистой земли», различая «истинную землю воздаяния» (*синдзицу ходо*) и «условную землю» (*хобэн кэдо*). В первой, полагал Синран, рождается подлинно верующий адепт, а во второй — еще испытывающий сомнения в спаситель-

[27] Там же.

[28] *Юаса Ясуо.* Указ. соч. С. 316.

[29] Там же. Более развернутое сопоставление взглядов Синрана и Догэна по этому вопросу см.: *Козловский Ю. Б.* Философия экзистенциализма в современной Японии. М., 1975. С. 115–138.

ной силе Будды Амиды. Было у Синрана и свое понимание буддийского догмата об ипостасях будды – высшей в «теле Дхармы» и менее высокой «в теле воздаяния». Поскольку Будда Амида не мог непосредственно обладать ипостасью в «теле Дхармы», находясь в «Чистой земле», являвшейся только промежуточной ступенью к спасению, необходимо было не уронить его достоинство перед высшими буддами других школ. Поэтому Синран, как и китайский амидаист Тань Луань, отстаивал постулат о том, что абсолютный Будда в «теле Дхармы» и Будда, пребывающий в «Чистой земле», находящийся в «теле воздаяния», принципиально единосущны. Тем самым Синран утверждал, что Будда Амида, по существу, пребывает в двух ипостасях одновременно[30].

Как осмысление Синраном практики культа, так и его трактовка амидаистской догматики способствовали тому, что влияние его учения продолжало расти. Благодаря усилиям учеников и последователей Синрана – Нёсина (1239–1300), Какунё (1270–1351), Дзонкаку (1290–1373), Рёгэна (1295–1335) – оно сохранилось и после его смерти[31].

К представителям японского амидаизма многие относят также буддийского проповедника Иппэна (1239–1289) – основателя Дзи-сю. Вместе с тем исследователи считают, что этот проповедник, получивший прозвище «странствующего мудреца», придерживался взглядов, не совпадавших с учениями традиционного амидаизма. Правда, на первый взгляд Иппэн, как и его предшественники – Хонэн и Синран, призывал к спасению в «Чистой земле Высшей радости», прославлял Будду Амиду и требовал при обращении к нему того же возглашения – *«Намю Амида буцу!»*. И тем не менее его учение принципиально отличалось от ортодоксального амидаизма.

Во-первых, Иппэн рассматривал «Чистую землю» не в пространственном измерении – как безмерно далекую от нашего мира *саха*, а в психоментальном, иначе говоря, как особое состояние сознания, которое способствует преодолению «омраченности» нашего разума и таким путем – достижению «просветления»[32]. Иппэн полагал, что именно «омраченность» разума навязывает нам представление о том, что мир лишен единства, разорван на противоположности и не позволяет постичь подлинную сущность бытия – «пустотность», снимающую все оппозиции иллюзорного мышления. С этих позиций, восходящих к учению мадхьямиков, Иппэн рассматривал и «Чистую землю» (*Сукхавати*). Эта земля, утверждал он, «пуста и несубстан-

[30] *Синран.* Кёгёсинсё, Синсю сэйтэн, 21-е изд. Токио: Ходзокан, 1975. С. 284.

[31] В литературе можно встретить сведения об этих и других последователях Синрана, но они касаются прежде всего не их мировоззренческих установок, а главным образом биографии и т. п. См. Буддизм в Японии. С. 207–208.

[32] Иппэн сёнин гороку, Буссё канкокай. Токио, 1966. С. 21, 27; цит. по: *Накорчевский А. А.* Указ. соч. С. 98.

циональна»[33]. Тем самым призыв этого проповедника-мыслителя покинуть нашу землю *саха* и возродиться в «Чистой земле» означал фактически не что иное, как требование изменить настрой сознания.

Во-вторых, по-своему трактовал Иппэн и предписание амидаизма о возглашении имени Будды Амиды. Иппэн придавал этому возглашению особый смысл. Главным в нем он считал не обращение к собственно Будде Амиде, а к содержащемуся в этом обращении знаку — Имени, к Имени как таковому. Поэтому возглашение Имени, по Иппэну, означало не столько прославление Будды Амиды, сколько выражение Высшего начала, Абсолюта — «пустотности» бытия. Амиду превозносят лишь постольку, считал Иппэн, поскольку он является провозвестником Имени — «истинного сущего». А значит, утверждал Иппэн, «Имя не есть Имя»[34].

Исследователи по-разному оценивали учение Иппэна, его отход от ортодоксального амидаизма. Одни объясняют этот отход влиянием на основателя Дзи-сю буддийской школы Кэгон[35], другие — его тяготением к школе Дзэн[36]. Конечно, отмеченная выше трактовка Иппэном учения о «Чистой земле» очевидно вступала в противоречие с догматическими установками основных амидаистских сутр. Иппэн и сам ощущал это противоречие и пытался найти решение мучивших его проблем. Это, однако, ему не удалось, и он кончил тем, что сжег свои рукописи. Как бы то ни было, феномен Иппэна интересен тем, что указывает на ограниченные возможности развития мысли в рамках канонов амидаизма, на стремление его приверженцев выйти за их пределы, заимствовать идейные принципы других школ.

В XV–XVI вв. наблюдается новый подъем интереса к учению о «Чистой земле». Среди проповедников еще больше возрастает популярность прежде всего учения самого Синрана. Объединенные вокруг новой школы — Дзёдо-синсю (Истинной школы «Чистой земли»), они продолжают деятельность по распространению амидаистской религии среди простонародья и способствуют тем самым ее дальнейшему обмирщению. Вместе с тем взгляды последователей Синрана, таких как Рэннё (1415–1499), Сёнё (1516–1554) и других, не отличались какой-либо оригинальностью в отношении своего идейного содержания. Борьба между приверженцами синрановской трактовки амидаизма в основном отражала соперничество отдельных храмовых группировок (Хонгандзи, Хокурику) за влияние на верую-

---

[33] Там же. С. 21, 24; цит. по: *Накорчевский А. А.*. Указ. соч. С. 103.

[34] Иппэн сёнин гороку, Дайнцхонбуккё дзэнсё. Токио: Буссё канкокай, 1916. С. 27.

[35] *Фудзиёси Дзикай.* Дзёдокё сисо-но кэнкю. Токио: Хэйракудзи сётэн, 1983. С. 238; цит по: *Накорчевский А. А.* Указ. соч.

[36] Expansion of Buddhism in Nothern Countries. Japan. – J. N. Takasaki, 2500 years of buddhism. Ed. P. V. Barat. New Dehli, 1956. P. 134.

щих. В то же время в этот период появились и такие проповедники учения о «Чистой земле», во взглядах которых наметился явный отход от ортодоксии амидаизма. В частности, Рёё Сёгэй (1341–1420), как и Иппэн, выступал за иносказательное толкование возрождения в «Чистой земле», поскольку эта земля не отдалена пространственно, а всегда существует в человеческом сердце[37]. Или же Синсэй (1443–1495), который включал в обряд поклонения Будде Амиде практику медитации, напоминавшую практику школы Дзэн[38]. Подобные отклонения приверженцев амидаизма от ортодоксии выражали не просто позицию отдельных проповедников, они объективно свидетельствовали об усилении общей тенденции к взаимодействию амидаистского учения с учениями других школ японского буддизма.

Резюмируя, можно сказать, что японский амидаизм эпохи средневековья развивался в направлении упрощения практики верования и классической ортодоксии этого учения, исходные принципы которой были разработаны его индийскими и китайскими патриархами. В этом отношении история амидаизма повторяет, видимо, историю многих других буддийских учений[39]. Такая тенденция прослеживается от первоначального признания множества «чистых земель» и их будд к постепенному возвышению значения именно «Чистой земли» Будды Амиды и ее особой роли на пути самосовершенствования адептов. Она проявляется также в том, что если ранее достижение «Чистой земли» рассматривали только как промежуточный этап на пути к нирване, то по мере эволюции амидаизма возрождение в ней все более представлялось конечной целью спасения верующих[40]. Однако помимо этих и других реформаторских изменений амидаистской сотериологии, не вписывавшихся в каноническую догматику сутр, перед проповедниками учения о «Чистой земле» вставали новые конкретные проблемы, диктуемые потребностью упрощения практики верования, выработки более доступных форм отправления культа. Причем такое смещение акцентов реформаторов-амидаистов от сотериологической космологии к осмыслению практических нужд вероисповедания происходило в условиях соперничества как среди самих проповедников учения о «Чистой земле», так и в их борьбе с учениями других школ японского буддизма.

Это реформаторство требовало от идеологов учения серьезных обоснований. Им приходилось приводить новые реалии в соответст-

---

[37] Буддизм в Японии. С. 213.

[38] *Anesaki M.* Ibid. P. 186.

[39] Эта закономерность в эволюции буддизма вообще, уже отмеченная ранее в предисловии, как раз ярко проявляется на примере истории амидаизма в Японии.

[40] Эту особенность развития амидаизма в Японии и Китае отмечает целый ряд исследователей буддизма. См. напр.: *Herman A. L.* An Introduction to Buddhist Thought. Lanham, N. Y.; L., 1984. P. 251.

вие с каноническими текстами, оправдывать утверждения этих реалий. с религиозно-философских позиций. Поэтому эволюция японского амидаизма, его идейного содержания, не сводилась, как мы видели, к чисто догматической апологии претерпевавшего изменения религиозного культа, а включала, в известных пределах, обоснование философского порядка. Примечательна в этом отношении точка зрения Нагата Хироси, усматривавшего определенную связь учения о «Чистой земле» с пантеизмом. «Идея богочеловека, — пишет он, — не всегда противоречит пантеизму. Поэтому, хотя буддийский образ мира и предлагает народным массам теистическое представление о Будде, все же буддийская философия утверждает себя как пантеизм. Вот почему представления о "Чистой земле" Будды Амиды на том берегу Западного края не мешали отстаивать пантеистическое видение мира, в соответствии с которым Гэнсин, Хонэн, Синран и другие придерживались философии "одна мысль — тысяча миров" и считали, что природа Будды присуща всем смертным»[41]. Такого рода религиозно-философские мотивы в учениях амидаистов выражены достаточно отчетливо и поэтому не случайно отмечаются и в работах ведущих отечественных японоведов[42].

В заключение следует подчеркнуть, что амидаизм как религиозно-философское учение развивался во взаимосвязи и соперничестве с другими ведущими направлениями японского буддизма[43]. С дзэннизмом его объективно объединял подход к практике верования, исключавший рефлексию, но совершенно разъединяло противоположное отношение к роли верующего во время моления. С нитирэнизмом связывало поклонение одной и той же сутре Саддхарма-пундарика, но разделяло различное отношение к Будде Амиде. В этих сходствах и различиях амидаизма с другими буддийскими школами специфически раскрывались особенности процесса восприятия и усвоения учения о «Чистой земле» японскими проповедниками. Причем в ходе этого процесса обнаруживалось чисто японское «прочтение» трактовок амидаизма, пусть не во всем глубокое, но по-своему оригинальное, отражавшее потребности развития мировоззренческой мысли в Японии в эпоху средневековья.

---

[41] *Нагата Хироси.* Нихон хокэнсэй идэороги, дайсанхэн хакко. Токио, 1976. С. 115.

[42] *Конрад Н. И.* Указ. соч. С. 92–94.

[43] Небезынтересны в этом отношении аналитические сопоставления учений проповедников амидаизма и проповедников дзэннизма и нитирэнизма. См.: *Юаса Ясуо.* Догэн-Синран-ни окэру нихонтэки дзиссонтэки-на моно, Дзиссонсюги кодза. Кан I, рисося. Токио, 1968; *Okonogi Keigo.* Nichiren and Shinran: Two Faces of Buddhism. — Japan echo. Tokyo, 1983. V. 10, № 4.

ШКОЛА НИТИРЭН

А. Н. Игнатович

Школа Нитирэн, названная по имени ее основателя монаха Нитирэна, представляла собой одно из трех (наряду с амидаизмом и Дзэном) течений буддизма нового типа, сложившееся в XIII в. и идеологически связанное с военным дворянством (называемым в отечественной литературе «самурайством»[1]).

Деятельность Нитирэна разворачивалась на фоне давно начавшегося серьезного экономического и социально-политического кризиса. Еще в X–XI вв. в окончательный упадок пришла введенная в VII в. надельная система землепользования (при которой вся земля принадлежала государству и распределялась в виде наделов), составлявшая экономическую основу существования аристократии во главе с императорской семьей. Происходил интенсивный процесс превращения государственных земель в частные, в результате чего появились крупные феодальные кланы, владевшие огромными угодьями частновладельческого типа. Так образовывались могущественные провинциальные кланы, сильные в военном отношении, поскольку имели собственные вооруженные формирования, но весьма бесправные в политическом. В XI–XII вв. Японию потрясали серьезные общественно-политические катаклизмы. Разгорелась борьба за власть, и в конечном счете победу одержал могущественный род Минамото, владения которого находились на северо-востоке Японии. В 1192 г. глава рода Минамото Ёритомо объявил себя военным правителем страны – *сёгуном* (новый режим получил в исторической литературе название «сёгунат» и просуществовал до конца 60-х годов XIX в.).

Фактической столицей страны стал г. Камакура, в котором обосновалось военное правительство – *бакуфу*. Среди победившего саму-

---

[1] От слова *самурай* – «служилый [человек]». В японской литературе употребляется, как правило, термин *буси* – досл. «вооруженный муж».

райства единства, однако, не было. Борьба между враждовавшими группировками привела к тому, что в первые десятилетия XIII в. страной управлял фактически не непосредственно *сёгун*, а *сиккэн* (должностное лицо, функции которого были аналогичны функциям канцлера). При жизни Нитирэна *сиккэнов* выдвигал род Ходзё.

Императоры и аристократия смотрели на *сёгунов* и их сподвижников как на варваров, узурпировавших законную власть, и не всегда мирились со своим положением. Довольно сильная оппозиция сёгунату ждала удобного случая для выступления против *бакуфу*, и благоприятные условия создались в 1219 г. во время распрей между кланами Минамото и Ходзё. Вооруженная борьба между императорской партией и *бакуфу* продолжалась три года, но в конце концов *сиккэну* Ходзё Ёситоки удалось одержать победу. Военное правительство ужесточило контроль над императорским домом и высшей аристократией. Кроме того, у сторонников императора конфисковывались земельные владения. В результате принятых *бакуфу* мер императоры более ста лет не имели возможности претендовать на реальную власть, а экономическое положение аристократии (не говоря уже о ее политическом статусе) было серьезно подорвано.

Вследствие указанных причин буддийские школы, возникшие в нарский и хэйянский периоды и кровными узами связанные с аристократией, стали центрами потенциальной оппозиции сёгунату. Хотя культовые учреждения «старых» школ продолжали функционировать, а гора Хиэй, где находились главные монастыри школы Тэндай, оставалась центром японского буддизма, правительство *бакуфу* не стеснялось расправляться с монахами, слишком рьяно пропагандировавшими реставрацию императорской власти. В XIII в. Япония была без всяких оговорок буддийской страной, и о смене на официальном уровне идеологических ориентиров, как это случилось в первой половине XVII в. в начале правления дома Токугава, не могло быть и речи. Новые буддийские школы, ни политически, ни экономически не связанные с императорским двором и придворной аристократией, как раз и заполнили образовавшуюся «религиозную нишу».

Помимо быстрого роста самурайского сословия, в XIII в. наблюдалось значительное увеличение числа ремесленников и торговцев и вообще городского населения. Эти социальные слои также попали в сферу влияния новых буддийских школ. Наконец, крестьянство, зависимое от феодалов, составлявших костяк нового режима, также «обслуживалось» буддийскими школами, ориентировавшимися на этот режим.

Однако главной причиной возникновения новых буддийских школ являлся глубокий духовный кризис, поразивший японское общество в конце периода Хэйан. Как уже говорилось, в XI–XII вв. «мельчает» аристократия — социальный слой, через который буддий-

ская церковь в течение многих десятилетий влияла на государственную политику. Деградация аристократии сопровождалась упадком связанных с ней старых буддийских школ, поскольку причины обоих процессов были аналогичны. Буддийская церковь погрязла в коррупции, происходила своеобразная секуляризация монашества, так как, по выражению известного японского религиоведа М. Анэсаки, «чрезмерно возросли мирские цели и мотивы» деятельности буддийского духовенства[2]. Надо сказать, что падение авторитета буддийской церкви признавалось и некоторыми идеологами старых школ. Мёэ (1173–1232), виднейший идеолог школы Кэгон, писал: «Если бы учение Будды было таким, каким его представляет нынешнее поколение монахов, то это было бы самое плохое учение в мире»[3]. Как знак деградации государственной буддийской церкви, каковой являлось объединение Тэндай, расценивалось резкое повышение функциональной роли обрядности, причем такая оценка, как мы увидим, обосновывалась доктринально.

Нестабильной обстановке в стране сопутствовало сложное международное положение в дальневосточном регионе. В XIII в., когда началась полоса монгольских завоеваний, Дальний Восток оказался объектом экспансионистской политики Чингисхана. В 1280 г. им был подчинен Китай. Во второй половине того же столетия монголы не раз угрожали Японским островам и предпринимали попытку их захвата.

Создавшаяся ситуация подготовила почву для распространения в японском обществе, в первую очередь среди интеллигенции, а также среди буддийского духовенства, эсхатологических настроений. Буддийское учение о неминуемом наступлении так называемого «века конца Дхармы»[4], о котором говорили лидеры новых буддийских школ, и особенно часто Нитирэн, прекрасно объясняло причины возникновения кризисной обстановки в стране, так что религиозные и светские интеллектуалы расценивали упадок как явление вполне закономерное.

По традиции, зафиксированной в ряде буддийских сутр, после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира, его учение переживает три «века» (яп. *сандзидай*). В Сутре о Великом Собрании (яп. *Дайдзик-кё* или *Дайдзюцу-кё*), на которую часто ссылался Нитирэн, «три века Дхармы» делятся на пять пятисотлетних периодов[5]. По другим источникам, продолжительность «трех веков Дхармы» раз-

[2] *Anesaki M.* Nichiren, the Buddhist Prophet. Glouscester, 1966. P. 7.

[3] *De Becker J.* Feodal Kamakura. Yokohama, 1907. P. 50.

[4] Дхарма – здесь: учение Будды, Закон Будды.

[5] Таким образом, в данном случае перевод этого термина весьма условен, поскольку «век» здесь не сто лет, а отрезок времени в пятьсот (или тысячу) «европейских» лет.

лична: «век Истинной Дхармы» — пятьсот или тысяча лет, «век подобия Дхармы» — тысяча или пятьсот лет, «век конца Дхармы» — десять тысяч лет.

I. «***Век Истинной Дхармы***» (яп. *сёбо-дзидай*):

(1) период освобождения от неведения Дхармы и обретения просветления;

(2) период размышления над сутью Дхармы, т. е. усвоение сокровенных истин буддийского учения.

II. «***Век подобия Дхармы***» (яп. *дзобо-дзидай*):

(3) период чтения и декламирования сутр, т. е. следования «букве» Дхармы;

(4) период возведения храмов и пагод, т. е. показного почитания объектов культа.

III. «***Век конца Дхармы***» (яп. *маппо-дзидай*):

(5) период исчезновения Истинной Дхармы; время кризисов, раздоров, стихийных бедствий и пр., т. е. эпоха всеобщего упадка.

Во всех толкованиях, касающихся понятия «три века Дхармы» (хотя его трактовки и отличаются оценкой продолжительности различных фаз отношения к буддийскому учению в человеческом мире), функциональное значение каждого периода едино.

В «век Истинной Дхармы» равнозначно функционируют три главных составляющих буддийского учения: [1] собственно «учение» (яп. *кё*), т. е. догматика; [2] «деяния» (яп. *гё*), т. е. деяния (поступки), которые буддист должен совершать согласно «учению»; [3] «свидетельство» (яп. *сё*), т. е. свидетельство достижения спасения в результате совершения «деяний» согласно «учению», даваемое Буддой.

В «век подобия Дхармы» совершаются «деяния» согласно «учению», но «свидетельство» достижения спасения не проявляется, т. е. дискриминируется одна из основополагающих составляющих Дхармы — результат, «плод» (выражаясь буддийским языком) ее проповеди и следования ей в человеческом мире. Дхарма (как «учение» и как «деяния») функционирует независимо от живых существ и не ведет их к просветлению.

Наконец, в «век конца Дхармы» «учение» воспринимается как нечто абстрактное: «деяния» согласно «учению» не совершаются, так что «свидетельство» достижения спасения невозможно уже в принципе. Более того, в конце этого периода у живых существ, точнее говоря, представителей рода человеческого, исчезает даже осознание существования в мире Дхармы, т. е. воцаряется абсолютное «неведение»[6] буддийских истин. Отсюда следуют два важнейших вывода:

[6] Яп. *мумё* (санскр. *авидья*). Одно из основополагающих понятий буддийской философии (как хинаянистской, так и махаянистской).

во-первых, страну (и, соответственно, ее население), вступившую в «век конца Дхармы», постигает наказание в виде различных несчастий; во-вторых, должен появиться спаситель, мессия, призванный освободить людей (и шире – «живых существ») от «неведения».

Естественно, что провозглашение буддийскими мыслителями наступления «века конца Дхармы» обусловливалось кризисом (прежде всего идеологическим), который переживала данная страна. В Китае о «веке конца Дхармы» заговорили еще в конце V в.[7], но представление о его наступлении распространилось повсеместно в следующем столетии, когда весь Китай был охвачен борьбой между южными и северными династиями.

В Японии идеи о пришествии «века конца Дхармы» стали популярными как раз в конце Хэйанского периода. По подсчетам буддийских ученых того времени, он должен был начаться в 1025 или 1052 году[8]. По мере нарастания общественных катаклизмов представления о вступлении в этот «век» получали все большее распространение в качестве единственного авторитетного объяснения происходящих событий. Однако, по мнению Д. Цудзи, как идейное течение представление о начале «века конца Дхармы» оформилось только в XIII в.[9].

Новые школы пропагандировали свои учения в качестве единственного средства преодоления кризиса в «век конца Дхармы» как панацею от всех бед. Последнее обстоятельство во многом объясняет веру Нитирэна в свое предназначение спасителя Японии от несчастий, оно объясняет и притязания его последователей на аналогичную роль.

Нитирэн (1222–1282) явился, пожалуй, самой харизматической личностью в истории японского буддизма. Жизнь этого человека была такой же бурной и динамичной, как и время, в которое он жил. Являясь ярчайшим представителем «нового» буддизма, Нитирэн, как ни парадоксально это может показаться на первый взгляд, находился в решительной и последовательной оппозиции к правительству в Камакура и в высшей степени нетерпимо относился к амидаизму и Дзэну, не говоря уже о старых школах.

Нитирэн родился в маленькой деревушке Коминато в уезде Тодзё провинции Ава на восточном побережье Японии. Его отец был управляющим *сёэна* (феодального поместья) или же своего рода старостой – *кэнсю*. Такие должностные лица в начале камакурского сёгуната обладали достаточно большой властью в приморских деревнях. Однако сам Нитирэн неоднократно писал о себе, что он «дитя

[7] Было подсчитано, что «век конца Дхармы» наступит здесь в 484 г., поэтому время ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира было отодвинуто на X в. до н. э.

[8] *Ватанабэ С.* Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1965. С. 56.

[9] *Цудзи Д.* Нихон буккё си. (История японского буддизма). В 3 т. Токио, 1969. Т. 2. С. 107.

прибрежного *чандалы*»[10] (*чандалы* — санскр. «неприкасаемые»; люди, стоящие вне четырех варн древнеиндийского общества, самый презираемый его слой), выходец «из семьи *чандалы*»[11], т. е. как бы специально подчеркивал свое низкое социальное положение, что он делал, конечно, не случайно.

Свое рождение в провинции Ава Нитирэн считал знамением: «Хотя уезд Тодзё провинции Ава и находится на окраине страны, [он] подобен центру Японии. Поэтому здесь оставила следы Аматэрасу-оками»[12]. «Нитирэн — человек из центра Японии, из провинции Ава. Вообще говоря, та провинция — провинция, в которой пребывала Аматэрасу-оками (...) Нитирэн также родился в той провинции, и [это] самое большое [ему] воздаяние»[13]. В этих утверждениях Нитирэна явственно проявляется его стремление утвердить над собой «кураторство» Аматэрасу, главной богини собственно японской религии — *синто*. Связь Нитирэна с Аматэрасу, воплощением которой являлось солнце (Аматэрасу — «Освещающая небо»), закрепилась в его монашеском имени: Нитирэн — «Солнце-Лотос».

На монашескую стезю Нитирэн вступил в двенадцатилетнем возрасте, придя с родительского благословения в местный храм Киёсуми-дэра, принадлежавший школе Тэндай. В 1239 г. молодой монах отправляется в Камакура, где проводит четыре года, обучаясь в местных храмах. Затем переезжает на гору Хиэй для более основательного изучения буддийских доктрин и получения монашеского «диплома». Период его учебы в центре тэндайского буддизма и поездок по храмам других школ окончился в начале 1253 г.

Основным итогом пятнадцатилетних странствий Нитирэна по различным буддийским монастырям стала закладка фундамента его мировоззрения. Уже в первом своем сочинении, написанном в 1242 г., Нитирэн подверг резкой критике проповедников амидаистской школы Дзёдо. Надо сказать, что для монахов хиэйских храмов были характерны антиамидаистские настроения. Монах Сюмбан, главный управляющий хиэйских храмов по вопросам обучения монахов, чьи лекции регулярно слушал Нитирэн, сугубо отрицательно отзывался об учении о «Чистой земле» (как, впрочем, и об эзотерическом буддизме и Дзэне)[14].

Изучение тяньтайской догматики, общение с монахами, знавшими историю объединения Тэндай и часто вспоминавшими о расцвете

---

[10] «Трактат о допросе, [написанный] на [острове] Садо» (яп. *Садо го-канки сё*). — Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю (Полное собрание писаний Великого Святого Нитирэна). В 61 т. Токио, 1981. С. 891.

[11] «Послание с Садо» (яп. *Садо госё*). Там же. С. 958.

[12] «Ответ монахине Ниси-ама» (яп. *Ниси-ама амаэ го-хэндзи*). — Там же. С. 906.

[13] «Ответ господину Михарада» (яп. *Михарада-доно го-хэндзи*). — Там же. С. 1227.

[14] *Оно Т.* Нитирэн. Токио, 1972. С. 24—28.

школы во времена функционирования системы «монастырского правления», чтение сочинений Сайтё, деятельность которого предопределила этот расцвет – все это побуждало Нитирэна задумываться о реставрации былого величия школы. Однако эзотеризация тэндайского учения, борьба между фракциями, традиционная ориентация на аристократию, характерная для высших тэндайских иерархов, пользовавшихся безусловным авторитетом в монашеской среде, и, наконец, консерватизм последней, очевидно, убедили Нитирэна в невозможности возрождения школы в новых условиях. В конечном счете, вернувшись весной 1253 г. в храм Киёсуми-дэра, Нитирэн, согласно жизнеописаниям, утром 28-го дня четвертой луны (17 мая 1253 г., по европейскому летоисчислению) выступил с публичной проповедью, в которой в самой резкой форме раскритиковал учения и деятельность амидаистских и дзэнских школ и заявил, что в «век конца Дхармы» только откровения Будды Шакьямуни, запечатленные в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, являются совершенной истиной.

После выступления перед монахами Киёсуми-дэра Нитирэн был вынужден покинуть этот храм. Первым актом Нитирэна как родоначальника нового течения в японском буддизме явилось обращение в свою веру родителей и принятие монашеского имени – Нитирэн (до этого времени его звали – Дзэсёбо, а еще ранее – Рэнтё).

Будучи, по существу, изгнанным из монастыря, Нитирэн отправился в Камакура, и, конечно, выбор столицы сёгуната в качестве арены своей деятельности был сделан им отнюдь не случайно (как справедливо отметил А. Ллойд). Претензии предохранить государство от окончательного упадка в «век конца Дхармы» и, более того, добиться его процветания, т. е. реализовать замыслы о реставрации идей Сайтё, могли найти отклик только в Камакура, поскольку «сёгун привлекал в свое окружение все прогрессивное и энергичное в стране»[15], но никак не в Киото – императорской столице. Следует подчеркнуть, что Нитирэн заявил о себе как о «подвижнике Лотосовой Сутры», продолжателе дела Сайтё, что нашло отражение в названии школы, данном ей ее основателем: «школа Цветка Дхармы» (яп. *Хоккэ-сю*) (школой Нитирэн она стала именоваться с 60-х годов XIX в.).

В конце 1253 г. у Нитирэна появился первый ученик и последователь, а с 1256 г. в Камакура стали проводиться регулярные съезды весьма большого количества монахов, во время которых их участники слушали проповеди Нитирэна и его толкование догматики различных школ. Основным методом привлечения Нитирэном новых адептов был метод *сякубуку*. *Сяку* (досл. «ломать», «сгибать») означает ломать (предполагается активный акт) заблуждения тех, кого одо-

[15] *Lloyd A.* Development of Japanese Buddhism. – «Transactions of Asiatic Society of Japan». V. XXII. Yokohama, 1894. P. 489.

левают мирские желания из-за незнания учения Будды. *Буку* (досл. «подчинять», «повергать на землю», «ставить вверх ногами») интерпретируется в смысле «громить плохих людей и плохие учения». *Сякубуку* противопоставляется методу *сёдзю* (досл. «ухватывать [и] брать»), который подразумевает спасение посредством сострадания.

В отличие от других буддийских лидеров Нитирэн делал акцент на *сякубуку*, хотя именно метод *сёдзю*, безусловно, был более буддийским по существу. Однако использование в буддизме *сякубуку* являлось оправданием резкой критики других учений и абсолютизации собственных взглядов. Агрессивность и нетерпимость Нитирэна нашли свое выражение как раз в *сякубуку*. Сам он призывал к решительному пресечению деятельности почти всех современных ему школ — вплоть до физического уничтожения духовенства — и искоренению их учений (прежде всего амидаизма), следование которым стало якобы причиной несчастий, обрушившихся на Японию.

Нитирэновская школа, как и другие буддийские объединения того времени, состояла из духовенства и мирских адептов. Нитирэн не делал различий между монахами и мирянами, называя тех и других «учениками». Большую часть монахов, пришедших к Нитирэну в 50–60-е годы, составляли выходцы из школы Тэндай. Таким образом, пропагандистами нитирэнизма в период становления движения и последующих его гонений стали те, кто был идеологически связан с некогда могущественным объединением и считал себя наследником традиций Сайтё. Кроме того, под знамена Нитирэна собирались тэндайские монахи, недовольные зависимостью школы Тэндай от старой аристократии, а также слишком большим влиянием эзотерического буддизма на тэндайское учение и проникновением в него элементов амидаизма. Долгое время школа не имела собственных культовых центров, поэтому монахи, обратившиеся в нитирэновскую веру, оставались в своих храмах, зачастую скрывая свою причастность к новому учению. Среди нитирэновского духовенства были люди, не имевшие монашеского «диплома» и ставшие монахами после прихода к Нитирэну (так называемые «самовольные монахи», яп. *сидосо*). Этот гораздо менее образованный слой монашества занимался пропагандой нитирэновских идей как в Камакура, так и в провинции.

Среди адептов школы были так называемые «вступившие на Путь» (яп. *нюдо*), которые принимали обет выполнять заповеди, предписанные монахам, но оставались жить дома. Кроме того, в школе имелись и «монахини», которые, правда, не были монахинями с точки зрения традиционных буддийских представлений. Так назывались жены «вступивших на Путь», решившие вместе с мужьями выполнять монашеские заповеди, а также вдовы, принявшие заповеди. Однако ни те, ни другие из «мира» в монастыри не уходили. Следует особо отметить интересное обстоятельство: среди мирских

приверженцев Нитирэна насчитывалось большое количество женщин, оставшихся преданными своему учителю в самые тяжелые моменты его жизни.

До 1260 г. деятельность Нитирэна заключалась в распространении нового учения, формировании и консолидации движения. Первый шаг в реальную политику был сделан им в 1260 г., когда Нитирэн заявил о себе как «государственник» и как претендент на роль духовного наставника *бакуфу*, призванный спасти Японию в «век конца Дхармы».

Весной 1260 г. Нитирэн написал свой знаменитый трактат «Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране» (яп. *Риссё анкоку рон*), в котором заявил о необходимости запрещения деятельности амидаистских школ. В августе того же года трактат был передан сиккэну Ходзё Токиёри. Поначалу правительство отнеслось к увещеваниям Нитирэна весьма индифферентно, однако после активизации нитирэнистами пропаганды взглядов учителя по отношению к Нитирэну начали приниматься репрессивные меры. В результате основатель нового религиозного движения был сослан на полуостров Идзу, где находился с начала 1261 по февраль 1263 г.

Во время ссылки Нитирэн развил некоторые основополагающие догматы своего учения, положенные в основу деятельности школы. Источник вдохновения этот человек нашел в главе XIII «Увещевание держаться [твердо]» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. В сочинениях и письмах ученикам Нитирэн неоднократно ссылается на эту главу. Как раз в этот период он обретает черты, характерные для лидера, наделенного харизмой и, судя по всему, именно тогда приобретает уверенность в собственной предопределенности быть спасителем Японии.

В это время окончательно определяется отрицательное отношение Нитирэна к четырем течениям японского буддизма, два из которых были представлены амидаистскими и дзэнскими школами, являвшимися влиятельнейшими буддийскими объединениями той эпохи, а два других — школами Рицу и Сингон, также пользовавшимися немалым авторитетом в буддийском мире и имевшими весьма стабильный круг адептов. Нитирэновское отношение к данным школам нашло отражение в так называемых «четырех утверждениях» (яп. *сикаку-но какугэн*), встречающихся в письмах основателя школы к ученикам и наиболее емко сформулированных Нитирэном в конце жизни в сочинении «Трактат об увещевании Хатимана» (яп. *Кангё Хатиман сё*):

1) «Сингон [ведет] страну к гибели»[16]. Эта школа, с точки зрения Нитирэна, неправильно толкует «явное» и «тайное» учения, ставя на

[16] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 585.

первое место Сутру о Великом Солнце и принижая тем самым значение Лотосовой Сутры. А это значит — отвернуться от «истинного властителя Японии» (т. е. Лотосовой Сутры). Поэтому доктрины Сингон и оцениваются в качестве учения, ведущего «нашу страну» (т. е. Японию) к гибели[17].

2) «Моления Будде [Амиде ведут] в вечный ад»[18]. Приверженцам амидаистских школ суждено пребывать на самом нижнем кругу ада из-за непочтительного отношения к Будде Шакьямуни[19]. Как отмечал М. Анэсаки, конфессиально связанный со школой Нитирэн, «Будда Амида в глазах Нитирэна был не кем иным, как узурпатором действительной славы Будды [Шакьямуни]»[20].

3) «Дзэн — деяния небесных демонов»[21]. Дзэн-буддисты принадлежат к «семейству демонов» потому, что отрицают истинность слов Шакьямуни, запечатленных в Лотосовой Сутре[22].

4) «Монахи [школы] Рицу связаны с государственными преступниками»[23]. Главную опасность в деятельности этой школы Нитирэн видел в распространении хинаянистских заповедей, против которых боролся в свое время Сайтё, и в сведении приверженности буддийской вере к соблюдению заповедей и многочисленных предписаний[24].

«Четыре утверждения» были не только догматом религиозной доктрины Нитирэна, но и обоснованием в высшей степени активной пропагандистской кампании, развернутой против названных течений буддизма и резко усилившейся в 1268 г. после второго ультиматума монгольского хана Хубилая японскому императору. Поскольку власти покровительствовали дзэнским (прежде всего Сото-сю) и амидаистским (прежде всего Дзёдо-синсю) школам, а также школе Рицу, то резкая публичная критика Нитирэном высших иерархов этих школ не могла не расцениваться как антиправительственная.

В конце концов осенью 1271 г. Нитирэн подвергся аресту, и над ним был устроен, выражаясь современным языком, судебный процесс в «верховном суде» (яп. *хёдзёсё*), входившем в состав одного из главных «министерств», ведавших делами самурайского сословия (яп. *самурайдокоро*). За повторную, по определению суда, злонамеренную клевету в адрес буддийской церкви Нитирэн приговаривался к

---

[17] *Кавай Нитгацу*. Нитирэн-сю коё (Очерк учения школы Нитирэн). — Цудзоку буккё какусю коё (Очерки учений каждой буддийской школы, [предназначенные] для мирян). Токио. 1899. С. 35.

[18] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 585.

[19] *Кавай Нитгацу*. Указ. соч. С. 33.

[20] *Anesaki M.* Op. cit. P. 9.

[21] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 585.

[22] *Кавай Нитгацу*. Указ. соч. С. 34—35.

[23] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 585.

[24] *Кавай Нитгацу*. Указ. соч. С. 35—36.

ссылке на остров Садо у северо-западного побережья Хонсю (на территории современной префектуры Ниигата). Однако Нитирэну предстояло пережить очень неприятное событие, которое стало чуть ли не центральным во всех жизнеописаниях первого патриарха школы. Авторы биографий Нитирэна, как средневековых, так и современных, утверждают, что власти решили тайно расправиться с ним.

Как говорит сам Нитирэн в «Описании различных видов поведения» (яп. *Сюдзю о-фурумаи госё*), через несколько часов после суда его привезли в Тацу-но кути — пригород Камакура — на место, где отсекали головы преступникам. Когда приготовления к казни были закончены, над Тацу-но кути с юго-востока на северо-запад пронесся ярчайший луч, ослепивший палача и конвой. У палача из рук выпал меч, а воины в страхе разбежались. Нитирэн якобы призывал их вернуться назад и отрубить-таки ему голову, но никто не осмелился к нему приблизиться. В конечном итоге Нитирэна перевезли в дом *буси* Хомма Рокуро, отвечавшего за высылку осужденного[25]. Надо сказать, что сомнения в истинности самого факта попытки казнить Нитирэна — известного буддийского монаха и лидера школы — и тем более в реальности чуда, произошедшего в Тацу-но кути, возникли давно и породили огромную по объему литературу[26]. Тем не менее после высылки Нитирэна на остров Садо его школа была, по существу, разгромлена[27], хотя близкие ученики патриарха и некоторые его мирские последователи не только не покинули учителя, но и делали все возможное для его освобождения, которого в конечном счете и добились.

После ссылки Нитирэн на короткое время приезжает в Камакура, где приглашается на совет в *самурайдокоро* и там снова повторяет правительственным чиновникам слова о необходимости запрещения деятельности монахов враждебных ему школ, если правительство хочет уберечь Японию от нападения монголов и природных катаклизмов. Однако Нитирэн очень скоро убеждается, что его рекомендации не будут выполнены, и в середине мая 1274 г. навсегда покидает военную ставку.

Последние годы жизни Нитирэн проводит на горе Минобу (неподалеку от горы Фудзи), где завершает разработку и систематизацию положений своего учения. В этот период он пишет огромное

---

[25] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 913–914.

[26] Различные точки зрения на произошедшее с Нитирэном после суда в самурайдокоро обстоятельно проанализировал Д. Цудзи. См.: *Цудзи Д.* Нихон буккё си. Т. 3. С. 24–35.

[27] «Когда в Камакура [мне был вынесен] высочайший приговор, девятьсот девяносто девять человек из тысячи [от меня] отпало» (Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 907).

количество сочинений (трактатов и посланий ученикам, разъясняющих положения своего учения и дающих инструкции по их деятельности в качестве членов нитирэновского движения), из которых сохранилось около трехсот.

Умер Нитирэн по дороге к горячим источникам. Тело его было кремировано, а прах захоронен на горе Минобу.

Доктринальный комплекс школы Нитирэн

Нитирэновское учение весьма многогранно, однако все его аспекты подчинены обоснованию краеугольного положения, что именно это учение является совершенной идеологией, единственным средством, спасающим в «век конца Дхармы» как отдельного человека, так и японское государство, а шире — весь мир. Нитирэн заявил о себе как о реставраторе ортодоксального — и потому истинного — тэндайского буддизма, который и является теоретическим базисом нитирэновского доктринального комплекса. Поэтому в сочинениях первого патриарха школы нет и намека на пересмотр и тем более ревизию классических доктринальных положений патриарха школы Таньтай Чжии и его учеников, а также своего японского предшественника Сайтё. Этим объясняется и отсутствие в трактатах Нитирэна разработок фундаментальных проблем тэндайской метафизики. Главным его достижением как религиозного философа являлось создание на основе тэндайской догматики оригинальной сотериологической доктрины.

Система нитирэновской догматики строится на двух посылках. Во-первых, патриарх школы был убежден, что Япония и весь мир вступили в «век конца Дхармы». Во-вторых, в такой сложный период истории должен был появиться спаситель человеческого рода, каковым Нитирэн считал самого себя. Его претензии на роль мессии проявились весьма рано, но в полной мере оформились в ссылке на острове Садо. Эти две принципиальные установки определили направление и характер доктринальных построений Нитирэна, а также смещение акцентов в ряде классических догматов школы Тэндай.

Утверждения о наступлении «века конца Дхармы» и, следовательно, свершении различных несчастий красной нитью проходят через все его сочинения, причем через главные, трактаты, составляющие так называемые «пять великих частей» (яп. *годайбу*)[28], и мно-

[28] Основополагающими считаются следующие трактаты Нитирэна: «Рассуждения об установлении справедливости и спокойствия в стране» (яп. *Риссё анкоку рон*), «Трактат об открывании глаз» (яп. *Каймоку сё*), «Трактат об истинно-почитаемом как [средстве] постижения сути [бытия]» (яп. *Кандзин хондзон сё*), «Трактат о выборе времени» (яп. *Сэндзи сё*), «Трактат о воздаянии благодарностью» (яп. *Хоон сё*).

гочисленные послания ученикам и последователям. Хрестоматийными стали начальные строки его трактата «Рассуждения об установлении справедливости и спокойствия в стране»:

«С недавних лет и до последних дней волнения в небе, стихийные бедствия на суше, голод, эпидемии болезней повсюду наполняют Поднебесную и широко распространяются по земле. Быки и лошади падают на перекрестках, и [их] скелеты заполняют дороги. [Число] людей, которых призвала смерть, уже превысило половину [населения страны], и не осталось решительно ни одного человека, который бы не печалился об этом»[29].

Согласно комментариям, Нитирэн имел в виду четыре года, предшествующие написанию трактата, когда Японию поразила целая вереница стихийных бедствий, повлекших неурожаи. Кроме того, в г. Киото, где находился императорский двор, и в г. Камакура, фактической столице Японии, периодически возникали опустошительные пожары. Наиболее остро ощущали на себе последствия всех этих несчастий средние и мелкие землевладельцы, самурайство и ремесленники в городах. Камакурское правительство пыталось остановить лавину бедствий с помощью молений Будде Амиде и *ками* (синтоистским божествам), проводившихся монахами амидаистских школ (правда, в этих действиях участвовали представители и других школ, в частности Сингон), а также жрецами синтоистских святилищ. Однако это не помогло, и тогда определенная часть буддийского духовенства обратилась к поиску альтернативных путей выхода государства из кризиса. Нитирэн не сомневался, что как раз ему предопределено показать японскому обществу такие пути, и свое предназначение он обосновывал догматически.

В нитирэновском учении значительно повысилась функциональная роль Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы как текста, в котором запечатлены сокровенные истины, поведанные Буддой Шакьямуни перед его уходом из человеческого мира (вспомним тэндайскую доктрину «пять периодов — восемь учений»). Чжии помимо широко распространенного деления буддизма на Малую и Великую Колесницы ввел понятия «временная» Великая Колесница и «истинная» Великая Колесница. К первой он отнес учения первого, третьего и четвертого периодов проповеднической деятельности Шакьямуни, к «истинной» Великой Колеснице — проповеди из Лотосовой Сутры. Данной типологии придерживался и Сайтё. Нитирэн же резко противопоставил Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы (точнее говоря, Лотосовую Сутру как центральный текст, «открывающую» и «заключающую» ее сутры, а также Сутру о Нирване) всем без исключения другим буддийским сутрам, признав последние

[29] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 17.

принадлежащими к Малой Колеснице. Хотя эта тенденция уже прослеживается в трудах Чжии и Мяолэ, именно Нитирэн поставил в данном вопросе все точки над i.

Это принципиально важное для себя догматическое положение Нитирэн без всяких оговорок сформулировал уже в раннем (1259 г.) и, по существу, первом своем крупном сочинении «Рассуждения о защищенном государстве» (яп. *Сюго кокка рон*). Процитировав то место во второй главе Лотосовой Сутры, где Будда говорит, что уподобился бы скупцу, если бы обращал в свою веру с помощью Малой Колесницы, но так как это невозможно, он проповедует сейчас Лотосовую Сутру, Нитирэн делает вывод:

«Смысл этого предложения в том, что [Будда Шакьямуни] проповедовал все сутры, кроме Сутры о Цветке Дхармы, как [сутры] Малой Колесницы. Кроме того, в главе о продолжительности жизни [Татхагаты][30] говорится: "Радовались малой Дхарме"[31]. Смысл этого предложения также в том, что [Будда Шакьямуни] в течение сорока с чем-то лет проповедовал все сутры, кроме Сутры о Цветке Дхармы, как [сутры] Малой Колесницы»[32].

Как будет подробно рассмотрено далее в статье «Буддийская философия периода Хэйан», школами тяньтайского направления дальневосточного буддизма каноническим было признано деление Лотосовой Сутры на две части — «вступительные» проповеди (т. е. *сякумон*, «врата следа») и «основные» проповеди (т. е. *хоммон*, «изначальные врата»). Для Чжии и его последователей в Китае и Японии главным в Сутре было предсказание Будды Шакьямуни о возможности достижения состояния будды каждым живым существом. Поэтому тяньтайские мыслители, разрабатывая учение о всеобщности спасения, а также Сайтё в многолетних спорах с Токуицу о наличии у всех живых существ «природы» будды опирались прежде всего на «вступительные» проповеди, никак особо не выделяя *хоммон*. Своеобразие Нитирэна проявилось в переносе акцентов со «вступительных» проповедей на «основные», т. е. в повышенном внимании и рассуждениях о «вечной жизни» Будды и о «бодхисаттвах, появившихся из-под земли», которым, по словам Шакьямуни, предопределено защищать и распространять в человеческом мире Лотосовую Сутру.

В «Трактате об истинно-почитаемом как [средстве] постижения сути [бытия]» Нитирэн выделяет пять ступеней приближения Будды в его проповедях к «открытию» и фиксации сокровенной истины учения. Самый высший уровень представляет собой глава XVI «Продолжительность жизни Татхагаты», а сокровенную истину вы-

[30] Название гл. XVI Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.
[31] Т. е. Малой Колеснице.
[32] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 41.

ражают знаки *мё – хо – рэн – гэ – кё*, т. е. записанное иероглифами название Лотосовой Сутры, о сакральном смысле которого говорил, как мы знаем, еще Чжии. Эти пять знаков Нитирэн и называет «основными» проповедями «века конца Дхармы». Он подчеркивает, что сокровенную суть своего учения, заключенную в пяти знаках, Будда передаст людям через «бодхисаттв, появившихся из-под земли»[33]. При этом Нитирэн как бы дискредитирует бодхисаттв, традиционно почитаемых в махаянистских школах, намекая на их ограниченные способности[34].

Причины такого смещения акцентов крылись в двух названных выше посылках, исходя из которых Нитирэн строил свой доктринальный комплекс.

В «Трактате о лечении болезней» (яп. *Дзибё сё*) Нитирэн указывает, что есть два подхода к тяньтайскому учению (первый патриарх называет его «в одном [мгновении] мысли – три тысячи») – как к «принципу» (яп. *ри*), иными словами как к философскому учению, и как к «делу» (яп. *дзи*), т. е. как к методу и образу действия. «В благословенные времена Тяньтая (имеется в виду основатель школы Тяньтай – Чжии. – *А. И.*) и Дэнгё был "принцип", сейчас – "дело" (...). То – [учение] "в одном [мгновении] мысли – три тысячи", [запечатленное] во "вступительных" проповедях, это – [учение] "в одном [мгновении] мысли – три тысячи", [запечатленное] в "основных" проповедях»[35].

«Дело» – спасение страны и ее населения от бедствий «века конца Дхармы» посредством распространения веры в спасительную силу Лотосовой Сутры. Время перехода от «принципа» к «делу» определяется «пятью знаниями» (яп. *готи*), описанными Нитирэном в «Трактате об учении, способностях времени и стране» (яп. *Кё ки дзи коку сё*):

1) «***Учение***» (яп. *кё*). Знание всех видов буддийских учений и – это самое важное – знание того, что следование только Малой Колеснице совершенно недостаточно для спасения.

2) «***Способности***» (яп. *ки*). «Учителям Дхармы», т. е. проповедникам буддийского учения, необходимо знать способности слушателей к пониманию их слов и с учетом этого строить свои проповеди. Нитирэн указывает, что определять способности очень трудно; даже Шарипутра, один из десяти самых близких учеников «исторического» Будды Шакьямуни, иной раз ошибался.

3) «***Время***» (яп. *дзи*). Знание «века», в котором пребывает в данный момент человеческий мир (т. е. «век Истинной Дхармы», «подобия Дхармы» или «конца Дхармы»).

---

[33] См. с. 320 наст. изд.
[34] См. с. 316 наст. изд.
[35] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 999.

4) «***Страна***» (яп. *коку*). Проповедники учения Будды должны знать особенности страны, в которой они распространяют Дхарму, и в зависимости от этого выбирать подходящие методы обращения в буддийскую веру. «Среди стран есть холодные страны, жаркие страны, бедные страны, богатые страны, страны в центре [мира], окраинные страны, великие страны, малые страны, страны, [населенные] только разбойниками, страны, [населенные] только убийцами, страны, где не почитают старших. Кроме того, есть страны только Малой Колесницы, страны только Великой Колесницы, страны и Малой и Великой Колесниц одновременно»[36]. Поэтому, заключает Нитирэн, следует задуматься, какой именно страной является Япония[37].

5) «***Порядок***» (яп. *дзё*). Знание последовательности в распространении буддийского учения в той или иной стране с населением, обладающим определенными способностями. «Если сначала распространились Малая и "вре́менная" Великая Колесница, то затем обязательно следует распространять истинную Великую Колесницу. Если сначала распространилась истинная Великая Колесница, то Малую Колесницу и "временную" Великую Колесницу распространять затем не следует. Выбросив обломки черепицы и гальку, подбирай золото и жемчуг, но, если выбросил золото и жемчуг, обломки черепицы и гальку не подбирай!»[38]

Человек, обретший «пять знаний», непременно станет «Учителем страны Японии»[39]. Смысл дальнейших рассуждений Нитирэна на эту тему сводился к тому, что «Япония – страна только Великой Колесницы, а [если говорить о сутрах] Великой Колесницы, то [Япония] должна быть страной Сутры о Цветке Дхармы», однако «ученые люди» поворачивают японцев к Малой (в нитирэновском смысле) Колеснице и «разрушают истинную Великую Колесницу». В этом повинны прежде всего учителя названных выше школ[40].

Естественно, на вопрос, кто же может быть в «этот век» «Учителем страны», Нитирэн отвечает, что, без сомнения, это он сам. Как уже говорилось, распространять в «век конца Дхармы» буддийское учение, суть которого запечатлена в Лотосовой Сутре, предназначается «бодхисаттвам, появившимся из-под земли», и в «Трактате об истинном "знаке" дхарм» (яп. *Сёходзиссо сё*) Нитирэн без обиняков заявляет, что он не просто один из этих бодхисаттв, а переродившийся бодхисаттва Высшие Деяния (яп. *Дзёгё-босацу*), возглавлявший целую группу (четверых) «бодхисаттв, появившихся из-под земли»: «За исключением Нитирэна не выйдет [в мир] ни од-

[36] Там же. С. 439.
[37] Там же.
[38] Там же. С. 440.
[39] Там же.
[40] Там же. С. 440–441.

ного человека, который поведает, что наступило время извлечения пользы из применения пяти знаков – *мё – хо* и других, о чем говорили два будды – Шакья[муни] и Многочисленные Сокровища[41], и что соответствующим образом подтвердили, восседая в Драгоценной Ступе[42](...) Кроме бодхисаттв Высшие Деяния и Безграничные Деяния, возглавляющих и направляющих бодхисаттв, появившихся из-под земли, никто не выйдет [в мир] в первые пятьсот лет "[века] конца Дхармы", чтобы распространять пять знаков *мё – хо – рэн – гэ – кё*, являющихся сущностью[43] (...) Нитирэн, родившись в "[век] конца Дхармы", раньше [всех] начал распространять Чудесную Дхарму[44], которую должен распространять бодхисаттва Высшие Деяния, (...) Нитирэн же – первый из вышедших [в мир] бодхисаттв, появившихся из-под земли, [он] входит в число бодхисаттв, появившихся из-под земли»[45].

Поэтому нет ничего удивительного, что свои проповеди Нитирэн назвал «преемственными проповедями четырех Учителей из трех стран» (яп. *сангоку сиси сосё сэцу*) и протянул нить от Будды Шакьямуни (Индия) через Чжии (Китай) и Сайтё (Япония) к самому себе:

«Великий Учитель Дэнгё говорит: "Тяньтай наследовал веру у Шакья[муни] и с помощью школы Цветка Дхармы[46] устлал [ей] Чинастхану[47]. Семейство с горы [Хи]эй[48] наследовало [учение] Тяньтая и с помощью школы Цветка Дхармы распространило его по всей Японии". Нитирэн из [провинции] Ава является, очевидно, преемником

---

[41] Яп. *Тахо-буцу*. Будда, олицетворяющий, как говорится в Лотосовой Сутре, «целое тело» (т. е. «тело Дхармы») Будды (его абсолютной ипостаси), и подтверждающий истинность слов Будды Шакьямуни.

[42] Как говорится в Лотосовой Сутре, во время проповеди Будды Шакьямуни на горе Гридхракута «появилась из-под земли и повисла в небе» Драгоценная Ступа с буддой по имени Многочисленные Сокровища, который пригласил Шакьямуни сесть рядом с ним, что доказывало присутствующим истинность проповедей Шакьямуни.

[43] Яп. *тай*, досл. «тело». Вспомним о десяти категориях «так есть», характеризующих в тэндайской метафизике «миры Дхармы». См. о них в разделе «Буддийская философия периода Хэйан» наст. изд.

[44] Своеобразная игра слов. «Чудесной Дхармой» (яп. *мёхо*) принято называть проповеди Будды, запечатленные в Лотосовой Сутре, и комплекс тэндайской догматики. С другой стороны, *мё – хо* – первые два из пяти знаков, выражающих суть «основных проповедей века конца Дхармы».

[45] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 1358–1359.

[46] Сайтё имеет в виду школу Тяньтай и – ниже – японскую Тэндай. Он называет их школой Цветка Дхармы, во-первых, потому, что священным писанием в обоих случаях является Сутра о Цветке Дхармы (яп. *Хоккэ кё* – распространенное сокращенное название Лотосовой Сутры, употребляемое безотносительно конкретных версий ее перевода на китайский язык), и, во-вторых, из желания подчеркнуть, что является преемником учения Чжии. То же самое можно сказать и о Нитирэне.

[47] Санскритское название Китая, которое встречается в транслитерации китайскими иероглифами в сочинениях буддийских авторов из дальневосточного ареала.

[48] Сайтё имеет в виду собственную школу, центр которой находился на горе Хиэй.

трех Учителей и с помощью школы Цветка Дхармы распространит [его] по всей Японии. Добавив к трем четвертого, назовем [это] "четырьмя Учителями из трех стран"»[49].

Однако из писем и сочинений Нитирэна становится в конечном счете очевидным, что первый патриарх школы ощущал свое превосходство над Чжии и Сайтё, полагая, что он не только преемник Великих Учителей (яп. *дайси*) из Китая и Японии, но именно тот, кому суждено открыть истинную суть учения Будды. Логика рассуждений Нитирэна такова: «возвращение к истокам» происходит в наиболее драматические моменты истории человечества, поэтому в «век подобия Дхармы» ни Чжии, ни Сайтё не могли (и знали, что не могли) открыть «основополагающее (фундаментальное, корневое)» (яп. *мото-но*) учение Будды, скрытое в «основных» проповедях Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, и вынуждены были ограничиться толкованием «вступительных» проповедей. Нитирэну же предопределено в самый опасный период бытия человеческого рода «открывать глаза»[50], чтобы люди увидели истинное учение Будды.

Другими словами, Нитирэн построил две линии преемственности — «внешнюю» (яп. *гэсё*) и «внутреннюю» (яп. *найсё*). Первая (Будда Шакьямуни — Чжии — Сайтё — Нитирэн) — явная, зафиксированная письменно, вторая — скрытая, но она как раз и утверждает превосходство Нитирэна над его китайскими и японскими предшественниками. Правда, основатель школы ее только наметил, развили же и канонизировали в своих сочинениях средневековые адепты нитирэнизма. Согласно трактату «Внутренняя линия преемственности Дхармы Будды в школе Цветка Дхармы» (яп. *Хоккэ-сю найсё Буппо кэтимяку*) — одному из авторитетных сочинений такого рода — «Истинную Дхарму», т. е. «истинные проповеди», сакральными символами которых являются пять знаков *мё — хо — рэн — гэ — кё*, Будда Шакьямуни передал бодхисаттве Высшие Деяния. Нитирэн же — воплощение этого бодхисаттвы в «век конца Дхармы». Цепочка «Будда Шакьямуни — бодхисаттва Высшие Деяния — Нитирэн» исключает, как мы видим, двух «Великих Учителей» и обосновывает право Нитирэна считать себя непосредственно преемником Будды. Следует заметить, что уже в средние века в некоторых течениях нитирэнизма наметилась тенденция рассматривать своего родоначальника в качестве «истинного будды» (яп. *хомбуцу*), а отнюдь не бодхисаттвы. Данный взгляд нашел отражение в эзотерических сочинениях последователей Нитирэна и базировался на записках Никко, ученика Нитирэна, которому учитель незадолго до ухода из этого мира

[49] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 509.

[50] Именно поэтому Нитирэн назвал одно из своих самых главных сочинений — «Трактат об открывании глаз».

якобы втайне от других признался, что на самом деле он – будда.

Осознав свою причастность к «делу», Нитирэн заявил о себе как о «столпе Японии» (*Нихонкоку-но тобё*) и впервые публично сделал это, по его собственным словам, во время суда в *самурайдокоро* осенью 1271 г.:

«[Я] сказал: "Нитирэн – столп Японии[51]. Потерять меня означает обрушить опору Японии. И сразу же [придут несчастья]: в собственном доме [начнутся] мятежи и беспорядки, нападет [враг] из другой страны, люди из другой страны будут не только убивать людей этой страны, но и захватывать живыми в плен. Если не сжечь дотла храм Гокураку, храм Кэнтё, храм Дзюфуку, Большого Будду[52], храм Тёраку и все другие храмы и ступы приверженцев "молений будде"[53] и дзэнских монахов, если не отрубить головы монахам [из этих храмов] в Юби-га хара[54], то Япония непременно погибнет"»[55].

Из речи Нитирэна на суде можно понять, что основатель нового буддийского движения предлагал для спасения Японии только жестокие репрессивные меры против ведущих буддийских школ своего времени. Действительно, подобными рекомендациями заполнены страницы его трактатов и писем, и они весьма характерны для Нитирэна, когда он выступает в роли потенциального государственного деятеля. Однако, являясь ортодоксальным продолжателем тяньтайской/тэндайской традиции и крупным религиозным мыслителем, Нитирэн безоговорочно принял и, выступая в такой ипостаси, широко использовал доктрину о «"взаимоналичествующих" друг в друге "мирах"». Это позволило ему сделать вполне резонный вывод: все без исключения японцы (шире – все люди, как и вся природа) обладают «природой» будды и могут обрести счастье в «этой» жизни. Но в каком направлении нужно сделать шаг, знает только он, Нитирэн, «посланец Будды» (как воплощение бодхисаттвы Высшие Деяния), «столп Японии».

Объявив себя спасителем Японии и носителем высшего знания, единственным человеком, проникшим в суть откровений Шакьямуни, запечатленных в Лотосовой Сутре, Нитирэн предложил конструктивную, с его точки зрения, программу достижения всеобщей гармонии, базирующуюся на «основных» проповедях. Для этой цели, утверждал Нитирэн, необходимо следовать «трем великим тайным законам» (яп. *сан дайхихо*).

---

[51] Яп. *тобё*. Слово *тобё* имеет значения «глава», «играющий ведущую роль», также выражает идею организатора производства, старшего в бригаде рабочих и т. п.

[52] Нитирэн имеет в виду огромную по размерам статую Будды Амиды, сооруженную в Камакура.

[53] Яп. *нэмбуцуся*. Имеются в виду приверженцы амидаизма.

[54] Место казней на окраине Камакура.

[55] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 287.

Впервые Нитирэн упомянул об этих «законах» в 1274 г. в «Трактате о главном в Цветке Дхармы» (яп. *Хоккэ сюё сё*) и в оставшиеся годы жизни развивал и конкретизировал свои взгляды о «трех тайнах». В конце 1281 г. он пишет трактат «О наследовании трех великих тайных законов» (яп. *Сан дайхихо гэндзё дзи*), в котором заявляет, что «тайные законы» передал ему бодхисаттва Высшие Деяния. Правда, до сих пор остаются сомнения в подлинности авторства Нитирэна, но даже если сочинение и не принадлежит непосредственно Нитирэну (а возможно, кому-нибудь из его учеников), идеи, изложенные в трактате, полностью соответствуют нитирэновским.

Первая «великая тайна» — *хондзон*, досл. «истинно-(изначально) почитаемое». Это понятие хорошо известно ведущим буддийским школам на Дальнем Востоке. Как правило, «истинно-почитаемое» представляло собой статую или изображение будды (бодхисаттвы, божества), устанавливаемое в сакральном месте и являвшееся объектом поклонения, на который направлены культовые действа[56]. Типичные примеры «истинно-почитаемых» — статуи будд и бодхисаттв в большом количестве появившиеся в японских храмах в середине VII в. (этот тип *хондзона* наиболее полно воплотился в скульптурах Будды Амиды и скульптурных композициях Амиды с сопровождающими его бодхисаттвами Каннон и Сэйси), а также изображения «почитаемых» на *мандалах* школы Сингон.

Для Нитирэна «истинно-почитаемым» является «изначально наличествующий, [никем] не сотворенный (...) глава Учения — Почитаемый Шакья[муни] в трех Телах[57]»[58]. Причем Нитирэн специально оговаривает, что имеется в виду Будда Шакьямуни, возвестивший о вечности своей жизни, что запечатлено в главе XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Лотосовой Сутры, и здесь же приводит цитату Мяолэ из комментария к Лотосовой Сутре, где говорится, что «тайной» является единосущность «одного тела» Будды (т. е. Тела Дхармы) и «трех Тел» («соответствия», «воздаяния» и «Дхармы»)[59]. Поэтому воплощением *хондзона* являются названные выше пять сакральных знаков, и кроме того *хондзон* символизирует обретение «блага (чуда), изначально [наличествующего] плода» (яп. *хонгамё*), т. е. реализации высших «миров»-состояний («мира» будд и «мира» бодхисаттв).

«Истинно-почитаемое», говоря современным языком, материализовывалось в *мандале* (или *гохондзоне*, как ее часто называл Нитирэн). В центре листа бумаги или доски рисовали пять иероглифов *мё* –

[56] См.: *Ивамото Ю.* Нитидзё буккё го (Повседневная буддийская лексика). Токио, 1972. С. 223.

[57] Яп. *хонму-муса-сандзин-но Кёсю-Сякусон*.

[58] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 1022.

[59] Там же.

хо – рэн – гэ – кё, означающие «истинно-почитаемое», по краям писались имена будд, бодхисаттв, синтоистских *ками*, ставших бодхисаттвами (например, Хатимана). В известном смысле *гохондзон* несет функцию, аналогичную православной иконе. Во всяком случае, нитирэновское понимание роли *гохондзона* сходно с трактовкой символа (в том числе и в приложении к иконе) Псевдо-Дионисием Ареопагитом[60]. Сохранилось 124 *гохондзона*, написанных кистью Нитирэна[61]. В «Трактате об истинно-почитаемом как [средстве] постижения сути [бытия]» Нитирэн дает, так сказать, сюжетное описание «истинно-почитаемого», являющееся основой создания реформатором *гохондзона*[62].

Итак, являясь главным объектом поклонения, *гохондзон* должен иметься у каждого жителя Японских островов. Кроме индивидуальных *гохондзонов* Нитирэн предусматривал наличие общегосударственного и даже общемирового объекта поклонения – «великого *гохондзона*» (яп. *дайгохондзон*).

Второй «тайный закон» – *кайдан* – место почитания *гохондзона*. *Кайдан* (досл. «помост-площадка, на котором [принимают] заповеди») являлся непременным атрибутом буддийского храма на Дальнем Востоке. В Китае и Японии так называли помещение или площадку, где послушники проходили церемонию «принятия заповедей» (яп. *дзюкай*). В Японии первый *кайдан* был сооружен в 754 г. в храме Тодайдзи. Распространение *кайданов* было связано, по словам Ю. Ивамото, с государственным характером буддийской религии на островах[63].

Нитирэн существенно изменил функциональную роль *кайдана*: он стал «местом посвящения» не только для послушников, но и для мирян – всех без исключения жителей Японии, поскольку каждый человек в равной мере может и должен приобщиться к Истинной Дхарме. Это место всеобщего единения. Учитель передает всем пришедшим сюда истинное значение пяти знаков *мё – хо – рэн – гэ – кё*. Человек, побывавший на *кайдане*, переживает духовную революцию, и такая метаморфоза должна произойти со всеми гражданами страны, что гарантирует гармонию в обществе и, следовательно, процветание государства.

Отсюда вытекает необходимость непосредственного участия правительства в строительстве системы *кайданов*, центром которой должен быть Великий *Кайдан*: «Те, кто будет возводить *кайдан*, должны ждать мгновения, когда по указу [императора] и приказу [правительства] (...) пойдут искать [для *кайдана*] самую лучшую землю, по-

[60] *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977. С. 122–125.

[61] *Такаги Ю.* Инсэй-но акэкура (Дни и ночи затворнической жизни). – «Кодза Нитирэн» («Лекции о Нитирэне»). В 4 т. Токио, 1973. Т. 1. С. 56.

[62] См.: *Нитирэн.* «Трактат об истинно-почитаемом [как средстве] постижения сути [бытия]» (яп. *Кандзин хондзон сё*) в наст. изд.

[63] *Ивамото Ю.* Указ. соч. С. 44.

хожую на Чистую Землю на Священной Горе[64]»[65]. Более того, эта система должна охватить не только Японию, но и весь мир: «*Кайдан* – [это место], где не только люди из трех стран[66], всей Джамбудвипы[67] получают закон заповедей для покаяния и избавления от грехов, но царь богов Великий Брахма, Индра и другие [божества], спустившись с неба, придут [сюда]»[68].

И наконец, третий «тайный закон» – *даймоку* (досл. «название», «заглавие») – фраза *«Наму мёхо рэнгэ кё!»* – «Слава[69] Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!», имеющая молитвенное значение. Посредством *даймоку* человек открывает в себе и реализует «мир» будды.

Доктрина о *даймоку* была, пожалуй, вторым после идеи о собственном мессианстве любимым детищем Нитирэна. Он разрабатывал эту свою доктрину практически всю жизнь, и обсуждение тех или иных ее компонентов можно встретить во многих его сочинениях. Функциональную роль фразы *«Наму мёхо рэнгэ кё!»* в системе своих доктрин Нитирэн определил довольно рано. Уже в «Трактате о *даймоку* Сутры о Цветке Дхармы» (яп. *Хоккэ кё даймоку сё*), написанном в 1264 г., Нитирэн весьма категорично заявил:

«Спрашивают:

– Можно ли, не зная смысла Сутры о Цветке Лотоса Чудесной дхармы, а ограничиваясь только пятью знаками и семью знаками *на – му – мё – хо – рэн – гэ – кё* и произнося их нараспев один день, один месяц или же один год, десять лет, всю жизнь, [добиться] того, чтобы не втягиваться ни в легкие, ни в тяжелые плохие [деяния], не впасть в четыре плохих состояния[70] и достичь в конце концов ступени невозвращения[71]?

Отвечаю:

– Можно!

Спрашивают:

---

[64] Нитирэн имеет в виду гору Гридхракута, на которой Будда Шакьямуни проповедовал свое учение, запечатленное в Лотосовой Сутре. В буддийском мире эта гора считается священной и уподобляется «Чистой земле» будд.

[65] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 1022.

[66] Индии, Китая и Японии.

[67] Согласно буддийской космологии, один из четырех островов-континентов, окружающих центр мира – гору Сумеру. Именно в Джамбудвипе проживает человеческий род.

[68] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 1022.

[69] *Наму* – транслитерация санскритского *нама*.

[70] Имеются в виду первые четыре из десяти тэндайских «миров»-состояний. См. о них в разделе «Буддийская философия периода Хэйан» наст. изд.

[71] Достижение такого уровня просветления, который сохраняется в этой жизни и в следующих перерождениях. Согласно Лотосовой Сутре, бодхисаттва, достигнув этой ступени, уже никогда не «опустится» на уровень «слушающего голос» и «просветлившегося [через постижение] причин».

– Хотя огонь и называют огнем, но [им] не обожжешься, пока не дотронешься [до него] рукой. Хотя воду и называют водой, [она] не утолит жажду, пока [ее] не выпьешь. Если только произносить нараспев *«Наму мёхо рэнгэ кё!»*, не постигнув сути [учения] , то как же избежишь [впадания] в плохие состояния?

Отвечаю:

– (...) Название (т. е. *даймоку*. – *А. И.*) Сутры о Цветке Дхармы – суть, сердцевина восьмидесяти четырех тысяч святых учений[72]. [Оно] – глаз всех будд! И вы еще сомневаетесь, что, произнося его нараспев, не отдалитесь от четырех плохих состояний?»[73]

В этих словах Нитирэна – исчерпывающая характеристика значения *даймоку*.

Однако подобное утверждение нуждалось в обосновании, и Нитирэн уделял много внимания доказательству выдающейся роли молитвы (*даймоку*), опираясь на сутры и экзегетические трактаты, даже принадлежащие представителям враждебных ему буддийских учений (например, Сингон), поскольку *даймоку* стало одним из краеугольных камней нитирэновского учения. Вот характерный образец писаний Нитирэна из «Трактата об открывании глаз»[74] на тему о том, что в самом названии Лотосовой Сутры, главной из всех буддийских сутр, заключена квинтэссенция содержания Лотосовой Сутры и Учения:

«– Говоря *Мяофа ляньхуа цзин*, [произносят] китайские слова. В Лунных странах[75] говорят *Саддхарма-пундарика-сутра* (...) В Сутре о Великой [Нирване] говорится: «*Сад* передает значение совершенного». (...) В восьмом [свитке] «Сокровенного смысла Цветка Дхармы» Тяньтая говорится: «*Сад* – санскритское слово. Здесь[76] [оно] переводится как "чудесная"». (...) Первый патриарх школ Сингон и Кэгон (...) бодхисаттва Дракон Отважный[77] (...) в сердцевине [написанных им] тысячи свитков «Рассуждений о великом знании-переправе» говорит: «*Сад* – это "шесть"». (...) В «Истинных словах, [выражающих] суть Сутры о Цветке Дхармы» Шаньувэя говорится: «*Номаку самманда баданам* – Прихожу к [тому, кто] везде. Он – Три Тела Татхагаты – *а а аннаку* – открывают и показывают просветление, вводят [во] – *саруба бода* – всех будд – *кино* – знание – *сакисюбя* – и виде-

[72] Такое количество учений будд насчитывает махаянистская традиция.

[73] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 940.

[74] См. также соответствующие места из «Трактата об истинно-почитаемом как [средстве] постижения сути [бытия]», в наст. изд.

[75] Нитирэн имеет в виду кушанскую империю, находившуюся на территории государств Центральной Азии и разгромленную в IV в. племенами сюнну. Пика своего расцвета кушанское государство достигло при царе Канишке, ревностном буддисте.

[76] Имеется в виду – в китайском названии Лотосовой Сутры.

[77] Имеется в виду Нагарджуна.

ние. *Гягяно сансоба* — Так что [я постиг] «природу» «пустоты» — *аракисяни* — и отдалился от "знака" загрязнений. *Саддури Дарума* — Истинная Дхарма — *Фундарикя* — Белого Лотоса — *Сотаран* — Сутры — *дзя* — вступает — *ун* — во все [места] — *бан* — и [побуждает каждого] жить, — *коку* — источая радость, — *бадзара* — под надежной — *аракисяман* — защитой [будд], — *ун* — [состояния] "пустоты", отсутствия "знаков", отсутствия желаний — *сохака* — полностью постигнув».

Эти «истинные слова» являются «истинными словами», [выражающими] суть Сутры о Цветке Дхармы, находившейся в железной *ступе* на юге [страны] Небесного Бамбука[78]. То, что в этих «истинных словах» называется *саддхармой*, [означает] «Истинная Дхарма». То, что называется *сад*, означает «истинная». «Истинная» значит «чудесная», «чудесная» значит «истинная». Это и есть Цветок Истинной Дхармы, Цветок Чудесной Дхармы. Далее к [словам] Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы прибавляем два знака — *на* и *му*, и это есть [фраза] «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!». «Чудесная» значит «совершенная». «Шесть» значит «шесть переправ — десять тысяч деяний»[79] [80].

В конечном счете, из рассуждений Нитирэна вытекало, что семь знаков *на – му – мё – хо – рэн – гэ – кё* не могут не быть сакральными, почему «бодхисаттвы, появившиеся из-под земли» и спасают с их помощью обитателей человеческого мира в «век конца Дхармы»[81]. Следовательно, *даймоку* имеют абсолютную ценность как «инструмент» выявления в себе «мира» будды. Как писал М. Анэсаки, произнесение фразы *«Наму мёхо рэнгэ кё!»* должно было означать «проявление Будды со всеми его атрибутами в жизни и деяниях адепта нитирэновского движения, восстановление исконной связи с Буддой, что эквивалентно реализации истинной сущности (т. е. «мира» будды. – *А. И.*) молящегося»[82]. Поэтому в иерархии «трех тайн» *гохондзон* и *кайдан* оказывались вспомогательными средствами достижения спасения при безусловном главенстве *даймоку*.

Нитирэн очень решительно подчеркивал необходимость следования «трем тайным законам». В частности, в «Трактате о воздаянии благодарностью» Нитирэн, отвечая на вопрос, что нужно делать последователю учения Будды в «век конца Дхармы», без обиняков заявляет:

[78] Яп. *Тэндзику*, кит. *Тяньчжу*. Распространенное в средневековой дальневосточной буддийской литературе название Индии.

[79] Имеются в виду шесть *парамит* и совершаемые в соответствии с ними деяния (которых неисчислимое количество), посредством чего достигают высших ступеней просветления.

[80] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 209.

[81] См. «Трактат об истинно-почитаемом как [средстве] постижения сути [бытия]» в наст. изд.

[82] *Anesaki M.* Op. cit. P. 78–79.

— Во-первых, в Японии, а также во всей Джамбудвипе истинно-почитаемым должен стать Глава Учения Почитаемый Шакья[муни]. Во-вторых, [должно устанавливать] «*кайданы* основных проповедей». В-третьих, в Японии, а также в Ханьской Земле[83], Лунных странах и во всей Джамбудвипе каждый человек — мудрый [он] или немудрый — должен полностью отбросить все другие дела и произносить нараспев *"Наму мёхо рэнгэ кё!"*»[84]

Последователи Нитирэна развивали учение о «трех тайных законах» главным образом за счет привязки каждой «тайны» к тем или иным положениям буддийской догматики. Такое усложнение дало повод Каваи Ниттацу, монаху школы Нитирэн, сказать, что для подробного объяснения «трех тайных законов» не хватило бы восьми или даже десяти лет[85].

Наиболее распространенным является соотнесение «трех тайных законов» с так называемыми «тремя науками» (яп. *сангаку*). Поклонение *гохондзону* соответствует *дхьяне*, т. е. глубокому сосредоточению, медитированию, объектом которого он и является. Пребывание на *кайдане* сопоставляется с принятием заповедей и следованием им, а *даймоку* — с *праджня-парамитой*. Другими словами, произнесение *даймоку* является обретением и следованием *праджня-парамите* — «высшей мудрости»[86].

Сам Нитирэн делал акцент, безусловно, на сотериологической функции «трех тайных законов». Эту сторону нитирэновской доктрины хорошо выразил Д. Икэда, руководитель «Сока гаккай», крупнейшей современной нитирэнистской организации:

— Почему нужно верить (Д. Икэда имеет в виду нитирэновское учение. — *А. И.*)? У человека суровые жизнь и судьба, отмеченные рождением, старостью, болезнями и смертью. Великий святой Нитирэн полагал: «У всех живых существ не может быть другой радости, помимо произнесения *"Наму мёхо рэнгэ кё!"*» Поэтому единственно лишь произнесение *даймоку* перед *гохондзоном* стало указанием основополагающего пути их спасения. Ведь только посредством великого закона *«Наму мёхо рэнгэ кё!»* можно раскрыть [истинную суть] страданий, ниспосланных судьбой, и убедиться, что можно прожить радостную жизнь, к которой стремится человек (...) Равным образом, вопрос о смерти имеет для всех абсолютную важность. Когда человек умирает, то, находясь на ступени веры в достижение состояния будды, он ничем не будет мучиться. Счастливого освобождения (...)

[83] Яп. *Кандо*. Распространенное в средневековой Японии название Китая.
[84] Нитирэн Дайсёнин госю дзэнсю. С. 328.
[85] *Каваи Ниттацу*. Указ. соч. С. 37.
[86] Там же.

нельзя достичь ни при помощи политики, ни при помощи науки. Ничем иным, кроме произнесения *даймоку* перед *гохондзоном*. Не мы придумали это изначальное условие. Оно вытекает из священных писаний великого святого Нитирэна[87].

Естественно, Нитирэн не ограничился рецептами лишь индивидуального спасения от зол мира. Основой учения о теократическом государстве стали тэндайские и его собственные («три тайных закона») доктрины. Как и Сайтё, Нитирэн исходил из факта недолжного состояния современной ему Японии (выше уже приводилось известное высказывание Нитирэна о положении на островах из трактата «Рассуждения об установлении справедливости и спокойствия в стране»). Надо сказать, что Нитирэн гораздо категоричнее Сайтё высказывался об упадке, постигшем Японию. Он не только описывает различные беды, обрушившиеся на острова, не только сетует на уход оттуда «добрых *ками*», но и рассматривает эти события через призму буддийской эсхатологии и буддийских представлений о наказании государства за «ложный путь» его правителей. Антитезой упадка являлось обещание превратить Японию в «страну Будды», если предложения Нитирэна будут реализованы.

Нитирэновское учение о теократическом государстве отталкивалось от соответствующей доктрины Сайтё. Государственной идеологией должен стать культ Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, в истолковании Нитирэна. Для внедрения этой идеологии в общество используются *гохондзон* и *кайдан*, а правительство (т. е. политическая и административная власть) обязано помогать должному функционированию церковной организации и следить, чтобы не появлялись проповедники четырех течений буддизма, указанных Нитирэном. Населению Японии дается «инструмент» веры — молитва *«Наму мёхо рэнгэ кё!»*.

В отличие от Сайтё, Нитирэн делал акцент на карающей функции монахов своей школы и ее мирских последователей. В «Рассуждениях об установлении справедливости и спокойствия в стране» обсуждается вопрос о допустимости уничтожения приверженцев других буддийских учений (в первую очередь амидаистов), и Нитирэн, апеллируя к сутрам, в частности, к Сутре о Нирване, приходит к выводу, что защита с оружием в руках Истинной Дхармы, как и самой Японии, от несчастий отнюдь не противоречит основным принципам буддийской религии. Напомним, что основной формой деятельности членов своего движения по распространению Истинной Дхармы Нитирэн сделал метод *сякубуку*.

Центром теократической системы должна стать школа Нитирэн

[87] «Дайбяку Рэнгэ» («Великий Белый Цветок Лотоса»). 1980, № 12. С. 43.

во главе с ее основателем. У Сайтё «бодхисаттва-монах» обезличен: это член объединения Тэндай. Нитирэн же подчеркивал, что он сам, являясь воплощением бодхисаттвы Высшие Деяния, – «столп Японии». Школа во главе с Нитирэном должна хранить Истинную Дхарму и руководить всеми идеологическими институтами в государстве. Именно школа должна указывать светской власти на необходимость принятия тех или иных мер во внутренней и внешней политике, поскольку деятельность правительства должна во всех аспектах соотноситься с почитанием Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы (Нитирэн призывал к этому в «Рассуждении об установлении справедливости и спокойствия в стране»). Таким образом, светская власть подчиняется духовной, и верховным органом управления государства оказывается школа Нитирэн.

Итак, краеугольным камнем теократической доктрины Сайтё и Нитирэна является институт бодхисаттв. С. С. Аверинцев отметил, что с «возникновением цивилизации выдвигаются три фигуры, притязающие быть воплощением идеи теократии: царь, жрец и пророк»[88]. В рассматриваемых учениях в подобном качестве выступают «жрец» («бодхисаттва-монах» Сайтё) и «пророк» (сам Нитирэн как воплощение бодхисаттвы Высшие Деяния). Царю в обоих случаях отводилась подчиненная роль.

Вообще говоря, для японской политической традиции всегда было характерно почитание императора (т. е. «царя») как символа нации. Правда, хорошо известно, что на протяжении многовековой истории страны императоры редко обладали реальной властью. Но даже после образования сёгуната с собственной столицей в Камакура *сёгун* Минамото Ёритомо, а позднее и его преемники не посягали на трон и, более того, многие важнейшие указы выходили за подписью императора, хотя императорская власть была чисто номинальной. Нитирэн же (как и Сайтё) не делает попытки представить императора, не говоря уже о *сёгуне* (или *сиккэне*), воплощением какого-либо будды или бодхисаттвы.

Эффект от молитвы *«Наму мёхо рэнгэ кё!»* в полной мере достигается только при наличии *гохондзона* и *кайдана*, сооружение и функционирование которых поддерживаются государственной властью. Доступность выявления в себе «мира» будды должна благоприятствовать распространению веры в Лотосовую Сутру по всей стране, даже среди самых необразованных слоев населения.

Данный подход к распространению нитирэнизма являлся моделью участия школы Нитирэн в управлении страной, которое должно было осуществляться, по мысли ее основателя, через следование «трем великим тайным законам». Главный *гохондзон* и главный *кайдан* как бы

[88] *Аверинцев С. С.* Теократия. – Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 5, М. С. 199.

связывают воедино индивидуальные *гохондзоны* и местные *кайданы*. Каждый человек, к какой бы социальной группе он ни принадлежал, оказывается включенным в единую систему, поскольку почитает Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, поскольку вместе со всеми поклоняется одинаковой иконе (т. е. *гохондзону*), посещает храм (т. е. *кайдан*) и произносит ту же, что и все, молитву (т. е. *даймоку*). Согласно онтологической и антропологической доктринам школы Тяньтай (и следовательно, Тэндай и Нитирэн), человеческий мир в конечном — «земля Будды» («мир Будды», «страна Будды», «владения Будды»), и в каждом живом существе присутствует «мир» будды, а нитирэновские монахи должны были помогать каждому жителю Японии реализовать в себе «мир» будды через описанные выше институты.

Во времена Нитирэна термин «владения» и выражение «владения Почитаемого Шакья[муни]» употреблялся также в случаях, когда речь шла о феодальном владении. Таким образом получалось, что человеческий мир — владения Шакьямуни, а Шакьямуни, в свою очередь, хозяин феодального поместья, называемого «тремя мирами» — мира в трех временных ипостасях (прошлом, настоящем и будущем)[89]. Нитирэн, следовательно, управляющий (от имени Шакьямуни) этим поместьем, а правительство, так сказать, арендатор. Политическая власть дается «по распоряжению» Будды Шакьямуни и с одобрения японских *ками*, поэтому правительство ни в коем случае не должно равнодушно относиться к «клевете на Дхарму» и тем более поощрять ее, иначе божества покинут страну, и в государстве, согласно пророчествам буддийских сутр, начнутся многочисленные несчастья. И только один Нитирэн, поскольку он подвижник Лотосовой Сутры, знает, когда правительство блюдет Дхарму (т. е. декларирует веру в проповеди, запечатленные в Лотосовой Сутре, и в нитирэновское учение, а также юридически и материально поддерживает нитирэновские общины), а когда отворачивается от нее, поддерживая амидаизм, дзэннизм и другие буддийские учения. Это и есть схема теократического государства, компоненты которого описываются во всех главных сочинениях Нитирэна.

В регулировании отношений между членами социума немалое значение Нитирэн придавал конфуцианству. Достоинства и недостатки учения Кун-цзы (Конфуция) обсуждаются в «Трактате об открывании глаз». По мнению Нитирэна, с буддийской точки зрения, главный недостаток конфуцианцев заключается в неспособности видеть прошлое и будущее людей, поэтому они не могут знать *карму*. Тем не менее Нитирэн очень высоко оценивал конфуцианство как

[89] Адзиа буккё си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Токио, 1972. Т. V. С. 124.

учение, посредством которого устанавливается и поддерживается «порядок в Поднебесной». Говоря о деятельности мифических и реальных императоров и *ванов* — образцовых героев конфуцианских книг, Нитирэн подчеркивает, что именно во времена их правления возникли государственность и культура. Отсюда следует вывод: «Итак, есть трое, кого должны почитать все живые существа. Это хозяин, наставник, родители (...) В семействе Чжу[90] почитаемыми в Поднебесной называют трех *хуанов*[91], пятерых *ди*[92] и трех *ванов*[93]. [Они] были головами и телами всех министров и мостами, по которым [они] вели народ. До трех *хуанов* люди не знали отцов. Человек был подобен зверю. После пяти *ди* люди стали различать отца и мать и почитать старших»[94]. Таким образом, утверждается типично конфуцианский принцип иерархизации членов социума.

Государство, отвечающее нормам своей теократической доктрины, Нитирэн назвал «государством, в котором установлены справедливость (порядок, сообразность закону) и спокойствие» (яп. *риссё- анкоку*). Следует подчеркнуть, что эти определения предполагали также «успокоенную» и «защищенную» природу. В нитирэновских сочинениях постоянно присутствует мотив беспорядка в природе как знамения неурядиц в обществе или как наказания за них. И наоборот, порядок в государстве — гарантия «успокоенности» в природе, иными словами сингармоничность общества и среды обитания является само собой разумеющимся условием (и результатом) функционирования теократического государства.

Итак, пафос деятельности Нитирэна как буддийского мыслителя и как патриарха новой буддийской школы заключался в создании универсальной сотериологической доктрины: «три великих тайных закона», по мысли Нитирэна, являются средством спасения и отдельного человека, и государства. Правда, в силу исторических обстоятельств Нитирэну не удалось даже частично осуществить свои замыслы. Не довелось этого сделать и его последователям. Тем не ме-

---

[90] Т. е. среди конфуцианцев (Чжу — родовое имя Конфуция).

[91] Три мистических правителя — родоначальники китайского народа. В троицу *хуанов* более или менее постоянно включались Фуси, Шэньнун и, в разных вариантах, Нюй-гуа, Сюй-жань, Хуан-ди и др. (См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки. М., 1972. Т. 1. С. 345–348).

[92] Пять легендарных правителей «золотого века» Китая. Сыма Цянь включил в их число Хуан-ди, Чжуан-сюя, Ку, Яо и Шуня, однако имеются и другие варианты. Пятерым *ди* посвящена гл. I «Исторических записок» Сыма Цяня. Необходимо подчеркнуть, что конфуцианская традиция превратила трех *хуанов* и пятерых *ди* — безотносительно к их реальному существованию — в идеальных героев, являвшихся на протяжении веков эталонами в оценке деятельности китайских правителей.

[93] Имеются в виду основатели трех китайских династий: Юй — династии Ся, Тан — династии Инь и Вэнь — династии Чжоу.

[94] Нитирэн Дайсёнин госё дзэнсю. С. 185.

нее доктрины Нитирэна и его деятельность, безусловно, оставили след в истории японского буддизма.

Несмотря на неоднократные заявления первого патриарха школы о наследовании и сохранении в чистоте основных принципов догматики Чжии, в сфере религиозной практики у Нитирэна прослеживается заметное смещение акцентов и контаминация элементов других буддийских учений.

Нитирэн резко усилил функциональное значение веры, и основополагающими компонентами его учения стали непременные атрибуты многих религий – молитва (*даймоку*) и икона (*гохондзон*). Адепт школы Нитирэн должен был просто верить в магическую силу сакральной фразы *«Наму мёхо рэнгэ кё!»* и поклоняться *гохондзону*. Другими словами, новое течение в буддизме, представленное школой Нитирэн, относится к тому направлению этой мировой религии, которое провозглашает веру единственным путем достижения нирваны. Конечно, Нитирэн не был революционером в этом плане – он завершил то, что начал еще Сайтё.

Усиление функционального значения веры сближает нитирэнизм с амидаизмом, хотя сам Нитирэн никогда бы не признал какого-либо сходства между ними. Тем не менее и там и здесь упор делался на веру и спасительную силу – в первом случае – Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, во втором – Будды Амиды. Кроме того, можно провести параллель между *даймоку «Наму мёхо рэнгэ кё!»* и сакральной фразой *«Наму амида буцу!»*. В свою очередь, нитирэновский *гохондзон*, как нетрудно заметить, безусловно, функционально тождествен сингоновской *мандале*.

Изменение общей направленности учения Нитирэна по сравнению с тэндайским было обусловлено задачей превращения нитирэнизма в общегосударственную, т. е. массовую, религию. Если Сайтё и его школа ориентировались исключительно на аристократов-«государственников» – образованную и количественно небольшую социальную группу – и в тех условиях этого было вполне достаточно, то Нитирэн пытался опереться на неизмеримо более широкие слои японского общества своего времени. Однако уровень их образования был очень низким и совершенно несопоставимым с образованностью хэйанской аристократии. Так что выдвижение на первый план «веры» являлось закономерным результатом становления Нитирэна как буддийского мыслителя.

ЧАНЬ-ДЗЭН В СРЕДНИЕ ВЕКА

Ю. Б. Козловский

О средневековых школах и учениях, именуемых Чань-Дзэн-буддизмом, существует огромная литература. На эту тему выходят в свет коллективные труды и монографии, устраивают конференции и симпозиумы с участием философов, религиоведов, социологов, психологов, представителей других научных дисциплин в странах Востока и Запада. Интерес к этому духовно-культурному феномену проявляли выдающиеся ученые, такие как М. Хайдеггер, К. Юнг, Д. Судзуки, Ху Ши. Исследовательское внимание к нему не ослабевает и в настоящее время. Это не удивляет, поскольку Чань в Китае и Дзэн в Японии воспринимаются не просто как «одна из школ буддизма», а представляют собой исторически масштабное явление, аналоги которому встречаются в духовной культуре целого ряда стран дальневосточного региона[1].

Однако, несмотря на столь большой интерес к Чань-Дзэн со стороны научной общественности, вряд ли можно сказать, что специалисты удовлетворены тем, насколько далеко продвинулись исследования в этой области. Высказываются даже мнения о том, что вообще «процесс открытия мира» Чань-Дзэн еще «только начинается»[2].

Возможно, довольно скромные сдвиги в изучении Чань-Дзэн отчасти объясняются тем, что ученым не всегда удается объединить свои усилия из-за расхождений в мировоззренческих позициях и выборе методологии исследования. Однако нельзя недооценивать и особую сложность предмета, с которым им приходится иметь дело. Ведь речь идет о феномене далекого исторического прошлого, свидетельства о котором не всегда позволяют отделить достоверные

---

[1] Аналогичные или близкие Чань-Дзэн школы осуществляли свою деятельность в Корее, Вьетнаме, Тибете и отчасти в странах Юго-Восточной Азии.

[2] *Дюмулен Г.* История Дзэн Буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 11.

факты от того, что овеяно легендами, выявить содержание литературных памятников, поддающихся теоретическому осмыслению и строгому анализу, и то, что передавалось от наставника к наставнику, через личный опыт, что было связано у приверженцев Чань-Дзэн с практикой психотренинга, ориентированной на достижение специфического состояния сознания – «просветления».

Между тем в распоряжении ученых находится богатейший фактический материал о Чань-Дзэн, уже получивший серьезное осмысление и открывающий перспективу его дальнейшего исследования. Это относится в первую очередь к школам Чань, возникшим в средневековом Китае и претерпевшим сложную историческую эволюцию, а затем уже получившим распространение в других странах. В отношении генезиса Чань давно уже наметились два направления исследований. Приверженцы одного из них отстаивают версию индийско-китайского происхождения Чань. Они полагают, что истоки этого феномена восходят к махаянистскому, а то и домахаянистскому буддизму. С их точки зрения, Чань сложился на основе учений индийских школ мадхьямиков и йогачаров, проповедовавших возможность достижения «истинного бытия» без помощи «слов и текстов», благодаря мистическому созерцанию-медитации (отсюда и название – санскр. *дхъяна*, кит. *чань-на*). Учение и метод Чань, утверждают приверженцы этого направления, были в V–VI вв. занесены в Китай из Индии полулегендарным миссионером Бодхидхармой, завещавшим своим ученикам текст Ланкаватара-сутры[3].

Представители второго направления исследований, оспаривая вышеизложенную версию, рассматривают Чань прежде всего как феномен китайской культуры, как продукт развития собственно китайского буддизма[4]. Вместе с тем представители этого направления также исходят из того, что учение Чань генетически восходит опять-таки к буддизму махаяны. Родство с махаянистским буддизмом выводится из того, что чаньские ключевые представления имеют будто бы свои аналоги в учениях махаяны и поэтому являются выражением, в сущности, того же религиозного опыта. Так, чаньское «просветление» приравнивается к махаянистскому «спасению», чаньское отрицание знаково-вербальных структур отождествляется с махаянистским антидискурсом, чаньская саморегуляция сознания уподобляется махаянистской медитации и т. п. На этом основании и школа Чань в широком ее понимании рассматривается как одна из школ махаянистского буддизма, тем более что сами

[3] 2500 years of Buddhism. Ed. P. V. Bapat, New Delhi, 1956. P. 125–126; *Акидзава Сюдзи, Сэкай Тэцугаку си* (II). Тоё тэцугаку. Токио, 1937. С. 378; *Suzuki D. T.* Outlines in Mahayana Buddhism, L.; *Suzuki D. T.* Studies in the Lonkavatara-Sutra. L., 1930.

[4] *Hu Shi.* Ch'an (Zen) Buddhism in China: its History and Method. – «Phylosophy East and West». № 3. 1953. P. 3–4.

чаньцы считали себя именно буддистами, да еще самыми правоверными.

Как же увязывалась такая промахаянистская трактовка природы Чань с весьма необычным, непохожим на другие махаянистские школы своеобразием этого феномена – с его ориентацией на безусловный примат практики, на отказ от всяких сутр и т. п.? Серьезное обоснование такого своеобразия фактически подменяется общими констатациями о том, что Чань представляет собой «махаяну без сутр», что это-де перевод махаянистской догматики «из уровня теоретического осмысления на уровень непосредственного переживания в опыте и практической реализации в действии»[5]. Однако все характеристики такого рода не дают ответа на главный вопрос – почему возникло движение за «практическую» махаяну, какая социальная потребность вызвала ее к жизни. Иначе говоря, при таком подходе не только предельно ограничивалось рассмотрение вопроса о своеобразии чаньского феномена, но и упускались из виду определяющие аспекты проблемы его генезиса.

Среди тех, кто рассматривает Чань как сугубо китайское явление, немало ученых, считающих, что появление Чань было вызвано прежде всего взаимодействием даосской и буддийской мысли в Китае. В этой связи часто говорится о даосизации буддизма, о сходстве, а то и близком родстве между даосизмом и буддизмом[6]. Исследователи считают, что это родство «на ранней стадии становления китайского буддизма помогает нам лучше понять, как впоследствии даосское влияние на буддизм привело к возникновению Чань»[7]. Некоторые ученые полагают даже, что Чань можно рассматривать как дальнейшее развитие даосизма благодаря усвоению близких ему по духу буддийских представлений. «Если буддизм отец, – пишет один из таких ученых, – то даосизм мать этого ребенка (т. е. Чань. – *Ю. К.*). Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца»[8]. Подобных высказываний можно было бы привести немало.

На первый взгляд такое объяснение происхождения Чань выглядит убедительно. Взаимовлияние религиозно-философских традиций даосизма и буддизма действительно имело место и играло значительную роль в истории духовной культуры Китая. Во II – IV вв. н. э. даосизм способствовал проникновению буддизма в Китай и его активному восприятию китайцами. В литературе приводится на этот

---

[5] *Нестеркин С. П.* Проблема языка в средневековом чань-буддизме. – Сб. «Философские и социальные аспекты буддизма». М., 1989. С. 159.

[6] *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции средневекового Китая. Новосибирск, 1989. С. 75.

[7] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 78.

[8] Приводится высказывание тайваньского ученого У Цзинсюна. Цит. по: *Абаев Н. В.* Чань-буддизм... С. 74–75.

счет немало сведений о переводе буддийских сутр и трактатов на китайский язык и использовании даосских понятий для передачи содержания буддийских терминов. Факты взаимовлияния даосизма и буддизма можно установить и в другие периоды истории развития китайской культуры[9]. Принимая все это во внимание, нельзя, однако, согласиться с тем, что именно взаимодействие даосизма с буддизмом или буддизма с даосизмом привело к появлению Чань. Ведь если бы на самом деле было так, Чань скорее всего сформировался бы раньше остальных крупных школ китайского буддизма или, по крайней мере, одновременно с ними. История, тем не менее, свидетельствует совсем о другом.

Выше уже упоминалось о легенде, согласно которой учение чань-буддизма занес в Китай в V–VI вв. миссионер Бодхидхарма. Правда, надежных данных, подтверждающих эту версию происхождения Чань, не имеется. Но если как-то и принимать к сведению легенду о Бодхидхарме, все равно трудно предположить, что занесенный в Китай Чань мог сразу же получить широкое признание и тем более обрести китайский облик. Вот почему исследователи справедливо, на наш взгляд, полагают, что Чань «появился в Китае только после долгого периода развития китайского буддизма»[10]. С таким мнением нельзя не согласиться, поскольку как чисто китайский феномен Чань действительно формировался и претерпевал определенную эволюцию, прежде чем сложился окончательно. В чаньских исторических хрониках, наряду со ссылками на полулегендарного Бодхидхарму, приводятся сведения о деятельности других патриархов — Хуэйкэ, Сэнцаня, Даосиня, Хунженя. Однако о достоверности таких сведений судить нелегко из-за ненадежности самих хроник[11]. Во всяком случае, в VI–VII вв. пока только шел процесс вызревания движения, в котором Чань еще не обособился от других идейных течений и не обрел подлинной самостоятельности[12]. Важным этапом этого процесса считают происшедший в 732 г. раскол между Северной школой, отстаивавшей путь «постепенного просветления», и Южной школой, проповедовавшей путь «внезапного просветления»[13].

---

[9] Известно, в частности, какое воздействие оказал буддизм в III в. н. э. на школу даосского типа Сюань-сюэ и т. п.

[10] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 74.

[11] Это постоянно подчеркивает такой авторитет по Чань, как Янагида Сэйдзан. См.: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 118.

[12] Указывая на это обстоятельство, Д. Судзуки отмечает, что на этом этапе «интеллектуальные занятия развивались параллельно с практическим самосовершенствованием», иначе говоря, сутры использовались наряду с практикой саморегуляции сознания. См.: *Suzuki D. T.* Studies in the Lankavatara Sutra. P. 54; цит. по: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 114, 117.

[13] Хотя период размежевания Северной и Южной школ рассматривают как важную веху в процессе формирования движения Чань, в то же время исследователи

В буддологической литературе утверждается, что начало подлинному становлению Чань положил VI патриарх этого движения – Хуэйнэн (678–713). Его произведение «Таньцзин» («Книга поучений») принято считать классическим каноном китайского Чань[14]. Это уже в определенной мере оформившееся при Хуэйнэне становление школы Чань получает затем свое дальнейшее развитие в деятельности его многочисленных последователей[15]. С ним связано и появление двух выдающихся наставников эпохи Тан – спокойного Шитоу (середина VIII в.) и взрывного, исповедовавшего неожиданные спонтанные приемы Мацзу (709–788), благодаря которым внезнаково-вербальный Чань получил широкое распространение по всему Китаю. И наконец, Линьцзи (?–866), о котором подробно речь пойдет ниже. Его деятельность явилась, по-видимому, высшей точкой развития китайского Чань. Таким образом, можно утверждать, что IX в. – это время расцвета движения Чань в Китае[16].

Но тогда получается, что время расцвета Чань приходится как раз на время... заката китайского буддизма – падения влияния основных буддийских школ: Тяньтай, Фасян, Саньгун, Хуаянь и др., иначе говоря, приходится на VIII–IX вв., которые, как известно, считаются тем историческим периодом, когда буддизм в Китае утрачивает свои господствующие позиции в духовной жизни страны[17]. Такое совпадение во времени тем более примечательно, что предшествующие этому периоду VI–VII (отчасти 1-я пол. VIII в. – для школы Хуаянь) века называют «золотым веком» китайского буддизма. «Золотой век» буддизма... и такой скорый его закат?! Откуда столь внезапная метаморфоза? Связана ли она с фактически одновременным возвышением Чань?

Чтобы ответить на столь нелегкие вопросы, необходимо вернуться к истории буддизма в Китае. Авторы многих работ, отмечающих упадок буддизма в данный исторический период, как правило, склонны указывать на то, что в 841–845 гг. разворачиваются гонения на буддизм, принимаются антибуддийские императорские указы, разрушаются буддийские храмы, монастыри лишаются земельных

считают этот период «одним из самых темных» в истории этого движения. См.: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 114.

[14] Если существование самого Хуэйнэна сомнений не вызывает, то по поводу его взглядов и его деятельности как проповедника высказываются весьма противоречивые точки зрения (см. ниже).

[15] Строго говоря, становление школы Чань, учения Чань, идет от Хуэйнэна, но с учетом того, что VI патриархом его провозгласили уже посмертно, где-то в середине VIII в.

[16] Надо иметь в виду, что влияние учения Линьцзи очень устойчиво сохранялось в последующие века (см.: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 234–238).

[17] *Петров А. А.* Очерки философии Китая. Китай. М.; Л., 1940. С. 256–260.

угодий. Такие преследования буддистов действительно имели место. Но могли ли они стать основной причиной заката буддизма, потери им своего былого влияния? Вспомним, что вскоре после проникновения буддизма в Китай в I–II вв. н. э. приверженцы его уже испытали гонения от конфуцианцев в эпоху правления династии Хань. Причем буддийские школы были тогда очень слабы, они еще не пустили глубоких корней в китайскую культуру. И тем не менее буддизм выдержал эти гонения, а после крушения ханьской империи стал активно расширять сферу своего влияния. Уже в III–IV вв. буддизм заметно обособляется от даосизма и в переводах буддийских сутр прежняя неадекватная буддизму даосская терминология сменяется более точными палийскими понятиями. А по мере дальнейшей экспансии буддизма происходит его подлинная китаизация и формируются уже упомянутые собственно китайские буддийские школы. Это явный признак того, что буддизм вступил в свои «золотые века» (V–VII, отчасти VIII вв.), по окончании которых и наступает его закат[18].

Причину столь значительных перемен в судьбе буддизма надо искать, на наш взгляд, в первую очередь отнюдь не в преследованиях со стороны властей, а прежде всего в развитии самой китайской культуры, в тех объективных глубинных процессах, которые определяли историю социокультурных преобразований в китайском обществе. Речь идет о том, что именно в это время, в VIII–IX вв., в духовной жизни Китая занимается заря новой исторической эпохи, получившей позднее название китайского Возрождения. В эту эпоху общество, культура Китая начинают постепенно освобождаться от гнетущего господства религиозной идеологии и приобретать более открытый светский характер. Глубоко изучивший особенности данной эпохи Н. И. Конрад писал о том, что в этот период распада централизованного феодального государства и усиления демократических веяний намечается творческий подъем в самых разных сферах духовной культуры — художественной литературы, поэзии, театра, общественной и философской мысли. Эру китайского Возрождения, отмечает он, открыли два великих поэта – Ли Бо (701–762) и Ду Фу (712–770), подлинным ее глашатаем стал замечательный поэт, блестящий прозаик и философ Хань Юй (768–824)[19]. С X–XI вв. доминирующие позиции в духовной жизни Китая начинает занимать конфуцианская мысль, чтобы уже в XII–XIII вв. достигнуть вершины своего развития в рационалистических философских учениях плеяды мыслителей Сунской школы.

Однако на пути приближавшегося духовно-культурного обновле-

[18] Обычно расцвет буддизма в Китае соотносят с эпохой правления династии Тан, что не вполне точно, поскольку эта эпоха хронологически завершается в X в. (618–907 гг.).

[19] *Конрад Н. И.* Избранные труды. Синология. М., 1977. С. 532.

ния встала религиозная идеология буддизма, авторитарные традиции буддийских школ. В этой связи исследователи иногда указывают на то, что аналогичную роль играли старые конфуцианские школы, возводившие правила поведения людей *ли* в высшую норму человеческого общения[20]. Отчасти это верно. Однако нельзя забывать, что роль буддийских и конфуцианских школ на этом этапе исторического развития сопоставлять нельзя. Буддизм преобладал в духовной жизни Китая. И сложившиеся в его школах устойчивые традиции, служившие в свое время опорой развитию мировоззренческой мысли, все более становились ее оковами. Буддийские сутры, трактаты, бесчисленные комментарии к ним связывали сознание поколений мыслителей, накладывали жесткие ограничения на все сферы духовной деятельности. Такой утвердившийся в буддийских школах канонизированный авторитаризм не мог не вызывать в разных слоях общества, особенно в сферах духовного творчества, ответной реакции. Эта реакция вызревала и в самом буддизме, перерастая в протест против всей разветвленной системы авторитарных представлений. Носителем такого протеста в рамках самого буддизма и становится движение школ Чань.

Содержание этого протеста против оков авторитарного сознания составляло не только отрицание, оно обнаруживало и стремление к достижению особого реального состояния психики – так называемого «просветления». Адептами Чань двигала не махаянистская потребность религиозного опыта, а стремление к состоянию полной «непривязанности к вещам», состоянию освобождения от всего и вся. Этот лейтмотив освобождения пронизывает всю деятельность таких крупнейших патриархов и проповедников Чань, как Хуэйнэн, Мацзу и Линьцзи. Известный авторитет в изучении Чань-Дзэн Судзуки Дайсэцу так характеризует это состояние: «Дзэн стремится к тому, чтобы освободить сознание, сделать его раскрепощенным, даже представление о единичности или всеобщности является сдерживающей преградой и уздой, которые угрожают изначальной свободе духа»[21].

Чем дальше знакомишься с описанным приверженцами Чань состоянием «непривязанности», «независимости» от всего того, что их окружало, тем все очевиднее раскрывается другая побудительная причина их стремления к нему. Сами они субъективно рассматривали достижение «просветления» как самоцель своего бытия. Но объективно, независимо от их воли и сознания, стремление к состоянию освобождения порождалось глубокой потребностью человека в сво-

[20] *Абаев Н. А., Нестеркин С. П.* Человек и природа в чаньской (дзэнской) культуре. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 60–61.

[21] *Suzuki D. T., Fromm E. Martino De.* Zen Buddhism and Psychoanalysis. N. Y. etc.: Harper Row, 1960. P. 15.

бодной деятельности, в активном отношении к окружающему, которое, по обыкновению, было задавлено авторитарными традициями, но которое должно было находить воплощение в духовном освоении реальной действительности. Очень ярко об этом пишет все тот же Судзуки Дайсэцу. «От нас нельзя ожидать, чтобы мы все были учеными, но природа создала нас такими, что мы все можем быть художниками — не в буквальном смысле мастерами различных видов искусств, такими, например, как живописцы, скульпторы, музыканты, поэты и т. д., а художниками жизни»[22]. Другой крупный исследователь движения Чань Янагида Сэйдзан в унисон Судзуки также подчеркивает, что «Чань — это сознание свободного, творческого человека»[23]. Таким образом, антибуддийская, антирелигиозная направленность движения Чань — не какой-то доктринальный атеизм, а прежде всего своеобразная модель поведения, которая отнюдь не теоретически, а прежде всего практически, объективно отрицает махаянистский буддизм. Причем такое отрицание последнего через активную духовно-творческую деятельность выглядит как антипод слепой пассивной веры в сверхъестественные ценности буддизма, как антипод преклонения перед чем бы то ни было.

Возникает вопрос, почему такую растущую антимахаянистскую направленность движения Чань, постепенно переходящую в устойчивый антибуддизм, не замечают исследователи, а если и замечают, то, как правило, не доводят до конца изучение этого феномена и попрежнему рассматривают Чань как одну из школ традиционного махаянистского буддизма[24]. Здесь нужно учитывать, по крайней мере, два обстоятельства. Во-первых, многим исследователям-буддологам в объективном изучении Чань мешает их очевидная промахаянистская апологетическая позиция. Строгий анализ фактов, отражающих реалии практики саморегуляции сознания Чань, подменяется у них неадекватным истолкованием такой практики. При этом чаньская «вневербальная реальность» (деятельность, отрицающая слова и знаки) трактуется не как нечто, чреватое антибуддизмом или прямо антибуддийское, а напротив, как имеющее соответствующий аналог в истории махаянистских учений. А главное — не учитывается то, что вся эта присущая Чань «вневербальная реальность», только по видимости напоминающая махаянистскую, имеет свое собственное прин-

[22] Там же.

[23] *Янагида Сэйдзан.* Чань. — Тюокорон, 1974, № 5, п. 360.

[24] Точку зрения о том, что Чань-Дзэн является одной из школ махаянистского буддизма, разделяют не все буддологи. Серьезные сомнения на этот счет можно встретить в высказываниях ряда исследователей. См.: *Ch'en Kenneth K. S.* Buddhism in China, A Historical Survey. Priceton, 1964. P. 363; *Волков С. В.* Ранняя история буддизма в Корее. М., 1985. С. 84 (примечание); *Корнев В. И.* К изучению буддизма. —Вопросы истории. № 6, 1981. С. 77.

ципиально иное содержание. Подобным же образом промахаянистски настроенные буддологи декларируют родство чаньской и махаянистской медитации, преувеличивая вместе с тем роль медитации вообще. Они не желают замечать коренного отличия чаньской медитации, способствующей деятельной саморегуляции сознания, от квиетистской или откровенно мистической медитации махаянистских школ. Не желают они считаться и с высказываниями ведущих патриархов Чань, предупреждавших против переоценки значения всякой медитации.

Во-вторых, исследователи сталкиваются с действительно парадоксальной природой движения Чань, заключающейся в том, что его антибуддийская направленность исходила в конечном счете из самого же буддизма, а потому не могла не быть облаченной в «материнские» одежды[25], одежды, которые Чань так до конца и не успел сбросить. Именно они, эти-то махаянистские одежды и камуфлировали антимахаянистскую сущность движения Чань. Ведь приверженцы Чань, на самом деле отвергавшие авторитарные традиции буддийских школ, в то же время сами считали себя буддистами. Вот почему, чтобы по-настоящему разобраться в противоречивой природе феномена Чань, необходимо рассматривать его прежде всего без посторонних наслоений в «чистом», так сказать, эталонном виде. Это обстоятельство следует особо подчеркнуть по той причине, что о движении Чань порой судят по тем его проявлениям, в которых он часто выступает, но которые не всегда характеризуют его истинную природу. Имеются в виду как «ранний», или «нечистый», Чань, еще не сложившийся, так и «поздний» Чань, когда он уже прошел пик своего развития и стал утрачивать свои исконные черты. Поэтому в отличие от «раннего» и «позднего» Чань «чистым», или эталонным, в буддологической литературе многие считают так называемый патриарший Чань, передававшийся вневербально, от наставника к наставнику, от патриарха к патриарху через непосредственный опыт.

Серьезный вклад в дело изучения патриаршего Чань, в частности, внесли Судзуки Дайсэцу, Уи Хакудзю, Янагида Сэйдзан, А. Уотс, Г. Дюмулен, С. А. Нестеркин и др.[26]. В работах этих ученых движение Чань исследовано в различных аспектах, с разных методологических позиций и с использованием большого фактического материала. Принимая во внимание проделанный ими труд, мы хотели бы в на-

---

[25] При таком подходе правомерен вопрос и о том, когда и в каких случаях справедливо само употребление понятия «чань-буддизм» вообще.

[26] *Suzuki D. T.* Zen Buddhism. N. Y.: Anchor books, 1956; *Suzuki D. T.* The Zen Doktrine of No-Mind. L., 1969; *Watts A.* The Way of Zen. N. Y., 1959; *Уи Хакудзю.* Дзэнсю кэнкю. Токио, 1941–1943, кан I–III; *Янагида Сэйдзан.* Сёки дзэнсю, сисо-но кэнкю. Киото, 1967; *Miura J., Sasaki R. F.* Zen Dust. The History of the Koan and Koan Study in Rinzai Zen. N. Y., 1966; *Dimaulin H.* A History of Zen-Buddhism. N. Y., 1963.

стоящей работе особо выделить исследование Генриха Дюмулена — «История Дзэн Буддизма. Индия и Китай», которое сравнительно недавно опубликовано на русском языке и менее известно нашей научной общественности[27]. Мы не разделяем общую концепцию автора в отношении происхождения и сущности учения Чань, однако привлекает то обстоятельство, что он обобщил результаты, полученные многими другими учеными, и собрал богатый фактический материал. Ценным представляется и то, что Г. Дюмулен использует этот материал беспристрастно, зачастую даже вопреки своим концептуальным установкам. Наконец, достоинством его работы является исторический подход к изучению движения Чань в Китае, позволяющий проводить достаточно четкое разделение «раннего», «позднего» и интересующего нас в первую очередь ортодоксального — патриаршего Чань.

Что касается самого патриаршего Чань, то Дюмулен выделяет, по крайней мере, три этапа в его исторической эволюции. Первый этап, по его мнению, берет свое начало где-то в первой половине VIII века, причем характерно, что Дюмулен не уверен, когда именно это происходит. Он предполагает, что формирование патриаршего Чань совершалось в период резкого размежевания между Южной школой, проповедовавшей внезапность «просветления», и Северной школой, отстаивавшей принцип постепенности «просветления». Не берется Дюмулен категорически судить и о том, кто является основоположником патриаршего Чань. Он утверждает, что у истоков возникновения этого учения «не стоит никакой конкретной личности», хотя историография, как уже отмечалось, связывает появление патриаршего Чань с именем Шестого патриарха Хуэйнэна. Насколько достоверны сведения об этом патриархе, говорить, по мнению Дюмулена, опять-таки трудно. Во всяком случае, то, что Хуэйнэну приписывается, на самом деле «предопределяется сложным процессом, растянувшимся на десятилетия»[28].

Как указывается в буддологической литературе, важнейшей особенностью формирования патриаршего Чань принято считать движение за отказ от почитания сутр и за «передачу дхармы», минуя текст, — непосредственно от патриарха к патриарху (так наз. бесформенные обеты). Это движение носило весьма противоречивый характер. С одной стороны, считалось, что Шестой патриарх этого движения Хуэйнэн являлся составителем Алтарной сутры, отсюда и закрепившееся за ней название «Алтарная сутра Шестого патриарха». С другой же стороны, знакомство с фактическим материалом наводит на мысль о том, что последователи Хуэйнэна вкладывали

[27] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 78.
[28] Там же. С. 136.

свой смысл в махаянистские сутры, а Алтарной сутре придавали особое значение. Причем Дюмулен не уверен в достоверности сведений о составителях этой сутры и времени ее появления. Он предполагает, что этими составителями были скорее всего Шеньхуэй и Фахай – последователи Хуэйнэна, будто бы запечатлевшие в этой сутре проповедь своего учителя[29].

Существуют различные толкования Алтарной сутры. Во всяком случае, сами приверженцы патриаршего Чань полагают, что сутра призывает не столько следовать тем или иным постулатам, сколько возглашает примат не выразимой словами практики саморегуляции сознания в качестве подготовительного тренинга для достижения реального состояния сознания – «просветления». Именно такое состояние сознания и выражает у приверженцев патриаршего Чань принцип «опоры на свои силы» и «непривязанности к вещам». Поясняя существо этого состояния, Дюмулен приводит приписываемые Хуэйнэну слова из Алтарной сутры о том, что ядром учения о «просветлении» является «не-мысль», «не-думание» (кит. *унянь*, яп. *мунэн*) или «не-сознание» (кит. *у-синь*, яп. *мусин*)[30].

Нередко встречается упрощенное с откровенно иррационалистических позиций объяснение этих терминов – в смысле полного отрицания понятийного мышления, отказа от всякой логики и т. п. Поэтому следует отдать предпочтение точке зрения тех исследователей, которые такие чаньские представления, как «не-мышление», «не-думание», истолковывают не буквально. Ведь подлинная реализация «не-мышления» не означает абсолютного отказа от вербально-логических структур; неприятие последних, считают они, касается лишь сферы обыденного, несвободного мышления; когда же индивид достигает «просветления», то как раз и оказывается способен мыслить по-настоящему, не будучи привязан к вещам, тогда-то он и в состоянии «созерцать текст» интуитивно, через «живое слово»[31].

Да и публикуемый тем же Дюмуленом фактический материал также свидетельствует, на наш взгляд, о том, что у последователей патриаршего Чань термины «не-думание», «не-мышление» отнюдь не означают безоговорочного отказа от всякой мыслительной деятельности. Из приводимого Дюмуленом фрагмента Алтарной сутры видно, что приверженцы патриаршего Чань призывали «не думать, даже когда думаешь»[32]. Пристрастие же чаньцев к парадоксам, неожиданным противоречивым высказываниям неслучайно, на них возложена

---

[29] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 136–139.

[30] Там же. С. 156. Авторитет в области изучения школ Чань-Дзэн Судзуки Дайсэцу считал *мунэн* и *мусин* синонимами. *Suzuki D. T.* The Zen Doktrine. Nor Mind. L., 1969. P. 25.

[31] *Нестеркин С. П.* Проблема языка в средневековом Чань-буддизме. С. 148–149.

[32] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 156.

задача побуждать к размышлению. Причем важно отметить, что «безмыслие» не отрицает у чаньцев реальную действительность. «Дхарма без-мыслия означает, – говорится в той же Алтарной сутре, – что даже если вы видите все вещи, вы к ним не привязаны... Это и есть *праджня самадхи*, а когда вы станете свободными и достигнете освобождения, это будет практикой без-мыслия...»[33]

Видимо, с конца VIII в. по IX–начало X в. наступает второй, наиболее интересный этап развития и широкого распространения патриаршего Чань по всему Китаю. В русле патриаршего Чань объединяются разные школы, приверженцы которых выступают за полный и безоговорочный отказ от всяких сутр, и главное – от преклонения перед какими бы то ни было авторитетами. Священные буддийские тексты сжигают, изображения, статуи будд уничтожают. В этот период и складываются два вышеупомянутых направления патриаршего Чань: Северная школа, возглавляемая последователем Хуэйнэна Шитоу, практиковавшим спокойный, постепенный метод достижения просветления, и Южная школа под руководством Мацзу, исповедовавшего метод внезапного просветления и применявшего для его достижения громкие выкрики, удары палкой, неожиданные поступки. В соперничестве этих школ верх взяла Южная школа. Сущность патриаршего Чань раскрывается усилиями ее ведущих проповедников – Мацзу, Байчжана, Хуанбо, Сиюня и, наконец, Линьцзи. Она находит свое отражение в «сборниках речений» – текстов особого жанра, включавших истории о странствиях, беседы с учениками и высказывания самых простых людей. Большое внимание в этих сборниках обращено на совершенствование природных способностей человека»[34].

Апогея в своем развитии патриарший Чань достигает у Линьцзи (?–867), крупнейшего, по убеждению буддистов, проповедника после Хуэйнэна. Линьцзи – особая фигура, наиболее полно воплотившая в себе принципы, а возможно, и истинный смысл того, что именуют Чань-буддизмом вообще. Важное значение поэтому приобретает анализ бесед Линьцзи со своими учениками – так называемых «Риндзай року»[35]. Относительно времени составления «Бесед Линьцзи» в имеющейся литературе существует много неясностей. Да и сами «Беседы», полагает Дюмулен, записаны на основании заметок не самого Линьцзи, а его учеников; в них вносились изменения и добавления, так что невозможно отделить первоначальный текст от позднейших интерполяций[36]. «Беседы Линьцзи», с точки зрения Дюмулена, не имеют строго логической системы, но им присущи оригинальность мышления, его диа-

[33] Там же. С. 157.
[34] Там же. С. 193.
[35] Риндзай року, Дзэн-но гороку, дайдзюкан. Токио, 1932.
[36] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 203.

лектичность и вместе с тем «отрывочность» мысли, так что «в одном отрывке часто может присутствовать сразу несколько тем, которые все разом давят на ученика и стимулируют его»[37].

Основная тема «Бесед Линьцзи» – это человек, но совсем не тот, что обладает абстрактно-универсальной «природой Будды», характерной для постулатов махаянистских сутр, а человек обыкновенный, конкретный – «истинный», находящийся «здесь и сейчас»[38]. Раскрывая далее понимание «истинного», конкретного человека у Линьцзи, Дюмулен приводит высказывания, в которых этот проповедник предостерегает учеников от конечных поисков запредельного Будды. «А известно ли вам, кто такой Патриарх-Будда? – Он не кто иной, как вы сами, стоящие передо мной и внимающие моим словам. Поскольку у вас не хватает веры в себя, вы и мечетесь, пытаетесь найти что-то снаружи»[39]. Эту же мысль автор «Бесед» неоднократно повторяет, утверждая, что «мы ничем не отличаемся от Шакьямуни»[40]. Приводит Дюмулен и такое примечательное высказывание Линьцзи, в котором он явно принижает значение медитации как несущественного фактора, осуждая заблуждающихся монахов, которые «...набив себя пищей, сидят в медитации и занимаются созерцанием: остановив поток мыслей, они не позволяют ему подниматься; они терпеть не могут шум и стремятся к тишине. Это еретический метод»[41]. Отвергая тем самым всякую пустую медитацию[42], Линьцзи вместе с тем приучал учеников думать самостоятельно: «своими беседами, – пишет Дюмулен, (внимание! – *Ю. К.*) – он побуждал учеников к более глубоким размышлениям и предъявлял к их духовным идеалам возвышенные требования»[43].

«Истинный человек», согласно Линьцзи, это свободный человек, ни к чему не привязанный, не зависимый ни от идей разума, ни от норм морали, ни от каких бы то ни было авторитетов. Выражая такую полноту освобождения, метафорически Линьцзи призывал монахов не останавливаться ради достижения цели ни перед чем. «Что бы вы ни встретили внутри или снаружи, – утверждал он, – немедленно его убивайте: встретите Будду – убейте Будду, встретите патриарха – убейте патриарха, встретите архата – убейте архата, встретите родителей – убейте родителей, встретите родственника – убейте родственника, и тогда вы достигнете освобождения»[44]. Состояние аб-

[37] *Дюмулен Г.* Указ. соч.
[38] Там же. С. 205.
[39] Там же. С. 206.
[40] Там же.
[41] Там же. С. 209.
[42] Там же. С. 216.
[43] Там же. С. 213.
[44] Там же. С. 211.

солютной свободы описывается в «Беседах Линьцзи» в разных случаях по-разному – то как своего рода недеяние, то как самостоятельность, отвергающая посторонний опыт, то как естественный образ жизни[45]. Из всего этого можно сделать вывод, что подлинное «освобождение» у Линьцзи – это совсем не какой-то бездумный транс, а состояние деятельное, активное, требующее постоянного самосовершенствования[46].

Такое состояние, практикуемое как самим Линьцзи, так и его последователями – Синхуа Цунцзяном, Наньюань Хуэйюном (ум. в 930 г.), Фэн-шсюэ Яньчжао (896–973), Шоушань Шэннянем (926–993) и Фэньянь Шаньчжао (947–1024), находило свое воплощение в деятельности по составлению разного рода четверичных и троичных «диалектических установок» и «парадоксальных формул». Важнейшей для самой школы Линьцзи считалась установка на «четыре альтернативы», описывавшая четыре типа взаимоотношений между субъектом и объектом. Эти альтернативы отождествлялись с уровнями постижения реальности и соотносились с четырьмя принципами индийской логики: бытие; небытие; не-бытие и не не-бытие; бытие и не-бытие[47]. Другая четверичная установка, разработанная в школе Линьцзи, применялась для описания взаимоотношений во время бесед ученика и учителя. В соответствии с ней в первом случае имело место превосходство ученика над учителем, во втором – превосходство учителя над учеником, в третьем – равенство обоих, в четвертом – растерянность того и другого[48]. Существовала формула, описывавшая аналогичные взаимоотношения гостя и хозяина[49]. Имелась также формула для определения четырех типов крика, использовавшихся для испытания учеников. В «Беседах Линьцзи» встречаются формулы, смысл которых, полагает Дюмулен, установить почти невозможно. Однако он считает, что подобного рода формулы служили лишь вспомогательным средством в практике Чань и представляли собой «мостик» между неожиданными взрывами наставников и достижением учениками реального состояния «истинной свободы»[50].

Аналогичной деятельностью занимались приверженцы Чань и в других школах. Дюмулен приводит, в частности, материал по школе Цао Дун, которая наряду со школой Линьцзи представляла собой весьма влиятельную школу Чань. Один из основателей этой школы –

[45] Дюмулен приводит стихотворные строки из «Песни восхваления Пути» *(Ракудока)* ученика Пуцзи, принадлежавшего к Северной школе: «Когда я голоден, то ем рис. Когда хочется спать, закрываю глаза. Глупцы смеются надо мной. Но мудрец все понимает». Указ. соч. С. 217.

[46] Там же. С. 216.

[47] Там же. С. 234–235.

[48] Там же. С. 236.

[49] Там же. С. 237.

[50] Там же. С. 238.

Дуншань (807–869) разработал основы пятиричной формулы – теории «пяти рангов», считавшейся «вершиной диалектической мысли» Чань[51]. Разработку этой теории продолжил Цаошань, которому, как считают, принадлежит ее классическое изложение. Согласно этому изложению, формула составлена из двух основных понятий («прямое» и «искривленное»), которые сочетаются в стихотворной или зрительно-образной форме (Искривление внутри Прямого, Прямое внутри Искривленного, Приход в середину Искривленного, Достигнутое Единство) в пяти вариантах (рангах), причем каждый из вариантов по-своему обозначает одно и то же – путь к «просветлению»[52]. Иногда такая пятиричная формула приобретает и более конкретный характер – вместо символических понятий «Прямого» и «Искривленного» используются образные понятия «правителя» и «подданного» и т. п. Выявление подлинной сути «пяти рангов» как в целом, так и по отдельным рангам, отмечает Дюмулен, необыкновенно трудно, вследствие чего возникло представление о «тайне пяти рангов»[53].

Толкованию теории «пяти рангов» посвящена обширная литература. Ее трактовка у различных мыслителей осуществлялась с самых разных философских позиций как буддийских, так и не буддийских школ[54]. Но главное, что такая разнообразная трактовка вряд ли может быть признана достаточно обоснованной хотя бы по той причине, что сами представители Чань не столько занимались толкованием теории «пяти рангов», сколько использовали ее в своей практике как средство достижения состояния «просветления». Правда, с течением времени у самих приверженцев Чань пятиричная формула получала все новую обработку, попадая в сборники *гунань* (яп. *коан*) во все более «приглаженном» виде, и поэтому так или иначе подвергалась определенному теоретическому осмыслению.

Упадок движения Чань прослеживается в X–XII вв. в деятельности представителей школ Юньмэнь и Фаянь. Считается, что школа Юньмэнь внесла значительный вклад в духовную культуру средневекового Китая. Ее основателя Юньмэня (864–949) называли «самым красноречивым из всех чаньских наставников»[55]. При обучении учеников он широко использовал не только удары палкой и внезапные выкрики, но и силу словесного убеждения. Текстам его сборников *гунань* давались разные толкования, но, видимо, у самого наставника и

[51] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 241. Давая такую характеристику, Дюмулен ссылается на мнение жившего позднее известного японского наставника Дзэн Хакуина Экаку (1683–1768). См. с. 256.

[52] Там же. С. 241–242.

[53] Там же. С. 245.

[54] Часто теорию «пяти рангов» неоправданно соотносят с философией буддийской школы Хуаянь.

[55] *Wu J. C. H.* The Golden Age of Zen. P. 214. Цит. по: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 249.

в особенности у его учеников наметился заметный отход от ортодоксии патриаршего Чань[56]. Еще более явно такой отход обозначился в школе Фаянь – последней из школ в годы Пяти Династий (907–960), т. е. в переходный период к эпохе правления династии Сун. Основатель школы – Фаянь (885–958) – вряд ли может считаться проповедником патриаршего Чань, поскольку практику Чань он открыто сочетал с приверженностью философскому мировоззрению школы Хуаянь. Его же ученики и последователи – Тяньтай (891–971), Юнмин (904–975) еще больше отошли от ортодоксального Чань, они признавали даже значение учений школы Сутры Лотоса и школы «Чистой земли» Будды Амиды[57]. Все это свидетельствует о том, что движение Чань исчерпало свои возможности.

В процессе всей отмеченной выше творческой деятельности приверженцы чаньских школ активно разрабатывали свои средства выражения того состояния духа, которое способствовало как «продвижению к просветлению», так и достижению состояния «просветления». Стремясь вырваться из плена схоластики сутр и комментариев-трактатов, они начали отдавать предпочтение языку образов, так что по мере развития движения Чань у его приверженцев обнаруживалось все большее тяготение к поэтическому и изобразительному мастерству. Поэзия, ее язык стали особенно популярны у приверженцев школы Чань. На этом поприще свои дарования раскрывала целая плеяда выдающихся поэтов и художников. Получили большое признание такие поэты, как Ван Вэй, творчество которого так и называют «квинтэссенцией чаньских норм»[58], а также известные приверженцы Чань поэты Сюэдау (980–1052) и Чжимэнь (ум. в 1031 г.). Влияние движения Чань испытали на себе и такие поэты, как Бо Цзюйи (772–846), Чу Гуанси (707–760), Чэнь Цзыан (661–702), Ли Цы (690–751) и другие.

С течением времени, однако, роль поэзии как средства выражения приверженцев школ Чань стала заметно меняться. По мере того как в разных слоях китайского общества все большее распространение получала рационалистическая мысль и интерес к Чань ослабевал, поэзия в творчестве приверженцев Чань переставала выполнять преимущественно служебную роль, а начала обретать все большую самостоятельность, способствуя развитию эмоционально-смыслового начала и освобождаясь от чаньских формул и парадоксов. Иначе говоря, и в области использования знаковых средств выражения в движении Чань происходили глубокие изменения. Эти закономерные изменения в сферах функционирования языка Чань особенно ясно

[56] Там же. С. 249.
[57] Там же. С. 252.
[58] *Завадская Е. В.* Восток на Западе. М., 1970. С. 30; Цит. по: *Дагданов Г. Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосибирск, 1984.

обнаруживаются как раз на третьем этапе его исторической эволюции, когда ранее присущая ему духовно-творческая активность постепенно угасает и размывается под влиянием традиционных буддийских школ. Именно в этот период широко разворачивается деятельность по составлению вышеупомянутых сборников бесед, в которых живые диалоги чаньских наставников с учениками формализуются в виде своего рода учебных пособий (кит. *гунань*, яп. *коан*) для подготовки адептов, стремящихся к достижению «просветления»[59]. Практика использования таких учебных пособий, утверждает Судзуки Дайсэцу, это уже продукт не «аристократического» Чань, а пришедшего ему на смену «демократического, систематизированного и, до некоторой степени, механистического» Чань. Причем в распространении такой практики Судзуки усматривает «некоторые признаки вырождения» школы Чань, но оправдывает это тем, что «без этих нововведений» (т. е. без составления *гунань-коанов*) Чань «вымер бы значительно раньше», тогда как практика их использования позволила ему «сохраниться в качестве неповторимого элемента дальневосточной культуры»[60].

Итак, каким же образом можно увязать фактический материал – а таковой в достаточном количестве встречается в буддологической литературе – с характеристиками Чань как одного из религиозных и религиозно-философских течений буддизма махаяны? Как согласовать духовные реалии того же патриаршего Чань с толкованием «просветления» у приверженцев этой школы как религиозного «спасения», а чаньскую медитацию – с мистическо-экстатическим состоянием, отрицающим всякое «понятийное» мышление и разумное, логическое начало? В самом деле, почему «просветление» – основа основ духовно-практической деятельности школы Чань – непременно должно означать сверхъестественное «спасение»? Разве «просветление» достигается «на том берегу», или на святой «Чистой земле», а не в этом «бренном мире»? Разве оно согласуется с каким-то трансцендентным, ирреальным бытием, а не с «естественным» образом жизни, скажем, того же «истинного человека», о котором говорит Линьцзи? Отнюдь нет. «Просветление» в Чань – это, как мы уже отмечали, реальное состояние сознания, состояние психики, когда ей предоставляется «...возможность самой управлять своей деятельностью в соответствии с собственными, наиболее естественными для нее законами...»[61]. Причем такое состояние «естественной саморегу-

[59] *Нестеркин С. П.* Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гунань. – В сб. «Философские вопросы буддизма». Новосибирск, 1984.

[60] *Suzuki D. T.* Essays II. P. 90–91. Цит. по: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 270.

[61] *Абаев Н. В.* Чань-буддизм.. С. 85. Исследователи отмечают, что «естественная саморегуляция» у чаньцев напоминает принцип «естественности» даосов. См. там же. С. 86–87.

ляции» индивидуального сознания вовсе не означало для чаньцев «абсолютную бесконтрольность мыслей и поступков, полную безответственность и безвольную реактивность, лишенную всякой направленности»[62]. Задача для чаньцев, утверждают исследователи, состояла в том, чтобы «развить силу воли и полное самообладание, но не в смысле жесткой внешней дисциплины, а в смысле самоконтроля и саморегуляции», и тогда «такие важнейшие психические процессы, как сенсорное восприятие, представления, мышление, эмоции, память и т. д., отнюдь не подавлялись или искажались, а скорее, наоборот, развивались и усиливались, поднимаясь на качественно новый уровень...»[63].

Такая естественная саморегуляция сознания, или состояние «просветления», не совместима не только с религиозным или каким-либо иным культом, но и со всяким преклонением вообще[64]. Это подтверждает не только фактический материал, раскрывающий своеобразие движения Чань, но и сам источник движения, а именно, уже отмеченная ранее потребность в духовном творчестве и стремление преодолеть все то, что препятствует удовлетворению этой потребности. Отсюда и соответствующий чаньский язык — язык протеста в форме труднопостигаемых формул, парадоксов, диалектических установок, а также «вопросов-ответов», сопровождаемых внезапными криками, ударами палкой, пощечинами и т. п. Такое поведение чаньских наставников только на первый взгляд казалось бессмысленным и безрассудным. На самом же деле эта практика, как видно хотя бы из тех же троичных, четверичных, пятиричных формул, имела свой смысл и свою логику[65]. Даже удары, крики и другие приемы психотренинга преследовали определенную цель и применялись с учетом психологии обучаемых[66]. Вот почему односторонними и несостоятельными выглядят встречающиеся в литературе суждения о приверженцах Чань как о проповедниках голого «антидискурса»: «экстатической медитации», «фанатичного святотатства» и «аморализма» (вспомним призывы «убейте Будду», «убейте родителей» и т. п.).

---

[62] Там же. С. 85.

[63] Там же. С. 86.

[64] Линьцзи избегал употреблять даже слово «просветление», полагая, что состояние полной свободы вообще не поддается каким-либо определениям. См.: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 210.

[65] Исследователи отмечают, что Хуэйнэн предлагал строить диалоги наставников с учениками таким образом, чтобы на задаваемые вопросы отвечали антонимами, чтобы постоянный переход одной оппозиции в другую вызывал в конечном счете преодоление крайностей. См.: *Нестеркин С. П.* Проблема языка в средневековом Чань-буддизме. С. 156.

[66] Опытные наставники осуждали тех коллег, которые злоупотребляли необоснованным применением физического воздействия на обучаемых. См.: *Абаев Н. В.* Чань-буддизм... С. 111. Цит. по: Риндзай-року. С. 265.

Здесь следует еще раз подчеркнуть, что между отрицанием приверженцами Чань знаково-вербальных структур и махаянистским «антидискурсом» не может быть никакой аналогии. Если последний, как известно, выражает невозможность постижения и описания истинной реальности средствами понятийного мышления, то чаньское стремление к отказу от логико-понятийных структур означает не что иное, как поиск решения вполне реальной проблемы – избавления от всякого рода оков, препятствующих освобождению сознания, открывающему простор духовно-творческой деятельности. Иначе говоря, отношение махаянистов и приверженцев Чань к логико-понятийному мышлению принципиально отличается как по своей сущности, так и по функциональной направленности.

Что же касается медитации как атрибута чаньской практики, то и у нее мало общего с медитацией приверженцев махаяны. За внешним образом бдящего монаха у ортодоксальных чаньцев кроется отнюдь не мистическое или квиетистское отрешение от жизни, как, скажем, в практике тех же эзотерических школ, а своеобразная активная саморегуляция сознания, обеспечивающая состояние «непривязанности к вещам». К тому же не следует упускать из виду и высказываний патриархов и авторитетов Чань о значении медитации – ее далеко не главной роли в процессе достижения состояния «просветления»[67].

Изучение движения Чань представляет интерес как для понимания самого этого феномена, так и для уяснения более общей картины исторического развития духовной культуры средневекового Китая, а также других стран, испытавших ее влияние. Как уже отмечалось, в IX–X вв. в духовной жизни китайского общества происходит смена культурной доминанты – наступает закат буддизма, утрата им прежнего творческого потенциала и вместе с тем возвышение конфуцианства, предшествовавшее китайскому Ренессансу XI–XIII вв. В этих условиях происходят необратимые изменения и внутри самого движения Чань. Оно утрачивает свой бунтарский дух. В чаньских монастырях усиливается бюрократизация уклада монашеской жизни, монастырские общины все более срастаются с государственными структурами. Известное влияние школ Чань еще сохраняется в сферах художественного творчества, но оно уже не носит, как прежде, доминирующего характера. Засилье простонародной религиозной идеологии, с одной стороны, и возвышение конфуцианского рационализма, с другой, размывают изначальный дух движения Чань.

Этот процесс перехода движения Чань от традиционного буддизма к антибуддизму, а затем от антибуддизма снова к традиционному

[67] Например, взгляд на медитацию самого Линьцзи, см.: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 209, 216.

буддизму, от религиозной философии к своеобразной антирелигиозной духовно-практической деятельности и от нее снова к религиозной философии представляет несомненный интерес для истории мысли эпохи китайского средневековья. Вместе с тем надо сказать, что сам феномен такого перехода одного типа общественного сознания в другой, а затем возвращения снова к прежнему изначальному типу нельзя рассматривать как совершенно уникальное, не имеющее аналога явление. В истории духовной культуры того же Китая встречаются чем-то похожие метаморфозы в развитии мировоззренческой мысли. Так, в эпоху правления династии Хань (II в. до н. э. — III в. н. э.), как уже отмечалось, в условиях зарождения феодальной формации резко обозначилась потребность в религиозной идеологии. Однако развитого религиозного сознания в тот период еще не сложилось: буддийское вероучение широкого распространения пока не получило, и даосская религия также окончательно не сформировалась. Поэтому функцию религиозного сознания пришлось взять на себя «конфуцианской науке». Такую несвойственную для нее роль она выполняла до тех пор, пока в IV–V вв. не началась широкая экспансия буддийского вероучения и ко II–III вв. не завершилось формирование религиозного даосизма. Здесь, таким образом, мы тоже наблюдаем перерастание «конфуцианской мудрости» в сакрализованную религиозноподобную мысль, а затем снова возвращение к себе самой.

Китай — родина Чань. Здесь он сформировался и здесь же получил самое широкое распространение. Отсюда он оказывал большое влияние на развитие мировоззренческой мысли, духовной культуры других стран дальневосточного региона. Яркий тому пример — становление и развитие школ Дзэн в Японии. Воспроизводя, в сущности, китайский прототип, японский Дзэн вызвал к жизни свои школы, выдвинул собственных оригинальных мыслителей, создал свою дзэнскую монастырскую литературу, обрел неповторимое воплощение в национальном японском искусстве. Не случайно поэтому исследователи отмечают, что в Японии «начинается второй этап истории» Чань-Дзэн, «не менее значительный, чем его история в Китае», что именно «от японских берегов начал он распространяться по всему свету»[68].

Указывая, однако, на китайские истоки японского Дзэн, исследователи дают этому порой весьма упрощенное толкование в том смысле, что Чань в XII–XIII вв. был не иначе как «перенесен» или «завезен» в Японию буддийскими монахами, совершавшими паломничество в Китай. Такая точка зрения, по существу, снимает саму

[68] *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 316.

проблему японизации Чань, отрицая, по сути, самобытный характер усвоения японцами этого учения. Встречаются в литературе и высказывания о том, что «завезенный» в Японию Чань в значительной степени утратил прежний бунтарский дух, что в чаньских монастырях «сложилась разветвленная монастырская бюрократия», а потому «учение Чань, с которым в начале XIII в. познакомились японцы, имело уже очень мало общего с идеями его ранних проповедников и харизматических наставников»[69].

Нельзя не отдать должного тем историкам, которые связывают возвышение школ Дзэн в первую очередь с приходом к власти самурайства, заинтересованного в воспитании духа самодисциплины, строгой регламентации норм поведения[70]. Есть и такие исследователи, которые полагают, что «Дзэн смог успешно приспособиться на японской почве не столько потому, что он соответствовал духу военного сословия, сколько благодаря тому, что его первые представители нашли могущественных светских покровителей...»[71].

В приводимых отрывках, несомненно, отмечены факторы, так или иначе способствовавшие процессу японизации Чань и формированию на его основе школ Дзэн. При этом, однако, нельзя недооценивать главного, определяющего мотива этого процесса — назревавших потребностей в переменах в духовной жизни японского общества, в развитии его национальной культуры. В этот период, конечно, не могло не сказываться влияние на Японию соседнего Китая, переживавшего настоящий Ренессанс культуры, расцвет конфуцианского рационализма, а следовательно, не мог не сказываться и тот усиливавшийся интерес, который испытывала к китайской культуре наиболее образованная часть японского общества. Нельзя забывать, что в Японии, находившейся на другой стадии социально-исторического развития, еще с VI—VII вв. в различных сферах духовно-культурной жизни господствующее положение занял буддизм и прежде всего буддийская религия. Причем господство буддизма было ничем не ограниченным: в отличие от Китая в Японии не существовало даосских школ и вплоть до XVII в. — конфуцианских. До XI—XII вв. преобладающее влияние имели учения эзотерических школ Сингон и Тэндай, во многом пронизанные мистикой и мало доступные широким слоям верующих. И хотя уже наблюдалось возвышение собственно японских буддийских школ, потеснивших эзотерические школы китайского происхождения, такое возвышение происходило в первую очередь за счет распространения учений Дзёдо-сю (школа

[69] Буддизм в Японии. С. 214—215.

[70] *Нагата Хироси.* История философской мысли Японии. М., 1991. С. 40.

[71] *Кабанов А. М.* Формирование системы «годзан» («пяти монастырей») и бюрократизация Дзэн-буддизма. — Сб. «Буддизм и государство на Дальнем Востоке». М., 1987. С. 186—187.

«Чистой земли Будды Амиды») и Нитирэн-сю (школа Лотосовой Сутры), которые основной упор в своей деятельности делали не столько на осмысление сложных религиозно-философских проблем, сколько на пропаганду слепой веры, требуя от адептов возглашения кратких молитв: «Слава благословенному Будде Амиде!», «Слава Сутре о Лотосе Чудесной Дхармы!».

В таких условиях, при всем интересе образованной части японского общества к китайскому культурному наследию, о его полноценном усвоении в этот период не могло быть и речи. На пути такого усвоения стояла преграда — сложившаяся веками система религиозных авторитарных традиций буддийских школ, основанная на преклонении перед каноническими текстами сутр и трактатов, перед сложной сакрализованной ритуальной регламентацией. Вот почему назрела необходимость слома или, по крайней мере, значительного ослабления этой устоявшейся во времени системы авторитарных традиций.

Именно здесь на таком историческом этапе и сыграло свою роль движение, именовавшее себя дзэн-буддизмом. По существу, оно выражало протест против канонической «мудрости», против авторитаризма буддийских школ, сковывавшего развитие духовного творчества, не дававшего простора живой мысли. Как и движение школ Чань в Китае, движение школ Дзэн провозглашало преодоление вербально-знакового канонического традиционализма посредством «просветления», «озарения» через язык образов, намеков, загадок, стимулировавших развитие интуиции, эмоциональных восприятий, пробуждавших спонтанно порождаемую экспрессию. Поэтому проповедников дзэнских школ отличала не только приверженность занятиям медитацией ради достижения саморегуляции сознания, но и — что очень важно — основанная на этом заряженность, ищущая выход в определенной творческой деятельности.

С XIII в. в Японии возникли различные течения дзэнской ориентации, адепты которых осуществляли свою деятельность главным образом в монастырях и храмах. Дзэнские школы классифицируются обычно как по их доктринальным установкам (Риндзай-дзэн, Сотодзэн, Сёицуха, Хаттоха), так и по отношению к правящей власти (монастыри *годзан* или *сорин*, пользовавшиеся поддержкой сёгунского правительства, и монастыри *ринка*, ему не подчинявшиеся). В отличие от буддийских школ «Чистой земли» (Дзёдо-сю) и Нитирэн (Нитирэн-сю), видевших пути спасения в преклонении перед трансцендентным Буддой, перед авторитетом сутр, трактатов и иных канонических текстов, приверженцы дзэнских школ ставили своей целью достижение особого реального состояния сознания — «просветления» *(сатори)*, когда субъект освобождался от всякой «привязанности» к миру *(муга)*, пребывал в «безмыслии» *(мунэн)* и в то же время воспринимал вещи целостно «не-дуально», то есть такими, ка-

ковы они есть в действительности *(нёдзё)*. Достижение «просветления», по убеждению самих приверженцев Дзэн, означало отказ от всяких догм вероучений или доктрин философии, оно утверждало исключительно примат практической саморегуляции сознания, приравниваемый к «истинному постижению бытия».

Нужно иметь в виду, что наставники японских дзэнских школ поразному понимали пути и средства достижения «просветления». Одни считали, что «просветление» происходит мгновенно, другие полагали, что оно наступает постепенно в результате систематического тренинга. У одних основной упор делался на «медитацию» в сидячем положении *(дзадзэн)*, у других широко применялись стимулирующие учебные пособия *(коаны)*, третьи отдавали предпочтение живому диалогу с адептами. Причем у многих приверженцев Дзэн, зачастую отступавших от требований учения, практика психотренинга нередко сопровождалась истолкованием с позиций махаянистских догм, против которых она объективно и была направлена. Да и провозглашавшиеся цели учения в школах Дзэн не находили зачастую адекватного и последовательного воплощения в практической деятельности. Все это и давало исследователям право считать, что в Японии, в отличие от движения Чань в Китае, движение Дзэн приобретало преимущественно «нечистый», или «эклектический», характер. Такой характер движения Дзэн объяснялся во многом тем, что большое число объявивших себя его приверженцами были выходцами из школ эзотерического буддизма Сингон и Тэндай и не вполне освободились от влияния их учений. Овладевая практикой психотренинга по методу Дзэн, они в то же время старались придавать ей ореол тайного, сокровенного действа *(миккё)*. К тому же надо принимать во внимание, что помимо убежденных адептов школ Дзэн интерес к практике психотренинга, использованию медитации проявляло немало сторонников различных школ буддизма, доктринально весьма далеких от Дзэн[72]. Декларативно придерживаясь мировоззренческих установок своих школ, эти буддисты фактически использовали арсенал средств Дзэн и тем самым так или иначе попадали под его влияние.

Ярким примером «нечистого», «эклектического» Дзэн принято считать деятельность первого крупного японского проповедника этого учения Эйсая Мёана (1141–1215). Разочаровавшись в доктринах эзотерических школ, Эйсай дважды совершает паломничество в Китай и по возвращении в Японию основывает школу Риндзай-дзэн (по имени китайского патриарха Линьцзи, яп. *Риндзай*). Следуя учению Чань, Эйсай воспроизводил основные его постулаты. Он утверждал,

[72] Имеется в виду увлечение практикой медитации таких приверженцев амидаизма, как Иппэн Сёнин, Рёё Сигэй и др.

что источником постижения истинного бытия должно служить не изучение канонической литературы, а практика психотренинга – обретение состояния самосозерцания, снимающего противоположности субъектно-объектных отношений рационалистического мышления и порождающего «не-дуальное», «непосредственное» восприятие мира *(фуни)*. В целях обретения такого состояния Эйсай старался применять разного рода процедуры – медитацию, живой диалог вопросов и ответов *(монто)*, а также специальные упражнения *(коаны)*, использование которых облегчало обучаемым адептам достигать внезапного «озарения» *(сатори)*.

Однако эти декларируемые Эйсаем дзэнские постулаты не получали, как правило, действительной реализации. Учение Эйсая не отличалось последовательностью, оно испытывало влияние эзотерического буддизма и в первую очередь школы Тэндай. Поэтому в научной литературе учение Эйсая характеризуется как проповедовавшее «нечистый Дзэн» или как «переходная форма» от «буддизма школы Тэндай к дзэн-буддизму»[73]. Творчество Эйсая содержит основания для таких оценок. В своем главном сочинении – «Трактате о возвышении Дзэн ради защиты отечества» (яп. *Кодзэн гококурон*) он рассматривал собственное учение как социально значимое для интересов всего государства и в этой связи подчеркивал преемственность своих взглядов от Сайтё – основоположника школы Тэндай[74]. Не преуспев в разработке оригинальной доктрины Дзэн, Эйсай стяжал известность в деле укрепления уклада монастырской жизни, толкования важнейших сутр и т. п. При этом он активно сотрудничал с сёгунским правительством, покровительствовавшим дзэнским монастырям, одновременно превознося заслуги императорского дома. Собственно проповедническая деятельность Эйсая при его жизни не получила широкого признания. Тем не менее его почин был вскоре подхвачен другими мыслителями, которые выступали за реформирование буддизма[75]. Об этом можно судить, в частности, и по деятельности учеников Эйсая – Гёю (?–1241) и Эйтё (?–1247), которые, как и учитель, проповедовали эклектический Дзэн[76].

Распространением «нечистого» Дзэн занимались и приверженцы других школ, а именно школы Сёицуха, основанной Энни Бэньэном (1202–1280), и школы Хаттоха, основанной Мухон Какусином (1207–1298). У наставников этих школ ориентация на использование практики психотренинга опять-таки электически сочеталась с проповедью

[73] *Моримото Дзюнитиро, Ивама Кадзуо.* Нихон сисоси, Нака. Токио, 1981. С. 123, 131.

[74] Мэндай кёё хякудзитэн. Токио, 1966. С. 333.

[75] *Anesaki M.* History of Japanese Religion. Rutland. Vermont – Tokyo, Japan, 1963. P. 207.

[76] Буддизм в Японии. С. 218–219.

доктрин, включавших догматику традиционных буддийских и даже конфуцианских школ[77].

Из крупных проповедников к представителям эклектического Дзэн можно отнести «учителя страны» – Мусо Сосэки (1271–1346). Как и Эйсай, Мусо был привержен доктрине Риндзай-дзэн. Свое учение он изложил в трехтомном труде «Беседы во сне». Мусо не только сочетал практику медитации с идеями эзотерического буддизма, но и заимствовал отдельные этические принципы учений Конфуция, Мэн-цзы, Чжу Си. В условиях непрекращавшихся смут между феодалами он стремился как-то увязывать конфуцианскую мораль с буддийским мировосприятием[78]. Большая популярность Мусо Сосэки во многом объяснялась и тем, что при поддержке сёгунских властей он активно занимался возведением буддийских храмов и знаменитых садовых комплексов.

Наряду с Мусо Сосэки видным дзэнским наставником был Кокан Сирэн (1287–1346), также принадлежавший к школе Риндзай. Этот разносторонне образованный проповедник явился составителем первого сочинения по истории японского буддизма – «Гэнко сякусё», а также автором ряда буддийских трактатов – «Трактата о сердце изреченного Будды» (яп. *Буцугосин-рон*), «Трактата с рассуждениями о болезнях» (яп. *Бёгирон*), «Трактата о десяти превосходствах над прочими школами» (яп. *Сюмон дзюсё-рон*) и др.[79]

В оппозиции к «нечистому», эклектическому Дзэн находились представители дзэнского направления, именуемого «немонастырским». К нему относились прежде всего монахи-отшельники, принадлежавшие к так называемой «линии Гэндзю» и предпочитавшие заниматься медитацией на лоне природы в глухих горных районах. Родоначальниками этого направления стали монахи Косэн Ингэн (1295–1374) и Муин Гэнкай (ум. в 1358 г.), обучавшийся в Китае[80]. Противниками «нечистого» Дзэн были и китайские монахи Ланьцзи Даомунь (1213–1278), Уань Пунин (1197–1276), Дасю Чжэннянь (1214–1288), Усюэ Цзуюань (1227–1286), перебравшиеся в Японию и выступавшие против объединения учения Дзэн с другими учениями[81].

Подлинно серьезную оппозицию школе Риндзай и эклектическому Дзэн вообще составило направление, представленное главным образом школой Сото-дзэн. Правда, японские историки отмечают, что параллельно с Сото-дзэн или несколько ранее действовала близкая ей по духу школа Нихон дарума-сю (Японская школа Бодхидхармы). Основанная Дайнити Нонином, она проповедовала более

[77] Буддизм в Японии. С. 218–219.
[78] Тэндай кёё хякудзитэн. Токио, 1966. С. 337.
[79] Буддизм в Японии. С. 222.
[80] Там же. С. 235.
[81] Там же. С. 221.

«чистый» Дзэн, нежели школа Риндзай. Однако эта школа просуществовала недолго и о ней известно совсем немного[82].

Основателем школы Сото-дзэн стал крупнейший мыслитель средневековой Японии Догэн Кигэн (1200–1253). Уже в молодые годы разочаровавшись в учениях эзотерических школ, в их откровенно мистической трактовке «просветления», Догэн отправился в Китай, где прошел обучение у опытных наставников чаньских школ. Вернувшись на родину, он создал свою школу и свое учение — так называемый Сото-дзэн. Догэн разработал чрезвычайно сложную, поразному оцениваемую доктрину. Считается, что ее основные положения изложены в монументальном произведении Догэна «Сёбогэндзо» («Драгоценная зеница истинного закона»). Это произведение, составленное из различных бесед-поучений, породило обширную комментаторскую литературу в Японии[83] и за рубежом[84]. Есть и его переводы, но, насколько они адекватны, судить нелегко. Язык Догэна трудно поддается пониманию, поскольку используемая им терминология не всегда допускает однозначное толкование[85].

Многие исследователи рассматривают доктрину Догэна как одну из разновидностей буддизма махаяны. Основания для такой оценки действительно имеются. Большая часть фрагментов «Сёбо-гэндзо» написана на классические темы махаянистского буддизма, посвященные «высшей мудрости» — «пустотности бытия», тождеству «феноменального мира и Абсолюта», достижению «просветления» как «истинной реальности», «пробуждению Будды в своем теле» и т. п.[86]. Многие фрагменты включают традиционные дзэнские беседы-поучения, диалоги проповедников с учениками, повествования, проникнутые символикой, метафорическими выражениями, заимствованными из чаньской литературы[87]. Встречаются в «Сёбо-гэндзо» и необычные фрагменты, такие, например, как «Юдзи» — «Бытие-Время», напоминающие скорее оригинальные философские произве-

---

[82] *Тамамура Такэдзи.* Годзан бунгаку. Токио, 1955. С. 41. Цит. по: Буддизм в Японии. С. 217.

[83] Сёбо-гэндзо Дзуймонки, Котэй Вацудзи Тэцуро. Иванами сётэн. Токио, 1929. *Takahashi V.* The Essence of Dogen. Y.-L., 1983.

[84] *Heine S.* Temporality of hermmeutics in Dogen's Shobogenzo. Philosophy East and West. April 1983. Vol. XXXIII, N 2; *David Joy.* The Path of No-Path: Sankara and Dogen in the paradox of practice. Philosophy East and West. V. XXXVIII, № 2. April 1988.

[85] Надо иметь в виду, что перевод на русский язык ряда ключевых терминов оказывается довольно приближенным из-за отсутствия адекватных словарных эквивалентов. Такие важнейшие понятия, как *сюгё* или *сатори*, приходится переводить с известной долей условности, а именно: *сюгё* — как «практика», *сатори* — как «постижение истины» (интуитивное).

[86] См. фрагменты — «Махапраджня-парамита», «О природе вещей», «Дзэнки», «Таковость» и др.

[87] Характерны в этом отношении фрагменты — «Одна светлая жемчужина», «Цветы в небе», «Повествование о горах и водах» и др.

дения, не вполне вписывающиеся в махаянистскую традицию[88]. И все же не эти фрагменты определяют общий дух «Сёбо-гэндзо». Поэтому у читателя создается впечатление, что автор этого капитального сочинения признает основные постулаты буддизма махаяны и выступает как приверженец учения одной из махаянистских школ, скорее всего школы Хуаянь (яп. *Кэгон*)[89].

Однако такой, казалось бы, естественный вывод во многом не согласуется с тем, что утверждает сам Догэн и что пишут исследователи о его творчестве. Дело в том, что стержнем догэновской доктрины является не ее теоретические постулаты, не обоснование ее основных принципов, а практика саморегуляции сознания *(сюгё)* и занятия медитацией в сидячем положении *(дза-дзэн)*, способствующие достижению «просветления». Догэн неизменно подчеркивал примат практики над всем остальным, невозможность выразить вербальными средствами того, что приносит «реализация практики». Один из интерпретаторов доктрины Догэна, известный философ Юаса Ясуо, указывает на то, что подлинная реализация практики *сюгё* наступает, согласно Догэну, тогда, когда имеет место «единство практики и постижения истины». Юаса приводит слова Догэна из бесед-поучений в «Сёбо-гэндзо»: «Считать практику и постижение истины не единым — взгляд неверных. По учению Будды, практика и постижение истины суть одно... Значит, при настрое духа на практическое действие нельзя ждать постижения истины отдельно от практики»[90]. Далее Юаса указывает, что положение Догэна о «неразделимости практики и постижения истины» не означает, что мыслитель не отличал одно от другого. При подготовке к практике *сюгё* им допускалось теоретическое разъяснение упражнений, подводящих к достижению цели, но категорически не разрешалось переносить осмысление использования этих упражнений в сферу самой практики, поскольку тогда появляется ошибочное убеждение в том, что постижение истины наступает после или в результате практики *сюгё*[91]. По мнению Юаса, при осуществлении практики *сюгё* по Догэну следует четко различать двойственный характер деятельности субъекта, или «я». «Первый

---

[88] Трактат «Юдзи» — «Бытие-Время» (или «Бытие во Времени») с трудом поддается интерпретации из-за сложности своего языка. Во всяком случае, переводы этого трактата позволяют судить о том, что, по Догэну, Бытие — это Время, что во Времени пребывает все реально существующее, что Время и Бытие неразрывны, их невозможно представить друг без друга. Отсюда каждое из всего многообразия вещей — лишь частица «развернутой», «проявленной» во Времени Абсолютной реальности. (*Догэн.* Юдзи. Буддизм в Японии. С. 604—610.)

[89] Shobogenzo. Zen Essays by Dogen. Transl. by Thomas Cleary. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1986.

[90] *Юаса Ясуо.* Догэн-Синран-ни окэру нихонтэки — дзиссонтэки-на моно. Дзиссонсюги кодза. I. «Дзиссон сисо-но рэкиси» Рисося. Токио, 1968. С. 312.

[91] Там же.

субъект», или «я», занимается практикой непосредственно, он направляет все свое существо на достижение «просветления». «Второй субъект», или «я», смотрит на первого со стороны и измеряет степень его преуспевания в практике. Этот «второй» субъект, созерцающий «первого» со стороны, не обращен к Будде, и поэтому он только «субъект в мире явлений»[92]. Реализацию практики *сюгё*, пишет Юаса, Догэн понимает как «должный» способ бытия субъекта. Юаса уточняет при этом, что «должное рассматривается здесь не как "должное" морали, выражающее "повседневный способ существования" и относящееся к компетенции этики, а раскрывается как "сущностный способ человеческого существования", относящийся к сфере онтологии человека»[93].

Как мы видим из высказываний Юаса, Догэн не только ставит вопрос о принципиальном разграничении практической и теоретической деятельности субъекта, но и рассматривает «просветление» прежде всего как реальное состояние сознания, наступающее не на том свете и не благодаря милосердию Будды, а в этом бренном мире, в результате непрерывного психотренинга самого адепта. Встречаются самые разные трактовки этого состояния сознания. Целый ряд буддологов воспроизводит высказывания самого Догэна, определяющие это состояние. Они утверждают в этой связи, что Догэн исходил из установки своего учителя Нёсё о том, что состояние «просветления» означает «отпадение тела и духа». Сам Догэн в «Сёбо-гэндзо» (во фрагменте «Гэндзё коан») так разъясняет истинное существо этой установки: «Постижение буддизма — это постижение себя самого. Постижение себя самого — это забвение себя самого. Забвение себя самого — это ви́дение всех вещей. Ви́дение всех вещей — это отпадение тела и духа самого себя и всего остального»[94]. Догэн, таким образом, не столько теоретически обосновывает тезис о состоянии «просветления», сколько тесно увязывает его с практикой саморегуляции сознания.

Многие комментаторы, говоря о состоянии «просветления» у Догэна, характеризуют его по аналогии с тем, как такое состояние определяется в учениях проповедников чаньских школ в Китае. Они рассматривают его либо как состояние полного безмыслия *(мунэн)*, снимающего субъектно-объектные оппозиции обыденного мышления, либо как состояние какого- то особого типа сознания — парадоксально диалектического, — отрицающего понятийное мышление и логику здравого смысла. Представляется, однако, что если учитывать высказывания не рядовых адептов, а ортодоксальных последователей Догэна, то судя по тому, как образно, иносказательно описывается

[92] Там же.

[93] Там же. С. 314–315.

[94] Цит. по: *Уэяма Сюмпэй*. Сисо-но нихонтэки токусицу. — «Тэцугаку». кан XVIII. Нихон-но тэцугаку. Токио: Иванами кодза, 1969. С. 21.

ими состояние «просветления», вряд ли можно согласиться с утверждениями о том, будто поведение людей, достигших такого состояния, совершенно бессмысленно, лишено всякой логики. Это действительно особое реальное состояние духа, регулируемое каким-то «практическим» сознанием или даже подсознанием, имеющим специфическую логику, причем такую, которая по-своему способствует творческой деятельности[95].

Если учитывать отмеченные выше высказывания о решающей роли практики *сюгё* для доктрины Догэна, то не может не возникнуть вопрос о том, как совместить такую роль практики с известными догэновскими толкованиями махаянистских сюжетов из «Сёбо-гэндзо». Ведь признание основных постулатов махаянистского буддизма необходимо предполагает признание культа Будды, преклонение перед ним как вселенским высшим началом, иначе говоря, предполагает «опору на его силы», то есть то, что в буддийской литературе обозначается термином *тарики* — «сила Другого». Примат же практики *сюгё* у Догэна предполагает прямо противоположное — необходимость постоянных занятий медитацией, непрерывных усилий самого субъекта, не скованного никакими посторонними силами, иначе говоря, выражаясь той же буддологической терминологией, предполагает *дзирики* — «опору на собственные силы». Догэн, требовавший осуществления практики *сюгё* исключительно своими силами, несомненно, отстаивал принцип *дзирики*[96]. Его позиция в этом вопросе однозначно определялась также тем, что он был решительным противником приверженцев буддийских учений амидаизма и нитирэнизма, придерживавшихся противоположного принципа *тарики*. Догэн постоянно в резкой форме осуждал сторонников этих учений, выступая против слепой веры в Будду, пассивного ожидания его милосердия, против религиозного дуализма духа и тела.

Принцип *дзирики* — «опоры на собственные силы» по-своему раскрывает тот своеобразный активизм, который глубоко присущ доктрине Догэна. Этот активизм мировосприятия мыслителя обнаруживается как в требованиях постоянных занятий практикой саморегуляции сознания, так и в беседах-поучениях из «Сёбо-гэндзо», побуждающих к размышлению, будоражащих ум решением формул-загадок. Не составляет исключения в этом отношении и догэновский «метод медитации» *(дзадзэн)*. В литературе существо этого метода, как правило, раскрывается недостаточно[97]. Более того, если принять

---

[95] Иногда такую логику называют парадоксальной логикой, логикой иллогического и т. п.

[96] *Моримото Дзинитиро, Ивама Кадзуо.* Нихон сисоси. Нака. Токио, 1981.

[97] Надо сказать, что вопрос о характере медитативного опыта, в особенности в восточных учениях, разработан еще весьма слабо. Не случайно поэтому в литературе говорится о дискуссиях на эту тему. См.: *Дюмулен Г.* Указ. соч. С. 289.

во внимание требования Догэна об осуществлении медитации в сидячем положении, в условиях монастырской тишины, создается впечатление, будто такой метод сродни медитации эзотерических школ, пронизанных мистикой и квиетической отрешенностью от жизни. На самом же деле догэновскую медитацию нельзя рассматривать в отрыве от всего его учения. Как и медитация многих чаньских школ в Китае, она насыщена деятельным динамизмом, приводящим сознание к состоянию, которое побуждает адептов к духовно-творческой деятельности. Об этом убедительно свидетельствует и поэтическое творчество самого Догэна. Не доверяя сухим вербальным формам, не способным выразить живой дух учения, мыслитель стремился передавать его непосредственно «от сердца к сердцу» силою поэтического мастерства[98].

Доктрина Догэна носит глубоко противоречивый характер не только непосредственно в идейном, но и в социальном аспекте. Догэн был активным приверженцем укрепления монастырского уклада, затворнического образа жизни адептов. Как пишут исследователи, он всячески «стремился создать атмосферу простоты и строгости», располагавшую к внутреннему сосредточению ради достижения «просветления», он требовал «отказаться от любых привязанностей, в том числе от семейных, родственных или дружеских связей, прекратить занятия литературой или изучение буддийских сочинений, если они отвлекают от прямого пути к конечной цели...»[99]. Монастырское уединение, несомненно, органически увязывалось Догэном с реализацией практики *сюгё*, осуществлявшейся при «опоре на свои силы» (*дзирики*). Более того, исследователи отмечают, что Догэн, по сути дела, отождествлял «принцип осуществления практики *сюгё*» с «принципом монастырского уединения»[100].

Однако в стремлении добиваться максимальной реализации практики *сюгё* в условиях монастырского уединения обнаруживался и более глубокий смысл. Догэн остро ощущал усиливавшееся обмирщение японского буддизма, проникновение светского образа жизни, светской культуры в буддийские общины и приходы. Тем более его возмущало вмешательство властей в дела сугубо религиозного культа. По отношению к официальным властям Догэн постоянно занимал откровенно непримиримую позицию. Всячески стараясь воспрепятствовать процессу обмирщения буддийских общин, он ратовал за возврат к «изначальной чистоте» раннего буддизма, когда, как ему

---

[98] *Anesaki M.* History of Japanese Religion. P. 208.

[99] Буддизм в Японии. С. 228.

Разве не напоминают такие высказывания о стремлении Догэна поддерживать монастырское уединение монахов, занимавшихся медитацией, уже знакомые нам характеристики проповедников школ Чань в Китае?

[100] *Моримото Дзинитиро, Ивама Кадзуо.* Нихо сисоси. Нака. Токио, 1981. 146.

представлялось, и самостоятельные усилия индивида к «освобождению», и монастырский аскетизм отвечали одной цели. Однако то были утопические устремления. Время раннего буддизма — хинаяны, возвеличивавшего индивидуальные усилия добивавшихся «освобождения» адептов, ушло в далекое прошлое. Махаянистский буддизм принципиально иначе подходил к вопросу о «спасении» отдельного индивида. У махаянистов все определяла не воля индивида, не его собственные усилия, а помощь «внешних» спасителей-бодхисаттв. В махаянистском буддизме, таким образом, человек оставался пассивным, и его «проявления» оказывались следствием активности вторгающихся в его судьбу сверхличностных сил[101].

Очевидно, что доктрина Догэна, ориентированная на практическое достижение «просветления» посредством постоянных занятий медитацией, «просветления», приносящего индивиду полное «освобождение» от всяких внешних влияний, никак не согласовывалась с установками махаянистского буддизма. Отсюда и нападки Догэна на эзотерические учения Сингон и Тэндай с их приверженностью авторитарным традициям классического буддизма. Отсюда и еще большая нетерпимость мыслителя в отношении школ «Чистой земли» и Нитирэн, отвергавших активную деятельность во имя спасения и уповавших исключительно на милосердие Будды или Сутру о Лотосе. Однако, принимая все это во внимание, не следует забывать в то же время, что Догэн, фигурально выражаясь, вырос из буддизма, что ему была близка буддийская классика, импонировали буддийские исторические сюжеты, сам дух буддийской культуры. В этом, видимо, и состоит парадокс мировоззрения мыслителя, по-своему отражавшего кризисные тенденции в эволюции японского буддизма в эпоху средневековья.

Конечно, доктрину Догэна еще ждет фундаментальный и разносторонний анализ, подкрепленный новыми исследовательскими изысканиями в области философии, этики, психологии, лингвистики. Однако уже сейчас можно предварительно заключить, что существо этой доктрины явно не укладывается в распространенную точку зрения о ее махаянистском происхождении. Более того, скорее напрашивается вывод о том, что доктрине Догэна присуща как раз противоположная, не всегда, может быть, ясно выраженная антимахаянистская направленность, пусть и не осознававшаяся самим мыслителем, убежденным в том, что именно в его учении раскрывается подлинный дух буддизма махаяны.

Догэновская школа Сото-дзэн, в отличие от школы Риндзай-дзэн, находилась в открытой оппозиции к официальным сёгунским вла-

---

[101] *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 249.

стям. Сам Догэн неоднократно подвергался гонениям и был вынужден заниматься проповеднической деятельностью в сельской местности. Тем не менее его учение получило большое признание. После смерти Догэна пропаганду его взглядов продолжили Эдзё (1198–1280), Гии (1217–1300), Гикай (1219–1309), Гиэн (?–1314), Дзякуэн (?–1299). Ученики Догэна не столько развивали доктринальные установки учителя, сколько комментировали его произведения и осуществляли некоторые реформы устоев монастырской жизни в сторону их смягчения. В этом отношении выделялся один из учеников Гикая – Кэйдзан Дзёкин (1268–1325), а позднее уже и его ученики – Мэйхо Сотэцу (1277–1350) и Гасан Дзёсэки (1275–1365). Эти приверженцы школы Сото-дзэн способствовали распространению влияния школы в ряде провинций, но и у них начинает заметно проявляться тенденция отхода от учения самого Догэна; в частности, занятия медитацией они уже сочетали с признанием «теории пяти уровней» постижения реальности, заимствованной из доктрины китайской школы Цаодун[102].

В XIV–XV вв. влияние школы Сото-дзэн слабеет, ее идейные установки все более размываются и сближаются с учением Риндзай-дзэн. Последняя все более импонирует пришедшему к власти военному сословию и, по существу, уже выражает официальную идеологию правящих кругов[103]. Однако, несмотря на поддержку властей, к концу XV в. Риндзай-дзэн также постепенно утрачивает свое влияние. В то же время в XIII–XIV вв. наряду со школами Риндзай-дзэн и Сото-дзэн в отдельных провинциях появились и другие самостоятельные ответвления Дзэн, именуемые в литературе «линией Отокан» и «линией Гэндзю». Основателем «линии Отокан» принято считать проповедника Нампо Дзёмё (1235–1309), но начало подъема этой школы связывают с именем его ученика Иккю Содзюн (1394–1481). Всесторонне одаренный, он завоевал большую популярность среди разных слоев населения. Однако проповедовавшийся им Дзэн был откровенно эклектическим; по убеждению Иккю, «единственной реальностью» являлся «вселенский Будда Амида»[104]. К линии же «Гэндзю» принадлежали монахи-отшельники. Монастырской жизни они предпочитали уединение в горах, где и занимались медитацией. Родоначальниками «линии Гэндзю» считают монахов Косэн Ингэна (1295–1374) и Муин Гэнкая (?–1358)[105].

В XIII–XIV вв. различные школы Дзэн выполняли важную роль в подготовке нового этапа в развитии национальной культуры, равно как и в приобщении японцев к культурному наследию Китая. В этой

[102] Буддизм в Японии. С. 230.
[103] *Anesaki M.* Op. cit. P. 210; *Нагата Хироси.* Указ. соч. С. 40.
[104] Буддизм в Японии. С. 234.
[105] Там же. С. 235.

связи в литературе встречаются общие высказывания о деятельности монахов-паломников, приверженцев дзэнских школ, «завозивших» в Японию разного рода литературу светского характера. Однако недооценивается то обстоятельство, что многие паломники — достаточно образованные люди для своего времени — сами проявляли большой интерес к китайской литературе, по-своему осмысливая и истолковывая ее содержание. Во многом благодаря знакомству с этой литературой деятельное стремление приверженцев школ Дзэн к поиску невербально-знаковых средств выражения, языка образов и т. п. постепенно перерастало в подлинно оригинальное творчество, находившее воплощение в различных сферах искусства. Не случайно поэтому движение Дзэн вызвало к жизни свои направления в развитии поэзии, живописи, драматургии, на его основе культивировалось действо чайной церемонии, складывалась методика аранжировки цветов, формировалось садово-парковое искусство[106].

Особое место в деятельности приверженцев Дзэн занимала живопись[107]. Под влиянием изобразительного искусства Китая в Японии получила развитие школа монохромной живописи. Благодаря многомерности изображения через утонченные полутени художники этого направления создавали неповторимые образы персонажей из сюжетов дзэнской истории. Высокого мастерства у приверженцев Дзэн достигла пейзажная живопись. В картинах дзэнских художников ощущались своеобразный динамизм, «приглашение к действию», состояние непринужденности и свободы[108]. Наконец, под влиянием Дзэн разрабатывались виды национальных боевых искусств — *дзюдо*, *каратэ*, *кэндо* (фехтование), *кюдо* (стрельба из лука), *айкидо* (самозащита).

Красноречивой иллюстрацией органического интереса приверженцев Дзэн к художественному творчеству следует также считать тот факт, что все крупнейшие дзэнские проповедники прославились на поприще художественного творчества. Догэн, Иккю, Кэйдзан были поэтами, Кокан обладал познаниями в китайской поэзии и прозе, Эйсай преуспел в распространении чая в монастырях, в культивировании искусства чайных церемоний, Мусо прославился сооружением художественных садовых комплексов («садов камней») при крупных монастырях[109].

---

[106] *Suzuki D. T.* Zen and Japanesen Culture. N. Y., 1955.

[107] *Awakawa Yasuichi.* Zen Painting. Tokyo, 1970.

[108] *Дюмулен Г.* С. 296–311.

[109] Следует отметить, что влечение приверженцев Дзэн к художественному творчеству находило отклик у деятелей искусства. Если первых привлекал язык художественного творчества, отличный от канонического вербально-знакового, то вторых влекло к Дзэн стремление найти в «просветлении» то особое расположение духа, которое способствовало самому процессу творчества.

Важнейший вклад в развитие средневековой культуры Японии внесли созданные по китайскому образцу дзэнские монастыри с разветвленной иерархической системой, именуемой системой *годзан* – «пяти монастырей»[110]. В этих монастырях, находившихся под контролем сёгунского правительства и под влиянием школы Риндзай-дзэн, наряду с занятиями медитацией и психотренингом процветала активная духовно-творческая деятельность светского порядка, получившая обобщенное название «литературы пяти монастырей» *(годзан бунгаку)*. Монахи этих монастырей создавали шедевры в поэзии и других жанрах искусства. На своеобразном языке намеков, парадоксальных сравнений они выражали тончайшие человеческие переживания, проникнутые высоким лиризмом, чувством единения с окружающим миром природы[111].

Во многом именно благодаря глубокому интересу к художественному творчеству движение Дзэн в отличие от традиционных буддийских школ оказалось весьма «живучим», продолжая играть заметную роль в духовной жизни японского общества в XVII и даже в XVIII вв. Наибольшим влиянием в этот период пользуется школа Сото-дзэн. Исследователи называют имена таких проповедников, как Гэссю Соко (1618–1696), Докуан Гэнко (1630–1698), Хайхо Дзикусин (1633–1707), Мудзяку Дотю (1653–1744) и др., которые переписывали и издавали труды Догэна, дополняли их новыми комментариями. В это же время появляется и новая школа Дзэн – Обаку. Ее основателем был китайский проповедник Иньюань (яп. – *Ингэн Рюки*; 1592–1678)[112]. Конечно, Дзэн XVIII в. утратил черты, присущие ему во времена Догэна. Он стал все менее последовательным, все более эклектичным. Тот же Иньюань сочетал дзэнскую практику с верой в «Чистую землю Будды Амиды», которую призывал искать в человеческом сердце. Явно эклектическую концепцию отстаивал Сидо Мунан (1603–1676), провозглашавший «единство буддизма, синтоизма и конфуцианства». Ряд проповедников сочетали использование *коанов* с амидаистской молитвой *нэмбуцу* и допускали толкование махаянистских сутр. Одним из таких проповедников был и Хакуин Экацу (1683–1768) – автор нескольких талантливо написанных сочинений, комментатор сборников китайских *гунань* и выдающийся мастер живописи. Его учение о «внутреннем взгляде» основывалось на идее «видения Чистой земли» внутри себя во время медитирования[113].

---

[110] Уже в XIV в. система «пяти монастырей» разрослась до десяти и более монастырей, каждый из которых получал свой ранг, так что с течением времени происходило увеличение числа монастырей и перераспределение рангов между ними.

[111] См.: *Кабанов А. М.* Человек и природа в поэзии годзан бунгаку. – Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

[112] Буддизм в Японии. С. 283–285.

[113] Там же. С. 282–283.

Основная же причина затянувшегося «долголетия» дзэнских школ в эпохи Асикага – Мурамати – Токугава заключалась в изменении общей социокультурной ситуации на рубеже XVI–XVII вв., связанной с крушением господства буддизма и возвышением конфуцианства. В этих условиях антимахаянистская направленность движения школ Дзэн приобретает новые черты. Приверженцы школ Дзэн все более открыто идут на сближение с конфуцианством. Как же понимать такое сближение с конфуцианством, с конфуцианским рационализмом, если рассматривать Дзэн прежде всего с позиций, так сказать, антидискурса, вневербального опыта, медитативности и т. п. иррационалистических характеристик? Как объяснить его, если видеть в первую очередь «буддийские одежды» Дзэн и не замечать или недооценивать его антибуддийский, антимахаянистский дух? Тот самый дух, который подрывал авторитарные традиции буддийских школ и тем самым расчищал путь развитию светской культуры, философской мысли, путь, по которому с начала XVII века пошли японские конфуцианские школы. Имея в виду известную совместимость позиций школ Дзэн и конфуцианских школ по отношению к традиционному буддизму, исследователь истории японской мировоззренческой мысли Нагата Хироси справедливо отмечал, что «школы Дзэн не считали нужным отстаивать взгляд на мир, присущий буддизму», и в этом «совпадали с конфуцианством»[114].

Сближение многих приверженцев школ Дзэн с конфуцианством принимало разные формы. Одни дзэнские проповедники открыто порывали со своим учением и переходили на конфуцианские позиции. Таковым являлся и родоначальник японского конфуцианства, основоположник чжусианской школы Фудзивара Сэйка (1561–1619)[115]. Таковыми были и многие другие дзэнские монахи, ставшие конфуцианцами. Целый ряд проповедников, не отвергая дзэнскую

---

[114] *Нагата Хироси.* Фухэнсэй идэороги. Токио, 1976.

Весьма примечательно, что аналогичная или близкая по характеру совместимость позиций школ Чань и конфуцианства имела место и в Китае в период расцвета конфуцианской мысли в эпоху династии Сун. В литературе приводится немало высказываний не только о том, что приверженцы Чань проявляли интерес к конфуцианству, но и о том, что выдающиеся философы Сунской школы – Чэн Хао, Чэн И внимательно изучали доктрину Чань, а Лу Сяньшань, Ван Янмин и даже Чжу Си увлекались занятиями медитацией. И это в тот самый период, когда восходящее конфуцианство буквально теснило буддизм как «вредное еретическое учение». Для тех исследователей, которые не проводили принципиального различия между школами Чань и традиционными буддийскими школами, такой интерес конфуцианских мыслителей к Чань был необъясним с точки зрения их общего критического отношения к буддизму в целом. См. например, о критике буддизма у Чжу Си: *Мартынов А. С.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200). – Сб. «Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века». М., 1982. С. 276–277.

[115] *Нагата Хироси.* История философской мысли Японии. С. 96.

практику, сочетали ее с теми или иными идеями конфуцианского учения. Ярким примером в этом отношении может служить учение монаха Такуана Сохо (1573–1645). Используя конфуцианские категории *ри, ки, ин, ё, гогё* для объяснения мира и человека, Такуан одновременно полагал, что постижение первоприроды бытия возможно не через проповеди и поучения, а посредством прозрения в себе с помощью «глаза сердца человека»[116]. Другой пример – взгляды дзэнского проповедника Бэнкэя Ётаку (1622–1693). Сначала этот проповедник пытался сочетать сидячую медитацию – *дзадзэн* с молитвой амидаистов – *нэмбуцу*, но затем в качестве первоосновы бытия выдвинул идею «не-рожденности», изначально присутствующую, по его убеждению, в сердце человека. Вместе с тем Бэнкэй старался совместить Дзэн с конфуцианством, утверждая, что сыновняя почтительность и вассальная преданность имеют для буддистов первостепенное значение[117].

Японские приверженцы Дзэн продолжали свою деятельность и в XVIII–XIX вв. В литературе можно встретить имена таких проповедников, как Рёкан (1758–1831), Сэнгай Гибон (1750–1837), Фугай Хонко (1779–1847), правда оставивших след не столько в религиозном подвижничестве, сколько на поприще живописи, поэзии, искусства аранжировки цветов[118]. Однако время брало свое, и хотя влияние Дзэн еще в известной мере сохранялось в традиционных видах духовного творчества, это движение необратимо шло к упадку. В дзэнских монастырях процветали бюрократизация, падение нравов, духовный застой.

Как видим, движение школ Дзэн во многом повторяет движение школ его китайского прототипа Чань. Вместе с тем, «пересаженное» в Японию и получившее развитие как самостоятельное течение, это движение претерпело глубокую японизацию, обрело собственное лицо, свои оригинальные черты и, как феномен своего времени, сыграло важную роль в истории духовной жизни средневекового японского общества.

[116] Там же. С. 98.
[117] Буддизм в Японии. С. 282–283.
[118] Там же. С. 283–284.

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА ХЭЙАН

А. Н. Игнатович

Строительство новой столицы, названной Хэйан, дословно «мир и спокойствие» (совр. Киото), и переезд туда в конце 794 г. императора со своим двором знаменует начало нового этапа истории Японии, продолжавшегося до конца XII в., т. е. до времени перехода фактической власти в стране в руки военного дворянства. Несмотря на определенную уязвимость выделения этого периода в качестве самостоятельного этапа, получившего название «хэйанский», отказываться от него было бы весьма нецелесообразно, и, конечно, не только из-за того, что оно стало традиционным и общепринятым как в японских, так и в подавляющем большинстве зарубежных исследований. Строительство новой столицы в конце VIII в., с одной стороны, и выдвижение на общественную арену феодалов из восточных провинций и захват ими власти на рубеже XIII в., с другой, отчетливо маркируют границы исторического этапа с присущими ему социально-экономическими и политическими особенностями. Культура этого периода также отмечена рядом специфических признаков, и прежде всего тем, что ее идейным субстратом являлся буддизм и именно буддизм (безусловно, в конкретных своих разновидностях) определял развитие общественной мысли Японии IX–X вв.

Характерные черты общественной мысли хэйанского периода обусловило главным образом влияние двух новых для японского буддийского мира школ – Тэндай и Сингон, ставших со временем могущественными церквами, объединившими представителей самостоятельных буддийских конфессий. Школа Тэндай являлась японской наследницей (и в каком-то смысле преемницей) школы Тяньтай, первой китайской буддийской школы, не имевшей индийского прототипа. Тяньтайское учение очень высоко оценивалось в дальневосточном буддийском мире, и его называли одной из «двух яшм»

(второй «яшмой» считались доктрины буддийской школы Хуаянь/Кэгон). Учение Сингон являлось разновидностью буддийского эзотеризма и также отличалось исключительной разработанностью догматики.

Основателем и первым патриархом школы Тэндай был Сайтё (767–822), посмертное имя – Дэнгё-дайси. Его отец был выходцем из китайского рода, восходившего к переселившимся на Японские острова потомкам Сянь-ди, последнего императора из династии Поздняя Хань; мать принадлежала к одной из ветвей аристократического рода Фудзивара. Выросший в религиозной семье, Сайтё в двенадцатилетнем возрасте уходит в буддийский монастырь. В 785 г. он получает «диплом» монаха, но через три месяца покидает Тодайдзи, один из главных буддийских храмовых комплексов в г. Нара (в то время столице Японии) и поселяется в хижине на восточном склоне горы Хиэй неподалеку от родного селения. Эта хижина находилась на территории синтоистского святилища и поэтому была названа «павильон *дхъяны*[1] при дворце *ками*[2]» (яп. *дзингу-дзэнъин*). Данное обстоятельство весьма красноречиво свидетельствует о мирном сосуществовании в те времена буддизма и синтоизма, что было характерно и для последующих эпох.

Столь решительный шаг молодого монаха, которого ожидало, как полагали в буддийских кругах, быстрое восхождение по иерархической лестнице, объясняется несколькими причинами. Во-первых, в конце VIII в. обострилась борьба между главенствующими родами за влияние на императорский дом, победителем в которой стал род Фудзивара. Во-вторых, противоборствующие Фудзивара кланы поддерживало высшее духовенство «старых» буддийских школ (конфликт между ними и правительством назревал с 70-х годов VIII в.[3]). В-третьих, кризис в верхах породил нестабильность во всех слоях японского общества того времени. В-четвертых, и это, может быть, самое главное: Сайтё разочаровался в спасительной силе учений «старых» буддийских школ и деятельности их духовенства. Отнюдь не случайно, что в конечном счете его привлекло именно тяньтайское учение, в котором утверждалась возможность обретения состояния будды (т. е. «должного» бытия) всем сущим или, говоря другими словами, всеобщность спасения. Как раз в этом и заключался, как мы увидим, пафос его «теократической» доктрины.

---

[1] Т. е. медитации.

[2] *Ками* – божества национальной японской религии – синтоизма.

[3] О взаимоотношениях между государством и буддийской церковью во второй половине VIII в. и о буддийских школах (Санрон, Дзёдзицу, Куся, Хоссо, Рицу, Кэгон), возникших и оформившихся в предыдущий, нарский, период японской истории, см.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 119–141, 192–252.

До 797 г., когда Сайтё стал одним из высших буддийских иерархов при хэйанском дворе, он безвыездно жил в своем «павильоне» и усердно изучал махаянистские сутры (прежде всего сутры о *праджня-парамите*, Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и Сутру о Золотом Свете). Есть данные, что именно тогда он познакомился с экзегетической литературой школ Санрон и Кэгон, а также с сочинениями Чжии, главного теоретика школы Тяньтай[4]. В этот период Сайтё был последователем школы «природного знания» (яп. *сидзэнти-сю*), как он сам называл ее в своих сочинениях «Рассуждения о выявлении заповедей» (яп. *Кэнкай рон*) и «Изящные фразы Цветка Дхармы» (яп. *Хоккэ сюку*). С учением и практикой этой школы Сайтё познакомился через своего наставника — монаха Гёхё (722–797)[5].

«Природное знание» следует понимать как постижение учения Будды в «естественной обстановке», т. е. на природе. В глубине горных лесов сооружались молельни, и тут же ставились изваяния бодхисаттвы Хранилище Пространства[6] (санскр. *Акашагарбха*, яп. *Кокудзо*), около которых проводилась особая церемония, носившая эзотерический характер и называвшаяся «стремление, постижение и держание» (яп. *гумондзи хо*). Этому бодхисаттве делались различные подношения, перед ним декламировались наизусть отрывки из сутр, толковались доктрины (главным образом школы Хоссо), произносились магические формулы — *дхарани*. Совершавшие эти действа приближались, как считалось, к обретению наивысшей мудрости (*праджни*), а непосредственным результатом признавалось улучшение памяти. Много времени приверженцы «природного знания» уделяли медитированию[7].

С 798 г. Сайтё вел активную проповедническую деятельность, выступая перед буддийскими монахами с толкованиями Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. В 802 г. в храме Такаодзандзи состоялось многомесячное «собрание» монахов, на котором обсуждалась ценность учения школы Тяньтай. Выступления Сайтё произвели на участников «собрания» большое впечатление, и он был признан главным авторитетом в области тяньтайской догматики, о чем было доложено императору. «Собрание» в Такаодзандзи можно считать исходным моментом становления нового хэйанского буддизма, поскольку изложение тяньтайских доктрин явилось в той ситуации

---

[4] *Цудзи Д.* Нихон буккё си. Т. 1. С. 258.

[5] Адзиа буккё си. Т. I. С. 251.

[6] Мы переводим на русский язык имена будд, бодхисаттв, богов, если они переводились с санскрита на китайский язык и были понятны китайцу (и, соответственно, корейцу и японцу). Если же имена употребляются в санскритской форме (напр., кит. *Милэ*, яп. *Мироку*), мы также используем русифицированный санскритский вариант (т. е. Майтрейя).

[7] Адзиа буккё си. Т. I. С. 251; Т. II. С. 108.

провозглашением концепции, намечавшей выход из кризиса, в котором оказалась буддийская церковь в Японии, с одной стороны, и предлагавшей идеологическую опору хэйанскому двору, с другой. Пафос всей дальнейшей деятельности Сайтё, особенно после его поездки в Китай в 804–805 гг. для более глубокого знакомства с тяньтайским учением, как раз и заключался в развитии, систематизации, уточнении этой концепции и борьбе за ее реализацию.

Вскоре после возвращения из Китая Сайтё был приглашен во дворец, где вручил императору Камму отчет о своей поездке, привезенные буддийские сутры и трактаты (461 свиток) и культовую утварь. Сайтё встретил самый радушный прием со стороны императора, по приказу которого привезенные тексты велено было переписать в семи экземплярах, разослать в ведущие буддийские храмы в Нара и обязательным образом изучать. Эта трудоемкая работа была закончена лишь в 815 г.[8].

В 805 г. Сайтё получает разрешение основать новую буддийскую школу (речь идет о школе Тэндай) и становится ее первым патриархом. В последующие годы деятельность Сайтё была направлена на достижение независимости нового монашеского объединения от «старой» буддийской церкви, которую, по существу, контролировало *гэмбарё* – правительственное ведомство по религиозным культам. Первый набор монахов в школу Тэндай был проведен в 810 г., и членами ордена стали 8 человек. С этого времени активность Сайтё развивалась по пяти направлениям:

1) ***Пропаганда тяньтайского учения***. Сайтё и его ученики совершали весьма частые поездки по стране, во время которых читали Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и разъясняли (прежде всего монашеству) суть тяньтайских доктрин. С наибольшим размахом были организованы путешествия первого патриарха школы по острову Кюсю в 814 г. и по восточным провинциям страны в 817 г.

2) ***Обращения к императору и представителям высшей власти***. С 816 г. Сайтё регулярно представляет двору свои сочинения, в которых излагает историю школы Тяньтай и догматические положения ее учения. Как раз в посланиях императору Сайтё оформил свою концепцию роли буддийской религии и буддийской церкви в Японии и свою «теократическую» доктрину. Именно эта программа Сайтё стала идейной базой превращения объединения Тэндай (уже после смерти основателя) фактически в государственную церковь.

3) ***Критика доктрин других японских буддийских школ***. Этой стороне своей деятельности Сайтё придавал важнейшее значение, поэтому участвовал в многочисленных диспутах по доктринальным вопросам в различных буддийских храмах. Безусловно, этих же

[8] Там же. Т. II. С. 115.

проблем он касался и в своих трактатах. Наибольшее значение для развития буддийской философии в Японии имел многолетний спор о «природе» Будды с Токуицу (или Токуити, ок. 780 – ок. 842 г.), ученым-монахом из школы Хоссо. Японский буддолог Д. Токива полагал, что данный диспут являлся кульминацией обсуждений этой важнейшей махаянистской доктрины в буддийском мире[9].

4) ***Борьба за разрешение осуществлять посвящение в монахи непосредственно в тэндайских религиозных центрах, а не в официально определенных для этого храмах, принадлежавших «старым» школам, без дальнейшего утверждения в гэмбарё, т. е. фактически монахами школы Хоссо.*** Такое разрешение пришло через неделю после смерти Сайтё. Право посвящать в монахи в собственных храмах знаменовало превращение школы Тэндай в церковь. Кроме того, Сайтё разработал отличную от других школ систему заповедей, которые принимали монахи при посвящении.

5) ***Материальное укрепление объединения.*** Уже при жизни Сайтё начали строиться храмы школы на горе Хиэй, но быстрый рост благосостояния тэндайского монашества произошел после смерти Сайтё, когда начался процесс превращения школы в государственную церковь. В середине хэйанского периода объединение Тэндай стало крупнейшим и богатейшим феодалом и фактически государством в государстве.

Основателем и первым патриархом школы Сингон был младший современник Сайтё монах Кукай (774–735), посмертное имя – Кобо-дайси. В молодости Кукай получил блестящее образование в конфуцианском духе. Род Ато, к которому принадлежала его мать, издавна славился как династия ученых. Дядя Кукая по материнской линии Ато-но Отари, знаток «китайской науки», воспитывал сына императора Камму, и именно дяде будущий патриарх школы Сингон обязан знакомству с китайской классикой. В восемнадцатилетнем возрасте Кукай поступил в придворную «академию» (яп. *дайгаку*, совр. значение этого слова «университет», «высшее учебное заведение»), где обучался под руководством известных в то время преподавателей. Однако, не закончив курса обучения, молодой человек покинул «академию» и стал «самовольным монахом» (яп. *сидосо*), т. е. монахом, не принявшим постриг в лоне буддийской церкви и не имевшим «диплома», выданного *гэмбарё*, а объявившим себя монахом самовольно.

Кукай сближается с адептами школы «природного знания» и, судя по намекам в его собственных трактатах, примыкает к «аскетиче-

[9] *Groner P.* Saicho. The Establishment of the Japanese Tendai School. Berkeley, 1984. P. 106.

скому» ее течению (например, он спал на снегу). Именно в эти годы Кукай знакомится с эзотерическим буддизмом, поскольку, как уже отмечалось, поклонение бодхисаттве Хранилище Пространства и произнесение *дхарани* являются типичными примерами буддийской эзотерической практики. Одновременно Кукай изучает догматику буддийских школ (главным образом Хоссо, Санрон и Кэгон)[10]. В 798 г. появляется первое крупное сочинение Кукая «Направляющие мысли о трех учениях» (яп. *Санго сиики*), в котором с точки зрения буддизма оцениваются конфуцианство и даосизм. Обстоятельное знакомство с китайской классикой (прежде всего с конфуцианским Пятикнижием) ставило молодого автора на голову выше подавляющего числа буддийских монахов, его современников, по широте кругозора и по умению писать на хорошем литературном языке[11].

В середине 804 г. Кукай отправляется в Китай в составе японского посольства, приняв перед поездкой официальный монашеский постриг. На другом корабле отплыл в Китай и Сайтё, однако сильный шторм на море разметал корабли, и они пристали к китайскому берегу в разных гаванях. На родину Кукай вернулся почти через два года. Летом 805 г. он знакомится в г. Чанъань с Хуэйго (746–805), патриархом китайской эзотерической школы Чжэньянь, близким к императорской семье. В храме Цзинлунсы Кукай интенсивно изучает догматику Чжэньянь и осваивает приемы сложной культовой практики этой школы. В результате Хуэйго провозглашает Кукая следующим, восьмым, патриархом эзотерического буддизма, а перед смертью в самом конце того же года завещает ему передать «тайное учение» островному государству.

Вернувшись в Японию, Кукай направляет только что вступившему на престол императору Хэйдзэю отчет о пребывании в Китае, а также список привезенных на родину буддийских текстов и культовой утвари (142 сутры, 32 трактата, 42 книги с *дхарани*, написанными на санскрите, 10 *мандал* и картин, 9 предметов культовой утвари и т. д.[12]).

Отчет Кукая императору (он назывался «Список привезенного», яп. *Госёраё мокуроку*) представлял собой обоснование необходимости создания в Японии новой буддийской конфессии:

1) Кукаю было предопределено встретить Хуэйго, седьмого патриарха эзотерического буддизма, «учителя страны», которого почитал император могущественной Танской империи. К тому же и три его главных министра являются последователями «тайного учения».

---

[10] Адзиа буккё си. Т. II. С. 136.

[11] Об этом трактате и перевод фрагментов из него см.: *Игнатович А. Н.* Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок). – Сб. «Дао и даосизм в Китае». М., 1982.

[12] *Yamasaki T.* Shingon. Japanese Esoteric Buddhism. Boston – London, 1988. P. 28.

2) Хуэйго завещал Кукаю, своему преемнику, лучше других постигшему «тайное учение», распространять его в Японии.

3) Неслучайно и то обстоятельство, что вступление императора Хэйдзэя на престол совпало с появлением на островах эзотерических текстов и других даров, которые Хуэйго завещал передать императорскому двору.

4) Японский император должен был знать, что он — «отец народа» и воплощение Будды.

5) Хуэйго завещал Кукаю все сказанное выше в день смерти, а ночью, когда Кукай находился в зале медитации, явился перед восьмым патриархом и сказал, что, если в следующей жизни он возродится в Японии, то станет учеником Кукая.

Следует сказать, что в отличие от Сайтё Кукай весьма преуспел в выполнении поставленных задач: еще при его жизни основанная им школа Сингон (точная дата «регистрации» нового объединения неизвестна, но полагают, что это произошло в 812 или 813 г.) стала одной из двух ведущих церквей Японии, а ее основатель, приближенная к императору особа, являлся «главным буддистом» страны. Однако было бы неверно говорить о Кукае как о пионере эзотерического буддизма в Японии.

Выше уже упоминалось о теплом приеме, оказанном императором Камму вернувшемуся из Китая Сайтё. Между тем Камму заинтересовался прежде всего рассказом Сайтё о «тайном учении». По императорскому указу в храме Такаодзандзи был отведен специальный зал для проведения эзотерической церемонии «окропления головы» под руководством Сайтё. А осенью 805 г. основатель школы Тэндай читал и толковал во внутренних покоях императорского дворца Сутру о Великом Солнце — канонический текст дальневосточного эзотерического буддизма[13]. Кроме того, в правительственном указе о ежегодном приеме в школу Тэндай двух монахов определялся круг их обязанностей: один должен был изучать трактат Чжии «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» (яп. *Мохэ чжигуань*), другой — Сутру о Великом Солнце[14].

Таким образом, в японской школе Тэндай уже изначально была заложена возможность эзотеризации учения и практики, что и произошло после смерти первого патриарха школы. Сам Сайтё отождествлял эзотерические элементы в тяньтайском учении (а они в нем имелись) с учением школы Сингон как таковым, поэтому в конечном счете получалось, что последнее является одной из доктрин школы Тэндай. Естественно, что тэндайский патриарх признавался авторитетом и в «тайном учении», поэтому отчет Кукая императору боль-

[13] Адзиа буккё си. Т. II. С. 115.
[14] *Цудзи Д.* Указ. соч. Т. I. С. 264.

шого впечатления на двор не произвел, и будущий основатель школы Сингон несколько лет оставался в тени.

Возвышение Кукая началось после восшествия на престол в 809 г. императора Сага, тонкого знатока китайской живописи и каллиграфии. В свою очередь, Кукай был одним из самых выдающихся каллиграфов своего времени. Подаренные Сага каллиграфические работы Кукая привлекли внимание императора, и очень скоро восьмой патриарх «тайного учения» был приближен к монаршей особе. В 810 г. Кукай назначается настоятелем храмового комплекса Тодайдзи в Нара (с середины VIII в. Тодайдзи являлся главным буддийским храмом в Японии) и проводит грандиозные моления по «защите страны и успокоению народа» (*яп. тинкоку – аммин*), что еще больше расположило к нему императорский двор.

В самом конце 812 г. Кукай проводит в храме Такаодзандзи две церемонии посвящения в «тайное учение» своих учеников и высших иерархов нарских буддийских школ. Во второй церемонии участвовал Сайтё с учениками (правда, тэндайский патриарх не получил высшего посвящения). Как раз с этого времени начинается активная миссионерская деятельность Кукая. Летом 816 г. Кукай подал императору прошение о пожаловании ему горы Коя на полуострове Кии (на территории современной префектуры Вакаяма) для строительства главного храма «тайного учения» и уже через месяц получил положительный ответ (храмовый комплекс на горе Коя до сих пор является центром эзотерического буддизма в Японии). В 823 г. Кукай по указу императора Сага становится настоятелем храма Тодзи, который строился под патронажем двора. С разрешения императора Кукай делает Тодзи храмом, принадлежащим только школе Сингон с пятьюдесятью постоянно проживающими в нем монахами, причем монахам других школ быть в этом храме не разрешалось[15] (в то время буддийские храмы были, как правило, общими для всех существовавших тогда школ). Кукай провозгласил Тодзи «главным местом защиты государства» (*яп. тингококка-но компондодзё*)[16]. Патриарху Сингон покровительствовали и два следующих монарха. В конце жизни он построил храм своей школы на территории императорского дворца и ввел обычай проводить ежегодные церемонии по «защите страны» от различных бедствий.

Непросто складывались отношения между Сайтё и Кукаем, которые сблизились в 810 г., хотя познакомились, судя по всему, во время подготовки посольства в Китай. Сохранившиеся письма говорят об уважении тэндайским патриархом знаний Кукая и даже в какой-то

[15] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 31.

[16] *Ватанабэ С.* Сайтё, Кукай-но сисо (философия Сайтё и Кукая). – Сайтё, Кукай сю (Собрание [сочинений] Сайтё и Кукая). – Сер. «Нихон-но сисо» («Японская мысль»). Токио, 1969. Т. 1. С. 16.

мере о заискивании перед ним. Отношения между ними испортились после упоминавшейся церемонии в храме Такаодзандзи. Сайтё направил к Кукаю своего любимого ученика Тайхана для изучения догматики и эзотерической культовой практики Сингон. Тайхан же впоследствии не пожелал возвращаться на гору Хиэй, несмотря на многочисленные увещевания Сайтё. Кроме того, в определенный момент Кукай перестал одалживать Сайтё трактаты о «тайном учении», хотя неоднократно делал это раньше, что, естественно, не улучшало отношений между двумя лидерами «нового» хэйанского буддизма. В конечном счете дело дошло до полного разрыва.

Школа Тэндай претендовала на статус вселенской буддийской церкви, и эта претензия, как мы увидим, обосновывалась догматически, поэтому для Сайтё учение Сингон, как уже говорилось, было разделом тэндайского доктринального комплекса. В трактате «Значения тяньтайских [доктрин], на которые опираются значения [доктрин] всех школ Великой Тан и Силла» (яп. *Дай То Сира сёсюги сёбё Тэндай гисю*, 813 г.) Сайтё доказывал, что основатели и теоретики китайских школ Саньлунь и Фасян, Хуаянь и Чжэньянь строили их догматики на интерпретации тех или иных доктрин тяньтайского буддизма. Смысл этих рассуждений сводился опять-таки к обоснованию основополагающего тезиса Сайтё, о том, что доктринальный комплекс школы Тэндай представляет собой вершину буддийского учения, носителями которого являются «сокровища страны» — тэндайские «бодхисаттвы-монахи». Кукай же рассматривал «тайное учение» как единственно совершенное, и эта точка зрения ясно проявилась уже в его отчете о пребывании в Китае. Кроме того, патриарх Сингон был невысокого мнения о знании Сайтё эзотерического буддизма, так как тот не обучался у ведущих китайских учителей. Наконец, Кукай стремился к укреплению своей собственной школы, поэтому претензии Сайтё становились препятствием для превращения «тайного учения» в самостоятельное течение в японском буддизме и не могли не вызвать противодействия со стороны патриарха школы Сингон. Более частной причиной стало неодинаковое понимание методов обучения «тайным» доктринам. Сайтё делал акцент на знании эзотерических текстов, а Кукай — на «передаче» учения и практики через наставника[17]. Наконец, Кукай и его школа стали главными конкурентами Тэндай, и Сайтё, безусловно, был вынужден считаться с данным обстоятельством, тем более что симпатии императора перешли к Кукаю.

В 30–40-х годах IX в. школа Тэндай занимала в общем-то периферийное положение в японском буддийском мире, поскольку, с одной стороны, ей противостояли «старые» буддийские школы, а с дру-

[17] Адзиа буккё си. Т. II. С. 118–120.

гой, она явно проигрывала в конкуренции с Сингон. Резкое усиление позиций объединения связано с именем Эннина (792–862), ученика Сайтё. С 838 по 847 г. Эннин стажировался в Китае, где основательно изучил тяньтайскую догматику и эзотерические доктрины. После возвращения на родину Эннин быстро приобрел известность в высшем обществе и летом 848 г. был назначен священником в дворцовую молельню[18]. Именно благодаря Эннину, ставшему в 854 г. патриархом объединения, произошел поворот школы к «тайному учению». В 856 г. Эннин совершил эзотерический ритуал «окропления головы» императору Монтоку. В результате целенаправленной «эзотеризации» школы Тэндай ее руководство во главе с Эннином смогло не только успешно противостоять школе Сингон, но и заметно усилить свое влияние. В сфере охвата тэндайской идеологией оказалась часть аристократии, тяготевшая к мистической стороне буддизма и, следовательно, к школе Сингон. Кроме того, в это время все большую роль при дворе снова начали играть представители рода Фудзивара, традиционно поддерживавшиеся Сайтё и его объединением.

Связи школы с высшей аристократией еще более упрочились при Энсю (814–891), возглавившем объединение в 868 г. Вернувшись на родину после двадцатипятилетнего обучения в Китае, Энсю вращался в высших сферах японского общества. В 862 г. он совершил церемонию «окропления головы» более чем над тридцатью членами императорской семьи, включая самого монарха и правительственную элиту. В период лидерства Энсю окончательно устоялись контакты между школой Тэндай и придворной аристократией, приняв, по словам японского буддолога К. Сонода, свой классический вид. Тесные отношения с двором усилили экономическое могущество объединения. Известно много фактов, когда члены императорского дома дарили храмовому комплексу школы на горе Хиэй обширные земельные угодья в различных районах страны[19]. На рубеже X в. окончательно оформились тэндайские эзотерические доктрины, получившие название «тэндайское тайное [учение]» (яп. *таймицу*).

Своего наивысшего могущества в хэйанский период школа Тэндай достигла при патриархе Рёгэне (912–984), пользовавшемся безусловным авторитетом в придворных кругах. Рёгэну удалось переподчинить себе *гэмбарё*, устранив оттуда представителей школы Хоссо, традиционно служивших в этом ведомстве.

В XI в. в тэндайской церкви происходит раскол: в ней выделяются два течения – «горное» (яп. *саммон*), представители которого остались в храмах на горе Хиэй, и «храмовое» (яп. *дзимон*), названное так потому, что его члены были изгнаны с Хиэй и концентрировались в

[18] *Цудзи Д.* Указ. соч. Т. I. С. 342.
[19] Адзиа буккё си. Т. II. С. 128–129.

храмах вне горы. Причиной раскола стали разногласия по догматическим вопросам, прежде всего по методам религиозной практики, но со временем размежевание между двумя фракциями школы стало отражать борьбу между группировками внутри правящих кругов страны. Тем не менее до конца хэйанского периода школа Тэндай оставалась самым мощным буддийским объединением страны и только с потерей двором реальной политической власти на рубеже XII–XIII вв. Тэндай как ведущий идеологический институт в значительной мере сдала свои позиции.

После смерти Кукая усилия его преемников были направлены на укрепление влияния школы, что выражалось в получении разрешений увеличивать квоты приема в школу послушников и добывании денег на строительство храмового комплекса на горе Коя. Несмотря на вытеснение духовенства Сингон из непосредственного окружения монархов, школа продолжала строить новые храмы и пользоваться поддержкой как достаточно могущественных кланов, так и членов императорской семьи и некоторых императоров (как правило, уже оставивших престол). К концу XI в. определился весьма стабильный круг приверженцев «тайного учения»: это была аристократия, непосредственно не связанная с политикой и государственными делами (в частности, художественная интеллигенция), включая представителей императорского дома, посвящавших все свое время различным искусствам.

На рубеже X в. в школе Сингон появляются фракции, различия между которыми касались методов религиозной практики. Однако чуть позже между духовенством из столичного храма Тодзи и монахами с горы Коя возник конфликт отнюдь не по доктринальным или культовым проблемам, а по вопросам наследования эзотерических текстов. Победу одержали священники из Тодзи, в результате чего строительство на горе храмового комплекса было прекращено и Коя опустела более чем на сто лет. Восстановление храмов здесь началось в 20-х годах XI в. благодаря усилиям приверженцев амидаистского учения о «Чистой земле». В середине того же столетия гора Коя вызывала ассоциации с бродячими аскетами — *хидзири* («святыми», «мудрецами»), занимавшимися как эзотерической, так и амидаистской практикой.

В XII в. гора Коя становится центром изучения эзотерических доктрин. Здесь начал свою деятельность Какубан (1095–1143), второй после Кукая выдающийся идеолог японского эзотерического буддизма. Какубан разработал доктринальные основания для контаминации в «тайное учение» элементов амидаизма и по-новому интерпретировал основополагающую для дальневосточного буддизма доктрину о «телах» Будды. Какубан построил на горе Коя «павильон» для обучения «тайному учению» монахов Сингон. Популярность Какубана

была столь велика, что помещений для занятий оказалось недостаточно, и в 1132 г. он при поддержке экс-императора Тоба возвел храм Дайдэмпоин, служивший школой, а через два года правительственным указом был назначен настоятелем Конгобудзи, главного храма на горе Коя. Это назначение вызвало мощное противодействие со стороны высшего духовенства храма Тодзи и ортодоксального монашества.

В конечном счете дело кончилось сожжением храма Дайдэмпоин и изгнанием Какубана с горы Коя. Какубан вместе со своими последователями поселился в храме, построенном в селении Нэгоро, что знаменовало окончательный разрыв с традиционной школой Сингон. В XIII в. направление Какубана получило название «Сингон в новом значении» (яп. *Синги-Сингон*), ортодоксальное же течение стало именоваться «Сингон старого смысла» (яп. *Коги-Сингон*). Доктрины *Синги-Сингон* обрели классический вид только в XIV в. после систематизации их монахом Сёкэном (1307–1392). Правда, ряд видных буддологов полагают, что различия в догматике «старой» и «новой» Сингон весьма преувеличены[20].

Следует подчеркнуть, что учения Тэндай и Сингон стали ведущими в хэйанский период японской истории, который, бесспорно, является «золотым веком» японской культуры прежде всего благодаря политической и религиозной ситуации, сложившейся в начале IX в. Догматика обеих школ оказалась в согласии с идейными и культурными запросами японского общества того периода. Именно потому доктрины Тэндай и Сингон определили направление развития японской философии в VIII – XII вв. Других альтернатив по объективным причинам в ту эпоху не было[21].

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ ТЭНДАЙ

В первой половине VI в. в Китае была основана школа Тяньтай («Подставка под небо», или «Небесная подставка»). Название свое она получила по горе, на которой находился ее главный храм и где многие годы проживал фактический основатель школы – Чжии (538–597), формально считающийся ее третьим патриархом. Доктрины школы Тяньтай сформировались в начале 90-х годов VI в. и были систематизированы в трех основных сочинениях, точнее говоря, проповедях Чжии, записанных его непосредственным учеником и следующим патриархом – Гуаньдином (561–632), который обработал их и издал уже после смерти учителя. Эти трактаты объединяются под общим назва-

[20] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 42.

[21] В конце хэйанского периода появляются мыслители, в частности Рёнин, пытавшиеся согласовать учение о «Чистой земле» с общемахаянистской традицией буддизма.

нием «Три великие части» (кит. *Саньдабу*, яп. *Сандайбу*) – «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (кит. *Мяофа ляньхуа цзин вэньцзюй*, яп. *Мёхо рэнгэ кё монгу*), «Сокровенный смысл Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (кит. *Мяофа ляньхуа цзин сюаньи*, яп. *Мёхо рэнгэ кё гэнги*) и «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» (кит. *Мохэ чжигуань*, яп. *Мака сикан*).

«Священным писанием» школы Тяньтай является, как уже говорилось, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы (ее распространенное краткое название – Лотосовая Сутра), а два сочинения Чжии из «Трех великих частей» считаются классическими комментариями к этому известному на Дальнем Востоке буддийскому тексту[22]. Лотосовая Сутра относится к ранним текстам махаяны и была составлена, как полагают, в Индии в I – начале II в., т. е. в первый период формирования махаянистских сутр. Индийская буддийская традиция включает ее в число так называемых «девяти Дхарм», т. е. сутр, выражающих суть буддийского учения[23]. К Лотосовой Сутре обращались крупнейшие буддийские философы – Нагарджуна (2-я пол. I – 1-я пол. II в.) и Васубандху (IV–V вв.), ведущие теоретики двух главных направлений махаяны – *шуньявады (мадхьямаки) и виджнянавады (йогачары)*. Если Нагарджуна более двадцати раз ссылался на Сутру в одном из своих главных сочинений «Махапраджня-парамита-шастра», то Васубандху написал к Лотосовой Сутре комментарий «Саддхарма-пундарика-сутра-упадеша» – единственный сохранившийся индий-

---

[22] «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» и «Сокровенный смысл Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» являются наиболее совершенными образцами экзегетической литературы дальневосточной буддийской традиции. Оба трактата, в свою очередь, породили многочисленные комментарии, что уже само по себе говорит об их оценке в буддийском мире Китая и Японии. Изучая раннюю христианскую экзегетику, Г. Г. Майоров выделил три уровня экзегетического анализа: [1] «Семантический анализ». На этой ступени рассматриваются слова и предложения канонического священного текста. [2] «Концептуальный» анализ. Предметом рассмотрения экзегета становились не слова, а *мысли* автора комментируемого текста. Здесь экзегет претендовал на реконструкцию внутреннего и аутентичного смысла написанного. [3] Высший уровень экзегеты – «*спекулятивная*, или системотворческая, конструктивная ступень. На этой ступени авторитетный текст или, чаще, избранные места текста становятся только поводом для развития автором собственных идей и философских построений» (см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 11–13). Данным характеристикам христианской экзегетики в полной мере отвечают и буддийские трактаты такого типа как «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» – сочинение, соединяющее два первых уровня толкования смысла священного текста; «Сокровенный смысл Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» – трактат, сочетающий в себе «концептуальный» анализ и «системотворчество» при доминировании последнего.

[23] «Девять Дхарм» – это [1] Аштасахасрика-праджня-парамита-сутра; [2] Гандавьюха-сутра; [3] Дашабхумишвара-сутра; [4] Самадхи-раджа-сутра; [5] Ланкаватара-сутра; [6] Саддхарма-пундарика-сутра; [7] Татхагатагуяка-сутра; [8] Лалитавистара-сутра; [9] Суварна-прабхасоттама-сутра.

ский экзегетический трактат к этому каноническому буддийскому тексту. Наибольшую популярность и известность эта сутра приобрела, однако, не в Индии, а в Китае и Японии.

Было сделано шесть переводов Лотосовой Сутры на китайский язык, из которых сохранилось только три. Первый из переводов (несохранившийся) датируется 255 г., иначе говоря, знакомство с Сутрой на Дальнем Востоке произошло не позднее середины III в. В 406 г. выходит пятый перевод Сутры – Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы (кит. *Мяофа ляньхуа цзин*, яп. *Мёхо рэнгэ кё*), сделанный Кумарадживой (344–413), одним из самых выдающихся миссионеров-переводчиков буддийской литературы на китайский язык. Именно перевод Кумарадживы получил наибольшую известность в дальневосточном буддийском мире и стал «священным писанием» двух ведущих течений дальневосточного буддизма, представленных школами Тяньтай (яп. *Тэндай*) и Нитирэн. Этот перевод породил значительную по объему экзегетическую литературу, сыгравшую огромную роль в развитии буддийской религиозной и философской мысли в Китае и Японии.

Лотосовая Сутра представляет собой цикл проповедей, произнесенных, согласно преданию, Буддой Шакьямуни на горе Гридхракута и в небе над этой священной для буддистов горой. Саддхарма-пундарика считается одной из первых сутр, в которых от имени Будды возвещались фундаментальные положения учения махаяны о всеобщности спасения (каждое живое существо обязательно станет буддой) и о «неизмеримой [по продолжительности] жизни» Шакьямуни (что предвосхищало появление краеугольной для махаяны доктрины о «теле Дхармы» и формирование учения о «телах» Будды). Возможность достижения состояния будды обусловливалась верой в проповеди Шакьямуни, должным почитанием Сутры и следованием изложенным в ней предписаниям.

Специфической чертой тяньтайского (и соответственно тэндайского) и особенно нитирэнистского толкований Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы является сакрализация ее названия, состоящего из пяти иероглифов. Интерпретация этих пяти иероглифов: *мяо – фа – лянь – хуа – цзин* (яп. *мё – хо – рэн – гэ – кё*), – представленная Чжии в «Сокровенном смысле Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», в самом общем виде сводится к следующему:

МЯО (*МЁ*) – Чудесный, благой. Чжии выделяет два вида «чудесного» – «относительное» и «абсолютное». Дхарма (Учение) Будды, запечатленная в Лотосовой Сутре, является «чудесной», «благой» относительно учений всех будд, о которых говорится в других сутрах. С другой стороны, Дхарма «абсолютно блага», и тяньтайский патриарх сравнивает ее со сливками и с «большой лодкой, перевозящей к тому берегу» (т. е. нирване. – *А. И*).

ФА (*ХО*) – Дхарма. В широком смысле это вся Дхарма Будды (все его учения), в более узком – учение, запечатленное в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, а также догматика школы Тяньтай.

ЛЯНЬХУА (*РЭНГЭ*) – Цветок Лотоса. Эти знаки, согласно Чжии, имеют четыре толкования, суть которых можно свести к двум утверждениям. Во-первых, с цветком лотоса сравнивается совершенное учение Будды, заключенное в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, противопоставляемое «пропедевтическим» доктринам, изложенным в других сутрах. Во-вторых, цветок лотоса уподобляется «благим (чудесным) причинам и плоду», достижение просветления – цветению и вызреванию плода из цветка лотоса; раскрывание цветка – «возвращению (приходу) к Трем Сокровищам» – Будде, Дхарме и Сангхе (Будде, буддийскому учению и монашеской общине), т. е. вступлению на путь истинного просветления, а вызревание плода – обретению истинного просветления.

ЦЗИН (*КЁ*) – Сутра. Чжии толкует этот знак в смысле «все», т. е. все проповеди, все значения, все мысли. Такое понимание знака *цзин* становится ясным, если иметь в виду особенности тяньтайской трактовки Лотосовой Сутры как канонического текста школы: Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы включает в себя более частные, пропедевтические истины, содержащиеся в других сутрах. В этом смысле она суть «все сутры» (и, соответственно, все истины, все значения и т. д.).

В школах Тяньтай, Тэндай и Нитирэн было принято и канонизировано деление Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы на две части. Первые четырнадцать глав называются *цзимэнь* (яп. *сякумон*), что дословно означает «врата следа». «Вратами» (*мэнь/мон*) в средневековой китайской и японской литературе называли отрасли знания, учения. «След» (*цзи/сяку*) – манифестация Будды в каком-либо облике, в данном случае в облике «исторического» Будды Шакьямуни, который когда-то был царевичем Сиддхартхой и просветлился под деревом Бодхи. Другими словами, *цзимэнь* (яп. *сякумон*) можно условно перевести как «вступительные проповеди». Главы XV–XVIII – *бэньмэнь* (яп. *хонмон*), досл. «основные врата», т. е. «основные проповеди», Будды Шакьямуни, когда он открыл «великому собранию» на горе Гридхракута свою вечность.

Итак, во «вступительных проповедях» Будда возвестил о возможности всех живых существ стать буддами, подчеркнув, что ими станут и приверженцы буддизма хинаяны, и двоюродный брат Сиддхартхи по имени Девадатта, внесший раскол в буддийскую общину и поэтому считавшийся великим грешником, и, наконец, женщины[24],

[24] В. Шиффер отмечал, что ни в одной сутре, кроме Лотосовой, не упоминается о достижении состояния будды женщиной. См.: Myoho-Renge-Kyo. The Sutra of the Lotus of the Wonderful Law. Tokyo, 1971. P. 251.

т. е. те, кому в этом отказывалось согласно другим махаянистским сутрам. Нужно сказать, что большее, чем в санскритском «эталонном» тексте Лотосовой Сутры, количество глав в переводе Кумарадживы (не 27, а 28 глав), как раз и объясняется выделением в особую главу предсказаний о том, что буддами станут Девадатта и дочь царя драконов (т. е. существо женского пола). Наличие специальной главы о Девадатте (она стала двенадцатой по счету) как бы подчеркивало важность слов Будды Шакьямуни о всеобщности спасения. Однако Будда еще не открыл здесь своей истинной «природы»: слушающие его не сомневаются, что перед ними бывший царевич Сиддхартха, достигший просветления под деревом Бодхи «сорок с чем-то лет назад», т. е. «исторический» Будда Шакьямуни, как принято называть его в буддологической литературе.

В начале «основных проповедей» повествуется (гл. XV «Появившиеся из-под земли») о появлении из-под земли неисчислимого количества бодхисаттв. Будда говорит присутствующим «на великом собрании», что всех этих бодхисаттв он обратил в свою веру после достижения просветления и что именно они после его ухода из человеческого мира будут проповедовать Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и распространять среди живых существ учение, запечатленное в ней. В ответ на недоуменные вопросы Шакьямуни поведал, что он обрел просветление в безгранично далеком прошлом и жизнь его будет продолжаться бесчисленно долгое время, иначе говоря, открыл слушающим, что Будда вечен и отнюдь не вступит в нирвану «без остатка»[25] (гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты»), т. е. в абсолютное небытие. Кроме того, из рассуждений Шакьямуни вытекает, что все многочисленные будды — это «частные» тела[26] (кит. *фэньшэнь*, яп. *бундзин*) Будды, и он сам является таковым, пребывая в человеческом мире в облике Будды Шакьямуни, который ранее был царевичем Сиддхартхой и обрел просветление.

Возможность достижения всеми живыми существами состояния будды предполагает существование путей обретения этого состояния. В главе II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы Будда говорит, что ведет живых существ к спасению только с помощью Одной Колесницы[27] — Колесницы Будды и что «нет других Колес-

[25] Истинная (в отличие от нирваны «с остатком») нирвана, с точки зрения последователей хинаяны. Обретается путем «успокоения» всего набора *дхарм*, «волнение» которых конституирует то, что на уровне обыденного («непросветленного») сознания воспринимается как живое существо. В результате живое существо (его тело и дух, которые как раз и являются «остатком») навечно прекращает существование и навсегда выходит из круга перерождений.

[26] Эманации из «тела Дхармы», абсолютной ипостаси Будды.

[27] В буддизме «колесница» (санскр. *яна*, кит. *чэн*, яп. *дзё*) — средство (путь) достижения спасения. Как раз в этом значении слово «колесница» употребляется в словосочетаниях Малая Колесница, Великая Колесница (как правило, пишется с боль-

ниц, ни двух, ни трех». В данном случае речь идет о двух хинаянистских Колесницах – Колеснице *шравак* («слушающих голос»)[28] и Колеснице *пратьекабудд* («просветлившихся через [постижение] причин»)[29], и о трех Колесницах, двух вышеупомянутых и Колеснице бодхисаттв – последователей буддийского учения махаяны (Великой Колесницы). Предыдущие проповеди, запечатленные в других сутрах (в которых говорилось, что *шраваки* и *пратьекабудды* уже находятся на пути достижения состояния *архата*, что и является конечной целью спасения в хинаяне[30]), Будда Шакьямуни называет «уловками», средствами подведения живых существ к постижению истинной сути Дхармы Будды, поскольку в Лотосовую Сутру «трудно поверить» и ее «трудно понять».

Заявив о Лотосовой Сутре как о «священном писании» школы Тяньтай, в котором запечатлены сокровенные истины буддийского учения, Чжии был поставлен перед необходимостью обосновать ее превосходство над другими буддийскими сутрами. Данная проблема решалась в первом разделе доктринального комплекса Тяньтай «пять периодов – восемь учений» (кит. *уши-бацзяо*, яп. *годзи-хаккё*).

Возникновение буддийских школ в Китае и оформление их догматики заставляло идеологов этих школ аргументировать претензии той или иной школы на абсолютную истинность ее учения и увязку его положений с положениями догматики и философии других школ, также базировавшихся на сутрах, в которых – и этого никто не отрицал – зафиксированы проповеди Будды. Поэтому в китайских буддийских школах огромное внимание уделялось «разграничению учений» (кит. *паньцзяо*, яп. *ханкё*), т. е. классификации буддийских доктрин по определенным критериям. В основу любой типологии был положен принцип движения от менее совершенного к более совершенному. Естественно, что в зависимости от принадлежности классификатора к той или иной буддийской школе одни и те же учения занимали неодинаковые места в типологических схемах. Доктрины о «разграничении учений» стали в Китае, а позже и в Японии, вводными разделами доктринальных комплексов буддийских школ и представляли собой своеобразные «истории философий».

Иерархизация тяньтайским патриархом буддийских доктрин не

шой буквы). Однако в буддийской литературе «колесницами» называют не только пути к спасению, но и тех, кто по ним идет. В таком случае это слово мы пишем с маленькой буквы и заключаем в кавычки.

[28] См. о них на с. 123.

[29] См. о них на с. 124.

[30] Досл. «человек чести», «почитаемый человек». В хинаяне – последняя ступень перед достижением нирваны «без остатка». Кроме того, в древней Индии так называли монаха самого высокого ранга.

была полностью оригинальной. Чжии опирался по меньшей мере на десять классификаций сутр и учений, предложенных монахами так называемых «трех южных и семи северных школ». Тяньтайское «разграничение учений», в основу которого были положены время проповедования Буддой тех или иных доктрин, метод проповедей и их специфические черты, отражало, как отмечает Л. Гурвиц, не представление одной определенной школы, а понимание функционального значения той или иной доктрины, бытовавшее в китайском буддийском мире[31]. Тем не менее типология Чжии отличалась от всех других в одном отношении. Тяньтайский патриарх пытался обосновать принципиально важное для школы положение, что все буддийские сутры, за исключением Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, имеют подготовительное значение для постижения истинной сути учения Будды.

Чжии разделил проповедническую деятельность Будды Шакьямуни в человеческом мире на пять периодов: в течение первых четырех (начиная с просветления под деревом Бодхи) Будда выступал в качестве мессии, призванного вести человечество к спасению. Однако обыкновенные люди не были способны постичь буддийскую Дхарму, поэтому в течение второго, третьего и четвертого периодов Шакьямуни готовил своих слушателей (и шире – весь мир) к правильному восприятию «учения круга», т. е. учения полноты и совершенства. Наконец, Будда смог открыть Истинную Дхарму, и это случилось в пятый период, после чего цель его жизни, точнее говоря, деятельности в образе человека, была выполнена, и Шакьямуни вошел в нирвану, скончавшись, как любой обитатель человеческого мира. Первая часть формулы «пять периодов – восемь учений» расшифровывается как «одна жизнь – пять периодов». Позднее, уже в Японии, проповеди каждого периода были увязаны с доктринальными комплексами соответствующих буддийских школ.

1) *Период Величия Цветка* (кит. *Хуаянь ши*, яп. *Кэгон дзи*). Свои первые проповеди «исторический» Будда Шакьямуни произнес под деревом Бодхи сразу же после обретения просветления. Эти проповеди, которые сравниваются с коровьим молоком, запечатлены в Сутре о Величии Цветка (кит. *Хуаянь цзин*, яп. *Кэгон кё*), почему первый период и получил свое название. В течение трех недель Будда говорил своим слушателям о Будде как об Абсолюте, о сущностном единстве всех феноменов, несмотря на их внешние различия. Однако многие, пишет Чжии, были «глухими и слепыми» и ничего не поняли из сказанного. На проповедях этого периода базируется догматика школы Хуаянь (яп. *Кэгон*).

[31] *Hurvitz L.* Chih-i. An Introduction to the Life And Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Bruxelles, 1962. P. 230.

2) ***Период Оленьего Сада*** (кит. *Луюань ши*, яп. *Рокуэн дзи*). Увидев, что его проповеди непонятны обыкновенным людям, Шакьямуни направился в город Варанаси и произнес в Оленьем Саду речь, в которой возвестил о «четырех [благородных] истинах». В течение двенадцати лет Будда проповедовал учение, названное позже приверженцами махаяны хинаяной. Проповеди второго периода, которые тяньтайская традиция сравнивает со сметаной, запечатлены во второй части хинаянистского канона (сутр на языке пали) Типитаки («трех корзин») — «корзине сутр» (пали. *суттапитака*). С проповедями этого периода связаны учения школ Цзюй-шэ (яп. *Куся*)[32], Чэншн (яп. *Дзёдзицу*)[33] и Люй (яп. *Рицу*)[34].

3) ***Период [проповедей, запечатленных в сутрах] широкого распространения*** (кит. *фандэн*, яп. *ходо дзи*). После начальной подготовки в предыдущий период слушатели Будды уже были способны усвоить основы махаянистского учения, зафиксированные в текстах, получивших название «сутры широкого распространения». В корпус этих сутр Чжии включил практически все сутры махаяны за исключением тех, в которых запечатлены проповеди первого, четвертого и пятого периодов. В третий период, который продолжался восемь лет, Будда проповедовал доктрины школ Фасян (яп. *Хоссо*), Чжэньянь (яп. *Сингон*), а также учения, которые легли в основу доктрин дзэнских и амидаистских школ. Проповеди этого периода сравниваются со свежим маслом.

4) ***Период [проповедей] праджня-парамиты*** (кит. *баньжо ши*, яп. *хання дзи*). Как явствует из названия, в этот период Будда Шакьямуни проповедовал учение о *праджня-парамите*. *Праджня* — одно из основных понятий буддийской философии, обычно переводимое и толкуемое как «высшая, совершенная мудрость». *Парамита* — способность, сила, в каком-то смысле энергия, посредством которой становится достижима нирвана. *Парамита* — то, что перевозит на другой берег. В переводах этого слова на китайский язык идея «переправы» к нирване выражена весьма отчетливо: *парамита* передается как «достижение другого берега» (кит. *даобиань*, яп. *тохиган*; «другой берег» — распространенное в дальневосточной буддийской литературе метафорическое обозначение нирваны), «достижение точки (цели)», «переправа [к цели]» (кит. *ду*, яп. *до*), «достижение беспредельного (переправа к беспредельному)».

«Дорастив» своих слушателей до овладения *праджней*, Будда открыл им основополагающую, по мнению идеологов большинства махаянистских школ, философскую доктрину махаяны о *шуньяте*, т. е.

---

[32] См. об этой школе: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 207–216.
[33] См. об этой школе там же. С. 200–206.
[34] См. об этой школе там же. С. 232–236.

о «пустоте». Проповеди четвертого периода, который продолжался двадцать два года, запечатлены в своде сутр о *праджня-парамите*. Они стали фундаментом учения единственной школы – Саньлунь (яп. *Санрон*) и сравниваются с топленым маслом.

5) Период Цветка Дхармы – Нирваны (кит. *Фахуа Непань ши*, яп. *Хоккэ Нэхан дзи*). Только через сорок два года подготовительных проповедей Будда смог открыть ученикам сокровенные истины своего учения, которые, согласно Чжии, заключены в Лотосовой Сутре. Пятый период проповеднической деятельности Шакьямуни продолжался восемь лет. Перед уходом из человеческого мира Будда произнес последнюю проповедь, запечатленную в Сутре о Нирване, выполнив роль Учителя Дхармы, после чего его пребывание в человеческом мире в облике человека перестало быть необходимым. Проповеди этого периода сравниваются со сливками.

Строго говоря, в пятый период Будда проповедовал четыре сутры – три части Лотосовой Сутры[35] и Сутру о Нирване, хотя акцент делался, конечно, на Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

Индийские буддийские мыслители подчеркивали, что в Лотосовой Сутре главенствует идея всеобщего равенства перед истиной, т. е. каждое живое существо равным образом может – и когда-нибудь это обязательно произойдет – достичь состояния будды. В Китае определился несколько иной подход. Характерной особенностью Лотосовой Сутры считалась единичность и, следовательно, универсальность истины, которая как бы вбирает в себя и объединяет более частные истины, т. е. последние не что иное, как ее конкретные временные проявления. Эти различия обусловили неодинаковые трактовки путей спасения. В первом случае все Пути объявлялись тождественными, во втором – «единый Путь» (Одна Колесница) интерпретировался как синтез трех Путей (*шравак*, *пратьекабудд*, *бодхисаттв*). Как мы увидим, тяньтайский патриарх и его японские последователи являлись приверженцами второго направления. Именно введение синтезирующей основы-истины и давало возможность заявить о подчиненном и ограниченном значении всех иных путей, истин и в конечном счете учений и религиозной практики других буддийских школ.

[35] Эти «три части» состоят из следующих сутр: [1] Сутра о Бесчисленных Значениях (кит. *Уляньи цзин*, яп. *Мурёги кё*). Переведена на китайский язык с санскрита в конце V в. индийским миссионером Дхармаджатаяшей. Считается введением к Лотосовой Сутре (точнее говоря, «открывающей сутрой»). В ней утверждается, что единая, универсальная истина может иметь неисчислимое количество выражений. [2] Собственно Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. [3] Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость (кит. *Гуань Пусянь-пуса синфа цзин*, яп. *Кан Фугэн-босацу гёбо кё*). Переведена на китайский язык индийским миссионером Дхармамитрой во второй половине V в. В сутре говорится о том, каким образом освободиться от зол, обретаемых человеком из-за деятельности его пяти органов чувств и ментального органа. Считается «заключающей сутрой» Лотосовой Сутры.

Итак, выделение пяти периодов в проповеднической деятельности «исторического» Будды Шакьямуни выходило за рамки определения чисто хронологической последовательности возвещения Буддой своего учения. Чжии, по существу, противопоставил пятый период остальным четырем, и в Японии эта тенденция постоянно усиливалась. Чжии ввел понятия «вре́менная» Великая Колесница (кит. *цзюаньъ дачэн*, яп. *гон дайдзё*) и «истинная» Великая Колесница (кит. *ши дачэн*, яп. *дзицу дайдзё*). «Вре́менная» Великая Колесница — переходный этап между хинаяной и «истинной» Великой Колесницей, которая ассоциировалась, естественно, с учением Лотосовой Сутры и, следовательно, с доктринальным комплексом школы Тяньтай.

Уже тяньтайские патриархи — Чжии и Мяолэ (711—782) — были склонны отождествлять Малую Колесницу с «вре́менной» Великой Колесницей. Сайтё в спорах с Токуицу по доктринальным вопросам последовательно отстаивал идею превосходства Лотосовой Сутры и относил к «подготовительным» (не делая особых различий между уровнями пропедевтики) все без исключения догматические положения, не представленные в ней в явном виде. Правда, своеобразие Сайтё проявилось в его отношении к «четырем [благородным] истинам», которые считались квинтэссенцией учения хинаяны и которые отошли на второй план в махаянистских течениях и школах (их вытеснили «две истины» мадхъямиков и их последователей в Китае и «три истины» Чжии). Сайтё же употреблял сам термин *ситай* (т. е. «четыре [благородные] истины»), чего избегали делать махаянистские мыслители, хотя и давал ему новое толкование[36]. Позже, в XIII в., точки над i в данном вопросе поставил, как мы видим, Нитирэн, выступавший как реставратор «чистого», освобожденного от каких-либо следов эзотеризма тэндайского учения и бескомпромиссно исключавший из доктринального комплекса своей школы все, что могло вызвать ассоциации с Малой Колесницей и «вре́менной» Великой Колесницей.

Весьма значительно, если не радикально, ревизовали доктрину о «пяти периодах» Эннин и Энсю. Первый уравнял в правах с Лотосовой Сутрой канонический текст школы Сингон — Сутру о Великом Солнце — с точки зрения «учения» (яп. *кёри*), а как руководство по религиозной практике оценил ее выше Лотосовой. Энсю же без ого-

[36] В «Трактате о защите границ страны» (яп. *Сюго кокай сё*) Сайтё писал, что «четыре [благородные] истины» становятся действительно безусловными истинами, если понимаются как: [1] истины, «ведущие к плоду», т. е. к реализации в себе «природы будды»; [2] «знание и видение» Будды, открытые людям в Лотосовой Сутре; [3] «сущность чистого и изначального просветления, [заключенного] в себе самом, и о котором поведал Будда». Таким образом для Сайтё «четыре [благородные] истины» отождествляются с «Дхармой круга» (т. е. учением, запечатленным в Лотосовой Сутре и выявленном тяньтайскими учителями. См.: *Tamura K.* The Doctrinal Dispute Between the Tendai and Hosso Sects. — «Acta Asiatica». Tokyo, 1985. P. 47, 53.

ворок заявил о превосходстве Сутры о Великом Солнце над Лотосовой, указав, что «принцип» (яп. *ри*) и «дело» (яп. *дзи*) «тайного учения», т. е. его догматическая и культовая стороны, «всепобеждающи» (яп. *ридзи гусё*), или, говоря другими словами, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы не содержит сокровенных истин учения Будды[37].

«Восемь учений» подразделяются на две группы: «четыре учения о Дхарме, [с помощью которой] обращают» и «четыре учения о методе обращения».

«Четыре учения о Дхарме, [с помощью которой] обращают» (кит. *хуафа сыцзяо*, яп. *кэхо сикё*)

В данном разделе классификации доктрин в основу типологии кладется содержание учений буддийских направлений, течений и школ, т. е. их философия и — в еще большей мере — тип религиозной практики, который соответствующая философская доктрина обосновывала.

1. «*Учение [о Дхарме, запечатленной в] Трех Хранилищах*» (кит. *саньцанцзяо*, яп. *сандзокё*). «Три Хранилища» — перевод названия палийского канона Типитаки, свода хинаянистских сутр. Кроме того, сюда включены и доктрины, отраженные в некоторых сутрах, традиционно считающихся махаянистскими (например, Сутра о Вималакирти). Таким образом, к первому типу буддийского учения относится Малая Колесница и некоторые доктрины «временной» Великой Колесницы — самые простые и доступные, которые Будда проповедовал во второй и третий периоды своей деятельности в человеческом мире.

2. «*Учение [о Дхарме] проникновения*» (кит. *тунцзяо*, яп. *цукё*). Свод учений, благодаря которым «проникают» на более высокие уровни «временной» Великой Колесницы. В частности, к ним относятся доктрины о «невозникновении» и «неисчезновении», о «пустоте» (правда, в интерпретации переходных школ), о прохождении Пути бодхисаттвы, состоящего из пяти этапов по «десять ступеней» каждый, для достижения состояния будды. Учения этого типа содержатся в проповедях Будды в третий и четвертый периоды.

3. «*Учение об особой [Дхарме]*» (кит. *бэцзяо*, яп. *бэккё*). Чжии в «Сокровенном смысле Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» отметил восемь причин, почему он назвал ряд буддийских доктрин «особыми». Главные из них: эти учения могут постичь только бодхи-

[37] См.: *Оно Т.* Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1961. С. 98.

саттвы, «особыми» являются доктрины виджнянавады — второго ведущего направления махаяны (позже на них будет строиться учение школы Фасян, но во времена Чжии в Китае о них знали плохо), «особыми» являются мудрость, религиозная практика и деяния бодхисаттв. В общем, «особая [Дхарма]» — это учение о бодхисаттве, и не случайно, что в основу тяньтайский патриарх положил здесь подробное описание Пути бодхисаттвы к совершенному просветлению (пятьдесят две ступени этого Пути и т. д.). Будда проповедовал это учение в первый, третий и четвертый периоды.

4. «*Учение [о Дхарме] круга*» (кит. *юаньцзяо*, яп. *энкё*). Круг, округлость символизирует законченность, совершенство. «Дхарма круга» – это учение Будды, запечатленное в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. В нем не только открываются сокровенные истины о всеобщности спасения и вечности Будды, но и происходит своеобразный синтез остальных трех учений подобно тому, как в «едином Пути» синтезированы три других «Пути» достижения состояния будды. Поэтому Чжии выделил в «Дхарме круга» два уровня. Первый составляют «совершенные учения», которые Будда проповедовал до Лотосовой Сутры, и прежде всего доктрина о потенциальной возможности любого живого существа стать буддой (тяньтайский патриарх называл их «ранним кругом»). Учения второго уровня («круг Цветка Дхармы») – собственно тяньтайские доктрины. Поэтому считается, что «Дхарму круга» Шакьямуни проповедовал во все периоды своей деятельности в человеческом мире, за исключением второго.

Классическую тяньтайскую типологию буддийских доктрин ревизовал виднейший идеолог тэндайского эзотеризма Аннэн (841–889?), чьи сочинения «Вопросы и ответы об учении и времени» (яп. *Кёдзи мондо*) и «Трактат о значении [выражения] "стремление к просветлению"» (яп. *Бодайсин ги сё*) являлись базисными для японских последователей «тайного учения» Тэндай. «Тайное учение» Аннэн выделил в особый тип Дхармы, так что классификация Аннэна стала пятичленной. Как пишет К. Сонода, после Аннэна в школе Тэндай (т. е. не только в ее эзотерическом течении) утвердилась и была канонизирована его типология[38]. Махавайрочана-сутра и Ваджрасекхара-сутра, главные канонические тексты эзотерического буддизма, составленные в середине и в конце VII в. соответственно, были привезены в Китай и переведены на китайский язык в первые десятилетия VIII в., поэтому в трудах Чжии упоминания о них, как и о самом эзотерическом «тайном учении» (кит. *мицзяо*, яп. *миккё*), естественно, отсутствуют («тайное учение», о котором речь пойдет ниже, по-другому записывается иероглифами). Таким образом, формально Эннин, Энсю и Аннэн не могли быть обвинены в извращении китай-

[38] Адзиа буккё си. Т. II. С. 130.

ских доктрин о «пяти периодах» и «восьми учениях», наоборот, в ограниченности и незнании упрекался тяньтайский патриарх и его ученики.

«Четыре учения о методе обращения» (кит. *хуаи сыцзяо*, яп. *кэги сикё*)

Как уже видно из названия этой доктрины, здесь классифицируются методы приведения живых существ к просветлению.

1. «*Учение о внезапном [методе]*» (кит. *дуньцзяо*, яп. *тонгё*). Этот метод предполагает внезапное (без предварительной подготовки и предупреждения) возвещение Буддой Шакьямуни своего учения. Примером использования этого метода является проповедь сразу же после просветления под деревом Бодхи. Кроме того, считается, что таким же образом Шакьямуни произнес перед уходом из человеческого мира «подтверждающую» проповедь, запечатленную в Сутре о Нирване.

2. «*Учение о постепенном [методе]*» (кит. *цзяньцзяо*, яп. *дзэнкё*). Метод последовательной подготовки к пониманию сокровенных истин буддийского учения. Этот метод Шакьямуни использовал во второй, третий и четвертый периоды своей проповеднической деятельности, шаг за шагом открывая слушателям свои учения, которые составили Малую и «временную» Великую Колесницу.

3. «*Учение о тайном [методе]*» (кит. *бимицзяо*, яп. *химицукё*). Иногда во второй, третий и четвертый периоды своей проповеднической деятельности Шакьямуни возвещал свои учения, сообразуясь с врожденными способностями слушающих, заставляя каждого по-своему воспринимать одну и ту же проповедь, так что сказанное оставалось неизвестным (т. е. «тайным») для других.

4. «*Учение о неопределенном [методе]*» (кит. *будинцзяо*, яп. *фудзё-кё*). Метод проповеди «неисчислимому количеству» людей с различными способностями одновременно, когда невозможно выбрать какой-либо определенный набор приемов обращения. Будда пользовался этим методом во второй, третий и четвертый периоды.

Даже из краткого описания доктрины «пяти периодов — восьми учений» видно, что Чжии и его последователи нашли для себя решение двух важнейших для каждой буддийской школы проблем. Во-вторых, они обосновали превосходство «священного писания» школы и, соответственно, тяньтайской догматики над всеми другими сутрами и учениями, поместив, конечно, волюнтаристски проповеди Будды, запечатленные в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, в последний период его пребывания в человеческом мире. Во-вторых, все без исключения буддийские доктрины были весьма органично увязаны в единую систему — Дхарму Будды (кит. *Фофа*, яп. *Буппо*), в которой главное место занимало, безусловно, тяньтайское учение.

Собственно философские разработки тяньтайских мыслителей, не ревизовавшиеся в Японии ни в ортодоксальном течении школы Тэндай, ни в ее эзотерических фракциях, составляют второй раздел доктринального комплекса. Обратимся в первую очередь к онтологической доктрине школы, поскольку она стала фундаментом для всех других выкладок как теоретического, так и культового характера.

Школа Тяньтай, как и школа Хуаянь/Кэгон, а также в некотором смысле школа Сингон не имели прообразов или предшественников в Индии. Создатели их учений были китайцами и японцами, т. е. представителями дальневосточного культурного ареала, поэтому традиционные для Дальнего Востока философские представления не могли не оказать на них влияния, которое было поистине определяющим, и через их призму они переосмысляли основополагающие категории буддийской философии, сформулированные в Индии.

В индийской махаяне истинно-сущее отождествлялось с Буддой в его главной ипостаси («теле Дхармы»), безграничной во времени и пространстве. Утверждение о «всепроникающести» Будды и его качеств (бессмертия, любви, мудрости и др.) позволяло делать вывод о наличии «природы» Будды в каждом живом существе. «Тело Дхармы» трактовалось или как безусловно нематериальная субстанция, или как нечто безатрибутное (но все-таки объективно нематериальное). Естественно, вставал вопрос о соотношении двух уровней бытия («абсолютного» и «эмпирического»), который решался по-разному («эмпирический» уровень толковался или как условно реальный, или как безусловно иллюзорный).

Краеугольное положение метафизики дальневосточных буддийских школ, не имевших прямых индийских аналогов, определяется формулой «плоть (материя) и дух – не два» (кит. *сэсинъ – буэр*, яп. *сикисин – фуни*), т. е. признается, что «духу», с которым соотносили «природу» будды, необходим материальный субстрат. Таким образом, «тело Дхармы» теряет онтологический статус и становится набором качеств, присутствующих в латентном состоянии во всем сущем на «эмпирическом» уровне бытия, реальность которого сомнению не подвергается. Подобную интерпретацию «тела Дхармы» (правда, она не всегда была выражена эксплицитно) и соотношения двух уровней бытия можно объяснить тем, что в традиционной китайской и японской философии не существовало понятия нематериальной субстанции. В учении школы Тяньтай эта специфическая черта дальневосточного восприятия индийского буддизма проявилась, как мы увидим, в полной мере.

Онтологическую доктрину школы Чжии сформулировал в трактате «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]», отдельные же ее стороны подробно описываются во «Фразах Сутры о

Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» и в «Сокровенном смысле Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы».

Основными структурными элементами тяньтайской модели бытия являются так называемые десять «миров Дхармы» (кит. *фацзе*, яп. *хоккай*). Эти «миры» — понятия общебуддийские, и в их содержании весьма заметны следы мифологических представлений, однако в учении школы Тяньтай (а позже и Хуаянь) «мир Дхармы» приобретает характер философской категории. Десять «миров Дхармы» — десять состояний духа (вспомним формулу «плоть/материя и дух — не два»), а не какое-то ограниченное пространство[39]. В любой момент всякому единичному присуще какое-либо из десяти состояний, т. е. нахождение в каком-нибудь из десяти «миров Дхармы», хотя, безусловно, во главу угла ставится человек, что особенно ярко проявляется при описании «миров», которое дается в литературе школы в строго иерархическом порядке.

1) «*Мир*» *ада* (кит. *диюй-цзе*, яп. *дзигоку-кай*). Состояние конкретного мучения. Общебуддийская традиция различает восемь уровней или, если воспользоваться христианской терминологией, кругов ада, самый нижний из которых «ад Авичи» (о нем чаще всего упоминается в буддийских текстах). В махаянистских сутрах довольно много и подробно говорится об аде как о неминуемом наказании за недолжные деяния, связанные с несоблюдением заповедей и прежде всего совершением «пяти преступлений против Дхармы»[40]. В сочинениях тяньтайских классиков главной причиной попадания в «мир» ада, причем на самый нижний его уровень, считается «клевета на Дхарму», «извращение Дхармы», под чем подразумевалось отрицание превосходства Сутры о Цветке Лотоса Чу-

[39] Еще О. О. Розенберг возражал против перевода в подобных случаях термина *кай* (санскр. *дхату*) как «мир», «сфера», «область» и предлагал употреблять в качестве эквивалента слово «ступень» (*Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. С. 237). Нельзя не согласиться с аргументацией крупнейшего русского буддолога, но, если иметь в виду толкование этого понятия, то слово «ступень» окажется не совсем подходящей заменой уже ставших традиционными переводов. Поэтому мы оставляем в качестве эквивалента японскому *кай* русское «мир», вкладывая в него соответствующее значение.

[40] Понятие «пять преступлений против Дхармы» оформилось еще на раннем этапе развития буддийского учения. «Пятью преступлениями» считались: [1] убийство отца; [2] убийство матери; [3] убийство *архата*; [4] раскол в монашеской общине; [5] вред, наносимый телу Будды посредством «пускания крови» из его тела. В махаяне «преступления» истолковывались несколько иначе. В сутрах можно встретить разночтения, касающиеся содержания «пяти преступлений», но в основном они сводятся к следующему: [1] прелюбодеяние с матерью или изнасилование монахини; [2] убийство (иногда избиение) бодхисаттвы; [3] убийство знатока буддийского учения; [4] изгнание монахов с облюбованного ими места (иногда — обман друзей, нанесение вреда просящему человеку); [5] разрушение усыпальниц буддийских святых и разрушение буддийских храмов и пагод.

десной Дхармы над всеми другими сутрами и неверие в учение, в ней изложенное.

2) «*Мир*» *голодных духов* (кит. *эгуй-цзе*, яп. *гаки-кай*). Состояние страдания, когда существование человека определяется рядом низменных, с буддийской точки зрения, желаний, которые сравниваются с «голодными духами». Согласно сутрам, это — гурманство, убийство животных ради потребления их мяса в пищу, эгоизм в отношении различных яств (например, муж не делится ими с женой и детьми), стремление к получению прибыли, продажа разбавленного водой вина и т. д. «Голодные духи», т. е. подобные желания, пожирают человека, мучая его, а он, как правило, не знает, кто является его поводырем в этом «мире» и какие наказания его ждут в следующем перерождении. Однако в «мир» голодных духов попадают и за «клевету на Дхарму».

3) «*Мир*» *животных* (кит. *сюйшэн-цзе*, яп. *тикуйдзё-кай*). Это состояние, когда человеком руководят исключительно инстинкты. Чувственные желания являются единственным стимулом его существования. Именно поэтому тех, кто пребывает в этом состоянии, сравнивают с животными, лишенными разума, и, следовательно, не имеющими возможностей и способностей осмыслить, чем они являются на самом деле. В «мир» животных попадают также в результате возмездия за «клевету на Дхарму».

Первые три состояния называют в буддийской литературе «тремя плохими мирами ("путями")».

4) «*Мир*» *асур* (кит. *сюло-цзе*, яп. *сюра-кай*). Состояние агрессивности, когда человек подчиняется одному желанию — доказать собственное превосходство, подавляя других. Он похож на *асуру*, агрессивного демона из индийских мифов.

Иногда первые три «мира» объединяют в группу — «четыре плохих мира» («пути»).

5) «*Мир*» *человека* (кит. *жэнь-цзе*, яп. *нин-кай*). Естественное состояние человека — добросовестно заниматься повседневными делами, соблюдать пять заповедей[41] и следовать «трем подчинениям»[42]. Правда, нужно заметить, что буддийские авторы имеют в виду не любого человека, а мирянина-буддиста, поддерживающего *сангху*, в данном случае школу Тяньтай (и, соответственно, ее преемницу — тэндайскую церковь).

---

[41] Заповеди, обязательные для всех буддистов (как монахов, так и мирян) без различия пола, так что «пять заповедей» являются основополагающими этическими нормами для всех адептов буддийской религии. Итак, это: [1] не убивать живых существ; [2] не воровать; [3] не прелюбодействовать; [4] не лгать; [5] не пьянствовать.

[42] Безусловная вера в «Три Сокровища» — Будду, Дхарму (т. е. буддийское учение) и *сангху* (т. е. монашескую общину, а на Дальнем Востоке — в буддийскую церковь) и их почитание.

6) «***Мир» богов*** (кит. *тянь-цзе*, яп. *тэн-кай*). Состояние богов, пребывающих на небесах. В «мире» богов тяньтайские теоретики выделяют два уровня: [1] боги «мира желаний», [2] боги «мира форм» и «мира без форм»[43]. На первый уровень попадают благодаря следованию «десяти добрым [деяниям]»[44], на втором уровне можно оказаться, отдалившись от всех земных привязанностей и совершая «чистые деяния», под которыми подразумевается, если говорить о Японии, поддержка тэндайского объединения-церкви.

Перечисленные шесть «миров» образуют группу состояний, в которых перерождается не постигший учения Будды человек. Они противопоставляются следующим четырем «мирам», так как находящиеся в них существа вышли из круга перерождений обыкновенного человека.

7) «***Мир» «слушающих голос»*** (кит. *шэньвэнь-цзе*, яп. *сёмон-кай*). Это состояние человека, слушающего голос учителя, проповедующего Дхарму Будды. Первоначально «слушающими голос» (санскр. *шраваками*) называли учеников Будды Шакьямуни, позднее значение этого термина несколько расширилось, но наличие бинома «учитель – ученик» имелось в виду всегда. Представители всех направлений махаяны рассматривали *шравак* как представителей Малой Колесницы и во многих махаянистских сутрах (например, в известных в буддийском мире Сутре о Величии Цветка, Сутре о Великом Собрании, своде сутр о *праджня-парамите*) им решительно отказывалось в возможности когда-либо стать буддами.

8) «***Мир» «просветлившихся [через постижение] причин»*** (кит. *юаньцзюе-цзе*, яп. *энгаку-кай*). В Сутре о Бесчисленных Значениях, Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы и Сутре о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость «просветлившийся [через постижение] причин» – это последователь Малой Колесницы, обретший просветление путем постижения буддийского учения о всеобщей причинности (в гл. I «Вступление» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы говорится, что проповеди о «двенадцати внутренне присущих и внешних причинах» предназначаются именно таким лицам). В Лотосовой и двух «обрамляющих» ее сутрах статус *пратьекабудд* несколько отличается от традиционного. В «Рассуждениях о срединном видении [сути]» Нагарджуны и в

[43] Для всех направлений в буддизме общим является представление о бесконечном «вращении» непросветленного живого существа по трем «мирам»: «миру желаний», «миру форм», в котором желания исчезают, но материальное тело остается, и «миру без форм», обитатели которого освобождаются от материального тела (поэтому его называют еще «мир чистой духовности»). Этот «мир» не имел для Чжии релевантных признаков, почему в «мире» богов и были не три, а два уровня.

[44] Десять должных норм поведения и поступков. Пять обязательных заповедей (см. выше, примеч. 41), а также [6] не лицемерить; [7] не злословить про других; [8] не быть жадным; [9] не гневаться; [10] придерживаться правильных мыслей.

приписываемых ему «Рассуждениях о великом знании-переправе»[45] подчеркивается, что это человек, который желает обрести просветление во время отсутствия в человеческом мире Будды, так что ему приходится достигать просветления без чьей-либо помощи. В китайской буддийской литературе помимо слова *юаньцзюе* употребляется и слово *дуцзюе* (яп. *доккаку*), которое переводится как «самостоятельно [идущий] к просветлению», что как раз и отражает это традиционное понимание. Характерной чертой «просветлившегося [через постижение] причин» является то, что он никогда ни с кем не делится опытом продвижения к нирване (правда, нирвана, к которой он стремится, не является истинным спасением, поскольку это хинаянистская нирвана), что противоречит идее помощи другим, столь характерной для махаяны. Таким образом, *пратьекабудда* не может быть ни учеником, ни учителем, и в этом его принципиальное отличие от «слушающего голос».

9) «*Мир*» *бодхисаттв* (кит. *пуса-цзе*, яп. *босацу-кай*). Состояние, полярно противоположное состоянию *пратьекабудды*. Если последний символизирует, по мнению махаянистов, эгоизм, то единственное желание бодхисаттвы — привести всех живых существ к спасению, поэтому он является воплощением альтруизма. Бодхисаттва дает «четыре широкие (всеобъемлющие) клятвы»: [1] спасти, т. е. привести к просветлению неисчислимо большое количество людей; [2] освободить от бесчисленных заблуждений тех, кто не просветлен; [3] изучить все бесчисленные учения Будды; [4] самому стремиться обрести совершенное просветление.

В тэндайском буддизме «клятвы» толковались с точки зрения культа Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

Бодхисаттва следует шести *парамитам* — [1] «*парамите* даяния» (оказание материальной помощи нуждающимся в ней); [2] «*парамите* [соблюдения] заповедей» (следование предписаниям, выполнение которых имеет принципиальный характер для стремящегося обрести нирвану); [3] «*парамите* терпения» (полная неподверженность гневу); [4] «*парамите* старания» (стремление действовать в одном направлении); [5] «*парамите* созерцания» (направление мыслей на единственный объект — просветление — и концентрация на этом объекте); [6] «*праджня-парамите*». Он проходит 52 ступени на пути обретения «совершенного просветления». Бодхисаттвы разделяются на категории в зависимости от нахождения на определенных ступенях.

«Мир» «слушающих голос», «мир» «просветлившихся [через постижение] причин» и «мир» бодхисаттв также объединяются в одну группу.

---

[45] Тайсё синсю дайдзокё (Великое собрание сутр, заново отредактированное в [годы] Тайсё). В 100 т. Токио: Тайсё иссакё конкокай, 1924—1934. Т. 25. С. 191.

10) «***Мир» будд*** (кит. *фо-цзе*, яп. *буккай*). В «мире» будд открываются все законы бытия, а также прошлое, настоящее и будущее; происходит освобождение от всех страданий. Для достижения состояния будды необходимо выполнить «четыре широкие клятвы»; данные в ранге бодхисаттвы; в течение «трех *асамкхъей кальп*» (т. е. очень долгого времени) следовать шести *парамитам*; совершить «десять тысяч добрых деяний» (т. е. все деяния, которые должен совершить буддист); устранить «три заблуждения» (заблуждения глаз, ушей и ума, неверие в силу бодхисаттвы, незнание сути явлений).

Иерархизация «миров Дхармы» построена по принципу близости или удаленности от «мира» будд. В результате отчетливо выделяются три их типа. Прослеживается полный параллелизм между принципами классификации буддийских сутр и типологии «миров»-состояний. В обоих случаях выделяются три функциональных уровня и абсолютизируется третий, высший: в первом случае Лотосовая Сутра, во втором — «мир» будд.

«Миры»-состояния как функциональные элементы бытия описываются по десяти параметрам. Другими словами, «миры» различаются по десяти характеристикам, обозначаемым термином *жуши* (яп. *нёдзэ*), который переводится как «именно так (такие)», «так есть».

Слово *жуши*, ставившееся в начале сутры, подтверждало истинность проповедей Будды, запечатленных в данной сутре[46]. Набор десяти «так есть» Чжии заимствовал из гл. II «Уловки» Лотосовой Сутры в переводе Кумарадживы (в Сутре, однако, их содержание не раскрывается). Десять «так есть», безусловно, являются философскими категориями, и учение о них представляет заметный вклад в буддийскую философию. Как и «миры»-состояния, десять «так есть» описываются в строго иерархическом порядке.

1) «***Так есть — вид***» (кит. *жуши сян*, яп. *нёдзэ со*). В интерпретации Чжии это внешнее выражение, «знак» (если воспользоваться языком семиотики) «мира»-состояния. Например, страдание — «знак» «мира» ада, радость — внешнее выражение «мира» богов.

2) «***Так есть — природа***» (кит. *жуши синь*, яп. *нёдзэ сё*). Если первое «так есть» — внешнее выражение, то «природа» — внутренние свойства, «естество», постоянные характеристики. Например, «природа» огня[47] — способность сжигать дерево, а горящий хворост — «вид» огня.

3) «***Так есть — тело***» (кит. *жуши ти*, яп. *нёдзэ тай*). «Тело» — синтез «вида» и «природы». Содержание этой категории можно про-

[46] Каждая буддийская сутра на китайском языке начинается фразой «Так я слышал» (кит. *жуши во вэнь*, яп. *нёдзэ гамон*), которая служила преамбулой к повествованию.

[47] Об обоснованности использования в качестве иллюстраций примеров, не связанных с жизнью и поступками человека, речь пойдет ниже.

иллюстрировать на примере «синтеза» в человеке его внешнего вида и духовной структуры (т. е. «природы»).

4) «***Так есть – сила***» (кит. *жуши ли*, яп. *нёдзэ рики*). Имеется в виду внутренняя сила, потенция. Эта категория охватывает как физическую, так и духовную (моральную) силы.

5) «***Так есть – действие***» (кит. *жуши цзо*, яп. *нёдзэ са*). «Действие» – проявление потенции, т. е. «силы». Тем не менее могут быть случаи, когда «сила» велика, но «действие» не проявляется[48].

6) «***Так есть – внутренне присущая причина***» (кит. *жуши инь*, яп. *нёдзэ ин*). Внутренний причинный фактор какого-либо действия в настоящий момент. Например, дерево может гореть (на это указывает «так есть – сила»), но в данный момент оно не загорается, поскольку сырое, т. е. «срабатывает» «так есть – внутренне присущая причина».

7) «***Так есть – внешняя причина***» (кит. *жуши юань*, яп. *нёдзэ эн*). Это фактор, активизирующий «внутренне присущую причину». Например, при поднесении к дереву горящего факела («внешняя причина») в какой-то момент оно загорается.

8) «***Так есть – плод***» (кит. *жуши го*, яп. *нёдзэ ка*). Еще непроявленный результат «срабатывания» «внутренне присущей» и «внешней» причин.

9) «***Так есть – воздаяние***» (кит. *жуши бао*, яп. *нёдзэ хо*). Проявленный результат. Загоревшееся дерево несет в себе «плод» – превращение в золу, который обретает наглядное выражение. Между проявлением-созреванием и проявлением «плода» возможен разрыв во времени, но каким бы коротким или долгим он ни был, явный результат будет налицо.

10) «***Так есть – крайний предел начала и конца***» (кит. *жуши бэньмо цзюцзиндэн*, яп. *нёдзэ хонмацу кукёто*). «Начало и конец», все «так есть» вместе взятые, с первого по последнее. «Крайний предел» следует понимать как квинтэссенцию десяти «так есть». «Так есть – крайний предел начала и конца» является наиболее общим, генеральным условием бытия всего сущего, определяющим все его параметры. В этом плане очевиден параллелизм между десятью «так есть» и проповедями Будды, запечатленными в Лотосовой Сутре, как синтезирующими истины, выраженные в других проповедях. Таким образом, это некий связывающий, систематизирующий фактор.

Десять «так есть» Чжии вполне сопоставимы с четырьмя причинами Аристотеля, которые также представляют из себя своеобразные параметры сущего. Первыми двумя причинами (началами) мира великий философ называл «материю» («то содержимое вещи, из чего она возникает»[49]) и «форму» («первообраз... определение сути бы-

---

[48] *Ikeda D.* Buddhism: the Living Philosophy. Tokyo, 1974. P. 41.

[49] *Аристотель.* Метафизика. – *Аристотель.* Собр. соч. В 4 т. Т. I . М., 1975. С. 146.

тия вещи»[50]). Материю Аристотель трактует, с одной стороны, как «то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее»[51], и, с другой стороны, как то, из чего состоит вещь[52] («первая материя»), и «то, из чего нечто возникает»[53] («вторая материя»). Материя в первом смысле — «бытие в возможности»[54]. Форма — суть бытия вещи, «первая сущность»[55], она — осуществление возможности. Все сущее, согласно Аристотелю, состоит из материи и формы. Причем нужно помнить, что материя и форма — начала безусловные.

Первые два аристотелевских начала соотносятся, таким образом, с «так есть — вид», «так есть — природа», «так есть — тело», «так есть — сила», «так есть — внутренне присущая причина». Безусловно, между названными тяньтайскими категориями и двумя началами нет прямой аналогии в содержательном плане. То, что Аристотель называет «формой», можно сопоставить с «видом», «природой», «силой» и «внутренне присущей причиной», вместе взятыми; «вещь» же — с телом; что-то подобное аристотелевской «материи» входит в «тело» как «плоть», «материя» (*сэ/сики*), которая является субстратом духа (*синь/син*).

Две другие причины — «движущая» и «целевая», т. е. причины, обусловливающие движение, развитие, действие и цель, ради которой реализуется это действие. «Движущая» (т. е. третья) причина вполне сопоставима с «так есть — действие» и «так есть — внешняя причина», поскольку «при всяком изменении изменяется что-то *благодаря чему-то* (выделено нами. — *А. И.*) и во что-то»[56].

Наконец, «целевая» причина соотносится с «так есть — плод», «так есть — воздаяние» и «так есть — крайний предел начала и конца». То «что-то», во что нечто изменяется, можно истолковать как непроявленный и явный результаты (т. е. восьмое и девятое «так есть»). Учение Аристотеля телеологично: все сущее целесообразно само по себе. В этом смысле «целевая» причина — прямая аналогия десятому «так есть», ведь остальные причины подчинены целесообразности развития как генеральной цели (у Аристотеля), а первые девять «так есть» связываются друг с другом «крайним пределом начала и конца» (у Чжии).

Четыре причины — такие же изначальные и безусловные категории, как и десять «так есть», однако «формальная», «движущая» и

---

[50] Там же.
[51] Там же. С. 190.
[52] Там же. С. 173.
[53] Там же. С. 198.
[54] Там же. С. 246.
[55] Там же. С. 227.
[56] Там же. С. 302.

«целевая» причины сводятся в конечном счете к одной. Как раз здесь наблюдается существенное различие между Аристотелем и Чжии, поскольку восемь «так есть» (первое, второе, четвертое, пятое, седьмое, восьмое, девятое, десятое) не сводимы друг к другу.

Итак, функциональное значение десяти категорий «так есть» заключается в определении параметров существования «мира Дхармы» как структурного компонента бытия, и каждый «мир» характеризуется Чжии по этим параметрам.

Следующим важнейшим положением онтологической доктрины Чжии являлось утверждение о «взаимоналичии десяти "миров" Дхармы друг в друге» (кит. *шицзе-хуцюй*, яп. *дзиккай-гогу*). Теоретической основой этой идеи было включение в «Дхарму круга» пропедевтических учений и трактовка соотношения абсолютной и частных истин. «Взаимоналичие десяти "миров" Дхармы друг в друге» предполагает существование «мира» будд в «мире» ада и всех остальных «миров», и наоборот. «Мир» будд как высший «мир» пронизывает все другие «миры» и объединяет их в себе подобно тому, как Истинная Дхарма вбирает в себя «приближенные» истины, а те, в свою очередь, содержат в себе часть абсолютной истины.

Доказательство «взаимоналичия "миров"» строилось на интерпретации слов Будды Шакьямуни из различных глав Лотосовой Сутры. Характерный пример тэндайской аргументации можно найти в «Трактате об истинно-почитаемом как [средстве] постижения сути» (яп. *Кандзин хондзон сё*)[57] Нитирэна, в котором хорошо выявляются суть и приемы обоснования столь важной для школы доктрины. Конечным и бесспорным аргументом являются высказывания Будды Шакьямуни, зафиксированные в «священном писании». Такой прием характерен для любой религиозной философии, и буддийская философия, конечно, не исключение.

Универсум, включающий в себя микрокосм и макрокосм, имеет, как говорится в «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]» Нагарджуны, три возможных функциональных уровня – «сфер существования» (кит. *шицзянь*, яп. *сэкэн*).

1) «*Сфера пяти скандх*» (кит. *уинь-шицзянь*, яп. *гоун-сэкэн*). *Скандхи* – категория философии буддизма хинаяны. Это пять групп дхарм, проявления «волнений» которых конституируют то, что на уровне обыденного сознания воспринимается как живое существо: [1] дхармы, комбинации проявлений которых образует то, что воспринимается как материальное; [2] дхармы, которые обусловливают осознавание явлений; [3] дхармы, обусловливающие эмоциональное восприятие, которое бывает трех видов – приятное, неприятное и безразличное; [4] дхармы, благодаря «волнению» которых становит-

[57] См. с. 303–361 наст. изд.

ся возможным различение явлений по их индивидуальным признакам; [5] дхармы, «волнение» которых организует и направляет «волнение» других дхарм. Тяньтайские философы переосмыслили понятие *скандха*: для них это уже не наборы дхарм, а функциональные «части» организма.

2) «***Сфера живых существ***» (кит. *чжуншэн-шицзянь*, яп. *сюдзё-сэкэн*). Имеется в виду совокупность живых существ как индивидуумов. Различия между ними обусловливаются нахождением в разных «мирах»-состояниях.

3) «***Сфера обитания***» (кит. *готу-шицзянь*, яп. *кокудо-сэкэн*). Слово *готу/кокудо* дословно означает «земля страны», но в данном случае мы предпочли смысловой перевод, поскольку Чжии имеет в виду места обитания существ, пребывающих в соответствующих «мирах»-состояниях[58]. В конечном счете эти места сводятся к «четырем землям» (кит. *сыту*, яп. *сидо*), которые описываются по десяти «так есть»:

1. «***Земля совместного проживания обыкновенных людей и святых***» (кит. *фань шэн тунцзюту*, яп. *бон сё докёдо*), в которой обитают непросветленные люди, боги, *шраваки*, *пратьекабудды*. Эта «земля» подразделяется на «грязную» и «чистую» территории.

2. «***Земля [тех, кого завлекли] "уловками", но кто имеет остаток***» (кит. *фанбянь юйту*, яп. *хобэн юёдо*). В этой «земле» проживают существа, которые полагают, что приблизились к обретению хинаянистской нирваны (которая на самом деле не является истинной нирваной), но не потеряли свое материальное тело, а также бодхисаттвы низших ступеней. Всех их с помощью «уловок» Будда ведет к постижению истинного смысла своего учения[59].

3. «***Земля истинного воздаяния без помех и препятствий***» (кит. *шибао учжаньайту*, яп. *дзиппо мусёгэдо*). Место обитания бодхисаттв, достигших высших ступеней на пути обретения «совершенного просветления».

4. «***Земля вечного спокойного света***» (кит. *чан цзигуанту*, яп. *дзё дзяккодо*). Место обитания Будды.

Несмотря на, как может показаться, весьма буквальное восприятие тяньтайским патриархом индийских мифологических представлений о местах обитания разного рода живых существ, Чжии имел в виду отнюдь не географическое расположение «земель» их проживания, а характер их «духа» (т. е. *синь*), и поэтому «приложил» ко

[58] Напр., «[пребывающие] в аду живут на докрасна [раскаленном] железе; животные живут на земле, в воде, в небе; *асуры* проживают на берегах морей и на дне морей» и т. д. См.: Мохэ чжигуань. Токио, 1974. Т. I. С. 281.

[59] «Уловкам», с помощью которых Будда подводит к адекватному пониманию возглашаемых им истин, посвящена гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

всем трем сферам понятие «мир Дхармы»[60] и, соответственно, «взаимоналичие десяти "миров" Дхармы друг в друге». Позже «сферу обитания» толковали как вполне конкретную среду обитания человека, окружающий его мир, что в полной мере проявилось в «теократическом» учении Сайтё и много позже – Нитирэна.

Первые две «сферы существования» тяньтайские мыслители назвали «главными» (кит. *чжэнфа*, яп. *сёхо*, досл. «истинные дхармы»), третью – «подчиненным» «зависимым» (кит. *ифа*, яп. *эхо*, досл. «зависимые дхармы») и заявили об их сущностном единстве (кит. *чжэн-и буэр*, яп. *эсё фуни*, т. е. «зависимое и главное – не два».

Построение тяньтайской модели бытия завершается выявлением всех возможных граней «миров Дхармы», которых насчитывали три тысячи. Эта цифра получена путем умножения десяти «миров Дхармы» как таковых на десять, поскольку каждый «мир» имеет десять характеристик (т. е. десять «так есть») и еще на десять (так как «миры» Дхармы «взаимоналичествуют» друг в друге). Тысяча граней (10 х 10 х 10) умножается еще на три, поскольку они присутствуют в трех «сферах существования». Кроме того, эти грани проявляются непрерывно, в каждый момент, поэтому онтология школы Тяньтай выражается формулой «в одном [мгновении] мысли – три тысячи [проявлений]» (кит. *инянь – саньцянь*, яп. *итинэн – сандзэн*). Заметим, что «три тысячи» является в буддизме сакральным числом.

Итак, в учении школы Тяньтай и ее преемниц в Японии (Тэндай и Нитирэн) «тело» Дхармы уже не «пусто», т. е. безатрибутно, а определяется как «мир» будд, который разлит во всем сущем, поэтому тяньтайскую философию вполне можно рассматривать как разновидность крайнего панпсихизма. Стремление «преодолеть» «пустоту» мадхьямиков отразилось в типологии буддийских учений (напомним, доктрину о *шуньяте* Будда проповедовал в четвертый период своей деятельности в человеческом мире), однако более отчетливо оно проявилось в учении о «трех истинах».

«Миры Дхармы» рассматриваются Чжии с трех точек зрения. С одной стороны, реальность характеризуется многообразием единичных сущностей, причем постоянно изменяющихся (человек рождается, растет, стареет, покидает этот мир). Все фазы человеческого существования – реальности, имеющие материальный субстрат, хотя и являются реальностями меняющимися, непостоянными, что и отражает «истина о временном» (кит. *цзяди*, яп. *кэтай*). С другой стороны, «миры Дхармы», согласно мадхьямикам, «пусты», не имеют собственной «природы» (ею, с точки зрения Нагарджуны, обладает

[60] Вполне возможно, что в данном случае на Чжии оказала влияние хинаяна (несмотря на его явную нелюбовь к ней). Согласно хинаянистским представлениям, то, что весьма условно можно назвать личностью, включает в себя то, что она осознает и переживает, т. е. также называемый весьма условно «окружающий мир».

только Будда в «теле Дхармы») и нематериальны (что свидетельствует о характере восприятия *шуньяты* Чжии). Об этом говорит «истина о пустоте» (кит. *кунди*, яп. *кутай*). Однако третья «истина» — «истина о срединном» (кит. *чжунди*, яп. *тютай*) утверждает, что «миры Дхармы» и не материальны, и не нематериальны. Другими словами, действительное их состояние скрыто от глаз и не выразимо словами, точнее говоря, в пределах системы «знаков». Поэтому оно определяется как «благое (чудесное) бытие» (кит. *мяою*, яп. *мёу*).

Тяньтайские и тэндайские авторы подчеркивают, что в «срединной» истине как бы сливаются в одно целое две другие. Чжии выстроил следующую цепочку тождеств: «пустое — суть временное — суть срединное» (кит. *кун цзи цзя цзи чжун*, яп. *ку соку кэ соку тю*), и это подчеркивает неотделимость и синхронность в проявлении трех характеристик «миров Дхармы»: они одновременно и такие, и такие, и такие. Отрицание триединства истин самым решительным образом осуждается. Тем не менее нельзя не согласиться с Л. Гурвицем, который пришел к выводу, что «истина о временном» и «истина о пустоте» характеризуют не столько реальность как таковую, сколько отношение к ней с той или иной точки зрения[61].

Выше мы попытались охарактеризовать тяньтайскую, унаследованную японской школой Тэндай, метафизику как систему, выделив ее главные составляющие. Даже из схематичного очерка философии школы видно, что ее учение базируется на весьма солидном теоретическом фундаменте и действительно представляет собой детально разработанный доктринальный комплекс.

Как и в других мировых и развитых региональных религиях, в буддизме во главу угла ставится проблема освобождения человека от «недолжного» бытия и обретения «должного». В махаяне под спасением понималось постижение индивидом его истинной «природы» — «природы» будды и выявление ее. В учении школы Тэндай сотериологическая проблема сводилась к последовательной дискриминации и в конце концов к подавлению в себе первых восьми «миров»-состояний, что ведет к переходу в «мир» бодхисаттвы и, в идеале, к открытию в себе «мира» будды. Сама возможность спасения вытекала из текста Лотосовой Сутры и обосновывалась метафизикой школы.

Выше уже говорилось, что в тяньтайском буддизме (и соответственно в японской школе Тэндай) особый акцент делался на всеобщности спасения, что подтверждалось ссылками на Лотосовую Сутру, в частности, на знаменитую притчу из третьей главы о спасении детей из горящего дома.

В обветшавшем доме одного богатого старца в его отсутствие начался пожар. В доме играли неразумные дети старика и, увлекшись

[61] *Hurvitz L.* Op. cit. P. 274.

игрой, не обращали внимания на просьбы вернувшегося отца выйти из дома, поскольку не понимали, что огонь угрожает их жизни. Тогда отец прибегнул к «уловке» и сказал детям, что приготовил для них любимые игрушки — повозку, запряженную бараном, повозку, запряженную оленем, повозку, запряженную быком, — и что они стоят за дверями. Дети поверили и выбежали из дома на «росистую землю посреди четырех дорог», т. е. спаслись от огня. На самом деле таких повозок у отца не было, и, когда дети спросили его об обещанных игрушках, старец подарил каждому по большой повозке, запряженной белым быком.

Горящий дом отождествляется с человеческим миром, охваченным «огнем страданий»; неразумные дети — с непросветленными существами; старик-отец — с Буддой; повозка, запряженная бараном, — с Колесницей *шравак*; повозка, запряженная оленем, — с Колесницей *пратьекабудд*; повозка, запряженная быком, — с Колесницей бодхисаттв; повозка, запряженная белым быком, — с Одной Колесницей Будды, символизирующей Чудесную Дхарму, запечатленную в Лотосовой Сутре.

В буддийском мире эта притча вызвала множество толкований образов повозок-Колесниц. На Дальнем Востоке сложилось три типа трактовок. Представители первого доказывали, что Шакьямуни говорил только о трех Колесницах (это направление получило название «школа трех Колесниц»). Среди сторонников такой трактовки проповедей Будды также не было единства. Три Колесницы рассматривались с двух принципиально противоположных точек зрения, так что понимание сущности пути спасения было разным. Однако тем и другим противостояли те, кто считал, что в Сутре говорится не о трех, а о четырех Колесницах, ведущих к спасению («школа четырех Колесниц»). Долгое время это направление было достаточно однородным. Раскол в нем произошел сначала в Китае и позже, в конце X—начале XI в., в Японии. Рассуждения представителей «школы трех Колесниц» исходили из тезиса, что повозка, запряженная быком, которую обещал подарить детям старец, выманивая их из горящего дома, тождественна большим повозкам, запряженным белыми быками, подаренным сыновьям уже после их выхода на «росистую землю». Иероглифы *да* и *бай* (яп. *дай*, *бяку*) — «большая» и «белый» — рассматривались в данном случае как определения к знакам *ню* – *чэ* (яп. *ню* – *дзё*), т. е. «повозка, [запряженная] быком», выполняющие роль эпитетов и не меняющие общего значения данного словосочетания. Другими словами, Колесница бодхисаттв отождествлялась с Одной Колесницей Будды, тем более что Колесница бодхисаттв и Колесница Будды нередко рассматривались как идентичные понятия. Таким образом, достижение состояния будды лежит в конечном счете через Путь бодхисаттвы. Это общее положение

«школы трех Колесниц» интерпретировалось, как уже говорилось, по-разному.

Трактовка Колесниц, характерная для «школы четырех Колесниц», базировалась на специфически китайском толковании Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, согласно которому достижение состояния будды возможно только через Одну Колесницу Будды, которая, однако, не тождественна ни трем Колесницам (как это понимали представители первого течения «школы трех Колесниц»), ни Колеснице бодхисаттв (как полагали сторонники второго течения этой школы). Таким образом, большая повозка, запряженная белым быком, представляет собой нечто другое.

Концепцию четырех Колесниц развил и систематизировал Чжии. Смысл его толкования притчи сводился к доказательству невозможности достижения состояния будды с помощью только какой-нибудь одной из трех Колесниц. Следование им является ступенью восхождения к обретению «совершенного просветления», и только Одна Колесница Будды, воплощением которой является Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, приведет к желаемой цели. Другими словами, строится субординация «истин» буддийского учения и «путей» спасения: «совершенная истина» и «совершенный путь», символизируемый Одной Колесницей Будды, являются отнюдь не отрицанием, а синтезом на новом качественном уровне частных «истин» и «путей», выражаемых тремя Колесницами.

Предметом многолетних споров между Сайтё и Токуицу как раз и стало толкование образов повозок-Колесниц и связанная с этим проблема возможности достижения состояния будды каждым живым существом.

Токуицу принадлежал ко второму течению «школы трех Колесниц» и поэтому отождествлял большую повозку, запряженную белым быком, с повозкой, запряженной быком, т. е. обе символизировали Путь бодхисаттвы. «Белый бык» олицетворял «исконное знание» (яп. *компонти*) Пути, а повозка, в которую он был запряжен, — средство продвижения по этому Пути. Кроме того, по мнению Токуицу, «природа дхармы» (яп. *хоссё*), «совершенное просветление», состояние нирваны (и, значит, «сокровенные истины» учения Будды) не воплощены в белом быке, они — цель, к которой движется запряженная белым быком повозка. Таким образом, оказывалось, что Лотосовая Сутра только *направляет* к «совершенному просветлению» (нирване, постижению «сокровенных истин»), т. е. она, как и тэндайское учение, только пропедевтика, вводящая в Истинную Дхарму.

Со своей стороны, Сайтё, опираясь на толкования Чжии, доказывал, что большая повозка, запряженная белым быком, — символ «природы дхармы» и несет в себе «знание истинной реальности» (яп. *синдзицути*), которое воплощено в Лотосовой Сутре и тяньтайских

доктринах. Отсюда вытекает, что эта повозка не может быть ни одной из трех повозок, которые отец обещал подарить детям. Те повозки — «уловка», средство, выведшее детей из горящего дома. Настоящий же подарок получают только спасшиеся из огня дети (правда, неспасшихся не было, поскольку средство оказалось эффективным).

Из отождествления двух видов повозок, запряженных быками («быками» и «белыми быками»), Токуицу делал вывод о способности достичь состояния будды только бодхисаттвой. Это заключение основывалось, ко всему прочему, и на сотериологической доктрине школы Хоссо, видным идеологом которой был Токуицу. Согласно этой доктрине, все люди делятся на пять типов: [1] «[имеющие] природу "слушающих голос"»; [2] «[имеющие] природу "просветлившихся [через постижение] причин"»; [3] «[имеющие] природу бодхисаттвы»; [4] «[имеющие] неопределенную природу»[62]; [5] «[имеющие] природу живых существ без имени»[63]. Возможность достижения состояния будды признавалась за бодхисаттвами и некоторыми существами из четвертой группы. Поэтому Куйцзи (632–682), фактический основатель школы Фасян и ее ведущий теоретик, комментируя Лотосовую Сутру в своем сочинении «Восхваление [смысла] Цвета Дхармы» (кит. *Фахуа сюань цзань*), заявил об истинности трех Колесниц и «уловочном» характере Одной Колесницы. Куйцзи объяснил, что одинаковые «большие колесницы, [запряженные] белыми быками», старец подарил сыновьям в качестве утешения, т. е. это «уловка», подсластившая горькую пилюлю обмана. В действительности каждая из трех «колесниц» получит то, что она заслуживает согласно «предопределенной судьбе»[64].

Сайтё, отстаивая всеобщность спасения всех без исключения живых существ, защищал (ссылаясь на Лотосовую Сутру, Сутру о Нирване, Сутру о [Царице] Шримале и трактаты Нагарджуны, Чжии, Мяолэ и других авторитетных учителей) точку зрения, что различие между *шраваками* и *пратьекабуддами* лишь в нахождении на разных ступенях просветления. Поскольку большие повозки, запряженные белыми быками, были подарены всем детям — и *шраваках*, и *пратьекабуддам*, и бодхисаттвам, то, говорит Сайтё, ошибочно видеть какую-нибудь принципиальную разницу между двумя видами «при-

[62] К этой группе относятся люди, о которых нельзя с полной уверенностью сказать, к какой из первых трех категорий они принадлежат. Их «природа» проявляется в процессе религиозной практики.

[63] Существа из этой группы не обладают никакими хорошими качествами, поэтому не могут относиться ни к одной из первых четырех категорий.

[64] Непосредственные (объективные) причины и косвенные (субъективные) условия существования. Понятие «предопределенная судьба» выражает важный для буддизма принцип детерминизма.

роды» будды, которые выделяли теоретики школы Фасян/Хоссо для обоснования разграничений живых существ[65]. Для большей убедительности Сайтё использовал доктринальные положения школы Хуаянь/Кэгон и сочинения ученых-монахов школы Хоссо, не согласных с концепцией Сюаньцзана (600–664), одного из главных разработчиков учения школы Фасян[66].

Историки японского буддизма давно отметили интересный факт: в спорах с Токуицу Сайтё не использовал тяньтайские учения о «взаимоналичии десяти "миров" Дхармы друг в друге» и о «трех истинах». Одни исследователи полагают, что они не могли служить для Сайтё весомым аргументом, другие говорят об излишнем пристрастии Сайтё к философии школы Хуаянь/Кэгон. Третьи же объясняют это обстоятельство тем, что в Китае дебаты о «природе» будды между теоретиками школ Тяньтай и Фасянь не велись, и Сайтё как продолжатель традиции не видел прецедента использования этих учений[67]. Нужно сказать, что подобные предположения кажутся нам не очень убедительными, и причины игнорирования первым патриархом японской школы Тэндай двух фундаментальных доктрин следует искать в чем-то другом.

Дебаты между Сайтё и Токуицу касались также интерпретации выражения «одно великое дело» (кит. *идаши*, яп. *итидайдзи*), которым определяется деятельность Будды Шакьямуни в человеческом мире. «Одно великое дело» расшифровывалось как показ Буддой просветления и введение в него живых существ. В тэндайской интерпретации «одно» соотносится с Абсолютом (яп. *ри*, досл. «принцип») и «телом Дхармы» (яп. *хоссин*), а также толкуется как «вид единственной [истинной] реальности» (яп. *итидзицусо*); «великое» отождествляется с мудростью (яп. *ти*) и *праджней* или же со «всеобъемлющей "природой" [будды]» (яп. *сёкондэн*), а «дело» – с религиозной практикой (яп. *гё*) и освобождением (яп. *гэдацу*).

Токуицу интерпретировал данное выражение как указание на четыре компонента буддийского учения и религиозной практики: «уче-

---

[65] Философы школы выделяли «природу будды [как] принцип» (кит. *фосинь – ли*, яп. *буссё – ри*) и «природу будды [как] дело» (кит. *фосинь – ши*, яп. *буссё – дзи*). Первая «природа» не отличалась от Будды-Абсолюта других махаянистских школ, ее наличие признавалось в живых существах всех пяти категорий, однако отрицалось какое-либо ее влияние на бытие «эмпирическое» из-за индефферентности и пассивности Абсолюта. «Природа будды [как] дело» – активная «природа», которая переходит из латентного состояния в активное. Как раз такая «природа» и отсутствует у *шравак*, *пратьекабудд* и некоторых других существ. Иными словами, все эти лица, обладая «природой будды» как таковой, никогда не смогут ее реализовать.

[66] *Groner P.* Op. cit. P. 102–104.

[67] *Асаи Э.* Нихон-ни окэру дэнсё – Сайтё то Хоккэ кё (Традиция в Японии – Сайтё и Сутра о Цветке Дхармы). – «Кодза Нитирэн». Т. 1. С. 169.

ние» (яп. *кё*), «принцип» (т. е. Абсолют, яп. *ри*), религиозную практику (яп. *гё*, досл. «деяния») и «плод» (т. е. результат, яп. *ка*), причем во главу угла он ставил религиозную практику. Естественно, что «совершенный плод» ни при каких условиях не мог быть обретен тремя из упоминавшихся выше пяти типов живых существ[68].

Венцом учения школы Тяньтай является, как подчеркивают ее адепты, сотериологическая доктрина. Детально разработанная тяньтайская религиозная практика ставит целью раскрытие высших «миров»-состояний, латентно присутствующих в каждом живом существе. Чжии выделил два основных типа религиозной практики: практика в одиночестве в горных лесах и практика в монашеской общине (в монастыре). В свою очередь, последняя подразделяется на три вида: [1] практика сидячей медитации в специальном медитационном зале; [2] общественно-полезные работы в монастыре, т. е. выполнение монахом повседневных обязанностей (Чжии считал их сакральным действом) и [3] индивидуальная практика в отдельном помещении[69].

Процесс выявления в себе в конечном счете «мира» будды Чжии назвал «прекращение [неведения] и постижение [сути]» (кит. *чжигуань*, яп. *сикан*). Согласно тяньтайскому патриарху, существует три типа «прекращения и постижения»: «постепенное» (кит. *цзяньцы*, яп. *дзэнкё*), «круглое и внезапное» (кит. *юаньдунь*, яп. *эндон*) и «неопределенное» (кит. *будин*, яп. *фудзё*). Наиболее эффективным (но и самым сложным для выполнения) является «"круглое (т. е. совершенное) и внезапное"[70] прекращение [неведения] и постижение [сути]». В систематизированном виде его описание дается в «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]» (почему этот трактат и получил такое название).

Данный тип практики предполагает погружение в один из видов *самадхи* (особого состояния, транса, достигаемого посредством медитирования). Правда, отмечает Д. Стивенсон, тяньтайские авторы понимали под *самадхи* не только состояние психики адепта, но и методы вхождения в него[71]. Погружению в *самадхи* первых трех типов предшествует выполнение пяти блоков требований, каждый из которых насчитывает пять правил: [1] выполнение пяти условий (подготовка помещения, одежды, пищи, воздержание от изучения сутр и трактатов и т. п.); [2] «обуздание пяти желаний», пробуждаемых пя-

[68] См.: *Tamura K.* Op. cit. P. 59–60.

[69] *Stevenson D.* The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism. – «Traditions of Meditation in Chinese Buddhism». Ed. by P. Gregory. Honolulu, 1986. P. 46.

[70] «Внезапным» является обретение «плода», т. е. озарение (и открытие) в себе «мира» будды, однако ему предшествует долгая практика – постепенное прохождение по ступеням, ведущим к просветлению.

[71] *Stevenson D.* Op. cit. P. 48.

тью органами чувств; [3] «противодействие пяти стремлениям» (сну, желанию спорить и т. д.); [4] «регулирование пяти дел» (не голодать и не пресыщаться, правильно дышать, не лениться, но и не перенапрягаться в работе и т. д.); [5] «следование пяти правилам» (укреплять желание достичь поставленной цели, подчинять этому делу все «деяния» тела и ума и т. д.)[72].

1. *Самадхи*, [обретаемое] через постоянное сидение (кит. *чанцзо-саньмэй*, яп. *дзёдза-дзаммай*)

В «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]» говорится, что данного *самадхи* достигают в тихой комнате или в уединенном месте. Обязательным условием является устранение любых внешних раздражителей. В помещении находится только сплетенный из веревок мат для медитирования. Наличие каких-либо сидений или помостов не допускается. Практика длится строго фиксированное время – девяносто дней – и может проводиться индивидуально или небольшой группой.

В течение всего периода, за исключением кратковременной ходьбы, во время которой медитируют (кит. *цзин-син*, яп. *кёгё*), и отлучек для отправления естественных потребностей, практикующий неподвижно пребывает в традиционной «позе лотоса». Он дает обет не спать, не ложиться, не стоять, не передвигаться без цели, не прислоняться к чему-либо.

Чжии, ссылаясь на Сутру о Праджне, Поведанную Манджушри (санскр. *Манджушри-париприччха-сутра*, кит. *Вэньшушили сошо божо цзин*, яп. *Мондзюсири сёсэцу хання кё*), различает два подхода к медитационной практике: радикальный способ – непосредственное «созерцание» реальности «мира» будд и более постепенный – концентрация мыслей на имени, образе и на достоинствах какого-либо будды.

«Радикальный» способ предполагает умение практикующего отказаться от всех ложных теорий, отбросить все случайные мысли, избегать каких-либо характеристик и полностью погрузиться в переживание «мира» будды, отождествляя собственное состояние с «миром» будды. При «постепенном» подходе практикующий сам выбирает будду, поворачивается лицом к той стороне света, в которой пребывает этот будда, и произносит его имя, визуализируя его образ. Как правило, рекомендовалось выбрать Будду Амиду (т. е., обратившись к Западу, визуализировать его образ и повторять его имя). Гуаньдин, четвертый патриарх школы Тяньтай, указывал, что имя будды должно произноситься громко, особенно в тех случаях,

[72] *Hurvitz L.* Op. cit. P. 320–321.

когда практикующий ощущает усталость или сонливость. Все это помогает ему перейти к более глубокой медитации. Данная практика эквивалентна, по утверждению Чжии, произнесению имен всех будд в десяти сторонах света.

Считается, что если практикующий выполняет это действо искренне и с верой, то оно помогает не только контролировать сознание и деятельность ментального органа, но и воспринимать передаваемую ему буддами силу. Практикующий должен ощутить это семью точками тела (теменем, зубами, губами, деснами, языком, горлом и грудью)[73].

2. *Самадхи*, [обретаемое] через постоянное хождение (кит. *чансин-саньмэй*, яп. *дзёгё-дзаммай*)

Практика по достижению этого *самадхи* проводится практикующим в уединении и продолжается девяносто дней. Практикующий выбирает помещение, украшает его, подготавливает редкостные яства, фрукты, цветы для подношения образу будды на алтаре (как правило, это статуэтка Амиды) и благовония для воскуривания перед образом. Затем совершает должное омовение и надевает новую одежду, в которой пребывает в помещении для церемонии, однако, выходя из него по надобности, снимает ее и надевает старую.

Медитирование при непрерывном хождении вокруг алтаря по часовой стрелке заключается в визуализации тридцати двух «великих знаков» и восьмидесяти «малых знаков»[74] на теле Амиды в такой по-

---

[73] *Stevenson D.* Op. cit. P. 54–58; *Hurvitz L.* Op. cit. P. 322.

[74] Тридцать два «великих знака» – это специфические характеристики тел будд, бодхисаттв, главных богов (Брахмы, Индры) и четырех небесных царей. В «Рассуждениях о великом знании-переправе» (кит. *Дачжидулунь*, яп. *Дайтидорон*), трактате, приписываемом Нагарджуне (сохранился только китайский перевод этого важнейшего сочинения, что и вызывает сомнение в авторстве великого индийского философа), эти характеристики перечисляются в следующем порядке: [1] плоские подошвы; [2] изображение Колеса Дхармы на обеих подошвах; [3] длинные и тонкие пальцы рук; [4] широкие и плоские пятки; [5] перепонки между пальцами рук и ног; [6] исключительно гибкие руки и ноги; [7] ноги (стопы) с высоким подъемом; [8] тонкие, как у оленя, ноги; [9] длинные, опускающиеся ниже колен руки; [10] невидимый для окружающих половой орган; [11] размах рук равен росту; [12] все волоски на теле поднимаются вверх; [13] волоски, растущие из каждой поры на теле; [14] золотой цвет тела (поэтому в Сутре и говорится о «знаках золотого цвета»); [15] свет, испускаемый телом; [16] тонкая и мягкая на ощупь кожа; [17] хорошо развитые мышцы рук, ног, плеч и шеи; [18] хорошо развитые мышцы ниже подмышечных впадин; [19] благородный, подобный львиному, торс; [20] рослое и стройное тело; [21] широкие плечи; [22] сорок зубов; [23] ровные зубы; [24] четыре белых клыка; [25] полные, как у льва, щеки; [26] никем не превзойденная способность ощущать запахи; [27] длинный и широкий язык; [28] звучный голос, который слышен очень далеко, вплоть до неба Брахмы; [29] голубые глаза; [30] длинные, как у коровы, ресницы; [31] шишка на темени; [32] завиток белых волосков, завивающихся вправо, рас-

следовательности: сначала от подошв до темени, потом от темени до подошв. Визуализация сопровождается непрерывным повторением про себя и произнесением вслух имени Будды Амиды.

На первом этапе визуализация достаточно конкретна, на втором – более абстрактна: акцент делается на качествах Амиды (Амитабхи), которых насчитывается сорок, а не на точках тела Будды. На третьем этапе образ Будды как объект визуализации исчезает, и практикующему открывается непосредственно истинная реальность как она есть, т. е. без каких-либо «знаков».

За проведением действа должен наблюдать опытный наставник, который оказывает помощь в устранении возникающих проблем. Чжии сравнивает его с «матерью, заботящейся о своем дитяте». В течение всех девяноста дней практикующему прислуживает специальный слуга, обеспечивающий его всем необходимым. В действе может принять участие еще один человек, который находится в помещении вместе с практикующим, ободряя его и следя за выполнением обетов[75].

3. *Самадхи*, [обретаемое] наполовину через хождение и через сидение (кит. *банчин-баньцзо-саньмэй*, яп. *хангё-хандза-дзаммай*)

Данное действо включает два вида практики.

1) «***Самадхи, [обретаемое с помощью сутр для] широкого распространения***» (кит. *фандэн-саньмэй*, яп. *ходо-дзаммай*). Цель данного вида практики – полное «покаяние», и акцент здесь делается в первую очередь на ритуальных процедурах. Церемония проводится в одиночку или группой (до десяти человек) в четырех (в оптимальном варианте) помещениях: в главной комнате («святилище»), комнате для омовения и двух комнатах, использующихся как подсобные помещения.

При подготовке помещений для проведения действа стены, потолок и пол «святилища» сначала покрывают специальной благовонной мазью или благовонной грязью, затем окропляют «очищенной» водой и высушивают огнем. Посередине «святилища» устанавливают круглый алтарь, на нем – изваяния двадцати четырех «почитаемых» и зеркало. Над алтарем сооружается балдахин из ткани пяти цветов. Комната украшается флагами, на стены вешаются полихромные

тущих между бровей. Согласно «Рассуждениям о великом знании-переправе», эти «знаки» проявляются в результате совершения благих деяний в течение трех *асамкхъей калъп*, причем один «знак» является вознаграждением за совершение ста благих деяний. Восемьюдесятью «малыми знаками», которые характеризуют «восемьдесят видов прекрасных качеств», отмечены только будды и бодхисаттвы.

[75] *Stevenson D.* Op. cit. P. 58–61; *Hurvitz L.* Op. cit. P. 322.

картины. Эти и другие украшения должны создать в помещении атмосферу «Чистой земли». Перед алтарем ставится низкий помост для практикующего.

«Покаяние» начинается в восьмой или пятнадцатый день месяца по лунному календарю. До назначенного дня его участники выполняют, помимо действий, упоминавшихся выше, двадцать пять «требований» и, кроме того, возносят моления «божествам сна» с просьбой явиться им во сне. Церемония начинается только после исполнения просьбы. Перед «покаянием» каждый участник делает подношения наставнику и затем признается в грехах монаху — признанному авторитету в знании правил монашеской дисциплины. После этого приступающие к церемонии покаяния произносят магические формулы — *дхарани* и начинают сакральное действо, которое продолжается семь дней, однако этот вид религиозной практики может длиться несколько месяцев или даже лет.

Практикующий три раза в день проводит полное омовение тела в ванной комнате, после чего надевает другую одежду и по пути в «святилище» совершает в двух вспомогательных комнатах очистительные процедуры. В «святилище» он или непрерывно ходит (совершая сто двадцать кругов по помещению), или сидит. Стоять или лежать ему не разрешается. Во время ходьбы практикующий произносит *дхарани*. Сидя в «позе лотоса», медитирует, причем объектами медитирования являются «пустота», «срединность», а также предметы украшения, находящиеся в помещении. Циклически повторяющееся действо проводится по следующей схеме: [1] подношение «почитаемым» на алтаре, «бросание [на землю] пяти [частей своего] тела»[76] перед алтарем, «покаяние», принятие обетов и ритуальное омовение; [2] хождение по «святилищу» с одновременным произнесением *дхарани*; [3] «бросание [на землю] пяти [частей своего] тела» перед алтарем, «покаяние», принятие обетов; [4] медитирование в «позе лотоса»; [5] хождение по «святилищу» с одновременным произнесением *дхарани*; [6] медитирование в «позе лотоса».

Утром в первый день практики проводится церемония длительного повторения имени будды, после чего делается подношение на алтарь цветами, благовониями, различными яствами и т. д., однако в последующие дни этой стороне практики уделяется меньшее внимание[77].

2) «*Самадхи, [обретаемое с помощью Сутры о] Цветке Дхармы*» (кит. *фахуа-саньмэй*, яп. *хоккэ-дзаммай*). Этот вид религиозной практики, целью которой является очищение от грехов, подразделяется на два типа. Практика первого типа продолжается два-

[76] Практикующий, опустившись на колени, склоняется, прикасаясь к земле пятью частями своего тела: руками, ногами и головой.

[77] *Stevenson D.* Op. cit. P. 61–67; *Hurvitz L.* Op. cit. P. 322–323.

дцать один день. Акцент в ней делается на чтении гл. XXVIII («Воодушевление бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость») Лотосовой Сутры при совершении ритуала «очищения шести корней» (т. е. пяти органов чувств и ментального органа). Практика второго типа называется «спокойные и радостные деяния», и главное внимание здесь уделяется чтению гл. XIV («Спокойные и радостные деяния») Лотосовой Сутры. Продолжительность этой практики не ограничивается двадцатью одним днем.

В течение недели до начала церемонии практикующий выполняет, помимо знакомых нам двадцати пяти «общих требований», пять «специальных»[78].

Во время проведения церемонии практикующему разрешается только сидеть и ходить. Во время хождения практикующий читает нараспев соответствующую главу Лотосовой Сутры, сидит же в «позе лотоса» в полном молчании.

Согласно Чжии, практика первого типа, наиболее распространенная, проводится в двух комнатах — главной («святилище») и смежной с ней, предназначенной для медитирования в сидячем положении. В главной комнате устанавливается алтарь, в который помещаются свитки Лотосовой Сутры. Изваяния будд, их *шариры* (т. е. «святые останки» — зубы, кусочки костей) не ставятся, и какие-либо другие сутры не кладутся. Действо проводится в новой одежде, которую надевают при входе в комнаты и снимают, выходя из них.

Рано утром в первый день церемонии практикующий подметает и тщательно моет в комнатах пол, окропляет его благовонной водой, а потом покрывает благовонной грязью. Затем ставит на алтарь масляную лампу, зажигает ее, а также воскуривает тонкие благовония. Церемония начинается с произнесения имени Будды и совершения подношений «Трем Сокровищам», Будде и бодхисаттвам. В другие дни подношения не делаются.

В течение двадцати одного дня практика совершается циклически шесть раз в сутки по следующей схеме: [1] совершение подношений телом, речью и мыслью; [2] восхваление «Трех Сокровищ»; [3] «бросание [на землю] пяти [частей своего] тела» в честь того или иного будды; [4] повторение формул покаяния для каждого из шести «корней»; [5] заключительное восхваление «Трех Сокровищ» и произнесение формулы «трех возвращений» (к Будде, Дхарме и сангхе).

Во время всех этих процедур необходимо добиваться визуализации бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость (кит. *Пусянь*, яп. *Фугэн*; аналог санскр. *Самантабхадра*), сидящего на белом слоне с шестью

[78] [1] Признание в грехах; [2] моления всем буддам с просьбой прийти в человеческий мир и проповедовать Дхарму; [3] восхваление добродетелей, которыми обладают живые существа; [4] «мобилизация» всех своих достоинств на достижение состояния будды; [5] принятие обетов бодхисаттвы.

бивнями и окруженного многочисленной свитой. Кроме того, в течение дня и ночи практикующий попеременно ходит вокруг алтаря, читая нараспев Лотосовую Сутру, и занимается в смежной комнате медитированием в «позе лотоса».

Согласно Чжии, необходимо отчетливо произносить текст Сутры, без замедления или спешки, фиксируя собственное внимание на читаемых предложениях. Ни в коем случае нельзя делать ошибки. Собственный голос должен восприниматься как эхо в ущелье. Необходимо научиться визуализировать значение каждой фразы.

Соотношение между объемом рецитации и медитирования в смежной комнате строго не регламентируется и определяется в зависимости от подготовки практикующего и его индивидуальных особенностей.

Второй тип «*самадхи*, [обретаемого с помощью Сутры о] Цветке Дхармы», носит «абстрактный» характер, поскольку большее внимание уделяется медитированию, объектом которого является «пустота» дхарм[79]. В этом случае практикующий погружается в состояние, сходное, судя по всему, с состоянием «безмыслия» (кит. *усинь*, яп. *мусин*), достигаемым в результате дзэнской медитации.

Самадхи, [обретаемое] не через хождение и не через сидение (кит. *фэйсин-фэйцзо-саньмэй*, яп. *хигё-хидза-дзаммай*)

Для этого вида религиозной практики не установлены продолжительность действа, а также положение (передвигаясь или сидя в «позе лотоса»), почему он и получил свое название. Это *самадхи* подразделяется также на два типа.

1) «*Самадхи, [обретаемое просьбой к бодхисаттве] Внимающему Звукам [Мира]*» (кит. *цинь-Гуаньинь-саньмэй*, яп. *ё-Каннон-дзаммай*). Этот метод заключается в произнесении имен Будды Амиды, бодхисаттв Внимающего Звукам [Мира] (кит. *Гуаньинь*, яп. *Каннон*) и Обретшего Великие Силы (кит. *Дашичжи*, яп. *Дайсэйси*)[80]. Практика проводится в отдельном помещении. Как и в других случаях, в комнатах ставят балдахин, лампы, развешивают

[79] *Stevenson D.* Op. cit. P. 67–72; *Hurvitz L.* Op. cit. P. 323–325.

[80] Эти двое бодхисаттв считаются слугами Будды Амиды. Бодхисаттва Внимающий Звукам [Мира], индийским прообразом и аналогом которого был бодхисаттва Авалокитешвара, начал обретать в Китае женский образ (этот процесс окончательно завершился в Японии), став воплощением сострадания. Каннон (уже в женском образе) – символ милосердия и ближайшая помощница Будды Амиды в возрождении живых существ в «Чистой земле». Бодхисаттва Обретший Великие Силы считается воплощением мудрости. Каннон находится по левую руку от Амиды, Дайсэйси – по правую.

флаги, пол покрывают благовонной грязью. На алтаре, который устанавливают у западной стены помещения, размещают статуэтку Будды Амиды и по обеим сторонам от нее – статуэтки бодхисаттв. Перед алтарем кладут мат, сплетенный из веревок. Во время церемонии практикующие (в церемонии обычно участвуют несколько человек) сидят на нем лицом к алтарю.

Церемония начинается в восьмой, четырнадцатый, пятнадцатый, двадцать третий, двадцать девятый и тридцатый день лунного месяца, и, хотя ее продолжительность не регламентирована, она длится, как правило, от двадцати одного до сорока девяти дней. Перед вхождением в комнату, где проводится церемония, практикующий совершает омовение и надевает новую одежду (выходя, переодевается в старую).

Практика этого типа проводится по следующей схеме: [1] называние каждого из «Трех Сокровищ», произнесение имен семи будд[81], Будды Амиды, обоих бодхисаттв, различных святых и трех *дхарани* из Сутры о Просьбах ко Внимающему Звукам [Мира] (кит. *Цинь Гуаньинь цзин*, яп. *Сё Каннон кё*); [2] подношение цветов Будде Амиде и бодхисаттвам и воскуривание благовоний; [3] медитирование в «позе лотоса», которое начинается со счета вдохов и выдохов, продолжается сосредоточением на «буддах десяти сторон [света]» (т. е. на всех буддах) и пробуждением мыслей о сострадании ко всем живым существам без исключения; [4] произнесение названия каждого из «Трех Сокровищ»; [5] чтение стихов-*гатх* и трех *дхарани* из указанной сутры; [6] признание в грехах, покаяние и принятие заповедей; [7] совершение поклонов «Трем Сокровищам»; [8] хождение в комнате по кругу (семь или восемь раз), после чего один из участников садится на возвышенное место и читает всю Сутру о Просьбах ко Внимающему Звукам [Мира].

Полностью данный цикл повторяется утром и вечером. В полдень, во второй половине дня, в полночь и глубокой ночью практикующие занимаются медитированием и отдают поклоны буддам.

2) «***Самадхи, [обретаемое путем] следования собственным намерениям***» (кит. *суйцзи-саньмэй*, яп. *дзуйдзи-дзаммай*). В данном виде практики главное внимание уделяют медитации, причем допускаются любые объекты медитирования, которые подразделяются на «хорошие», «плохие» и «нейтральные».

Сначала практикующий сосредоточивается на шести *парамитах* как на совершенствах бодхисаттвы, затем на восприятии этих «совершенств» шестью «корнями» и на выражении их во время шести «действий» (ходьбы, стояния на месте, сидя, лежа, во время разго-

[81] Это будды Випашьин, Шикхин, Вишбаху, Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни.

вора и в молчании) в четыре временных момента (задолго до того, как он начал думать о них; непосредственно перед тем, как он начал сосредоточение; в процессе медитирования и после его окончания) в четырех местах (в том, что он ощущает; в том, что он не ощущает; между тем, что ощущает и не ощущает; за пределами ощущений). В результате практикующий постигает «три истины», сформулированные Чжии.

Далее объектом медитирования становятся шесть «зол» (алчность; гнев; нарушение заповедей; лень; смятение в мыслях; глупость). Практикующий размышляет, каким образом эти шесть «зол» воздействуют на живое существо, если оно утеряло «совершенства»; не утеряло; и утеряло, и не утеряло; и не утеряло, и не не утеряло. В результате, как и в предыдущем случае, он постигает «три истины».

Наконец, практикующий сосредоточивается на «нейтральном», размышляя, отличается ли «нейтральное» от «хорошего» и от «плохого». И если отличается, то каким образом проявляется «нейтральное» в случаях, когда «хорошее» или «плохое» исчезает; не исчезает; и исчезает, и не исчезает; и не исчезает, и не не исчезает. В результате практикующий постигает «три истины»[82].

Данный вид практики не имел четко структурированного ритуала (за исключением сидения практикующих в «позе лотоса» в соответствующих этому типу действа помещениях), поскольку исключительное внимание уделялось медитированию. Вообще говоря, медитация занимала главное место в тяньтайской религиозной практике – общая ее продолжительность составляла восемь часов в сутки[83].

Как мы видим, религиозная практика в школе Тяньтай (и соответственно в японской Тэндай) носила комплексный характер. В ней четко прослеживаются элементы амидаистского культа, которые позже были заимствованы, развиты и систематизированы в японских амидаистских школах (Дзёдо-сю и Дзёдо-синсю). Заметим, что Хонэн (1133–1212) и Синран (1173–1262), основатели и первые патриархи этих школ, обучались и получили монашеские «дипломы» в тэндайских монастырях на горе Хиэй. Кроме того, в тяньтайской (тэндайской) практике существенную роль играет чаньский (дзэнский) пласт.

По мнению известного японского специалиста по тяньтайской догматике С. Сэкигути, китайские школы Чань и Тяньтай представляют собой два течения одного буддийского направления и, по сути, образуют единое целое, однако тяньтайский буддизм – его «лицевая сторона», а собственно чань-буддизм, оформившийся позднее, – «обратная сторона»[84]. Такой знаток чань-буддизма, как Д. Судзуки,

---

[82] *Stevenson D.* Op. cit. P. 72–84; *Hurvitz L.* Op. cit. P. 325–327.
[83] *Stevenson D.* Op. cit. P. 46.
[84] *Сэкигути С.* Кайсэцу (Комментарии). – Мохэ чжигуань. Т. 1. С. 9.

отметил понимание создателем доктрины «прекращения [неведения] и постижения [сути]» роли медитирования, хотя тут же попенял на последователей тяньтайского патриарха за пренебрежение этой стороной учения в пользу «интеллектуализма»[85]. Эйсай (1141–1215) и Догэн (1200–1253), основатели японских дзэнских школ Риндзай и Сото, также обучались в тэндайских храмах на горе Хиэй. Наконец, ритуальное произнесение *дхарани* – типично эзотерическая по характеру практика.

В японской школе Тэндай шло последовательное упрощение религиозной практики. Она утратила свой комплексный характер за счет вытеснения амидаистских элементов и обретает, так сказать, однородность за счет повышения роли какого-то одного набора приемов (например, чтения Лотосовой Сутры, эзотерической практики). Кроме того, намного реже стали проводиться девяностодневные церемонии, которые заменялись кратковременной медитацией (без выполнения предписанных сопровождающих ритуалов). Радикально изменил классическую тяньтайскую практику Нитирэн.

Выше уже неоднократно отмечалось, что в учении школы Тяньтай подчеркивалась всеобщность спасения, и для Сайтё это важнейшее положение тяньтайской догматики было бесспорной истиной. Более того, он расширил значение «всеобщности», включив в число объектов спасения государство. Хотя в теории «взаимоналичие десяти "миров" Дхармы друг в друге» распространялось, как мы видели, и на «среду обитания», только Сайтё создал доктрину о спасении «земли страны». С одной стороны, на первого патриарха школы Тэндай, несомненно, повлияла нестабильная обстановка в стране в период строительства новой столицы, а с другой, характер его деятельности как буддиста-«государственника».

Уже в первом своем сочинении «Обращение [к Будде] с желаниями» (яп. *Гаммон*), написанном, судя по всему, в 785 г., Сайтё говорит: «Три безграничных мира[86] [наполнены] исключительно страданиями, и нет в них покоя. Бесчисленные [существа] четырех [видов] рожденных[87] только страдают, а не радуются. Солнце-[Шакья]муни давно скрылось, а Луна-Сострадающий Почитае-

[85] *Suzuki D. T.* Zen Buddhism. Garden City, 1956. P. 52.

[86] Имеются в виду «мир желаний», «мир форм» и «мир без форм» (см. выше примеч. 43), в которых, по хинаянистским представлениям, вечно перерождаются непросветленные живые существа. В махаяне «три безграничных мира» стали синонимом бесконечного универсума.

[87] Согласно древним буддийским представлениям, все живые существа делятся на четыре группы в зависимости от того, каким образом они появились на свет: [1] из материнской утробы (люди, животные и др.), [2] из яйца (птицы и т. д.), [3] из влаги (рыбы, различные виды земноводных, насекомых и пр.), [4] путем превращения (обитатели небес, различные духи и демоны).

мый[88] еще не освещает [землю. Мир] приблизился к трем несчастьям[89] и глубоко погрузился в пять "замутнений"[90]... В хижинах нет радости, так как повсюду разбросаны белые кости старых и малых. Комнаты в земле[91] темные и тесные, поэтому и благородные, и низкие перестали быть [предметом] раздора между демонами»[92].

В начале IX в. политическая ситуация в Японии, как и общественное положение Сайтё, изменилась, и период констатации недолжного состояния Японии сменился периодом выработки позитивной программы спасения страны. Нет ничего удивительного, что, по мнению Сайтё, только тэндайское учение и, соответственно, школа Тэндай способны были проложить путь к процветанию Японии[93]. В конечном счете предложенная Сайтё программа оформилась в учение о «теократическом» государстве[94]. Рассматривая учение Сайтё (как, впрочем, и других японских буддистов) о «спасении» их страны, следует иметь в виду специфическое значение этого термина в дальневосточных буддийских текстах. Понятие «государство» (кит. *гоцзя*, яп. *кокка*), «страна» (кит. *го*, яп. *куни*) имеет в государственных теориях японских буддийских мыслителей два основных значения, дополняющих друг друга.

Первое восходит к санскритскому термину *кшетра*, который в индийских буддийских текстах означал фауну и флору, среди которых

---

[88] Одно из прозваний бодхисаттвы Майтрейи, будды грядущих времен.

[89] Различаются три «великих» и три «малых» несчастья. Первые — это «великие» несчастья, когда погибает мир и населяющие его существа: [1] пожары, [2] наводнения и [3] ураганы. «Малые» несчастья, в которых гибнут люди: [1] нападение вооруженных врагов, [2] эпидемия болезни и [3] голод.

[90] Пять характеристик недолжного состояния мира: [1] «замутнение» *кальпы* (*кальпа* в данном случае означает длительный временной отрезок — век, эпоха, период, в котором находится мир в настоящий момент) — период войн, природных катаклизмов, эпидемий и т. п.; [2] «замутнение» заблуждениями — доминирующую роль в мире играют разнообразные страсти; [3] «замутнение» живых существ — физическая и умственная слабость живых существ, живущих в такой период; [4] «замутнение» видения — господство ложных взглядов и ересей; [5] «замутнение» жизни — сокращение продолжительности жизни человека.

[91] Имеются в виду могилы.

[92] Сайтё, Кукай сю (Собрание [сочинений] Сайтё и Кукая). — Сер. «Нихон-но сисо» (Японская мысль). Токио, 1969. Т. 1. С. 28.

[93] Заметим, что Сайтё был первым, кто употребил название собственной страны — Великая Страна Восходящего Солнца (т. е. Великая Япония, если иметь в виду современный русский эквивалент японскому слову *Ниппон*) для обозначения именно государства во главе с монархом (*Цудзи Д.* Указ. соч. Т. 1. С. 327). Ранее в понятие *Дай Ниппон коку* (или просто *Дай Ниппон*) вкладывали смысл места обитания *ками* — собственно японских божеств (например, в первой японской исторической хронике «Нихон сёки») или же обозначали отдельные провинции («нижнее» чтение иероглифа *коку* — *куни*, т. е. «страна», имело также значение «провинция»).

[94] Конечно, мы понимаем всю условность употребления термина «теократический», говоря о социологической доктрине видного буддийского мыслителя и иерарха.

проживал человек, т. е. природу[95]. Как раз этот смысл первоначально вкладывался в слова *го* («страна») и *готу* («земля страны», «территория»), однако позднее их семантическое поле расширилось. Говоря о «стране» и «земле страны», стали подразумевать не только природу, среду обитания, но и государство на данной «земле». Нужно сказать, что китайские авторы пытались упорядочить употребления слов *гоцзя* и *го*, закрепив значение «государство» как социальный институт за первым, а значение «государство» как среда обитания за вторым[96].

В японской буддийской литературе это разграничение не привилось, так что, говоря о беспорядках в стране или о надвигающихся на страну несчастьях, Сайтё (как и Нитирэн) имел в виду не только возможные природные катаклизмы (стихийные бедствия, гибель урожая), но и общественные смуты. Государство, соответствующее нормам буддийской «теократической» доктрины, именовалось «умиротворенным (или утихомиренным) и защищенным государством» (яп. *тинго-кокка*). Сайтё использовал варианты этого термина — «охраняемое и защищенное государство» (яп. *сюго-кокка*, *сюго-коккай*). Следует подчеркнуть, что *тинго* и *сюго* — это и характеристика природы в «защищенном государстве». В сочинениях Сайтё и особенно Нитирэна постоянно присутствует мотив беспорядка в природе как знамения неурядиц в обществе или как наказание за них. И, наоборот, порядок в государстве — гарантия успокоенности природы. Другими словами, гармоничность в отношениях между обществом и средой его обитания — само собой разумеющийся компонент японских буддийских учений о «теократическом» государстве.

В буддизме махаяны способность спасать и освобождать живых существ признавалась, помимо будд, как мы знаем, за бодхисаттвами, поэтому полноправных (т. е. прошедших обучение и получивших «диплом») членов школы Тэндай Сайтё называл «бодхисаттвами-махасаттвами» (яп. *босацу-со*). Тэндайские монахи отождествлялись с бодхисаттвами, причем достигшими высоких ступеней на пути реализации в себе «мира» бодхисаттв, они считались носителями «высшего знания», запечатленного в Лотосовой Сутре и в полной мере эксплицированного «великими учителями» (кит. *даши*, яп. *дайси*) Чжии и его последователями (прежде всего Мяолэ и Гуаньдином). Право называть тэндайских монахов бодхисаттвами обосновывалось, как можно без труда догадаться, всем доктринальным комплексом школы.

С другой стороны, согласно одному из «восемнадцати знаков, отличающих бодхисаттву от всех [других] существ», бодхисаттва должен окроплять голову царя во время коронации[97]. Поэтому включе-

[95] *Ивамото Ю.* Нитидзё буккё го. С. 72.

[96] Адзиа буккё си. Т. V. С. 120–121.

[97] Обряд окропления «святой» водой головы монарха, вступающего на престол, возник в Индии. В махаяне считалось, что капли воды, которыми Будда обрызгивал

ние монарха в число объектов, на которых направлена деятельность бодхисаттвы «в пользу других» (яп. *рита*), — а монарх отождествлялся со страной, царем которой он был, — выглядело вполне логично. Приравнивание же монахов школы Тэндай к бодхисаттвам утверждало право тэндайских монахов «спасать» государство, т. е. «Великую Страну Восходящего Солнца».

В послании императору, озаглавленном «Правила в шести статьях» (яп. *Рокудзё сики*), Сайтё назвал «бодхисаттв-монахов» «сокровищами страны (государства)» (яп. *кокубо*): «Что является сокровищем страны? "Сокровище" — это мысли о Пути[98]. Если [давать] имена тем, кто [несет в себе] мысли о Пути, то [они] — сокровища страны ... А именно сынов Будды, [несущих в себе] мысли о Пути, на Западе[99] называют бодхисаттвами, а на Востоке[100] именуют благородными мужами». И далее: «Те, кто... постоянно живет на Горе[101]... сокровища страны»[102].

«Сокровища страны» подразделяются у Сайтё на три категории: «Те, кто хорошо действует и говорит, постоянно проживая на Горе, станут головами народа... Те, кто, хорошо говоря, не [умеет] хорошо действовать, станут учителями страны. Те, кто хорошо действуя, не [умеет] хорошо говорить, станут работниками государства»[103].

В тех же «Правилах в шести статьях» Сайтё определил круг обязанностей «бодхисаттв-монахов»:

1) «Вечно — из года в год каждый день — переворачивать[104] и проповедовать [сутры] о Цветке Дхармы, о Золотом Свете, о Человеколюбивом Царе, о Защите [Страны] и все [другие] сутры Великой Колесницы, защищающие страну»[105].

2) «Вечно — из поколения в поколение каждый день — обращаться [к людям] с истинными словами ... из сутр, защищающих страну»[106].

3) «Пусть посредством указов великого министра назначают

бодхисаттву, достигшего предпоследней ступени на пути обретения наивысшего просветления, символизируют совершенную мудрость и помогают ему вступить на последнюю ступень Пути бодхисаттвы. Со временем роль бодхисаттвы по отношению к монарху стала отождествляться с аналогичной ролью Будды. В Японии церемонию «окропления головы» впервые провел в 805 г. Сайтё.

[98] Имеется в виду Путь к «совершенному просветлению», в более узком смысле — Путь к выявлению в себе «природы» («мира») будды.

[99] Имеется в виду Индия.

[100] Имеется в виду Китай.

[101] Имеются в виду монахи школы Тэндай, проживающие в храмах школы на горе Хиэй.

[102] Сайтё, Кукай сю. С. 36.

[103] Там же.

[104] Имеется в виду читать вслух, переворачивая свиток с той или иной сутрой.

[105] Сайтё, Кукай сю. С. 35.

[106] Там же.

[бодхисаттв-монахов] распространять Дхарму... на должности проповедников в провинциях, учителей страны и работников государства. В период пребывания этих проповедников в провинциях на должностях, все, что подают [облаченным] в одежды Дхармы[107] во время ежегодного пребывания в тихих жилищах[108], должно собираться в доме представителя великого министра в данной провинции. Правителям провинций и правителям округов надлежит лично это проверять»[109].

4) «Бодхисаттвы-монахи должны следить за прудами, направлять водостоки, возделывать пустоши, расчищать обвалы, проводить воду и тем самым приносить пользу стране, приносить пользу людям»[110].

5) «Пусть [бодхисаттвы-монахи] проповедуют сутры, указывают на суть [явлений] и не используют [в своих интересах] труд крестьян и торговцев»[111].

Сайтё неоднократно подчеркивал, что деятельность «бодхисаттв-монахов» обязательно даст положительный результат. В «Рассуждениях о выявлении заповедей» читаем: «Пусть на вершине [горы Хи]эй поселятся сотни бодхисаттв-монахов. Благодаря этому страна станет крепостью, благодаря этому [бодхисаттвы-монахи] станут хорошими командирами страны»[112].

Функции «бодхисаттв-монахов» как «сокровищ страны» осуществляются через церковные институты. По мысли Сайтё, буддийское учение представляет для государства нечто вроде колыбели и матери одновременно, поэтому центр тэндайского буддизма в Японии храмовый комплекс Энрякудзи на горе Хиэй – «место [по определению] Пути умиротворенного и защищенного государства» (яп. *тинго-кокка-но додзё*). Деятельность монахов школы должна была осуществляться как раз через систему монастырей и храмов, подчинявшихся комплексу Энрякудзи.

Сайтё четко определил взаимоотношения между «бодхисаттвами-монахами» и светской властью. В другом послании императору – «Правилах в восьми статьях» (яп. *Хатидзё сики*) – тэндайский патриарх указал на необходимость назначения мирян на должности *бэтто* (управляющих храмов) и определил круг их обязанностей: «Пусть назначают в храмы школы Тэндай двух мирян [на должности] *бэтто*. Неся службу, пусть [они] поочередно сменяют друг друга, и вместе [они] должны запрещать [монахам] воровать, [употреблять] вино,

[107] Т. е. бодхисаттвам-монахам.

[108] Метафорическое название монашеской обители, где монахи совершенствовались в знании буддийского учения во время сезона дождей (апрель – июль).

[109] Сайтё, Кукай сю. С. 36.

[110] Там же.

[111] Там же.

[112] Буккё сэйтэн (Священные писания буддизма). Токио, 1974. С. 396.

[общаться] с женщинами. Живя [праведно] и следуя Дхарме Будды, [монахи школы Тэндай] будут охранять государство»[113].

Планируя светский контроль над деятельностью тэндайского монашества, Сайтё, очевидно, не сомневался, что миряне-*бэтто* окажутся послушными марионетками в руках монахов, что и случилось через несколько десятков лет после смерти основателя школы. Тесный контакт представителей светских властей с «бодхисаттвами-монахами» осуществлялся при фактическом подчинении первых последним. Как уже отмечалось, тэндайские монахи были советниками правительственных чиновников на всех уровнях.

Особенностью «теократического» учения Сайтё является отсутствие стремления представить императора живым воплощением какого-либо будды или бодхисаттвы. В данном случае мы видим отрыв от китайской традиции. Буддийские иерархи в Китае в периоды усиления влияния буддийской церкви на двор нередко объявляли царствующих особ буддами (например, императора Тоба Гуя) или бодхисаттвами (императрицу У Хоу).

В разделении Сайтё властей на светскую и духовную явно просматривается попытка противопоставить церковь гражданской администрации в центре и на местах как совершенное несовершенному. В конечном счете, это противопоставление принижало светскую власть, так как оказывалось, что спасение и отдельного человека, и окружающей его природы, и государства как такового — прерогатива и привилегия буддийских монахов, причем не всех, а только «бодхисаттв-монахов» из школы Тэндай. Вот таким образом обосновывалось в период «монастырского правления» вхождение отрекшегося от престола императора в корпорацию избранных, хотя данный акт диктовался прежде всего прагматическими соображениями.

Сравнение древних и средневековых теорий идеального государства выявляет функциональное сходство некоторых наиболее важных их элементов. В центре системы всегда оказывается лицо, наделенное способностью проникать в истинную суть бытия, т. е. знанием эталона. В этом смысле вполне сопоставимы такие далекие друг от друга фигуры, как «философы» в «Государстве» Платона и «бодхисаттвы-монахи» Сайтё.

Заявив в «Государстве», что установление идеального государства невозможно, если «не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия»[114], Платон дает развернутую характеристику «философов». Во главу угла как раз и ставится их способность

---

[113] Сайтё, Кукай сю. С. 44.

[114] *Платон.* Сочинения. М., 1971. Т. 3 (I). С. 275.

«постичь то, что вечно, тождественно самому себе»[115]; «их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и неизменяемое возникновением и уничтожением бытия»[116]. «Философу свойственны возвышенные мысли и охват мысленным взором целокупности времени и бытия»[117]. «Философская» натура, по словам Платона, родственна «высшему благу»[118].

В иерархии платоновских идей наивысшее место занимала идея блага. «Идея блага» — «самое важное знание», «ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального»[119]. Она «причина всего правильного и прекрасного»[120], в том числе идеального, с точки зрения Платона, государственного устройства. «Государственный строй, — говорит Платон устами Сократа, — будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж[121], в этом (в том, что такое благо. — *А. И.*) сведущий»[122]. Однако, «в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима»[123]. Способностью «различать» ее обладают именно «философы», поскольку только они способны постичь истинносущее, т. е. «идеи». Таким образом, главными фигурами в идеальном государстве Платона оказываются «философы», и в этом смысле они, как и «бодхисаттвы-монахи» Сайтё, «сокровища страны». Указав на предопределенность «философов» — хотят они этого или не хотят — «заботиться о других и стоять на страже их интересов»[124],

[115] Там же. С. 285.
[116] Там же. С. 286.
[117] Там же. С. 288.
[118] Там же. С. 307.
[119] Там же. С. 311.
[120] Там же. С. 324.
[121] «В качестве самых тщательных стражей (государства. — *А. И.*) следует поставить философов», — говорит Платон. (Там же. С. 309.)
[122] Там же. С. 312.
[123] Там же. С. 324.
[124] Там же. С. 328. «Мы не *позволим* (выделено нами. — *А. И.*), — говорит Платон как создатель учения об идеальном государстве, — им (т. е. «философам». — *А. И.*) оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься к тем узникам (имеется в виду притча о пещере: поднявшиеся на вершину — это те, кто проник в истинную суть бытия; узники — оставшиеся в пещере. — *А. И.*), и, худо или бедно, они должны будут разделить с ними труды их и почести». (Там же. С. 327.) На вопрос Главкона, не ущемит ли это права «выдающихся людей», Сократ (т. е. Платон) отвечает, что генеральным императивом является благо всех живущих в государстве, поэтому «философы», подчиняясь этому императиву, *обязаны* направить свои способности на общую пользу. (Там же.) Тем не менее мотив принуждения отнюдь не является доминирующим в привлечении «философов» к управлению государством. Во-первых, приобщившись к идее блага, «философ», несомненно, пожалеет оставшихся в неведении. Во-вторых, не может быть, чтобы «философы» не пожелали трудиться ради государства, «потому что мы (творцы учения об идеальном государстве. — *А. И.*) обращаемся к людям справедливым с нашим справедливым требованием (управлять государством, потому что они могут делать это лучше всех. — *А. И.*). Но во всяком

Платон называет их гарантами осуществления идеального государственного устройства[125].

Итак, «философы» Платона, с точки зрения их функциональной роли в идеальном государстве, стоят в одном ряду с «бодхисаттвами-монахами». Если посмотреть на деятельность «философов» через призму шести *парамит* (см. о них выше), то легко заметить, что деятельность «философов» в целом сходна с той, которая требуется от бодхисаттв при их следовании шести *парамитам*. Безусловно, в этот ряд можно поставить ключевые фигуры из других учений об идеальном государстве, например, «метафизиков» из Города Солнца Т. Кампанеллы.

Еще одним моментом сходства, очевидно, всех теорий «совершенного» государства, в том числе и теократического, является телеологический характер эталонной модели. В буддийских доктринах конечная целесообразность мирового порядка определяется Дхармой Будды, у Платона – идеей блага; в обоих случаях главная цель человеческого существования – спасение, естественно, интерпретируемое в различных учениях по-разному. Собственно говоря, «совершенное государство» есть воплощение принципа целесообразности, а правитель (или духовный лидер) такого государства как раз и является реализатором этого принципа.

И Платон, и Сайтё, и, как мы увидим, Нитирэн исходили в конечном счете из идеи Абсолюта как субстрата всего сущего и причастности каждого живого существа в определенной степени к этому Абсолюту. Отсюда вывод – душа (у Платона) и сознание (у Сайтё) каждого человека несет в себе «частичку» этого Абсолюта: у Платона – способность познать высшее благо, у Сайтё способность познать наличие в человеке «мира» будды в латентном состоянии.

Итак, разработанная Сайтё программа деятельности школы Тэндай, в основу которой были положены доктринальный комплекс, оформившийся в трудах Чжии, Мяолэ и их последователей, и универсальная сотериологическая доктрина самого Сайтё не что иное, как концепция «вселенской церкви». Такую роль объединения Тэндай подчеркивает «всеобъемлющий» характер тэндайского учения.

случае, каждый из них пойдет управлять только потому, что это необходимо». (Там же. С. 328–329.)

[125] «Вы, – обращается Платон к "философам", – воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы (которые живут в "неправильном" государстве. – *А. И.*), и более их способны заниматься и тем и другим (философией и административной деятельностью. – *А. И.*). Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство (имеется в виду идеальное государство. – *А. И.*) будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне». (Там же. С. 328.)

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ СИНГОН

Эзотерический буддизм, одно из ведущих течений махаяны, начал складываться в Индии как синтетическое – на буддийской основе – образование из верований, обрядов, религиозной практики, техник медитирования ряда индийских и неиндийских религий. Эзотерический буддизм вобрал в себя элементы религиозного культа доарийской эпохи: моления божествам, древнюю йогическую практику. Еще большее влияние оказали на него брахманистские обряды, в частности, без изменений были заимствованы ритуальные действа, связанные с огнем, произнесение магических заклинаний-*мантр*. В пантеон эзотерического буддизма вошли божества Индра, Варуна и Агни. Формирование буддийского эзотеризма в собственном смысле слова, точнее говоря, того, что на Дальнем Востоке получило название «тайное учение», происходило в три этапа. Определяющим фактором в его становлении явилась ассимиляция индуистского ритуала[126]. Сочетание самых разнообразных элементов обосновывалось и «гармонизировалось» концептуальными установками махаяны (прежде всего ее учениями о нирване и Будде).

На первом этапе (I в. н. э. – конец VI в.) эзотерический буддизм еще не выделялся как более или менее самостоятельное течение махаяны, а был ее органической частью: на протяжении семи столетий «накапливались» элементы, впоследствии определившие, так сказать, внешний облик буддийского эзотеризма, но сами по себе в той или иной мере присущие всем без исключения махаянистским конфессиям. В I в. появляются антропоморфные изображения Будды и складывается ритуал их почитания: подношение образу Будды цветов, возжигание перед ним светильников, воскуривание благовоний и т. д. Религиозная практика буддиста стала включать в себя произнесение перед изображением Будды сакральных фраз – *дхарани*, соединение ладоней перед грудью. Уже в ранних махаянистских сутрах описываются приемы визуализации образов будд и бодхисаттв.

Возникновение обряда почитания изображения Будды, неизвестного в раннем буддизме, стимулировало заимствования из ведических верований (оформившихся позднее в индуизм), где культы, связанные с поклонением божествам, имели давнюю традицию. В конечном счете в первые века новой эры сложился махаянистский культовый ритуал, вобравший многие черты ортодоксального брахманистского. В эзотерическом буддизме функциональная роль обрядности была исключительно высока, причем особое внимание уделялось произнесению *дхарани* и медитативной практике, направленной на визуализацию сакральных объектов.

---

[126] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 3.

Первый период истории эзотерического буддизма характеризуется тенденцией противопоставить спекуляции философов мадхьямаки и виджнянавады по доктринальным вопросам, т. е. «теоретический» буддизм, буддизму «практическому», каковым считали эзотерическое течение. Правда, впоследствии идеологи «тайного учения» удостоили Нагарджуну чести быть первым из людей, кому бодхисаттва Ваджрасаттва «передал» это учение. Действительно, с IV в. в религиозной жизни буддийских общин резко усиливается роль культовых действ (совершение подношений буддам, молений) и магических действ (вызывание или прекращение дождя, лечение болезней). Начинают составляться сутры, в которых описываются и канонизируются (поскольку речь в них ведется от лица Будды) ритуалы и правила их проведения.

В VII в. происходит органическое соединение «теории» и «практики», в результате чего эзотерический буддизм становится самостоятельным течением со своей догматикой и ритуальным комплексом, что знаменует переход ко второму этапу развития «тайного учения». В этот период оформляется корпус специфических эзотерических буддийских и индуистских текстов — *тантр*. В ранних *тантрах*, составленных на рубеже VII в., основное внимание уделялось религиозной практике, позднее круг вопросов, в них рассматриваемых, расширился. Сутры стали занимать подчиненное *тантрам* положение, поэтому эзотерический буддизм называют тантризмом (или *тантрой*).

Изменяется функциональное значение ритуала. В раннем буддийском эзотеризме почитание будд и произнесение молитв и заклинаний рассматривалось в качестве средства отведения от себя различных несчастий. Во второй период его развития подобная практика стала осмысляться как путь выявления в себе своей истинной природы, т. е. достижения состояния будды. Идеологи и практики «тайного учения», прежде всего из крупнейшего буддийского центра в Наланде (восточная Индия) стандартизировали и упорядочили ритуальные положения тела, сакральные положения рук и пальцев (*мудры*), принципы визуализации божеств эзотерического пантеона и других сакральных объектов, священные мантрические формулы, принципы иконографии различных будд и т. д.

В середине VII в. была составлена Махавайрочана-сутра, а в конце того же столетия — Ваджрасекхара-сутра, в которых излагались основные положения «тайного учения», сводились в систему *мудры*, *мантры* и медитационная практика, описывалась структура *мандал* (символических изображений мироздания, в немалой степени аналогичных по функции христианским иконам) и т. д. Эти две сутры, особенно Ваджрасекхара-сутра, сыграли важнейшую роль в развитии эзотерического буддизма и стали главными каноническими текстами в школах эзотерического буддизма на Дальнем Востоке.

Следующий этап эволюции эзотерического буддизма начался в середине VIII в. на востоке Индии во время правления династии Пала, представители которой были ревностными приверженцами «тайного учения». В этот период заметно усилилось влияние на буддийский эзотеризм индуизма, так как эти две индийские религии оказались союзниками в противостоянии мусульманскому нашествию. Главными центрами «тайного учения» были Наланда и Одантапури, где проживали идеологи этого направления буддизма.

Во второй половине VIII в. начинают интенсивно составляться *тантры*, в которых описываются приемы высшей йоги. В этих текстах наиболее ярко отразилось влияние индуистского тантризма на тантризм буддийский. Как раз в них описываются приемы медитативного соединения практикующего с женщиной, отождествляемой с богиней. Направление в эзотерическом буддизме, представленное этими *тантрами*, объединило в себе два течения в тантризме — «отцовское» и «материнское».

Метафизическим основанием «отцовского» тантризма является *шуньявада*. Свою истинную сущность практикующий постигает посредством визуализации Будды во время медитации. Авторитетнейший текст этого течения — «Гухьясамаджа-тантра», породивший огромную по объему экзегетику. В основу «материнского» тантризма (*тантры* левой руки) положено учение о *праджня-парамите*. Выявление истинной природы человека происходит во время «соединения» с Буддой при помощи «психофизической» йоги. Базисный текст «материнского» тантризма — «Хеваджра-тантра». В ритуальной практике это течение имеет много общего с индуистским тантризмом, однако целевые установки четко буддийские.

С другой стороны, в третий период возникло довольно много буддийских эзотерических общин, каждая из них имела собственный корпус священных писаний — *тантр* и собственные приемы религиозной практики.

Последний этап становления эзотерического буддизма в Индии завершился в начале XIII в., когда завоеватели-мусульмане разгромили крупнейшие буддийские религиозные центры, разрушили храмы и различные культовые учреждения, подвергли гонениям буддистов. Поэтому окончательное оформление эзотерический буддизм получил за пределами Индии, в Тибете.

Во второй период своего становления буддийский эзотеризм распространился в Китае, где началась систематизация его доктринального комплекса, а также отбор и увязка с догматическими положениями «тайного учения» ритуальных действ. Этот процесс продолжился в Японии в школе Сингон.

В первые десятилетия VIII в. в Китай были ввезены и переведены на китайский язык Махавайрочана-сутра и Ваджрасекхара-сутра.

Первая называется по-китайски *Дажи цзин* (яп. *Дайнити кё*), т. е. Сутра о Великом Солнце. Китайское название Ваджрасекхара-сутры – *Цзиньгандин цзин* (яп. *Конготё-кё*), т. е. Сутра об Алмазном Венце. Собственно говоря, с этого времени и начинается история «тайного учения» как самостоятельного течения в дальневосточном буддизме. Родоначальниками его считаются три индийских миссионера – Шубхакарасимха, Ваджработхи и Амогхаваджра, которые распространяли в Китае эзотерическое учение и обрядность, оформившуюся в Индии на втором этапе становления индийского буддийского эзотеризма.

Шубхакарасимха (637–735), получивший в Китае имя Шаньувэй (досл. Добрый И Не Имеющий Страха), прибыл в Китай в 716 г. уже признанным знатоком эзотерических доктрин и ритуалов. Он был сыном царя одного из индийских государств и поэтому встретил весьма теплый прием у императора Сюань-цзуна. Его часто приглашали во дворец для проведения молений по вызыванию дождя и других магических действ. Однако главным делом жизни Шубхакарасимхи в Китае стала переводческая деятельность. Именно Шубхакарасимха с помощью своего ученика Исина перевел в 20-х годах VIII в. Махавайрочана-сутру и главные комментарии к ней.

Исин (683–727) являлся заметной фигурой в китайском буддийском мире. До встречи с Шубхакарасимхой он приобрел обширные познания в доктринах школы Тяньтай, занимался чаньской медитацией и в совершенстве знал наборы заповедей, систематизированные школой Люй (яп. *Рицу*). Кроме того, Исин изучал математику, календарное дело (прославился участием в составлении нового танского календаря), даосскую астрологию и магию. Исин пользовался большим авторитетом при дворе. Эпитафию на его смерть написал сам император Сюань-цзун. Кисти Исина принадлежат «Комментарии к Сутре о Великом Солнце» (кит. *Дажи цзин шу*, яп. *Дайнити кё сё*), в которых разъясняются основополагающие идеи этой сутры. Формально трактат представляет собой запись толкования Махавайрочана-сутры Шубхакарасимхой, однако, по существу, является сочинением самого Исина. Центральные положения буддийского эзотеризма сформулированы здесь в рамках понятийного аппарата, характерного для китаизированного буддизма. Кроме того, свои рассуждения о «тайном учении» Исин аргументировал многочисленными цитатами из Лотосовой Сутры и других махаянистских сутр. Трактат Исина стал базисным пособием для изучения догматики эзотерического буддизма как в Китае, так и в Японии[127].

Интересно, что, несмотря на выдающуюся роль в распространении «тайного учения» в Китае, ни Шубхакарасимха, ни Исин не были

[127] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 19.

включены в генеалогическую линию восьми главных патриархов эзотерического буддизма, начинающуюся с будды Махавайрочаны, а были отнесены к восьми патриархам, «распространявшим и державшим Закон» (кит. *чжуаньчи*, яп. *дэндзи*). В число главных патриархов вошли Ваджрабодхи и Амогхаваджра (их имена мы видим и во второй генеалогической линии патриархов, «распространявших и державших Закон»)[128].

Ваджрабодхи (кит. *Цзиньганчжи*) (672–741), как и Шубхакарасимха, получил образование в Наланде, главном буддийском «университете» Индии, где под руководством известного знатока «тайного учения» Нагабодхи, включенного в обе генеалогические линии патриархов эзотерического буддизма, изучал Ваджрасекхара-сутру и базирующуюся на ней догматику буддийского эзотеризма. В Китай он прибыл около 720 г. Ваджрабодхи перевел на китайский язык Ваджрасекхара-сутру, другие эзотерические сутры этого типа, а также многочисленные комментарии к ним.

Амогхаваджру (кит. *Букун*, досл. Не Пустой, 705–774) привезла в Китай мать в 714 г. Еще юношей Амогхаваджра встретил Ваджрабодхи и стал его учеником, изучая эзотерические доктрины, опирающиеся на идейный комплекс Ваджрасекхара-сутры. Амогхаваджра был близок к императорскому двору, где неоднократно совершал магические действа по подавлению мятежей, потрясавших в то время Китай, а также по вызыванию дождя. Амогхаваджре был пожалован один из высших монашеских рангов. После его смерти император объявил при дворе трехдневный траур[129].

Индийские миссионеры и их китайские последователи пытались систематизировать доктринальные положения «тайного учения». Тем не менее идеологи и практики эзотерического буддизма в Китае не создали школы, поэтому здесь так и не оформился доктринальный комплекс дальневосточного эзотеризма. На рубеже IX в. в Китай были ввезены и переведены новые эзотерические тексты индийскими миссионерами, и прежде всего Праджней (кит. *Баньжо*, 734–810), приехавшим в Китай в 782 г. В начале IX в. в качестве самостоятельного течения в китайском эзотерическом буддизме начала оформляться ритуальная практика и обосновывающая ее философия, базировавшаяся на Сусиддхикара-сутре, переведенной в 724 г. Шубхакарасимхой. Каноническими текстами эзотерического буддизма идеологи данного течения считали названные три сутры, причем Сусиддхикара-сутра рассматривалась как «универсальная», объединяющая две «частные», и, следовательно, главная. С такой точкой зрения не

[128] *Сяккэй Д.* Сингон-сю коё (Очерк школы Сингон). С. 4. – Цудзоку буккё какусю коё. Токио, 1899. (Каждый раздел имеет собственную пагинацию).
[129] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 20.

согласились Кукай и его сторонники из школы Сингон, однако этот набор сутр и функциональное значение каждой из них были признаны теоретиками тэндайского «тайного учения».

Итак, наивысшей точки своего развития эзотерический буддизм в Китае достиг в VIII – начале IX в., причем на китайское «тайное учение» практически никакого влияния не оказал индийский эзотерический буддизм, оформившийся в третий период его истории. Дальнейшее становление дальневосточного «тайного учения» происходило в Японии.

Японская школа Сингон являлась первой на Дальнем Востоке эзотерической буддийской школой в собственном смысле слова, поскольку «тайное учение» стало здесь системой доктрин и ритуалов, которые доктринальным комплексом обосновывались и увязывались в единое целое. Название школы представляет собой как бы введение в ее учение: *сингон* переводится как «истинное слово» и, по утверждению теоретиков японского эзотеризма, указывает, что это слово Будды, пребывающего в своей сущностной ипостаси, «теле Дхармы», в то время как учения других школ – проповеди Будды в «превращенных телах» («соответствия» или «воздаяния»), предназначенные для определенных лиц, находившихся в определенных местах и условиях, т. е. учитывавшие способности конкретных слушателей и, следовательно, не имевшие универсальной и безусловной ценности. Такие учения именовались в эзотерическом буддизме «явными» (яп. *гэнкё*) и противопоставлялись «тайному» как профанические – сокровенному[130].

Название школы, как и превосходство ее учения над всеми другими, обосновывалось прежде всего тем, что каноническими текстами Сингон являлись Сутра о Великом Солнце и Сутра об Алмазном Венце, в которых проповеди, как раз и ведущиеся от лица Будды в «теле Дхармы», называются «истинным словом».

Махавайрочана-сутра, т. е. Сутра о Великом Солнце, была написана в середине VII в. в центральной или западной Индии. Санскритский оригинал сутры не сохранился (фрагмент его был найден на Яве). Полное название перевода Шубхакарасимхи – Сутра о Великом Солнце, Ставшем Буддой, [Обладающим Способностями] к Божественным Превращениям и Оказывающим Поддержку (кит. *Да Пилучжена чэнфо шэньбянь цзячи цзин*, яп. *Дай Бирусяна дзёбуцу дзим-*

[130] В «Рассуждениях о различении двух учений явного и тайного» (яп. *Бэн-кэммицу никё рон*) Кукай указывал: «У Будды – три тела, и есть учения двух видов. То, что именуют открывающими проповедями [Будды] в превращенном [теле и теле] соответствия, – явное учение. Эти речи явные, сокращенные, приспособленные к способностям [слушающих]. То, что говорит Будда в [теле] Дхармы, – хранилище тайн. [Эти] речи тайные, глубокие и являются истинными проповедями» (Буккё сэйтэн. С. 412).

бэн кадзи-кё). Текст собственно сутры составляют первые 31 глава (шесть свитков). Последние 5 глав (седьмой свиток) — объяснение деталей эзотерических ритуалов и руководство по их проведению, как полагают, отсутствовали в санскритском оригинале сутры и были добавлены к ее тексту Шубхакарасимхой.

Проповеди в Сутре о Великом Солнце ведутся от лица Татхагаты Великое Солнце (т. е. Махавайрочаны), и это уже само по себе является характерной особенностью данного текста: главное действующее лицо подавляющего числа махаянистских сутр — Будда Шакьямуни. Проповеди Махавайрочаны выражаются тремя видами «деяний» («деяниями» тела, рта и мысли), олицетворяемых посредством разнообразных символов. В самом начале первой главы утверждается: «Все деяния тела, все деяния рта, все деяния мысли Татхагаты Великое Солнце во всех местах и во все времена [направлены на то, чтобы] проповедовать в мире имеющих чувства Дхарму, [заключающуюся] во фразах Пути Истинного Слова»[131].

Абсолютная мудрость Махавайрочаны, которая в ряде сутр называется «мудрость всех мудростей», распространяется среди разнообразных живых существ согласно их способностям. Махавайрочана сравнивает ее с огнем, в котором каждая по-своему сгорают ветки деревьев разных пород. Абсолютная мудрость изначально имеет «один вкус». Это — «вкус освобождения». С другой стороны, подчеркивается исконное наличие просветления и «мудрости всех мудростей» в каждом живом существе[132], поскольку «[твои] собственные мысли (сознание), мир «пустоты» (т. е. *шуньята*. — *А. И.*) и просветление — не различны»[133].

Сутра о Великом Солнце рассматривалась прежде всего как «врата», ведущие к обретению «мудрости всех мудростей». Значение Сутры выражено в известных словах Махавайрочаны: «Просветление мысли — внутренне присущая причина; великое сострадание — основа; "уловка"[134] — конечное, [превышающее все]»[135]. Эти слова Будды называются «вратами Дхармы трех фраз» (кит. *саньцзюй-фомэнь*, яп. *санку-но хомон*). Упоминания о «просветленных мыслях», «великом сострадании» и «уловке» в одном ряду встречаются в более ранних махаянистских текстах, например в Сутре о Великом Собрании, но только в Сутре о Великом Солнце «уловка»

[131] Тайсё синсю дайдзокё. Т. 18. С. 1.

[132] Обращаясь к одному из своих слушателей, Татхагата Великое Солнце говорит: «Хозяин Тайн! Нужно искать *бодхи* (просветление. — *А. И.*) и мудрость всех мудростей в [твоих] собственных мыслях (сознании). Почему так? Потому что [твоя] исконная природа чиста!» (Тайсё синсю дайдзокё. Т. 18. С. 1).

[133] Там же.

[134] В данном случае это метод обретения «совершенной мудрости».

[135] Там же.

признается «конечным», т. е. «превышающим все». В этом одна из характерных особенностей Махавайрочана-сутры[136]. Для выявления в живом существе «мудрости всех мудростей» необходима особая религиозная практика, которая начинается с «пробуждения мыслей». Это констатируется в первой главе Сутры о Великом Солнце. В остальных тридцати главах разъясняется сущность этой практики и описываются ее приемы, т. е. «уловки».

Сутра о Великом Солнце породила многочисленную экзегетическую литературу. В школе Сингон наибольший вес имели упоминающиеся уже «Комментарии к Сутре о Великом Солнце» Исина и «Толкование смысла Сутры о Великом Солнце» (кит. *Дажи-цзин иши*, яп. *Дайнити-кё гисяку*), составление которого было начато Исином и закончено его учениками. Это сочинение, по содержанию близкое к «Комментариям», особенно ценилось среди последователей «тайного учения» Тэндай. Наконец, следует назвать трактат Кукая «Открытие содержания Сутры о Великом Солнце» (яп. *Дайнити-кё кайдай*). Надо сказать, что со временем в школе Сингон стала набирать силу тенденция изучать не саму сутру, а указанные комментарии, обретшие почти канонический статус[137].

Ваджрасекхара-сутра была составлена в Индии во второй половине VII в., несколько позже Махавайрочана-сутры, и в отличие от последней запечатленные в ней догматические положения базируются на доктринах виджнянавады.

Имеется три перевода или, лучше сказать, переложения Ваджрасекхара-сутры на китайский язык. В корпус канонических текстов школы Сингон включен перевод Амогхаваджры. Среди ученых-монахов школы распространена точка зрения, что существовал полный (так называемый «обширный») текст Ваджрасекхара-сутры, состоящий из ста тысяч стихов (*шлок*), в которых зафиксированы проповеди Махавайрочаны на восемнадцати «собраниях». Буддологи, однако, сомневаются, что такой текст действительно существовал. Тем не менее известен переведенный (или составленный) Амогхаваджрой указатель 18 йогических «собраний» из Сутры об Алмазном Венце, однако достаточно подробно в нем говорится только о нескольких первых «собраниях». Перевод самого Амогхаваджры включает только проповеди на первом «собрании», другие переводы — на шестом и пятнадцатом. Вполне возможно, что проповеди Махавайрочаны на других «собраниях» запечатлены в каких-нибудь других, не переведенных на китайский язык *тантрах*, однако этот вопрос еще не изучался[138].

---

[136] Адзиа буккё си. Т. II. С. 46.
[137] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 83.
[138] Адзиа буккё си. Т. II. С. 56.

Сутра об Алмазном Венце начинается с вопроса бодхисаттвы Постигающего Все Значения (детское имя царевича Сиддхартхи), каким образом можно достичь просветления. Отвечая, Махавайрочана рассказывает о способе медитирования, которое называется «пятизначное постижение обретения тела [Махавайрочаны]» и осуществляется в пять этапов:

[1] «Узнавание [о существовании] просветленных мыслей».

[2] «Овладение просветленными мыслями».

Первые два этапа медитирования называются «постижением (видением) лунного диска». Медитирующий представляет свои мысли в виде светлой луны, в результате чего «выявляет» в себе изначально чистое просветленное сознание. Далее следуют:

[3] «Обретение сознания-алмаза».

[4] «Удостоверение [в обретении] сознания-алмаза».

Объектом медитирования является священная «палочка», олицетворяющая исконную клятву Будды спасти всех живых существ, в результате чего в медитирующем выявляется «неразрушимая, как алмаз, мудрость».

И наконец, заключительный, пятый этап:

[5] «[Обретение] совершенного тела Будды».

На этой ступени медитирующий сливается с Буддой Махавайрочаной, окруженным свитой, сам становится Махавайрочаной.

Помимо Сутры о Великом Солнце и Сутры об Алмазном Венце в число канонических для школы Сингон текстов включаются два трактата — «Рассуждения о просветленных мыслях» (кит. *Путисинь лунь*, яп. *Бодайсин рон*) и «Толкование рассуждений о махаяне» (кит. *Ши мохэянь лунь*, яп. *Сяку макаэн рон*)[139].

«Рассуждения о просветленных мыслях» приписываются Нагарджуне, но скорее всего их автором был Амогхаваджра, который формально считается переводчиком этого текста на китайский язык. В этом небольшом по объему трактате обсуждаются трое «врат», входя в которые можно обрести «просветленные мысли»: [1] «всепобеждающая истина» (отсутствие у дхарм «собственной природы», их «пустота»), [2] совершение правильных деяний, [3] *самадхи*.

Достижение «всепобеждающей истины» — основополагающее условие для вступления на путь просветления. «Правильные деяния» определяются принципом «великого сострадания». Если первые двое «врат», описанных в «Рассуждениях о просветленных мыслях», можно назвать «вратами» в буддизм махаяны вообще, то *самадхи* наделяется характерными для буддийского эзотеризма признаками, что видно даже из его именования — «йога глубочайшей тайны». Оно достигается медитированием, объектами которого является санск-

[139] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 3.

ритская буква «а», лунный круг, так называемые «пять знаков», а также посредством «деяний» тела (поза, положение рук и пальцев), «деяний» рта (произнесение *дхарани*) и «деяний» мыслей (сосредоточение на «теле» Махавайрочаны). В результате практикующий достигает *самадхи*, тождественного состоянию Будды Махавайрочаны. Кукай особо ценил заключительную *гатху* трактата:

> Если человек стремится [обрести] мудрость Будды
> И достигнет просветления мыслей,
> [Он] в теле, [полученном] от отца и матери при рождении,
> Быстро достигнет ступени Великого Просветления[140].

Безусловно, его привлекало утверждение о возможности человека стать буддой в его нынешнем теле, подкрепленное авторитетом Нагарджуны (Кукай не сомневался в авторстве трактата).

«Толкование рассуждений о махаяне» является комментарием к «Рассуждениям о пробуждении веры в Великую Колесницу»[141]. В школе Сингон составление «Толкования» традиционно приписывается Нагарджуне, хотя скорее всего трактат был написан не ранее VIII в. в китайской буддийской среде. Существует точка зрения, согласно которой комментарий написал монах Вольчхун из Кореи. Надо сказать, что Нагарджуна практически во всех буддийских школах действительным автором трактата не признавался. В частности, Сайтё привел пять аргументов, опровергающих авторство Нагарджуны, и рекомендовал этот текст не использовать для подкрепления своих рассуждений. Тем не менее Кукай неоднократно апеллировал к авторитету трактата, заняв, выражаясь современным языком, «особую позицию» в этом вопросе.

Согласно «Толкованию», практически все буддийские учения имеют пропедевтический характер. «Истинное» же учение, выражающее сущность просветления, – «недвойственная» махаяна (кит. *буэр-мохэянь*, яп. *фуни-макэн*). Следует отметить, что содержание «истинного» учения изложено в этом трактате весьма туманно, хотя можно увидеть явное присутствие в нем элементов догматики китайских буддийских школ Хуаянь и Саньцзе[142]. Тем не менее Ку-

[140] Тайсё синсю дайдзокё. Т. 32. С. 374.

[141] Санскр. *Махаянашраддхотпада шастра*, кит. *Дачэн цисинь лунь*, яп. *Дайдзё кисин рон*. Это сочинение, переведенное на китайский язык индийским миссионером Парамартхой (499–569), считается принадлежащим перу буддийского мыслителя Ашвагхоши.

[142] Саньцзе-цзун (яп. *Сангай-сю*) – школа, лучше сказать, течение в китайском буддизме, в котором были исключительно сильны эсхатологические мотивы. Родоначальником его является монах Синьсин (540–594), разработавший основные положения учения. Согласно Синьсину, современный ему мир с 550 г. пребывает в «веке конца Дхармы», и люди из-за своих слабых способностей не могут следовать Колеснице Будды, как в «век Истинной Дхармы», или же «трем Колесницам» (*шравак*,

кай отождествлял «недвойственную» махаяну с «тайным учением».

В «Толковании рассуждений о махаяне» рассматривается вопрос о возможности проповедования «истинного учения» и его постижения. Автор комментария выделяет пять видов словесных проповедей, однако передается «истинное учение» только в одном случае — посредством «словесных проповедей согласно значениям [слов]», и это, как утверждают теоретики школы Сингон, «истинные слова» Махавайрочаны. В «Толковании» называются также два вида «знаков», с помощью которых осуществляется проповедь (правда, этот аспект подробно не рассматривается, данная проблема обсуждается Кукаем в трактате «Значения истинного вида произносимых знаков», яп. *Сёдзи дзиссо ги*). Наконец, составитель комментария утверждает, что восприятие «истинного учения» возможно лишь при сосредоточении мыслей «только на одном». Выделение в «Толковании» десяти состояний сознания (сосредоточение мыслей «только на одном») и типология их обосновывается на иерархии сознаний и их функциональной роли, принятой в виджнянаваде.

В число канонических для школы Сингон сутр иногда включается Сутра о Достижении Совершенства (санскр. *Сусиддхикара-сутра*, кит. *Сусиди-цзин*, яп. *Сосицудзи-кё*), переведенная в 724 г. на китайский язык Шубхакарасимхой (имеются еще два ее китайских перевода). Если идеологи Сингон, начиная с Кукая, относились к Сутре неоднозначно, то ее исключительно высоко оценивали адепты «тайного учения» Тэндай. В Сутре о Достижении Совершенства детально описываются эзотерические ритуалы почитания Будды, лотоса и алмаза, символизирующие соответственно просветление, сострадание и мудрость Будды Махавайрочаны.

В корпус важнейших для школы текстов входит еще несколько сутр из «праджня-парамитского» свода. Прежде всего это Сутра-Сердце[143] о Праджня-парамите (санскр. *Праджня-парамита хридая-сутра*, кит. *Баньжо-боломито синьцзин*, яп. *Хання-харамитта синги*). Этот небольшой по объему текст считается квинтэссенцией всего свода сутр о *праджня-парамите*. В японском буддийском мире в ка-

пратьекабудд или бодхисаттв), как в «век подобия Дхармы», а ради собственного спасения должны совершать какие-нибудь, даже самые малые, добрые деяния, почитать всех без исключения будд и читать все доступные им сутры. Объективно Синьсин предложил концепцию экуменической буддийской церкви. Автора «Толкования» привлекла, очевидно, четкая увязка буддийских доктрин со способностями живых существ воспринимать их — сокровенные буддийские истины объявлялись доступными только ограниченному кругу слушателей, т. е. «посвященным».

[143] Слово «сердце» (кит. *синь*, яп. *син*) употребляется в данном случае в значении «сердцевина», «суть», «квинтэссенция», «основное» и т. п. Никак нельзя согласиться со встречающимся иногда переводом названия этой сутры как Сутра Сердца Праджня-парамиты.

честве канонического признан перевод сутры, сделанный монахом Сюньцзаном, одной из ключевых фигур в истории китайского буддизма.

В многочисленных комментариях к сутре, составленных в Китае и Японии, выделяются, как правило, утверждения об условной реальности единичных сущностей, их «пустоте», а также об обретении состояния «невозмутимости», присущего просветленному сознанию, в результате постижения «пустотности» феноменального бытия. Кукай в трактате «Тайный ключ к Сутре-Сердцу о Праджня-парамите» (яп. *Хання-харамитта синґё хикэн*) подчеркивает, что она объемлет три Колесницы — «малую», «великую» и Колесницу «тайного учения» при доминировании последней.

У духовенства и мирских адептов школы Сингон популярностью пользовалась Сутра о Сущности Принципа (кит. *Лицюй цзин*, яп. *Рисю кё*). Буддологи, исследовавшие эту сутру, пришли к выводу, что исходным для ее составителей был 578-й свиток из свода сутр о *праджня-парамите*, переведенного Сюаньцзаном. Нынешний канонический вид Сутра о Сущности Принципа приобрела, очевидно, в начале VIII в. и стала входить в корпус текстов, связанных с Сутрой об Алмазном Венце[144].

Проповеди, запечатленные в Сутре о Сущности Принципа, идеологи Сингон называют «вратами в Великую Радость». Все существующее на уровне феноменального бытия «изначально чисто», так как пронизано «совершенной мудростью» Будды. Поэтому «изначально чистыми» признаются тело и мысли человека, включая его плотские желания. «Великая Радость» — это не радость преодоления вожделений, которые, согласно традиционным буддийским представлениям, мешают освободиться от «привязанностей» и являются «страданием», а радость просветления. «Изначальная чистота» всего сущего постигается посредством эзотерической религиозной практики. Гнев Будды, указывающего на «плохое», называется «великим состраданием». Эту сутру было принято декламировать в храмах школы Сингон во время ежедневных утренних служб. Кроме того, отрывки из нее читались во время ритуалов по очищению от грехов и на церемониях по избавлению страны от стихийных бедствий[145].

Как мы видим, круг канонических текстов школы Сингон был весьма широк. Две главные сутры относятся к «поздним» по времени (в отличие от Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы), когда завершилось оформление двух ведущих направлений махаяны. Кроме того, в число канонических включен и трактат, т. е. текст «рас-

[144] Адзиа буккё си. Т. II. С. 63.
[145] Там же. С. 64–65.

суждающий», а не «констатирующий», каким является сутра. Поэтому философы Сингон имели возможность более адекватным образом, чем тэндайские идеологи, подкреплять ссылками на «священные писания» положения своих доктрин и не рисковать заслужить обвинения в «вольностях».

Вводным разделом доктринального комплекса Сингон является типология буддийских учений. В Китае такой типологии выработано не было, и «разграничение учений» впервые произвел Кукай[146]. Классификацию буддийских школ и, следовательно, учений он дает в послании императору Хэйдзэю, направленном в 822 г. О типах учений и их иерархическом соположении Кукай писал и в позднейших сочинениях, в частности в трактате «Драгоценный ключ к тайному хранилищу» (яп. *Хидзо хояку*) в 830 г.

Все буддийские учения, т. е. то, чему учил Будда, Кукай подразделяет на два вида — «явные» и «тайные». «Явные» учения Будда открывал в своих «превращенных» телах, т. е. в облике живых существ, и эти проповеди были адресованы определенным категориям слушателей. Говоря другими словами, «явные» учения не несли безусловной истинности, а имели пропедевтический характер. Кукай нередко называл их «мелкими». К ним он отнес учения всех буддийских школ за исключением собственной. «Тайное учение», (т. е. доктрины Сингон), как мы уже говорили, Будда проповедует в «теле Дхармы», поэтому оно безусловно истинное, но, с другой стороны, «скрытое», и проникнуть в него могут далеко не все.

Буддийские учения классифицируются Кукаем в строгой иерархической последовательности, которая в послании к Хэйдзэю имеет следующий вид: [1] догматика школы Риссю (т. е. «чистая» хинаяна); [2] догматика школы Дзёдзицу (учение, переходное от хинаяны к махаяне); [3] догматика школы Хоссо (т. е. виджнянавада); [4] догматика школы Санрон (т. е. шуньявада); [5] догматика школы Тэндай; [6] догматика школы Кэгон и, наконец, [7] догматика школы Сингон. Учения некоторых школ Кукай связывает с проповедями бодхисаттв: учение Хоссо «открыл» бодхисаттва Майтрейя, учение Санрон — бодхисаттва Манджушри, учение Тэндай — бодхисаттва Каннон, учение Кэгон — бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость (кит. *Пусань*, яп. *Фугэн*; аналог санскр. *Самантабхадра*). Все эти бодхисаттвы присутствуют в пантеоне Сингон и являются манифестациями Махавайрочаны. Таким образом, «тайное учение» вбирает в себя доктрины названных школ, предназначенные для определенных категорий лиц. Как справедливо отмечает Ё. Хахэда, здесь наблюдается явное стремление Кукая к контаминации «явных» учений в «тайное»[147].

[146] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 10.
[147] *Hakeda Y.* Kukai: Major Works. N. Y.; L., 1972. P. 66–67.

В «Драгоценном ключе к тайному хранилищу» в типологию включены и небуддийские учения. Хотя названия их в трактате не даются, они достаточно легко определяются по перечисляемым Кукаем характерным признакам. Все учения увязываются с состоянием (яп. *дзю*, досл. «обителью») сознания живого существа. Таких «состояний» насчитывается десять. Эти «состояния» — ступени на пути продвижения к «совершенному просветлению», и как раз через их призму выстраивается иерархия небуддийских и буддийских доктрин. Таким образом, кукаевская классификация указывает на последовательность изучения теории и практики учений различных типов прохождения пути к «совершенному просветлению» (по схеме девять «явных», одно «тайное» — яп. *кюгэн — итимицу*[148]) и на их ценность. Отметим также, что Кукай обосновывает свою типологию ссылками на Сутру о Великом Солнце, обходясь, впрочем, без цитат, которые бы подтверждали правомерность классификации учений.

Нижние ступени иерархии занимают учения «внешнего пути» (яп. *гэдо*)[149], т. е. различные небуддийские и вульгарные буддийские учения. Ё. Хакэда, проанализировав описанные Кукаем признаки этих учений, определил такую последовательность: [1] конфуцианство (вторая «обитель» сознания); [2] даосизм, индийские учения *санкхья* и *вайшешика*, различные типы йоги, а также учения некоторых индийских буддийских общин, согласно которым конечная цель религиозной практики состоит в возрождении на небесах (третья «обитель» сознания)[150].

Далее идут буддийские учения: [3] «Великий Просветленный Почитаемый В Мирах[151] проповедовал для этих повозок, [запряженных] баранами... [Его] учение [было направлено на то, чтобы] широко распространялись Три Хранилища[152], чтобы [повсюду] постигли четыре [благородные] истины»[153]. «Повозка, [запряженная] бараном», — образ из притчи о спасении детей из горящего дома, запечатленной в гл. III «Сравнение» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы — ассоциировалась, как мы помним, со «слушающими голос». Таким образом, буддийское учение низшего уровня предназначается для *шравак* и соотносится с четвертой «обителью» сознания. [4] Учение о 12-членном законе взаимозависимого возникновения. Это «мудрость тех, кто не имел учителей и обрел [ее] сам»[154]. Иначе говоря, в данном случае речь идет об учении для *пратьекабудд* с пятой «обителью» сознания.

---

[148] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 11.
[149] Сайтё, Кукай сю. С. 219.
[150] *Hurvitz L.* Op. cit. P. 69.
[151] Одно из почтительных титулований Будды.
[152] Т. е. хинаянистский канон Типитака.
[153] Сайтё, Кукай сю. С. 222–223.
[154] Там же. С. 253.

Третья и четвертая группы доктрин соответствуют учениям, которые, по тяньтайской типологии, Будда Шакьямуни проповедовал во второй период своей деятельности в человеческом мире. Кукай исключительно низко оценивал как хинаянистское учение, так и ступени *шраваки* и *пратьекабудды* на пути обретения «совершенного просветления». В этом плане очень показательно стихотворение, которым заканчивается глава о пятом состоянии сознания:

Падение на ступень «слушающих голос»,
А также на ступень *пратьекабудд*
Называется «смертью бодхисаттвы».
[Он] потеряет все свои достоинства.
Падение в ад не рождает такого страха,
Но, если падешь на уровень двух «колесниц»,
Это будет великий страх!
Даже если попадешь в ад,
То в конце концов сможешь достичь
[Состояния] будды.
Но, если падешь на уровни двух «колесниц»,
Это в конце концов преградит [продвижение]
По Пути Будды.[155]

Заметим, что для тяньтайских и тэндайских мыслителей характерна строжайшая приверженность краеугольному догмату школы о спасении всех без исключения живых существ.

Далее следует «разграничение» махаянистских учений: [5] учение школы Хоссо (соответствует проповедям Будды Шакьямуни в третий период его деятельности в человеческом мире, по тяньтайской типологии); [6] учение школы Санрон (соответствует проповедям четвертого периода, по тяньтайской типологии); [8] учение школы Кэгон (проповеди первого периода, по тяньтайской типологии) и [9] «тайное учение» (в Японии Нитирэн соотнес его с проповедями Будды Шакьямуни в третий период). Все эти учения соотносятся Кукаем с «обителями» сознания (соответственно с шестой по десятую).

Второй раздел доктринального комплекса школы Сингон составляет философское учение. Краеугольным камнем онтологии Сингон является общемахаянистское учение о Будде в «теле Дхармы» как субстрате всего сущего. Ее отличительной чертой и характерной особенностью является отождествление «тела Дхармы» с Буддой Махавайрочаной. Это важнейшее положение философии Сингон обосновывает сотериологию школы: именно благодаря «добавлению поддержки» (яп. *кадзи*) Вселенским Буддой, персонифицированным в

[155] Там же. С. 260.

образе Татхагаты Великое Солнце, человек может «стать буддой в этом теле».

Следует отметить, что ни в Сутре о Великом Солнце, ни в Сутре об Алмазном Венце отождествления Махавайрочаны ни с этим, ни с другими «телами» Будды не проводится, и в первый раз Будда в «теле Дхармы» отождествляется с Махавайрочаной в «Комментарии к Сутре о Великом Солнце» Исина[156]. Тем не менее в этом же трактате Махавайрочана определяется как «тело воздаяния»[157]. Судя по всему, в Китае представление о Махавайрочане как о «теле Дхармы» не утвердилось: окончательное закрепление канонической для дальневосточного эзотерического буддизма трактовки Махавайрочаны произошло в Японии в трудах Кукая[158].

«Тело Дхармы» Махавайрочаны материально — его конституируют так называемые «шесть великих [элементов]» (яп. *рокудай*): «земля», «вода», «огонь», «ветер» (или «воздух»), «пространство», «сознание». Они являются «исконными» («изначальными», яп. *хонну*, досл. «изначально имеющиеся»), т. е. имеют абсолютный статус. Ссылаясь на слова Махавайрочаны из Сутры о Великом Солнце, Кукай писал в трактате «Значение [слов] "стать буддой в этом теле"»: «Как [говорит] текст Сутры, все порождается шестью великими [элементами]»[159]. Как раз в этом состоит кардинальное различие в трактовке «великих [элементов]» (санскр. *махабхута*) в индийском буддизме и в дальневосточном «тайном учении».

В хинаянистских школах «великие элементы» («земля», «вода», «огонь» и «ветер»), а также «пространство» и «сознание» трактуются как результаты «волнения» дхарм соответствующих категорий в общем комплексе ежемгновенных проявлений дхармового комплекса, т. е. как не более чем иллюзия, от которой освобождаются по мере «успокоения» дхарм и приближения к выходу из сансарического бытия. В мадхьямаке «шесть великих [элементов]», как и все единичное, не имеют «собственной природы», т. е. условно реальны. С точки зрения виджнянавады, это представления, вызванные «искуриванием семян», продукты деятельности сознания-*манас*.

«Шесть великих [элементов]», согласно метафизике Сингон, являются основой всего сущего на обоих уровнях бытия — абсолютном (что соответствует «"миру Дхармы" — принципу» в учении школы

[156] Тайсё синсю дайдзокё. Т. 39. С 580.

[157] Там же.

[158] Весной 815 г. Кукай писал, что в своих наставлениях Хуэйго говорит о Махавайрочане как о Будде в «теле Дхармы», проповедующем «тайное учение». Тем не менее в сочинениях самого Кукая такое утверждение впервые встречается только в «Рассуждениях о двух учениях — явном и тайном», написанных в том же 815 г. В его более ранних сочинениях этот важнейший для доктринального комплекса Сингон вопрос даже не ставился (*Hakeda Y.* Op. cit. P. 82–83.)

[159] Буккё сэйтэн. С. 420.

Кэгон) и «эмпирическом» (выражаясь словами О. О. Розенберга) или на уровне «дел и вещей» (кит. *шиу*, яп. *дзимпоцу*, если использовать дальневосточную буддийскую терминологию, что соответствует «"миру Дхармы" — дело» — в учении школы Кэгон). Какубан разделил «шесть великих [элементов]» на два вида — «исконно-сущие» (яп. *хонну*) и «появившиеся по предопределению [Татхагаты Великое Солнце]» (яп. *дзуйэн*). Первые недоступны восприятию органами чувств. «Элементы» второго ряда образуют чувственно воспринимаемое «эмпирическое» бытие. По сути своей они — феноменальная ипостась «исконно-сущих элементов»[160].

«Шесть великих [элементов]» раскладываются Кукаем по схеме «пять — один»: «Говорят: "шесть великих [элементов". Это] — "пять великих [элементов]", а также сознание»[161]. В «пяти великих [элементах]», т. е. «земле», «воде», «огне», «воздухе» («ветре»), «пространстве», воплощается «тело-принцип» (яп. *рисин*) Махавайрочаны. Как и в других дальневосточных буддийских школах, «принцип» (кит. *ли*, яп. *ри*) означает «безусловное», «абсолютное», лежащее в основе всего сущего. Наличие и статус «пяти великих [элементов]» в философии Сингон свидетельствует, по мнению Я. Юаса, о влиянии на эзотерический буддизм древних натурфилософских построений[162]. В школе Сингон их называют «пять слоев» (яп. *горин*), которые символизируются пятью этажами пагод, возводимых в честь Махавайрочаны. Тем не менее буддийский ученый Д. Сяккэй подчеркивал, что «пять великих [элементов]» — отнюдь не химические атомы или молекулы[163].

Шестой «великий [элемент]» воплощается в «теле-мудрости» (яп. *тисин*). Таким образом, в «конкретизации» «тела Дхармы» Будды Махавайрочаны проявилась характернейшая особенность учений дальневосточных буддийских школ, определяемая уже знакомой нам формулой «плоть (материя) и дух — не два».

«Великие элементы», появившиеся по «предопределению», имеют множество граней, обликов. Основные характеристики «элементов» таковы:

«Великий [элемент] земля»
(кит. *ди*, яп. *дзи*)

«Земля» воплощает в себе изначальность, «несотворенность» всего сущего (яп. *хомпудзё*, досл. «изначальная нерожденность») и, соот-

[160] *Tajima R.* Les deux grands mandalas et la doctrine de l' ésoterisme Shingon. Paris — Tokyo, 1959. P. 241.

[161] Буккё сэйтэн. С. 418.

[162] *Юаса Ясуо.* Кодай нихондзин-но сэйсин сэкай (Духовный мир древних японцев). Токио, 1981. С. 235.

[163] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 25.

ветственно, «дел и вещей». Этот элемент обусловливает твердость, крепость всего сущего. Качества «земли» символически выражены в квадрате и желтом цвете, ассоциирующемся с цветом чистого золота[164]. Сущность «земли» выражается звуком и, соответственно, знаком А (санскр. *а*), имеющим сакральное значение.

«Великий [элемент] вода»
(кит. *шуй*, яп. *суй*)

«Воде» свойственна текучесть, поэтому она обусловливает постоянную изменчивость всего сущего, что в наибольшей мере воплощается в жизни человека (рождение, рост, старение и смерть). Это первоначало «отвечает» за округлые формы и белый цвет (что символизирует отсутствие цвета). Сущность «воды» выражается звуком и знаком БА (санскр. *ва*). Функция этого элемента — оживлять.

«Великий [элемент] огонь»
(кит. *хо*, яп. *ка*)

«Огонь», олицетворяющий жар, «способствует» достижению зрелости всего растущего. Он воплощается в треугольнике и в красном цвете. Сущность «огня» выражается звуком и знаком РА (санскр. *ра*). Функция этого «элемента» — очищать от «загрязнений» (сжигать их).

«Великий [элемент] ветер (воздух)»
(кит. *фэн*, яп. *фу*)

«Ветер» воплощает движение, перемещение[165], «непривязанность» к чему бы то ни было, свободу. «Ветер» символизируют полукруг и черный цвет[166]. Сущность «ветра» выражается звуком и знаком КА (санскр. *ха*). Функция этого «элемента» — осуществлять процесс развития.

«Великий [элемент] пространство»
(кит. *кун*, яп. *ку*)

В «пространстве» воплощается всеобъемлющесть, всепроникаемость и отсутствие каких-либо преград. Эти качества воплощены в

---

[164] Некоторые ученые полагают, что творцы доктрины о «шести великих [элементах]» связали «землю» с желтым цветом потому, что на севере Китая, где оформились представления о качествах «элементов», почва желтая (*Tajima R.* Op. cit. P. 243).

[165] «Ветер» — это перемещаемый «воздух».

[166] Цвет неба во время бури традиционно называют на Дальнем Востоке черным. (*Tajima R.* Op. cit. P. 244.)

круге. «Пространство» символизируется голубым цветом неба и волшебной жемчужины *чинтамани*, с помощью которой совершаются различные чудесные деяния. Сущность «пространства» выражается звуком и знаком КЯ (санскр. *кха*).

«Великий [элемент] сознание»
(кит. *ши*, яп. *сики*)

Данный элемент обусловливает действие всех видов сознания. Символизируется круглой формой и белым цветом (иногда различными сложными формами и сочетанием разных цветов). Сущность «сознания» выражается звуком и знаком УН (санскр. *хум*).

«Пять великих [элементов]» находятся между собой в определенном соположении. По классической схеме, в самом низу – «небо», на нем располагаются «ветер», «огонь», «вода» и «земля». В трактате «Значение слов "стать буддой в этом теле"» Кукай пишет, что нижний и основной «слой» – это «земля», на нем – «вода», на «воде» – «слой огня» и на последнем – «слой ветра»[167]. Однако в «Рассуждениях о десяти обителях сознания» Кукай указывает на другой порядок: внизу находится «небо», на нем друг за другом «слои» «ветра», «огня», «воды» и «земли». Различные соположения «слоев» в разных трактатах одного и того же автора нельзя объяснить невнимательностью Кукая. Ниже мы увидим, что безразличие к строгой иерархии в соотношении «слоев» вытекало из особого понимания их функциональной роли.

«Принцип»-*ри* имеет пять ипостасей по числу «великих [элементов]», которые образуют «тело-принцип» Махавайрочаны. Канонические для школы Сингон характеристики дал им Кукай. По существу, он повторил уже знакомые нам качества «элементов», обосновывая их толкованиями высказываний Будды Махавайрочаны из Сутры об Алмазном Венце.

1) Основная ипостась «принципа» проявляется через «великий [элемент] земля». «Значение [слов] "все дхармы изначально не рождены", [выражаемое] знаком А, суть великий [элемент] "земля"»[168]. В данном случае «все дхармы» следует понимать как «десять тысяч вещей» (яп. *банмоцу*) на «эмпирическом» уровне бытия. Другими словами, все единичные сущности – проявления тех или иных качеств «пяти великих [элементов]», их видимые и ощущаемые грани.

2) «Принцип» как некая абсолютная реальность, для которой невозможно найти словесные определения, т. е. которую нельзя «объяснить», выражается «великим [элементом] "вода"» и знаком БА.

[167] Буккё сэйтэн. С. 420.
[168] Там же. С. 419.

3) «Принцип» указывает на изначальную просветленность всего сущего, что воплощает в себе «огонь» и знак РА.

4) «Принцип» указывает также на необусловленность, абсолютность «великих [элементов]». Это выражается «великим [элементом] "ветер"» и знаком КА.

5) Пятую ипостась «принципа» составляют все другие его характеристики, не проявленные в первых четырех ипостасях. Все это выражается «великим [элементом] "пространство"» и знаком КЯ.

«Великий [элемент] "сознание"» является выражением «совершенной мудрости» Будды Махавайрочаны, также имеющей пять ипостасей, каждая из которых воплощена в каком-либо из «пяти великих [элементов]». Существуют две схемы привязки «мудростей» к «элементам», значительно отличающиеся друг от друга. Первая принадлежит Шубхакарасимхе, вторая – Амогхаваджре. Каждая из них подкрепляется соответствующими обоснованиями. Однако в данном случае различия между ними не имеют для нас принципиального значения: обе схемы в равной степени выражают идею воплощения мудрости Будды в «великих [элементах]».

1) «***Мудрость, [заключающаяся в знании] сущности "миров Дхармы"***». Главная ипостась «тела-мудрости», воплощенная, согласно Шубхакарасимхе, в «великом [элементе] "пространство"» и знаке КЯ. Или же, по схеме Амогхаваджры, в «великом[элементе] "земля"» и знаке А. Ее символ – сам Будда Махавайрочана, находящийся в центре мира. «Миры Дхармы» – все грани бытия – представляют собой различные по «знакам» проявления «пяти великих [элементов]», «тело-принцип» Махавайрочаны, и знание этого как раз и является «мудростью». Эту ипостась «мудрости» соотносят с «сознанием *амры*»[169], которое трактуется как сознание абсолютное, ничем не обусловленное[170].

2) «***Мудрость, [подобная] великому круглому (совершенному) зеркалу***». Мудрость, благодаря которой четко, без искажений, познается все происходящее в мире. Воплощена, согласно Шубхакарасимхе, в «великом [элементе] "земля"» и знаке А. Или же, по схеме Амогхаваджры, в «великом [элементе] "пространство"» и знаке КЯ. Ее символ – Будда Акшобхья (яп. *Асюку*), пребывающий на востоке.

3) «***Мудрость, [заключающаяся в знании] одинаковости***

[169] Санскр. *амра* или *амба* – манговое дерево.

[170] В таком толковании базисной ипостаси «мудрости» (а, по существу, «великого [элемента] "сознание"») явно прослеживается влияние виджнянавады в том плане, что «сознание» понимается как «исконно-сущее», а не вторичное и не «знак» чего-то другого (хотя и несубстанциональное). Заметим, что «сознание *амры*» называют еще «девятым сознанием» (*Сяккэй Д.* Указ. соч., с. 26), что также указывает на терминологическую «перекличку» с виджнянавадой, где выделяются восемь видов сознания. «Девятое сознание» как бы лежит в основе всех «сознаний», чем как раз и подчеркивается его абсолютная необусловленность.

"природы" [всего сущего]». Другими словами, это знание сущностного тождества того, что кажется различным, на уровне их общего субстрата. Воплощена — в этом согласны и Шубхакарасимха и Амогхаваджра — в «великом [элементе] "огонь"» и знаке РА. Символом этой «мудрости» является Будда Ратнасамбхава (яп. *Хосё*), пребывающий на юге.

4) «***Мудрость, [заключающаяся] в чудесном постижении и знании [всего сущего]***». Имеется в виду способность воспринимать «дела и вещи» в истинном свете, различать хорошее и плохое, правильное и неправильное и т. д. Воплощена, согласно Шубхакарасимхе, в «великом [элементе] "вода"» и знаке БА. Или же, по схеме Амогхаваджры, в «великом [элементе] "ветер"» и знаке КА. Символ этой «мудрости» — Будда Амитабха (яп. *Амида*), пребывающий на западе.

5) «***Мудрость, [заключающаяся] в способности действовать***», что в данном случае означает приведение всех живых существ к просветлению. Воплощена, по Шубхакарасимхе, в «великом [элементе] "ветер"» и знаке КА. Или же, согласно Амогхаваджре, в «великом [элементе] "вода"» и знаке БА. Символ этой ипостаси «тела-мудрости» — Будда Амогхасиддхи (яп. *Фукудзёдзю*), пребывающий на севере.

В конечном счете названные ипостаси образуют «четыре вида тела Дхармы» Махавайрочаны (яп. *сисю*). Надо сказать, что об этих «четырех видах» говорится в Сутре об Алмазном Венце, и Кукай опирается на авторитет канонического текста школы, увязав «тело Дхармы» непосредственно с Махавайрочаной.

1) «***Тело Дхармы в [его] собственной природе***». «Тело Дхармы» как таковое — абсолютная ипостась Махавайрочаны. В «классической» махаяне это как раз и есть Абсолют, тождественный «единотаковости» (*татхате*) и не могущий, согласно мадхьямикам, иметь какие-либо «знаки» (атрибуты).

2) «***Тело Дхармы, взятое для действия (использования)***». Этот вид «тела Дхармы» осознает себя как субъект и имеет, в свою очередь, свои две ипостаси:

[1] «***Тело Дхармы, взятое для действия (использования) ради самого себя***». Будда в «теле Дхармы» как «субъект» осознает свою совершенную природу (которая является в данном случае «объектом»). В частности, Махавайрочана ощущает себя в наивысшем *самадхи*, и это есть «действие ради самого себя».

[2] «***Тело Дхармы, взятое для действия (использования) ради других***». «Тело», в котором Махавайрочана появляется в облике какого-нибудь будды перед бодхисаттвами высших ступеней. В этом как раз и заключается «действие [Махавайрочаны] ради других». Соответствует «телу воздаяния» в «классической» махаяне.

3) «***Измененное тело Дхармы***». «Тела», в которых Махавайрочана появляется для проповеди своего учения бодхисаттвам, не

достигшим высших ступеней, а также *пратьекабуддам*, *шравакам* и обыкновенным людям. Соотносится с «телом соответствия» в «классической» махаяне.

4) «***Тело Дхармы в равном [для всех] истечении***». Различные облики (обитателей небес, земли, ада), в которых Махавайрочана появляется перед живыми существами не из рода людей, помогая им вступить на путь просветления.

Итак, сознание (т. е. «мудрость», и, следовательно, просветление) воплощено в остальных «великих [элементах]» и является их органически присущим «качеством». Другими словами, «сознание» не осмыслялось как некая особая субстанция[171]. Общее для всех буддийских школ на Дальнем Востоке положение «плоть (материя) и дух — не два» приобрело в учении Сингон вид «принцип и мудрость — не два» (яп. *рити — фуни*). Отсюда следует чрезвычайно важное для теоретиков Сингон заключение. «Хотя говорят, что сознание и плоть различаются, сущность [их] именно та же самая. Плоть есть сознание, сознание есть плоть: [между ними] нет препятствий [или] помех», — заявляет Кукай в трактате «Значение [слов] "стать буддой в этом теле"»[172].

Логическим завершением рассуждений о «шести великих [элементах]» стало утверждение о «взаимопроникаемости» их друг в друга. «[Между ними] нет препятствий [или] помех», — заявляет Кукай в своем самом главном философском сочинении[173]. «И великий [элемент] "вода", и великий [элемент] "ветер" обращаются друг в друге; [элементы] беспрепятственно "схватывают" друг друга и входят друг в друга. Поэтому их называют "шестью великими [элементами, между которыми] нет препятствий [или] помех"», — комментирует Д. Сяккэй[174]. Именно поэтому для Кукая и его последователей утратил принципиальное значение строгий порядок в соположении «пяти слоев». Безусловно, в такой трактовке «элементов» прослеживается влияние учения школы Кэгон.

В конечном счете устанавливается сложная система «развертки» «пяти великих [элементов]» и самых разнообразных ипостасей бытия, «пронизанных» шестым «великим [элементом] "сознание"»:

«ВОДА»: Будда — Будда Махавайрочана («мир чрева») — Будда Махавайрочана («мир алмаза»)[175] — Центр — мудрость,

---

[171] Примечательны в этом отношении слова Кукая: «Четыре великих [элемента] ("земля", "огонь", "вода", "ветер" ("воздух"), т. е. самые, так сказать, вещественные из пяти "элементов". — *А. И.*) не отдалены от великого [элемента] "сознание"» (Буккё сэйтэн. С. 420).

[172] Буккё сэйтэн. С. 420–421.

[173] Там же. С. 416.

[174] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 25–26.

[175] О «мире чрева» и «мире алмаза» речь пойдет ниже.

[заключающаяся в знании] сущности «миров Дхармы», – девятое «сознание» (абсолютное, ничем не обусловленное) – область живота – центр – белое – круг – вера – безымянный палец –«уловки» – пагода.

«ОГОНЬ»: Алмаз – Будда Драгоценный Стяг (санскр. *Ратнакету*, яп. *Ходо*, «мир чрева») – Будда Акшобхья (яп. *Асюку*, «мир алмаза») – Восток – мудрость, [подобная] великому совершенному зеркалу – восьмое «сознание» – область груди – красное – треугольник – развитие – средний палец – пробуждение просветленного сознания – алмазный пятизубец.

«ЗЕМЛЯ»: Сокровище – Будда Царь Распускающийся Цветок (санскр. *Самкусумитараджа*, яп. *Кайфукао*, «мир чрева») – Будда Рождающий Сокровища (санскр. *Ратнасамбхава*, яп. *Хосё*, «мир алмаза») – Юг – мудрость, [заключающаяся в знании] одинаковости природы [всего сущего], – «седьмое сознание» – область бедер – желтое – квадрат – концентрация мыслей – мизинец – «деяния» (практика) – жемчужина-*мани* (исполняющая желания того, кто ею владеет).

«ПРОСТРАНСТВО»: Лотос – Будда Неизмеримая [По Продолжительности] Жизнь (санскр. *Амитабха*, яп. *Мурёдзю*, «мир чрева») – Будда Неизмеримая [По] Продолжительности Жизнь («мир алмаза») – Запад – мудрость, [заключающаяся] в чудесном постижении и знании [всего сущего], – шестое «сознание» – *самадхи* – большой палец – осуществление [задуманного] – алмазный зубец.

«ВЕТЕР (ВОЗДУХ)»: *Карма* – Будда Звуки Грома – Небесного Барабана (санскр. *Дундубхи-ниргоша*, яп. *Тэнкурайон*, «мир чрева») – Будда Отсутствие Пространства – Полная Всеобъемлющность (санскр. *Амогхасиддхи*, яп. *Фукудзёдзю*, «мир алмаза») – Север – мудрость, [заключающаяся] в способности действовать, – первые пять «сознаний» (пять чувств) – область лица – сострадание – указательный палец – алмазный трезубец[176].

Существует множество других увязок «пяти великих [элементов]» со многими другими явлениями и «гранями» бытия (органами человеческого тела, вкусами, буквами и звуками, *дхарани*, *мудрами* и т. д.).

Будучи образован «шестью великими [элементами]» по схеме «пять – один», «мир чрева» обладает всеми признаками, которые несут в себе эти «элементы» и прежде всего «сознание», точнее говоря, «сознание *амры*», которое является, как говорилось выше, базисной ипостасью «тела – мудрости». Д. Сяккэй указывал, что «травы и деревья» (яп. *сомоку* – этим термином обозначается «среда обитания»), а также неорганические вещества (яп. *мукибуцу*) несут в себе сознание. Ссылаясь на классические определения из доктрин школы Син-

[176] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 150–151.

гон, Д. Сяккэй указывал: «Сознанием в проявленном (четком, светлом, яп. *сикисо-дзёмё*) виде называют чувственное, сознанием в скрытом, погруженном виде (яп. *сикисо-оммоцу*) называют нечувственное. В этом, пожалуй, раскрывается всеобъемлющий "путь-принцип" "шести великих [элементов]"»[177].

Небезынтересно отметить, что в «Очерке школы Сингон» отчетливо проявляется тенденция к буквальному толкованию «сознания *амры*» как сознания мангового дерева, а также претензия на монопольное использование этого понятия школой Сингон. Д. Сяккэй заявляет, что «четыре мудрости» (кроме первой «мудрости» – «мудрости, [заключающейся] в знании сущности "миров Дхармы"», которую соотносят с «сознанием *амры*») – категории общебуддийские, а первую «мудрость» и, следовательно, «сознание *амры*», установила школа Сингон[178]. Действительно, данной категории придается в догматике Сингон большое значение, но она известна также ученикам школ Кэгон и Тэндай.

Таким образом, мироздание в дальневосточном эзотерическом буддизме не что иное, как Будда Махавайрочана, а «алгоритм бытия» макрокосма и микрокосма определяют так называемые «три тайны» Махавайрочаны. В качестве Вселенского Будды он выступает в двух ипостасях – как «мир чрева» (санскр. *гарбхадхату*, яп. *тайдзокай*) и «мир алмаза» (санскр. *ваджрадхату*, яп. *конгокай*). «Мир чрева»[179] все в себе содержит и, подобно чреву матери, все порождает. В «мире чрева», т. е. чреве Махавайрочаны, «хранится» просветление, изначально присущее всем живым существам (как и неодушевленной природе). В «мире чрева» воплощен «принцип»-*ри*.

«Мир чрева» – «пять великих [элементов]». «Мир алмаза» – «мудрость» Махавайрочаны, которая уподобляется твердому и способному все прорезать алмазу, иными словами он – воплощение шестого «великого [элемента] "сознание"».

Оба «мира» неотделимы друг от друга (по закону о всепроникаемости всех «шести великих [элементов]» друг в друга). Кукай прямо заявляет: «Мудрость есть принцип, принцип есть мудрость, [между ними] нет препятствий [или] помех»[180]. Положение о неотделимости «мира алмаза» от «мира чрева» определяется формулой «обе части – не два» (яп. *рёбу – фуни*). Таким образом, в рассуждениях об этих «мирах», с одной стороны, закрепляется отношение «пять – один», но, с другой, такое противопоставление, по существу, снимается.

В конечном счете Кукай приходит к выводу, что все сущее обязательным образом обладает «телом» (яп. *тай*), «знаком» (яп. *со*) и

[177] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 26.
[178] Там же. С. 26.
[179] *Тайдзо* можно перевести как «чрево-хранилище».
[180] Буккё сэйтэн. С. 420–421.

«действием» («использованием») (яп. *ё* или *ю*). Эти три категории определяются как «великие», что подчеркивает их универсальность, и именуются «тремя великими [принципами]» (яп. *сандай*). Естественно, что Махавайрочана, «тело Дхармы» (т. е. абсолютная и безусловная реальность, «истинно-сущее»), также обладает «телом», «знаком» и «действием». Теоретики Сингон четко определили содержание «трех великих [принципов]» и построили сложную систему взаимоотношений между этими категориями, обосновывающими предлагаемый «тайным учением» путь к спасению. «Тело» Махавайрочаны – рассмотренные выше «шесть великих [элементов]»; «знак» – четыре *мандалы*; «действие» – «три тайны».

В санскритском слове *мандала* корень *манда* означает «суть», «сущность», «центр», «истинный смысл», «вкус чистого (цельного) молока», суффикс *ла* указывает на завершенность, полное обладание[181]. Поэтому с *мандалой* ассоциировалось то, что имело форму круга, полнота, завершенность, которые круг символизировал (солнечный или лунный диск, ореол, шар, большая масса людей, округ, провинция в государстве, а также разделы «Ригведы» как части, характеризующиеся внутренней целостностью и т. д.). В буддийских текстах *мандалой* называли место у дерева Бодхи, где Сиддхартха достиг просветления, т. е. территорию, характеризующуюся всеми возможными совершенствами (поэтому она и *мандала*). В дальнейшем *мандалами* стали называть место в центре *кайдана* – площадки или помоста, где проводились различные сакральные действа, или же алтари в храмах. Именно из этих исходных значений развилось семантическое поле слова *мандала* как важнейшего понятия эзотерического буддизма.

В «тайном учении» *мандала* – воплощение, так сказать, в концентрированном виде (графически, через изображения и пластически, в скульптурных группах) функциональных ипостасей Махавайрочаны. Как уже говорилось, согласно японской эзотерической традиции, *мандала* – «знак» «тела Дхармы» Махавайрочаны. Однако *мандала* не только «знак», но, как говорится в Сутре о Великом Солнце, «имя того, что рождает всех будд – *мандала*. Это высший, несравненный вкус, который [нельзя] превзойти»[182]. Толкуя это и другие подобные утверждения из канонических для школы Сингон сутр, комментаторы подчеркивают, что *мандала* является выражением наивысшего просветления, состояния будды. Таким образом, в учении Сингон сакрализация *мандалы* достигла своего логического завершения.

Различия между типами *мандал* обусловлены их функцией как «знаков» Махавайрочаны. Кукай канонизировал *мандалы* четырех

[181] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 123.
[182] Тайсё синсю дайдзокё. Т. 18. С. 5.

видов (яп. *сисю-мандара* или *симан*), каждая из которых символизировала или, лучше сказать, символически воплощала «тело», сущностные характеристики и деяния Будды Великое Солнце. О четырех типах *мандал* говорится в Сутре о Сущности Принципа, однако при определении их функциональных ролей Кукай опирался, как считают, на Сутру о Великом Солнце, в частности, на следующие слова Будды Махавайрочаны: «Все Почитаемые В Мирах имеют три вида тел, [выраженных] в букве, *мудре* и форме»[183].

1) «***Великая мандала***» (яп. *дай-мандара*). Ее санскритское название — *махабхута-мандала*, т. е. «*мандала* великих [элементов]». Следовательно, иероглиф *дай* («великий»), как и в слове *рокудай* («шесть великих [элементов]») — эквивалент санскритскому *махабхута*, и более точный перевод названия этой *мандалы* был бы «*мандала* великих [элементов]». Однако в Китае и Японии устоялось буквальное его толкование — «великая *мандала*», что подкреплялось главенствующей ролью этой *мандалы* среди всех четырех. На ней пятью цветами (желтым, белым, красным, черным и голубым), символизирующими «пять великих [элементов]», изображены будды и бодхисаттвы, «порожденные» каждым из «элементов» и несущие «ответственность» за ту или иную ипостась бытия. Однако все они — проявления «тела Дхармы», его разнообразные выражения.

2) «***Самайя-мандала***» (яп. *самая-мандара*). Иероглифическим эквивалентом многозначного слова *самайя* является сочетание знаков, означающих «исконное желание» или «исконный обет» (яп. *хонган*) привести к просветлению всех живых существ. Поэтому на *мандалах* данного типа изображается меч, «разрубающий» заблуждения, лотос, алмаз, *мудры*, *ступы* и т. д., что символизирует «орудия», с помощью которых Махавайрочана спасает живых существ через свои проявления в телах различных будд и бодхисаттв.

3) «***Мандала дхарм***» (яп. *хо-мандара*). На *мандале* изображены санскритские буквы, каждая из которых символизирует соответствующего будду и ту или другую сокровенную истину[184]. Каждая буква имеет сакральное значение и обладает набором качеств, присущих соответствующему будде, что выявляется, когда данная буква становится объектом медитирования или когда ее произносят. Поэтому изображенные на *мандале* буквы — «семена», из которых взрастают определенные «плоды» (различного рода способности, мудрость и т. д.). «Дхарма» в данном случае то же самое, что «семя», на что указывает другое название *мандал* этого вида — «*мандала* семян» (санскр. *биджа-мандала*, яп. *сюси-мандара*)[185].

[183] Тайсё синсю дайдзокё. Т. 18. С. 44.

[184] «Буква — это *мандала* дхарм», — пишет Кукай. (Буккё сэйтэн. С. 420.)

[185] «Третья, *мандала* дхарм, — это семена и истинные слова почитаемых», — говорится в Сутре о Великом Солнце (Тайсё синсю дайдзокё. Т. 18. С. 44).

4) «***Мандала кармы***» (яп. *кацума-мандара*). *Карма* в данном случае — деяние будды. На этой мандале фигурируют будды и бодхисаттвы в различных позах (сидящие и стоящие), с руками и пальцами, находящимися в разнообразных положениях — *мудрах*, и т. д.

Итак, в конечном счете, на *мандалах* представлен Будда Махавайрочана в четырех ипостасях: на «великой *мандале*» — в своем, говоря естественно-научным языком, пространственном измерении, т. е. в видимых, чувственно воспринимаемых ипостасях; на «*самайя-мандале*» — с точки зрения его намерений; на «*мандале* дхарм» — открывающим истины; а на «*мандале кармы*» — в его деяниях. В свою очередь, «пространственное измерение» — это безусловность, универсальность и, если можно так выразиться, вездесущность «пяти великих [элементов]»-первоначал; «намерения» — стремление спасти живых существ, т. е. любовь и сострадание к ним; «открытие сокровенных истин» — проповедь буддийского учения «телом Дхармы»; «деяния» Махавайрочаны — все действия, «движения», происходящие в мироздании[186]. *Мандалы* первых трех видов — это рисунки на земле, полотне или бумаге, «*мандалы кармы*» представляют собой скульптурные изображения или барельефы из металла, дерева и т. д.

Несмотря на то, что классификация *мандал* по четырем видам была освящена авторитетом Кукая, основополагающее значение в японском эзотерическом буддизме приобрела типология *мандал*, базирующаяся на фундаментальной доктрине «тайного учения» о двух «мирах» Махавайрочаны. Соответственно, на одних *мандалах* представлен «мир чрева», на других — «мир алмаза». Таким образом, мы видим выделение *мандал* двух видов. *Мандала* первого типа — «*мандала* рождения из чрева-хранилища великого сострадания» (яп. *дайхи тайдзо сё мандара*), более употребительное ее сокращенное название — «*мандала* чрева-хранилища» (яп. *тайдзо-мандара*), — графическая репрезентация «тела-принципа» Махавайрочаны. *Мандала* второго типа — «*мандала* мира алмаза» (яп. *конгокай-мандара*) — символ «тела-мудрости» Махавайрочаны. Таким образом, на эти *мандалы*, по существу, перенесены основополагающие доктрины «тайного учения».

«Мандала чрева-хранилища»

Мандала первого типа построена на основе описаний ее в Сутре о Великом Солнце[187] и в «Комментарии» Исина, однако канонизированная в школе Сингон «*мандала* чрева-хранилища» отличается от описанной в указанных двух текстах. Впервые эта *мандала* была на-

[186] *Hakeda Y.* Op. cit. P. 91.
[187] Название этой *мандалы* взято из второй главы этой сутры.

рисована в Китае, причем Шубхакарасимха и Амогхаваджра изготовили несколько отличающиеся друг от друга версии. Вариант Шубхакарасимхи получил широкое распространение в Китае, в Японии же утвердилась версия Амогхаваджры, что обосновывалось исключительно популярной среди приверженцев «тайного учения» легендой: Амогхаваджра перерисовал появившуюся перед ним в воздухе «*мандалу* чрева-хранилища». Поэтому *мандала*, изготовленная этим патриархом дальневосточного эзотерического буддизма, стала называться «изображение явленного» (яп. *гэндзу*)[188].

Смысл изображенного на «*мандале* чрева-хранилища» состоит в наглядном выражении всех «качеств» Махавайрочаны, а ее функциональное назначение — показать единосущность Махавайрочаны со всеми другими живыми существами[189] и быть «вратами» в просветление, его «началом»[190]. Кроме того, эта *мандала* — символ и выражение «великого сострадания» будды Махавайрочаны, приводящего к просветлению всех живых существ.

«*Мандала* чрева-хранилища» делится на двенадцать (или тринадцать) «частей» (яп. *ин*, досл. «палата», «зал» во дворце или храме, «павильон»). *Мандала* сориентирована по сторонам света: верхняя часть на восток, низ — на запад, правая сторона — на юг, левая — на север. «Принцип-*ри*» — графической репрезентацией которого, как говорилось, является эта *мандала*[191], ассоциируется с чем-то незыблемым, основательным и символизируется квадратом; «палаты» на ней имеют форму прямоугольников. В каждой «палате» изображается определенное количество «почитаемых» (яп. *сон*) — будд, бодхисаттв и божеств эзотерического буддийского пантеона. Общее число их — 409 или 414[192].

Главной на «*мандале* чрева-хранилища» является центральная «часть» — «палата восьми лепестков—центральных помостов». Она представляет собой квадрат, в который вписан восьмилепестковый цветок лотоса. В середине цветка и на восьми лепестках на круглых помостах (яп. *гэцурин*, досл. «лунный диск») восседают пять будд во главе с Махавайрочаной и четверо бодхисаттв. В этой «палате» в четырех углах стоят вазы с цветами и драгоценностями, а между лепестками цветка лотоса лежат трезубцы, зубцы которых венчают алмазы. «Почитаемые» и их реквизиты символизируют комплекс важ-

[188] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 128.

[189] Поэтому ее еще называют «*мандалой* исконно-присущего» (яп. *хонну-мандара*).

[190] Эта роль «*мандалы* чрева-хранилища» отражена в ее названиях — «*мандала* внутренне присущей причины» (яп. *ин-мандара*) и «*мандала* Востока» (яп. *хигаси-мандара*), поскольку на востоке восходит солнце и начинается день.

[191] Еще одно название *мандалы* этого типа — «*мандала* принципа-*ри*» (яп. *ри-мандара*).

[192] На «*мандале* чрева-хранилища» Амогхаваджры, имеющей в Японии канонический статус, изображается 12 «палат» и 409 «почитаемых».

нейших положений «тайного учения». Уяснение смысла каждого символа – необходимое условие для понимания глубинного смысла *мандалы*, поскольку другие ее «части» – развертывание значений компонентов центральной «палаты».

Лотос – общебуддийский символ чистоты, кроме того, на «*мандале* чрева-хранилища» цветок лотоса олицетворяет просветление[193]. Красный цвет – цвет сострадания, а также символ человеческого сердца. В центре цветка, в чашке, изображается также двенадцать семян, которые, согласно Махавайрочана-сутре, символизируют *мантру* из двенадцати знаков-слогов. Число лепестков, как мы увидим, также имеет символическое значение.

Итак, в центре «*мандалы* чрева-хранилища», в чашечке цветка лотоса располагается Махавайрочана. Тело у него золотого цвета, на голове – венец, волосы уложены в так называемый «орнамент бодхисаттвы». Фигура Махавайрочаны и его местоположение в центре *мандалы* символизируют все «качества» Вселенского Будды, прежде всего способность спасать живых существ (открывать их истинную природу)[194]. Руки Махавайрочаны находятся в *мудре*, относящейся к «*самадхи* "мира Дхармы"», что указывает на состояние, в котором пребывает «тело-принцип».

Четверо будд на лепестках цветка лотоса, ориентированных по сторонам света, – главные манифестации Махавайрочаны. Эти будды изображаются без венцов, в скромных монашеских рясах. Будды «показывают» четыре основных «качества» Махавайрочаны, каждое из которых находится в определенном отношении к другим. «Развертывание» этих «качеств» происходит по кругу – с востока на запад, т. е. по пути прохождения дневного светила.

1) *Татхагата Драгоценный Стяг*. Этот Будда воплощает в себе принципиальное единство «я» и Вселенной, а также «пробуждение» просветленного сознания, восьмое «сознание». *Мудра* Татхагаты указывает на благоволение в выполнении желаний.

2) *Татхагата Царь Распускающегося Цветка*. *Мудра* этого Будды обозначает бесстрашие.

3) *Татхагата Неизмеримая [По Продолжительности] Жизнь*. Олицетворяет сострадание ко всем живым существам. Руки этого Будды находятся в *мудре* «касание мира Дхармы»[195].

4) *Татхагата Звуки Грома – Небесного Барабана*. Правая рука этого Будды находится в мудре «касания земли».

---

[193] Отсюда еще одно название этой *мандалы* – «*мандала* цветка лотоса» (яп. *рэнгэ-мандара*).

[194] Мы не будем снова перечислять все «качества» Махавайрочаны и четырех будд, данные выше при характеристике цепочек их увязок с «пятью великими [элементами]».

[195] *Tajima R.* Op. cit. P. 72–74.

На лепестках цветка лотоса, направленных в промежуточные стороны света, по левую руку от будд, располагаются бодхисаттвы.

1) *Бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость* (яп. *Фугэн-босацу*; аналог санскр. *Самантабхадра*) восседает на юго-востоке, символизирует «просветленные мысли» и является воплощением «чудесной внутренне присущей причины» (яп. *мёин*) «мудрости, [подобной] великому круглому (совершенному) зеркалу», т. е. этот бодхисаттва составляет пару Татхагате Драгоценный Стяг.

2) *Бодхисаттва Манджушри* (санскр. *Манджушри*, яп. *Мондзю*) восседает на юго-западе, слева от Татхагаты Царь Распускающегося Цветка. Является воплощением «чудесного (благого) знания» (яп. *мёэ*) и символизирует устранение заблуждений благодаря «мудрости, [заключающейся в знании] одинаковости природы [всего сущего]».

3) *Бодхисаттва Постигающий Собственное Существование* (яп. *Кандзидзай*, аналог санскр. *Авалокитешвара*). Другое его имя – Внимающий Звукам [Мира] (яп. *Каннон*). Восседает на северо-западе по левую руку от Татхагаты Неизмеримая [По Продолжительности] Жизнь, погрузившись в *самадхи* лотоса. Спасает всех живых существ от страданий. Является воплощением «чудесной внутренне присущей причины» «мудрости, [заключающейся] в чудесном постижении и знании [всего сущего]», символизирует «великое сострадание».

4) *Бодхисаттва Майтрейя, Сострадающий Муж* (яп. *Мироку Дзиси*). Восседает погруженным в *самадхи* сострадания на северо-востоке слева от Татхагаты Звуки Грома – Небесного Барабана. Согласовывает со «своим» Татхагатой мольбы и просьбы всех живых существ. Воплощает «чудесную внутренне присущую причину» «мудрости, [заключающейся] в способности действовать».

В принципиальном плане будды на четырех лепестках цветка лотоса символизируют основные ипостаси «мудрости» Махавайрочаны, четверо бодхисаттв – «внутренне присущие причины» его «деяний» и сами «деяния», а четверо будд – «плоды» этих деяний[196].

Между лепестками цветка лотоса изображаются трезубцы с алмазными наконечниками (всего их восемь), которые символизируют «мудрость». Трезубец указывает на три категории «почитаемых», представленных на *мандале*, – находящихся на «части Будды», «части цветка лотоса» и «части алмаза» (см. об этих «частях» ниже). Кроме того, трезубец – символ одинаковой «природы» человека, созерцающего *мандалу*, Махавайрочаны и других живых существ.

Четыре вазы с цветами, изображенные по углам центральной «палаты», являются весьма многозначными символами. Они характеризуют четыре ипостаси Махавайрочаны, воплощенные в сидящих

[196] *Tajima R.* Op. cit. P. 75.

на лепестках цветка лотоса буддах, четыре его добродетели, воплощенные в бодхисаттвах, сидящих по левую сторону от четырех будд. Кроме того, сокровища, которыми наполнены вазы, символизируют дары, принесенные «почитаемым», пребывающим в центральной «палате». Центральная «палата» окружена тремя «галереями» (или «слоями»), на которых располагаются остальные одиннадцать «палат» с 400 «почитаемыми». В этих буддах, бодхисаттвах и божествах «конкретизируются» те или иные качества четырех будд и четырех бодхисаттв из центральной «палаты», поэтому их нередко называют «эманациями восьми лепестков»[197], но, по существу, это эманации Махавайрочаны. «Почитаемые» восседают на круглых (в форме лунного диска) помостах и воплощают те или иные наборы «качеств». Совокупность способностей будд, бодхисаттв или божеств, пребывающих в «палатах», является характеристиками Махавайрочаны.

«*Мандала* чрева-хранилища» рассматривается и «расшифровывается» как сакральный объект с трех точек зрения: [1] деления *мандалы* на «три части» (яп. *самбу*); [2] «врат Дхармы из трех фраз» (яп. *санку-но хомон*) и [3] «тел Будды» (яп. *буссин*)[198].

«*Три части*» — это «часть Будды» (яп. *буцу-бу*), «часть цветка лотоса» (яп. *рэнгэ-бу*) и «часть алмаза» (яп. *конго-бу*) со своими наборами «палат», каждая из которых символизирует соответствующую функциональную ипостась «вселенского Будды».

«Часть Будды» выражает «совершенное просветление», ассоциируется с «великим *самадхи*» и соотносится с одним из «трех (тайных) деяний» — «[тайными] деяниями тела». «Часть цветка лотоса» выражает «исконную чистоту» человеческой «природы», символизирует сострадание и соотносится с «[тайными] деяниями рта». «Часть алмаза» выражает «совершенную мудрость», которая разрушает все заблуждения, и соотносится с «тайным [деянием] мысли»[199].

«***Врата Дхармы из трех фраз***». «Врата Дхармы» — «врата», через которые человек входит на путь спасения. «Три фразы» — фразы в начале Сутры о Великом Солнце, являющиеся ответом на вопросы «Чем обусловливается всеобъемлющая мудрость, где ее "корни" и что есть конечное?»: «Просветленное сознание (просветленные мысли) — [то, что] обусловливает. Великое сострадание — "корень", "уловки" — конечное»[200].

Естественно, что каждый ответ символизируют «почитаемые» в определенных «палатах».

«***Тела Будды***»: будды в соответствующих «палатах» (в первую

[197] *Tajima R.* Op. cit. P. 80.
[198] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 132.
[199] Ibid. P. 132–133.
[200] Тайсё синсю дайдзокё. Т. 1. С. 1.

очередь в центральной «палате») символизируют «четыре вида тела Дхармы», о которых говорилось выше[201].

Наконец, в «Записках о тайном хранилище» (яп. *Хидзо ки*) Кукай пишет о воплощении в буддах и других «почитаемых» пяти типов сознаний, которые подразделяются на два вида — «основное» (яп. *синно*, досл. «сознание-царь») и «вспомогательные» (яп. *синдзю*, досл. «сознания-подданные»).

1) Будда Махавайрочана, восседающий на цветке лотоса в центральной «палате», — воплощение обоих типов сознаний в их единстве — «едином сознании» (яп. *иссики*).

2) Четверо будд и четверо бодхисаттв в центральной «палате» символизируют все «вспомогательные» сознания, которых, как и в вижнянаваде, насчитывается восемь.

3) Махавайрочана, будды и бодхисаттвы в центральной «палате» — символы девятого сознания (т. е. «сознания *амры*»).

4) «Почитаемые» в других «палатах» воплощают в себе «неисчислимые сознания-подданные», которые образуют то, что называют «всеобъемлющим единым сознанием» (яп. *иссай-иссики*), или десятым сознанием.

5) Кроме того, «почитаемые» в «палатах» символизируют «неисчислимые» сознания, которые образуют такие же «неисчислимые» уровни (а не только десять)[202].

Заметим, что выделение именно пяти типов сознания имеет весьма искусственный характер, и Кукаю, очевидно, хотелось «привязать» их к числу «пять», сакральному в учении Сингон.

«Мандала мира алмаза»

Эта *мандала* символизирует «совершенную мудрость» Махавайрочаны и построена на основе Сутры об Алмазном Венце. Поскольку центральная тема этой сутры — рассуждения о «совершенной мудрости» («знании»), которая присутствует во всех живых существах, в полной мере выявлена только у будд, но может быть «открыта» и у живых существ, «*мандала* мира алмаза» является графической репрезентацией символов этой «мудрости» («знания») и пути ее реализации[203]. Эта *мандала* располагается на западной стене храма, поэтому ее еще называют «*мандала* Запада» (яп. *хигаси-мандара*).

«*Мандала* мира алмаза» имеет форму квадрата, в котором по трем уровням вписаны девять меньших квадратов одинакового раз-

---

[201] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 134–135.

[202] Ibid. P. 136.

[203] Отсюда другие названия этой *мандалы*: «*мандала* мудрости» (яп. *ти-мандара*), «*мандала* порождения» (яп. *сюдзё-мандара*), «*мандала* плода (результата)» (яп. *ка-мандара*).

мера (на каждом уровне по три квадрата). Квадраты среднего и нижнего уровней имеют одинаковую структуру: по сторонам квадратов располагаются «галереи». В каждый квадрат вписан круг, который соприкасается с внутренними «галереями». Круг поделен на девять секторов пересекающимися (справа налево и сверху вниз) параллельными прямыми. В центральном секторе изображается круг, по четырем сторонам которого (справа, слева, вверху и внизу) в своих секторах располагаются круги такого же размера, а между ними – круги меньшего диаметра. Такого же размера круги располагаются в углах квадрата, так что общее число кругов – тринадцать (пять больших и восемь малых). Квадраты верхнего уровня имеют различную структуру. Однако у всех у них по сторонам находятся «галереи», а внутри левого и правого квадратов – круги, по-разному расположенные. В центральный квадрат вписан только один круг.

Каждый квадрат представляет собой самостоятельную *мандалу* и называется «собранием» (яп. *э*), т. е. «*мандала* мира алмаза» является совокупностью девяти *мандал*, расположенных в определенном порядке. Главной является центральная *мандала*-квадрат, на втором месте *мандала*, расположенная под главной, и далее их субординация идет по вращению часовой стрелки. Другими словами, строится иерархия частей «*мандалы* мира алмаза» по их функциональному значению: [1] «собрание обретения (досл. «достижения») тела [будды]» (яп. *дзёдзиннэ*)[204]; [2] «собрание *самайи*» (яп. *саммая-э*); [3] «собрание мельчайшего» (яп. *мисай-э*); [4] «собрание подношений» (яп. *куё-э*); [5] «собрание четырех *мудр*» (яп. *синнэ*); [6] «собрание одной *мудры*» (яп. *итиинно*); [7] «собрание сущности Принципа» (яп. *риссю-э*); [8] «собрание падения в три мира» (яп. *годзандзэ-э*); [9] «собрание *самайи* падения в три мира» (яп. *годзандзэ-саммая-э*).[205]

На кругах девяти квадратов-*мандал* и в «галереях» изображен 1461 «почитаемый», каждый из которых восседает на цветке лотоса, вписанном в лунный диск. 461 «почитаемый» отражает манифестации Махавайрочаны, остальные «почитаемые» – те или иные функции Махавайрочаны как воплощения «совершенной мудрости». «Почитаемые» изображены в различных положениях – находящимися в глубоком *самадхи*, проповедующими буддийское учение, играющими на музыкальных инструментах, поющими, танцующими, подносящими яства. Кроме того, на *мандале* наличествуют алмазные пестики с различным числом зубцов, часто изображенные лежащими на цветках лотоса, вписанных в лунные диски. В алмазе воплощена «совершенная мудрость» Будды, в луне – «тело» «совершенной

[204] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 138–139. Д. Сяккэй дает другое название этой *мандалы*-квадрата – «собрание *кармы*» (яп. *кацума-э*). См.: *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 23.

[205] Поэтому «*мандалу* мира алмаза» называют также «*мандала* девяти собраний» (яп. *кюэ-мандара*).

мудрости», поэтому главным символом «*мандалы* мира алмаза» является именно луна[206], в то время как на «*мандале* чрева-хранилища» эту роль выполняет, напомним, цветок лотоса.

Как уже говорилось, главной частью «*мандалы* мира алмаза» является центральный квадрат. В середине квадрата находится «алмазный круг», символизирующий «дворец пяти будд». Сами будды восседают на лунных дисках (т. е. больших кругах, о которых говорилось выше), на диске в центре восседает Махавайрочана, на дисках справа, слева, вверху и внизу от него находятся, соответственно, будды Отсутствие Пространства – Полная Всеохватность, Рождающий Сокровища, Неизмеримая [По Продолжительности] Жизнь и Акшобхья.

Каждый из пяти будд окружен четырьмя бодхисаттвами. Вокруг Махавайрочаны располагаются бодхисаттвы, которые являются воплощениями *парамит*: «алмазной *парамиты*», «*парамиты* Сокровищ», «*парамиты* Дхармы», «*парамиты кармы*». Как мы видим, *парамиты* «тайного учения» отличаются от общемахаянистских *парамит*. Следует подчеркнуть, что эти бодхисаттвы имеют женский облик, в чем видна явная перекличка с «*тантрой* левой руки».

Бодхисаттвы вокруг четырех будд показывают основные грани «совершенной мудрости» Махавайрочаны: ее «открытие», «ободрение» дальнейшего действия, «развертывание» и практику согласно «совершенной мудрости». Общее число бодхисаттв – шестнадцать – олицетворяет определенное древнеиндийскими астрономами количество фаз луны[207] и, следовательно, все ипостаси главного символа *мандалы*. Лунные диски отделены друг от друга пятью стенами из «алмазных пестиков», символизирующих пять опор, на которых покоится цветок лотоса на вершине горы Сумеру, являющейся, по буддийским представлениям, центром мира.

Между лунными дисками, на которых находятся четверо будд в окружении бодхисаттв, также расположены лунные диски меньшего размера (малые круги). На них восседают четыре богини (яп. *тэннё*, досл. «небесные женщины»), делающие подношения «алмазной радостью», гирляндами «алмазных цветов», «алмазным пением» и «алмазными танцами». Еще четверо бодхисаттв, делающие подношения «алмазными благовониями», «алмазными цветами», «алмазными лампами» и «алмазной пудрой», находятся в углах внутренней «галереи». В середине каждой «галереи» восседают четверо бодхисаттв, которые с помощью крюка, веревки, цепи и колокольчиков «вовлекают» живых существ во всеобщий процесс бытия.

---

[206] Отсюда еще одно название этой *мандалы* – «*мандала* лунного диска (круга)» (яп. *гэцурин-мандара*).

[207] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 139.

По четырем сторонам центрального квадрата-*мандалы* проходит внешняя «галерея» из «алмазных пестиков».

На главной части данной *мандалы* представлен алгоритм «развертывания» «совершенной мудрости» Махавайрочаны: сначала ее первых пяти ипостасей, затем через «качества» бодхисаттв, пребывающих в этом квадрате. Остальные восемь частей показывают все другие ипостаси «мудрости-алмаза» Вселенского Будды.

Как и «*мандала* чрева-хранилища», «*мандала* мира алмаза» делится на функциональные «части», которых в данном случае не три, а пять: [1] «часть Будды» (яп. *буцу-бу*); [2] «часть алмаза» (яп. *конго-бу*); [3] «часть Сокровища» (яп. *хо-бу*); [4] «часть цветка лотоса» (яп. *рэнгэ-бу*); [5] «часть *кармы*» (яп. *кацума-бу*)[208].

«Часть Будды» выражает общее значение всей «*мандалы* мира алмаза», и остальные четыре ее «части» являются развитием «части Будды». Будда – Татхагата Великое Солнце, т. е. Махавайрочана, в данном случае символизируется лунным диском. То, что все «почитаемые» на этой *мандале* восседают на лунных дисках, указывает на их важнейшую характерную особенность: они – манифестации Махавайрочаны.

«Часть алмаза» символизирует вечную жизненную силу. Главный «почитаемый» этой «части» – Будда Акшобхья.

«Часть Сокровища» показывает равноценность всех элементов, образующих единое целое – мироздание, которое и есть Будда Махавайрочана. Главный будда этой функциональной «части» – Будда Рождающий Сокровища.

«Часть цветка лотоса» подчеркивает самоценность каждой личности и «великое сострадание» Будды (в данном случае в образе Будды Неизмеримая [По Продолжительности] Жизнь), поддерживающее эту личность.

«Часть *кармы*» символизирует деяния, которые создают универсум из отдельных элементов (компонентов). Главный «почитаемый» этой «части» – Будда Отсутствие Пространства – Полная Всеохватность[209].

В конечном счете, «*мандала* мира алмаза» олицетворяет «совершенную мудрость» Махавайрочаны в его конкретных деяниях, которые являются средством (т. е. «уловками») приведения живых существ к просветлению. «Уловки» символизируют «почитаемые», изображенные на *мандале*. Т. Ямасаки, настоятель храма школы Сингон в г. Кобэ и заведующий кафедрой «тайного учения» в университете Сютиин в Киото, подчеркивает, что в учении Сингон не проводится различий между «совершенной мудростью» как носите-

[208] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 139. Д. Сяккэй дает другую иерархию «частей»: [1] «часть Будды»; [2] «часть алмаза»; [3] «часть цветка лотоса»; [4] «часть *кармы*»; [5] «часть Сокровища» (см.: *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 19.)

[209] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 139.

лем абсолютной истины и «уловкой» как «пропедевтической» истиной, что характерно для «явного учения»[210] (мы видели это при рассмотрении доктринального комплекса школы Тэндай. — *А. И.*). На эту принципиальную установку «тайного учения» указывают лунные диски, на которых восседают «почитаемые».

«*Мандала* чрева-хранилища» и «*мандала* мира алмаза» толкуются философами школы Сингон как единое целое, точнее говоря, как две ипостаси Единого — «принцип» и «мудрость», и поэтому их общее название — «*мандала* в двух частях» (яп. *рёбу-мандара*). В *мандалах*, утверждают идеологи японского «тайного учения», выражены все характерные черты обеих ипостасей. Обычно они представляются в виде следующих биномов:

«*Мандала* чрева-хранилища»	«*Мандала* мира алмаза»
Центростремительная сила	Центробежная сила
Защита, хранение	Активность
Гармония	Развитие
Углубление	Расширение
Материнское начало	Отцовское начало
Цветок лотоса	Алмаз
Цветок лотоса	Лунный диск
Истина	Мудрость
Одинаковость	Различия
Плоть (материя)	Дух (сознание)
«Пять великих [элементов]»	«Великий [элемент] сознание»[211]

Таким образом, *мандалы* являются символическим изображением краеугольных положений догматики школы. *Мандалы* школы Сингон сопоставимы в функциональном плане с православным иконостасом, и при тщательном их сравнительном анализе как символических выражений комплекса определенных представлений и как объектов религиозного культа, безусловно, можно обнаружить немало сходных черт (как, впрочем, и отличий).

«Действие» Махавайрочаны, как говорилось, воплощено в «трех тайнах», которые проявляются в «трех деяниях» (яп. *санго*) — «деяниях» тела, рта и мысли, иными словами в движениях, словах и мыслях.

Различаются два вида «трех тайн» — «три тайны Будды в [теле] Дхармы» (яп. *хобуцу-саммицу*), т. е. Махавайрочаны, и «три тайны живых существ» (яп. *сюдзё-саммицу*). В первом случае речь идет о жизни, звуках и разуме Вселенной (движениях, словах и мыслях Ма-

[210] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 145.
[211] Ibid. P. 149.

хавайрочаны), во втором о движениях, словах и мыслях человека, посредством которых выявляется его сущностное тождество с Махавайрочаной, т. е. тождество микрокосма и макрокосма.

На уровне «трех тайн живых существ» «деяния тела» (яп. *тайго*) — это определенные положения правой и левой рук и виды положений пальцев (санскр. *мудра*, яп. *ин* или *ингэй*, досл. «печать»). Они могут сопровождаться принятием той или иной позы. Левая рука символизирует «мир чрева» и, соответственно, «принцип»-*ри*, правая рука — «мир алмаза» и «мудрость»-*ти* и т. д. Цепочки символов можно представить в таких соотношениях:

Левая рука	Правая рука
Самадхи	Сострадание
Пассивное восприятие	Активная визуализация
Феноменальный уровень бытия	«Мир» будды
Луна	Солнце[212]

Пальцы рук символизируют «пять великих [элементов]» (начиная с мизинца — «землю», «воду», «огонь», «ветер» и «пространство»), соответствующие этим «элементам» знаки и звуки, пять *скандх* и т. д. Соединение пальцев обеих рук ассоциируется с единством двух ипостасей Махавайрочаны, о чем речь шла выше, а также с соединением женского и мужского начал, но в любом случае, когда руки человека находятся в какой-либо *мудре*, это его «деяние тела» уподобляется «деянию тела» Махавайрочаны. Как раз в этом смысле и говорят об «изначально наличествующих трех тайнах» (яп. *хонну-саммицу*), общих для Махавайрочаны и живых существ.

«Деяние рта» (яп. *кого*), производимое живым существом, заключается в произнесении сакральных фраз — прежде всего составленных из слогов, через которые выражаются «шесть великих [элементов]». Короткая фраза называется *видья* (яп. *мё*), более длинная — *дхарани* (яп. *дарани*), общее именование сакральных фраз — *мантра* (яп. *сингон*); именно по *мантре* получила свое название школа Сингон. Сакральными, однако, являются не только звуки *мантры*, но и санскритские буквы, которыми они записываются. Звук и буква воплощают в себе ту или иную сокровенную истину, скрытую в «пяти великих [элементах]» и олицетворяемую в соответствующем будде (главными в этом ряду являются звук и буква А — «знак» Махавайрочаны). К каждому из пяти основных будд, изображенных в центральной «палате» на «*мандале* чрева-хранилища», как и к другим «почитаемым», привязана определенная *мантра*, произнесение которой соединяет произносящего ее с данным буддой или «почитаемым»[213].

[212] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 139.
[213] Ibid. P. 117.

«Деяние мысли» — медитирование, в результате которого достигается визуализация «почитаемых», а также сакральных букв, *мантр*, лунного диска, алмазного пестика. Причем визуализируется не только облик «почитаемого» или внешний вид объекта медитирования, но и присущие им «качества».[214] Как и в предыдущих случаях, в конечном счете практикующий сливается с соответствующим объектом, ипостасью Вселенского Будды.

«Три деяния» осуществляются синхронно, причем в строго определенном наборе (при произнесении *мантры* какого-либо будды визуализируются его облик и «качества», а руки и пальцы находятся в *мудре*, символизирующей деяния именно этого будды), поскольку «три тайны» гармонично соотносятся друг с другом и, по существу, являются тремя сторонами единого целого.

Таким образом, доктринальный комплекс школы Сингон фиксируется на трех уровнях: в проповедях (произносимых и записанных), графически (на *мандалах*) и в действиях (в «трех тайнах», выражаемых через «три деяния»). Уровни неразделимы и дополняют друг друга. В этом, заметим, одна из характерных особенностей японского эзотерического буддизма.

Как и в школе Тэндай, третий раздел учения Сингон составляет сотериологическая доктрина. Религиозная практика Сингон — детально разработанная система ритуалов и психофизической саморегуляции адепта, обоснованная философским разделом учения. Цель адепта школы Сингон — достижение наивысшей, десятой, ступени («обители») сознания или, может быть, лучше сказать — десятой ступени духа (яп. *син*). Напомним, что иерархию небуддийских и буддийских учений Кукай строил на основе иерархии уровней (ступеней) сознания. Продвижение по этим ступеням и является приближением к «становлению буддой в этом теле».

1) «***Сознание барана, [подверженного] другим рождениям***» (яп. *исётэйё-син*). Это состояние обыкновенного непросветленного человека, которым руководят инстинкты и плотские желания. Кроме того, он не осознает, хорошо или плохо он поступает (в буддийском понимании), и поэтому легко может нарушить десять главных буддийских заповедей[215].

2) «***Сознание глупого дитяти, [однако] неиспорченного***» (яп. *гудодзисайсин*). Состояние обыкновенного человека, не знающего учения Будды, но соблюдающего десять заповедей, хотя и не знающего,

---

[214] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 121.

[215] [1] Не убивать живых существ; [2] не воровать; [3] не прелюбодействовать; [4] не лгать; [5] не сквернословить; [6] никого не оскорблять; [7] не выражаться и не вести себя двусмысленно; [8] никому не завидовать; [9] ни к кому не испытывать ненависти; [10] не придерживаться ложных взглядов.

что они буддийские, в чем начинает проявляться скрытая в каждом живом существе «природа» будды.

3) «***Сознание подростка, не имеющего страха***» (яп. *ёдо-мун-син*). Состояние обыкновенного человека, не знающего учения Будды, но стремящегося возродиться на небесах, т. е. в лучших мирах (в «мире» богов, согласно тяньтайской типологии «миров Дхармы»). Поэтому он, как не имеющий жизненного опыта подросток, не испытывает страха перед возможными опасностями на этом пути.

4) «***Сознание, [осознающее] существование только скандх и несуществование "я"***» (яп. *юиун-муга-син*). Состояние «слушающего голос», т. е. человека, постигнувшего азы хинаяны (нереальности «я» и реальности *скандх*) и убежденного в их безусловной истинности.

5) «***Сознание, освободившееся от "семян" внутренне присущей причины кармы***» (яп. *бацу-гоиндзю-син*). На этой ступени человек, постигнув причины «вращения» в «круге перерождений» в виде непросветленных существ, знает конечную цель своего существования – выход из «круга перерождений».

6) «***Сознание Великой Колесницы, [постигшее] внешние причины, [касающиеся] других***» (яп. *таэн-дайдзё-син*). Состояние сознания человека, только что «вступившего» на путь Великой Колесницы, в котором впервые пробудилось сострадание к другим существам.

7) «***Сознание, [постигшее], что сознание не рождается***» (яп. *каку-син-фусё-син*). На этой ступени человек узнает о «восьми *не*» (яп. *хаппу*) Нагарджуны[216] и постигает, что ничего *не* рождается и *не* исчезает – все «пусто» (курсив наш. – *А. И*).

8) «***Сознание, [постигшее] единый путь истины***» (яп. *нёдзицу-итидо-син*). На этой ступени открываются крайности, с одной стороны, учения о реальности дхарм и, с другой, учения о «пустоте» и постигается истина о «срединном».

9) «***Сознание, [постигшее] абсолютное отсутствие собственной "природы"***» (яп. *гоку-мудзисё-син*). Человек постигает, что единичные сущности не обладают собственной «природой», так как имеют единый субстрат – «природу» будды.

10) «***Тайное величественное сознание***» (яп. *химицу-сёгон-син*). Сознание человека, постигшего свое сущностное единство с Вселенским Буддой Махавайрочаной[217].

Средством достижения десятой ступени сознания является религиозная практика, которая характеризуется чрезвычайной сложно-

[216] Первые строки из трактата Нагарджуны «Рассуждения о срединном видении [сути]» (санскр. *Мула-мадхъямака-шастра*, кит. *Чжун гуань лунь*, яп. *Тюган рон*): «Я, склонив голову, поклоняюсь Будде, [который проповедует]: ничто *не* рождается и *не* исчезает, [все] *не*-постоянно и *не*-прерывно, *не*-едино и *не*-различно, *не* приходит и *не* уходит» (курсив наш. – *А. И.*) (Тайсё синсю дайдзокё. Т. 30. С. 1).

[217] *Сяккэй Д.* Указ. соч. С. 12–16.

стью и многогранностью (особенно если речь идет о духовенстве), что отличает школу Сингон от всех других японских буддийских школ. Послушники перед постригом изучают сутры и догматику школы, а также проводят четыре подготовительные церемонии по очищению тела и духа, каждая из которых первоначально длилась 250 дней, однако с XIII в. все виды «очищения» стали укладываться в сто дней[218]. Непременным условием проведения любых сакральных действ является неукоснительное соблюдение заповедей, как общих для всех буддийских школ, так и «особенных» (яп. *бэккай*), главная из которых – почитать Татхагату Великое Солнце.

Алгоритм проведения сакрального действа, в результате которого «становятся буддой в этом теле», базируется на схеме древнеиндийского ритуала встречи хозяином знатного и уважаемого гостя, однако в роли последнего выступает какой-либо «почитаемый» с *мандал*. Естественно, что для монаха церемония была намного сложнее, чем для мирянина-адепта эзотерического учения, однако структура действа в обоих случаях была одинакова, и различия не носили принципиального характера.

1) Практикующий проводит обряд омовения тела, подготавливает ритуальную одежду и осуществляет «три деяния»: располагает руки и пальцы в позиции определенной *мудры*, произносит предписанную *мантру* и визуализирует соответствующего «почитаемого» для того, чтобы соединиться с «тремя деяниями» Махавайрочаны.

2) Практикующий приготавливает различные яства, которые будут использованы для подношения приглашенному «почитаемому».

3) Практикующий проводит очищение территории вокруг своей обители и отмечает место, где состоится встреча с «гостем». Неофит способен подготовить малое по площади пространство, те же, кто продвигается в практике, все большее. Например, Кукай сделал сакральным местом всю гору Коя[219].

4) «Хозяин»-практикующий очищает и украшает помещение в своей обители, где он будет принимать «гостя»-«почитаемого». Во время этого действа практикующий посредством визуализации представляет помещение вселенским «местом Пути» (яп. *додзё*), главным сакральным местом Универсума и видит в нем приглашаемого «почитаемого».

5) После окончания приготовлений «хозяин» приглашает «гостя» прийти и, начав процесс визуализации, посылает за ним повозку.

6) По прибытии «почитаемого» практикующий приветствует его звоном колокольчика, язычком которого является алмазный пестик с пятью зубцами (по числу главных будд – Махавайрочаны и четырех окружающих его Татхагат).

---

[218] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 168.
[219] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 162.

7) Закрыв дверь помещения, чтобы оградить сакральное пространство от проникновения извне «нечистот», «хозяин» совершает ритуальные подношения и восхваления.

8) Начинается главный этап действа — общение с «гостем», во время которого «хозяин», сидя в позе лотоса, осуществляет «три деяния». В результате «[почитаемый]» вступает в «я» [практикующего], а «я» [практикующего] вступает [в «почитаемого»] (яп. *нюга-ганю*). Данный акт разделяется на три этапа: [1] «хозяин» и «гость» образуют бином «я» — «он» (не-«я»), другими словами, практикующий визуализирует «почитаемого», сидящего перед ним в позе лотоса; [2] «хозяин» и «гость» приближаются друг к другу (естественно, это также визуализация практикующего); [3] они «входят» друг в друга, и «хозяин» становится «гостем»-«почитаемым», т. е. ипостасью Махавайрочаны и, соответственно, «буддой в этом теле».

«Практики» школы выработали огромное количество приемов проведения этого рода действа, начиная с ритуала выбора «почитаемого» (с помощью ритуального бросания цветов на *мандалу*) и кончая сложнейшей техникой визуализации (последовательное сосредоточение на точках тела «почитаемого», которых может быть от четырех до тридцати четырех).

9) Практикующий визуализирует подношение «гостю» угощения в конце визита. Затем практикующий открывает дверь и, звоня в колокольчик, провожает «гостя», который садится в повозку и уезжает.

10) Проводив «гостя», практикующий повторяет процесс «общения» с «гостем» для фиксации результата этого общения.

В зависимости от выбора «почитаемого» практикующий должен выполнять соответствующий набор процедур (в частности, применять полагающиеся *мудры*, которых насчитываются сотни, и произносить нужные *мантры*, которых также сотни). Кроме того, проводятся многочисленные сопутствующие ритуалы, например, очистительный ритуал с огнем, воскуривание благовоний, вкушение особым образом приготовленной пищи, имеющей сладковатый привкус, и т. д. Неудивительно поэтому, что церемония устраивалась чаще всего под наблюдением опытного наставника[220].

В число объектов спасения идеологи Сингон включали не только живые существа, но и государство (уже в знакомом нам буддийском значении этого понятия). Кукай в отличие от Сайтё не создал «теократической» доктрины, и практика «охраны и защиты» (яп. *тинго*) государства осуществлялась в русле изначальной японской буддийской установки: смысл существования буддийской церкви в Японии в первую очередь и заключается в принесении блага государству во главе с императором.

[220] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 159, 162–163, 169.

Главная эзотерическая церемония по «охране и защите» государства и принесению благ всему населению проводилась в хэйанский период ежегодно в течение недели, начиная с восьмого дня после наступления нового года по лунному календарю в специальном помещении в императорском дворце. Действо это было в прямом смысле «тайным»: люди могли видеть только процессию высших иерархов школы, входящих в сакральное помещение, где из мирян мог присутствовать только император или его представитель. Во время церемонии священники выполняли обширный комплекс ритуальных действ с использованием большого количества алтарей: совершались «три деяния», огненное очищение и действа в честь богов-защитников, которые изображаются в «галереях» *мандал*[221].

В заключение коснемся такой важной для исследователя буддийской философии проблемы, как степень увязки «метафизической» и сотериологической доктрин. Если с этой точки зрения посмотреть на учения школ Тэндай и Сингон, то увидим, что степень такой увязки будет различна.

Хотя школа Тяньтай не имела индийских прототипов и аналогов, все известные нам исследователи этого течения дальневосточного буддизма пишут о Чжии как о последователе мадхьямаки. С этим вполне можно согласиться, имея, конечно, в виду специфически китайское представление «плоть (материя) и дух — не два», через призму которого переосмыслялись выкладки Нагарджуны и других философов этого направления, о чем уже говорилось выше. Тем не менее обоснование механизма спасения, предложенное индийскими мадхьямиками, должно быть отправной точкой для выяснения интересующего нас вопроса.

Согласно мадхьямикам, любое живое существо двуипостасно. С одной стороны, оно — некий индивид, обладающий какими-то маркирующими его признаками. Однако это существо как индивид условно реально, как условно реальны его признаки и условно реальна среда (пространство), в котором оно находится. С другой стороны, живое существо пребывает в безусловной ипостаси и поэтому обладает безусловной «природой» — «природой» Будды, поскольку Будда в «теле Дхармы», как уже говорилось, всепроникающ. Правда, живое существо, не будучи просветленным, этого не знает. Будда в «теле Дхармы» является Абсолютом, и совершенны все его качества, из которых прежде всего выделяются «любовь»[222] и «совершенная мудрость». Именно благодаря любви «тело Дхармы» эманирует в условно реальные миры, в том числе и в человеческий, свои «част-

[221] *Yamasaki T.* Op. cit. P. 154.

[222] «Любовь» в буддизме — это одинаковая любовь к каждому живому существу, каким бы плохим, греховным и мерзким оно ни было.

ные тела» (или «тела соответствия»), и они открывают их обитателям учение Будды об истинной «природе» всех без исключения живых существ. Многочисленные будды, «выходящие в миры» (яп. *сюссэ*), в том числе Шакьямуни, Махавайрочана или Амида, как раз и являются такими эманациями.

Согласно Чжии, как и в учении японской школы Тэндай, «тело Дхармы», напомним, не обладает онтологическим статусом: оно — «качество» всего сущего, однако сохраняющее все свои классические характеристики. Естественно, что тяньтайское «тело Дхармы» не эманирует «частные» тела в те или иные миры, но благодаря присущей ему «любви» полностью реализуется в ряде существ, которые становятся буддами. Данная трактовка механизма воплощения соотносится с утверждениями сутр (например Лотосовой, сутр об Амитабхе и многих других), что практически все будды были в прежних своих перерождениях бодхисаттвами или божествами. Таким образом, тяньтайская (и соответственно — тэндайская) сотериологическая доктрина весьма логично увязана с метафизикой школы.

В отличие от тэндайского буддизма, между метафизикой школы Сингон и ее сотериологической доктриной отчетливо проявляется серьезное внутреннее противоречие.

Выше уже говорилось, что для Кукая бытие всего сущего — бытие Вселенского Будды Махавайрочаны, Абсолюта (недаром первый патриарх японского эзотерического буддизма так настойчиво отождествлял Махавайрочану с «телом Дхармы»). Но в таком случае возникает вопрос, ответа на который в трудах Кукая мы не находим: если Махавайрочана единственный и абсолютный «регулятор» бытия на уровне макрокосма и микрокосма, то по какой причине многочисленные индивиды-микрокосмы совершают недолжные деяния, почему случаются различные потрясения и катаклизмы в обществе и природе? Естественно, ответственность за это на Вселенского Будду возложена быть не может, и продуцент разнообразных зол, существующих как в мире, так и в отдельном человеке, остается неизвестен. Указание на непросветленное сознание как на источник бед не является убедительным, поскольку любое непросветленное живое существо в конечном счете есть проявление, ипостась Махавайрочаны, поэтому недолжные деяния этого существа оказываются деяниями того же Махавайрочаны.

Так, можно сказать, представляется существо буддийских учений школ Тэндай и Сингон, определявших развитие философской мысли в эпоху Хэйан.

ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА В СРЕДНЕВЕКОВОМ ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ

С. Ю. Лепехов

Праджня-парамита – древнейшее и своеобразнейшее явление в буддизме. Этим понятием в текстах обозначают такое состояние сознания, при котором мир воспринимается как единое целое. В то же время это и осознание всей динамики процесса перехода от обычных, беспрерывно сменяющих друг друга многообразных противоречивых душевных состояний к стабильному состоянию единого «равностного» сознания. Буквально *праджня-парамита* переводится с санскрита как «интуиция, переправляющая к другому берегу (т. е. к нирване)». Кроме того, это понятие используется для обозначения вообще всего, что вне таких, например, оппозиций как «субъект – объект», «актуальное – потенциальное», «знак – обозначаемое» и т. д. «Праджня-парамитой» называют также как учение в целом, использующее категорию *праджня-парамита*, так и тексты (в том числе и всю их совокупность), в которых это учение излагается. Собственно, по смыслу категории и всего учения нет необходимости употреблять различные слова (если и поскольку вообще приходится их употреблять) для обозначения: «содержания учения» – «того, кто его излагает» – «того, с помощью чего это содержание излагается» – «того, благодаря чему оно осознается» – «того, кто его воспринимает». Ясно, что такое понятие однозначно определить принципиально невозможно, учитывая, что его многозначность может присутствовать и «работать» в каждом случае его употребления, независимо от контекста. Соответственно у каждого, кто его использует, предполагается наличие определенной интуиции.

Первые праджня-парамитские сутры существовали, по-видимому, уже в эпоху Чандрагупты Маурьи (317–293 гг. до н. э.). Есть основания считать, что они старше дошедших до нас ранних текстов палий-

ского канона[1]. Можно предположить, что они одними из первых буддийских текстов стали записываться, а затем и печататься. По крайней мере, самой ранней из дошедших до нас печатных книг в мире является Ваджраччхедика-праджня-парамита сутра (Алмазная Сутра), отпечатанная в Китае 11 мая 868 г.[2] Китайские переводы праджня-парамитских сутр появились уже во II в., т. е. относятся к самому раннему периоду переводческой деятельности индийских и центральноазиатских буддийских миссионеров. Скорость и широта распространения Праджня-парамиты практически везде, где это происходило, поистине достойна удивления.

В Китае Праджня-парамита стала необычайно популярной по нескольким причинам. Во-первых, ее идеи оказались настолько созвучны представлениям, свойственным даосской и конфуцианской классике, что поначалу китайцы восприняли их как свои собственные, неведомо каким образом проникшие в Индию, а затем вернувшиеся в буддийском обличии на родину. Во-вторых, образы «пустоты» и «Праджня-парамиты» как «Матери всех будд», содержащиеся в праджня-парамитских сутрах, почти совпали при «наложении» в мифологическом сознании китайцев на сходные древние космогонические образы собственно китайского происхождения, что, в свою очередь, придало этим сутрам дополнительную космогоническую окраску и прибавило «патины» древности. В-третьих, из-за включенных во многие из этих сутр *мантр* и *дхарани*, воспринимавшихся как магические заклинания, считалось, что все праджня-парамитские тексты обладают особой магической силой. Это представление укреплялось и преданиями, связывавшими учение Праджня-парамиты с мифическими змееподобными существами — *нагами*, в Китае обычно отождествлявшимися с драконами. Поскольку культ дракона был тесно переплетен с культом земли и плодородия, представлениями о бессмертии, высшей мудрости и верховной власти, естественно, что ко всему связанному с этим культом относились с глубоким почтением. В-четвертых, в некоторых сутрах развивается концепция защиты

---

[1] В «Prajnaparamita-ratna-guna-samcaya-gatha» — одном из старейших праджня-парамитских текстов при перечислении пяти *скандх*, на месте samskara везде стоит cetana (усилие). Как пишет Ф. И. Щербатской, «имеются кое-какие указания, что первоначально в буддийской системе было лишь одно samskara усилие» (т. е. cetana. — *С. Л.*) (*Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 128). Вместе с тем уже в таких ранних палийских текстах, как, например, Дхаммапада, *скандхи* приводятся в их «классическом», сложившемся виде — с samskara, из чего можно заключить, что ранняя Праджня-парамита древнее многих ранних частей палийского канона.

[2] Эта дата указана в колофоне книги, из которого можно также узнать, что она была отпечатана по заказу некоего Ван Цзе, пожелавшего таким образом почтить память своих родителей (*Carter T. F.* The Invention of Printing in China and its Spread Westward. N. Y., 1955. P. 60).

страны и ее народа от врагов и стихийных бедствий через осуществление практики Праджня-парамиты на государственном уровне. Наиболее подробно эта концепция изложена в сутре Жэньван-цзин (Сутра о человеколюбивом государе), одна из глав которой так и называется – «Защита страны». Таким образом, в глазах китайцев Праджня-парамита оказывалась по своим функциям вполне сопоставимой с «благой силой *дэ*» императора или, во всяком случае, могла рассматриваться как нечто, способствующее ее увеличению. Не случайно в периоды благожелательного отношения властей к буддизму комментирование этой сутры рассматривалось как дело государственной важности и было сравнимо по своему значению только с традиционным комментированием конфуцианской классики (см., например, «Предисловие Ван Вэя к комментарию на Жэньван-цзин»[3]). Китайские императоры неоднократно прибегали к ее помощи. Танский Тай-цзун (627–649) повелел всем монастырям столицы ежемесячно читать сутру Жэньван-цзин. Ее читали во время вторжения иноземных захватчиков при Сюань-цзуне (712–755) и Дай-цзуне (762–779) и, как утверждает Я Чжи-пань, только с ее помощью и удавалось спасти страну[4].

В корейских государствах Пэкче и Когурё регулярные чтения этой сутры устраивались во втором и восьмом лунном месяце, т. е. в периоды проведения идущих из глубокой древности обрядов, связанных с весенним и осенним равноденствием, началом и окончанием полевых работ, поминовением и жертвоприношением предкам. И это не случайное совпадение и не просто намеренное использование древних автохтонных обычаев в новых доктринальных целях, а проявление действительно существующей генетической связи основных понятий учения Праджня-парамиты с древнейшими космогоническими мифами, представлениями о загробном мире (соответственно о мире хтонических божеств, культе плодородия и т. п.). Недаром в народной литературе пересказ сутр Праджня-парамиты, в особенности Алмазной (например, «Цзиньган баньжо цзинцзи яньцзи»), очень часто сопровождается вставными рассказами о «хождении в ад» и различными историями об «удивительном».

Из Когурё ритуал чтения Жэньван-цзин был завезен в Японию, где уже в 676 г. император Тэмму (679–686) издал указ о ее обязательном регулярном чтении, а сама Жэньван-цзин (яп. *Нинно-кё*) была причислена к «сутрам, защищающим страну» (яп. *гококу кётэн*). Именно с этого времени буддизм начинает приобретать в Японии государственный характер.

---

[3] Ван ю чэнцзи цзян ю чжу (Собрание произведений Ван Вэя). В 2 т. Пекин, 1962. С.308.

[4] *Чжи-пань.* Фоцзу тун цзи (Общая хроника буддийских патриархов). Тайсё синсю дайдзокё. Т. 49, № 2035, цз. 52. С. 456.

Сутра Праджня-парамиты человеколюбивого государя, защищающая страну (кит. *Жэньван хуго баньжо – боломито-цзин*, яп. *Нинно гококу хання – харамицу-кё*) была переведена на китайский язык Кумарадживой в 402–412 гг. Санскритский оригинал ее утрачен, не существует и тибетского перевода этой сутры, что послужило основанием для некоторых исследователей считать, что Жэньван-цзин была написана в Китае учениками Кумарадживы[5]. Вместе с тем существует и другая точка зрения, согласно которой автором сутры мог быть Дхармаракша или, по крайней мере, она была ему известна уже в 307–313 гг.[6]

Первая глава сутры начинается с традиционного описания места проповеди (гора Гридхракута), присутствующих (в числе которых находились шестнадцать махарадж во главе с Прасенаджитом из Шравасти), времени (восьмой день четвертого лунного месяца) и обстоятельств, предшествующих и сопутствующих передаче той Дхармы, которая изложена в Нинно-кё.

Последние описываются в сутре очень красочно и впечатляюще. Чудесным образом всем присутствующим на месте проповеди стали видны находящиеся на невообразимо большом расстоянии «чистые земли» будд десяти сторон света. Каждый из будд десяти сторон, окруженный великим собранием будд, бодхисаттв и живых существ восьми разрядов, восседал на «львином» троне в виде цветка лотоса и проповедовал Праджня-парамиту. В это время тело Бхагавана[7] испустило великий, сверкающий свет, осветивший все «чистые земли» будд десяти направлений. На конце каждого из мириад лучей, проникших в самые дальние уголки Вселенной, возник золотой тысячелепестковый лотос с восседающим на нем буддой, проповедующим Дхарму. После этого десять бодхисаттв из каждой «чистой земли», окруженные многочисленной свитой, явились в собрание, воскуряя благовония всех видов, рассыпая всевозможные прекрасные цветы, сопровождая все это замечательной музыкой, сложили руки в почтительном поклоне и приготовились внимать благоговейно и всем сердцем[8].

Всепроникающий свет, испускаемый телом Будды, символизирует здесь всепобеждающую, вездесущую, абсолютную силу учения Нинно-кё. Распространение света во все «чистые земли» десяти сторон света означает превосходство этого учения над всеми остальными.

---

[5] См: Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo. 1979. P. 200

[6] *Conze E.* The Prajnaparamita Literature. Hague. 1960. P.76

[7] *Бхагаван* – досл. Почитаемый В Мирах – одно из десяти титулований Будды, отражающее его способность испускать из всех пор своего тела свет просветления, озаряющий миры.

[8] Жэнь ван хуго бань жо бо ло ми то цзин (Сутра праджня-парамиты человеколюбивого государя, защищающая страну). Тайсё синсю дайдзокё. Т. 8, № 245–246. С. 825 в.

Изложение учения Нинно-кё начинается со второй главы. Приступая к своей проповеди, Татхагата говорит, обращаясь к собранию, что он знает о мыслях шестнадцати махараджей, всецело поглощенных заботой о защите своих стран, но вначале он преподаст бодхисаттвам учение о причинах и условиях защиты «плода Будды» и практики «десяти степеней» (*бхуми*)[9].

То, что понимается здесь под «причинами и условиями защиты плода Будды», означает, по сути дела, махаянистскую интерпретацию центральных положений буддизма. Основополагающими для этой интерпретации являются представления о *шунье* (яп. *ку*) — «пустоте».

Природа всех дхарм, говорит Татхагата, поистине пуста. Она не может «прийти» или «уйти», быть «произведена» или «остановлена». Подобно этому пусты *скандхи*, *аятаны* и т. д.

— Если все дхармы таковы, — спрашивает Прасенаджит, — то каким же образом может быть учение о существах, которых бодхисаттва по обету обязался защищать и просветлять?

— Собственная природа дхармы (санскр. *свабхава дхарма*, яп. *дзисё хо*), — отвечает Будда, — нечто, относящееся к «форме», «чувствам», «различающим мыслям», «процессам», «сознанию» (т. е. к пяти *скандхам*, яп. *гоун*), «постоянству», «покою», «собственному "я"», «привязанности». Она не пребывает в «форме», не пребывает в «не-форме» и т. д. [Рассуждая таким образом, можно прийти к выводу о том, что] ее нет в «пребывании» и в «отсутствии непребывания». Почему? Потому что «форма» (санскр. *рупа*, яп. *сики*) — не есть Таковость (яп. *синнё*), «не-форма» — не есть Таковость, т. е. они принадлежат только к «относительной истине».

Если во «всех дхармах» (яп. *сёхо*), махараджа, — продолжает Будда, — о которых говорится как о «дхармах», видеть только имя, [таким же образом рассматривать всех будд, три «колесницы» и т. д.], то тогда в этом нет «не-видения» всех дхарм.

— Если Праджня-парамита, — спрашивает дальше Прасенаджит, — обладает дхармой, которая не есть «не-дхарма», то как тогда «Великая колесница» становится проявленной?

— «Великая колесница», махараджа, — объясняет Будда, — рассматривает то, что не есть «не-дхарма». Как и в случае с «дхармой», если это не есть «не-дхарма», то может быть названо «пустотностью» не-не-дхарм[10].

Далее в переводе Кумарадживы следует перечисление тринадцати видов «пустотности» (*шуньята*). Число не совсем обычное, что может служить косвенным подтверждением древности сутры.

---

[9] Там же. С. 825 с.
[10] Там же. С. 826 а.

Татхагата подчеркивает, что заслуги всех живых существ трех миров, «бесчисленных, как песок в Ганге», даже в своей совокупности меньшие, чем заслуга человека, помыслившего хоть бы один раз об утешительной вере в эту Сутру. Насколько же больше заслуга того, кто понимает хотя бы одно утверждение из Сутры! Это относится как к «утверждению», так и к «не-утверждению», также как к тому, что не является «утверждением» и «не-утверждением» (вместе). *Праджня* (яп. *ти*) не является произнесенным утверждением. Произнесенное утверждение – не *праджня*. Таким же образом Праджня-парамита пуста, и поэтому бодхисаттва также пуст. И почему? Потому что десять ступеней и тридцать перерождений пусты. Они не могут быть достигнуты ни в начале, ни в середине, ни в конце. Каждая ступень тридцати перерождений пуста. *Праджня* также не всеведение и не «Великая колесница». Потому что все это *шунья*...[11]

Три мира пусты, говорит Татхагата, также пусто и неведение, которое находится в их основании. Ступени святого – вне кармических загрязнений (санскр. *сасрава*, яп. *уро*) и вне рождения и смерти (санскр. *джарамарана*, яп. *роси*). В трех областях (санскр. *дхату*, яп. *кай*) остатки неведения и развертывающегося кармического воздаяния (за последствия прошлых деяний) пусты... Бодхисаттва, который пробудился к «равностности», достигает *ваджрного* (т. е. неразрушимого, вечного) *самадхи*. «Плод смерти и рождения» пуст, так же как и «плод становления». [Порождающая их] причина также пуста, в силу их пустотности. Всеведение также пусто. «Плод прекращения» пуст, так же как и «плод всеведения», который сопутствует трем «необусловленным плодам» Будды: «прекращению, сопровождаемому знанием (санскр. *пратисанкхьянироджа*, яп. *тякумэцу*), «прекращению без знания» (санскр. *апратисанкхьянироджа*, яп. *хитякумэцу*) и «беспрепятственному пространству» (санскр. *акаша*, яп. *коку*)[12].

Все предшествующее изложение строилось (как и во всех праджня-парамитских текстах) в соответствии со структурой абхидхармистских списков дхарм (*матрик*), которые начинаются с «формы» (*рупы*) и заканчиваются тремя *асанскрита-дхармами* («дхармами, не подверженными бытию», яп. *муи*): два «прекращения» (*ниродха*) и «беспрепятственное пространство» (*акаша*)... Поскольку эти списки были всем хорошо известны, то упоминались обычно первые и последние члены ряда, пропуски каждый мог легко восстановить по памяти.

В заключение главы говорится о том, что тот, кто практикует таким образом, приобретает магические способности. Практикуя так, бодхисаттва защищает «плод» Будды. Защита Праджня-парамиты оз-

[11] Там же.
[12] Там же. С. 826 в.

начает защиту «всеведения Будды», его «десяти сил», и т. д. В результате проповеди этой Праджня-парамиты сотни тысяч людей приобретают «великую практику великой пустотности бодхисаттвы»[13].

Следовательно, согласно Нинно-кё, в основе «защиты страны» лежит защита учения Будды, а в основе последней, в свою очередь, защита Праджня-парамиты. Защищая и распространяя учение Праджня-парамиты, государь тем самым защищает свою страну и своих подданных.

В третьей главе описываются пять видов «терпения» (*кшанти*) бодхисаттвы. Каждый из видов подразделяется на разновидности (первые четыре – на три, пятая – на две). Таким образом получаются четырнадцать разновидностей «терпения». Каждому из видов (за исключением первого) соответствуют определенные ступени совершенствования (*бхуми*). Практикуя четырнадцать *кшанти* и десять *бхуми* в соответствии с учением Праджня-парамиты, бодхисаттва приобретает различные «превосходные качества и способности», вплоть до магических[14].

В четвертой главе излагается учение о «двух истинах». Здесь Татхагата объясняет Прасенаджиту различие между «относительной истиной» (санскр. *самврити сатья*, яп. *дзокутай*) и «абсолютной истиной» (санскр. *парамартха сатья*, яп. *синтай*). Если сфера действия первой ограничена миром явлений (форм и знаков) и потому относительна, то вторая внезнакова, внепространственна, вневременна, недвойственна, свободна от всех возможных ошибок и заблуждений. Она, собственно, и является единственной Истиной, истиной par excellence, но без помощи первой относительной истины о ней и помыслить невозможно. «Относительная истина» является, так сказать, вспомогательным средством для постижения «абсолютной». Если «две истины» представляют собой статические аспекты мудрости, то Праджня-парамита – это объединяющий их динамический аспект. Практика Праджня-парамиты, таким образом, – наиболее прямой и короткий путь к абсолютной истине. Глава заканчивается описанием могущества и силы, приобретаемых почитанием, хранением, переписыванием и чтением этой Сутры. Затем Будда объясняет название Сутры и говорит, что ее можно назвать «лекарством, исцеляющим всех государей и их страны вместе с подданными». Эта Праджня-парамита способна защитить их дома и жизни так же, как «крепостные стены, мечи и щиты»[15].

Теме защиты страны полностью посвящена следующая, пятая глава. «Во всех странах, – говорит Будда, – которым угрожают бун-

[13] Там же. С. 826 в.
[14] Там же. С. 826 в – 828 с.
[15] Там же. С. 829 а – с.

ты и беспорядки, на которые обрушиваются стихийные бедствия, где подвергаются опустошающим грабежам дома и владения, вы, махараджи, должны почитать, хранить и проповедовать эту Праджня-парамиту, торжественно украсив место проповеди, расположив там сто изображений будд, сто изображений бодхисаттв, установив сто львиных тронов и пригласив сто проповедников Дхармы, которые могут объяснить эту Сутру. Место перед сидениями вы должны осветить светом всех видов светильников, воскурить здесь все виды благовоний, усыпать всеми видами цветов. Вы должны щедро предложить одежды и постельные принадлежности, яства и лекарства, строения, сидения и ложа для ночного отдыха, все виды пожертвований, и каждый день вы должны читать эту Сутру в течение одной стражи. Если цари, великие министры, монахи и монахини, миряне и мирянки услышат ее, воспримут, прочтут и поступят согласно Дхарме, – все бедствия будут укрощены. И если услышат эту Сутру неисчислимые демоны и духи ваших стран, о махараджи, каждый со своей бесчисленной родней и свитой, то они станут защищать ваши страны.

Когда смуты угрожают, демоны и духи производят перед этим великий шум и беспорядок, и по этой причине люди бунтуют; увеличиваются грабежи, гибнут семьи (букв. «сто семей», т. е. основное податное население страны, ее «костяк»); государи, наследные принцы и особы царствующего дома, сотни их наместников колеблются в своих решениях: то поступают правильно, то ошибаются. Когда неестественные события происходят на небе и на земле, Солнце, Луна и звезды появляются несвоевременно и не на своем месте – пожары, наводнения и бури, все виды стихийных бедствий учащаются и усиливаются. Во всех этих случаях народ должен воспринять, хранить и читать эту Праджня-парамиту. Если люди станут воспринимать, хранить и читать эту Сутру, то все их желания будут исполняться, они будут получать чины и богатства, сыновей и дочерей, знания и мудрость, им будет способствовать успех во всех их делах, их ожидает награда на земле и небесах. Угроза отравления и болезни минуют их, и если канга, оковы и цепи сковывают и спутывают их тело, то они освободятся от них. И если даже они нарушили четыре важнейших завета, совершили пять зол, преступили все заповеди и установления, то даже неисчислимые их преступления будут все уничтожены»[16].

Здесь в Жэньван-цзин предлагается оригинальная идеологическая и политическая концепция управления государством, во многом альтернативная как конфуцианству, так и даосизму. Согласно этой концепции, благосостояние страны не ставится в прямую зависимость от моральных или сакральных качеств государя. Нарушение равновесия

[16] Там же. С. 829 с.

в природе и обществе происходит не из-за ослабления «благой силы *дэ*» императора, а в результате злокозненной деятельности демонов и духов, которые могут быть усмирены и даже поставлены на службу защиты страны. Тем самым император оказывался выведен из-под действия принципа *го мин*, предусматривающего возможность смены династии, если оказывалось, что прежняя утрачивала благорасположение Неба. Источником сакральной силы становилось уже не Небо, а учение Будды и, в частности, учение Праджня-парамиты. Местом же локализации этой силы оказывался не сам император, а буддийские сутры, в особенности праджня-парамитские. Программа реализации этой концепции предусматривала, как видно из текста пятой главы, наличие сильной буддийской церковной организации, символом которой в сутре становятся «сто наставников Дхармы». Упоминание о пожаловании зданий со всем необходимым для должного почитания, хранения и проповеди учения Жэньван-цзин означало не что иное, как массовое строительство монастырей с отводом земель, пожертвованиями и пр. Государь же получал взамен мощное средство против влияния родовой аристократии и чиновничества (принцип «равностности») и идеологическую основу для укрепления централизованной власти. Не случайно расцвет буддизма всюду сопровождался и усилением государства. Достаточно вспомнить царя Ашоку в Индии и династию Танов в Китае.

Возможности, заключающиеся в политической концепции Нинно-кё, по-видимому, были быстро оценены и при японском дворе. Во всяком случае, меры, предпринятые императорами Тэмму и Сёму (701–756) для укрепления своей власти и усиления влияния буддизма, обнаруживают определенную планомерность и координацию действий, что свидетельствует о наличии продуманной политической концепции, которая полностью совпадает с политическими идеями, содержащимися в Нинно-кё.

Так, в том же уже упоминавшемся 676 году Тэмму издает два указа: «О проведении во всех провинциях чтений сутр Нинно-кё и Конкомё-кё» и «О разрешении принимать на государственную службу выходцев из простонародья» (что существенно ослабляло позиции старой клановой бюрократии и, естественно, укрепляло власть императора, получившего возможность опереться на новый социальный слой служилого чиновничества)[17]. В 684 г. создается новая система клановых званий, которая предусматривала неоспоримое первенство императорского рода и навсегда и полностью исключала возможность оспаривания его преимущественных прав представителями других домов. В следующем, 685 г. у кланов указом изымалось ору-

[17] *Воробьев М. В.* Япония в III–VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1980. С. 201.

жие. И в этом же году Тэмму издает указ о сооружении в каждом доме алтарей («жилищ Будды»), в которых повелевалось установить «образ Будды», а также хранить в них сутры, почитать их и содержать в порядке. Действие указа распространялось на все провинции[18].

Летом 729 г. император Сёму издает указ о проведении чтений Нинно-кё в центральных провинциях. С этого времени такие чтения становятся регулярными. В 737 г. для того, чтобы защитить население провинций от всевозможных бедствий, Сёму повелевает в каждой из них установить статуи Будды Шакьямуни и бодхисаттв Якуо и Якудзё («Сяка-сандзон»), а также хранить сутры Дайхання-кё (санскр. *Махапраджня-парамита-сутра*). В указе 741 г. говорится, что благодаря установке статуй «Сяка-сандзон» и копированию праджня-парамитских сутр с начала весенних и до окончания осенних полевых работ ветры и дожди будут способствовать хорошему произрастанию «пяти злаков». Далее в указе обосновывается необходимость возведения специальных монастырей для усиления «защиты страны» благодаря должному почитанию, хранению, чтению и толкованию сутр Конкомё-кё (Сутра Золотого Света) и Хоккэ-кё (Лотосовая Сутра), входивших вместе с Нинно-кё в триаду «сутр, защищающих страну». С этой целью в соответствии с указом в стране создавалась система государственных монастырей *кокубундзи*. Она предусматривала возведение в каждой провинции двух храмов: мужского (яп. *кокубунсодзи*), посвященного Сутре Золотого Света, и женского (яп. *кокубундзи*), называемого «храмом [Сутры] цветка Закона, уничтожающей преступления» (яп. *Хоккэ-мэцудзай-дзи*)[19].

Каждому монастырю *кокубундзи* выделялась пахотная земля и доля из урожая, приписывались крестьянские дворы. Для ведения в монастырях строительных работ привлекалась дополнительная рабочая сила. Монахи *кокубундзи* были фактически чиновниками «идеологического ведомства». С самого начала буддийские монастыри в Японии были важнейшими (и единственными) культурными центрами. Со временем они приобрели также значительное экономическое и даже военное влияние и сыграли решающую роль в становлении единого японского государства.

Возникает вопрос: почему из системы *кокубундзи* совершенно «выпала» Нинно-кё? В седьмой главе самой сутры можно найти объяснение этому на первый взгляд странному факту, если учесть влияние этой сутры и то внимание, которое уделялось ей ранее.

---

[18] Нихон сёки. (Записи о Стране Восходящего Солнца). – В серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй» (Большое собрание японской классической литературы). Т. 67–68. Токио, 1974. С. 469.

[19] *Цудзи Д.* Нихон буккё си. Т. 1. С. 185–186.

В этой главе, которая называется «Почитание и хранение Сутры», Татхагата предсказывает, что в то время, когда после его ухода в нирвану Дхарма придет в упадок и все живые существа станут подвержены злу, во всех странах начнут возрастать все виды бедствий. Тогда все государи, наследные принцы, государыни и их родственники, сто министров и сто семей во всех странах должны воспринять и хранить эту Праджня-парамиту для того, чтобы защищать себя. Мир и радость будут наградой им, если они поступят так.

Будда вручает эту Сутру только государям, а не монахам и монахиням, или мирянам и мирянкам, потому что только государи обладают царским достоинством и силой, необходимыми для установления Дхармы в такие времена. Поэтому государи должны воспринять, хранить, проповедовать и объяснять этот текст, для того, чтобы отогнать семь бедствий, которые могут обрушиться на шестнадцать великих, пятьсот средних и сто тысяч малых стран Джамбудвипы. Затем Будда подробно перечисляет «семь бедствий», в которые входят странные небесные и космические явления, «четыре великих огня», необычные сезонные явления, ураганы и тайфуны, небывалая жара, внутренние и внешние войны.

Услышав эти слова Будды, шестнадцать махарадж устрашились и махараджа Прасенаджит спросил Татхагату: по какой причине происходят все эти многочисленные бедствия на небесах и на земле? Будда ответил, что они происходят из-за непочтительности людей к своим родителям, неуважения по отношению к учителям и старшим, отшельникам и брахманам, государям и их министрам и из-за «неследования истинной Дхарме»[20].

Из текста седьмой главы становится ясно, что сутра Нинно-кё рассматривалась как такое магическое средство, которое могло находиться только в личном распоряжении императора, для него персонально, собственно, и было предназначено. В определенном смысле она могла рассматриваться также как один из атрибутов верховной власти. Все действия с Сутрой (хранение, переписка, чтение, толкование) в принципе должны были осуществляться только по высочайшему распоряжению, но на практике достаточно было формального монаршего одобрения, нередко даваемого post factum. Отношение к Нинно-кё как к сакральной ценности, причем с преимущественными правами на нее императорского дома, распространялось и на все остальные праджня-парамитские тексты и придавало обращению к ним определенную политическую окраску. Разумеется, во многих случаях мотивы обращения к праджня-парамитским сутрам были в первую очередь религиозно-философскими, но независимо от этого всякое комментирование таких текстов, как Нинно-кё и Дай-

[20] Жэнь ван хуго бань жо бо ло ми то цзин. С. 832 в.

хання-кё, выглядело в глазах окружающих своеобразной «заявкой» на видную политическую роль и влияние при дворе, даже если это и не совпадало с волей и желанием самого комментатора. Впрочем, есть основания считать, что чаще всего комментаторы вполне осознавали все возможные политические последствия своей деятельности и приступали к ней совершенно обдуманно. Многие основатели новых школ стремились подкрепить авторитет своего направления комментированием праджня-парамитских сутр. В числе комментаторов Нинно-кё были такие выдающиеся деятели японского буддизма, как основатель школы Тэндай – Сайтё (Дэнге-дайси; 767–822) и основатель школы Сингон – Кукай (Кобо-дайси; 774–835).

Концепция «защиты страны», наиболее последовательно развитая в Нинно-кё и развернутая в ней в достаточно целостную и непротиворечивую социально-политическую модель теократического государства, получила у Сайтё дальнейшее развитие.

Следует только уточнить, что хотя в модели Нинно-кё буддийская *сангха* и занимает центральное место, она тем не менее не наделяется здесь какими-то существенными властными полномочиями. Основной механизм ее влияния на власть – интерпретация сакрального статуса государя в духе буддийского учения (на практике – одного из его направлений или школ), из чего вытекала возможность и даже обязанность осуществления государем как «защитником Учения» контрольных и управленческих функций по отношению к *сангхе*.

Такой подход позволял все коллизии между светской властью и церковью перевести в план отношений внутри буддийской *сангхи*. Контроль императора воспринимался, с этой точки зрения, как выполнение духовных обязательств одним из членов *сангхи*, отличающимся от остальных только статусом и особыми полномочиями. В качестве примера подобного толкования можно привести указ 639 г. танского Тай-цзуна, в котором он обосновывал требования изгнания из *сангхи* «недостойных» (что можно расценить как антибуддийскую акцию) своей ответственностью за поддержание Учения Будды в век «конца Закона» (кит. *мо фа*)[21].

Если принять во внимание все вышеизложенное, становится понятным, почему так безропотно реагировала *сангха* на антибуддийские гонения императоров – северовэйского Тай-у (424–452), северочжоуского У-ди (561–567), танского У-цзуна (841–846) и позднечжоуского Ши-цзуна (954–958). Эта покорность свидетельствовала не столько о политическом бессилии, сколько о политической мудрости, поскольку позволяла сохранить в неприкосновенности исходную по-

[21] Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов династии Тан). Пекин, 1959. С. 586.

литическую модель, на основе которой *сангха* могла возродиться, что и происходило на практике. О реальной политической силе буддизма в Китае можно судить по выступлениям тайных религиозных объединений, которые обычно происходили спустя некоторое время после антибуддийских акций официальных властей. Правда, адепты тайных религиозных объединений исходили уже из несколько другой политической модели. Следует также подчеркнуть, что модель Нинно-кё не утопична, а, напротив, исключительно прагматична.

Возвращаясь к Сайтё, отметим, что его теократическая концепция была реакцией на те политические потрясения, которые произошли в Японии в результате неудавшейся попытки монаха Докё (ум. в 772 г.) узурпировать императорскую власть. Действия Докё находились в вопиющем противоречии с содержащейся в Нинно-кё моделью политического устройства, которая предусматривала «разделение» светской и духовной власти. Император, согласно этой модели, хотя и наделялся особым сакральным статусом, все-таки не становился при этом верховным буддийским иерархом, а высшие духовные лица *сангхи*, соответственно, не могли претендовать на трон.

Поведение Докё объяснялось в основном конкретными обстоятельствами, в которых он оказался, но оно бросало тень на буддийскую *сангху* в Японии и ставило под угрозу судьбу Учения в стране в целом. В этой ситуации, сложившейся в 70–80 годы, Сайтё попытался восстановить пошатнувшееся политическое влияние и авторитет буддизма, реабилитировать его основную политическую концепцию. В своей первой работе (*Гаммон*, 785) он констатирует неблагополучие в стране[21]. А это, согласно концепции Нинно-кё, требовало немедленного вмешательства государя и широкой проповеди Праджня-парамиты. Но у Сайтё акценты существенно смещаются. Пользуясь ослаблением в 80-х годах реальной власти императорского дома, он выдвигает на первый план в деле «защиты страны» фигуру «бодхисаттвы-монаха» (яп. *босацусо*), т. е. монаха школы Тэндай. В обязанности «бодхисаттв-монахов» входило чтение и толкование «сутр, защищающих страну», среди которых упоминается и Нинно-кё, но (и это существенная деталь) на последнем месте. На первом месте стоит Лотосовая Сутра, занимающая в доктрине Сайтё центральное положение. Проповедь Лотосовой Сутры была в меньшей степени регламентирована, чем проповедь Нинно-кё и Конкомё-кё, и она не ассоциировалась в такой степени с правительством и двором, что и обусловило, на наш взгляд, ее более широкое распространение и популярность.

Согласно концепции Сайтё, «бодхисаттвы-монахи» должны были не только проповедовать Учение, но и выполнять распорядительные

[21] Дай Нихон буккё дзэнсё (Большое полное собрание японских буддийских сочинений). Т. I–I5I. Токио, 1912–1922. С. 28.

функции в чисто хозяйственной сфере, причем и за пределами монастырских стен[23].

Таким образом, тенденция превращения монахов в чиновников продолжалась и усиливалась, их функции расширялись, но в регламентации этих функций все большее участие начинает принимать сама буддийская *сангха*. Влияние же императорского дома на этот процесс постепенно становится совершенно незначительным.

Нельзя сказать, чтобы идеи Сайтё в корне противоречили концепции Нинно-кё, скорее наоборот, они развивали заложенные в последней потенции. Следует отметить, что тэндайские монахи даже в период своего наибольшего могущества никогда не выступали против власти императорского дома, а всегда были его оплотом. Те же политические деятели в японской истории, кто ослаблял эту власть в наибольшей степени (Минамото Ёритомо, Ода Нобунага), известны также и как самые жестокие гонители школы Тэндай.

Одним из основных конкурентов школы Тэндай в борьбе за влияние на императорскую власть была возникшая почти в одно время с ней школа Сингон.

Основатель школы Кукай, выходец из старинного аристократического рода, прежде чем стать монахом, получил в юности прекрасное «университетское» образование, включающее знакомство с конфуцианством и даосизмом. Его готовили к карьере чиновника, но, увлекшись буддийской философией, он принимает постриг и в 804 г. одновременно с Сайтё отправляется на два года в Китай для совершенствования в Дхарме.

Превосходное знание языка и китайской классики помогает ему быстро достичь столицы и открывает двери в придворные круги. Кукая привлекает учение школы Чжэньянь (яп. *Сингон*), китайской разновидности Ваджраяны. В значительной степени на этот его выбор повлияли сильные в тот период позиции школы Чжэньянь при императорском дворе. Решающий вклад в укрепление этих позиций внесла деятельность индийского проповедника Амогхаваджры. О степени его авторитета при китайском дворе можно судить хотя бы по тому, что именно ему император Сюань-цзун поручил читать Жэньван-цзин во время вторжения согдийцев на территорию провинции Аньси. По свидетельству современников, это чтение возымело действие и враг был разбит. Вместе с тем политическая судьба Сюань-цзуна сложилась в конце концов несчастливо, и мятеж Ань Лушаня в 755 г. положил конец его правлению. Иначе говоря, произошло одно из тех событий, которое как раз и должно было быть предотвращено чтением сутры Жэньван-цзин. Казалось, этого было вполне достаточно для того, чтобы полностью подорвать авторитет Амогха-

[23] Сайтё, Кукай сю. Т. 1. С. 36.

ваджры, и удаление его от двора представлялось неминуемым. Но ничего подобного не случилось. Напротив, пришедший в 763 г. к власти Дай-цзун именно Амогхаваджре поручает заново перевести Жэньван-цзин, точнее, «дополнить» прежний перевод, и собственноручно пишет к этому переводу предисловие. Из чего, кстати сказать, совершенно ясно, что носителями сакральной силы считались (применительно к данной ситуации) преимущественно тексты (причем праджня-парамитские), а отнюдь не люди.

Драматические события царствования Сюань-цзуна произошли, согласно этой логике, из-за «недостаточной» сакральной силы «неполного» перевода Кумарадживы или, возможно, из-за «временного износа» текста.

Основная суть дополнений Амогхаваджры касалась усиления тантрического элемента в тексте Жэньван-цзин (вообще присущего многим праджня-парамитским сутрам). Пятая глава была дополнена описанием *мандалы* с пятью *ваджрными* бодхисаттвами (Ваджрапани, Ваджраратна, Ваджратикшна, Ваджраякша, Ваджрапарамита), включены тридцать шесть *дхарани*, отсутствующих у Кумарадживы, перечислены бодхисаттвы «чистых земель» десяти сторон света (у Кумарадживы упоминаются только бодхисаттвы четырех направлений), расширен список *шуньят* (с 13 до 18).

Так же как и Сюань-цзун, Дай-цзун поручает Амогхаваджре читать Жэньван-цзин в критических ситуациях. В частности, такое чтение было устроено во время войны с тибетцами, в тот момент, когда тибетские войска вплотную подступили к столице. Сутра проявила свои «защитные» свойства, и тибетцы отступили.

Все эти события, непосредственно касающиеся сутры Нинно-кё – одной из опор государственной идеологии в Японии, – не могли не привлечь пристального внимания такого проницательного и сведущего в делах двора человека, каким был Кукай. Тем более что в то время, когда происходило все вышеописанное в Китае, в Японии сложилась во многом сходная политическая ситуация.

В 764 г. вернулась на трон бывшая императрица Кокэн, принявшая имя Сётоку-тэнно, что неограниченно усилило влияние при дворе монаха Докё (ум. в 772 г.), занявшего в 765 г. пост «Великого министра – главы правительства при сохранении монашеского сана» (яп. *дадзё-дай дайдзин-дзэндзи*). В 766 г. он объявляется «царем Дхармы» (санскр. *дхармараджа*, яп. *хоо*), сравнявшись этим титулом с Сётоку-тайси. В 769 г. начинает распространяться «пророчество» Хатимана о необходимости Докё занять престол. Но «покушение» Докё на трон кончилось для него безрезультатно. После смерти Кокэн в 770 г. он был выслан из столицы и вскоре умер. Следует отметить, что возвышению Докё в немалой степени способствовало его знакомство с *дхарани*, умение произносить их на санскрите, чему он научил-

ся у наставника школы Хоссо, Гиэна, побывавшего в Китае. Все это свидетельствует, что интерес к тантризму в Японии уже в это время был достаточно высок и почва для его распространения в «стране восходящего солнца» была подготовлена.

«Случай с Докё» (яп. *Докё дзикэн*), как уже говорилось, поставил под сомнение всю систему отношений императорского дома с буддийской *сангхой*. Влияние старых нарских школ на верховную власть было сильно поколеблено и еще более ослаблено в связи с переносом столицы из Нара в Хэйан в 794 г.

«Потрясение основ» власти императорского дома не могло не отразиться на статусе и «сутры-хранительницы» Нинно-кё, и Праджня-парамиты в целом. Требовалась новая интерпретация, новые комментарии, и представители новых направлений в японском буддизме энергично взялись за эту работу. Но если Сайтё комментировал старый текст Нинно-кё Кумарадживы, то основатель школы Сингон использовал уже новый, «исправленный» перевод Амогхаваджры и тем самым приобрел известное преимущество перед трактовкой текста приверженцами школы Тэндай. Кукай написал даже не один, а целых два комментария: «Нинно-кё кайдай» и «Нинно-кё бо». Это отражало не только его политические устремления и амбиции. Интерес Кукая к праджня-парамитским текстам был значительно глубже, поскольку между Праджня-парамитой и Ваджраяной существовала тесная и органическая связь. Философской основой Ваджраяны являются учения мадхьямаки и виджнянавады, восходящие, в особенности первая, к сутрам Праджня-парамиты. В свою очередь, многие праджня-парамитские сутры содержат *мантры* и настолько насыщены тантрийской символикой, что их причисляют к текстам Ваджраяны. Один из ритуальных текстов школы Сингон – «Дзюсанбуцу Сингон Хання-сингё» («Тринадцать будд Сингон и Праджня-[парамита] Хридая-сутра»), например, включает в себя известнейшую праджня-парамитскую Хридая-сутру (яп. *Хання-сингё*), интерес к которой проявлял Амогхаваджра и комментарий на которую был написан Кукаем.

Интерпретируя *мантру* Хання-сингё: *om gate gate paragate parasamgate bodhi svaha* (в японском произношении: *гятэй, гятэй, харагятэй, харасогятэй* (*или харасамгятэй*) *бодзи совака*), Кукай соотносит первое *гятэй* с уровнем *шравак*, второе – с уровнем *пратьекабудд*, *харагятэй* – с уровнем последователей махаяны, и *харасогятэй* – с уровнем адептов Сингон[24]. Если учесть, что в дословном переводе санскритское *gate* означает «движение» (по Пути, указанному Учением Будды), *paragate*, – соответственно, – «движение за пределы» (к другому берегу, нирване; яп. *тохиган*), а *parasamgate* можно перевести и как «полный, окончательный выход за пределы», и как «общее, со-

[24] *Hakeda Yoshito S.*, Kukai, Major. N. Y., 1972. P. 273.

вместное движение за пределы» (т. е. включающее всех живых существ), то оказывается, что в концепции Кукая монахи Сингон, превосходящие своей духовной мощью все остальные махаянистские школы, являются основной интегрирующей силой общества, что предполагает высокий статус не только в церковной, но и административной иерархии.

Вместе с тем, подчеркивает Кукай, истина учения Сингон может быть открыта не всем, а только избранным. Пространная, логически выстроенная проповедь Будды, содержащаяся в сутрах, предназначалась для всех слушателей, но *мантры* и *дхарани* — это уже эзотерическое учение (яп. *миккё*). «Будет ли *дхарани* объяснено — зависит от способностей воспринимающего Учение»[25]. Кукай строго следовал этому принципу, он не счел достойным посвящения Сингон даже Сайтё. Сам же Сайтё, хорошо понимая силу и привлекательность Сингон, стремился к сближению с Кукаем и объединению двух учений. Он утверждал, что не видит различия между двумя школами, и охотно заимствовал доктрины и методы конкурирующего направления[26].

Не следует думать, что такая позиция Сайтё диктовалась только политическим расчетом. (Хотя, если такой расчет был, то он был правильным.) Близость многих махаянистских школ объективно определялась общей идейной основой, которую заложили сутры Праджня-парамиты, признаваемые всеми без исключения направлениями буддизма махаяны. В этом смысле Сайтё был совершенно прав, говоря, что суть у обоих учений одна. Можно только уточнить, что эта суть почерпнута из идей Праджня-парамиты, которые повсюду встречаются в трактатах проповедников школ как Сингон, так и Тэндай.

В частности, прослеживается очевидная связь между знаменитой формулой Хридая-сутры: *rupat sunyata* (яп. *сики соку дзэ ку*) — «Форма пустотна» и тяньтайской концепцией *иссин-санган* («три мысли в одном сознании»), согласно которой все существующее в сознании рассматривается одновременно в трех аспектах. Во-первых, как «пустота» (яп. *ку*), так как все явления — всего лишь звенья в длинном ряду причинно-следственных связей. Они содержатся уже в своих причинах и продолжают действовать в своих следствиях, поэтому нет ничего, что составляло бы их собственную природу, присущую только им. Таким образом, все явления пусты.

Во-вторых, все явления, хоть и «пусты», но обладают какой-то, пусть самой эфемерной, мгновенной (яп. *кэ*) формой, иначе они не были бы явлениями. В Хання-сингё это сформулировано следующим образом: «Форма есть пустота, пустота есть форма (форма — пустотна, пустота — форменна), нет формы, помимо пустоты, нет пустоты, помимо

[25] Там же. С. 274.
[26] Сайтё, Кукай сю. С. 66.

формы. Что есть форма — то и пустота, что есть пустота — то и форма»[27]. Поэтому, с точки зрения школы Тэндай, все явления следует рассматривать как находящиеся посередине (яп. *тю*) между «пустотой» и «формой». В этом заключается третий аспект *санган*[28].

Собственно, *иссин-санган* представляет собой не столько доктрину, сколько религиозную практику, т. к. «три аспекта» постигались не как отвлеченные абстракции, а в процессе медитации.

Философское учение школы Тэндай развивалось на основе теоретических разработок предшествующих ему шести нарских школ. Это утверждение справедливо и по отношению к другим направлениям японского буддизма, сложившимся в период Хэйан и позже, таким как Тэндай, Сингон, Нитирэн, Дзёдо, Дзэн[29]. Влияние идей Праджня-парамиты на становление догматики нарских школ, происходившее главным образом в Индии и Китае, еще более очевидно, чем в случае со школой Тэндай, — комментарии на Праджня-парамиту и составляют центральное ядро основополагающих текстов многих из этих школ[30]. В наибольшей степени это относится к старейшей из нарских школ — Санрон.

Санрон-сю (кит. *Саньлунь-цзун*) была основана в Китае в конце VI в. Цзицзаном (Цзясян-даши; 549–622). Его сочинения — «Саньлунь сюаньи», «Эрдии», «Чжунгуань лунь су» и другие — определили направление философского развития школы. Три основных трактата, давшие название школе («Саньлунь-цзун» в переводе — «Школа трех трактатов»), это — «Мадхьямика-карикас» Нагарджуны (кит. *Чжунлунь*, яп. *Тюрон*), «Двадашамукха-шастра» (кит. *Шиэрмэньлунь*, яп. *Дзюнимон-рон*) и «Шата-шастра» (кит. *Байлунь*, яп. *Хякурон*). Нередко к ним добавляют Махапраджня-парамита-шастру (кит. *Дачжуду-лунь*, яп. *Дайтидо-рон*) и поэтому Санрон-сю называют еще «Сирон-сю» («Школа четырех трактатов»). Все эти трактаты излагают учение мадхьямаки или шуньявады — систематизированные Нагарджуной идеи Праджня-парамиты.

Среди учеников Цзицзана был монах из Когурё — Пикван (яп.

---

[27] Бань жо бо ло ми то синь-цзин (Праджня-парамита-хридая сутра). — Тайсё синсю дайдзокё. Т. 8, № 250. С. 847.

[28] *Tamaki Koshiro.* The Way of Bodhisattvahood as viewed in T'ien-T'ai Teaching. — «Memoirs of The Research Department of the Tokyo Bunko» of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku // Asian Folklore Studies. V. LII-2. Nagoya, 1993. P. 46–47. Подробное изложение доктрины Тэндай можно найти в работах А. Н. Игнатовича, см.: *Игнатович А. Н.* Доктрина «у ши ба цзяо»: принцип построения и функциональное значение // ХУП НКОГК. Тезисы и доклады. М., 1986. Ч. I. С. 149–155.; *Игнатович А. Н.* Концепция бытия школы Тяньтай в интерпретации Нитирэна. — Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.

[29] *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 132.

[30] Системное описание нарского буддизма во всех аспектах своего развития содержится в упомянутой обстоятельной монографии А. Н. Игнатовича.

Экан), прибывший в Японию в 624 г. и положивший начало распространению здесь идей Санрон. Другим известным проповедником этих идей в начальный период школы был Тидзо (ок. 625–672) из храма Хорюдзи. Учениками Тидзо были знаменитые монахи Додзи, Тико и Райко. Став настоятелем храма Дайандзи, Додзи (ок. 670–744) основал здесь собственное направление в школе Санрон, получившее название по имени храма – Дайандзи-рю[31]. Но влияние Додзи на развитие японского буддизма выходило за рамки школы Санрон. Он был хорошо сведущ также в доктринах школ Хоссо, Рицу, Дзёдзицу, Кэгон. «Философия и догматика шуньявады в той или иной мере согласовывалась с учениями практически всех школ махаяны (точнее сказать, была одним из тех китов, на которых они держались), – пишет А. Н. Игнатович, – так что, с одной стороны, Дайандзи-рю в определенном смысле подготовило почву для возникновения указанных школ на островах, а с другой – стимулировало интерес к философским и догматическим спекуляциям в японской монашеской среде»[32].

Другое течение в Санрон, Гангодзи-рю, названное по имени храма, где оно было основано Тико (703–ок. 776) и Райко (ум. в 729 г.), положило впоследствии начало еще одному влиятельному направлению японского буддизма – Дзёдо.

Центральной доктриной Санрон является учение о «двух истинах», суть которого уже излагалась выше. Особенностью данной школы является выделение в каждой из «истин» трех последовательных уровней, поэтому эта концепция носит название – *сандзю-нитай* («три вида двух истин») или *нитай-санган* («две истины – три рассмотрения»).

Первый уровень относительной истины – это уровень профанного знания, когда просто констатируется какое-либо существование, другими словами, утверждается «наличие» (яп. *у*). На втором уровне достигается понимание того, что утверждать можно как «наличие», так и «отсутствие» (яп. *му*) или «несуществование» (яп. *ку*). Третий уровень относительной истины – это свободное оперирование как утверждением, так и отрицанием и «наличия», и «отсутствия».

Первый уровень абсолютной истины – это первый этап постижения учения о *шуньяте*, когда осознается ее существование, т. е. утверждается «отсутствие». На втором уровне отрицается как *у*, так и *му*. На третьем уровне воздерживаются как от утверждения, так и от отрицания в отношении как «наличия», так и «отсутствия»[33].

В школе Санрон особо подчеркивалось, что хотя учение о «двух

---

[31] Дай Нихон буккё дзэнсё. Т. 1–151. Т. 26. С. 110.

[32] *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 135.

[33] *Cheng Hsueh-li.* Truth and Logic in San-lin Madhyamika Buddhism. – Intetnational Philosophical Quarterly. 1981. V. XXI. № 3. P. 267–268.

истинах» помогает преодолеть уровень «относительной истины», выйти за его пределы, но само оно еще не представляет уровень абсолютной истины, так как может быть изложено только с помощью знаков. Абсолютная же истина вне «знаков и имен». Только на уровне абсолютной истины полностью постигается *шуньята*, которая с определенного момента «сливается» с ней. Как относительная, так и абсолютная «истины», вернее, наши представления о них, необходимы для того, чтобы «раскрыть» праджню. В этом смысл всего учения Праджня-парамиты.

Несколько иначе трактуется учение о «двух истинах» в другой нарской школе — Дзёдзицу. Согласно представлениям этой школы, абсолютная истина отождествляется с нирваной и *рупа-дхармами* (т. е. дхармами, благодаря которым возникает то, что воспринимается как «чувственное»). Она достигается путем совершения «двадцати семи деяний», главным образом через медитацию и соблюдение обетов. *Праджня* здесь лишь средство для овладения абсолютной истиной. *Шунья* рассматривается как отсутствие реального существования, относится к области феноменального, к миру относительной истины. Таким образом, школа Дзёдзицу представляет собой своеобразный компромисс между Сарвастивадой и Праджня-парамитой, некий переходный (хотя и слишком шаткий) мостик между двумя направлениями, попытку соединить хинаяну с махаяной. Учение Дзёдзицу излагалось в Японии главным образом адептами школы Санрон, по-видимому, с пропедевтическими целями. Его излагали для того, чтобы опровергнуть. Самостоятельным направлением со своими последователями оно так и не стало, хотя, по традиции, Дзёдзицу упоминается в числе других нарских школ.

Если Санрон основывала свои теоретические построения на учении мадхьямаки, то школа Хоссо представляла другую философскую ветвь махаяны — виджнянаваду.

Хоссо-сю (кит. *Фасян-цзун*) основали выдающийся деятель китайского буддизма, философ, переводчик и путешественник Сюаньцзан (602–664) и его ученик Куйцзи (632–682). Сюаньцзан (яп. *Гэндзо*), наряду с Кумарадживой, внес, наверное, наибольший вклад в дело распространения праджня-парамитской традиции на Дальнем Востоке. Он перевел и свел 16 самостоятельных сутр в единый текст объемом в 600 глав, сгруппировав их по принципу «четыре места [проповеди] — шестнадцать собраний». Этот свод праджня-парамитских сутр, работа над которым продолжалась пять лет (659–663), получил название *Да баньжо боломито цзин* — Великая сутра Праджня-парамиты (санскр. *Махапраджня-парамита-сутра*, яп. *Дай хання-харамитта кё*) и считается основным праджня-парамитским текстом в дальневосточной буддийской традиции. В жизни Сюаньцзана оставил заметный след еще один праджня-парамитский текст,

объемом всего в 262 иероглифа – Хридая-сутра. В 649 г., через 4 года после возвращения из Индии, Сюаньцзан заново (первым переводчиком был Кумараджива) переводит эту сутру, которую еще перед своим путешествием переписал со стены храма Дасиншаньсы в Лояне[34]. Интересно, что Хридая-сутра выступает в качестве центрального сакрального текста и во всех беллетризированных описаниях этого путешествия Сюаньцзана [35]. Известен комментарий Куйцзи на эту сутру. Ученик Сюаньцзана был главным систематизатором всей канонической литературы школы Хоссо и фактически ее основателем.

Хоссо-сю выделяет в проповеди Будды «три поворота Учения». «Первый поворот» содержал теорию дхарм, сущность которой сформулирована в краткой формуле: «"я" – пусто, дхармы [лишь] существуют» (яп. *гаку – хоу*). Во время «второго поворота» Будда изложил сутры Праджня-парамиты, утверждающие: «"я" – пусто, дхармы [также] пусты» (яп. *гаку – хоку*). «Третий поворот» представляет собой изложение доктрин виджнянавады (т. е. учения Хоссо), содержащих, с точки зрения этой школы, «средний путь не-пустоты и не-существования» (яп. *хику-хиу-тюдо*)[36] . Тэндайская концепция *иссин-санган* является как раз примером реализации такого пути.

В учениях школы Хоссо различают три представления о всей совокупности дхарм. Согласно первому из них, характеризующемуся «признаком привязанности к измерениям» (яп. *хэнгэ сёсю-со*), существует многообразие различных дхарм, которые можно классифицировать, измерять (*хэнгэ*). Такого взгляда придерживаются сарвастивадины. По учению же Праджня-парамиты, и Хоссо следует в данном случае ему, этот «признак» (санскр. *лакшана*, яп. *со*) «пуст и отсутствует» (яп. *ку-му*).

Второе представление касается закона взаимозависимости явлений. Он интерпретируется здесь так, что рождение одних дхарм обусловлено хоть и мгновенным, но реальным существованием (яп. *юу*) других, предшествующих им. Этому представлению соответствует признак «возникновения с опорой на другое» (яп. *этаки-со*). Подобное воззрение также исходит из теории Сарвастивады. В мадхьямаке из закона причинно-следственной взаимообусловленности следуют диаметрально противоположные выводы, о чем уже говорилось выше. Хоссо и здесь не расходится с выводами мадхьямаки.

---

[34] *Hurvitz L.* Hsuang-tsang (602–664) and the Heart Scripture. – Prajnaparamita and Related Systems. Studies in Honor of Edward Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. V. I. Berkeley, 1977. P. 108.

[35] См. : Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа (Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги). Пекин. 1954; *У Чэнъэнь*. Си ю цзи (Путешествие на Запад). Пекин, 1954.

[36] *Хуан Чаньхуа.* Фоцзяо гэцзун дан (Догматика всех буддийских школ), раздел Фасян. Тайбэй. 1973. С.42.

Третий признак описывает «истинную реальность» (*яп. дзицуу*), которая достигается при осознании «равностности» всех дхарм. Он называется *эндзёдзиссо* («признак совершенной истины») или *сёхо-дзиссо* («истинный признак всех дхарм») и предполагает отсутствие всех знаков (*со-му*)[37]. В соответствии с доктриной Хоссо следует осознать, что «собственная природа дхарм» отсутствует трояким образом (*яп. сансю-но мудзисё*). Во-первых, как «отсутствие собственной природы признака» (*яп. со-мудзисё*), во-вторых, как «отсутствие собственной природы рождения» (*яп. сё-мудзисё*) и, в-третьих, как «отсутствие собственной природы в высшем смысле» (*яп. сёги-мудзисё*), что предполагает видение отсутствия собственной природы как «индивидуального "я"», так и дхарм. Достигая этого уровня, адепты прозревают «истинную природу всех вещей», видят их такими, какие они и есть в действительности (*санскр. tattxata, яп. синнё*)[38].

Нетрудно заметить, что и здесь ход рассуждений последователей Хоссо соответствует идеям Праджня-парамиты и, более того, вдохновлен ими. Расхождения, и притом довольно серьезные, возникают в вопросе о природе Будды и возможности спасения для всех живых существ. Хоссо фактически отрицает принцип всеобщности спасения всех живых существ — один из краеугольных принципов всей махаяны, что, естественно, вызывало резкую критику со стороны других махаянистских школ. Против ограничения этого принципа в концепции Хоссо выступал, в частности, Сайтё.

В учении школы Хоссо большое внимание уделялось классификации дхарм, и в этом смысле она имеет много точек соприкосновения с Сарвастивадой. Вполне закономерен тот факт, что часть последователей Хоссо специализировалась на изучении доктрины Сарвастивады и образовала дочернюю по отношению к Хоссо школу Куся.

Основателем школы Хоссо в Японии был Досё (629–700), учившийся в Китае у самого Сюаньцзана. Досё сыграл очень значительную роль в становлении буддизма как государственной идеологии. Ему первому принадлежит идея активного вовлечения буддийских монахов не только в политическую, но в общественную и хозяйственную жизнь страны[39]. Его ученик Гёги (668–749) активно проводил этот принцип в жизнь и сумел организовать за сорок лет строительство сорока девяти храмов, шести мостов, семи водоемов, четырех каналов, дороги, не считая остального. Деятельность Гёги вдохновила позднее Сайтё на создание его концепции «бодхисаттвы-монаха».

Школа Хоссо стремилась и к непосредственному влиянию на политику императорского двора. Таким влиянием, несомненно, обла-

[37] Буккё сайтэн. Токио, 1974, С. 208–209.
[38] Там же. С. 208.
[39] Сёку Нихонги (Продолжение «Записей о Стране Восходящего Солнца»). Т. 1–2. Токио, 1972. Т. 1. С. 6.

дал сам Досё, но и после него школа старалась не утрачивать своих политических позиций. Об этом свидетельствует комментарий на Нинно-кё, написанный Гёси (ум. в 750 г.), кстати, первый комментарий на эту сутру в японской традиции.

В учении школы Кэгон (кит. *Хуаянь-цзун*), догматика которой весьма сложна, одно из центральных мест занимает концепция причинности. Все причины, рассматриваемые в ней, подразделяются на два класса: «внутренних» (яп. *ин*) и «внешних» (яп. *эн*). Выделяются «шесть значений внутренних причин» с точки зрения их соотношения с «внешними». Эти соотношения образуются в результате различного сочетания трех факторов: «силы» (*урики*), «наличия» (*у*) и «пустоты» (*ку*). Подробный анализ всех возможных аспектов проявления «внутренней» причины в их сочетании с различным действием «внешних» причин приводит теоретиков Кэгон к конечным выводам о том, что «плод» (яп. *ка*) действия «внутренней» причины полностью обусловлен «пустотой» и «наличием». Так считал, в частности, Фацзан (643–712) – один из основных систематизаторов учения школы Хуаянь, ссылаясь при этом на известное положение из «Муламадхьямика-карика» Нагарджуны: «Все, что обусловлено другим, – не имеет собственной природы и пусто»[40]. Таким образом, для исчерпывающего описания сложной системы взаимодействия «внешних» и «внутренних» причин оказывается достаточно только двух факторов: «пустоты» и «наличия». Фактически даже одного, если говорить о «наличествующей пустоте».

Авторы всех канонических трактатов школы единодушно признают концепцию причинности мадхьямаки единственно верной. Основатель Хуаянь-цзун – Ду-шунь (557–640) начинает свой трактат «Хуаянь фацзе гуань» («Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуаянь») с анализа известной формулы сутры Синьцзин (Хання-сингё) о «пустоте» и «форме»[41]. Влияние учения мадхьямаки и вообще праджня-парамитских идей на формирование доктрин Хуаянь признавал и другой патриарх школы – Цзун-ми (780–841). Вместе с тем, он, вслед за Фацзаном, считал мадхьямаку лишь промежуточным этапом на пути достижения «полного и окончательного просветления». Парадоксально, что это свое утверждение Цзун-ми подкрепляет цитатой опять же из «Панча-вимшатисахасрика-праджня-парамита-сутры»[42]. Правда, если в сутре говорится, что «пустота является воротами в махаяну» в том смысле, что она «открывает путь к постижению Дхармы», то Цзун-ми интерпретирует

[40] Буккё сайтэн. С. 338.

[41] *Ду-шунь.* Хуаянь фацзе гуань. (Рассмотрение [сущности понятия] Дхармадхату в [школе] Хуаянь). – Тайсё синсю дайдзокё. Т. 45. С. 684.

[42] *Цзун-ми.* Юань жэнь лунь (О началах человека). – Тайсё синсю дайдзокё. Т. 45. С. 709.

эти слова таким образом, что «пустота [всего лишь] ворота», за которыми, собственно, и начинается истинное Учение. Здесь Цзун-ми имеет в виду, естественно, учение Хуаянь-цзун.

Праджня-парамитские корни можно проследить в хуаяньской концепции тождественности *ли* (яп. *ри*) и *ши* (яп. *дзи*) – центральных категорий школы, обозначающих абсолютное и феноменальное. Во многих контекстах *ри* (кит. *ли*) равнозначна *шунье* – «пустоте».

Школа Кэгон стремилась соединить в себе элементы практически всех махаянистских школ, претендуя на полноту и окончательность в изложении высших истин буддийского учения и, соответственно, на особую роль в политической жизни страны. «Золотым веком» Кэгон можно считать время правления императора Сёму-тэнно, когда был возведен главный храм школы и всей страны – Тодайдзи, сооружена статуя Будды Лочаны – главного будды в пантеоне Кэгон. Напомним, что это же время было временем широчайшего распространения праджня-парамитских сутр и придания учению Праджня-парамиты фактически государственного статуса. Можно по-разному интерпретировать тот факт, что наиболее тесно связанные с праджня-парамитской литературой школы были и наиболее влиятельными в политическом отношении в нарский период, но это совпадение явно не случайно.

В середине VIII в. знание праджня-парамитских текстов входило в число экзаменационных требований к будущим монахам, в частности, нужно было декламировать Хання-сингё наряду с другими сутрами и отрывками из них, для того чтобы получить официальный «диплом» (яп. *когэн*)[43]. Правительство стремилось жестко контролировать буддийское духовенство именно потому, что его деятельность была связана с «регуляцией» сакральной силы, от которой зависело благополучие страны и самих правителей, но по мере распространения буддизма делать это становилось все труднее.

Появлялось все больше так называемых «вольных монахов» (яп. *сидосо*), которые по различным причинам или не закончили обучение в монастыре (и, соответственно, не получили официального «диплома»), или не учились вовсе. Эти люди, лишенные возможности постоянно жить в монастыре (или не имеющие к этому склонности), вынуждены были скитаться по всей стране, переходя с места на место (что, в сущности, вполне соответствовало образу жизни древних индийских *бхикшу*). Ясно, что подобных «вольных монахов» не приглашали в дворцовые покои для чтения «трех сутр, защищающих страну», или Дайхання-кё. Основным занятием для них было врачевание, гадание, прорицание, а наиболее привычной их аудиторией и клиентурой являлось крестьянство. Во многом благодаря деятельно-

[43] *Аоки К.* Нара-но мияко (Столица Нара). Токио, 1973. С. 468–469.

сти «вольных монахов» буддизм в Японии превращался из религии избранных в религию для всех. Существенно различалась у «вольных монахов» и элитарных монастырских монахов и мотивация обращения к праджня-парамитской литературе.

Для тех и для других Праджня-парамита обладала прежде всего сакральной силой, но для монастырей публичное чтение сутр превращалось в государственный ритуал и, в какой-то степени, составляло часть чиновничьих обязанностей, в то время как «вольные монахи» не были скованы рамками монастырского устава, кодекса «Сонирё» и канонических толкований, а в своей проповеди должны были учитывать насущные и повседневные нужды простого народа, соответственно используя магическую силу сутр и *дхарани*[44].

Издревле отшельники предпочитали в качестве места своего уединения горы. В Японии таких горных отшельников называли *ямабуси* («горные скитальцы»). *Ямабуси* были тем социальным субстратом, на основе которого возникло движение *сюгэндо*. Его истоки связывают с именем Эн-но гёдзя (настоящее имя — Эн-но Одзуну; 634 — начало 700). Прозвище *гёдзя* («отшельник») он получил потому, что большую часть своей жизни провел в горах, занимаясь медитацией. Существует предание о том, что на вершине горы Мино Эн-но гёдзя встречался с самим Нагарджуной[45] . Скорее всего Нагарджуна выступает в этой истории в ипостаси святого, обладающего сверхъестественными способностями (*сюгэндо* буквально означает «путь овладения магической практикой»), но не следует забывать и о Нагарджуне — комментаторе праджня-парамитских сутр и систематизаторе учения Праджня-парамиты. В буддийской житийной литературе образы Нагарджуны-чудотворца и Нагарджуны-философа слились воедино, и нельзя искусственно вычленить один из них, не нарушая смысла повествования. Есть все основания полагать, что Праджня-парамита занимала значительное место в практике *ямабуси*[46].

---

[44] *Харамитта, харамицу* — транслитерации санскритского слова *парамита*, входящего в название многих сутр, созвучны японскому *харами* (беременность), на что обращает внимание Р. Тайлер, см.: *Tyler R.* The Book of the Great Practice: The Life of the Mt. Fuji Ascetic Kakugyo Tobutsu Ku. — Asian Folklore Studies. V. LII–2, Nagoya, 1993. P. 323. Это созвучие обыгрывалось в специальных заклинаниях, бывших в ходу у *ямабуси*. (Там же. С. 300.) Оно укрепляло представление о Праджня-парамите как о «порождающем» космическом начале, о чем уже упоминалось выше, и в конечном счете способствовало ее высокой популярности в народе.

[45] *Rotermund H.* Die Legende des Enno-Gyoja. — Orients Extremus. 1965. Jg. 12, № 2. С.232.

[46] В «Сказании о Ёсицунэ» Мусасибо Бэнкэй вместе со своим господином Ёсицунэ, скрывавшимся от врагов, имитирует в обличии *ямабуси* чтение Хання-сингё. Совершив (по его словам, «по правилам ямабуси») очистительный ритуал над «алтарями», осквернеными прикосновением к ним «сверхбдительного» деревенского старосты, Бэнкэй, желая проучить последнего, требует огромную плату и сразу получает ее. Этот фрагмент эпоса позволяет получить некоторое представление о роли Хання-

Очень близко по духу к *сюгэндо* было такое эзотерическое направление в японском буддизме как *миккё* (т. е. «тайное учение»), проявляющее значительный интерес к тантрической практике. Приверженцы *миккё* были практически во всех школах, большое распространение это течение получило в тэндайских монастырях, что отражало заданную еще Сайтё кардинальную установку этой школы на сближение с Сингон. Знаменательно, что среди канонических сутр этого направления была Конго хання-кё (Ваджраччхедика-праджня-парамита сутра)[47].

Поскольку сакральная сила Праджня-парамиты тесно связывалась с сакральной силой верховного правителя, любое обращение к ней подлежало строгой регламентации. Бесконтрольная деятельность последователей *сюгэндо*, в особенности магическая практика и несанкционированное чтение сакральных текстов, не могли не вызывать серьезного беспокойства правительства, резкого осуждения и принятия решительных мер противодействия с его стороны, поскольку такая практика подрывала самые основы власти, авторитет монастырского духовенства и всю систему отношений двора и клира. Не случайно Докё, как монах, хорошо понимавший эту опасность, едва придя к власти, первым же указом запретил всякое отшельничество. Многие известные японские буддийские подвижники в той или иной степени преследовались властями. Гонениям подвергался Гёги на начальном этапе своей деятельности. Эн-но гёдзя был сослан на остров Идзу[48].

Легенды и предания об отшельниках, последователях *сюгэндо*, по-

---

сингё в практике *ямабуси* и той огромной магической силе, которую она имела в глазах верующих.

[47] *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 155.

[48] Нельзя сказать, что опасения правительства были совершенно безосновательны. Примером тому служит деятельность отшельника Монгаку, как она описана в «Хэйкэ-моногатари». В юности Моритоо Эндо (светское имя Монгаку, даты рождения и смерти неизвестны) служил в дворцовой страже. После неумышленного убийства своей возлюбленной он в девятнадцать лет принял постриг и начал отшельническую жизнь. Монгаку обошел всю страну, поднимался на все святые вершины, в том числе дважды на Кацураги, где провел тридцать лет Эн-но гёдзя, и задумал восстановить разрушенный храм Дзингодзи (Храм Божественной Защиты) на горе Такао. Для сбора пожертвований на храм Монгаку составляет воззвание, в котором доминирующим был, конечно же, мотив «защиты страны». С требованием подаяния он буквально силой врывается в покои государя-инока Го-Сиракавы, но выдворяется оттуда, после чего предрекает императору муки в огненном аду и кровавую смуту стране. В «Хэйкэ-моногатари», где описывается этот эпизод, Монгаку выступает главным зачинщиком смуты и причиной падения дома Тайра (именно он вдохновляет Минамото Ёритомо на выступление). В то же время для слушателей эпопеи было ясно, что основная ответственность за происшедшие после этого драматические события лежит на государе-иноке, который лишил страну и императорский дом «защиты», удалив Монгаку и отказав в подаянии на восстановление храма Дзингодзи, иначе говоря, буквально отверг «божественную защиту».

ложили начало особому жанру в японской литературе – *сэцува*[49]. Первым сборником *сэцува* были «Записки о чудесах Японии» (яп. *Нихон рёики*), написанные в 822 г. монахом Кёкаем из храма Якусидзи. В предисловии к первому свитку сборника Кёкай пишет, что он использовал в качестве образца китайские сборники «Мин баоцзи» («Вести из преисподней») Тан Линя и «Цзиньган баньжоцзин цзиянь-цзи» («Удивительные записи о Ваджраччхедике-праджня-парамита сутре») Мэн Сян-чжуна[50].

Уже по названию китайского сборника можно судить о тех ассоциациях, которые связывали Праджня-парамиту со всем «чудесным» и сверхъестественным (с загробным миром, в частности). Не случайно и в «Нихон рёики» Хання-сингё – одна из наиболее упоминаемых сутр.

«Нихон рёики», разумеется, не обладает достоверностью исторического документа (хотя первые тридцать историй из первого свитка Кёкай написал на основании письменных источников, и это следует иметь в виду). Тем не менее хронологические уточнения, которыми снабжены некоторые предания в сборнике, вполне могут отражать действительные исторические события и представляют в этом смысле интерес для исследователя. Так, в одной из историй первого свитка (1.14) рассказывается о монахе Сака Гигаку из Пэкче. Спасаясь от нашествия Тан и Силла (660 г.), он прибыл в Японию. Это происходило, отмечает Кёкай, «когда Поднебесной управляла императрица Саймэй из нового дворца Окамото»[51]. Гигаку поселился в храме Кудара в Нанива. Среди других монахов он отличался особо благоговейным отношением к сутре Хання-сингё. Как-то заметили, что его келья ночью ярко освещена. Оказалось, что сияние исходило изо рта Гигаку, читавшего Хання-сингё. Как стало известно впоследствии ученикам, чтение сутры наделило Гигаку способностью видеть сквозь стены и свободно проходить через них. Отметим в скобках, что *праджня-парамита* часто уподобляется в сутрах «беспрепятственному пространству» (санскр. *акаша*, яп. *коку*). Таким образом, на основании «Нихон рёики» можно предположить, что во время правления императрицы Саймэй (655–661) сутра Хання-сингё была уже достаточно распространена на островах, так как в рассказе нет каких-либо указаний на то, что до Гигаку никто в Японии ничего не знал о Хання-сингё. Из другой истории сборника (II, 19), относящейся ко времени императора Сёму, явствует, что копию этой сутры можно было тогда приобрести на восточном рынке Нара за пятьсот монет.

---

[49] Подробнее о литературе *сэцува* см.: *Свиридов Г. Г.* Японская средневековая проза сэцува. М., 1981.

[50] Нихон рёики (Записи о чудесах Японии). – В серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй». Т. 70. Токио, 1974.

[51] Японские легенды о чудесах (IX–XI вв.). Перев., предисл. и коммент. А. Н. Мещерякова. М., 1984. С. 99.

В хэйанской литературе встречается много упоминаний о праджня-парамитских сутрах и описаний связанных с ними церемоний.

Пересказ историй о Хання-сингё как о «чудотворной сутре» (в основном заимствованных из «Нихон рёики») содержится в «Самбо экотоба» («Поучение с поясняющими примерами о "Трех сокровищах"») — дидактическом сочинении, написанном в 984 г. видным придворным, представителем одного из самых знатных аристократических родов, Минамото-но Тамэнори (ум. в 1011 г.) по заказу императора Рэйдзэя (968–969) для его дочери принцессы Такако. В книге в доступной форме излагаются основы махаянистского буддизма и в первую очередь учение Праджня-парамиты, приводятся некоторые джатаки, притчи, жития святых подвижников (Сётоку-тайси, Эн-но гёдзя, Гёги). Эта компиляция дает определенное представление о том, что в те времена считалось важным и необходимым знать мирянам из высших слоев общества, многим из которых волею судеб суждено было покинуть мир и уйти в монастырь.

Ревностный последователь Дзёдо — Миёси Тамэясу (1049–1139), хотя и не ставший монахом, но ежедневно читавший Хання-сингё, Амида-кё и Конго хання-кё, написал не дошедшую до наших дней «Конго хання гэнки». Скорее всего это было переложением «Цзиньган баньжо цзинцзи эньцзи».

Сэй Сёнагон в «Записках у изголовья» (яп. *Макура-но соси*) упоминает «непрерывные чтения сутр», «чтение священных книг», имея в виду постоянные чтения Дайхання-кё во вторую и восьмую луну. Среди «священных книг» она упоминает и сутру Конго хання-кё[52].

В «Гэндзи-моногатари», другом великом произведении этой эпохи, не только неоднократно упоминаются «священные чтения» праджня-парамитских сутр (Дайхання-кё в гл. «Сакаки», Нинно-кё в гл. «Акаси», Конго хання-кё в гл. «Вакана»), а в главе «Котё» («Бабочки») подробно описаны организация и весь ход проведения этих чтений. Интересно сравнить описание торжественных церемоний и приготовлений к ним в главах «Котё» и «Вакана» с указаниями седьмой главы Нинно-кё, где говорится:

«Махараджи, вы должны приготовить девятицветные флаги, длиной девяти чжанов (дзё), цветы девяти цветов, двух чжанов высотой, и тысячу светильников высотой в пять фэней (сунов), девять шкатулок из нефрита, с нефритовыми крышками, украшенные семью драгоценностями, алтари для сутр и поместить туда (т. е. в шкатулки) девять свитков Сутры.

Устраивающий церемонию государь должен установить сто сиденьев перед алтарями. Эта Сутра испускает тысячи сверкающих лучей и препятствует возникновению семи бедствий на протяжении

---

[52] *Сэй Сёнагон.* Записки у изголовья. Перев. В. Марковой. М., 1983. С. 219.

тысячи *ли* (яп. *ри*) вокруг. Если государь находится во дворце, он должен сделать украшенные семью драгоценностями занавеси, установить под ними высокий трон, также украшенный семью драгоценностями, и поместить на него Сутру. День за днем он должен совершать подношения, осыпать все цветами, воскурять благовония, как если бы прислуживал отцу с матерью или Шакре, царю богов».[53]

Автор «Гэндзи-моногатари» Мурасаки Сикибу в главе «Котё» подробно описывает церемонию подношения цветов, предшествующую началу весенних «священных чтений», которые устраивает Государыня-супруга в доме своего отца Гэндзи, занимающего в это время пост Великого министра. Этот ритуал, каким он предстает в романе (и каким, без сомнения, был во времена Сэй Сёнагон и Мурасаки Сикибу), превращается в настоящее театрализованное представление.

Вначале взорам именитых гостей, нарядно одетых соответственно предстоящему торжеству, предстала разукрашенная ладья, скользившая по глади пруда к месту церемонии. Находившиеся в ней восемь миловидных детей, наряженные в костюмы птиц и бабочек, держали цветы в золотых и серебряных вазах. Приплыв в сад Государыни, они передали цветы служителям и исполнили сначала «Танец птиц» (яп. *Тори-но маи*), а затем «Танец бабочек» (яп. *Котёраку*). Все детали празднества тщательно продуманы, с тем чтобы достичь максимального эстетического эффекта. Но всякое эстетическое переживание, согласно хэйанским канонам, непременно должно было быть облечено в поэтическую форму. Блестящий придворный, старинный друг Гэндзи — То-но Тюдзё обменивается с Государыней окрашенными в элегические тона поэтическими посланиями, в которых обыгрывается тема бабочек, давшая название всей главе[54].

---

[53] Жэнь ван хуго бань жо бо ло ми то цзин. С. 832 с.

[54] Возможно, что истинный смысл образа бабочки в ритуальном танце, исполняемом при чтении праджня-парамитских сутр, позволяет лучше понять строки из старинной корейской песни, которую исполняли на могиле умерших родственников в «день холодной пищи» (*ханси*к):

Вот настал второй месяц — холодную пищу я ем,
Высоко в горах распустились весенние почки.
Сохнущее дерево ожило и расцвело.
И память о нем в моем сердце всегда.
Но ушедший человек уже не возвратится,
Мои горючие слезы падают в холодную пищу.
Эту пищу холодную я принес на могилу
Для твоей голодной души.
Бабочки кружатся — крылья их тяжелы.
С тяжелой думой омываюсь я в ледяной воде
И, сидя у реки, пою о тебе.
Горы вновь порозовели, азалии смеются,
Зеленые гибкие ветви колышутся под легким ветром,
Словно волосы девушки в ее счастливые шестнадцать.

Представляется, что такое искусно поставленное и роскошно оформленное действо, с костюмами, музыкой, танцами и декламацией, каким было весеннее и осеннее публичное чтение Дайханя-кё, могло послужить прообразом для театра Но.

Шунья была сквозной темой всех праджня-парамитских сутр. Слушатели этих текстов непосредственно переживали «пустотность». Но ведь в том же и состоит основная эстетическая «сверхзадача» драматического искусства театра Но! «Актер Но, если он мастер своего дела, – пишет Т. П. Григорьева, – шаг за шагом ведет зрителя к тому состоянию, которое позволяет пережить "красоту Небытия", увидеть невидимое, услышать неслышимое»[55]. А в другой, более ранней своей работе исследовательница замечает следующее: «Пустота соединяет зрителя и сцену. И эту особенность японского искусства невозможно понять, не отдавая себе отчета в том, что значило для японцев Небытие»[56]. Осознавали же сущность Небытия японцы прежде всего через сутры Праджня-парамиты.

Любопытное описание церемонии публичного толкования сутр Амида-кё и Хання-сингё, состоявшейся в 1110 г., содержится в книге «Хякудза ходан кикигакисё» («Выписки из стодневных толкований Закона») неизвестного автора. Церемония была устроена во исполнение обета одной из принцесс крови и фактически представляла собой диспут между девятью монахами из школ Хоссо, Тэндай и Кэгон. После ста дней, о которых говорится в названии сочинения, церемония была возобновлена и продолжалась после этого еще двести дней. Правда, не все это время было посвящено обсуждению сутр, также пересказывались легенды о чудесах, притчи и т. д. – словом, все то, что можно найти в «Нихон рёики» и других подобного рода сборниках. Но даже с учетом этого обстоятельства срок чтений впечатляет, особенно при сопоставлении с объемом сутры Хання-сингё (впрочем,

Крестьяне с плугом идут на поля,
Пастухи оседлали своих любимых коней,
Подняли золотые хлысты, чтобы
Поймать весну.

Ионова Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. Сер. XIX – нач. XX в. М., 1982. С. 109. «День холодной пищи» отмечается в Корее во 2-й месяц лунного года (т. е. совпадает с весенними «священными чтениями»). Смысл его – в совершении жертвоприношения предкам для обретения помощи и защиты с их стороны в период проведения весенних работ. Праджня-парамиту читали весной практически с той же целью. В Японию оба обряда перешли как одно целое. Образ эфемерной бабочки из корейской поминальной песни вошел в японский буддийский ритуал вместе с танцем («Котёраку» – танец корейского происхождения) как символ «непрочности», «непостоянства» (яп. *мудзё*) бытия, которые не только осознавались во время слушания сутры Дайханя-кё, но и эстетически переживались во время совершения ритуала поклонения.

[55] *Григорьева Т. П.* Дао и логос. (Встреча культур). М., 1992. С. 141.

[56] *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. М., 1979. С. 206.

наверное, только на взгляд человека западной культуры, привыкшего соизмерять объем содержания с объемом текста).

Упоминания о Нинно-кё встречаются в «Гэндзи-моногатари», «Удзисюи-моногатари», «Ёсицунэ-ки». В «Гэндзи» просто коротко сообщается о проведении торжественного чтения сутры (Нинно-кё) в связи с обрушившимся на страну тайфуном как об обычной для таких случаев церемонии (гл. «Акаси»). В одной из историй «Удзисюи» (15,6) рассказывается о внешне ничем не примечательном монахе из храма Гокуракудзи, который, узнав о болезни Великого министра Хорикавы, взял Нинно-кё и пошел во дворец. Здесь, стоя невдалеке от ворот, он стал читать сутру, весь отдавшись этому занятию и ничего вокруг не замечая. Чудесным образом догадавшись о его присутствии, Великий министр призывает его к себе и сразу же выздоравливает, как только монах является[57].

В шестой главе «Сказания о Ёсицунэ» Кадзивара рассказывает о случившейся некогда великой засухе, продолжавшейся сто дней. В соответствии с указаниями старинных книг собрали сто монахов из храмов Хиэй, Миидэра, Тодайдзи, Кокубундзи и велели им читать Нинно-кё у пруда Сидэ. Сто монахов прочитали сутру, однако чуда не произошло. Тогда по высочайшему соизволению велено было созвать сто танцовщиц-*сирабёси*. Девяносто девять девушек исполнили свой танец, но никакого результата не последовало. После этого пригласили танцевать известную своим мастерством Сидзуку, и не успела она исполнить половину *сирабёси*, как собрались тучи, загремел гром, засверкали молнии, пролился долгожданный дождь, продолжавшийся три дня, и в страну вернулись покой и благополучие[58].

Как видим, в «Сказании о Ёсицунэ», созданном уже в эпоху Муромати, отношение к Нинно-кё, ее «чудотворным способностям» совершенно иное, чем у хэйанских авторов. С одной стороны, можно отметить, что магии «заморского» учения — буддизма — здесь противопоставляется «своя», исконно японская магия ритуального танца, восходящая к древним шаманским пляскам и призываниям; монаху, хранящему целибат, противопоставляется женщина, символизирующая жизнеродящее начало; представителю высших слоев общества — человек из народа. Все это в общем-то естественно для такого произведения, как «Сказание о Ёсицунэ».

Но, с другой стороны, здесь, на наш взгляд, подчеркивается несостоятельность Нинно-кё именно как инструмента императорской власти в то время, когда эта власть практически была сведена к нулю, и указывается на превосходство синтоизма, авторитет которого в пери-

[57] Удзисюи-моногатари. — В серии «Нихон котэн бунгаку дзэнсю». Т. 28. Токио, 1975.

[58] Ёсицунэ-ки (Сказание о Ёсицунэ). — Там же. Т. 31. Токио, 1976.

од создания «Сказания» пытались активно утверждать сёгуны Асикага в качестве новой государственной идеологии.

Провал в 1337 г. попытки императора Годайго (1319–1338) реставрировать прямое императорское правление («реставрация Кэмму», яп. *Кэмму-но тюко*, «смута годов Онин», 1467–1477 гг.) и последующая анархия в государстве, выразившаяся в движении *гэко-кудзё* («низы побеждают верхи»), — все эти события сильно понизили престиж Нинно-кё в общественном сознании как «сутры-хранительницы» императорского дома и «защитницы страны». Это и получило отражение в «Сказании о Ёсицунэ». К такому же выводу можно прийти, прослеживая тысячелетнюю традицию комментирования Нинно-кё. Начиная с Гёси, Сайтё и Кукая, она продолжалась почти непрерывно до конца XIII в. После Кукая последовательность была следующей: Энтин (Титё-дайси; 814–891) из школы Тэндай; Какутё (ум. в 1029 г.) – Тэндай; Синкаку (ум. в 1181 г.) – Сингон; Дохан (1184–1252) – Сингон; Райю (1226–1304) – Сингон; Рюдзё (ум. в 1299 г.) – Тэндай. Затем, после длительного перерыва: Рёта (1622–1680) – Сингон и Кёкэн (1652–1739) – Тэндай. Уже сам по себе этот список комментаторов Нинно-кё любопытен. Он позволяет достаточно наглядно проследить использование политических идей Нинно-кё в борьбе школ за влияние на императорский двор. Видно, что это теоретическое соперничество шло с переменным успехом между представителями всего двух школ – Сингон и Тэндай. Образовавшаяся временная лакуна в комментаторской традиции совпадает с периодом правления дома Асикага. Возрождается интерес к сутре только с установлением сильной централизованной власти домом Токугава, что можно было бы объяснить возникшей надеждой на «реанимацию» традиционной буддийской политической концепции Нинно-кё и восстановление влияния «старых» школ, хранивших верность императорскому дому в самые трудные для него годы. Но этой надежде (если она существовала) уже не суждено было сбыться. Сама императорская власть, в лице вступившего на престол в 1643 г. императора Гокомё, отвернулась от буддизма. Новый император с презрением относился к древнему индийскому учению и считал его абсолютно бесполезным в делах государственного управления[59]. Поэтому обращение Рёта и Кёкэна к Нинно-кё можно расценить как последнюю отчаянную попытку «образумить заблудшую власть» и в то же время как мужественную демонстрацию своих убеждений в практически уже безнадежной ситуации.

Разумеется, представители «новых» школ (Дзэн, Дзёдо, Нитирэн), появившихся в XII – XIII вв., не стояли в стороне от политической

[59] *Takekoshi Yosaburo.* Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan. V. 1–3, L., 1930. V. 2. P.8.

борьбы, но они ориентировались на другие социальные слои, другие структуры власти и другие сакральные тексты, т. е. соответственно на самурайство, сёгунат, Конго хання-кё, Хання-сингё, в меньшей степени Дайхання-кё (если говорить только о праджня-парамитских сутрах). В целом высокий авторитет Праджня-парамиты и представление о ее сильных «защитных» свойствах оставались столь же устойчивыми. Как и раньше, из «обращения» у «новых» школ оказалась «изъята» только сутра Нинно-кё, слишком явно ассоциирующаяся с прямым императорским правлением.

Историю школы Дзэн в Японии принято вести от Эйсая (1141–1215), хотя с не меньшим основанием ее можно было бы вести и от Досё, который обучался искусству медитации у Сюаньцзана и построил в своем монастыре Гангодзи в Нара первый медитационный зал. Заслуга Эйсая заключалась не в том, что он первый принес и распространил идеи Дзэн на японских островах (с ними были знакомы здесь и до него), а в основании первых дзэнских монастырей и обосновании правомочности существования Дзэн как отдельного и самостоятельного направления японского буддизма. Главный принцип, исходя из которого должна строиться аргументация, был хорошо известен: «Буддийское учение – защита страны». Необходимо было доказать, что дзэнские монахи способны эффективно осуществлять эту функцию. Если бы дело происходило в годы Энги и Тэнряку, то скорее всего Эйсай обратился бы к сутре Нинно-кё и написал к ней комментарий, но, поскольку ему приходилось действовать в совершенно новой политической ситуации, сложившейся после поражения Тайра и императорского дома в борьбе с Минамото, он отходит от политической традиции Нинно-кё. Эйсай пишет «Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн» (яп. *Кодзэн гококу-рон*), служащий одновременно обоснованием притязаний нового направления на самостоятельность и политическое влияние, ответом на критику со стороны школ Тэндай и Сингон и первым сводом правил дзэнских японских монастырей.

Сёгуны Минамото остро нуждались в идеологической поддержке своей власти, но не могли рассчитывать на нее со стороны старых монастырей, многие настоятели которых были связаны кровным родством с императорским домом и поверженным кланом Тайра. Эйсай безошибочно выбрал момент для распространения влияния своего направления – Риндзай-дзэн, проявив незаурядный политический талант. Развивая в «Кодзэн гококу-рон» тему «защиты страны», он никак не упоминает о Нинно-кё, зато подчеркивает, что в дзэнских монастырях в течение тридцати дней, предшествующих дню рождения императора, ежедневно читают Дайхання-кё, кроме того, в начале каждого месяца устраивают церемонию *хоон*, во время которой толкуют Праджня-парамиту «во славу правящего импера-

ра»[60]. Учение Дзэн, утверждается в трактате, распространяет Дхарму именно в том виде, в каком ее проповедовал древний Будда, осуществляя непосредственную «подлинную» передачу рясы (яп. *кэса*) от одного к другому и практикуя «подлинный метод мудрецов древности». В правилах поведения и дисциплины Дзэн нет «смешения верного и неверного». Изучая это учение, адепты постигают все направления буддизма. Относясь, на первый взгляд, лояльно к другим доктринам, они внутренне достигают высшей мудрости.

Проявляя внешне пиетет по отношению к «священной особе императора», Эйсай в действительности адресовал свой трактат не ему, а камакурскому правительству сёгуна Ёрииэ, под покровительством которого он в 1202 г. построил храм Кэнниндзи. Получив в 1206 г. высший ранг в буддийской иерархии – *содзё*, первый японский патриарх Дзэн перебирается в Камакура, где активно и успешно пропагандирует свое учение, находясь у истоков того течения, которое впоследствии будет названо «камакурским Дзэном».

Вместе с тем учение Эйсая было достаточно эклектичным и испытало на себе влияние доктрин Тэндай и других школ. В Кэнниндзи наряду с дхьяной практиковались и ритуалы Сингон, поэтому дзэнским храмом в подлинном смысле слова во времена Эйсая он все-таки еще не был. Как гласит предание, к патриарху Риндзай незадолго до его кончины пришел совсем молодой тэндайский монах, которого Эйсай препоручил заботам своего ученика Мёдзэна (1184–1225). Этому молодому монаху – Догэну (1200–1253) суждено было стать основателем другого направления в японском дзэн-буддизме – Сото. В 1223 г. Догэн вместе с Мёдзэном отправляются в Китай, чтобы совершенствоваться в Дхарме. Непосредственно соприкоснувшись с китайским Чань, посетив целый ряд монастырей, он испытал сильное разочарование и уже собрался вернуться в Японию, когда случай свел его с наставником Жуцзином (1163–1228) из чаньской школы Цаодун. В мае 1225 г. Догэн достигает просветления, но в течение еще двух лет остается с наставником. В 1227 г., получив от Жуцзина его рясу и портрет (символы передачи Дхармы), первый патриарх Сото возвращается домой, в Японию, где, проведя несколько лет в строгом уединении и медитации (яп. *дзадзэн*), он основывает в 1233 г. близ Киото новый монастырь Косёдзи, который можно считать первым истинно дзэнским монастырем на японской земле.

Наряду со строительством монастыря Догэн приступает к активной литературной работе, продолжавшейся весь десятилетний период, который он провел в Косёдзи. В это время им были написаны «Дзадзэнги» («Метод практики “сидячей медитации”»), «Бэндова»

[60] *Эйсай*. Кодзэн гококу-рон (Трактат о защите страны посредством проповеди Дзэн). – Тайсё синсю дайдзокё. Т. 80, № 2543. С. 15 а.

(«Беседы об изучении Пути») и другие трактаты, вошедшие в его фундаментальный труд «Сёбо-гэндзо» («Драгоценная Зеница Истинного Закона»).

Знаменательно, что именно в «переломный» 1233 г. Догэном был написан комментарий на Паньчавимшатисахасрика-махапраджня-парамита-сутру (который был назван им по имени сутры – «Мака хання харамицу»).

Для комментирования Догэн выбрал несколько фрагментов из сутры. В одном из них Шакра, владыка богов, спрашивает Субхути, одного из ближайших учеников Будды, о том, каким образом должны бодхисаттвы изучать Праджня-парамиту. Субхути отвечает на это, что «глубочайшую Праджня-парамиту» следует изучать как «беспрепятственное пространство» (санскр. *акаша*, яп. *коку*) [61].

Итак, заключает Догэн, «изучение Праджня-парамиты» есть «беспрепятственное пространство», а «беспрепятственное пространство» есть «изучение Праджня-парамиты». Здесь необходимо пояснить, что в понятии *акаша* для буддистов основным, ведущим является именно «беспрепятственность» или «непрерывность» (или, как сейчас сказали бы, – «континуальность»). Из «беспрепятственности» уже вытекает «протяженность». Следовательно, смысл слов Догэна состоит в том, что изучение Праджня-парамиты – это полностью континуальный процесс, лишенный всякой дискретности, не дискурс, а интуиция.

После этого Догэн цитирует то место из сутры, где Шакра спрашивает Будду, каким образом он, Шакра, должен защищать воспринявших Праджня-парамиту. В свою очередь, ближайший ученик Будды – Субхути задает Шакре встречный вопрос: «Видит ли он здесь объект для защиты?» На что получает от владыки богов отрицательный ответ. «Жить в соответствии с Праджня-парамитой, согласно Учению, – заключает Субхути, – это и есть защита». Если «пребывающие в Праджня-парамите» никогда не отступают от нее, то ничто человеческое и нечеловеческое не найдет пути, чтобы причинить им вред. «Если ты хочешь защитить бодхисаттв, которые живут согласно Учению, в глубокой Праджня-парамите, – говорит Субхути Шакре, – то это не будет отличаться от желания защищать "беспрепятственное пространство"».

Комментируя этот фрагмент, Догэн пишет о том, что «восприятие», «схватывание», повторение и всестороннее обдумывание [Праджня-парамиты] и есть не что-либо иное, как «защищающая мудрость». Догэн вспоминает слова своего учителя, сравнившего тело с «висящим в пространстве ртом», который, не задаваясь вопросом о том, какой дует ветер: восточный, западный, южный или северный (т. е. откуда пришло

[61] *Cleary Th.* Shobogenzo: Zen Essays by Dogen. P. 26.

учение), равно свидетельствует всем о мудрости. Вывод, к которому нас шаг за шагом подвел наставник, следующий: «Все это тело — мудрость, все другое — мудрость, все свое — мудрость, все восточное, западное, южное, северное — мудрость»[62].

В последнем цитируемом фрагменте сутры говорится о том, что Праджня-парамита есть Будда, Будда есть Праджня-парамита. И почему? По той причине, что все, кто реализовал «таковость», приобрели заслуги, стали истинно просветленными, проявляют это благодаря Праджня-парамите.

Из утверждения: «Будда есть Праджня-парамита», по Догэну, следует, что «Праджня-парамита — это все вещи». Эти «все вещи» являются характеристиками пустотности, нерожденности, неразрушимости. Они не загрязнены и не чисты, не возрастают и не убывают. Проявление этой Праджня-парамиты есть проявление Будды. Необходимо исследовать ее, изучать ее, оказывать уважение и почтение ей. В этом состоит проявление заботы и служение Будде. Это Будда в заботах и служении[63].

Приступая к строительству монастыря, открывая новое для Японии направление в дзэн-буддизме, Догэн, следуя традиции, пишет комментарий на Праджня-парамиту, одной из центральных тем которого является тема «защиты».

Но, если сравнить «Кодзэн гококу-рон» Эйсая и «Мака хання харамицу» Догэна, видно, что мотивы обращения к авторитетным праджня-парамитским сутрам существенно разнятся у первых японских патриархов Риндзай и Сото. Эйсай стремился укрепить политическое влияние своего направления, и эта его цель ясно прослеживается в трактате. В комментарии Догэна власть как адресат абсолютно отсутствует. Более того, когда Догэн говорит о «защите», то имеет в виду не «защиту» императора, его дома, двора, правительства и даже не «защиту страны», т. е. государства, а «защиту» простых верующих. К властям же Догэн относился откровенно прохладно. Он почти демонстративно отказывается от почестей, которыми его осыпают правительство и сам император, дважды отклоняя высочайше пожалованное торжественное одеяние духовной особы высшего ранга. Свое отношение к этим регалиям Догэн отразил в весьма ироничных стихах, когда на третий раз все-таки был вынужден принять такого рода регалии. Но всю свою жизнь он носил только обычную черную рясу.

Стремясь быть подальше от столиц с их неспокойной жизнью, насыщенной политическими интригами, Догэн удаляется в провинцию Этидзэн, где основывает монастырь Эйхэйдзи, в котором воплотились его представления об идеальной дзэнской обители.

---

[62] Там же. С. 26–27.
[63] Там же. С. 27.

Политические расчеты совершенно не интересовали Догэна в период написания «Мака хання харамицу». Для него Праджня-парамита не магическая сила, не инструмент власти, а средство для достижения просветления, превращающееся в само просветление. «Защита» Праджня-парамиты — не в овладении сверхъестественными способностями, а в правильном взгляде на мир, в умении видеть вещи такими, какие они есть в действительности. Что защищать, если нет объекта для «защиты»? Проблема переносится из области магии в плоскость философии. *Праджню* нет необходимости где-то искать, она — всюду. Будда — во всем, и некого и не от кого защищать.

Праджня-парамита является ключом ко всему учению Догэна. В «Эйхэйкё року» он так описывает свое просветление: «Я осознал только, что мои глаза горизонтальны, а нос вертикален и что я не был обманут другими. Я вернулся из Китая с пустыми руками. Нет никаких тайн в буддизме. Время протекает в соответствии со своей природой, солнце встает на востоке, луна садится на западе»[64]. Другими словами, Догэн говорит здесь о видении вещей в их «таковости» («глаза горизонтальны, нос вертикален», «солнце — на востоке, луна — на западе») и переживании их «пустотности» («вернулся с пустыми руками»). Для Догэна практикуемое в Дзэн «угасание думания (*мунэн*) и действий» — нечто большее, чем обычные формы поведения и активности, «отказ от слов и знаков» — не что иное, как употребление обычных слов и фраз[65]. «Праджня-парамитское» (можно было бы даже сказать «пантеистическое», если не бояться рискованных параллелей) мировоззрение Догэна органично облекается у него в поэтические образы:

Цвет горы и звук ручья
Как они есть — Будды Шакьямуни облик и голос[66].

Нельзя не вспомнить и его ставший хрестоматийным «Изначальный образ»:

---

[64] *Bukariya Kaiten.* The Religion of the Samurai. — A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan. L., 1973. P. 197. «В обоснование достижения "просветления", — пишет Ю. Б. Козловский, — Догэн разработал сложную религиозно-философскую доктрину, согласно которой медитация, открывающая возможность общения с Буддой, осуществляется благодаря отключению сознания от обычного восприятия вещей путем применения особого тренинга во время бдения в сидячем положении (*дзадзэн*). Он утверждает, что такое состояние адепта достигается исключительно практически — методом сюгё при условии "неразделимости практики и постижения истины", и осуждает всех тех, кто допускал "раздвоение" самого бытия и размышления о нем. Важным элементом в учении Догэна является также догма о "бытии-времени" (*удзи*), в соответствии с которой все существующее — преходяще, оказывается нерасторжимо с бытием, сливается с ним в единое целое» (*Козловский Ю. Б.* Догэн и его творчество. — Восток, 1993. № 6. С. 152).

[65] *Shibayama Zenkei.* Zen Comments on the Mumonkan. Trans. Sumiko Kudo. N. Y., 1974. P. 150.

[66] Там же. С. 137.

Цветы – весной,
Кукушка – летом.
Луна – осенью.
Холодный чистый снег –
Зимой.

В этих максимально простых, безыскусных строчках Догэна, не нуждающихся в комментарии, конкретно раскрывается его понимание «таковости». Время «течет» сквозь них совершенно естественно, не задерживаемое никакими «запрудами» субъективной ментальности.

Праджня-парамита, в тех или иных своих проявлениях, буквально «пронизывает» всю японскую литературу. Прежде всего следует сказать об образах «ладьи», «челна», «моста», «другого берега», «переправы», непосредственно связанных со значением слова *парамита* («переправа к другому берегу»). Эти образы в сознании японцев могли ассоциироваться не только с определенными текстами, но и с праздником «Другого берега» (яп. *хиганэ*), который отмечался во вторую и восьмую луну, т. е. тогда же, когда проводились публичные чтения праджня-парамитских сутр.

Примеры использования слов, обозначающих «переправу» именно в специфически буддийском, праджня-парамитском значении, встречаются уже в «Манъёсю»[67] (Прилож. II):

Этот бренный мир!
С чем сравнить могу тебя?
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...

Эта танка Сами Мандзэя цитируется и в романе «Гэндзи-моногатари», целый ряд глав которого несет в своих названиях те же образы: «Девы у моста» («Хасихимэ»), «Ладья в волнах» («Укифунэ»), и в особенности заключительная – «Плавучий мост сновидений» («Юми-но Укихаси»). Название последней главы, во многом раскрывающей основную идею произведения, также восходит к стихотворению:

Переходя через плавучий мост,
Что соединяет берега Юмэ,
Я вижу,
Что и сам этот печальный мир
Подобен плавучему мосту грез...[68]

(Перевод И. А. Борониной.)

[67] Манъёсю. М., 1971. Перев., вступ. ст. и коммент. А. Е. Глускиной.
[68] *Боронина И. А.* Классический японский роман. М., 1981. С. 142.

Но и содержащийся в этом пятистишье образ «сна» (*юмэ*) – также пришел из праджня-парамитской сутры. Наряду с такими распространенными метафорами, как «роса» (*цую*) и «пена» (*ава*), он входит в «*гатху* шести уподоблений» из Конго хання-кё:

Сновидение и иллюзия, пузыри [на воде] и тени,
Капли росы и [блеск] молнии –
Подобно этому следует рассматривать
Все обусловленное[69].

Существуют и другие варианты этой *гатхи*, где число уподоблений доходит до девяти (например, в Каушика праджня-парамита сутре) и до десяти (в Махапраджня-парамита-шастре).

Васубандху, комментируя Ваджраччхедику, указывает, что «сон», «молния» и «облако» символизируют иллюзорность времени[70]. В комментарии его брата Асанги разъясняется, что «прошлое подобно сну», «настоящее мгновенно и подобно молнии», «неопределенное будущее подобно облаку»[71].

Разумеется, сравнение жизни со сном или «наваждением» часто встречается во многих буддийских (и не только буддийских) текстах, но когда приводятся несколько «уподоблений» именно в том порядке, в каком они расположены в гатхе Ваджраччхедики, то источник цитирования не вызывает сомнений. Приведем несколько примеров из весьма отдаленных друг от друга по времени создания произведений японской литературы. «Здесь все не прочно, все быстротечно, как утренняя роса, как блеск молнии», – говорит Преподобный Танго в «Хэйкэ-моногатари»[72]. Ихара Сайкаку замечает в одной из своих новелл: «А ведь жизнь бренна, жизнь – сон, жизнь лишь видение нашего мира»[73].

В поэзии *хайкай* без труда можно обнаружить весь «набор» образов-«уподоблений» из *гатхи*. Вот лишь несколько примеров в переводе В. Марковой:

ЭСА СЁХАКУ (1650–1722)

Звезды в небесах.
О, какие крупные!
О, как высоко!

[69] Цзинь ган бань жо по ло ми цзин (Ваджраччхедика-праджня-парамита-сутра). – Тайсё синсю дайдзокё. Т. 8, № 235. С.752.

[70] *Ши цинь (Васубандху)*. Цзинь ган сянь лунь (Коммент. на сутру Ваджраччхедика-праджня-парамита). Т. 25, № 1512. С. 872.

[71] *У чжао (Асанга)*. Цзинь ган по жо лунь (Коммент. на сутру Ваджраччхедика-праджня-парамита). Т. 25, № 1510. С. 781.

[72] Повесть о доме Тайра. Перев. со старояп. И. Львовой. М., 1982. С. 554.

[73] *Сайкаку Ихара*. Новеллы. М., 1959. С. 81.

[74] Японские трехстишия (хокку). Перев. с яп. В. Марковой. М., 1973. С. 199.

ТАКАРАИ КИКАК (1661–1707)

В ГОДОВЩИНУ СМЕРТИ БАСЁ

Прошло уж десять лет,
А кажется, вчера его не стало...
Плакучей ивы тень!

...
Утренняя звезда!
Нет среди вишен покоя
Облачку на горе[75].

НОДЗАВА БОНТЁ (? – 1711)

Облака в осеннем небе!
Верхние летят на юг,
Нижние спешат на север[76].

ЁСА БУСОН (1716–1783)

Коротка ты, летняя ночь!
Проплывают меж тростников
Пены легкие пузырьки[77].

...
Нынче опять – в третий раз –
Поминальный фонарь я повесил.
Каплет с него роса[78].

КАБАЯСИ ИССА (1763–1827)

Роса так быстро исчезла,
Как будто ей делать нечего
В нашем нечистом мире[79].

Могущественнейший правитель Японии – Тоётоми Хидэёси (1536–1598) в своем предсмертном стихотворении сравнивал свою жизнь с «исчезающей росинкой», а грандиознейшее архитектурное сооружение своего времени – замок в Осака – со «сном»[80].

Нередко образ-«уподобление» использовался в прямом соответствии с комментаторской традицией, а не просто как метафора «бренности бытия». Можно предположить, что образ «тающего облака» (*усугумо*) из одноименной главы «Гэндзи-моногатари» не только

[75] Там же. С. 226–227.
[76] Там же. С. 236.
[77] Там же. С. 276.
[78] Там же. С. 284.
[79] Там же. С. 313.
[80] Хо Тайко синсэкисю кайсэцу (Подлинные рукописи Тайко Тоётоми с комментариями). Токио, 1938. С. 42.

передает чувство скорби, охватившее Гэндзи после смерти его тайной возлюбленной Фудзицубо, но и предвещает грядущее воздаяние за последствия его юношеской греховной страсти. Образ «неопределенного будущего», нависшего над головой в виде облака, явно присутствует в следующих строках из главы «Ладья в Волнах» («Укифунэ»):

– Куда мне бежать,
Чтоб из мира исчезнуть навеки?
Белые тучи
Нависли над горной вершиной
И темнеет в глазах от слез...[81]

и в цитируемом в этих строфах стихотворении из «Сюивакасю»:

Куда я попал –
Не знаю. Зыбка и изменчива
Пелена белых туч.
Скрывают от взора вершины,
Не вижу я ни одной[82].

Другой образ-«уподобление» из гатхи – «блеск молнии». Необходимо иметь в виду: хотя в разных произведениях он «озаряет» различные вещи, в действительности всегда подразумевается только одно – «сознание настоящего момента».

БАСЁ (1644–1694)

Молния в тьме ночной.
Озера гладь водяная
Искрами вспыхнула вдруг[83].

Спокойная водная поверхность – традиционный в буддизме образ чистого, незамутненного никакими аффектами сознания, в котором все явления отражаются без искажений, «так, как они есть». Читая *хайку* Кикаку, вспоминаешь Догэна:

Быстрая молния!
Сегодня сверкнет на востоке,
Завтра на западе...[84]

---

[81] *Мурасаки Сикибу.* Повесть о Гэндзи. (Гэндзи-моногатари). В 4-х кн. М., 1992–1993. Кн. II. Ч. 4. С.172.
[82] Там же. Прилож. С 187.
[83] Японские трехстишия. С. 156.
[84] Там же. С. 217.

Вот тот же образ в *хайку* другого ученика Басё – Ямамото Какэя (1648–1716):

Молнии беглый свет!
Будды лицо озарилось
В темной дали полей[85].

Часто встречающийся образ – «колосья», «травинки», «былинки», озаренные молнией. «Былинки» – это метафора «всех дхарм» (*сёхо*). У Догэна в «Мака хання харамицу» говорится о «пустоте сотни былинок», т. е. о «пустоте ста дхарм»[86]. Таким образом, поэтическое изображение озаренных молнией колосьев в поле в то же время обозначает и вполне конкретную психотехническую практику – сосредоточение на дхармах настоящего момента. Приняв все это во внимание, можно лучше понять смысл следующего трехстишья Басё с предшествующим предисловием:

Глядя, как пляшет актер, вспоминаю картину, на которой нарисован танцующий скелет.

Молнии блеск!
Как будто вдруг на его лице
Колыхнулся ковыль[87].

Басё имеет здесь в виду изображение Читипати (досл. «хозяин души» или, может быть, даже точнее – «хозяин понимания»), которое могло находиться в одном из храмов Сингон.

Скелет (вообще кости) символизирует в Сингон истинную суть, несокрушимую твердость, неизменность и неуничтожимость, так же как и *ваджра*. В «Махабхарате» *ваджра* – оружие Индры – была сделана для него из костей *риши* Дадхичи, который с этой целью уничтожил силой йоги свое тело, оставив лишь кости. Другими словами, силой йогической практики он явил свою истинную, неизменную (*ваджрную*) суть, отбросив все иллюзорное и преходящее. *Ваджра* ассоциируется не только с твердостью алмаза, но и со всесокрушающим громовым ударом, молнией. Предполагается, что первоначально Дадхичи (Дадхьянч) олицетворял молнию[88].

Вот еще одно стихотворение Басё, вдохновленное искусством театра Но:

Актер танцует в саду.
Сквозь прорези в маске

[85] Там же. С. 241.
[86] *Cleary Th.* Shobogenzo: Zen Essays by Dogen. P. 23.
[87] Японские трехстишия. С. 162.
[88] Мифы народов мира. В 2 т. Т. I. М., 1980. С. 347.

Глаза актера смотрят туда,
Где лотос благоухает[89].

Можно подумать, что актер действительно видит с помоста какое-то место в саду, где растут лотосы, если не знать, что сквозь прорези маски Но на самом деле мало что можно увидеть. Актеры Но играют практически «вслепую». Следовательно, глаза актера у Басё смотрят в Пустоту и там находят благоухающий лотос. «В умении схватить миг, в который Бытие соприкасается с Небытием, – тайная сила Басё», – пишет Т. П. Григорьева[90].

Пустота, центральная праджня-парамитская категория, лежит в основе всей эстетической концепции театра Но. Дзэами, ведущий ее разработчик и теоретик, пишет в своих трактатах о том, что все вещи рождаются из Пустоты и художнику необходимо научиться следовать по Пути Пустоты[91].

Эстетика Пустоты вызвала к жизни целый ряд технических приемов, основанных на использовании намека, недосказанности, пауз, в которых эмоции и мысли автора как бы отступают на второй план, оставляя место для эмоций и мыслей читателя, слушателя, зрителя. Такие приемы, направленные на пробуждение эмоционального отклика (*ёдзё*) через паузы (*ма*), сыграли определяющую роль в становлении всего японского исполнительского искусства.

Истоки этой эстетики можно обнаружить в древней японской поэзии, где широко использовались паузы *кугири* для достижения *ёдзё*.

Замечательное философское обоснование этому приему, опирающееся на учение Праджня-парамиты, можно найти в словах Сайгё, которые цитирует Кавабата Ясунари в своем эссе «Красотой Японии рожденный». Сайгё говорит о том, что за образами, которые он использует в своих стихах (цветы, кукушка, луна, снег), стоит пустота. Подобно пустому небу, окрашиваемому радугой, наше сознание пусто, и разные вещи принимают различный цвет, не оставляя в нем следа. Только стихи, содержащие в себе изначальную Пустоту, по мысли Сайгё, и воплощают истину Будды[92].

Блистательно использовала все эти приемы Мурасаки Сикибу в «Гэндзи-моногатари». Безусловно, не случайно, например, глава «Первая зелень» («Вакана») заканчивается фразой, оборванной на имени Будды Махавайрочана (яп. *Дайнити*). За пределами «знаков и слов», если пользоваться дзэнским выражением (опять же идущим от Праджня-парамиты), оказалась целая глава «Сокрытие во облаках»

---

[89] Японские трехстишия, с.161.

[90] *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. С. 208.

[91] *Носэ А.* Дзэами дзюрокубусю хёсяку (Коммент. к 16-ти сочинениям Дзэами). В 2 т. Токио, 1958–1960. Т. I. С. 536.

[92] *Григорьева Т. П.* Японская художественная традиция. С. 186.

(«Кумогакурэ»), существующая лишь в названии. Еще раз отметим, кстати, образ-«уподобление» (облаку) – из гатхи Конго хання-кё.

В главе «Светлячки» («Хотару») Мурасаки Сикибу дает уникальную эстетическую интерпретацию праджня-парамитской концепции «двух истин», обосновывая необходимость сочетания в «Гэндзи моногатари» правды и вымысла, изображения светлых и темных сторон жизни[93].

Взгляды автора «Гэндзи» нашли свое продолжение и развитие у выдающегося драматурга театра Дзёрури – Тикамацу Мондзаэмона (1653–1724) в его «теории вымысла и реальности» (*кёдзицу-химаку рон*). Он полагал, что «искусство возникает на тончайшей грани того, что есть, и того, чего нет» (т. е. действительности и небытия)[94]. По сути дела, *кёдзицу-химаку рон* – это эстетически переработанный вариант тэндайской доктрины *иссин-санган*.

В творчестве Тикамацу можно встретить и прямое обращение к Праджня-парамите. Во втором действии пьесы «Оннагороси. Абураноо дзигоку» («Убийство женщины. Масленый ад») хор паломников возвращается со Святой горы после поклонения святому отшельнику Эн-но гёдзя и напевает «для бодрости» обрывки из молитв и заклинаний, в том числе и *мантру* Хання-сингё. Поскольку в дословном переводе *мантра* звучит как призыв к совместному движению (или вообще совместным действиям), скандирование ее хором паломников, идущих с богомолья, выглядит вполне уместно. Но представляется, что Тикамацу ввел эту цитату не случайно, и смысл ее и глубже и шире.

Есть основания считать, что место данного эпизода в общем замысле пьесы не столь уж второстепенно, как можно подумать. Эгоизму главного героя Ёхэя, ведущего распутный образ жизни и ставшего в конце концов убийцей, драматург как бы противопоставляет ориентацию его коллег-торговцев на участие в общих благочестивых делах. «Побудем вместе! Приходи, и дружно помолимся мы Будде... – обращается один из паломников к Ёхэю, присоединяясь вслед за тем к общему хору, – *Гятэй, гятэй! Харагятэй – харагятэй!*»[95].

Можно легко представить себе, как в «смутные годы», примерно за столетие до эпохи, описываемой Тикамацу, организаторы таких паломничеств превращались в лидеров религиозных народных движений, подобных, например, антифеодальному движению крестьян *икко икки* в середине XVI в.

---

[93] *Мурасаки Сикибу.* Гэндзи-моногатари (Повесть о Гэндзи). Токио, 1926. Т. 2. С. 261–262.

[94] *Хисамацу С.* Кокубунгаку – хохо то тайсё (Национальная литература – метод и объект). – Тёсакусю (Собр. соч.). Токио, 1968. Т. 1. С. 193.

[95] Ночная песня погонщика Ёсаку из Тамба. – Японская классическая драма XIV–XV и XVIII веков. М., 1989. С. 357.

В чисто бытовой на первый взгляд зарисовке, сделанной Тикамацу, как в капле воды, отразился сложный процесс переосмысления сугубо сотериологических аспектов учения Праджня-парамиты с позиции усиления их социальной направленности. Эту тенденцию можно обнаружить уже в комментарии на Хання-сингё, сделанном Кукаем. Развитие ее прослеживается в позднейших чаньских комментариях на эту же сутру, в которых такое выражение в *мантре*, как *харасамгятэй*, истолковывается в смысле совместного достижения «общего социального благополучия» (яп. *сякайкёдо-фукуси*)[96]. Если учесть, что завершающее слово в *мантре* — *совака* (санскр. *сваха*) интерпретируется как «немедленная реализация», то можно оценить, какой заряд потенциальной социальной энергии заключен в мантре Хання-сингё.

Идеи и образы Праджня-парамиты проникли в плоть и кровь всей японской культуры. Они настолько органично вошли в жизнь японцев, что кажется, будто существовали всегда. Каждый образ воспринимается уже как «изначальный образ», а учение в целом — как «изначальное учение».

Вместе с тем Праджня-парамита — явление исторически определенное, со своей достаточно четко выраженной мировоззренческой направленностью, которую необходимо принимать во внимание, интерпретируя опирающиеся на нее религиозные, философские и художественные тексты, анализируя инспирируемую ею политическую активность социальных групп или отдельных исторических деятелей.

Тема «Праджня-парамита в японском буддизме» поистине так же безгранична, как и сама Праджня-парамита. В данном случае можно говорить лишь о попытке наметить несколькими штрихами некоторые из ее аспектов.

---

[96] Ханнясингёкова. Эйхэйдзи. 1971. Цит. по: *Pye M.* The Heart Sutra in Japanese Context. — Prajnaparamita and Related Systems. Berkeley, 1977. P. 132.

СИНТО-БУДДИЙСКИЙ СИНКРЕТИЗМ XIII – XV вв.

Л. Б. Карелова

При воссоздании объективной историко-философской картины японского средневековья недостаточно изложения и анализа догматики одних только буддийских школ. Необходимо также ясно представить и тот специфический фон, на котором они существовали, проследить пути взаимодействия и взаимовлияния буддизма, укоренившегося на японской почве, и местной духовно-культурной традиции. В этой связи несомненный интерес представляет проблема идейного контакта буддизма и синтоизма. Одним из возможных подходов к указанной проблеме является изучение механизма идейного формирования синто в средние века, которое происходило посредством использования «иноземных», и прежде всего буддийских, доктрин и понятий. Исследование в данном направлении позволяет сделать заключение о степени устойчивости добуддийского мировоззренческого стереотипа и пределах его ассимиляции, а также выяснить на конкретных примерах, какие именно концептуальные блоки буддийского учения оказались наиболее привлекательными для систематизаторов синто и, таким образом, приобрели уже самостоятельную значимость вне контекста конкретных буддийских школ.

Как известно, в отличие от Индии и Китая, где до появления буддизма уже существовали развитые религиозно-философские и философские системы, в Японии ситуация была совершенно иной. Здесь к моменту первого знакомства с буддизмом имелась лишь совокупность народных верований различных местностей. Поэтому представляется целесообразным дать предварительное объяснение правомерности постановки вопроса об идейном взаимодействии синто и буддизма.

Само название *синто* (досл. «путь божеств»), а также первые письменные памятники, зафиксировавшие устные предания, традиции и верования, содержавшие добуддийский мировоззренческий

элемент, появились лишь в начале VIII в., т. е. почти два столетия спустя после появления буддизма на островах. К числу таких источников относятся «Записи о делах древности» (яп. *Кодзики*), 712 г., «Японские хроники» (яп. *Нихонги*), 720 г.[1], литургии (*норито*), «Собрание древних рассказов» (яп. *Когосюи*), «Описание земли и нравов» (яп. *Фудоки*), а также поэтическая антология «Собрание мириад листьев» (яп. *Маньёсю*)[2]. Хотя составление этих текстов преследовало вполне определенные культурно-политические цели своего времени, их содержание предоставляет также материал для изучения интеллектуальной ситуации более раннего периода, так как все же может быть вычленено присутствующее здесь первоначальное осмысление мира древней устной традицией. Хотя неверно было бы предполагать наличие абстрактных философских понятий в японской мифологии, тем не менее нельзя не заметить определенный элемент рефлексии. Такого рода рефлексия квалифицируется исследователем *синто* Дж. Масоном как проявление интуитивного подсознательного осмысления действительности[3]. В книге «В преддверии философии» ее авторы Франкфорты дают следующее описание структуры данного типа мировосприятия: осознание человеком его сущностного родства с природой, имманентность божественного природе, возникновение мира из первоначального хаоса, тотальная одушевленность мира, объяснение явлений индивидуальными, а не общими причинами, и в первую очередь действиями чьей-то индивидуальной воли, понимание любых изменений как трансформации, метаморфозы из одного состояния в совершенно иное, слияние символа с обозначаемым им явлением и т. д.[4]

Напомним в самом общем виде, в чем состоят особенности «мифопоэтического» осмысления мира древними японцами. Прежде всего следует остановиться на понятии *ками*. В предисловии к переводу «Кодзики» Б.-Х. Чамберлайн подчеркивал, что изо всех слов,

---

[1] По мнению видного историка японской культуры Иэнага Сабуро, значительная часть содержания книг «Кодзики» и «Нихонги» представляет собой «наслоение элементов различных этапов, продолжительностью в несколько веков», в том числе и древние легенды, созданные до V в. В связи с этим к данным памятникам нельзя относиться как к созданным на каком-то одном историческом этапе. (См.: *Иэнага Сабуро*. История японской культуры. М., 1972. С. 41).

[2] Литургии *норито* включены в более позднее «Собрание указов и законов периода Энги» («Энгисики»), 927 г. Установлено, что они относятся по крайней мере к VII в. «Когосюи» составлено в 807 г. Имбэ-но Хиронари и содержит предания, сохранившиеся в роде Имбэ. «Фудоки» закончено в 733 г. Оно создано во исполнение императорского указа 713 г., предписывавшего каждой провинции представлять отчет о географических условиях, местных традициях и т. п. Сохранились *фудоки* провинций Идзумо, Бунго, Харима, Хитати и Хидзэн.

[3] *Mason J. W. T.* The meaning of Shinto. N. Y., 1935. P. 179.

[4] См.: *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А.* Миф и реальность. — В преддверии философии. М., 1984. С. 24–44.

для которых трудно найти подходящий эквивалент, *ками* – наиболее трудное. Хотя *ками* обычно и переводится как «божество», эти слова соотносятся друг с другом весьма приблизительно, тогда как собственное значение *ками* – это «вершина», «наверху», нечто превосходящее[5]. Согласно Мураока Цунэцугу, содержание древних представлений о *ками* складывалось из нескольких элементов: 1) поклонения природным объектам (например, *ками* гор, рек, ветра, дождя и т. д.); 2) поклонения незаурядным личностям, которые объявлялись *ками*; 3) преклонения перед силами и способностями, заключенными как в природе, так и в людях (например, силы, вызывающие рост и репродукцию, идентифицировались с *ками*, имеющими в своих именах слово *мусуби*, т. е. связь); 4) поклонения духам умерших. Таким образом, общими атрибутами *ками* он считает принадлежность к невидимому миру, столь же реальному, сколь и видимый, постоянное участие в событиях видимого мира, отсутствие дистанции между *ками* и человеком[6]. Следует также упомянуть, что в японской мифологии отсутствует отдельная тема возникновения или сотворения человека. Люди рассматриваются часто как прямые потомки богов, описываются браки между людьми и божествами. Далее, общепризнанной особенностью синтоистской мифологии является оптимистический, жизнеутверждающий взгляд на мир, окружающая природа мыслится по отношению к человеку как материнское лоно, дарующее разнообразные блага. Данный мир считался наилучшим местом пребывания, при этом отсутствовали непреодолимые границы между миром этим и миром иным. Бытовало представление, что творящие, созидающие силы всегда берут верх над разрушающими. Идеи загробного существования занимали в японской мифологии очень незначительное место, смерть осознавалась здесь как переход в невидимый мир, сообщающийся с миром живых. Вместе с тем все, связанное с физическим разрушением, рассматривалось в синто как осквернение божественного[7].

Насколько устойчивым оказался этот мировоззренческий элемент, сохранился ли он после встречи с буддийским учением с его развитой догматикой, логикой и понятийным аппаратом или был полностью вытеснен последним? Если сохранился, то каким образом включился в дальнейшее развитие интеллектуального процесса? Ответы на эти вопросы в целом давно даны исследователями. Например, О. О. Розенберг утверждал, что «...если чисто японский элемент и был менее сильным и определенным (по сравнению с китайскими и индийскими элементами. – *Л. К.*), он все же оказал огромное влия-

[5] См.: Ko-ji-ki. Tokyo, 1973. P. XIX.

[6] См.: *Muraoka Tsunetsugu.* Studies in Shinto thought. P. 55.

[7] Подробно об этом см.: *Ермакова Л. М.* Мифопоэтический строй как модус ранней японской культуры. – Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

ние на самый способ обработки, которой подверглись чужеродные элементы. В национальном элементе скрывалось известное предрасположение, известное характерное мировоззрение, хотя и не заключенное в рамки системы»[8]. Накамура Хадзимэ усматривал характер этой мировоззренческой ориентации и предрасположенности в «направленности на этот мир», которая «трансформировала основные буддийские доктрины по сравнению с их обликом в Индии и Китае»[9].

Вместе с тем, прежде чем говорить непосредственно о синто-буддийском синкретизме, необходимо четко различить этапы сближения синто и буддизма и появления соответствующих обосновывающих доктрин и этап создания собственно синкретической догматики.

Взаимодействие буддизма и синто наблюдается уже в начале периода Нара. Правящая верхушка японского общества была заинтересована как в укоренении буддизма в качестве средства укрепления государственной власти, так и в поддержке синто, содержащего миф о божественном происхождении императорского рода. Относительно мирное сосуществование буддизма и синто было связано с тем, что довольно легко произошло функциональное размежевание двух религий. Считалось, что синтоистские божества контролировали преимущественно силы природы и определенные территории, а будды охраняли государство и апеллировали к внутреннему миру человека[10]. При этом становление буддийской церкви в Японии нуждалось в мерах, которые помогли бы ей ужиться с местными религиозными культами.

В это время синтоистские божества *ками* рассматривались с точки зрения буддизма как один из видов живых существ, которые должны быть спасены с помощью буддийского учения. С этой целью якобы и сооружались буддийские храмы и пагоды на территориях, находившихся в «ведении» синтоистских божеств. Так, в 698 г. по указанию императора Момбу в провинции Исэ были построены первые синто-буддийские храмы *дзингудзи*. В 749 г. якобы по велению бога Хатимана была отлита статуя Тодайдзи боссацу. В период Хэйан буддийские священнослужители читали перед алтарями синтоистских храмов сутры и возносили молитвы, ради спасения *ками* был введен обычай переписывания сутр и копирования изображений будд. Синтоистским божествам присваивались звания бодхисаттв, как достигшим определенного уровня на пути спасения. Следующим шагом было объявление синтоистских *ками* покровителями каждого буддийского храма. Известно, например, что синтоистское святилище Инари дзиндзя считалось покровителем храма Тодзи. От божест-

---

[8] *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991. С. 55.
[9] *Nakamura H.* Ways of thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964. P. 362.
[10] См.: Буддизм в Японии. С. 27–31.

ва горы Коясан (*Коясан рёмёдзин*) Кукай якобы получил указ о строительстве данного храма[11]. В качестве покровителей храма школы Тэндай — Энрякудзи — выступали божества местности Хиэ — Охиэдзин и Кохиэдзин. Само явление согласования, сочетания буддийского и синтоистского учений в самом общем виде получило название *симбуцу сюго*, что дословно может быть переведено как «сведение вместе», объединение синто и буддизма. Цудзи Дзэнносукэ, автор «Истории японского буддизма», рисует следующую схему развития указанного явления:

ками поклоняются буддийскому закону —

ками охраняют буддийский закон —

с помощью буддийского закона *ками* освобождаются от заблуждений и страданий —

ками — одно из живых существ, которые, идя по пути спасения, становятся бодхисаттвами —

продвигаясь по пути бодхисаттвы, они становятся в конце концов буддами —

ками — это воплощение Будды[12].

В середине эпохи Хэйан взаимодействие буддизма и синто стало осмысляться на принципиально иной основе. Этой основой явилась идея «воплощения будды» (*гонгэн*) с целью спасения живых существ. Бытовавший в эпоху Нара взгляд на *ками* как на одну из разновидностей живых существ, подлежащих спасению, был трансформирован, и появилось представление об одинаковом статусе *ками* и будд — *симбуцу докаку*. Подобная переориентация произошла под влиянием традиции Лотосовой Сутры, толкованию которой была посвящена теоретическая деятельность последователей школы Тэндай. Напомним, что в Лотосовой Сутре было проведено разделение между учением Будды в качестве исторически конкретной личности — царевича Шакья и учением вечного Будды. По этому принципу были канонизированы две части этой сутры — «вступительные проповеди Будды» (*сякумон*) и «основные проповеди» (*хомпон*). В соответствии с этим «временное» и «основное» тела вечного Будды стали обозначаться как *хон* и *дзяку*, что нашло отражение в формуле *хондзи суйдзяку*, где слово *хондзи* переводится как «основное место пребывания», а *суйдзяку* — как «след», «сошествие». В целом *хондзи суйдзяку* означает принятие вечным Буддой временного образа. По аналогии с указанным принципом стало интерпретироваться и соотношение будд и *ками*. Первая письменная фиксация употребления слова *суйдзяку* в отношении *ками* имеется в «Правдивом описании трех эпох (правления трех императоров), 858–887» (яп. *Сандайдзицуроку*, 901 г.).

---

[11] См.: *Нисида Нагао.* Нихон синтоси кэнкю. Токио, 1979. Т. 4. С. 371.

[12] *Цудзи Д.* Нихон буккё си. Т. I. С. 478–479.

Цудзи Дзэнносукэ особо подчеркивает, что о *хондзи суйдзяку* можно говорить лишь тогда, когда *ками* стали ставиться на уровень будд, а не на уровень бодхисаттв, которые были спасены с помощью буддийского учения[13]. Однако в эпоху Хэйан речь шла не более чем о воплощении будд в виде *ками* Неба и Земли, при этом пока еще отсутствовали какие-либо развернутые интерпретации понятия *хондзи суйдзяку*. К концу эпохи Хэйан у каждого синтоистского божества в качестве *хондзи* был определен конкретный будда или бодхисаттва, что отразилось в многочисленных записях.

Лишь с эпохи Камакура в ряде синтоистских и синто-буддийских храмов стали появляться сочинения, содержавшие систематическое изложение учения *хондзи суйдзяку*. Это время фактически можно считать начальным периодом формирования синкретической догматики синто. Одновременно трактовка понятия *хондзи* приобретает эзотерическую окраску.

Наиболее ранним из подобных сочинений является «Трактат сияющего Неба» (яп. *Ётэнки*, 1223 г.), относящийся к традиции *санно-синто*, связанной с культом божества-покровителя горы Хиэй, где располагался центр буддийской школы Тэндай. Особый интерес представляет раздел этого трактата под названием «Дела горного Царя». В основе трактата лежит идея двух ипостасей Будды — вечной, обозначенной как Будда Махавайрочана и превращенной — как Будда Шакьямуни, а также различия между учениями, изреченными Буддой в «Чистой земле» и в бренном мире (*саха*). В соответствии с принятой в школе Тэндай классификацией буддийских учений в трактате говорится, что Будда сначала изрек «поверхностное» учение, поскольку мир тогда еще не был готов к восприятию основного, а затем уже «глубокое учение», венцом которого является «путь единой колесницы», заключенный в Лотосовой Сутре, посредством которого «каждый человек может стать Буддой». Согласно автору трактата, «время, когда учение [Сутры] Лотоса еще не начало проповедоваться, называлось *дзидзэн* (предшествующим). Все учения, которые существовали до этого, есть средства для проповеди истинного учения единой колесницы... Средства, с помощью которых Шакья Махавайрочана, обучая, вел к спасению обычных людей, постепенно восходили от поверхностных учений к глубоким. Поэтому говорят: хотя Шакья Махавайрочана указывал различные виды путей, [все они] существовали на самом деле ради проповедования колесницы Будды» и «абсолютно все понимают как учение о единой колеснице»[14].

Прежде чем раскрыть в Китае сокровенную суть своего Закона, Будда Махавайрочана, как сказано в трактате, отправил туда бодхи-

[13] Там же. С. 436, 462.

[14] Синто сисо сю. Токио, 1970. С. 44–45.

саттв, которые воплотились в великих учителей Лао-цзы, Янь Хуэя и Конфуция. «Намереваясь распространить единый великий закон, прежде всего он распространил иные (небуддийские. – *Л. К.*) книги, затем распространил буддийские сутры Малой колесницы и, в конце концов, распространил учение Великой колесницы»[15]. «Учения, которые содержатся в книгах внешних (небуддийских. – *Л. К.*) путей всего мира, все они и есть учения Будды и не являются внешними путями... Вплоть до самых незначительных дел, [происходящих] в мире, все сводится к основному духу буддийского закона, все дела – это путь истинного бытия (*синнё дзиссо*), поэтому "внешние" сочинения, если хорошенько вдуматься, есть "внутренние" книги»[16]. В приведенных цитатах отражено характерное для школы Тэндай стремление унифицировать все буддийские и небуддийские учения, включив их в единую систему, венцом которой является ее собственное учение. Благодаря такому подходу вырабатывалось отношение к «другим» учениям и «другой» – небуддийской – литературе как к «предварительным» путям, несущим в себе только частицы истины, но ведущим к постижению основного закона. Такого рода установки способствовали развитию и углублению идейного синкретизма.

Далее, в «Трактате сияющего Неба» описывается, как те же бодхисаттвы, что и в Китае, наряду с множеством других, вновь переродились в Японии и в виде *ками* «сошли во все храмы». Сам вечный Будда Махавайрочана, имеющий «вечное, неразрушимое, подобное алмазу тело, не рождаемое и не умирающее», воплотился в *ками* покровителя местности Хиэ, именуемого Горным Царем и имеющего облик обезьяны. Все остальные *ками* «в действительности есть не что иное, как дела Горного Царя»[17], а «Горный Царь есть основа всех *ками*»[18]. Автор «Трактата» рассматривает участие в синтоистских ритуалах как кратчайший путь к спасению: «Когда невежественные мужчины и женщины из низов приносят в святилище зерна и пригоршни риса и кладут на полки для подношений мелочь и рисовую бумагу, они выходят из круга рождений и смертей и в конце концов, достигнув просветления, вынуждены вернуться к основе...»[19]

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что в целом доктрина, содержащаяся в «Трактате сияющего Неба», представляет собой попытку поглощения синто учением школы Тэндай. При этом следует обратить внимание на то, что использованный здесь принцип *хондзи суйдзяку* сыграл не только роль адаптирующего механизма, но и способствовал трансформации самого понятия *ками*, что имело

[15] Там же. С. 41.
[16] Там же. С. 57.
[17] Там же. С. 41.
[18] Там же. С. 86–87.
[19] Там же. С. 99.

большое значение для дальнейшего теоретического оформления синто. С одной стороны, плюрализм сил и энергий природы, воплощенный в понятии *ками*, уступил место монизму, получив в качестве единой основы представление о космическом Будде Вайрочане, с другой стороны, еще более усилился пантеистический аспект синтоистского мировосприятия. Необходимо отметить, что такое направление развития вполне согласовывалось с собственными тенденциями синто. По утверждению М. Анэсаки, для японской мифологии было как раз характерно отсутствие четкой персонификации божеств, что не являлось в данном случае признаком ее незрелости[20]. Множество отдельных *ками* не составляли единой политеистической системы, но были едины в своей сути как нечто вызывающее удивление и благоговение.

Вместе с тем в представленной в «Трактате сияющего Неба» версии теории *хондзи суйдзяку* наряду с превалирующим подходом, при котором Будда рассматривался как *хондзи*, а *ками* как *суйдзяку*, уже наметилась и противоположная тенденция. Различные модификации в соотношении будд и *ками* как *хондзи* и *суйдзяку* довольно отчетливо просматриваются в следующем отрывке: «Горный Царь, собираясь оставить след, прежде всего послал в Японию *ками* во все места, которые, притушив свое сияние, смешались с миром житейских забот, — это абсолютно ясно. Шакья Махавайрочана для обучения и спасения Срединной страны (Китая. — *Л. К.*) послал вперед трех совершенномудрых — Янь Хуэя, Кун-цзы и Лао-цзы. Если вдуматься, то единый Будда, прибегнув к уловке, превратился в *ками*,чтобы нести просвещение. Шакья Махавайрочана и Дайнити Махавайрочана, пусть различны их имена и кажется, что они — разные будды, в действительности являются абсолютно единым Буддой. Когда будды и бодхисаттвы появились по всему миру, Махавайрочана, скрывая свою основную форму и оставив след, проявился в виде *ками*. Все *ками* есть не что иное, как ветви и листья умерившего свое сияние Махавайрочаны»[21].

Здесь можно выделить четыре варианта коррелятивной связи будд и *ками* как основного и превращенного тел, а именно: 1) *ками* Горный Царь является воплощением Будды Махавайрочаны; 2) *ками* всех сторон света явились воплощением различных будд и бодхисаттв; 3) *ками* местности Хиэ — Горный Царь — является основным телом для остальных *ками*, которые, в свою очередь, являются воплощением будд и бодхисаттв; 4) *ками* Японии есть ветви и листья единого Будды Махавайрочаны. Приведенная интерпретация соотношения *ками* и будд естественно вытекает из классической доктри-

[20] *Anesaki M.* Mythology of All Races. Boston, 1928. P. 214–215.
[21] Синто сисо сю. С. 74–75.

ны школы Тяньтай, где коррелятивная взаимосвязь основного и превращенного тел Будды рассматривается в четырех аспектах, для чего используется прием буддийской логики *сикумон (сикубо)* – разделение суждений на четыре вида – утверждение, отрицание, двойное утверждение и двойное отрицание. Впервые метод *сикумон* был применен патриархом школы Тяньтай Чжии для объяснения сути основного и превращенного тел в четвертой книге «Комментариев к сутре Вималакирти» (кит. *Вэй мо цзин сюань шу*), где рассматривались четыре варианта соотношений – основа и след вместе относятся к низшему порядку; основа относится к низшему порядку, след – к высшему; основа относится к высшему порядку, след к низшему; основа и след относятся к высшему порядку[22]. Согласно указанному подходу, логически была вполне допустима возможность рассмотрения *ками* как основного тела, а будд – как воплощенных. Дальнейшее развитие доктрины *синхон буцудзяку* (досл. ками – основа, будда – след) можно проследить в других трактатах *санно-синто*, например, в трактате «Листья, найденные в бурном потоке» (яп. *Кэйрансюхасю*, приблизительно 1318).

Еще один вариант реализации концепции *хондзи суйдзяку* был представлен в учении *рёбу-синто*, сформировавшемся под влиянием идей буддийской школы Сингон. Подобно вероучению *санно-синто*, это синкретическое направление синто зародилось в монастырях школы Сингон, которые находились под покровительством синтоистских храмов, посвященных местным божествам. В основу трактовки *хондзи суйдзяку* здесь легло известное положение эзотерического буддизма о единстве двух миров Вайрочаны (*Нёрай*), подробно обсуждавшееся Кукаем в «Комментариях к Махавайрочана-сутре». А именно о единстве «мира чрева» (*тайдзокай*) и «мира алмаза» (*конгокай*), которые представляют собой как бы две стороны вселенского Будды Дайнити Махавайрочаны. Напомним, что первый мир является сферой действия «пяти великих элементов» (земли, воды, огня, ветра (воздуха) и пространства), воплощающих мировой принцип, и содержит в себе потенциал роста и созидания. Символом его является лотос. Второй мир в учении Сингон – мир мудрости Будды Нёрай – есть сфера действия элемента сознания. Его символизирует *ваджра* (ритуальное оружие с двумя заостренными концами, которое призвано просветлять сознание, пробивая невежество и заблуждения). Поскольку вселенский «принцип» осознается «мудростью», а «мудрость» осознает «принцип», они не существуют друг без друга и составляют единство. В *рёбу-синто мандала* (графическое изображение) «мира чрева» стала отождествляться с внутренним святилищем Исэ (Найку), посвященным Великой Богине Аматэрасу-омиками, а

[22] См.: *Нисида Нагао.* Нихон синтоси кэнкю. Т. 4. С. 156.

мандала «алмаза» — с внешним святилищем Исэ (Гэку), посвященным богине Тоёукэ-но-ками (Богиня воды и пищи). Этому основному положению о двух мирах и обязано своим названием *рёбу-синто* (досл. «двустороннее синто»).

Необходимо отметить, что основные течения рёбу-синто, а именно *горю-синто* (существовавшее на базе буддийского храма Муродзёдзи) и *миварю-синто* (на базе храма Оогориндзи), оформились не ранее конца эпохи Камакура. Наиболее ранним письменным источником, положившим начало эпистолярному наследию рёбу-синто, считаются «Предания о великом светлом *ками* горы Мива» (яп. *Мива даймёдзин энги*, 1318), которые, вероятно, составлены учениками монаха Эйдзона (1201–1290) и содержат устные предания и легенды. Вместе с тем основная идея *рёбу-синто* о воплощении двух миров Будды Махавайрочаны использовалась так или иначе многими другими направлениями синто, в том числе упоминалась и в «Трактате сияющего Неба». Наиболее значимой, вне всяких сомнений, она была для священнослужителей Внешнего святилища Исэ — творцов так называемого *Гэку-синто* или *Ватараи-синто*[23], которыми, помимо установления символических параллелей, разрабатывался ее мировоззренческий аспект. Примечательно, что в трактатах, относящихся к традиции *Гэку-синто*, пассажи на тему «воплощения двух миров Вайрочаны» в виде божеств Аматэрасу-омиками и Тоёукэ-но-ками появились хронологически несколько раньше, чем у последователей собственно рёбу-синто.

О контактах одного из основателей рёбу-синто монаха Эйдзона (посмертно — бодхисаттва Косё), жившего в храме Сайдайдзи, свидетельствуют «Описания деяний бодхисаттвы Косё». В этом труде говорится, что в 1280 г. Эйдзон со своими учениками вторично посетил храм Исэ дзингу, где, выполняя божественный наказ, основал буддийский храм, посвященный Будде Махавайрочане как основному телу *хондзи* двух миров — «чрева» и «алмаза», почитаемых во Внутреннем и Внешнем храмах[24]. Одним из побудительных мотивов схоластики Гэку-синто являлась задача обоснования равноправного положения Внешнего и Внутреннего святилищ[25]. Возможность представить Внутреннее и Внешнее святилища как символы воплощения двух испостасей единой реальности была очень удобна для решения этой проблемы. В конце XIII в. священнослужителями дома Ватараи

---

[23] Ватараи — род потомственных священнослужителей Внешнего святилища Исэ.

[24] См.: *Мураяма Сюити.* Хондзи суйдзяку. Токио, 1974. С. 323.

[25] Внутренний храм Исэ, посвященный Аматэрасу, центральному божеству синтоистского пантеона, предку императорской семьи, был основан в IV в. Внешний храм был перемещен в Исэ из Хидзи в провинции Тамба в 478 г., поскольку богиня Тоёукэ, согласно преданию, служила Аматэрасу.

были написаны пять текстов, известных как «Пятикнижие синто» (яп. *Синто гобусё*). Эти пять книг посвящены главным образом трактовке священных мифов и откровений, переданных божеством Аматэрасуомиками, а также объяснению символики ритуалов и архитектурных деталей храмов. Наиболее содержательным в мировоззренческом плане является трактат «Записи о драгоценной основе строения двух великих святилищ Исэ» (яп. *Дзоисэ нисё дайдзингу хокихонги*). Здесь исходный принцип рёбу-синто получил следующее выражение: «Тайная традиция древности гласит: "Два святилища Исэ есть два мира – мир "чрева"и мир "алмаза" Великого прародителя". Изначальное состояние, когда Небо и Земля еще не разделились, когда инь-ян еще составляли одно целое, называлось хаосом. Душа всего множества вещей называлась *ками* пустоты, кроме того, она называлась – *ками* Великого начала, кроме того – Куни-то-котати-но-ками. Кроме того – *ками* одновременного порождения[26]. Это – пустая душа, быстро перемещающаяся в пространстве эфира, невидимая и беззвучная, совершенно бестелесная. Поэтому, проявляя всеобщее милосердие, с помощью свободной божественной силы [она] обнаружила разнообразные формы, следуя разным побуждениям и посредством различных уловок облагодетельствовала живые существа. Название этого [явления] было Великое солнце, или Аматэрасуомиками. Будучи всеобщей субстанцией всего, [она] породила все множество вещей, подобно матери мира живых существ, которые, как младенцы, заключены в ее чреве».

И далее: «Это божество, следуя великому побуждению милосердия, в ответ на просьбы всех людей орошает их драгоценным дождем. Это подобно тому, как волшебная жемчужина морского дракона способна вызывать дождь. Кроме того, это божество оказывает милосердие всем вещам, подобно воде, которая благоприятствует всему. Поэтому также это божество называется Микэцу-но-ками (другое название – Тоёукэ-но-ками. – *Л. К.*)...»[27] «[Украшение] на святилище Тоёукэ имеет вид луны и выражает божественное сердце, обеспечивающее равенство и мир на восьми островах... Поэтому украшение сделано из бронзы. Золотой блеск обозначает ясность и совершенство силы мудрости, познающей все законы»[28].

Итак, для иллюстрации воплощения двух миров Будды Махавайрочаны в «Записях о драгоценной основе...» используется видоизменный космогонический миф «Кодзики» и «Нихонги», рисующий возникновение мира из хаоса. Абстрактные понятия обрастают множеством зримых образов. Божество Куни-то-котати-но-ками, являю-

[26] Имеется в виду порождение пар противоположностей.
[27] Синто сисо сю. С. 131.
[28] Там же. С. 120.

щееся воплощением мира «чрева» и отождествляемое здесь с Аматэрасу-омиками, предстает как субстанция и в то же время как душа десяти тысяч вещей, движущаяся в пространстве, не имеющая собственной формы, но порождающая новые и новые формы вещей. Божество Внешнего храма Тоёукэ, олицетворяющее мир «алмаза», обеспечивает жизнь и движение десяти тысяч вещей, кроме того, наделяет живые существа природой «золотого блеска», благодаря которой они способны возвратиться к изначальному состоянию, т. е. к состоянию Будды Махавайрочаны. Оно же, подобно драгоценному дождю, утоляет их жажду просветления.

Таким образом, основные синтоистские божества, наделенные определенным уровнем персонификации, приобрели в Гэку-синто метафизические толкования как свойства и проявления единой реальности. В целом все *ками* стали пониматься как свободно и спонтанно разворачивающаяся во Вселенной единая божественная субстанция, обнаруживающая различные свои стороны, проявляющаяся в разнообразных формах, а также обладающая способностью к самоорганизации и самопознанию.

Мироздание, как единый развернутый божественный субстрат, представляется в рассматриваемом источнике в виде трех стихий – Неба, Земли и человека. Единство этих трех мировых стихий уподобляется здесь единству трех оград одного храма: «Внутренняя ограда *мидзугаки*, средняя – *тамагаки* и внешняя – *арагаки* – выражают четыре небесных добродетели, пять элементов земли и пять органов чувств. «Все формы Неба-Земли-человека, человеческое тело и драгоценное знание, хотя их названия и различаются, они имеют единое начало»[29]. Такое трехчленное деление, как известно, берет начало в традиции «И цзин».

Примечательно, что в качестве особой темы в «Записях о драгоценной основе...» выделяется образ хаоса, т. е. состояния, предшествовавшего разделению Неба и Земли. Это состояние являет собой неразвернутую форму божественности как таковой, начало начал. По сути дела, эта чистая божественность и есть «Великий прародитель» двух миров, и такое представление довольно четко прослеживается в приведенном выше отрывке. Чистое начало присутствует в объективированном мире. В «Записях...» также говорится: «Синто (т. е. путь *ками*, понимаемый как жизненный путь всего сущего. – *Л. К.*) появился из изначального состояния хаоса и в него же снова возвращается»[30]. «Человек... во что бы то ни стало должен сохранять [в себе] начальное состояние»[31]. «Начало начал» в рассматриваемом

[29] Там же. С. 122.
[30] Там же. С. 128.
[31] Там же. С. 132.

трактате изображается в полном соответствии с духом японской мифологии как начало данного мира, а не как космическое начало. Здесь отсутствуют определения начала как абсолютного небытия и всеобъемлющего ничто. Пустота начала в «Записях...» подразумевает лишь отсутствие формы. Понятие бесформенного начала, присутствующего в мире, отражает устойчивость синтоистского невосприятия небытия. Эту особенность синтоистского вероучения неоднократно подчеркивал Мураока Цунэцугу. Он отмечал, что в сознании японцев древности существовало противопоставление видимого и скрытого миров. Скрытый мир понимался ими как антипод «явленного мира», однако и тот и другой были для них одинаково реальными[32].

Автор «Записей о драгоценной основе...» ясно показывает неприемлемость для него разделения реальности на истинную и неистинную. Он отмечает, что в противоположность синто, «три сокровища (в буддийском понимании. – *Л. К.*, имеются в виду Будда, Дхарма и сангха) опровергают взгляд, в соответствии с которым наличие и неналичие взаимосвязаны и способствуют постижению истинной реальности. *Ками* как раз карают за грязь и нечистоту и ведут к подлинному истоку, будды же, устанавливая учение, разбивали [как заблуждение] мышление, привязанное к тому, что существует [перед глазами]»[33].

Представление о бесформенном начале можно также найти и у Китабатакэ Тикафуса (1293–1354), который был близок к традиции Исэ-синто. Так, в главе «Император Одзин» «Записей о законном наследовании правления божественных императоров» (яп. *Дзинно сётоки*) сказано: «...Что касается начала вещей, то человек не имеет ничего – никакого обособленного [его] отражения в своей голове. Но это не значит, что разум пуст. Небо и Земля существуют, есть государь и его министры, добро порождает зло, подобно тому как свет отбрасывает тень и звук вызывает эхо. Истинный путь (*сёдо*) – это ясное и незамутненное состояние, подобное отражению вещей в зеркале...»[34]

Еще одной гранью в понимании исходного начала в учении Исэ-синто, которая рельефно выражена в «Дзинно сётоки», является переосмысление буддийской концепции *маппо*, т. е. последней эпохи буддийского учения. В Японии идея о закате буддийского учения и практики была известна еще с периода Нара. В частности, была популярна теория, которая разделяет время существования буддизма на три стадии: период «Истинного Закона» (*сёбо*), период «подобия Закона» (*дзобо*) и период «конца Закона» (*маппо*). Существовало не-

[32] *Muraoka Tsunetsugu.* Op. cit. P. 22.
[33] Там же. С. 128–129.
[34] *Китабатакэ Тикафуса.* Дзинно сётоки. – Нихон тэцугаку сисо дзэнсё. Токио, 1979. Т. 3. С. 98.

сколько известных в Китае и Японии версий продолжительности каждого из этих периодов. Согласно одной из них, введение буддизма в Японии как раз приходилось на первый год *маппо*, согласно другой – Япония в эпохи Нара и Хэйан находилась на стадии «подобия Закона». Так или иначе проблема конца буддийского учения волновала умы того времени. В завершающем абзаце главы «Император Одзин» «Дзинно сётоки» выдвигается следующий тезис: «Мы не должны бездумно презирать себя просто потому, что [считается, что] мы дожили до "последнего века". Принцип состоит в том, что начало Неба и Земли происходит сегодня. Более того, государь и министры не отстоят далеко от богов...»[35] Идея неиссякаемости божественного духа, постоянно присутствующего в мире, позволила последователям синто выдвинуть в дальнейшем положение о том, что «век богов» продолжается в настоящем. По сути дела, здесь использовались те же основания, из которых исходили и представители буддийских школ «века *маппо*», провозглашавшие всеобщее спасение в форме учения *хонгаку*. В этой связи нельзя не заметить, что развитие в рамках японского буддизма направления, получившего название *хонгакумон* (учение об изначальной просветленности), несомненно, стимулировало формирование синкретической синтоистской догматики.

К этому направлению относятся прежде всего доктрина *хонгаку хомон* школы Тэндай, рассматривавшая возникающие в мире вещи как испостаси Будды, концепция *сокусин дзёбуцу* (достижение уровня будды в нынешнем теле) школы Сингон, а также сходные теории школ Дзэн, Нитирэн и амидаизма. Практически все приверженцы *хонгакумон* рассматривали свое учение как наиболее соответствующее эпохе *маппо*, в которую якобы вступила Япония. В соответствии с *хонгакумон* человек, даже не идущий по пути бодхисаттвы, изначально является Буддой, т. е. все люди с древних времен являлись и являются буддами. Основной принцип *хонгаку* – это продвижение от веры к практике, а не наоборот. Идея *хонгаку* смогла преодолеть пессимизм представлений о «конце Закона», рассматривая эпоху *маппо* как время всеобщего вступления в нирвану. Из утверждения универсальности спасения естественно следовало представление об абсолютной реальности индивидуального, истинном бытии феноменального мира. Таким образом, в результате переориентации посленарского буддизма были сняты несоответствия между синтоистскими представлениями о мире и учениями прежних школ буддизма, объявлявших чувственное бытие иллюзорным и ставящих целью религиозного освобождения выход за его пределы. Поэтому изыскания авторов «Записей о драгоценной основе...» находятся в целом в русле учения «об изначальной просветленности» (*хонгакумон*).

[35] Там же. С. 99.

Проблема адекватного восприятия мира без противопоставления абсолютного и феноменального связывается в «Записях...» непосредственно с заботой о «состоянии» собственного сердца, в котором человек обязан сохранять «изначальный хаос». Рассмотрим различные случаи употребления понятия «сердце» в данном тексте. Во-первых, мы находим здесь высказывание: «Во Вселенной существует лишь одно [божественное] сердце. Поскольку оно такое, какое есть по своей сути, оно является ясным...»[36] Сердце рассматривается как средоточие божественного в человеке. Так, в откровении Аматэрасу-омиками, переданном Ямато-химэ (дочери императора Одзина), говорится: «Человек есть божественная вещь в Поднебесной. Он должен поддерживать спокойствие. [Благодаря этому] сердце есть именно пристанище *ками*. Нельзя разрушать *ками*-сердце. Чтобы снискать расположение *ками*, важнее молитв правдивость и прямота»[37]. Далее говорится, что сердце, в котором заключено божество, недвойственно, целостно: «В эру богов (до сошествия на землю потомков Аматэрасу. — *Л. К.*) сердца людей были мудрыми и постоянными, прямыми и правильными. В конце эпохи земных богов (после сошествия Ниниги-но-микото, во времена правления божественных императоров. — *Л. К.*) люди четырех сторон Поднебесной загрязнили свои сердца-*ками*. Появились сердца, разделяющие сущее и несущее... Человек, получивший душу Неба и Земли, стал непочтителен к порожденному этой душой...»[38]

С проблемой сердца, отражающего мир, связан также отрывок, интерпретирующий символ зеркала, которое является объектом поклонения в синтоистском святилище, поскольку якобы воплощает в себе сущность божества: «...Зеркало – это зеркало сердца ясного духа... Оно, освещая то, что предшествовало первоначальному хаосу, возвращает к началу начал...»[39] Принципиально новой является такая особенность сердца-*ками*, как непосредственность и правдивость, иначе говоря, способность видеть именно то, что есть на самом деле, ничего не искажая. «Прямое и правдивое сердце» становится целью, к которой следует стремиться, оно также – залог мировой гармонии. В «Записях о драгоценной основе...» устами Ямато-химэ так разъясняется наказ Аматэрасу: «Если, соблюдая эту заповедь, все люди обретут великий путь, Поднебесная станет пребывать в мире, солнце и луна станут яркими, ветер и дождь будут дуть и идти только в подобающее для них время, страна станет богатой, народ спокойным»[40].

[36] Синто сисо сю. С. 120.
[37] Там же. С. 111.
[38] Там же.
[39] Там же. С. 124.
[40] Там же. С. 110.

В приведенных выдержках совершенно очевидно использование характерной для многих махаянистских текстов концепции «сердца Татхагаты» (*Нёрайдзосин*), или «изначально чистого сердца» (*дзисё-дзёсин*), которая может быть сформулирована следующим образом. Изначально чистое сердце называется также сердцем Татхагаты или природой Будды. Это сердце едино в своей чистоте. Все живые существа обладают этим изначально чистым сердцем, однако не могут понять этого, пока не избавятся от загрязняющих их сердца иллюзий. Когда иллюзии устраняются, их сердце становится полностью тождественно сердцу Будды[41]. Различия в интерпретации данной теории возникают лишь по поводу различных способов избавления от иллюзий. В «Записях о драгоценной основе...» имеется своя версия. Здесь осуществляется соединение традиций очищения, которые берут начало в легенде о возвращении Идзанаги из страны Ёми (страны смерти), и достижения состояния «прямого и правильного сердца». Само понятие чистоты в «Пятикнижии синто» стало выражаться буддийским термином *сёдзё*. Показательна интерпретация двух видов ритуальных очищений. Первый вид – освобождающее очищение *сансай* – способствует избавлению сердца от отвлекающих факторов. В результате чего сердце обнаруживает свою незамутненную ясную добродетель, благодаря которой «правое рассматривается как правое и не перемещается влево»[42]. Другой вид очищения – *тисай* – происходит благодаря соблюдению шести запретов и помогает сосредоточить сердце на чем-то одном, осуществлять ритуал, ни на что не отвлекаясь[43]. Отправление ритуала в более широком смысле понимается как приобщение к божественным деяниям. Таким образом, трактовка ритуальных очищений приобретает в какой-то мере сотериологический смысл.

Доктринальные разработки вероучений рёбу-синто и Гэку-синто были обобщены и продолжены в XV в. еще одним направлением синтоизма, а именно традицией Ёсида, или Урабэ-синто, получившей известность благодаря трудам Ёсида Канэтомо (1435–1511). Духовенство дома Ёсида на протяжении многих поколений служило культу клановых божеств – предков семьи Фудзивара. Трактат Канэтомо под названием «Собрание основных великих принципов единственно правильного синто» (яп. *Юицу синто мэйхоёсю*) посвящен исключительно вопросам догматики и является фактически первым образцом аналитического синтеза в средневековом синто. Открывается трактат классификацией синтоистских школ, в соответствии с которой все синтоистские учения подразделяются на три категории: *хонд-*

[41] См., напр., «Трактат о пробуждении веры в махаяну» – Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб, 1993. С. 41–42.

[42] Там же. С. 111.

[43] Избавляющее очищение практикуется обычно до или после дня церемонии, а концентрирующее – непосредственно в этот день.

зяку энги синто (синто, связанное с храмовыми преданиями о явлении [божеств]), *рёбу сюго синто* (синто соединения двух сторон) и *гэнхонсо-гэн синто* (синто начала, основы, рода и истока). Свое учение – «единое синто» – Ёсида Канэтомо отождествляет именно с этим последним, развивая, таким образом, основную идею «Синто гобусё» о возвращении к началу. Итак, предметом синтоистской доктрины объявляется поиск начал мироздания в четырех аспектах:

как начала начал непостижимого движения Инь и Ян;

как основы мышления, существовавшей до возникновения хотя бы одной мысли или состояния исходного сердца как оно есть;

как единый закон, к которому сводятся все законы;

как исток, порождающий все связи, из которых возникают разнообразные формы[44].

Учение «единого синто», согласно Ёсида Канэтомо, подразделяется на две части – открытое и тайное учение. Открытое учение, предназначенное для широкого круга, опирается на «Хроники предшествующих эпох» (яп. *Сэндайкудзи хонги*), созданные Сётоку-тайси, «Кодзики» и «Нихонги», где содержится описание происхождения Неба и Земли, Эры богов, родословные императоров и подданных. Тайное учение, рассчитанное на избранных, опирается на три божественные сутры, изреченные Амэ-но-коянэ-но-микото[45], посвященные соответственно таинствам божественных превращений Неба, божественной циркуляции Земли и божественной энергии человека. Способом исповедования открытого учения объявляется «внешняя чистота», достигаемая посредством внешнего «избавляющего очищения». Способом исповедования тайного учения – внутренняя чистота, достигаемая с помощью концентрирующего очищения[46]. Такое подразделение учений явно имело своим прообразом разграничение между явным и тайным учением в эзотерическом буддизме. Ёсида Канэтомо прямо заявляет, что смысл двойственности открытого и тайного в синто и буддийском учении одинаков. Тем не менее слова «открытый» и «тайный» входят в синтоистские книги. Так, во второй части главы «Эра богов» в «Нихонги» говорится, что «открытое имеет тайну, а тайное имеет открытое»[47]. Отделяя свое учение от рёбу-синто, Ёсида Канэтомо в то же время признавал заслугу последнего в постижении тайного пути богов, благодаря овладению иноземным тайным учением школы Сингон. Таким образом, с самого начала провозглашалась близость этих двух тайных доктрин.

[44] Синто сисо сю. С. 138.

[45] Небесный Бог Малой Кровли или Дитя-Бог Небесной Кровли. Считается богом-предком рода Накатоми. В «Кодзики» в мифе об извлечении Аматэрасу из небесного грота Амэ-но-коянэ-но-микото возносил к ней молитвословия.

[46] Там же. С. 140.

[47] Там же. С. 168.

Тяготение средневекового синто к эзотерическим учениям вполне закономерно, поскольку оккультная сторона была в синто весьма сильна, на что указывал М. Анэсаки в «Истории японской религии»[48]. Неудивительно также, что и в основе схемы мироздания в тайном учении Ёсида-синто прослеживаются приемы эзотерического учения Сингон. Картина мира рисуется Ёсида Канэтомо через истолкование слов начальной формулы праздничных молитв. Опустив рассмотрение первых четырех иероглифов, перейдем сразу ко второй, наиболее значимой части этой формулы, состоящей из слов *синто* и *кадзи*. Иероглиф *ками*, входящий в состав слова *синто*, заключает в себе понятие «изначальной души Неба, Земли и десяти тысяч вещей». Иероглиф «путь» обозначает не обычный путь, а «начало, откуда происходят все действия». Таким образом, «среди вещей живого и неживого мира, имеющих и не имеющих сердце, обладающих и не обладающих разумом, нет ни одной стоящей вне синто (пути божеств)»[49]. Утверждение всеобъемлющего характера синто как духовного истока и способа существования вселенной получает далее обоснование посредством рассмотрения «пути божеств» через парадигму сущности (*тай*), ее функционирования (*ё*) и воплощения в конкретных формах (*со*). Именно эти три параметра были использованы Кукаем в трактате «Принцип достижения состояния Будды в нынешнем теле» (яп. *Сокусин дзёбуцу ги*) для всестороннего описания бытия Будды Махавайрочаны. Данная парадигма была заимствована, очевидно, из «Комментария к пробуждению веры в махаяну», приписываемого Нагарджуне. Согласно учению Кукая, сущностную субстанцию формируют шесть великих элементов, взаимопереходящих и находящихся в состоянии вечной гармонии. Феноменальная манифестация, или форма (*со*), соответствует четырем *мандалам*, символизирующим различные формы самопроявления Махавайрочаны. Функционирование (*ё*) соответствует трем таинствам, т. е. жизни, речи и мыслительной деятельности.

Для Ёсида Канэтомо сущность – это три исходных начала (*сангэн*) – начало Неба, начало Земли и начало Человека. «Действие» есть три чуда, форма есть три элемента. Три чуда *саммё* есть удивительные деяния Неба, Земли и человека, их также именуют тремя разрядами чудес. Небесные чудеса относятся к разряду божественных превращений (*синхэн*), земные чудеса – к разряду божественной циркуляции (*дзиицу*), и человеческие чудеса – к разряду божественной энергии (*дзирики*). Таким образом, Небо, Земля и человек становятся основными сферами действия соответствующего разряда чудес. При

[48] См.: *Anesaki M.* History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Tokyo, 1963. P. 137.

[49] Синто сисо сю. С. 149.

этом в каждой из сфер могут осуществляться чудеса всех трех разрядов. Следовательно, можно говорить о девяти разрядах чудес[50].

Под «тремя элементами» (*сангё*) Ёсида Канэтомо подразумевал 5 элементов Неба, 5 элементов Земли и 5 элементов человека. Каждый из элементов Неба, Земли и человека есть результат превращения соответствующего *ками*, который, в свою очередь, имеет в качестве источника *ками* Великого начала. В результате получается следующая схема: «Три мира есть три начала Неба, Земли и человека. Есть пять элементов, порожденных тремя началами. Деяния пяти элементов — это божественные превращения, божественная циркуляция и божественная сила, что называется тремя чудесами»[51].

Итак, исходя из данной картины, человек соткан с ног до головы из божественной субстанции, все его действия одновременно оказываются проявлением божественных чудес. «Поклонение *ками* и буддам, принесение жертв, создание символов есть [деяния] божественной энергии в человеке. Чтение сутр и заклинаний, речитатив и пение – это [действие] божественной циркуляции в человеке, созерцание *ками* и будд, вознесение им молитв и мысли о них — это [действие] божественных превращений человека»[52]. В данном отрывке совершенно явно угадывается видоизмененная концепция единства Будды Махавайрочаны и человека на основе их физического, речевого и мысленного соответствия, выработанная Кукаем.

Слияние человека с космическим буддой характеризуется у Кукая, кроме того, с помощью понятия *кадзи* (досл. «превносимое и имеющееся»), которое выражает взаимное стремление Будды и человека. Сходное понимание *кадзи* можно увидеть и у Ёсида Канэтомо. Он объясняет смысл понятия *кадзи* через аналогию с рулевым веслом, которое приводится в движение человеком, в результате чего лодка движется. Можно привести также еще одно высказывание Ёсида Канэтомо на эту тему: «Действие небесных чудес – это *кадзи* божественных превращений, действие земных чудес – это *кадзи* божественной циркуляции, чудесные действия человека – это *кадзи* божественной энергии. Человек, вступив в *кадзи* божественной энергии, божественного превращения и божественной циркуляции, может осуществлять свои желания»[53].

В заключительной части трактата Ёсида Канэтомо объявляет учение «единого синто» «корнем всех законов», поскольку именно оно открывает сокровенную истину, в соответствии с которой мир во всей его полноте есть путь *ками*: «Буддийское учение есть цветы и плоды... конфуцианское учение – ветви и листья, а синто – корень и

[50] Там же. С. 150–152.
[51] Там же. С. 162.
[52] Там же. С. 151.
[53] Там же. С. 157.

ствол всех законов. Два учения есть результаты разделения синто. Благодаря ветвям и листьям, цветам и плодам обнаруживается их корень. Цветы, опадая, возвращаются к корню»[54]. По существу, синтоистская классификация учений как корня, ветвей и листьев не слишком отличалась от классификаций, принятых в школах Тэндай и Сингон, поскольку в их основе лежал общий принцип – *хондзи суйдзяку*. Собственное учение представлялось высшим достижением в раскрытии сокровенной истины, при этом не отвергались и другие учения, оцениваемые в зависимости от степени глубины постижения. Таким образом, допускались возможности их совмещения.

Разумеется, синтоистская литература, несущая доктринальное содержание, далеко не исчерпывается упомянутыми трактатами. Однако именно они были избраны составителем цитируемого сборника Исида Итиро как наиболее репрезентативные. Следовательно, материал, заключенный в них, может служить основой для характеристики средневекового синто с точки зрения его теоретической наполненности. Итак, в XIII – XV вв. наряду с реформаторским буддизмом школ Нитирэн, Дзэн, Дзёдо и школами Тэндай и Сингон существовал такой феномен как синтоистские синкретические учения, созданные буддийским и синтоистским духовенством под влиянием эзотерического буддизма эпохи Хэйан. По мнению Мураока Цунэцугу, синто эпохи Камакура можно назвать скорее синто-буддизмом, чем буддийским синто[55]. С этим утверждением можно согласиться, но с некоторыми уточнениями. Результатом идейного взаимодействия буддизма и синто в процессе выработки в рамках синто догматики произошла консервация черт мифопоэтического мышления, чему способствовала концепция *хондзи суйдзяку*, которая выступила как адаптационный механизм, действующий весьма щадяще по отношению к адаптируемым явлениям. Мифопоэтическая парадигма мышления сохранилась и выступила в качестве центра притяжения близких ей идей и теорий и отторжения всего того, что с ней не согласовывалось. Так, ею практически были отринуты все концепции, ориентированные на трансцендентное. Именно благодаря выработанному в буддизме махаяны механизму соотношения абсолютного и феноменального вместе с блоком буддийских представлений в синтоизм было инкорпорировано множество различных элементов других учений – даосизма, ицзинизма, конфуцианства, и, таким образом, сформировался динамичный идейный комплекс, способный к восприятию нового.

[54] Там же. С. 165.
[55] *Muraoka Tsunetsugu.* Op. cit. P. 6.

ЧАСТЬ II
ПЕРЕВОДЫ

КУКАЙ

ТРАКТАТ О ДВУХ УЧЕНИЯХ: ЯВНОМ И ТАЙНОМ[1]

Кукай (Кобо Дайси; 774–835) – основатель школы Сингон, является одной из наиболее ярких фигур в японском буддизме эпохи Хэйан (794–1185). Наряду с Сайтё он известен как теоретик и проповедник эзотерического направления в японском буддизме. Кукай следовал традициям индийского эзотеризма, запечатленным в Махавайрочана-сутре, Ваджрасэкхара-сутре и приписываемых индийскому монаху Нагарджуне[2] (III в.) «Комментарии к трактату о махаяне» и «Трактате о сознании Бодхи».

Эзотерическая школа Сингон, в отличие от других школ буддизма, опирается на «истинные слова Будды», которые доступны не каждому, хоть и содержатся в сутрах. Постигнув суть этих слов, любой человек может достигнуть состояния Будды уже в своем нынешнем теле.

«Трактат о двух учениях: явном и тайном» посвящен раскрытию смысла понятия «тайна» в учении Кукая. Основной идеей трактата является положение о том, что тайное откровение Будды присутствует повсюду, только надо уметь его разглядеть. По сути дела, то, что считается тайным, по мнению Кукая, является «тайной от самих себя» для людей, не ведающих о собственной просветленности.

Проповеди Будды подразделяются Кукаем на проповеди, произнесенные Буддой в «превращенном» человеческом облике, и проповеди абсолютного, вечного Будды. Первые изрекались историческим Буддой в связи с теми или иными обстоятельствами и были адресованы конкретным лицам, обладавшим определенным уровнем понимания. Эти проповеди, по словам Кукая, признаются всеми школами и имеют множество толкований. Вторые не имеют формы и вида, но в скрытой форме присутствуют в первых. Большинство представителей экзотерического буддизма, согласно Кукаю, занимались толкованием сутр, не замечая скрытого смысла слов Будды, и довольствовались лишь поверхностным прочтением.

Сокровенное учение эзотерического буддизма могло быть постигнуто лишь путем раскрытия способностей к восприятию, для чего в школе Сингон была разработана специальная система обрядов и церемоний.

В заключение трактата Кукай делает вывод о том, что нет абсолютной пропасти между тайным и явным, поскольку тайное лежит на поверхности, а явное содержит в себе тайну. На основе данного представления о соотношении тайного и явного в школе Сингон была построена единая классификация всех учений,

которые рассматривались как ступени восхождения к постижению истинных слов Будды.

«Трактат о двух учениях: явном и тайном» был написан в 815 г. Настоящий перевод сделан по изд.: «Буккё сэйтэн» («Священные писания буддизма»). Токио, 1974. С. 412–416.

*

I. Существует три тела Будды[3]. Учения[4] бывают двух видов. То, что было высказано открыто [Буддой] в «превращенном теле соответствия», называют явным учением. [Его] краткое и доступное выражение находилось в соответствии с тогдашним временем. Изречения Будды [в теле] Дхармы называют Тайной Сокровищницей. [Его] слова наделены тайным смыслом, [они] являются проповедью Истинного. Число сутр явного учения насчитывает сто тысяч миллионов. Что касается Сокровищницы, то различают одно, десять и пятьдесят одно подразделение[5]. Если говорить о Колесницах, то существует одна, две, три, четыре и пять Колесниц[6]. Если обратиться к деяниям, то самыми главными [из них] являются шесть «переправ»[7], если вести речь о достижении [спасения], то оно сводится к трем великим [составляющим областям][8]. Именно это и есть те основополагающие моменты, которые Великий Мудрец[9] четко разъяснил. Согласно Сутре об Алмазном Венце[10] из Тайной Сокровищницы, Татхагата[11] в превращенном теле проповедовал учения трех колесниц, адресованные еще не вступившим на ступени бодхисаттвам, а также [людям] двух колесниц и обыкновенным людям;[12] пребывая в «теле для пользования других», [он] проповедовал для [достигших] высших ступеней бодхисаттв явное учение Одной Колесницы. [Оно] наряду с предыдущими составило явное учение. Будда, пребывая в «теле самоприроды собственного пользования»[13], ради собственного удовольствия вместе со своей свитой[14] создал соответственно врата трех тайн[15]. Это и называется тайным учением. Эти врата трех тайн являются сферой так называемой тайной мудрости Татхагаты. Даже те, кто [обладает] равным [с Буддой] просветлением[16], [или пребывает] на десяти ступенях[17], не могут проникнуть в эту комнату. А что уж говорить о [последователях] «двух колесниц» и обыкновенных людях! Никто из них не может подняться до храма постижения тайны. Поэтому в «Рассуждениях о ступенях»[18] и в «Толкованиях»[19] говорится, что [мудрость Будд] стоит за пределами возможностей [живых существ]; в «[Рассуждениях] о “только-сознании”»[20] и в «Рассуждении о срединном [видении]»[21] превозносится отказ от слов и прекращение мыслей. Подробного рода отрешение обсуждалось также в упрощенном виде [теми], кто привязан к причинам[22], кого нельзя назвать людьми, [обретшими] плод[23]. С помощью чего можно [об этом] узнать? Поскольку в сутрах и «рассуждениях»[24] имеются

ясные примеры, далее будут приведены убедительные подтверждения. Человек, стремящийся стать Буддой, искренне желает постичь [его] сущность. Однако, попав в сети «явного» [учения, этот человек] оказывается в загоне [«уловок»][25] и бездействует, будучи не в состоянии преодолеть окружающие его барьеры. Пресловутые путники, отдыхающие в призрачном городе[26], ребенок, полюбивший [простой] ивовый лист[27], – как [они] могут хранить присущее им же самим неисчерпаемое, величественное, числом подобное песчинкам в реке Ганг. Человек, обладающий семенами успокоения[28], уподобляется [в то же время] тем, кто отказывается от сливок и просит молока, отбрасывает жемчужину «мани»[29] и выбирает рыбий глаз. Какая польза для безнадежно больного, перед которым опустил руки царь врачевания, от сладкого нектара? Если добрый сын и добрая дочь однажды изведают запах [тайного учения, их] сердца засияют, как зеркало Цинь[30], и станет очевидным различие между истинным учением и уловками. Хотя ясные подтверждения этого многократно [встречаются] в сутрах и трактатах, в дальнейшем рассмотрим лишь часть из них. Наше страстное стремление состоит в том, чтобы направить [заблудших] чад.

II. СПРАШИВАЮТ: Те, кто передавал Дхарму, в старые времена в изобилии писали трактаты, прославляя шесть школ[31], и излагали [в проповедях] «Три корзины»[32]. Свитков [накопилось] больше, чем [может вместиться] в просторный дворец, и люди валятся [от усталости], разворачивая [их]. К чему же утруждать себя написанием этого сочинения? Какой в нем прок?

ОТВЕЧАЮ: Есть много такого, что должно быть обнаружено. Поэтому, естественно, [такая] подборка должна быть сделана. Все, что было передано предшествующими мастерами, является «явным учением». Здесь же – его тайная сокровищница. Люди пока еще многого не понимают. Поэтому [для них] путем выборок [отрывков] из сутр и трактатов [я] и создал одно «ручное зеркало».

СПРАШИВАЮТ: Каково различие между двумя учениями – «явным» и «тайным»?

ОТВЕЧАЮ: Проповеди, предназначенные для [определенных] обстоятельств, произнесенные [Буддой] в «превращенном теле соответствия» и теле «для пользования других», называются «явными». [Пребывая] в теле «для собственного пользования», теле «природы Дхармы», Будда проповедовал о состоянии [своей] внутренней мудрости. Это названо «тайным» [учением].

СПРАШИВАЮТ: Проповеди Дхармы в «превращенном теле соответствия» были признаны всеми школами. Что касается [проповедей] в теле Дхармы, то они не имеют ни вида, ни формы, о них невозможно ни рассуждать, ни размышлять, их нельзя ни объяснить, ни

показать. Во всех сутрах высказывается это положение, в том же духе даются разъяснения и во всех трактатах. Почему же сейчас вы говорите о проповедях [Будды] в теле Дхармы, где подтверждения этому?

ОТВЕЧАЮ: Во всех сутрах и трактатах то там, то здесь присутствует этот смысл. Несмотря на то, что это так, текст скрыт, если читать его, следуя предубеждениям, смысл обнаруживается, только когда полагаются на свои способности. Это напоминает разницу в видении небожителей и демонов или в [отношении] к свету и тьме у людей и птиц.

СПРАШИВАЮТ: По-вашему получается, что этот смысл содержится во всех учениях. Если дело обстоит таким образом, то почему предшествующие проводники Дхармы не говорили об этом?

ОТВЕЧАЮ: Проповеди Дхармы Татхагатой ниспосылали лекарства, соответствовавшие [той или иной] болезни. Если природа [человека] имеет 10 тысяч различий, то и прижигание иглой насчитывает тысячу особенностей. Среди проповедей, предназначенных для [определенных] обстоятельств, много [являющих собой] «уловки», но мало [выражающих конечную] истину. Бодхисаттвы создавали трактаты, следуя сутрам и разъясняя [их] смысл, упорно не замечали это различие. Поэтому Васубандху призывает в «Десяти ступенях» вести беседы лишь об учениях, касающихся зависимого существования. В «Толковании» Нагарджуны выдвигается принцип невозможности обсуждения «совершенного моря». Именно это и есть лишь восстановление смысла слов [на основе] следования сутрам, а не возвещение конечной [истины]. Однако передававшие явное [учение] «распорядители Дхармы», встречая [в сутрах] глубокий смысл, исходили [в своих толкованиях] из «поверхностных» [учений], оставив [без внимания] сущность тайного, и не думали [об этом]. Склоняясь перед авторитетами предшественников и следуя их словам, учителя хранили [это учение] в сердце, ученики, обучаясь и следуя [уложениям] школ, не прибегали к обсуждениям. Рубя алебардой, приносившей им пользу, [они] пока не нашли времени рассмотреть меч, которым наносили себе рану. Ко всему прочему, учение Шакьи, проникая в Восточное Ся[33], постепенно становилось из малозаметного значительным. В промежуток времени, начиная с правления [императора] Мин[-ди][34] династии Хань и кончая Чжоу Тянь[35], все переводы и толкования [буддийских сутр] относились к явному учению. Во времена [правления императоров] Сюань-цзуна[36] и Дай-цзуна[37], когда жили Цзиньчжи (здесь – Конти)[38] и Гуанчжи (здесь – Коти)[39], начался расцвет тайного учения, оживленно обсуждался тайный смысл [буддийских сутр]. Новое лекарство применялось совсем немного времени и пока еще не излечило застарелую болезнь. Даже смысл таких фраз как «проповедь Будды в теле Дхармы» из Ланка-

ватара-сутры и «сущностное тело [Будды] имеет тайный облик» из Махапраджня-парамита-сутры, выбранных [толкователями] по личной склонности, разъяснялся под влиянием школ, к которым они принадлежали. К большому сожалению, старые мудрецы не вкусили сливок [истинного знания].

III. СПРАШИВАЮТ: Если дело обстоит так, как было изложено, то получается, что когда ведется речь о внутренней мудрости [Будды] в теле Дхармы, ее называют тайной, а когда говорится о том, что вне [тела Дхармы], то это называется явным. Почему же в таком случае сутры, в которых [запечатлены] проповеди Почитаемого Шакьи, носят название Тайной Сокровищницы? Кроме того, какого рода сокровищем являются дхарани[40], содержащиеся в этих проповедях?

ОТВЕЧАЮ: Смысл [соотношения] явного и тайного весьма многообразен. Если, находясь на мели, натолкнуться на глубину, то глубокое и будет тайным, а мелкое явным. По этой причине в писаниях «внешнего пути»[41] также упоминается название «Тайное Сокровище». В проповедях Татхагаты «явное» и «тайное» наслаиваются [друг на друга]. Если изреченные Буддой проповеди Малого учения сопоставить с проповедями чужеземцев, то именно [проповеди Будды] будут названы глубокими и тайными. Если сравнить Великое и Малое [учения][42], то опять же они будут [соотноситься] как «тайное» и «явное». Изучив три Колесницы, одну Колесницу назовут тайной. Для дхарани из многих наименований было выбрано название тайны. Учение, [поведанное Буддой] в теле Дхармы, является глубоким и скрытым, учение, [изреченное] в «превращенном теле соответствия», является поверхностным и упрощенным. Поэтому [первое] именуется тайным. Так называемая «тайна» имела долгое время два смысла. В одном – это тайна живых существ, во втором – это тайна Татхагаты. Поскольку живые существа, будучи непросвещенными и захваченными сумасбродными идеями, закрывают [для себя] истинное постижение изначальной природы, постольку это называют собственной тайной живых существ. Проповеди [Будды] в превращенном теле соответствия дают лекарство, соответствующее случаю. Слова [Будды] не пусты, поэтому тело «для пользования других»скрывает в себе тайну и не выражает это свое [внутреннее] состояние в проповедях. Оно недоступно для тех, кто [обрел] равное [с Буддой] просветление, и для тех, кто [пребывает] на десяти ступенях. Это называют тайной Татхагаты. Итак, существует бесчисленное множество вещей, которые называют тайными. Тайна, о которой ведется речь в настоящий момент, – это тайное сокровище собственно состояния [Будды] в теле Дхармы, прекрасное и совершенное. Кроме того, хотя дхарани в проповедях [Будды] в превращенном [теле] соответствия также именуются тайным сокровищем, тем не менее если их срав-

нить с проповедями в теле Дхармы, то, так как [эти проповеди] являются «уловкой», они — не истинны. В «тайном» [также] имеется «условное» и «истинное», необходимо крепко усвоить это, вникая в обстоятельства.

КОММЕНТАРИЙ

[1] Тайное учение — яп. *миккё*, открытое учение — яп. *кэнгё*.

[2] Не следует путать его с основателем школы мадхьямака Нагарджуной (II в. н.э.).

[3] Представление о трех телах Будды возникло в учении виджнянавады. *Дхармакая* (яп. *хоссин*, досл. «тело Дхармы») олицетворяет истинную реальность, внутреннюю природу всех Будд, вечную и неизменную в противоположность многочисленным манифестациям. *Самбхогакая* (яп. *ходзин*) обычно переводят как «тело воздаяния» или «тело блаженства». Оно представляет собой особую форму бытия Будды, воплощающую совокупность его заслуг. В этом теле Будда осознает свое состояние нирваны как блаженство, а также общается с бодхисаттвами высших ступней, сознание которых соответствует данному уровню. В теле *нирманакая* (яп. *одзин*, призрачном или отраженном теле) Будда принимает облик, в котором предстает перед живыми существами, чтобы привести их к спасению. Данное тело Будды часто трактуется также как «тело соответствия», поскольку оно строится в соответствии с особенностями сознания определенного типа живых существ, перед которыми является Будда. Примером такого тела был Шакьямуни (царевич Сиддхартха).

[4] Имеется в виду буддийское учение.

[5] Эта классификация эзотерических учений основывается на «Толковании рассуждений о махаяне», которое приписывается Нагарджуне, индийскому монаху III в. О «десяти подразделениях» см. в данной книге раздел о буддийской философии периода Хэйан. Типология «51 подразделения» базируется на привязке к ступеням, которые проходит бодхисаттва, до того как достичь последнего уровня Будды *мёгаку*. Эти ступени включают 10 уровней веры (*дзюссин*), 10 «опор» (*дзюдзю*), на которые должен опираться бодхисаттва, 10 уровней деятельности (*дзюгё*), 10 направлений [деятельности] (*дзюёко*), 10 ступеней (земель) [развития мудрости Будды] (*дзю дзи*), уровень бодхисаттвы равной с Буддой просветленности (*тогаку*).

[6] Под Колесницей (яп. *дзё*) в буддизме понимается путь спасения, а также совокупность существ, следующих этому пути. Одна Колесница (санскр. *экаяна*, яп. *итидзё*) — колесница, которая содержит учение Будды во всей его полноте, единый путь спасения всех живых существ, который включает в себя все другие пути. «Две колесницы» — как правило — это пути *шравак* и *пратьекабудд*, т. е. последователей хинаяны. «Три колесницы» (яп. *сандзё*) — пути спасения шравак, пратьекабудд и бодхисаттв, т. е. пути хинаяны и махаяны. «Четыре колесницы» (яп. *ёндзё*) — данное разделение встречается в Лотосовой Сутре, где имеется эпизод, повествующий о повозках, запряженных козлом, оленем, быком и большим белым быком, иными словами, к трем вышеназванным колесницам добавляется еще четвертая, которая включает в себя эти три, — единая колесница Будды. Под «пятью колесницами» (*годзё*) чаще всего подразумевают колесницы бодхисаттв, пратьекабудд, шравак, небесных существ и людей или же колесницы Будды, бодхисаттв, шравак, пратьекабудд и людей.

[7] «Переправа» (санскр. *парамита*) — сила, энергия, с помощью которой происходит достижение нирваны. Как сила или способность *парамита* выражается в форме деяний. К шести парамитам бодхисаттв махаяны относятся: 1) парамита соблюдения заповедей; 2) парамита жертвования; 3) парамита терпения; 4) парамита старания; 5) парамита созерцания; 6) парамита мудрости. Подробнее см. об этом раздел о периоде Хэйан.

[8] Согласно «Трактату о пробуждении веры в махаяну» (яп. *Дайдзёки-синрон*), все вещи обладают тремя великими составляющими: сущностью (яп. *тай*), формой (яп. *со*) и действием (яп. *ё*).

[9] Имеется в виду исторический Будда.

[10] Ваджрасекхара-сутра.

[11] Здесь *Татхагата* (досл. «Так пришедший») – одно из титулований Будды, выражающее его явленную ипостась в отличие от абсолютной.

[12] В данном случае к трем колесницам относятся колесница бодхисаттв (махаяна), колесница шравак и пратьекабудд (хинаяна) и колесница обычных людей.

[13] В традиционной махаяне «тело для использования ради других» (яп. *тадзюсин*), в котором Будда предстает перед высшими бодхисаттвами, и тело «для собственного пользования» (яп. *дзюсин*), в котором Будда осознает радость собственного просветления, являются как бы двумя сторонами *самбхогакая* – «тела воздаяния». В школе Сингон присутствует расширительное толкование Тела Дхармы, одним из аспектов которого является представление о Теле Дхармы «для использования другими» и Теле Дхармы «для собственного пользования» (см. разд. данной книги о философии периода Хэйан).

[14] Под «свитой» подразумеваются четверо будд, окружающих Махавайрочану во внутреннем круге мандалы «алмазного мира», а именно – Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи, которые являются его же собственными манифестациями.

[15] В учении Сингон – это таинства Тела, Слова и Мыслей Махавайрочаны, реализуемые в его движениях, речи и мыслях.

[16] Уровень бодхисаттвы Равной просветленности соответствует 51-й ступени в системе 52 уровней совершенствования бодхисаттв.

[17] Десять ступеней, или «десять земель», соответствуют ступеням с 41-й по 50-ю в упомянутой классификации. В их число входят: 1) ступень «радости» благих деяний в пользу других; 2) ступень отделения от грязи заблуждений и страстей; 3) ступень распространения света учения Будды; 4) ступень возжигания пламени мудрости; 5) ступень преодоления трудностей; 6) ступень выявления истин буддийского учения; 7) ступень продвижения в необозримую даль в свершении благих деяний; 8) ступень достижения твердости убеждений; 9) ступень достижения доброй мудрости; 10) способность покрывать миры Дхармой Будды, как «облаком» (См.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 186).

[18] Здесь – «Дзирон» – комментарий Васубандху на Дасабхумика-сутру, представляющую собой 22-ю главу Аватамсака-сутры.

[19] Здесь – «Сякурон» – «Толкование рассуждений о махаяне» (кит. *Ши мохэянь лунь*, яп. *Сяку мокаэнрон*), приписывается индийскому монаху Нагарджуне (III в.) и является комментарием к «Рассуждениям о пробуждении веры в Великую Колесницу» (кит. *Дачэн цисиньлунь*, яп. *Дайдзёкисинрон*), приписываемым Ашвахгхоше. Подробнее см. раздел, посвященный Сингон.

[20] Здесь – «Юисики» – «Рассуждения о достижении [понимания] "только-сознания"» (яп. *Дзё юисики рон*, кит. *Чэн вэйши-лунь*). Трактат составлен Сюаньцзаном в 659 г. и является основополагающим в школе Хоссо. В него входят десять индийских комментариев на трактат Васубандху «Тримшика виджняпти-карика».

[21] Здесь «Тюган» – трактат «Мадхьямика-карикас» (кит. *Чжунгуань*, яп. *Тюганрон*). Традиционно приписывается Нагарджуне, основателю школы мадхьямака II в., хотя его авторство спорно.

[22] Имеются в виду люди, не достигшие нирваны.

[23] Плод – нирвана.

[24] Словом «рассуждение» мы переводим иероглиф *рон* вместо более современного «комментарий».

[25] Под термином «уловка» («прием») подразумеваются хитрости и изобретения, которые применялись буддами, чтобы привести ту или иную категорию адептов, об-

ладающих ограниченными способностями, на путь спасения. «Уловка» Будды несет в себе подлинное учение, однако она приспособлена для восприятия этого учения конкретным адресатом.

[26] Имеется в виду сюжет Лотосовой Сутры, согласно которому Будда создает для уставших путников иллюзию призрачного города, чтобы побудить их двигаться дальше, иначе говоря, обманывает их, чтобы пробудить в них энергию продвижения к нирване.

[27] В Нирвана-сутре люди, следующие открытому учению махаяны, сравниваются с ребенком, переставшим плакать после того, как родители дали ему обыкновенный желтый лист, который он принял за золотой.

[28] Речь идет о том, что каждый человек несет в себе семена Будды.

[29] Волшебный жемчуг, исполняющий желания.

[30] «Циньское зеркало» – волшебное зеркало, глядя в которое человек мог якобы видеть свои внутренности.

[31] Речь идет о шести школах периода Нара в Японии: Куся, Дзёдзицу, Хоссо, Санрон, Рицу и Кэгон.

[32] Палийский канон (санскр. *Трипитака*).

[33] Название Китая того времени.

[34] Согласно первым буддийским сутрам, написанным на китайском языке, буддизм в Китае был введен благодаря императору Мин-ди, время правления коего – 58–75 гг. В соответствии с легендой, этот император увидел во сне Будду и отправил в Индию экспедицию за священными буддийскими книгами.

[35] Чжоу Тянь – другое имя императрицы У Хоу, время царствования 684 – 705 гг., основательницы «незаконной» династии Чжоу, провозглашенной в 690 г.

[36] Сюань-цзун – император, время царствования 712 – 756 гг.

[37] Дай-цзун – император, время царствования 763 – 780 гг.

[38] Ваджраводхи (яп. *Конготи*) – выдающийся китайский популяризатор и переводчик тантрических текстов.

[39] Амогхваджра (яп. *Букун*, *Фуку Конго*) (705 – 774) – ученик Ваджраводхи.

[40] Дхарани – магическая формула, состоящая из набора слов или слогов, заключающих в себе глубокий смысл, содержащийся в той или иной сутре.

[41] Имеются в виду небуддийские учения.

[42] Махаяна и хинаяна.

Перевод и комментарии Л. Б. Кареловой

ДОГЭН

СЁБО-ГЭНДЗО[1]: ДРАГОЦЕННАЯ ЗЕНИЦА ИСТИННОГО ЗАКОНА

Религиозного философа Догэна (1200–1253) можно по праву считать крупнейшим буддийским мыслителем Японии эпохи средневековья. Разработанное им учение стало одним из звеньев, связующих японскую культуру с китайской, оно оказало большое влияние на распространение движения Дзэн в Японии и способствовало развитию средневековой общественной и мировоззренческой мысли в этой стране. В отличие от наставников других японских буддийских школ, Догэн и его последователи верили в возможность обретения «спасения» и стремились к достижению состояния «просветления» благодаря особого рода практического настроя – так наз. *сюгё*. Принципы своего учения Догэн изложил в фундаментальном произведении «Сёбо-гэндзо» («Суть истинного учения»), составленном из большого числа фрагментов-свитков, написанных в основном в форме назидательных бесед и трактатов. Перевод этого труда весьма труден, он требует знания старояпонского и китайского языков, понимания средневековых социокультурных реалий Японии и Китая и, разумеется, знакомства с классической буддийской литературой.

Предлагаемый здесь перевод на русский язык двух фрагментов из «Сёбо-гэндзо» – «Одна светлая жемчужина» и «Постижение коана» дает возможность нашему читателю в какой-то степени познакомиться с творчеством оригинальнейшего мыслителя средневековой Японии.

Переводы выполнены по изд.: *Догэн.* Сёбо-гэндзо. Т. 1. Токио: Иванами сётэн, 1992. С. 53–61 и 180–183. (Первый фрагмент в пер. А. Г. Фесюна ранее был опубл. в коллективном труде «Буддизм в Японии». М.,1993 г.)

Свиток Первый

ПОСТИЖЕНИЕ КОАНА

Когда [мы лишь рассудком понимаем, что] все сущее являет собой Законы Будды[2] , тогда [в нашем сознании] существуют [как представления] заблуждение и просветление, существует практика, ведущая к постижению [Закона Будды в просветлении], существуют рождение и смерть, будды и живые существа[3].

Когда же [всем своим существом мы прозреваем, что] мириады вещей несамостны и не имеют в подоплеке «я»[4], -- тогда нет ни заблуждения, ни просветления, нет ни будд, ни живых существ, ни возникновения, ни уничтожения[5].

[Лишь] поскольку Путь[6] изначально превосходит как «избыток», так и «недостаток», постольку и существуют возникновение и уничтожение, заблуждение и просветление, живые существа и будды[7].

Так цветы облетают лишь тогда, когда [нам их] жаль, бурьян вырастает лишь тогда, когда [он нам] неприятен[8].

Если мы познаем мириады вещей и убеждаемся [в их существовании], будучи обремененными [тем, что мы считаем] «самим собой»[9], тогда это — заблуждение. Когда же мириады вещей, возникая самопроизвольно[10], познают самое себя и свидетельствуют за самое себя[11], то это — просветление.

Те, кто в великой мере прозревает[12] заблуждение [как заблуждение], — будды. Те, кто в великой мере заблуждается [в существе] просветления, — живые существа. Помимо тех и этих есть и такие, которые обретают просветление сверх просветления[13], а есть и такие, которые опять и опять заблуждаются в заблуждении[14].

Когда [мы всем своим существом прозреваем, что] все будды — поистине все будды, тогда [нам больше] незачем осознавать, что [мы] сами и есть [эти] все будды. Однако [никчемность осознавать себя всеми буддами] как раз и подтверждает, [что мы] — будды. [Начиная с мига прозрения] то, что [мы] — будды, подтверждается [именно] тем, что [мы — будды].

Когда [мы всем нашим] телом-и-сознанием[15] зрим цвет, когда [всем нашим] телом-и-сознанием слышим голос, то, хотя [мы] и воспринимаем [цвет и голос] со всей непосредственностью[16], [это все же вовсе] не сходно с тем, как зеркало дает в себе приют отраженью, не сходно с водой-и-луной[17]. [Ведь] когда [мы, воспринимая что-то,] уясняем себе [какую-либо] одну сторону [этого чего-то, еще] одна [его] сторона[18] остается затемненной.

Постигать Путь — значит постигать самого себя. Постигать самого себя — значит забывать самого себя. Забыть самого себя — значит стать единым целым[19] со всем сущим. Стать единым целым со всем сущим — значит, ощутив тело-и-сознание как «своим собственным» [бытием], так и [бытием всего] «другого», отрешиться [от противопоставления «себя» и «другого»]. [Тогда] бесследно канет [даже] просветление[20] [как нечто, противопоставленное нашему нынешнему состоянию сознания], но вместе с тем придется весь век бежать[21] от просветления, канувшего без следа.

Когда человек впервые ощущает стремление постичь Закон [Будды, то и до этого мига, и после него он] далеко отстоит от пределов Закона. Когда же он истинно передает Закон[22] [от самого себя]

самому себе, то тотчас становится «человеком на своем месте»[23].

Когда человек, плывя в лодке, обращает взгляд на берег, ему кажется, будто берег движется. Однако стоит ему посмотреть на лодку прямо перед собой, как он понимает, что движется лодка. Точно так же, когда мы принимаем мириады вещей за нечто отдельное [от нас], возмущая тело-и-сознание мыслью, [мы при этом] ошибочно полагаем, будто [наше] «собственное сознание», «собственная природа» всегда остаются неизменными[24]. Однако если совершать всякое жизненное деяние, непосредственно[25] [переживая его как таковое, и тем самым] «возвратиться к этому же бытию»[26], [в котором мы уже пребываем, как к самой Истине], то станет ясен Путь-Закон: мириады вещей несамостны и не имеют в подоплеке «я».

Не бывает так, чтобы дрова, став пеплом, после того вновь возвратились [в прежнее состояние] и опять стали дровами. Однако не следует представлять себе это так, будто пепел – [то, чем дрова стали] потом, а дрова – [то, чем пепел был] вначале. [Следует знать, что] дрова всегда остаются истинными дровами[27]: у них есть [свое] «вначале» и [свое] «потом». Но хотя [мы] и говорим: «вначале, потом», – [эти] «вначале» и «потом» не связаны между собой[28]. Пепел [также] всегда остается истинным пеплом: у него есть [свое] «вначале» и [свое] «потом».

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.

Обретение человеком просветления подобно тому как луна отражается в воде: луна не намокает, водная гладь не разбивается. Хотя луна велика и в сиянье своем необъятна, она умещается в маленькой лужице. Вся луна и все великое небо умещаются в росинках на траве, в каждой капельке воды. Человеческое бытие [также] не препятствие просветлению, как росинка не препятствие для луны в небе. [Вода] всегда бывает настолько же глубока, насколько высока [луна в небе]. [А чтоб узнать], долго ли, коротко ли [пребывает в воде луна], следует посмотреть, велика та вода иль мала, и осознать, широко иль узко [пространство, занимаемое] луной в небе[29].

Когда, следуя практике постижения [Закона Будды], тело-и-сознание не до конца преисполнилось Законом, кажется, будто Закон постигнут вполне. Когда же Закон [истинно] заполняет [все] тело-и-сознание, то кажется, будто [для его полного постижения все еще] чего-то недостает.

К примеру, если выйти на лодке в открытое море — туда, где уже скрываются из виду горы, — и посмотреть во все четыре стороны, то море будет казаться лишь круглым, а иных его очертаний видно не будет. Но ведь то великое море — не круглое и не четвероугольное. И оставшихся [вне пределов видимости] проявлений моря — не исчерпать. [Рыбе] оно видится прекрасным дворцом. [Небожителю представляется] драгоценным ожерельем[30]. И лишь в пределах, доступных нашим глазам, оно временно видится круглым. Таковы суть и все вещи.

[Независимо от того, находимся ли мы] «в пыли»[31] [заблуждения иль пребываем] «вне категории»[32] [свойственных омраченному состоянию сознания], мириады вещей [всегда] обладают великим множеством видов-состояний. Однако мы видим и постигаем [вещи] лишь настолько, насколько это позволяет нам зоркость Зеницы Познания, обретаемая практикой[33].

Дабы изведать, как мириады вещей «обитают в своем доме»[34], должно знать, что, помимо того что море иль горы представляются нам круглыми иль четырехугольными, прочим проявлениям моря, проявлениям гор нет в их множестве предела[35]. Следует осознать, что Таков Есть весь сущий мир во всех его четырех направлениях[36]. Таково не только то, что окружает [нас извне], но Таково же и то, что [всегда] «прямо здесь»[37], такова каждая капля [единого великого моря].

Когда рыба плывет в воде, то куда б и сколько б она ни плыла — воде предела нет. Когда птица летит в небе, то куда б и сколько б она ни летела — небу края нет. Однако ни рыба, ни птица присно и доныне не отделялись от воды и от неба. Только когда у них есть потребность в великом пространстве — они пользуются великим пространством, а когда у них надобность [лишь] в малом пространстве — они пользуются малым пространством. [Рыба и птица] ведут себя так, и каждым своим движеньем они исчерпывают все [свое существо]. Где бы ни находились — они плавают и парят с полным самозабвением[38]. Но все же если птица покинет небо — она тут же умрет, если рыба покинет воду — мгновенно погибнет.

Известно, что [для рыбы] жизнь — это вода, [для птицы] жизнь — это небо. Есть [здесь и другая сторона]: где нет птицы, там не существует [неба], где нет рыбы, там не существует [воды]. Выходит, птица [и небо] — благодаря жизни, рыба [и вода] — благодаря жизни[39]. Можно [и должно] идти дальше этого[40]. И этому же [примеру] подобно существование практики просветления и того, кто, живя, [следует практике и обретает просветление][41].

Сказанное [выше следует понимать в том смысле], что если б была [такая] птица или рыба, которая, полностью исчерпав небо иль воду, желала б парить в небе или плыть в воде, то ни в небе, ни в воде она не смогла бы обрести пути и обрести места. Если же обрести

Это Место[42], [в котором пребываем здесь и сейчас], то каждое [наше] жизненное деяние будет являть собою коан[43]. Если же обрести Этот Путь, [которым уже следуем], то каждое [наше] жизненное деяние будет постижением коана. Этот Путь, Это Место – ни велики, ни малы, ни в «самом себе», ни в «другом», ни существовали ранее, ни появились теперь, и потому [они] Таковы Есть.

Таким образом, когда человек, постигая Путь Будды и обретая просветление, воспринимает [чувствами] какую-то вещь, он полностью проникается этой вещью. Свершая какое-либо действие, он всем существом постигает это действие[44]. В этом-то [и состоит обретение] Места, отселе и доселе простерся Путь. Поэтому незнание [этим человеком] границ знаемого [им о вещи или деянии] – Таково Есть. Ибо это [его] знание совпадает с полным постижением Закона Будды и рождается в каждый миг следования практике. Не думай, что если обретешь Место, то сразу же сам это поймешь, и что [обретение Места вообще] можно ухватить рассудком. [Знай, что], хотя просветление являет себя во всей своей полноте уже в тот самый миг, [когда следуешь практике постижения Закона], все то, что есть [у Пути] тайного, не обязательно становится явным. Отчего бы ему во что бы то ни стало становиться явным?![45]

[Однажды], когда чаньский наставник Баочэ[46] с горы Маюй-шань[47] обмахивался веером, к нему приблизился [ученик-] монах и спросил:

– Изначальная природа ветра – постоянна, и нет места, где б его не было. Отчего же тогда наставник изволит обмахиваться веером?[48]

Наставник ответил:

– Хотя ты и знаешь, что природа ветра постоянна, ты все еще не постиг закона: нет места, где б ветра не было.

Монах спросил:

– Каков же тот закон, что нет места, где б ветра не было?

Наставник лишь продолжал обмахиваться веером.

Монах склонился в благодарном поклоне[49].

Спасительная стезя подлинного постижения Закона Будды и его истинной передачи подобна этому [разговору].

Говорить, что раз природа ветра постоянна, то можно не пользоваться веером, что, и не пользуясь веером, можно ощущать ветер, – это значит не понимать ни [существа] постоянства, ни природы ветра[50]. Именно потому, что природа ветра постоянна. Поветрие Обиталища Будд[51] явило, что вся великая земля – золото, и сгустило воду Длинной Реки[52] в сладкое молоко[53].

Написав это в день «срединной осени»[54] начального года [девиза правления] «Небесное Счастье»[55], передаю в дар [моему] ученику в миру Ёкосю из [цитадели] Усмирения Запада[56].

Соединил [с другими свитками «Драгоценной Зеницы Истинного Закона»] в год [циклических знаков] «старший брат воды» — «крыса» [девиза правления] «Установление Вечного»[57].

Свиток Седьмой

ОДНА СВЕТЛАЯ ЖЕМЧУЖИНА

Великого Учителя Всеединства Истинносущего[1] из монастыря на горе Сюаньша-шань, что в области Фучжоу страны Великая Сун[2], [нашего] мира, где терпим [страдания][3], в дхарме[4] именовали Шибэй[5], в миру прозывали Се[6]. В те прежние времена, когда «жил в доме»[7], [он] любил рыбную ловлю: пускал лодку по водам реки Наньтайцзян[8], творил так и сяк рыбацкий промысел[9]. Ждать не ждал златочешуйной [чудо-рыбы][10], что, не ловясь, сама выпрыгивает [из воды][11]. В начале годов [правления] Сяньтун[12] [династии] Тан вдруг захотел «выйти из пыли»[13]. Забросил лодку и поселился в горах. В тот год ему исполнилось тридцать лет. Осознав непрочность преходящего мира, [он] познал высшую ценность Пути Будды. В конечном счете[14], поднявшись на гору Сюэфэн-шань[15], пришел постигать дзэн к Великому Учителю Истинного Пробуждения[16] [Сюэфэну Ицуню] и денно и нощно усердствовал в следовании Пути[17].

Однажды [Сюаньша Шибэй] задумал обойти все края, повсюду учась дзэн, и потому, взяв суму [для подаяний], стал спускаться с горы, как вдруг крепко ушиб палец ноги о камень: пошла кровь, стало невыносимо больно, и в этот миг [он] внезапно осознал во всей полноте [свое истинное] состояние[18] и сказал [себе]: «Этого тела не существует — откуда же берется боль»?[19] — После чего немедля возвратился к Сюэфэну [Ицуню].

[Увидев его], Сюэфэн [Ицунь] спросил:

— [Так] который [из вас истинный] отшельник-подвижник[20] Бэй?[21]

Сюаньша [Шибэй] ответил:

— В конце концов не решился дурачить людей[22].

Эти слова весьма понравились[23] Сюэфэну [Ицуню], и он сказал:

— Кто же не знает таких слов! Кто же выражает в них обретение Пути?[24]

[Затем] Сюэфэн [Ицунь] вновь спросил [Сюаньша Шибэя]:

— Отшельник-подвижник Бэй! Почему не ходишь повсюду и не учишься дзэн?

Учитель [Сюаньша Шибэй] ответил:

— Бодхидхарма[25] не приходил в Восточную Землю[26], Второй патриарх[27] не отправлялся в Западную Поднебесную![28]

Сюэфэн [Ицунь] особенно хвалил [его за эти слова].

Хотя [Сюаньша Шибэй] совсем недавно был рыбаком и в преж-

ние времена даже во сне не видел ни сутр, ни различных других [буддийских] писаний, у него – и главной причиной тому была глубина[29] его стремления – проявилась воля [к просветлению], превосходившая [волю любого другого из его] сотоварищей по учению. Сюэфэн [Ицунь] также считал его выдающимся среди общины и хвалил, [называя] «"пробивающимся рогом"[30] под вратами»[31].

[Сюаньша Шибэй] носил одежду из тканого полотна[32], и так как не менял одну [и ту же подолгу], то была [она] сплошь заплата на заплате. Как исподнее[33] [он] употреблял покров из бумаги, [случалось], засовывал и полынь[34]. Помимо того, что [он] постигал дзэн у Сюэфэна [Ицуня], сторонних[35] знаний не искал. Невзирая на то, [Сюаньша Шибэй] обрел в трудах[36] столь [великую] силу, что [смог] унаследовать дхарму Учителя [Сюэфэна Ицуня][37].

После того [Сюаньша Шибэй] окончательно обрел Путь[38], [он] сказал в наставление людям: «Весь мир[39] в десяти направлениях[40] – это одна светлая жемчужина»[41].

Тогда же некий монах спросил его:

– [Я] почтительно принял [на слух], что у наставника[42] [Сюаньша] есть слова: «Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина». Как понять [это] ученику, [постигающему Путь]?[43]

Учитель [Сюаньша] ответил:

– Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина. К чему же понимать?[44]

А на следующий день теперь уже [сам] Учитель [Сюаньша] спросил того монаха:

– Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина. Как ты понимаешь[45] [эти слова]?

Монах ответил:

– Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина. К чему же понимать?[46]

Учитель [Сюаньша на это] сказал:

– Ведаю, что ты собираешься влачить существование в пещере демонов[47] в Горах Мрака![48]

[Итак, слова] «весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина», кои [мы] сейчас разберем, впервые употребил Сюаньша. Суть этих слов в том, что «весь мир в десяти направлениях» ни обширен, ни мал, ни кругл, ни угловат, ни самодовлеющ, ни животрепещущ, не распахнут [снаружи] и не озарен [внутри][49]. Вдобавок [он] – не жизнь и не смерть, не уход и не приход[50], и [как раз] поэтому [он] – жизнь и смерть, уход и приход[51]. А поелику мир Таков, то и прежде, в дни древности, отсюда[52] же уходили и ныне отсюда же приходят.

Когда усердно пытаются понять, [каков же весь мир в десяти направлениях], то кто [при этом] видит, что [мир] невесом и колышет-

ся? Кто убеждается в том, что [мир] недвижим [как гора]? [Ведь] то, о чем [Сюаньша] сказал «все десять направлений», — это [не что иное, как] неустанная погоня за вещами и явлениями, [путем] которой создается «я», и неустанная погоня за «я», [путем] которой создаются вещи и явления[53]. [Вот почему когда чаньский наставник Баоцы в ответ на вопрос ученика о сущности просветления] назвал [его понимание слов] «рождается чувство — встречает преграду мудрость»[54] [все той же] преградой[55], то тем самым [он лишь] «повернул голову [ученика] в другую сторону», [каковая есть все тот же мир в десяти направлениях; иными словами, когда ученик] раскрыл [наставнику свое видение] вещей и явлений, [наставник] дал [ему] толчок [к непосредственному и нерассудочному постижению сущего мира как Истинносущего, к пробуждению][56]. Беспрестанное [становление] «всех десяти направлений»[57] имеет причиной погоню за «я»,[в результате] которой и создаются вещи и явления [как нечто отдельное от «нас»]. Поскольку [весь мир] — это [изначальный] Путь-Закон[58], предшествующий [своему] становлению [в нашем сознании в качестве «я» и «вещей и явлений»], постольку ухватить суть [этого] становления [непробудившемуся] бывает не под силу.

[Сюаньша сказал о всем мире в десяти направлениях, что] это — «одна светлая жемчужина». Хотя это еще не имя[59] [Пути], но это [уже] выражение его постижения. Бывало и так, что это выражение [ошибочно] принимали за [само] имя. [А ведь] «одна жемчужина» — это от сих до сих ровно десять тысяч лет[60]. [«Одна жемчужина»] — это наступление длящегося «сейчас» в проддолжающем длиться «давно». [Кроме того], хоть и говорится, что бывает «сейчас тела», бывает «сейчас сознания», [на самом-то деле] тело-и-сознание [как оно пребывает] сейчас — это [и есть] светлая жемчужина. [Травы и деревья, горы и реки] — это не «травы там» и не «деревья здесь», не «горы вверху» и не «реки внизу»[61], а светлая жемчужина.

Вопрос же [который монах задал Сюаньша Шибэю] («Как понять [это] ученику, [постигающему Путь]?»), хотя он и походил на [выражение не более чем] кармического знания[62], [что появляется] «от соприкосновения», был, [по сути], Проявлением Великого Действования [Истинносущего][63], каковое [одно только и] есть Великое Правило-Колея[64]. В развитие [этой мысли] скажем: «Один сяку[65] воды вздымет волну[66] в один сяку». А о жемчужине в один дзё[67] можно сказать, что она — один дзё света.

Сюаньша [в ответ] рек: «Весь мир в десяти направлениях — это одна светлая жемчужина. К чему же понимать?» — [именно] для того, чтобы разъяснить [монаху] [ранее] сказанное о Пути. Это разъяснение есть выражение Пути, [произнося которое] будда наследует будде, патриарх наследует патриарху, Сюаньша наследует Сюаньша[68]. [Но] когда б [Сюаньша] вознамерился уклониться от наследст-

ва[69], то, хотя бы и было где[70] от него сокрыться, и пусть бы даже на час [он] явственно этого избежал, – [все равно] Путь выражает всецелое время-[бытие], предстающее [нашим глазам][71].

[Что до вопроса, с которым уже сам Сюаньша обратился на другой день к монаху] («Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина. Как ты понимаешь?»), то [и этот его вопрос] был разъяснением. Сегодня [Сюаньша] «выдохнул из уст» «Закон [Будды], который вчера [он] проповедовал определенно»[72]. Это [тот же самый] «Закон [Будды], проповедуемый сегодня неопределенно». [О таком можно сказать:] «Опроверг сказанное вчера и, кивая головой, посмеивается!»

А ответ монаха («Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина. К чему же понимать?») можно назвать «погоней за разбойником на лошади разбойника»[73].

В наставлении «будды прошлого» [– высокого наставника Сюаньша – монаху] воплотилось «вхождение [бодхисаттвы] в [мир] иных живых существ»[74] – в [тот мир, где пребываешь] ты. [А наставление это состояло в том, что] следует некоторое время «посветить светом по сторонам»[75] [и узреть], сколько существует [способов понять то, что выражено словами]: «К чему же понимать?» [Ведь] даже если попробовать выразить [Путь], назвав [его] «семью лепешками [из рисовой муки] на молоке» или «пятью лепешками [из рисового теста, смешанного] с овощами»[76], [то и тогда способом понять это] будет [лишь бесценное] Учение [Будды] вкупе со следованием [буддийской] практике «к югу от [реки] Сян и к северу от [реки] Тань»[77].

[Коснемся теперь] слов Сюаньша: «Ведаю, что ты собираешься влачить существование в пещере демонов в Горах Мрака!» [В связи с этими его словами] следует знать, что солнечный лик и лик луны от века и доныне не менялись [местами]: солнце восходит, когда восходит солнце, луна восходит, когда восходит луна[78]. А посему – хотя и говорят, что «шестая луна как раз и есть [самое жаркое] время [года]»[79], не годится говорить: «Моему роду, (мо[е]й [при]род[е]) жарко!»[80]

Поскольку [все] так [как оно есть], постольку эти Таковость и безначальность светлой жемчужины не [могут быть осмыслены кем-то] сторонни[м]. В этом [и] заключается [смысл слов] «Весь мир в десяти направлениях – одна светлая жемчужина». Это не назовешь «двумя светлыми жемчужинами», не назовешь «тремя светлыми жемчужинами»[81]. [Ведь] «все тело»[82] – это «единый зрак, [прозревающий] Истинный Закон»[83]. Все тело – это воплощение Истинносущего. Все тело – это «одно высказывание»[84]. Все тело – это сияющий свет [природы будды][85]. «Все тело» – это «все сознание»[86]. Когда [прозреваешь] все тело [как все тело Истинносущего], тогда преград всему телу нет[87]. [Тогда оно как] чудесно-округлая [жемчужина, как]

бесконечное вращение [колеса повозки][88]. Поскольку светлой жемчужине присуще представать взору Такой, [какой она предстает], постольку и существуют как цвет, который [мы] сейчас видим, так и голос, который [мы] сейчас слышим, [бодхисаттвы] Каннон и Мироку[89], и [постольку же] существуют будды прошлого и будды грядущего, являющие тело и проповедующие Закон[90].

Когда [прозреваешь, что жемчужина] Истинно Такова, тогда, «висит ли [она] в пустоте»[91] иль «пришита к изнанке одежды»[92], покоится ли под челюстью [черного дракона][93] иль «прячется в пучке волос [на голове Божественного Правителя»[94], все равно она] — «весь мир в десяти направлениях — одна светлая жемчужина». [И потому,] если считаешь ее состоянием[95] то, что [она] пришита к изнанке одежды, не толкуй о том, что пришьешь ее на лицевую сторону! Если считаешь ее состоянием то, что [она] прячется в пучке волос [на голове Божественного Правителя] или покоится под челюстью [дракона], не помышляй извлечь ее из волос или вытащить из-под челюсти наружу!

Есть близкий друг[96] — когда ты пьян вином[97], он дарит тебе бесценную бусину-перл:[98] близкого друга непременно следует одарить бесценным перлом! Когда же к твоей одежде пришивают бесценный перл, непременно надо быть пьяным![99]

[Все] Уже Так, — это и есть одна светлая жемчужина, являющая собой весь мир в десяти направлениях. А коли так, то пусть даже и покажется, что [бесценная бусина] покатилась, чередуя лоб тылом, или, [например], что [она] не катится, — это само по себе и есть светлая жемчужина[100]. Как раз знать, что драгоценная бусина пребывает Так, — это [именно] и есть светлая жемчужина. У светлой жемчужины есть голос и цвет, которые слышатся [и видятся] Так, [как слышатся и видятся]. [Поэтому, если] Уже Будучи Таким, блуждаешь в сомнениях: вряд ли, мол, я — светлая жемчужина, то это [лишь подтверждает, что] должно не сомневаться: [ты на самом деле —] бесценная бусина-перл! [Ведь] что «деяние»[101], когда блуждаем в сомнениях, «ухватываясь [за одно] и бросая [другое]»[102], что «недеяние», — [и первое, и второе] суть лишь кратковременное видение малой части[103] [светлой жемчужины]. К тому же это лишь произволение [самой светлой жемчужины] предстать в виде малой части [самое себя].

О, не возлелеять [ее]![104] [Ибо] несть предела светлой жемчужине как Таковой в ее блеске и сиянии! Каждый блик ее блистанья, каждый луч ее сиянья присущ всему миру в десяти направлениях. Кому же ее [у нас] отнимать? Нет человека, который «пошел бы на рынок» и «отбросил черепицу»![105] [А посему] — не мучься [вопросом], впадаешь или не впадаешь в [круговорот] причин и следствий[106], [предопределяющих существование в мирах] шести путей![107] [Ибо] светлая жемчужина, у которой «правильность головы и правильность хвоста»[108] изначально не затемнена, — это [не что иное, как сами] черты

лица[109] [человека, постигающего Учение], светлая жемчужина – это зрачок в [его] глазу![110]

Пусть [было] так, что [мы] не знали, какова она – светлая жемчужина и каково то, что не светлая жемчужина. И пусть бессчетные раздумья и нераздумья [об этом] связали [наши] мысли-травы в сноп «ясной ясности». [Но теперь-то], услышав слова дхармы Сюаньша [Шибэя] и узнав благодаря [этим словам] об [истинном] облике тела-и-сознания, [мы] просветлели в том, что [именно] тело-и-сознание – это и есть светлая жемчужина; [благодаря его словам мы постигли, что] сознание не есть [наше] «я». [А раз так, то] в качестве кого и я, и ты станем [отныне] страдать, пытаясь вычленить из «возникающего и исчезающего»[111] то, что является светлой жемчужиной, и отбросить то, что ею не является?

Ведь даже сами [наши] заблуждения и страдания [вовсе] не [нечто такое, что] не является светлой жемчужиной. Они не представляют собой ни действий, ни мыслей, вызванных [чем-либо таким, что], существуя, не являлось бы светлой жемчужиной. И оттого-то [наши заблуждения и страдания] – это просто-напросто хождение туда-сюда в пещере демонов в Горах Мрака, оттого-то они – только одна светлая жемчужина.

Время [написания] сего [свитка] – осьмнадцатый день четвертой луны четвертого года [правления] Катэй[112]; [писано] в наставление братии монастыря Каннон-дори – Косе – Хориндзи, что в уезде Удзи «Изысканной области»[113].

КОММЕНТАРИЙ

Свиток Первый

ПОСТИЖЕНИЕ КОАНА

[1] «Истинный Закон» (*сёбо*) – учение Будды. «Драгоценная зеница» (*гэндзо*) в дзэнской «терминологии» – «суть буддийского учения», состоящая в «прозрении» (*сатори*).

Первый иероглиф термина *гэндзо* – *гэн* – означает «глаз, око, зеница, взгляд», отражая здесь ту идею, что *сатори* дает видение вещей и явлений в их истинном свете – в свете «истинной реальности», Абсолюта.

Второй иероглиф (*дзо*) имеет смысл «хранилище, вместилище, сокровищница, сокровище», означая здесь, что сатори вмещает в себя все вещи и явления, иными словами, является самой «истинной реальностью».

[2] Яп. *буппо*, санскр. *буддадхарма*. Слово «Закон» (яп. *хо*, санскр. *дхарма*) является синонимом выражения «Учение Будды». В то же время термин «Закон» служит для обозначения «истинной (ноуменальной) реальности», Абсолюта.

Высказывание «все вещи – суть Закон Будды» является, таким образом, выражением тезиса о тождестве феноменального бытия и Абсолюта, сансары и нирваны.

[3] С точки зрения буддийского учения, феноменальное бытие, все сущее является иллюзией (санскр. *майя*), и в то же время, как учит буддизм махаяны, все сущее – это и есть Абсолют, пребывающий в каждый момент так, как он пребывает. Вы-

рваться из плена иллюзий и постичь все феномены как Абсолют (т. е. достичь того состояния сознания, которое буддизм именует «просветлением» (*яп. сатори*), мешает концептуальное дуалистическое мышление (согласно буддизму, «омраченное» состояние сознания), абстрагирующееся от самих феноменов и оперирующее понятиями, противопоставляя их одно другому, в то время как Абсолют (по определению) сам в себе неразделен. «Омраченность» сознания поддерживается ложной уверенностью в том, что «собственное "я"» реально и отделено от «всего другого». Именно эта уверенность заставляет видеть жизнь, смерть, буддийскую практику, живых существ (буддийский термин, который обозначает существ, пребывающих в заблуждении) не Таковыми, т. е. не как единый сам в себе Абсолют, а мыслить отдельными от «я» и друг от друга объектами.

[4] Букв. «все дхармы не есть "я"» (*яп. бампо томо варэ-ни арадзару*).

[5] Т. е. прозрение иллюзорности «собственного "я"» снимает ложные оппозиции, существующие только в «омраченном» сознании, и приводит к просветлению, к видению вещей и явлений в их «истинном свете» — как недвойственной в самой себе «истинной реальности».

[6] Здесь — «истинная реальность», Абсолют.

[7] Т. е. «существование» и «несуществование» представляют собой оппозицию, рождаемую «омраченным» сознанием. Таким образом, Догэн указывает, что рождение и уничтожение, заблуждение и просветление, будды и живые существа и т. д. и т. п. должны быть постигнуты как таковость (санскр. *татхата*), т. е. как состояние самой «истинной реальности», которая, как учит махаянистский буддизм, одновременно не существует и не не существует, ни то и другое вместе; ни то и другое отдельно (ср.: «превосходит и избыток, и недостаток»).

[8] Обыденное понимание выражений «цветы опадают», «бурьян растет» предполагает, что цветы и бурьян — имеющие самостоятельную сущность объекты. Уверенность в этом есть оборотная сторона нашей уверенности в реальности и отдельности от «всего другого» нашего «я»-субъекта, проистекающая из неведения (санскр. *авидья*) того, что наша истинная природа тождественна Абсолюту. Иллюзорное «я» испытывает «жажду бытия» и «привязанности» (любить, испытывать жалость — ненавидеть, испытывать неприятие), а привязанность, опять-таки, не дает вырваться из оков неведения, укрепляет уверенность в реальности «я» и «внешних объектов», иначе говоря, заставляет «бурьян расти, а цветы опадать». Просветление или «пробуждение» к «истинной реальности» предполагает прозрение того, что и наша «собственная» изначальная природа, и изначальная природа цветов и бурьяна тождественны «истинной реальности». То есть цветы в своей Таковости, бурьян в своей Таковости, человек в своей Таковости — это Абсолют, который по своему определению не может ни «опадать», ни «не опадать», ни «вырастать», ни «не вырастать», он просто — Таков.

Данное высказывание Догэна созвучно по своему глубинному смыслу известному дзэнскому коану (см. коммент. 42) об «улетевших гусях».

«Дзэнский наставник и его ученик, прогуливаясь, заметили в небе стаю гусей.

— Куда они летят? — спросил учитель.

— Они уже улетели, — ответствовал ученик.

Тут учитель, пребольно схватив ученика за нос, вопросил:

— Как вообще могут они улететь?!!»

[9] «Обременить "самим собой"» — т. е. считать свое иллюзорное, с точки зрения буддизма, «я» действительно существующим и, как следствие этого, нести ношу страдания.

[10] Букв. «продвигаясь» (*яп. сусумитэ*). Значение «спонтанного возникновения» подтверждается, в частности, употреблением глагола *сусуму* в таких выражениях, как «хлынули слезы» (*намида-га сусуму*), «сам; по собственной охоте» (*мидзукара сусундэ*), «неохотно» (*сусуманунагара*) и др.

[11] Т. е. когда человек «не замутняет причины» (дзэнское выражение) возникновения вещей и явлений (в том числе «собственных» тела, сознания, поступков, мыслей), глядя на нее сквозь ложную призму «собственного "я"», а прозревает эту причину непосредственно как Таковую.

[12] Букв. «делает (испытывает) великое просветление» (яп. *мэй-о дайго-су*).

[13] «Обрести просветление сверх просветления» (яп. *годзё-ни токуго су*) — т. е. не только прозревать существо заблуждения, оборотной стороной чего является (условно) прозрение существа просветления, но выйти за пределы какого бы то ни было противопоставления заблуждения и просветления. Можно было бы сказать: выйти за пределы всякого «мыслимого и немыслимого» противопоставления заблуждения и просветления, если бы просветление как таковое уже не было по своему определению выходом за пределы дискурсивного мышления.

Не это ли «обретение просветления сверх просветления» звучит в собственном именовании Будды — «Татхагата» («Так приходящий, Так уходящий») — и в гатхе Шестого патриарха чань-буддизма Хуэйнэна:

Я, Хуэйнэн, не знаю никакого способа [отбросить все мысли],
Мои мысли необузданны,
Мир вещей всегда волнует ум,
И какой прок от созревающего просветления?

[14] Собственно, «опять заблуждаться в заблуждении» (яп. *мэйтю юмэй*), иначе говоря, испытывать «великое заблуждение», здесь означает то же самое, что и «обрести просветление сверх просветления» («великое просветление»).

В свитке «Великое просветление» (Дайго) читаем: «Как человек, обретший великое просветление, испытывает великое просветление, так и человек, пребывающий в великом заблуждении, также испытывает великое просветление». «Заблуждение в заблуждении» тождественно «великому просветлению» как раз потому, что оно — Абсолютное заблуждение, т. е. состояние сознания, свободное от какой бы то ни было двойственности, и, следовательно, в обоих этих случаях вещи и явления видятся «таковыми, как они есть».

[15] Тело и сознание, по Догэну, — суть абсолютное единство: «тело-и-сознание». В свитке «Одна светлая жемчужина» (Икка мэйсю) находим: «Все тело — это все сознание». Это высказывание имеет и тот смысл, что тело и сознание — это «все». Таким образом, «цвет» (форма), «голос» (звук) — это те же «тело-и-сознание», «видение» и «слышание» — это все те же «тело-и-сознание». Все сущее есть Абсолют, и только «омраченность» заставляет считать тело-и-сознание «нашими», а цвет и голос — «воспринимаемыми нами», т. е. разделять единое на субъект и объект.

[16] Слова «Воспринимать (букв. «разуметь») со всей непосредственностью» (*ситасику уйсю су*) имеют здесь отрицательный оттенок, будучи употреблены в значении субъектно-объектного, «разделяющего» знания, т. е. неистинного, с буддийской точки зрения, постижения.

[17] Зеркало и отражение, вода и луна — образные примеры истинного постижения, постижения без «я», когда отражающее и отражаемое (постигающий и постигаемое) — одно целое, и при этом вода остается водой, а луна — луной.

[18] Не случайно, говоря о постижении «одной стороны» (объекта), Догэн использует для обозначения «другой стороны» (субъекта) не иероглиф «другой», а вновь употребляет иероглиф «один» (*ити*), имеющий также и значение «все, полностью, совершенно, всецело», опять-таки подчеркивая этим абсолютное единство всего, нерасчлененность сущего на субъект и объект, «я» и «не-я», на «множество сторон». Тем самым данное предложение может быть прочитано следующим образом: «Когда пытаешься постичь нечто "одно", считая это нечто отдельным от "себя" и "другого", то это "одно", которое и есть "все", видится в ложном свете; убеждаться в "одном" как в "отдельном" — это и есть заблуждение».

[19] Букв. «быть подтверждаемым (свидетельствуемым) всем мириадом вещей (всеми дхармами)» (яп. *бампо-ни сё-сэрарэру нари*). Это выражение может быть переведено также как «быть просветляемым всем мириадом вещей».

«Быть подтверждаемым» здесь может быть понято в том смысле, в каком, к примеру, деревья «подтверждаются» ветром, который их раскачивает, а ветер, в свою очередь, «подтверждается» раскачивающимися деревьями; таким образом, выражение «быть подтверждаемым» выступает синонимом единства и неразделенности.

То же значение единства и неразделенности вытекает и из перевода *сё-сэрарэру* как «быть просветляемым», поскольку просветленность предполагает постижение иллюзорности «я», так сказать, его «исчезновения»: исчезает сама возможность противопоставлять «себя» «другому» и «одну отдельную вещь» «другой отдельной вещи».

[20] *...бесследно канет просветление* — букв. «следы просветления отдыхают (прекращаются, угасают)» (яп. *госяку-но кюкэцу нару ари*).

Т. е. для постигшего единство феноменального бытия и Абсолюта, заблуждения и просветления исчезает сама возможность атрибутировать «одно» «другим», видеть в чем-то признак (следы) чего-то «другого» — все оказывается только самим собой и Таким, все оказывается состоянием Абсолюта, все ведет к просветлению и является самим просветлением (ср. с известным высказыванием Догэна: «Разве не в шорохе бамбука путь к просветлению, разве не в цветении сакуры озарение души»).

[21] *...весь век бежать от...* — букв. «долго-долго выходить из» (яп. *тётё-сюцу*). Указание на практику, прежде всего дзадзэн, которая совершается и до, и после того, как достигнуто просветление. Известно, что сам Будда Шакьямуни практиковал медитацию в течение всей жизни, хотя еще в молодые годы достиг «наивысшего, полного просветления» (*ануттара-самьяк-самбодхи*). В свитке «Как делать дзадзэн» (*Дзадзэнги*) читаем: «Так, Пятый [чаньский] патриарх с Горы Желтых Слив, не отвлекаясь ни на что иное, лишь всецело предавался дзадзэн».

Выражение *тётё-сюцу* имеет также значение «быть на голову выше», либо «прыгнуть выше головы» (букв. «тянуться-тянуться и выйти за»). В этом значении оно употреблено в чаньском диалоге (яп. *мондо*, кит. *вэньда*) между жившим в эпоху Тан чаньским наставником Чжанша Цзинцэнь (яп. *Тёся Кэйсин*; годы жизни неизвестны) и его учеником (диалог содержится в соч. «Дэнтороку», гл. «Тёся Кэйсин»): «Некий монах спросил [Чжанша Цзинцэня]:

— Чему подобен "Глаз шраманеры" (один из синонимов термина *будда-дзняна*, т. е. "всеведения будды", здесь — "просветленное состояние сознания". — *И. Г.*)?

Учитель [Чжанша] ответил:

— Невозможно прыгнуть выше головы».

С помощью такого парадоксального ответа учитель стремился дать ученику понять, что просветление — это постижение своей собственной изначальной природы (ср.: «Постигать Путь — значит постигать самого себя»).

В свете данного диалога, несомненно, знакомого Догэну, мы можем представить комментируемое высказывание последнего буквально: «Придется весь век бежать следов просветления, которые прекратились (исчезли)» и в более образной форме: «прыжок выше головы» (достижение просветления) возможен только как «пребывание в прыжке» (дзэнская практика, прежде всего дзадзэн), составляя одно неразделимое целое. Иначе говоря, хотя мы уже Таковы (ср.: «невозможно прыгнуть выше головы»), хотя просветление изначально с нами, постигнуть это можно только посредством практики. Практика приводит к пробуждению, а пробужденность, в свою очередь, превращает всякое жизненное действие в практику: жизнь становится перманентно длящимся «прыжком выше головы».

В связи с такой образностью, которая скрыто присутствует в тексте, представляется знаменательным высказывание известного пропагандиста дзэн-буддизма на За-

паде Д. Судзуки, который на вопрос, каковы ощущения человека, достигшего просветления, ответил: «Все то же самое, но только в нескольких сантиметрах над землей».

[22] «Истинная передача Закона» — это передача буддийского учения по непрерывной линии преемственности, начиная от Будды Шакьямуни.

Но, хотя учение дзэн-буддизма передается от учителя к ученику, «научить» дзэн в прямом смысле слова нельзя, ибо он передается «от сердца к сердцу». Собственно, учение оказывается переданным лишь тогда, когда человек сам постигает его — не на интеллектуальном уровне, а всем своим существом.

[23] Яп. *хомбунин*, букв. «человек своего долга», «человек своих обязанностей», где «долг» (обязанность; яп. *хомбу*) выступает в самом широком значении, как категория «должного».

Возможно, наилучшим русским переводом выражения *хомбунин* могло бы стать словосочетание «человек (своей) доли» («удела», «участи»; иероглиф *бу* здесь как раз и значит «часть», «доля»), если бы в русском языке эти слова не имели прочной ассоциации с несчастливой судьбой.

Стать «человеком на своем месте» здесь означает «обретя просветление, постичь, что изначально был просветлен».

[24] Яп. *дзёдзю* (букв. «постоянный») — неизменный как в смысле качества, так и в смысле места и времени.

По учению дзэн-буддизма, «изначальная природа» (яп. *хонсё, сё*) как человека, так и любой вещи и явления — постоянна. Фактически выражение «изначальная природа» есть лишь иное наименование Абсолюта, «Истинносущего», — синоним, отражающий идею тождества феноменального (мир заблуждения) и Абсолютного (нирвана).

«Сознание» (яп. *син*) в этом предложении также можно считать синонимом Абсолюта, ибо, по Догэну, существует тождество сознания, тела и «сияющего света» — природы будды (см. свиток «Одна светлая жемчужина»).

Хотя Догэн говорит здесь о том, что считать сознание и изначальную природу всегда неизменными — ошибочно, противоречие в данном случае только кажущееся, ибо словам «сознание» и «изначальная природа» он предпосылает в обоих примерах определение «собственное» (яп. *дзисин дзисё*; здесь и ниже курсив в тексте мой. — *И. Г.*). Таким образом, данное высказывание выражает ту мысль, что, хотя «мириады вещей», т. е. феноменальное бытие, — это и есть «изначальная природа», иначе — «сознание», иначе — неразделенный в себе и неизменный Абсолют, постижению этого мешает ошибочное убеждение в реальности «я», которое-то и разделяет Единое на мнимые части , считая какие-то из этих «частей» «собственными». Иными словами, иллюзорное «я» с помощью мыслей (которые оно также считает «собственными») рассекает «лес» Абсолюта на «деревья» вещей и явлений, и за «деревьями» мы не видим «леса», как не постигаем, что в реальности (вне иллюзии «я») мы сами и есть этот «лес».

[25] Яп. *анри-о ситасику ситэ*. Т. е. действовать без привязанности к собственному «я».

Думается, тот внутренний настрой, с которым «всякое жизненное действие» (яп. *анри*) «совершается непосредственно», и одновременно то состояние «озарения», к которому приводит эта практика, прекрасно переданы, в частности, в следующем стихотворении чаньского поэта Панцзиши (яп. *Хокодзи*: ? — 808):

Как удивительно это!
Как чудесно! —
Я ношу дрова, я черпаю воду...

[26] Яп. *кора* (букв. «на эту обратную сторону»). Т. е., испытав просветление, постичь, что и наши заблуждения, и наши действия, — все феномены — суть «действование», или состояние Абсолюта.

[27] Яп. *маки-но хои-ни дзю ситэ* (букв. «постоянное пребывает в состоянии дхармы дров»). Такое же выражение употреблено ниже и в отношении пепла.

Иными словами, дрова – это Истина (Дхарма), или Абсолют, пребывающий в данный миг как дрова, пепел – тот же Абсолют, пребывающий в данный миг как пепел. Отсюда ясно, почему нельзя думать, будто дрова становятся пеплом: Абсолют, как бы он ни пребывал, неизменно остается Таковым же Абсолютом.

[28] *...Не связаны между собой* – яп. *сайдан* (букв. «разорваны» или «рассечены»).

Указывая, что последующее состояние «одной» вещи не может быть начальным состоянием «другой» вещи, поскольку «другого» не существует, а само по себе «последующее» не может быть «начальным» («вначале» и «потом» – «рассечены»), Догэн заставляет читающего осознать, что «вначале» и «потом» вообще не существуют, что это – абстракции «омраченного» сознания, созданные иллюзорным «я»; все есть Абсолют, причем Абсолют – это все «здесь и сейчас».

[29] В данном высказывании «вода» воспринимается как символ феноменального бытия и заблуждения, а «луна» – как образ истинно реального, или абсолютного, бытия и просветления.

Высказывание может быть понято и буквально. В самом деле, если, выбрав определенную точку наблюдения, мы будем смотреть на отражение луны в водоеме, то, поскольку луна движется, через какое-то время, зависящее от величины водоема, отражение «уйдет» из зоны видимости, и мы будем точно знать, «какое время пребывала в воде луна».

Однако из повседневного опыта нам известно, что, сделав шаг в сторону, мы опять увидим отражение луны в воде. Таким образом, даже будучи понято буквально, это высказывание Догэна приводит нас к выводу, что луна пребывает в воде всегда, независимо от того, «велика та вода или мала». То, что сияние луны занимает не «широкое» или «узкое» пространство, распространяется на все небо, – тем более очевидно.

Таким образом, как луна, оставаясь луной в небе и занимая своим сиянием все небо, в то же время всегда пребывает в воде и занимает своим сияньем всю воду, так и Абсолют, оставаясь Абсолютом, всегда пребывает в феноменальном бытии, занимая своим аспектом, просветлением, все заблуждение. Пробудиться к этому мешает прикрепленность к «точке наблюдения», т. е., привязанность к иллюзорному «Я», которое-то и порождает в сознании ложные оппозиции: «великое – малое», «широкое – узкое» и т. п.

Если учитывать вышесказанное, то становится ясно, что совет Догэна «проверить, велика та вода или мала, и осознать, широкое или узкое... луны в небе», парадоксальным образом обращается в свою противоположность – необходимость в целях истинного постижения (пробуждения) НЕ проверять и НЕ осознавать на уровне интеллекта, укрепляя иллюзорные оппозиции, но, отбросив «точку наблюдения» – собственное «я», – видеть воду как воду, а сиянье луны – как сиянье луны, что даст возможность постичь, что мы изначально просветлены.

[30] Пример всеобщей относительности или «пустотности», известный в буддизме под названием «одна вода – четыре видения». Так, в китайской Махапраджня-парамита-шастре (разд. 4) говорится: «Для тех существ, коих именуют голодными духами, – из-за изменений, [вызываемых их] кармой, и увеличения силы [этой кармы вследствие прошлых деяний], река, на которую [они] посмотрят, видится им скоплением гноя, крови и прочих [нечистот]. Рыбам и другим обитающим рядом [с ними] существам [та же река] видится как жилище [или] путь-дорога, по которой [можно] следовать и кружить. Небо[житель] видит [ту же реку] как неколебимый трон, украшенный различными драгоценными каменьями. Для человека же это место предстает чистой прохладной водой, [он] видит бурлящий поток из ряби и волн. Но тот, кто войдет в состояние сосредоточенности сознания (*дхъяна*), в котором [открывается] беспредельность и «неналичие места» пустоты, видит там, [где другие видят реку], только пустоту».

(Цит. по: *Догэн.* Сёбо-гэндзо. Токио: Иванами сётэн, 1992. Т. 1. С. 440.)

[31] Яп. *дзинтю*; образ состояния заблуждения, в котором страсти, желания, эмоции, порождаемые привязанностью к собственному «я», не дают проявиться интуитивной мудрости (санскр. *праджня*), подобно тому как пыль застит глаза, не давая видеть. Здесь – «с точки зрения концептуального мышления».

[32] «Вне категорий» или «вне определенного» (яп. *какугай*) – то есть в том состоянии сознания, когда преодолены рамки концептуального мышления, в «просветленном» состоянии, с которым Догэн отождествляет состояние медитации – дзадзэн.

В сочинениии «Бэндова», входящем в состав «Сёбо-гэндзо», читаем: «Как только погружаешься в состояние полной сосредоточенности сознания (букв. «когда всецело предаешься сидению в дзадзэн»), то, тотчас же выходя за пределы заблуждения и просветления, чувства и разума и становясь непричастным ни к пути заурядных (т. е. людей, пребывающих в заблуждении. – *И. Г.*), ни к пути святых, безмятежно бродишь в неопределенном (букв. «вне определенного», яп. *какугай*), обретая великое пробуждение.

[33] Яп. *сангакуган,* букв. «сила Зеницы познания [Пути буддийской] практикой». В данном контексте «зоркость Зеницы» означает силу «духовного глаза», т. е. праджни (интуитивное знание, или «мудрость»), «аккумулируемую» с помощью практики медитации (*дзадзэн*). В буддизме «мудрость»-*праджня* является одной из *парамит*, т. е. тем, что, как паром, «переправляет» сознание практикующего к истинной реальности, иными словами, трансформирует сознание практикующего в просветленное сознание.

[34] Яп. *кафу,* букв. «обычай дома».

Изведать, «как мириад вещей живет в своем доме», – значит постичь вещи и явления не как вещи и явления «для нас», а как Таковые, т. е. «пробудиться» к истинно реальному.

Одновременно это выражение может быть понято и как намек на способ достичь пробуждения, поскольку как дзэнский термин *кафу* – «обычай дома» – вообще прежде всего означает ту или иную разновидность дзэнского учения, подразделявшегося на «пять домов и семь школ» (яп. *гокэ ситисю*). Для школы Сото «обычаем дома» или тем, на что делается акцент в практике, является прежде всего медитация – дзадзэн.

[35] Знание того, что проявлениям (яп. *току,* кит. *дэ*) «изначального облика» вещей и явлений нет предела, приводит к разрушению уверенности в том, что вещи и явления таковы, каковы они «для нас». Оборотной стороной этого является исчезновение ложного убеждения в том, что наше «я» – это и есть наш «истинный облик». Ниже Догэн подчеркивает ложность такого убеждения, указывая, что «...таково же и то, что «прямо под» нами», т. е. беспредельно по своим проявлениям то, что «находится под» иллюзорным «я», – наша «изначальная природа».

Таким образом, глубокое осознание бесконечности проявлений сути вещей и явлений приводит, так сказать, к «незнанию ничего о себе и незнанию ничего о вещах и явлениях», т. е. способствует выходу из концептуального мышления, – не к видению «*проявления* сути» вещей для «*проявления* нашей изначальной природы» (т. е. для «я»), а к восприятию самого себя и всего сущего как «Истинной Таковости», пробуждению.

Показательно, что великий Патриарх – основатель чань(дзэн)-буддизма Бодхидхарма на вопрос императора У-ди: «Кто же в таком случае стоит передо мною?» – ответствовал: «Я не знаю».

[36] Примечательно, что в этом случае Догэн записывает слово «четыре направления» (яп. *сихо* или *ёмо*) не иероглифами, а фонетической азбукой – *каной*. Можно предположить, что это сделано не случайно: слово «четыре стороны» в произношении *сёмо* омонимично одному из вариантов произношения слова «таковость» (яп. *имо, ёмо*). Таким образом, в одном слове – определении к слову «мир» – сливаются

два значения: «везде» и «таковой» (санскр. *татхата*), чем достигается предельно концентрированное выражение мысли: «все — таково», «все есть истинная таковость», «все сущее — это и есть Абсолют».

Поскольку в русском языке, конечно, невозможно отыскать слово, соединяющее в себе значения «везде» и «таковой», приходится прибегнуть к вставке слова «таковой», без чего перевод этого высказывания («Должно знать, что существует мир во всех его четырех направлениях») звучал бы банально и, как представляется, не отражал бы истинной мысли Догэна.

[37] Т. е. мы сами.

[38] Яп. *то, то-ни хэндзай-о цукусадзу то ифу кото наку, сё, сё-ни тохон сэдзу то ифу кото наси,* букв.: «нет такого, чтобы в каждом [действии] не исчерпывали предела, нет такого, чтобы в каждом месте не действовали энергично-активно (иной перевод: "отметая различия")».

Помимо того, что слово *тохон* может быть переведено как «энергично-активно» или «отметая различия», оно допускает следующее толкование: «действовать так, как действуют в тот момент, когда, поскользнувшись, падают», — т. е. отметя прочь все мысли и не осознавая самого себя, всем своим существом отдаются совершению необходимого действия — сохранению равновесия.

[39] Буквально этот фрагмент (от слова «Известно» до слов «рыба — благодаря жизни») звучит так:

«...посредством воды делаться жизнью (существованием; яп. *мэй/иноти*), посредством неба делаться жизнью,

...посредством птицы делаться жизнью, посредством рыбы делаться жизнью,

...посредством жизни делаться птицей, посредством жизни делаться рыбой».

Этот пример подчеркивает взаимозависимость всего сущего, «несамостность» вещей и явлений.

[40] С одной стороны, это предложение воспринимается как указание на то, что примеры могут быть продолжены: «посредством жизни (существования) делаться водой», «посредством рыбы делаться водой», «посредством рыбы делаться рыбой» и т. д. С другой стороны, это намек на бессмысленность попыток обнаружить во всем сущем что-либо, что являлось бы «самостным», и одновременно — намек на возможность вырваться из «заколдованного круга» заблуждения путем постижения «Истинной Таковости» — всеединства сущего как Абсолюта.

[41] Иными словами, подобно тому, как рыба, вода и жизнь — одно неделимое целое, мы, феноменальный мир и наше в нем существование (заблуждение) — одно целое и притом тождественное нашей «изначальной природе» (истинно-реальному) и просветлению. Постижение этого реализуется благодаря практике дзэн и прежде всего благодаря (и во время) медитации — дзадзэн, когда все, что мы считаем отдельным, являет себя как истинно Единое.

[42] Т. е. постичь, что место, где, как нам кажется, мы находимся сейчас, — это только «место для иллюзорного "я"», а на самом деле «все, что есть и чего нет здесь и сейчас» — это и есть истинные мы сами, что это и есть наша «изначальная природа» (Абсолют), пребывающая в каждый конкретный миг Так.

Иными словами, «обрести Это Место» означает «пробудиться к истинной Таковости», «обрести просветление». Такое же значение имеет и выражение «обрести Путь».

[43] Кит. *гунань*. Коаны — это отобранные традицией и зафиксированные в сборниках эпизоды (как-то: парадоксальные и не поддающиеся рациональному объяснению ответы на вопросы учеников, те или иные поступки, поведение в различных ситуациях и т. п.) из жизни выдающихся мастеров чань(дзэн)-буддизма, в которых нашло полное выражение или, вернее сказать, «стало явным» (яп. *гэндзё*) само «несхватываемое», «невыразимое» истинно реальное (Абсолют).

Коан представляет собой своего рода «сверхинтеллектуальную загадку», «решение» которой (при помощи интуитивной мудрости — *праджни* приводит к вы-

ходу за пределы дискурсивного мышления, характеризуемого в буддизме как «омраченное» состояние сознания, и в перспективе ведет к постижению Абсолюта — «просветлению». «Решение» или «проявление» (яп. *гэндзё*) коана, то есть его *интуитивное постижение* (ибо разумом его понять невозможно), является наряду с дзадзэн одной из двух основных практик дзэн-буддизма, ведущих к просветлению.

Первоначально словом *коан* именовали решение по судебному делу или акт правительства. Таким образом, сам термин *коан*, используемый в дзэн-буддизме, указывает на то, что, подобно тому как решение правительства или приговор суда не может быть никем изменен по собственному произволу, истинная реальность (Абсолют), становящаяся явной через коан, — это всегда одна и та же истинная реальность, все то же Изначально Неизменное (Постоянное) Истинносущее, независимо от того, какую форму имел коан, в котором оно стало явным для нас.

Таким образом, употребляя здесь, как и в заглавии свитка, слово *коан*, Догэн выражает ту идею, что все наши жизненные действия, само наше существование и все, что нас окружает, то есть изменчивый феноменальный мир, — это не что иное, как неизменный Абсолют, явленный нам Так, и постижение этого при помощи интуитивной мудрости («решение» или «проявление» коана, достижение просветленного состояния сознания) устраняет заблуждение, превращая его также в становление явным все того же изначально неизменного Абсолюта.

[44] То есть в каждый конкретный миг все сознание человека оказывается полностью сосредоточенным именно на этой конкретной вещи или этом конкретном действии, которое в данный момент является для него «всем», и никакая «часть» сознания не отвлечена на собственное «я». Не случайно Догэн говорит не о «совершении действия», а о «встрече с совершением действия» (в тексте перевода — «сталкиваясь с... действием»): для человека, достигшего просветленного состояния сознания, постигаемая им вещь и совершаемое им действие мыслятся не как вещь или действие «для "я"», но предстают вместе и наряду с ним самим (тем, кто постигает и совершает) состоянием (и одновременно проявлением) единого в самом себе Абсолюта (ср.: «...весь мириад вещей, возникая самопроизвольно, познает и свидетельствует самое себя»).

[45] Вопрос о тайном и явном относится к области логического, дискурсивного мышления. Для просветленного же сознания, лишенного оппозиций и освободившегося от иллюзии «я», все предстает просто Таким: и явное, и тайное оказываются лишь становлением явным единого в себе Абсолюта.

[46] Яп. *Хотэцу*. Годы жизни и имя в миру неизвестны. В монашестве — ученик знаменитого Мацзу Даои (яп. Босо Доицу; 709 — 788), наследовавший дхарму последнего (т. е. ставший его преемником в Учении).

[47] В японском произношении — *Маёкудзан*. Находится на юге уезда Хэдунсянь провинции Шаньси [исторически — область Пучжоу] Китая.

[48] Слова «изначальная природа ветра» имеют ассоциацию с выражением «природа будды», а утверждение «нет места, где бы не было ветра» (яп. *мусё фусю*, букв. «нет места не повсюду») ассоциативно связано с учением дзэн-буддизма о том, что любая вещь и любое явление (не говоря уже о человеке) обладают природой будды.

Тогда вопрос монаха: «Зачем обмахиваться веером, если ветер присутствует везде?» может быть в то же время понят и как вопрос: «Зачем нужна буддийская практика, если мы являемся изначально просветленными, буддами?»

[49] Поклон монаха явился выражением того, что тот постиг урок, преподанный наставником.

Данный коан о неизменной природе ветра весьма знаменит и приводится во многих сочинениях, в частности, в «Чуаньдэн-лу» («Скрижали о передаче светильника Закона»; яп. *Дэнтороку*) Даоюаня, в сочинении «Ляньдэн хуйюань» (яп. *Рэнто эё*) и др.

[50] Изначальная природа ветра, присутствующего везде, может быть реализована или стать явной только при помахивании веером; природа будды, которой мы изна-

чально обладаем, может проявиться только в практике. Считать, что просветление может быть испытано вне и без усердной практики, – заблуждение.

[51] Яп. *буккэ фу*; букв. «ветер дома будд», где «дом будд» (*буккэ*) означает дзэнский монастырь, монашескую *санигу*, а иероглиф «ветер» (*фу*) выступает в значении «обычай, нрав, стиль, привычка», чему в русском языке имеется параллель в слове «поветрие» (в значении «привычка, мода, обычай»).

«Поветрием Обиталища Будд», или «обычаем дзэнского монастыря», является буддийская практика, в школе Сото – прежде всего практика дзадзэн.

[52] Яп. *Тёга*, здесь – река Янцзы.

[53] Букв. «созреть *сораку*». *Сораку* – сладкий молочный напиток, получаемый сгущением сброженного коровьего молока с помощью кипячения; варенец.

В определительной позиции к иероглифу, обозначающему слово «созреть» («сгуститься»; яп. *дзюку*), стоит иероглиф *сан*, означающий в широком смысле буддийскую практику и в узком – практику дзадзэн, чем Догэн вновь подчеркивает, что именно дзэн-буддийская практика, и прежде всего практика медитации – дзадзэн, реализуя нашу «природу будды» и приводя к просветлению, дает возможность постичь, что все вещи и явления есть становление явным изначально неизменного (постоянного) Абсолюта, или Абсолют, пребывающий Так, и что, таким образом, земля и золото, вода и молоко, в сущности, – Одно.

[54] Название 15-го дня 8-го месяца по лунному календарю.

[55] Яп. *Тэмпуку*, 1233 год по европейскому летоисчислению.

[56] «Усмирение Запада» (яп. *Тиндзэй*) – иное наименование о-ва Кюсю.

«[Цитадель] Усмирения Запада» (яп. *Тиндзэйфу*) – цитадель, в которой функционировала созданная *бакуфу* (военно-феодальным правительством Японии того времени) специальная служба надзора, в обязанности которой входили контроль над областью Кюсю, принятие необходимых мер для предотвращения возможного внешнего вторжения, решение дипломатических задач.

[57] Яп. *Кэнтё*. 1252 год по европейскому летоисчислению.

Свиток Седьмой

ОДНА СВЕТЛАЯ ЖЕМЧУЖИНА

[1] Яп. *Соити Дайси*, старояп. *Сои Дайсу*, кит. *Цзунъи Даши*. Почетный титул, пожалованный Сюаньша Шибэю 19-м танским императором Чжао-цзуном.

[2] Правильно: Тан (618 – 907). Смешанное употребление японцами наименований династий Тан (яп. *То*) и Сун (яп. *Со*; 960 – 1279) для обозначения Китая было обычным явлением в эпоху, когда жил Догэн.

[3] Яп. *сяба*, кит. *шопо*. Транскрипция санскр. слова *саха*, букв. «терпение». Так называется мир, в котором мы живем, являющийся сферой проповеди Учения Буддой Шакьямуни. До тех пор пока после ухода в нирвану Будды Шакьямуни в этот мир не явится через 50 млрд. 670 млн. лет Будда Майтрейя, этот мир остается «миром без будды» и, следовательно, миром, особенно уязвимым для заблуждений и несострадательности.

Так как, в отличие от «чистых земель» – Сукхавати и Абхирати, созданных «силой мысли» Амитабхи и Акшобхьи, наш мир «преисполнен скверны и страданий», кои нам приходится переносить; смысловым переводом *саха* на китайский является «земля терпения» (кит. *жэньту*, яп. *индо*).

В данном случае *сяба* употреблено Догэном как почтительное выражение по отношению к Сюаньша, отмеченному необычайно сильным стремлением пробудиться к «истинной реальности».

[4] *Дхарма* (яп. *хо*) – «Закон (Учение) Будды»; здесь – «в монашестве», «после того как стал следовать буддийскому учению».

[5] Яп. *Сиби* — Сюаньша Шибэй («Шибэй с горы Сюаньша») и просто: Сюаньша (дзэнских наставников часто прозывали по названию горы или местности, где они жили), 853 — 908.

Ниже Догэн почти буквально воспроизводит фрагмент из гл. «Сюаньша», раздела 18 сочинения «Чуаньдэн-лу» (яп. *Дэнтороку*; «Скрижали о передаче светильника [Закона Будды]»), составленного жившим в эпоху Сун монахом Даоюанем:

«Имя в дхарме — Шибэй. Человек уезда Минь области Фучжоу. Господин [из] рода Се. С малолетства любил ловить рыбу, пускал маленькую лодку по реке Наньтайцзян, привык ко всем рыбакам. В начале годов Сяньтун [правления династии] Тан — [когда ему] только что [исполнилось] тридцать лет — внезапно пожелал "выйти из пыли". Тогда [он] бросил рыбацкую лодку, отправился на гору Фужун-шань (яп. *Фуё-сан*) к чаньскому учителю Линсюню (яп. *Рэйкун*) и "скинул волосы", пошел в монастырь Юйчжан-кайюань-сы (монастырь, выстроенный по приказу танского императора Сюань-цзуна в Юйчжан (древн. название пров. Цзянси) в 26-й год Кайюань (738. — *И. Г.*) и от "предержащего заповеди" (*люйши*) Даосюаня "принял принадлежности" (т. е. заповеди, стал монахом-*бхикшу*. — *И. Г.*)».

[6] Яп. *Ся*. Поскольку Сюаньша был третьим сыном в семье, он известен также под именем Сесаньлан (яп. *Сясабуро*), букв. «третий мальчик [семьи] Се».

[7] Т. е. когда был мирянином, а не «ушедшим из дома», т. е. монахом.

[8] Яп. *Нандай-ко*. Название реки Миньцзян в том месте, где ее русло пролегает у подножия горы Дяотай-шань (букв. «Гора-помост для рыбной ловли») в провинции Фуцзянь.

[9] Букв. «подражал всеразличным рыбакам».

[10] Образ *сатори* — пробуждения к «истинной реальности», просветления, в результате которого происходит освобождение от пут заблуждений и страданий, «круговерти рождений и смертей» (*сансара*).

[11] Так выражена мысль о том, что пробуждение к истинной реальности происходит внезапно и не может быть ожидаемо или планируемо.

[12] Яп. *Канцу*. Девиз, под которым правил в 860 — 873 гг. император И-цзун династии Тан. Момент, когда Сюаньша исполнилось тридцать лет, приходится на 5-й год *Сяньтун*.

[13] Т. е. уйти от бренного мира, стать монахом и обрести просветление.

[14] Т. е. после всех событий, описанных в коммент. 6.

[15] Яп. *Сэппо-сан*. Гора в области Фучжоу (современная провинция Фуцзян), на которой жил Сюэфэн Ицунь, («Ицунь с горы Сюэфэн»), или короче: Сюэфэн (яп. *Сэппо Гисон*; 822 — 908), уроженец уезда Наньань области Чуаньчжоу танского Китая. Наследовав дхарму (учение) Дэшань Сюаньцзяня (яп. *Токусан Сэнкан*; 782 — 865), в 11-м году *Сяньтун* (870) Сюэфэн, отдалившись от мира, поселился на горе Сяньгушань (гора «слоновая кость»), что в двухстах *ли* (ок. 100 км) к западу от столицы Фучжоу. Он и назвал это место «Сюэфэн» («Пик снегов»). Известно, что монахов, следующих Пути Чань(Дзэн), «собиравшихся подле [него]» (т. е. учеников), никогда не бывало менее полутора тысяч человек.

[16] Яп. *Синкаку Дайси*, кит. *Чжэнцзюэ Даши*. Титул, пожалованный Сюэфэну Ицуню танским императором И-цзуном.

[17] Т. е. усиленно предавался практике *дзадзэн* (медитация в позе «лотос») и другим дзэнским практикам.

[18] Т. е. постиг, что его «изначальная (истинная) природа» тождественна «истинной реальности» (Абсолюту), иными словами, обрел просветление (обрел Путь).

[19] Одной из отличительных черт буддийского учения, наиболее полно выразившейся в буддизме махаяны, является то, что феноменальное бытие («вещи и явления», «все сущее», «все элементы-дхармы») признается в абсолютном смысле несуществующим и не несуществующим, ни то и другое вместе, ни то, ни другое отдельно (яп. *хиу-химу*, кит. *фэйю-фэйу*). Иначе эта фундаментальная идея выражается терми-

ном *ку* (кит. *кун*, санскр. *шуньята*) – «пустотность» – и особенно акцентируемым в дзэн-буддизме (воспринявшем идею философии Лао-цзы и Чжуан-цзы о рождении существования из несуществования) термином *му* (кит. *у*) – «несуществование». Это последнее понимается как синоним более высокого порядка по отношению *хиу·химу* и *ку*, на уровне которого исчезает какое бы то ни было противопоставление существования несуществованию. Именно в этом смысле следует понимать слова Сюаньша «этого тела не существует» (букв. в тексте – *хиу*).

В то же время вторая (условно) часть высказывания может быть воспринята как «антитеза» первой: боль «берется» (букв. «сама приходит»), следовательно, феноменальное бытие («все дхармы») не не существует (*химу*)!

Таким образом, данное высказывание представляет собой выражение живого опыта Сюаньша, не умозрительно, а всем существом постигшего, что бытие «Таково» (*яп. синнё*, санскр. *татхата*), т. е. единения с истинной реальностью в ее непосредственном переживании.

В этом высказывании преодолена «порочная дихотомия» концептуального мышления, характеризуемая буддизмом как «омраченность» сознания. Строго говоря, в высказывании нет противопоставления (антитезы), к которому нам приходится прибегнуть в попытке его объяснения в рамках концептуального же мышления, поскольку «вторая часть» («откуда берется?») представляет собой вопрос (а вопрос не может быть антитезой) и в то же время является, парадоксальным образом, «указанием» на саму «истинную реальность».

В этом высказывании нет логики, но оно не бессмысленно. Его не постигаемый рассудком «запредельный смысл» (истинная реальность) идентичен конкретному посюстороннему (Таковому) состоянию Сюаньша: палец до крови разбит о камень!

[20] Яп. *дзуда*, кит. *тоуто* – транскрипция санскр. *дхута*, восходящего к глаголу «отринуть, отряхнуть», в данном случае – в смысле отринуть желание одежды, пищи, жилища в следовании Пути Будды, «отряхнуть с себя мирскую пыль». Тому, кто стал дхута, надлежало подвижничать в исполнении 12-ти обетов, из которых первые два заключаются в обитании в уединении, в отдалении от других людей и в религиозном нищенствовании.

[21] Т. е. Шибэй. В обращении Сюэфэна к нему нарочито опущен первый слог (иероглиф) его имени, имеющий значение «учитель».

Это высказывание Сюэфэна может быть воспринято как вопрос: «Который [из вас] есть истинный нищенствующий отшельник-подвижник Бэй (тот, который ушел, или тот, что вернулся)?» Однако слово «который» в этом предложении (кит. *нагэ*, яп. *нако*) помимо значений «какой?», «который?», «почему?», «что?» значит также «тот», «то» и является, как и слова *нагу* (яп. *нани итибуцу*; «какая одна вещь?», «та вещь») и *шэммэшэн* (яп. *самосан*; «как?», «почему?»), особым дзэнским термином, истинный смысл которого состоит в активном указывании на саму «истинную реальность» с целью подвигнуть ученика к реализации Абсолюта.

Поэтому данное высказывание – не вопрос, а прямое указание на самого нищенствующего отшельника-подвижника Шибэя в его Таковости, преподанный Шибэю «урок истинной реальности». Эти слова можно было бы перевести как: «Вот нищенствующий отшельник-подвижник Бэй, Такой как он есть!» Или: «Вот истинная реальность как она есть, к которой ты, нищенствующий отшельник-подвижник Бэй, стремился пробудиться!»

Сюэфэн указывает, что истинная реальность не «где-то» вне нас, а есть не что иное, как конкретное состояние человека и мира в данном месте и в данный миг, но она – вне концепций о ней, порождаемых иллюзорным «я».

[22] Смысл ответа, на первый взгляд нелогичного и неясного, состоит в выражении Шибэем его пробуждения к тому, что «истинная реальность представляет собой все, везде и всегда, что она есть, в частности, и сам Шибэй как Таковой (вне иллюзорных концепций его «я»), и поэтому ходить повсюду и учиться Дзэн с целью пробудиться к

«истинной реальности» где-то и когда-то, а не здесь и сейчас — это своего рода попытка «осветить то, что и так светло» и в этом смысле — «одурачивание людей». «Не решился дурачить» в этом контексте слышится как «пробудился к истинной реальности как к Таковой здесь и сейчас».

[23] Потому, что содержат намек на пробуждение Шибэя.

[24] Т. е. эти слова знает и может произнести любой человек, но это не означает, что каждый, кто знает эти слова, является просветленным, — вопрос в том, что именно эти слова выражают: концепции или прозрение. Поэтому Сюэфэн побуждает Сюаньша подтвердить, что ответ последнего на самом деле является «живым словом» (дзэнский термин), т. е. действительно выражает «истинную реальность», и задает еще один «контрольный» вопрос, который, конечно, поставил бы Сюаньша Шибэя в тупик, не будь его слова подкреплены опытом и лишь случайно похожи на выражение истинной реальности.

[25] Яп. *Дарума*, кит. *Дамо* (? — 530?). Посмертное имя — Юаньцзюэ Даши [яп. *Энкаку Дайси*, «Великий Учитель Всесовершеннейшего (букв. «круглого») Пробуждения»]. Овеянный легендами 28-й (начиная от Будды Шакьямуни) индийский патриарх буддийского учения и Первый патриарх-основатель Чань (Дзэн) в Китае. Считается, что он пришел в северный Китай с Запада (из Индии) в конце периода правления династии Северная Вэй (386 — 534) эпохи Южных и Северных династий вместе с большой группой индийских моиахов-наставников в Учении. Цель его паломничества состояла в том, чтобы передать «Драгоценную Зеницу (суть) Истинного Закона» Дхармы Будды (яп. *сёбо-гэндзо*), состоящую в учении о пробуждении к «истинной реальности» вне опоры на слова и письменные знаки. Был с почетом принят в царстве Лян правителем У-ди (464 — 549), но проследовал дальше в царство Северная Вэй и там в монастыре Шаолинь-сы на горе Сун-шань (совр. уезд Дэнфэн провинции Хэнань), по преданию, в течение 9-ти лет безмолвно сидел в глубокой медитации перед стеной, ожидая ученика, способного воспринять его учение. В итоге Бодхидхарма передал учение монаху Хуйкэ (яп. *Эка*; 487 — 593), ставшему после него Вторым патриархом чань-буддизма, который, как гласит легенда, доказал свою решимость отсечением собственной левой руки. Выполнив свою миссию, Бодхидхарма возвратился в Индию.

Некоторые приверженцы Чань (Дзэн) считают, что, уйдя в нирвану, т. е. физически умерев в Китае в 5-й день 10-й луны 528 г., Бодхидхарма чудесным образом воскрес и «ушел в Индию в одном башмаке», оставив другой в гробу как подтверждение своего воскресения. По иной версии, он не умер в Китае, но, по договоренности с Хуйсы (яп. *Эси*; 515 — 577), вторым патриархом школы Тяньтай, прибыл в Японию, где имел встречу в Катаока провинции Ямато с выдающимся политиком и покровителем буддизма принцем Сётоку-тайси (574 — 622), считающимся новым воплощением Хуйсы. Обменявшись с ним стихами, он ушел в нирвану в Японии.

Имея в виду Догэна и его «Сёбо-гэндзо», небезынтересно знать, что с конца эпохи Хэйан в Японии существовала буддийская школа Дарума, основывавшая свою догматику на этой легенде. Однако наследники дхармы во втором поколении (ученики учеников) основателя этой школы Дайнити Нонина (годы жизни неизвестны), в частности Эдзё (1198 — 1280), перешли в 1234 г. в школу Сото, став учениками Догэна. «Школа Бодхидхармы» как таковая прекратила свое существование. Эдзё же, наследовав дхарму Догэна, стал после его смерти главой школы Сото. Известно, что Эдзё усердно помогал Догэну в правке «Сёбо-гэндзо», редактировал оставшиеся незавершенными свитки; ему же мы обязаны записью проповедей Догэна и составлением на их основе сборника «Сёбо-гэндзо дзуймонки» («Записки об услышанном мной Сокровище сути истинного Закона») — см. перевод фрагментов этого сочинения на русский язык: Памятник японской дидактической литературы. Вступит. ст., перев. и коммент. А. М. Кабанова. — Народы Азии и Африки. 1986, № 2. С. 93 — 103.

[26] Т. е. Китай.

[27] Второй патриарх чань(дзэн)-буддизма в Китае Хуйкэ. В миру – Цзи Шэньгуан, уроженец г. Лоян. Посмертный титул – Чжэньцзун Пуцзюе Даши («Великий Учитель Истинного Учения и Всезаполняющего Пробуждения»). Принял дхарму от Бодхидхармы в возрасте 40 лет в ходе следующего диалога:

– Прошу, наставник, успокойте [мое] сознание (букв. сердце)!

– Добудь сознание, [и я] успокою [его] для тебя.

– Сознание невозможно отыскать!

– Я закончил успокаивать твое сознание.

В подтверждение преемственности Хуйкэ получил от Бодхидхармы монашескую одежду (яп. *кэса*) и текст Ланкаватара-сутры. В течение долгих лет он проповедовал учение в столице царства Вэй – г. Е. Казнен по навету недоброжелателей.

[28] Т. е. Индия. Слова о приходе Бодхидхармы с Запада (из Индии), а именно вопрос: «В чем истинный смысл прихода Учителя Бодхидхармы с Запада» – популярное в дзэн-буддизме обозначение «сути дзэнского учения» (*сатори*); часто используется в «дзэнских диалогах» (кит. *вэньда*, яп. *мондо*) в качестве «контрольного вопроса», призванного выявить уровень, достигнутый учеником на пути к просветлению, и одновременно как указание на «истинную реальность» в ее Таковости, призванное «пробудить» вопрошаемого.

Данные слова Сюаньша содержат намек на его «прорыв» к «истинной реальности», а также подчеркивают «вездесущность» «истинной реальности», ее явленность пробудившемуся везде и во всем.

[29] Букв. «немелкость».

[30] Т. е. выказывающим особенно выдающиеся способности.

[31] Т. е. среди всех учеников.

[32] Такое полотно ткали из пряжи, получаемой из волокон конопли, хлопчатника, а также листьев одного из деревьев семейства тутовых.

[33] Букв. «на кожу».

[34] Высушенную траву полыни разминали и, превратив таким образом в подобие ваты, помещали между телом и одеждой для защиты от холода.

[35] Т. е. не пытался искать себе других наставников. Первоначально Сюэфэн и Сюаньша были соучениками: и тот и другой приняли постриг у Линсюня, позже Сюаньша стал считать Сюэфэна своим учителем.

[36] Т. е. следуя религиозным практикам дзэн-буддизма.

[37] Т. е. стал преемником Сюэфэна в дхарме.

[38] Яп. *дотоку*. Т. е. «пробудился к истинной реальности», вышел из блужданий во «мраке дуальности» на светлый путь истины, единства с Абсолютом.

[39] Яп. *дзинсэкай*. По космологическим представлениям буддизма, наш мир (яп. *сэкай*, санскр. *лока-дхату*), с горой Сумеру в центре, включает в себя три «сферы» (санскр. *дхату*) – «мир желаний», «мир форм» и «мир без форм», в которых происходит обусловливаемое кармой круговращение рождений, существований и смертей живущих существ, и является лишь одним из множества миров, составляющих «поприще», на котором проповедует учение один будда. Число же будд, как и число «космосов-поприщ», неисчислимо: их «больше, чем песчинок в Ганге».

Кроме того, первая часть термина «мир» (*сэкай*) – *сэ* – иногда трактуется как время в Абсолютном смысле, не разделяемое в буддизме на прошлое, настоящее и будущее, а вторая часть – *кай* – как бесконечное пространство.

Таким образом, «весь мир» здесь можно понимать и очень широко – как «все миры», «вся вселенная».

[40] Восток, запад, север, юг, юго-восток, юго-запад, северо-восток, северо-запад, зенит и надир.

[41] Образ «истинной реальности» и одновременно «пробуждения к истинной реальности»; конкретный пример «истинной реальности» в конкретном к ней пробуждении. Слово «одна» указывает на то, что «истинная реальность» единственна и еди-

на, тождественна своему феноменальному проявлению, Абсолютно-недуальна, иначе – «Такова» (яп. *синнё, иммо*).

В противоположность философии в европейском понимании как попытки проникнуть в суть Абсолютного и объяснить его через абстрактное категориальное логическое мышление (и не могущей пользоваться конкретными понятиями, напр. «стол», «стул», «река» и т. п., как инструментом рассуждения и формой выражения конечного заключения об Абсолютном), данная фраза представляет собой живой пример дзэнской не-философии, являясь не-выводом об Абсолютном (а конкретным выражением Абсолюта), не-рассуждением (а восприятием феноменального мира как Таковости) не при помощи абстрактных категорий (а в конкретном: «весь мир», «жемчужина»), и потому при «математически точном и логичном» (на самом деле – находящемся по ту сторону «тенет логики и не-логики») выражении отношения феноменального бытия и «истинной реальности» (а именно их тождества), оставляющей место образности и поэзии.

[42] Яп. *васё* (в школе Дзэн произносится как *осё*), кит. *хэшан*. В буддизме – почтительное обращение к монаху высокого положения, в школе Сото-дзэн – обращение к монаху, «унаследовавшему дхарму», т. е. получившему от учителя подтверждение преемственности.

[43] Яп. *гакунин*, кит. *сюэжэнь*; здесь – «человек, постигающий учение Будды и следующий религиозной практике дзэн-буддизма», т. е. человек, практикующий дзадзэн, ведущий диалоги-*мондо* с наставником в Дзэн, внимающий проповедям наставника с целью достичь просветления, избавиться от круговращения в сансаре.

Слово «ученик» часто используется в качестве скромного самоназвания.

Букв. перевод этого высказывания – «Каким будет понимание ученика?» (*гакунин икан уйтэ*). На первый взгляд слова монаха сводятся к вопросу о том, как понять высказывание Сюаньша, но на самом деле он утверждает, что нет другого способа постигнуть «истинную реальность», кроме осознания своего «истинного состояния», «изначальной природы» (яп. *хонсё*).

Слово «какое» (*икан*) является намеком на «невыразимое», «несхватываемое», на то, о чем Догэн сказал: «Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше» (цит. по: *Розенберг О. О.* О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. – Труды по буддизму, М., 1991, с. 37), т. е. «на истинную реальность».

Таким образом, данное высказывание может быть переведено и как: «Я постиг, что такое (каков) ученик (я сам)». Или: «Я подобен "истинной реальности"». Или: «Я в своей Таковости, вне иллюзий "я" и есть "истинная реальность"».

[44] Букв. «Используя понимание, что [с ним будешь делать]?» (или: «Используй понимание как (*ёуй само*)». По виду это ответ вопросом на вопрос, но истинный смысл высказывания состоит опять-таки в активном указывании на «истинную реальность», обозначенную словом «что» (*само*), в «подталкивании» ученика к пробуждению. Ответ Учителя может быть перефразирован следующим образом: «Истинная реальность не поддается интеллектуальному пониманию, она Такова как есть, пробуждайся к ней!» А также: «Ты уже показал своим вопросом, что правильно понимаешь истинную реальность!»

[45] Может показаться, что Сюаньша «проверяет», усвоен ли его урок, но, принимая во внимание, что слово «как?» (яп. *самосан*) выступает в данном контексте обозначением самой «истинной реальности», эти слова (яп. *нандзи самосан уй*) следует квалифицировать не как вопрос, а как новый урок: «Истинная реальность – как ты, понимай (пробуждайся к ней)», «Ты в своей Таковости и есть истинная реальность!»

[46] Может показаться, что монах, «выкручиваясь», бездумно повторяет вчерашний ответ самого Сюаньша. Но истинный смысл такого ответа монаха состоит в выражении того, что он постиг наставление Сюаньша.

[47] По буддийской мифологии, демоны-асуры обитают в пещерах гор, в частности, в пещерах горы Сумеру.

[48] В «Абхидхармакоше» можно встретить следующее выражение: «К северу от [материка] Джамбудвипа вздымаются в трех местах — в каждом о трех зубцах — Горы Мрака».

Это образ полной тьмы,сквозь которую никогда не пробиваются ни лучи солнца, ни свет луны, аллегория полной омраченности сознания. Но выражение «пещера демонов в Горах Мрака» иногда используется и как образ ничем не нарушаемого спокойствия «темной медитации» — состояния, когда прекращаются все мысли, относящиеся к «сфере желаний» и «сфере форм» (санскр. *кама-* и *рупа-дхату*), т. е. к миру, в котором мы пребываем, и постигается «несуществование» вещей и явлений. Хотя постижение этого еще не квалифицируется как истинное постижение, считаясь лишь относительным, оно все же чревато «прорывом к Абсолюту» в великом сатори. Поэтому слова Сюаньша «...ты собираешься... в пещеру демонов в Горах Мрака» следует считать похвалой монаху и поощрением двигаться дальше. Этот *мондо* изложен в «Дэнтороку», разд. 18, гл. «Сюаньша».

[49] Т. е. единая и тождественная своим проявлениям (в принципе недуальная) «истинная реальность» не может быть объектом понимания в рамках дуального мышления, отображением которого являются поименованные понятия.

[50] Будучи тождественна феноменальному бытию, «истинная реальность» не имеет в то же время ничего общего с бытием в нашем обыденном понимании, опираясь на которое мы заключаем о чем-либо, что оно «распахнуто» или «озарено», или думаем, что мы «живем и умираем», «уходим и приходим».

[51] Истинная реальность есть Таковость, и поэтому мы, Таковые, т. е. живущие в этой «истинной реальности» и сами являющиеся этой «истинной реальностью», не встречаем «с ее стороны» никакого сопротивления нашему феноменальному бытию, и оттого «живем и умираем», «уходим и приходим»; жизнь и смерть, уход и приход есть состояние самой «истинной реальности».

[52] Т. е. из «всего мира в десяти направлениях», из «истинной реальности».

[53] Букв. «гнаться за вещью и делать себя, гнаться за собой и делать вещь».

Становление феноменального бытия («все десять направлений») вызывается привязанностью к собственному «я» (яп. *дзики*) по причине неведения (*авидья*). Попытки утвердить это иллюзорное «я», т. е. самоутвердиться («погоня за собой»), влекут неизбежную дихотомию, выражающуюся в отстраненности от «другого» («вещи»). И напротив: стремление «догнать вещи и явления», имеющее своим фундаментом желания, порождает привязанность к собственному «я» — мнимому субъекту этих желаний.

Таким образом, круг замыкается, образуя сансару, и наше коловращение в этой юдоли заблуждения и страдания совершается непрерывно, безостановочно, «неустанно» (яп. *микю*).

Избегнуть такого положения, «обрести отдых» можно лишь путем «пробуждения» к «истинной реальности», путем постижения Таковости. В свитке «Гэндзё коан» в «Сёбо-гэндзо» читаем: «Познать Путь Будды — значит познать себя. Познать себя — значит забыть себя. Забыть себя — значит стать единым целым со всем сущим. Стать единым целым со всем сущим — значит... отринуть разделение сущего на «самого себя» и «[все] другое».

[54] Чувство всегда содержит в себе то или иное отношение, в итоге сводимое к положительному либо к отрицательному, т. е. двум противоположностям. Таким образом, чувство оказывается связанным с дуальным мышлением и аналитическим знанием, которое, с точки зрения буддизма, является знанием «неистинным», «заблуждением», препятствующим «истинному знанию» и «истинной мудрости».

Мудрость (кит. *чжи*, яп. *ти*, санскр. *джняна*) — многозначный термин с диапазоном значений от «обычного знания» до «всеведения будды». В данном контексте

«мудрость» может быть понята как «неразделяющее (неаналитическое) знание» (яп. *мубумбэцути*), на уровне которого преодолено разделение на субъект и объект и таким образом снято «заблуждение», заключающееся в стремлении понять объект аналитически, – как синоним просветления, пробужденного состояния сознания.

[55] В сочинении «Ляньдэн хуйяо» (яп. *Рэнто эё*), разд. 25, гл. «Баоцы Цансюй», содержится следующий дзэнский диалог-*мондо*.

«– [Я] слышал древние слова: "Рождается чувство – [встречает] преграду мудрость; мысль меняется – тело [становится] другим". Но чему подобно то [состояние], когда [само] рождение чувства еще не родилось?

Учитель ответил:

– Преграде».

Высказывание монаха-ученика в этом диалоге свидетельствует о том, что он обрел «озарение» в постижении того, что все вещи «не существуют, не не существуют» (*хэу-химу*; ср. с первым «озарением» Сюаньша, коммент. 20). Но такое «озарение» не является окончательным, останавливаясь на уровне отрицания феноменального бытия (ср. коммент. 49) и все еще полагая различие между «просветлением» и «омраченностью». Поэтому учитель называет такое «просветление» «преградой» (к полному выходу за пределы дискурсивного мышления), одновременно указывая монаху на то, что все вещи, «не существуя, существуют, а также и то и другое вместе». Иными словами, «поворачивает голову» ученика в «другую сторону» – сторону феноменального бытия, давая ему тем самым постигнуть, что «все есть единая истинная реальность». Отрицательность, содержащаяся в вопросе ученика, и положительность ответа учителя сливаются, превращаясь в «ноль», «пустоту» (санскр. *шуньята*, яп. *ку*), т. е. в саму «истинную реальность» в «воссоединении» ученика с ней.

[56] Яп. *тэндзи токи*. Практикующий «раскрывает» (*тэн*) наставнику достигнутую им в процессе практики Дзэн степень приближения к постижению «истинной реальности», иными словами, свое личное видение «облика вещей и явлений». Учитель, сообразуясь с достигнутым учеником уровнем и его способностями, проповедует ему Учение («дает толчок», яп. *токи*), и, когда ученик оказывается способным всецело понять наставление, его «понимание облика вещей и явлений» сливается с «пониманием» Учителя, т. е. ученику открывается «истинный облик вещей и явлений» (яп. *дзиссо*), «истинная реальность», Таковость.

Из свитка «Синдзин гакудо» («Постижение Пути телом-и-сознанием») «Сёбогэндзо» приведем следующий фрагмент: «Имеется открытие (своего понимания облика) вещей и явлений (*тэндзи*) [скажем, некто говорит, что нечто имеет размер] – 7 сяку либо 8 сяку. Имеется совершение толчка (*токи*), это – превращение себя в другого. [Все вместе] есть Таковость (*иммо*), а именно: постижение Пути (*гакудо*)».

[57] Т. е. феноменального бытия.

[58] Имеется в виду Абсолют.

[59] Яп. *на*. Т. е. «не определение». Слова «еще не имя» следует понимать так, что у «истинной реальности» вообще нет определения, потому что «определением» для нее служит все сущее. См. ниже: «семь лепешек на молоке» и т. д.

[60] Т. е. вечность.

[61] Кит. *цянь-кунь*, яп. *кэн-кон/инуи-хицудзисару*. Обозначение двух антонимичных триграмм «Книги перемен» (*И цзин*), символизирующих соответственно направления на северо-запад и юго-запад, а также небо и землю, верх и низ.

[62] Яп. *гокиси* – знание, возникающее при взаимодействии «объектов видения, слышания, обоняния, вкуса, осязания, мышления» и так называемых «органов» (санскр. *индрия*) – «воспринимающих способностей» – глаза, уха, носа, языка, тела, ума (санскр. *манас*), формирующихся у человека в материнском чреве, когда он по закону кармы рождается к существованию в нашем мире. Отсюда – «кармическое знание», т. е. знание несвободное, в отличие от праджни, от мнимой разделенности «познающего субъекта» и «познаваемого объекта», «неистинное знание», в данном

контексте — «непонимание», что подчеркивается определением к словам «кармическое знание» в виде иероглифа «*ро/мотэасобу*» — «вертеть что-либо в руках, прикасаться к чему-либо». Иными словами, это всего только лишь «знание, возникшее оттого, что слова Сюаньша вошли монаху в уши и были восприняты его умом».

[63] Яп. *дайёгэн*, кит. *даюнсянь*.

[64] Яп. *дайкисоку*, кит. *дагуйцзэ*. Здесь «Абсолют», «истинная реальность». В сочинении «Юньмэнь-лу» (яп. *Ummonroku*) имеется следующий отрывок. «Учитель однажды сказал: «[Когда] Великое Действование — перед глазами, Правила-Колеи не существует»».

Из «Дэнтороку», разд. 9 гл. «Даань»: «Спросили: "Когда Великое Действование — перед глазами, а Правила-Колеи не существует, — чему это подобно?"»

[65] 1 *сяку* равен 30,3 см. Слова «один сяку воды — волна в один сяку» встречаются у Хунчжи Чжэнцюэ (1091 — 1157).

[66] Вода может быть истолкована как образ Пустоты («истинной реальности»), волна — как образ феноменального бытия.

[67] 1 *дзё* равен 3,03 м.

[68] Т. е. становится Сюаньша в его «изначальной природе», которая тождественна «истинной реальности», и как таковой соединяется в окончательном «прозрении» с буддами и патриархами.

Здесь уместно вспомнить известное дзэнское выражение: «Когда не знаешь Дзэн, горы — это горы, реки — это реки. Когда начинаешь постигать Дзэн, горы — это не горы, реки — не реки. Когда постигнешь Дзэн, горы — это горы, реки — это реки».

Хотя после окончательного постижения Дзэн горы остаются горами, а «Сюаньша наследует Сюаньша», на самом деле это качественно иной уровень, когда реки и горы и Сюаньша, оставаясь реками и горами и Сюаньша, предстают в «пробужденном» сознании как Абсолют.

[69] Т. е. возвратиться от состояния окончательного «прозрения» к прежней «омраченности».

[70] Букв. «возможно, и нет, [чтобы] не было где...»

[71] Яп. *гэндзэн* (санскр. *абхимукха, пратьякша*).

Время может «представать глазам» в том смысле, в каком для Догэна «время» и «бытие» вообще синонимы. В свитке «Удзи» («Бытие-время») в «Сёбо-гэндзо» читаем: «Когда [есть] время — имеется все бытие, весь мир...», «все время — это все бытие».

[72] Из «Рэнго эё». Разд. 1, гл. «Шицзунь»: «[Стоящие] вне Пути (т. е. небуддисты) спросили у Отмеченного Счастливыми Добродетелями (т. е. у Будды Шакьямуни):

— Какой Закон [ты] проповедовал вчера?

Ответил:

— Проповедовал определенный Закон.

[Стоящие] вне Пути спросили:

— Какой Закон проповедовал сегодня?

Ответил:

— Проповедовал неопределенный Закон.

[Стоящие] вне Пути спросили:

— Вчера проповедовал определенный Закон — по какой причине сегодня проповедовал неопределенный Закон?

Ответил:

— Вчера — определенный, сегодня — неопределенный».

Независимо от того, будет ли Учение названо «определенным» или «неопределенным», будет ли проповедано в форме утверждения или в форме вопроса, — в самом Учении от этого изменений нет, так же как «истинная реальность» всегда остается «истинной реальностью», как бы она ни пребывала.

[73] Похвала способностям монаха, сумевшего усвоить «урок».

[74] Яп. *ируй*. По отношению к буддам и бодхисаттвам – существа, пребывающие в сансаре, по отношению к людям (и небожителям) – существа иных «сфер» сансары.

Будды и бодхисаттвы «являют тело и проповедуют Закон» в «мирах» сансары с целью спасения живущих в этих мирах существ от страдания.

[75] Т. е. обратиться к своей «истинной (изначальной) природе» и осознать, что она – безначальна и бесконечна и тождественна «истинной реальности».

[76] Повседневная пища китайцев в то время. Обыденность данного «определения» истинной реальности призвана снять само стремление «понимать» и подвигнуть к постижению Таковости («здесь нечего "понимать". Лепешки – это и есть лепешки!»).

Эти слова заимствованы Догэном у его «истинного Учителя» Жуцзина (яп. *Нёдзё*; 1163 – 1228): «Пища, что едят до полудня, – три лепешки на молоке, семь лепешек [из рисового теста] с овощами» («Жуцзин цзинцы-лу»).

[77] Яп. *Сё, Тан*. Названия рек в Китае. В «Дэнтороку», разд. 5, гл. «Хуйчжун», содержится *гатха* (буддийское стихотворение) Инчжэня (яп. *Осин*), начальная строка которой звучит: «К югу от Сян, к северу от Тань имеется золото: хватит на всю страну...»

Выражение «Семь лепешек на молоке, пять лепешек с овощами» означает в данном контексте «все» и вкупе со словами «К югу от Сян, к северу от Тань», значащими «везде», служит обозначением «истинной реальности», способ «пробудиться» к которой дает учение дзэн-буддизма и следование ему, понимаемые как одно целое и притом тождественные «истинной реальности».

[78] «Солнце и луна не менялись местами» и «солнце восходит, когда восходит солнце, луна восходит, когда восходит луна» потому, что, если исходить из учения Дзэн, солнце и луна не являются «самостоятельными объектами», могущими в таком качестве быть противопоставленными один другому, но суть – недвойственная в себе самой «истинная реальность», которая «Такова».

Аналогичным образом «пещера демонов в Горах Мрака» (феноменальное бытие) не есть нечто отделенное от «истинной реальности», но в своей Таковости, вне заблуждений, навеваемых уверенностью в реальности собственного «я», и есть сама «истинная реальность».

[79] Шестой месяц по лунному календарю соответствует в Китае и Японии самому жаркому времени года.

[80] В сочинении «Удэн хуйюань» (яп. *Гото эё*), разд. 5, гл. «Яошань», содержится описание следующего эпизода.

«Лиао спросил: "Учитель, [из] какого Вы рода?" Учитель ответил: "Как раз это время".

Не удовлетворившись ответом, Ли спросил у настоятеля [монастыря]: "Когда я приблизился к наставнику и спросил, какого он будет рода, наставник сказал: "Как раз это время". Не уразумею – какого же он рода?" Настоятель ответил: "Если так, то он из рода Хань".

Учитель же, прослышав об этом, сказал: "Если "Так", то не знаешь ни хорошего, ни плохого, – а коли противопоставишь в это летнее время "себя" и "другое", то этому роду станет жарко!»

Воспользовавшись тем, что слово «род» (кит. *син*, яп. *сё*), прозвучавшее в вопросе монаха Лиао, коррелирует со словами «изначальная природа» (возвратиться же к «изначальной природе» – значит «пробудиться к истинной реальности»), наставник преподал монаху «урок истинной реальности», показав, что она «Такова», какова «здесь и сейчас» (она – как раз это время, когда стоит жара).

Монах же не усвоил «урока», не «возвратился к своей изначальной природе», не стал «Таким» (т. е. не преодолел дихотомии и оппозиции), и, следовательно, ему «жарко» (здесь: «он страдает и заблуждается, противопоставляя "себя" "другому"»).

В таком контексте рассматриваемое предложение воспринимается как: «Время шестой луны – жара (феноменальное бытие) – и есть "род" ("изначальная природа")». «Шестая луна» и «род» – это «не-два», а все вместе – истинная реальность.

Таким образом, Догэн дает понять, что обращенные к монаху слова Сюаньша «Ведаю, что ты собрался влачить существование в пещере демонов в Горах Мрака» следует понимать как: «Ведаю, что ты вот-вот возвратишься к своей "изначальной природе" и постигнешь, что она и "пещера демонов в Горах Мрака" (феноменальное бытие) – одно».

[81] Т. е. «истинная реальность» единственна и едина.

[82] Яп. *дзэнсин*. Может быть понято также как «все телесное», «все материальное».

[83] Яп. *иссяку-но сёбогэн*, где *сёбо* – «Истинный Закон», Учение Будды, *гэн* – «зеница; взгляд». Проникновение в то, что все вещи и явления пребывают в соответствии с учением Будды; синоним *сатори*.

[84] Яп. *икку*. В дзэн-буддизме, призывающем «не опираться на письменные знаки» как на средство достижения «просветления» и в то же время нуждающемся в некоем способе выражения факта «просветления», – высказывание, отражающее выход за пределы дуальности, в котором, образно говоря, «играет всеми красками» сама «истинная реальность».

[85] Яп. *комё*. Символ всеведения и сострадания будды и бодхисаттвы.

[86] Яп. *дзэнсин*. С одной стороны, Догэн вновь акцентирует внимание на тождестве материального и идеального («все тело – это все сознание»), феноменального и Абсолютного («тело – воплощение истинной реальности»). С другой стороны, это высказывание позволяет также заключить, что Догэн не полагает разделения между Абсолютом и «пробуждением» к нему.

[87] Осознание своей «изначальной природы» и восприятие вещей и явлений в их Таковости снимает «отношение» между «самим собой» и «вещами и явлениями»; субъект и объект перестают существовать и в этом смысле исчезают «преграды всему телу», все сущее оказывается Абсолютом в самом себе.

[88] «Округлое» здесь может быть понято как символ бесконечности феноменального мира в пространстве, «вращение колеса повозки» – как образ его безначальности и бесконечности во времени. В то же время «округлое» может служить намеком на саму «светлую жемчужину» (истинную реальность), а «вращение колеса» – на *сансару* (яп. *риннэ*, букв. «вращение колеса») – коловращение в феноменальном бытии.

[89] Каннон (санскр. *Авалокитешвара*) – бодхисаттва сострадания; Мироку (санскр. *Майтрейя*) – бодхисаттва доброты, дружбы и любви, Будда будущего. «Видение цвета» (материальной формы) и «слышание голоса» (звука) следует понимать не как действие какого-либо индивида, но как сам факт видения и слышания, являющийся в данное время «способом бытия» (*ариката*) «светлой жемчужины» (беспредельного Абсолюта).

[90] Все вещи и явления – суть проявления «здесь и сейчас» беспредельного Абсолюта, и нет ничего, что не было бы «являющим тело и проповедующим Закон», иными словами, все есть будда.

[91] В сутре «Ожерелья бодхисаттвы» (яп. *Босацу ёраку кё*, кит. *Пуса инло цзин*) есть слова: «Не имеющая цены жемчужина-сокровище висит в пустоте».

[92] В Саддхарма-пундарика-сутре (яп. *Хоккэ-кё*, Лотосовая Сутра), в том виде, как она существует в Китае и Японии, можно встретить следующий сюжет-аллегорию.

Некий нищий, повстречав своего ставшего богачом друга и опьянев на дружеской пирушке от вина, уснул. Богач же, вынужденный по долгу службы немедленно покинуть товарища, дабы тот не знал нужды в одежде и пище, пришил к изнанке его платья бесценную бусину-перл. Но бедняк, не подозревавший об этом, и впредь продолжал вести жизнь, полную лишений, пока вновь не встретил своего друга-богача и не узнал, что давно уже обладает великим сокровищем.

[93] В сочинении «Лёюйкоу» (яп. *Рэцуйко*), входящем в состав «Чжуан-цзы», встречается следующее выражение: «Эта жемчужина [ценой] в тысячу золотых покоится под челюстью черного дракона».

[94] В Саддхарма-пундарика-сутре говорится о том, что Божественный Властелин, Направляющий Колесницу-Солнце (*яп. Тэнрин дзёо*, кит. *Чжуаньлуньшэнван*, санскр. *Чакравартин Раджан*) – мифический царь, «правящий миром по принципу справедливости», посылая своих прославленных воинов покорять непокорные страны, снабдил их для этой цели несметными сокровищами и лишь светлую жемчужину, хранившуюся в узле волос на его макушке, никому не отдал.

[95] Яп. *ариката*.

[96] «Близкий друг» – это сам человек в его «изначальной природе», и «дарение жемчужины» – это «возвращение» человека к «изначальному – вечному, беспредельному – самому себе, избавленному от иллюзорного «я» и тождественному всем вещам и явлениям мира как единому целому», иначе говоря, – Будде, Абсолюту.

Ср. с афоризмом Конфуция: «Есть друг. Он приехал издалека. Разве это не радостно?»)

[97] Т. е. «пребываешь в заблуждении, в омраченном состоянии сознания».

[98] Яп. *тама*.

[99] Вновь подчеркивается тождественность феноменального бытия, «истинной реальности» и «пробуждения» к ней.

[100] Независимо от того, катится шарик-жемчужина или нет, – в самой жемчужине никаких изменений от этого не происходит. Точно так же «способ бытия» (*ариката*) «истинной реальности» как феноменального мира не предполагает какого бы то ни было изменения в «истинной реальности»: она всегда Такова же.

[101] Яп. *са-муса*. («действование» и «бездействие»). «Действование» означает формирование в сознании определенных представлений, а также базирующиеся на этих представлениях поступки и их результаты. Негативно окрашенный с точки зрения буддизма термин, соотносимый с понятиями «заблуждение», «страдание». Синоним *у* («наличие деяния»), под которым понимается становление вещей и явлений в «омраченном» сознании. «Бездействие» – состояние свободного от «омрачающего» дискурса сознания, синоним *му* («отсутствие деяния», «нестановление»); другой синоним «бездействия» – «Великое Действование [Истинносущего]».

[102] Яп. *сюся*. Иной перевод – «принимать и отвергать»; аллегория на дуальное («омраченное») мышление.

[103] Слова «малая часть» здесь следует понимать в противоположном смысле, ибо «видение малой части» «истинной реальности»» – это тоже вся истинная реальность в ее беспредельности.

[104] Яп. *аисэдзаран я*. Своего рода мадригальный эпитет беспредельности и всесущести Абсолюта, тождественного феноменальному бытию.

[105] Двойная реминисценция. Во-первых, на слова Сюэфэна (23-й разд. «Рэнто эё»): «Не позволено идти на рынок и отбирать товар, который торговец не желает продавать». Т. е. сияние (феноменальное бытие) у светлой жемчужины (Абсолюта) отобрать (т. е. отделить одно от другого) невозможно, так как они тождественны.

Во-вторых, на слова Дзёсю (кит. Чжаочжоу Цуншэнь; 778 – 897) из 10-го разд. «Дэнтороку»: «Придя сюда, отбросить черепицу и извлечь нефрит». В известной дзэнской притче говорится о том, что некто, зная о предполагаемом посещении одного из храмов знаменитым поэтом, заранее написал на одной из черепиц (изразцов), которыми были выложены стены храма, двустишие в надежде, что поэт его завершит. Поэт в самом деле дополнил написанное необходимым для данной стихотворной формы количеством строк, и эти строки оказались так прекрасны, что, отделив черепицу от стены, человек, написавший две начальные строки, обнаружил за нею драгоценный нефрит.

В данном случае Догэн говорит о невозможности «отбросить черепицу» опять-таки в том смысле, что черепица (феноменальное бытие) и драгоценный нефрит (истинная реальность) – одно.

[106] В 8-м разд. «Гуандэн-лу» (яп. *Котороку*) описан следующий эпизод.

Когда Хякудзё Экай (Байчжан Хуайхай; 749 – 814) проповедовал в Зале Медитации, его проповедям вместе с учениками неизменно внимал и некий посторонний старик, который по окончании проповеди уходил. Однажды он не ушел за всеми, а остался. Хякудзё спросил старика, кто он такой. Старик ответил, что в отдаленном прошлом, а именно во времена будды Кашьяпы, он жил на этой же 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, поскольку, сделав упор на «пустотность», проигнорировал причину и следствие. К тому же в этом ответе выразилось его самодовольство собственной просветленностью, несовместимое с просветлением как таковым, ибо просветление есть непрерывный процесс. Вследствие этого ответа он пятьсот раз перерождался дикой лисицей. Старик задал тот же самый вопрос Хякудзё, и тот ответил:

– [Человек, достигший просветления,] не затемняет причины и следствия.

После этих слов старик обрел «великое просветление» (яп. *дайго*).

[107] Яп. *рокудо*, санскр. *шад-гати* – шесть «миров» (областей, форм существования) сансары; рождение, жизнь и смерть живущих существ, в которых есть воздаяние за нравственно значимые деяния (карма), совершенные в предыдущих рождениях: ад, «мир» голодных духов, «мир» скотов (существование в форме животного), «мир» демонов-асур, «мир» людей, «мир» небожителей (богов).

[108] Ср. с кит. идиоматическим выражением: «Имеется голова, не имеется хвоста» (кит. *ютоу-увэй*), являющимся синонимом несуразности.

Данное определение «светлой жемчужины» может быть истолковано как «пробуждение», после которого «не-логика не-мышления пробудившегося» есть «единственно правильная логика».

[109] Яп. *мэммоку*. Здесь: «изначальная природа».

[110] Здесь: «суть дзэнского учения» – *сатори*.

[111] Яп. *сёмэцу*; преходящий и потому иллюзорный мир; заблуждение.

[112] 1238 год по европейскому летоисчислению.

[113] Яп. *Ёсю*. Имеется в виду историческая провинция Ямасиро (ныне составляет южную часть префектуры Киото – в древности столицы Японии); название восходит к иному наименованию (а именно: Юнчжоу) г. Чанъани (ныне – г. Сиань) – столицы танского Китая.

Перевод и комментарии И. Е. Гарри

НИТИРЭН

ТРАКТАТ ОБ ИСТИННО-ПОЧИТАЕМОМ [КАК СРЕДСТВЕ] ПОСТИЖЕНИЯ СУТИ [БЫТИЯ]

«Трактат об истинно-почитаемом [как средстве] постижения сути [бытия]» (яп. *Кандзин хондзон сё*)— одно из важнейших сочинений монаха Нитирэна (1222–1282), основателя японской буддийской школы – Хоккэ, получившей впоследствии название Нитирэн-сю по имени своего первого патриарха. В этом трактате, написанном в 1273 г., разъясняется важнейшая доктрина нитирэнизма – учение об «истинно-почитаемом».

«Истинно-почитаемое» (яп. *хондзон*) — объект поклонения и молитвы. «Истинно-почитаемым» признаются пять иероглифов *мё – хо – рэн – гэ – кё*, сочетание которых означает: Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Названию этой популярнейшей на Дальнем Востоке и особенно в Японии буддийской сутры придается сакральный смысл. Согласно трактату, пять иероглифов и, соответственно, пять слов представляют собой знаковое выражение сокровенных истин буддийского учения, запечатленного в данной сутре, и прежде всего учения о наличии «природы» будды во всем сущем.

«Истинно-почитаемое» материализуется в виде мандалы: на куске бумаги или на дощечке пишутся иероглифы *мё – хо – рэн – гэ – кё*, а вокруг них в строго канонизированном порядке — имена будд, бодхисаттв, божеств буддийского пантеона, учеников Будды Шакьямуни в период его пребывания в этом мире в человеческом облике. Каждое имя символизирует определенный комплекс догматических положений Нитирэн-сю. Нитирэновская мандала весьма отличается от мандалы школы Сингон, на которой мы видим изображения будд, бодхисаттв и божеств, а отнюдь не их написанные имена (без всяких изображений), как у Нитирэна.

Рассуждения об «истинно-почитаемом» Нитирэн предваряет изложением доктрины о структуре бытия, разработанной в недрах китайской буддийской школы Тяньтай, главным образом ее третьим патриархом и фактическим основателем — Чжии (538–598). Догматические и религиозно-философские положения тяньтайского учения, в первую очередь онтологическая доктрина, являлись идейным источником учения самого Нитирэна и выполняли роль теоретического обоснования нитирэновских выкладок, в частности, рассуждений об «истинно-почитаемом». Нитирэна прежде всего интересовала система доказательств наличия «природы» будды во всем сущем, что, в свою очередь, является главным

аргументом в доказательстве возможности спасения всех без исключения живых существ.

В своем трактате Нитирэн обосновывает утверждение, что обладание «истинно-почитаемым» и произнесение сакральной фразы «*Наму мёхо рэнгэ кё!*» («Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!») уже само по себе является приобщением к сокровенным истинам буддийской Дхармы. Нитирэн абсолютизирует функциональное значение мандалы, подводя под свои рассуждения догматический базис.

Как и в других сочинениях такого типа, главным аргументом Нитирэна являются откровения Будды Шакьямуни, запечатленные в сутрах и разъясненные в трактатах «Учителей Дхармы», канонизированных в тех или других течениях буддизма. В данном случае наибольший интерес представляют не столько теоретизирования автора «Трактата об истинно-почитаемом [как средстве] постижения сути [бытия]», сколько своеобразная внутренняя логика увязки онтологического аспекта буддийского учения с сотериологией.

Полное, однако сравнительно редко употребляемое название этого сочинения – «Трактат об истинно-почитаемом [как средстве] постижения сути [бытия], открытом в пятое пятисотлетие после исчезновения Татхагаты» (яп. *Нёрай мэцу го гохякусайси кандзин хондзон сё*). Отметим, что Нитирэн придерживается традиционной для дальневосточного буддийского мира той эпохи даты ухода «исторического» Будды Шакьямуни в нирвану, отраженную в китайском трактате «Другие записи истории Чжоу» (кит. *Чжоушу цюзи*) — 15-й день 2-й луны 52-го года царствования чжоуского правителя Му-вана (949 г. до н.э., по европейскому летоисчислению). Напомним, что в течение «пяти пятисотлетий» после вхождения Шакьямуни в нирвану его Дхарма переживает в человеческом мире три «века»[1] («век Истинной Дхармы», «век подобия Дхармы» и «век конца Дхармы»), после чего в мир приходит мессия, благодаря которому Дхарма вновь процветает, и цикл повторяется. Таким образом, в полном названии трактата Нитирэна выразились представления о собственном мессианстве, столь характерные для этого человека.

Перевод выполнен по изд. «Сёва тэйхон Нитирэн сёнин ибун-сю» («Письменное наследие святого Нитирэна. Эталонное издание [годов] Сёва». В 4 т. Минобу: Минобусан Куондзи, 1991*. Т. 1. С. 702–720). Кроме того, было использовано последнее авторитетное издание трактата с коммент.: *Комацу Х.* Кандзин хондзон сё. Якутю («Трактат об истинно-почитаемом [как средстве] постижения сути [бытия]» с комментариями). Токио: Санкибо буссёрин, 1995.

*

В пятом [свитке] «Великого прекращения [неведения] и постижения [сути]»[2] говорится:

– Итак, в каждое [мгновение] мысли[3] существуют десять «миров Дхармы»[4]. В одном «мире Дхармы» также присутствуют десять «миров Дхармы», поэтому [получается] сто «миров Дхармы». В одном «мире Дхармы» присутствуют тридцать «сфер существования»[5], // «*сфера существования*» и «*так есть*»[6] – *одно*, [*хотя*] *открывание и за-*

---

* Впервые это на сегодняшний день наиболее авторитетное полное собрание сочинений Нитирэна в 4-х томах вышло в 1951 г.

крывание [ута] — разное//, в ста «мирах Дхармы», таким образом, присутствуют три тысячи «сфер существования». Эти три тысячи существуют в каждое [мгновение] мысли. Если нет мыслей, кончается [все]. Но если есть хотя бы одна мысль, [в ней] присутствуют три тысячи [сфер существования] (...)[8] Поэтому, если говорить о невообразимом состоянии[9], то в нем пребывает сознание. *//В какой-то книге говорится: «В одном "мире [Дхармы]" присутствуют три "сферы существования"»//.*

СПРАШИВАЮТ:

– Проясняется ли название «в одном [мгновении] мысли — три тысячи» в «Сокровенном смысле»[10]?

ОТВЕЧАЮ:

– Мяолэ[11] говорит: «Не проясняется».

СПРАШИВАЮТ:

– Проясняется ли название «в одном [мгновении] мысли — три тысячи» во «Фразах»[12]?

ОТВЕЧАЮ:

– Мяолэ говорит: «Не проясняется».

СПРАШИВАЮТ:

– Что говорится в этом толковании Мяолэ?

ОТВЕЧАЮ:

– Говорится: «Ни в том, ни в этом [сочинениях] не сказано о [том, что] "в одном [мгновении] мысли — три тысячи"»[13].

СПРАШИВАЮТ:

– Проясняется ли название «в одном [мгновении] мысли — три тысячи» в первом, втором, третьем, четвертом [свитках] «Прекращения [неведения] и постижения [сути]»?[14]

ОТВЕЧАЮ:

– Этого нет.

СПРАШИВАЮТ:

– Ну, а как быть со свидетельством [правильности нашего понимания смысла этой фразы]?

ОТВЕЧАЮ:

– Мяолэ говорит: «В "Прекращении [неведения] и постижении [сути]" впервые правильно проясняется постижение Дхармы[15], и [это] одновременно указывает на три тысячи»[16].

СОМНЕВАЯСЬ, ГОВОРЯТ:

– Во втором [свитке] «Сокровенного смысла» говорится: «В одном "мире Дхармы" присутствуют также [остальные] девять "миров Дхармы", а сто "миров Дхармы" [характеризуются] тысячью "так есть"».

В первом [свитке] «Фраз» говорится: «В одном "входе"[17] присутствуют десять "миров Дхармы". Каждый из десяти "миров [Дхармы" характеризуется] десятью "так есть", так что [их] тысяча».

В «Сокровенном смысле [главы] о Внимающем Звукам»[18] говорится: «Десять миров Дхармы взаимоналичествуют друг в друге, и имеется сто "миров Дхармы". Тысяча ["так есть"] – "природа", "вид" [и другие] скрыто существуют в сознании. Хотя [они] не проявляются, [все в нем] присутствуют»[19].

СПРАШИВАЮТ:

– Проясняется ли название «в одном [мгновении] мысли – три тысячи» в первых четырех [свитках] «Прекращения [неведения] и постижения [сути]»?

ОТВЕЧАЮ:

– Мяолэ говорит: «Не проясняется».

СПРАШИВАЮТ:

– Как [об этом говорится] в его толковании?

ОТВЕЧАЮ:

– В пятом [свитке] «Решения о широком [распространении]»[20] говорится: «Если взглянуть на [главу] "Правильное постижение"[21], то [в ней] деяния[22] еще вообще не обсуждаются, но через двадцать пять предписаний[23] [глава] подводит к делу и рождает "понимание"[24]. [Эти предписания] действительно способны быть средством [подготовки] к правильному совершению деяний. Поэтому все первые шесть [глав] относятся к дающим понимание». А также говорится: «Поэтому, правильно прояснив в "Прекращении [неведения] и постижении [сути]" правила постижения [сути, Чжии] наряду с этим указал и на "три тысячи", а ведь это и есть конечная и самая высшая [по значению] проповедь [Чжии]. Поэтому во Вступлении[25] говорится: "Дхарма, которую [я] проповедовал и которой следовал в своем сердце". Действительно, есть причины [говорить так. Я] прошу: пусть те, кто, интересуясь, читает [это сочинение], не привязываются в мыслях к другому»[26].

Итак, Чжичжэ[27] тридцать лет распространял Дхарму. В течение двадцати девяти лет проповедуя [учения], смысл которых [запечатлен] в «Сокровенном», во «Фразах» и в других [сочинениях], прояснял «пять периодов – восемь учений», «сто "миров" – тысячу "так [есть]"», собирал [и исправлял] ошибки, [накопившиеся] за предыдущие пятьсот с лишним лет, а также открыл то, о чем еще не говорили учителя из [страны] Небесного Бамбука[28], [писавшие] рассуждения.

Великий Учитель Чжанъань говорит: «В рассуждениях Великих [Учителей из страны] Небесного Бамбука ничего подобного нет. А что уж говорить об учителях из Чинастханы[29]! Это не преувеличение, таков "знак"[30] Дхармы, [поведанной Чжии]».

Как жаль, что у ученых – преемников Тяньтая[31] воры, патриархи [школ] Кэгон и Сингон[32], украли бесценное сокровище – [учение] «в одном [мгновении] мысли – три тысячи», а [ученые-преемники] стали их учениками.

Великий Учитель Чжанъань, хорошо зная это, вздыхал и говорил: «Если эти слова[33] пропадут для грядущих поколений, будет печально!»

СПРАШИВАЮТ:

– Какова разница между [учением] о «ста мирах – тысяче "так есть"» и [учением] «в одном [мгновении] мысли – три тысячи»?

ОТВЕЧАЮ:

– [Учение] о «ста мирах – тысяче "так есть"» распространяется только на мир имеющих чувство[34], а [учение] «в одном [мгновении] мысли – три тысячи» распространяется на [имеющих] чувства и на не имеющих чувства[35].

НЕДОУМЕВАЯ, ГОВОРЯТ:

– Если допустить, что на не имеющих чувства распространяются десять «так есть», то не имеют ли травы и деревья сознание и не могут ли [они], подобно имеющим чувство, стать буддами?

ОТВЕЧАЮ:

– В это трудно поверить, это трудно понять. У Тяньтая есть две вещи, в которые трудно поверить, которые трудно понять. Во-первых, это то, во что трудно поверить и что трудно понять в «учении», во-вторых, это то, во что трудно поверить и что трудно понять в «постижении»[36]. То, во что трудно поверить и что трудно понять в «учении», [заключается] в проповедях одного Будды[37]. В предшествующих сутрах[38] [Будда говорит, что] две «колесницы»[39] и иччхантики[40] никогда в грядущие времена не станут буддами и что Владыка Учения Почитаемый Шакья [в человеческом мире] впервые достиг истинного просветления, но, дойдя до двух врат Сутры о Цветке Дхармы[41] – «вступительных» и «основных», разделил [все свои] проповеди на две [части][42]. Эти слова одного Будды [отличаются друг от друга], как вода и огонь. Кто же в них поверит? Это то, во что трудно поверить и что трудно понять в «учении». То, во что трудно поверить и что трудно понять в «постижении», это сто «миров» – тысяча «так есть», «в одном [мгновении] мысли – три тысячи», и отсюда [присутствие] в не имеющих чувства плоти и сознания, [на которые распространяются] десять «так есть». Хотя «внешние» и «внутренние» книги[43] разрешают [использовать] в качестве «истинно-почитаемых» образы из дерева и картины, объяснение этого вышло из одного дома Тяньтая[44]. Если не допускать [наличия] в плоти и сознании внутренне присущей причины и «плода»[45], то было бы бесполезно поклоняться образам из дерева и картинам как «истинно-почитаемым».

СОМНЕВАЯСЬ, ГОВОРЯТ:

– Из каких текстов выходит, что на травы, деревья и окружающую [сферу распространяются] два учения – о десяти «так есть» и о внутренне присущей причине и «плоде»?

ОТВЕЧАЮ:

– В пятом [свитке] «Прекращения [неведения] и постижения [сути]" говорится: «В окружающей сфере также присутствуют десять ["миров] Дхармы". В плохой, [или низшей], окружающей [сфере] присутствуют ["так есть] – вид", ["так есть] – природа", ["так есть] – тело", ["так есть] – сила" и т. д.».

В шестом [свитке] «Застежек к толкованию»[46] говорится: «["Так есть] – вид" существует только у плоти. ["Так есть] – природа" существует только у сознания. ["Так есть] – тело", ["так есть] – сила", ["так есть] – действие", ["так есть] – внешняя причина" имеют значение в отношении плоти и сознания вместе взятых. ["Так есть] – внутренне присущая причина" и ["так есть] – плод" [имеют смысл] только в отношении сознания. ["Так есть] – воздаяние" существует только у плоти и т. д.».

В «Рассуждениях об алмазном монументе»[47] говорится: «...А именно, в любой травинке, в любом дереве, в любом камне – во всем [присутствует] "природа" будды, во всем [присутствуют "так есть] – внутренне присущая причина", ["так есть] – плод", присутствует ["так есть] – внешняя причина"».

СПРАШИВАЮТ:

– О том, откуда вышло [учение] «в одном [мгновении] мысли – три тысячи», уже слышали. А в чем сущность «постижения сути»?

ОТВЕЧАЮ:

– «Постижение сути» – это [значит], постигнув суть самого себя, увидеть десять «миров Дхармы». Это называют «постижением сути». Например, если и видишь шесть «корней»[48] другого человека, но не видишь еще своих шести «корней», то [значит] не знаешь собственных шести «корней». Когда [ты] повернешься к светлому зеркалу, это будет все равно что впервые увидишь шесть «корней», наличествующих в тебе самом. Хотя в сутрах местами и говорится о шести «путях»[49], а также о четырех святых [«мирах»][50], однако, если не посмотришь в светлое зеркало Сутры о Цветке Дхармы, а также в «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]», поведанное Великим Учителем Тяньтаем, то не узнаешь о присутствующих в тебе самом десяти «мирах», ста «мирах», тысяче «так есть», и о «в одном [мгновении] мысли – три тысячи».

СПРАШИВАЮТ:

– Что же [говорит] текст Сутры о Цветке Дхармы? Что же [говорят] тяньтайские толкования?

ОТВЕЧАЮ:

– В главе об «уловках»[51] первого [свитка] Сутры о Цветке Дхармы говорится: «Желают открыть живым существам знание и видение Будды[52]».

Это [означает, что] в девяти «мирах» присутствует «мир» будд.

В главе о продолжительности жизни[53] говорится: «С тех пор как я стал буддой, прошло очень много времени. [Моя] жизнь [длится] неисчислимые асамкхьейи[54] кальп[55], [я] пребываю [в мире] вечно, не исчезаю. Добрые сыны! Жизнь, в течение которой я с самого начала следовал Пути бодхисаттвы, еще не исчерпана. [Она] будет продолжаться во много-много раз дольше».

Этот текст Сутры [означает], что в «мире» будд присутствуют [остальные] девять «миров».

В Сутре говорится: «Девадатта <...> Царь Богов, Татхагата»[56]. Это [означает, что] в «мире» ада присутствует «мир» будд.

В Сутре говорится: «Первую звали Ламба <...> Если вы сможете охранять тех, кто хранит только название Цветок Дхармы, [ваше] счастье будет безмерным!»[57] Это [означает, что] в «мире» голодных духов[58] присутствуют [все] десять «миров». Если вы сможете охранять тех, кто воспринял и хранит название – Цветок Дхармы, [ваше] счастье будет безмерным.

В Сутре говорится: «Девочка-дракон <...> достигла истинного просветления»[59]. Это [означает, что] в «мире» животных[60] присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре говорится: «Царь-асура Балин[61] <...> услышав одну гатху, одну фразу, обретет ануттара-самьяк-самбодхи»[62]. Это [означает, что] в «мире» асур присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре говорится: «Если люди в честь будд <...> уже прошли Путь Будды»[63]. Это [означает, что] в «мире» людей присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре говорится: «Великий небесный царь Брахма[64] <...> Мы также непременно станем буддами»[65]. Это [означает, что] в «мире» богов присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре говорится: «Шарипутра[66] <...> Сияние Цветка, Татхагата»[67]. Это [означает, что] в «мире» «слушающих голос»[68] присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре говорится: «Те, кто стремится [стать] «просветлившимся [через постижение] причин»[69] <...> // Соединив ладони, с почтением в мыслях // Желают услышать о Совершенном Пути»[70]. Это как раз [означает, что] в «мире» «просветлившихся [через постижение] причин» присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре говорится: «Появившиеся из-под земли <...> желаем обрести истинную и чистую Великую Дхарму»[71]. Это как раз [означает, что] в «мире» бодхисаттв присутствуют [все] десять «миров».

В Сутре сказано: «Говорю ли [я] о самом себе или о других»[72]. Это как раз [означает, что] в «мире» будд присутствуют [все] десять «миров».

СПРАШИВАЮТ:

– Вместе со своими [мы] видим шесть «корней» и у других, но десять «миров» там и здесь еще не видим. Как же в это поверить?

ОТВЕЧАЮ:

— В главе об Учителе Дхармы Сутры о Цветке Дхармы[73] говорится: «[В эту Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы] труднее всего поверить, [ее] труднее всего понять».

В главе о Драгоценной Ступе[74] говорится: «Шесть трудных, девять легких [деяний]»[75].

Великий Учитель Тяньтай говорит: «Так как двое врат[76] полностью направлены против старых[77], [в них] трудно поверить, [их] трудно понять»[78].

Великий Учитель Чжанъань говорит: «Будда сделал это[79] великим делом. Как же возможно легко [это] понять?»[80]

Великий Учитель Дэнгё[81] говорит: «Эта Сутра о Цветке Дхармы — то, во что труднее всего поверить, что труднее всего понять, так как [Будда] следовал собственным мыслям[82]»[83].

Вообще говоря, истинные способности [тех, кто жил] в этот век, были взращены [ими в их] прошлых жизнях. В этом [им] помогали и [их] учили Владыка Учения Почитаемый Шакья, будда Многочисленные Сокровища[84], будды-«частные» тела с десяти сторон [света][85], бодхисаттвы, появившиеся из-под земли[86], Манджушри[87], Майтрейя[88], однако были такие, кто не поверил. Пять тысяч [человек] покинули свои места[89], а люди и боги были перемещены [в другие земли][90]. Что сказать? [Так говорится] о «[веке] Истинной [Дхармы]» и [веке] «подобия» [Дхармы]. И что же тогда говорить о начале [века] «конца» Дхармы?[91] Если бы ты в это поверил, [это] не было бы Истинной Дхармой!

СПРАШИВАЮТ:

— [Относительно сказанного в] тексте Сутры, а также в толкованиях Чжии и Чжанъаня нет сомнений. Но только об огне [они] говорят как о воде, о [черной] туши говорят как о белой. Хотя [это] проповеди Будды, [их] трудно воспринять, [в них] трудно поверить. Сейчас [мы] много раз смотрели на многие лица, но не видели других «миров», кроме «мира» людей. То же самое [происходит] и с нашими собственными лицами. Как же обрести веру?

ОТВЕЧАЮ:

— Когда много раз смотришь на другие лица, то иногда видишь [на них] радость, иногда — гнев, иногда — спокойствие, иногда [на них] проявляется алчность, иногда проявляется глупость, иногда — испорченность. Гнев — [«мир»] ада; алчность — [«мир»] голодных духов; глупость — [«мир»] животных; испорченность — [«мир»] асур; радость — [«мир»] богов; спокойствие — [«мир»] людей. В цвете и выражении других лиц присутствуют шесть «путей». Хотя четыре святых [«пути»] не проявляются, но если [их] поискать, [они] обнаружатся.

СПРАШИВАЮТ:

— Хотя нет ясности и [в речах] о шести «путях», после того как

послушали о них, [полагаем, что], похоже, [они] существуют. Но четыре святых [«мира»] совсем не видим. Как с ними?

ОТВЕЧАЮ:

– Раньше [вы] сомневались относительно шести «путей» в «мире» человека, и я говорил об этом, [сравнивая] с похожим. Не будет ли то же самое с четырьмя святыми [«мирами»]? Попытаюсь, добавив [рассуждения] о Принципе[92] Пути[93], рассказать хотя бы одну десятитысячную этого. Так называемое «непостоянство»[94] «сфер существования» – перед глазами. И нет ли «миров» двух «колесниц»[95] в «мире» человека? Ведь и плохой человек, не обращающий внимания [на других], жалеет и любит жену и детей, и [в нем] есть частичка «мира» бодхисаттв. Только «мир» будд трудно выявить, поэтому поверьте [в его наличие] и не сомневайтесь, так как [в вас] присутствуют [остальные] девять «миров».

В тексте Сутры о Цветке Дхармы, в проповедях о «мире» человека, говорится: «Желают открыть живым существам знание и видение Будды»[96].

В Сутре о Нирване сказано: «Хотя у тех, кто изучает Великую Колесницу, "плотский глаз", [я] называю [его] "глазом Будды"»[97]»[98].

Обыкновенный человек, родившийся в «век конца [Дхармы]», верит в Сутру Цветка Дхармы потому, что в «мире» человека присутствует «мир» будд.

СПРАШИВАЮТ:

– Слова о десяти взаимоналичествующих «мирах» ясны. Однако трудно поверить, что в наших недостойных сердцах присутствует «мир» будд. Если сейчас [мы] в это не поверим, непременно станем иччхантиками. Молим, чтобы [в тебе] пробудились великие жалость и сострадание, чтобы [ты] привел [нас] к вере в это и спас от страданий в [аду] Авичи[99]!

ОТВЕЧАЮ:

– Если [вы] уже видели или слышали фразу из текста Сутры: «Благодаря предопределению [выполнить] Одно Великое Дело[100]»[101] – и не верите в нее, то каким же образом Почитаемый Шакья, вслед за ним четыре [вида] бодхисаттв[102], а также мы, причастные к «Принципу» в «век конца [Дхармы]»[103] спасем и защитим [вас] от безверия? Попробую рассказать об этом. Есть такие, которые, встретив Будду, не просветлились, и есть такие, которые обрели Путь, находясь около Ананды[104] и других [наставников]. По способностям люди делятся на два [типа]. Первые обрели Путь, увидев Будду и услышав [Сутру] о Цветке Дхармы, вторые обрели Путь, не увидев Будду, но услышав [Сутру] о Цветке Дхармы. Помимо этого, даосы[105] из Ханьской Земли[106] еще до [прихода в нее учения] Будды, [приверженцы] «внешнего пути»[107] из Юечжи[108], конфуцианства, четырех вед[109] и других [учений] обрели правильное видение [сути бы-

тия]. Многие бодхисаттвы с острыми «корнями»[110] и обыкновенные люди, прослушав [проповеди] сутр Великой Колесницы – о Величии Цветка[111], для широкого распространения[112], о праджне[113] и других [сутр], обнаружили [в себе], что в далеком прошлом [Будда] Великий Всепроникающий посадил [в них] «семя» [будды][114]. Если прибегнуть к сравнению, то это будет подобно тому, как «просветлившийся [через постижение] причин», [смотря на] летящий [по ветру] цветок и падающий лист[115], обретает Путь вне Учения. Те, кому не было предопределено посадить «семя» [будды] в прошлом, и те, кто привязан к «временной» [Великой Колеснице][116] или к Малой [Колеснице], хотя и знакомились с Сутрой о Цветке Дхармы, не вышли за пределы взглядов Малой и «временной» [Великой Колесниц]. Так как собственные взгляды [они] считают истинными, то либо приравнивают Сутру о Цветке Дхармы или к сутрам Малой Колесницы, или [к Сутре] о Величии Цветка, Сутре о Великом Солнце[117] и другим, либо ставят [Сутру о Цветке Дхармы] еще ниже. Эти учителя уступают мудрецам и святым дома Конфуция и «внешнего пути». Однако оставим их.

Что касается десяти взаимоналичествующих «миров», то в них трудно поверить, как в огонь внутри камня или в цветок внутри дерева. Но если родился с предопределением найти [такое], поверишь в них. Присутствие «мира» будд в «мире» человека [подобно наличию] воды в огне, огня в воде, и [в это] труднее всего поверить. Однако дракон рождает воду из огня, а огонь рождает из воды[118]. Это невозможно понять умом, но, если появляется свидетельство, это признают. [Вы] уже поверили в [присутствие] в «мире» человека восьми «миров». Так почему не признать [присутствие] «мира» будд [в «мире» человека]? У Яо и Шуня[119] и других святых ни к кому из людей не было пристрастия, [что указывает на присутствие] частицы «мира» будд в «мире» человека. Бодхисаттва Никогда Не Презирающий видел в человеке, которого встречал, тело будды[120]. Царевич Сиддхартха, [родившись] в «мире» человека, обрел тело будды. Имея эти свидетельства, следует поверить в это.

СПРАШИВАЮТ:

– Владыка Учения Почитаемый Шакья // *начиная отсюда строго храните это в тайне*// – будда, устранивший три [вида] заблуждений[121]. [Он] также Владыка стран в мирах десяти сторон [света], господин всех бодхисаттв, двух «колесниц»[122], [обыкновенных] людей, богов. Когда [он] идет, слева [от него находится] бог Брахма, справа [ему] прислуживает Шакра[123], позади следуют четыре группы[124], восемь групп[125], впереди прокладывает путь [Держащий] Алмаз[126]. [Будда], проповедуя восемьдесят тысяч учений[127], ведет к освобождению всех живых существ. Как же такой Будда может пребывать в наших – обыкновенных людей – сердцах? А также, если рассуж-

дать, основываясь на «вступительных» проповедях[128] и «предшествующих» сутрах[129], Владыка Учения Почитаемый Шакья – будда, впервые достигший истинного просветления [в человеческом мире под деревом Бодхи]. Если [говорить] о предопределении – деяниях в прошлом, то [он совершал эти деяния] или как царевич Способный К Подаяниям[130], или как бодхисаттва Воспитанное Дитя[131], или как царь Шиви[132], или как царевич Саттва[133]. В течение или трех асамкхьей и ста кальп, или же в течение кальп, [количество которых] можно сравнить [с числом] пылинок, или же в течение неисчислимых асамкхьей кальп, или же [со времени] первого пробуждения мысли [о просветлении[134] он] делал подношения семидесяти пяти, семидесяти шести, семидесяти семи и более тысячам будд[135], накапливал калпы[136] и, полностью совершив деяния[137], стал Владыкой Учения Почитаемым Шакьей. Неужели такие деяния-предопределения, которые [являются] достоинством «мира» бодхисаттв, присутствуют в наших сердцах? Если рассуждать об этом с точки зрения [обретенного] «плода», то [увидим, что] Владыка Учения Почитаемый Шакья – будда, впервые достигший истинного просветления [в человеческом мире под деревом Бодхи]. В течение сорока с лишним лет [он] показывал [свое] тело, [проповедуя] четыре учения[138], и приносил благо всем живым существам, проповедуя «предшествующие» сутры, «вступительные» проповеди, Сутру о [Великой] Нирване и другие.

В период [проповеди] так называемого «Хранилища Цветка»[139] [показывал себя в облике Вай]рочаны, [сидящего] на возвышении [посреди] десяти сторон [света; в период проповеди] сутр Агамы[140] [показывал себя] буддой, который прошел Путь, устранив тридцать четыре [заблуждения] ума[141]; [во время проповеди сутр для] широкого распространения и [сутр] о праджне[142] [он показывал себя в обликах] тысячи будд. Во время проповеди [Сутры] о Великом Солнце и [Сутры] об Алмазном Венце[143] [показывался в обликах] более чем тысячи двухсот «почитаемых»[144], а также в плотских телах [для проповедей] в четырех землях, о которых говорится в главе о Драгоценной Ступе «вступительных» проповедей[145]. [Во время проповеди] Сутры о Нирване [его] видели или [ростом] в [один] «дзё», шесть [«сунов»][146], или же [он] проявлял себя в малом теле и в большом теле, или же [его] видели [в облике] Вайрочаны, или же [его] видели в теле, равном пространству, – [всего] в четырех видах тел[147] (...) В восемьдесят [лет он] вошел в исчезновение[148] и, оставив шариру[149], даровал благо [живущим в «века] Истинной [Дхармы]», «подобия [Дхармы]» и «конца [Дхармы]». Если, усомнившись в этом, [посмотреть] в «основные» проповеди, то [из них будет понятно], что Владыка Учения Почитаемый Шакья [стал] буддой до того, как [прошли кальпы, бесчисленные], как пять сотен [мириадов] пылинок.

То же самое и с предопределением[150]. С тех пор, [пребывая] в «частных» телах в мирах десяти сторон [света, он] обратил [равное] количеству пылинок [число] живых существ, проповедуя святые учения одной жизни[151]. Если сравнить [число] обращенных с помощью «основных» проповедей с [числом] обращенных с помощью «вступительных» проповедей, то это все равно что капля по сравнению с великим океаном, как пылинка по сравнению с великой горой. Если сопоставить какого-нибудь бодхисаттву «основных» проповедей с бодхисаттвами Манджушри, Внимающим Звукам [Мира][152] и другими [бодхисаттвами] миров десяти сторон [света] из «вступительных» проповедей, то различие [между ними] будет бóльшим, чем между обезьяной и Шакрой. Кроме того, неужели две «колесницы», устранившие заблуждения миров десяти сторон [света] и [обретшие] подтвержденный плод [просветления], а также Брахма, Солнце, Луна[153], четыре небесных [царя][154], четыре царя, [вращающих] Колесо[155] (...) Великое пламя не имеющего границ города[156] и другое... [неужели] все десять «миров» в одном [мгновении] моей мысли или же три тысячи [сфер] в моих мыслях? Хотя Будда проповедовал об этом, кто же в это поверит?

Если же подумать над этим, то предшествующие сутры[157] истинны, а слова [в них] правдивы. В Сутре о Величии Цветка говорится: «Познав [учение] до предела, отдалишься от пустого и ложного, и не будет [ничего] загрязненного. [Это] подобно пространству»[158].

В Сутре о Человеколюбивом Царе[159] говорится: «[После того, как] перекрыт источник [заблуждений] и исчерпана [человеческая] "природа", остается [только] чудесное знание[160]»[161].

В Сутре об Алмазной Праджне[162] говорится: «Останется только чистейшее и доброе».

В «Рассуждениях о Пробуждении Веры» бодхисаттвы [по имени] Лошадиное Ржание[163] говорится: «В сокровищнице Татхагаты имеются только чистейшие достоинства».

В «Рассуждениях о Только-Сознании» бодхисаттвы [по имени] Любимец Богов[164] сказано: «Говорят, что если речь идет о впитывании ["загрязнений"] и о виде низшего невпитывания ["загрязнений"], то во время пребывания в созерцании, которое сравнивают с алмазом[165], выявляется самое совершенное, чистейшее изначальное сознание. Раз опираться на них[166] [больше не станут], [значит], все [они] будут отброшены навечно»[167].

Если [сравнивать] «предшествующие» сутры с Сутрой о Цветке Дхармы, то тех сутр неисчислимое количество. Время, в течение которого [они] проповедовались, было долгим. Если у будд два [вида] речей, то следует [прислушаться к запечатленным] в тех [сутрах]. Бодхисаттва Лошадиное Ржание стал одиннадцатым, кто наследовал сокровищницу Дхармы, и это было предсказано Буддой. Любимец

Богов — Учитель, [написавший] тысячу рассуждений, [он] великий муж из [числа] четырех бодхисаттв. Великий Учитель Тяньтай — маленький монах из захолустья[168] — не написал ни одного рассуждения. Но кто же в это поверит? Кроме того, [люди] хотят отбросить многое и прилепиться к малому. Пусть текст Сутры о Цветке Дхармы и непонятен, [я все же буду] слегка опираться [на него]. Но где же в тексте Сутры о Цветке Дхармы есть места, являющиеся доказательством десяти взаимоналичествующих «миров», ста «миров» — тысячи «так [есть]», «в одном [мгновении] мысли — три тысячи»?

К тому же, если открыть текст Сутры, в [нем] говорится: «[Он] устранил все плохое, имеющееся в дхармах»[169].

В «Рассуждениях о Цветке Дхармы» бодхисаттвы [по имени] Любимец Богов[170], в «Рассуждениях о "природе" дхарм» бодхисаттвы [по имени] Непоколебимая Мудрость[171] нет [ничего] о десяти взаимоналичествующих «мирах», у Великих Учителей южных и северных [школ] из Ханьской земли[172], у Учителей «[Века] Конца Дхармы»[173] из семи храмов Японии[174] объяснений [этому] нет. Есть только предвзятый взгляд одного Тяньтая. Лишь один Дэнгё наследовал [его] ошибки. Поэтому Учитель Страны[175] Цинлян[176] говорит: «[Это] ошибка Тяньтая»[177].

Учитель Дхармы[178] Хуэйюань[179] говорит: «Хотя Тяньтай, [придумав] название "Малая Колесница", [использовал его] для определения Трех Хранилищ, [он] наделал много путаницы в этом названии»[180].

Рёко[181] говорит: «Один Тяньтай еще не исчерпал[182] суть [Сутры] о Величии Цветка».

Токуицу[183] говорит: «Ну и ну, господин Чжи[и], чей ты ученик? [Твоим] "корнем" — языком, не достигающим по длине и трех "сунов", поносишь учение, которое проповедуют языком, покрывающим лицо[184]».

Великий Учитель Кобо[185] говорит: «Учителя из Чинастханы, воюя друг с другом, украли сливки[186], и каждый назвал [их] принадлежащими своей школе»[187].

Что касается учения «в одном [мгновении] мысли — три тысячи», то [Будда] исключил его название из «временного» и «истинного» [учений] одной жизни[188]. Учителя из [числа] четырех бодхисаттв, рассуждавшие [о Дхарме], также не писали о смысле этого. Учителя из Ханьской земли и Японии также не использовали его. Как же в это поверить?

ОТВЕЧАЮ:

— Эта трудность самая большая, самая большая. Однако различие между сутрами и [Сутрой] о Цветке Дхармы исходит из текста сутр [и из них же становится] понятным. [Оно] проявляется [в том, что можно сказать]: «еще не выявил» или «уже выявил»[189]; истинное

свидетельство [просветления] или «знак», [данный] языком[190]; станут [буддами] или нет две «колесницы»[191]; впервые достиг [просветления] или достиг [его] в безначально [далеком] прошлом[192].

Что касается учителей, [писавших] рассуждения, то Великий Учитель Тяньтай говорит: «У Любимца Богов, у Дракона-Дерева[193] [знания о десяти взаимоналичествующих "мирах", о том, что в одном [мгновении] мысли – три тысячи] и другие были заморожены внутри. Внешне [они] следовали соответствующему времени, и каждый [из них] опирался [на учения] "временной" [Великой Колесницы][194]. Однако учителя людей[195] поняли [все] превратно, а раз уж [за это] взялись ученые, то [они] начали бросать [друг в друга] стрелы и камни, каждый держался своей стороны, и в большинстве своем [они] повернулись спиной к Святому Пути»[196].

Великий Учитель Чжанъань говорит: «Великие рассуждения из [страны] Небесного Бамбука совсем не такого рода[197], что же утруждать себя разговорами об учителях людей из Чинастханы! Здесь нечем гордиться, нечем блистать. [Это] всего лишь следование [учению] Фасян[198]»[199].

У Любимца Богов, Дракона-Дерева, Лошадиного Ржания, Непоколебимой Мудрости [знания о десяти взаимоналичествующих «мирах»], о том, что в одном [мгновении] мысли – три тысячи, и другие были заморожены внутри, а так как время тогда еще не пришло, [они] [никому] об этом не поведали. Не так ли? У учителей людей и до Тяньтая или уже [имелась] жемчужина[200], или же [они] совсем о ней не знали. После [Тяньтая] среди учителей людей были люди, которые сначала разбили ее[201] и потом обратились [к ней], или же [такие, которые] никогда [ее] не использовали. Следует разъяснить слова из Сутры, [которые ты приводил]: «Все плохое, имеющееся в дхармах». Он[202] включил в Сутру Цветка Дхармы «предшествующие» сутры. Еще раз посмотри на нее[203]! В тексте Сутры ясно говорится о десяти взаимоналичествующих «мирах». [В нем] говорится: «Желают открыть живым существам знание и видение Будды»[204].

Тяньтай, разъясняя эти слова Сутры, говорит: «Если бы у живых существ не было знания и видения Будды, зачем было рассуждать об открытии [их]? Действительно, следует знать, что знание и видение Будды скрыты в живых существах»[205].

Великий Учитель Чжанъань говорит: «Если бы у живых существ не было знания и видения Будды, как бы [они] открыли [в себе] просветление? Ведь если бы у бедной женщины не находилось в сокровищнице [драгоценностей], как бы [она их] показала?»[206]

Однако места, сложные для разъяснения, – это самая большая трудность для Владыки Учения и других [учителей]. Проясняя это дело, Будда говорит: «Уже проповедовал, проповедую сейчас и буду проповедовать (...) труднее всего поверить, [ее] труднее всего по-

нять»[207]. Это шесть трудных и девять легких [деяний] из следующей [главы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы].

Великий Учитель Тяньтай говорит: «Так как двое врат[208] полностью направлены против старого[209], [в них] трудно поверить, [их] трудно понять. [Так же] трудно, как идти на копья [врагов]»[210].

Великий Учитель Чжанъань говорит: «Будда сделал это великим делом. Почему же [его] легко понять?»[211].

Великий Учитель Дэнгё говорит: «Эта Сутра о Цветке Дхармы – то, во что трудно поверить, что трудно понять. Потому что [Будда] следует за своими мыслями[212]»[213]. Итак, в течение более чем тысячи восьмиста лет после ухода Будды [из человеческого мира] в трех странах[214] нашлось только три человека, которые впервые поняли [суть] этой Истинной Дхармы[215]. Почитаемый Шакья из Лунных стран[216], Великий Учитель Чжичжэ из Чинастханы[217], Великий Учитель Дэнгё из Японии. Эти трое – святые из «внутренних» книг[218].

СПРАШИВАЮТ:

– А как с [бодхисаттвами по имени] Дракон-Дерево, Любимец Богов и другими?

ОТВЕЧАЮ:

– Эти святые знали, но не высказывались об этом. Или же проповедовали только «вступительные» проповеди, но не говорили об «основных» проповедях и о постижении сути[219]. Или же [у них] имелись способности, но не нашлось времени. Или же не было способностей и времени. После Тяньтая и Дэнгё многие узнали это[220], так как использовали знания двух святых[221]. А именно Цзясян из школы Саньлунь[222]; более ста [учителей] из трех южных и семи северных [школ]; Фацзан[223], Цзинлян и другие из школы Хуаянь-цзун; Три Хранилища[224] Сюаньцзан[225], Великий Учитель Цзыэнь[226] из школы Фасян-цзун; Три Хранилища Шаньувэй[227], Три Хранилища Цзинь-ганчжи[228], Три Хранилища Букун[229] из школы Чжэньянь[230]; Даосюань из школы Люй[231] и другие сначала были против, но потом всецело обратились к учению [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы].

Итак, если сначала разъяснять самую большую трудность, то в Сутре о Бесчисленных Значениях говорится:

«Если сделать сравнение, <...> то [представь], что у царя и [его] супруги родился царевич. Прошел один день, два дня, семь дней, прошел месяц, два месяца, семь месяцев. [Царевичу] исполнился год, два года, семь лет. Хотя [он еще] не был способен заниматься государственными делами, [его] почитали сановники и народ, и [его] друзьями были сыновья всех великих царей. Любовь [к нему] царя и [его] супруги была велика, и [они] постоянно разговаривали [с ним]. Почему? Потому что [он] был [их] маленьким [сыном]. Добрый сын! С теми, кто хранит эту Сутру, то же самое. Царь всех стран будд и эта Сутра, [его] супруга, соединившись, родили сына – бодхисаттву.

Если тот бодхисаттва сможет услышать эту Сутру – хотя бы одну фразу, одну гатху, если один раз, два раза, десять, сто, тысячу, десять тысяч, миллион десятков тысяч, [столько, сколько] песчинок в реке Ганг, неисчислимое, бесчисленное количество раз перевернет [эту Сутру], то, хотя [он] и не сможет до конца постичь Истинный Принцип <...> четыре группы и восемь групп будут [его] почитать и [ему] поклоняться, и великие бодхисаттвы станут [его] свитой. <...> Будды всегда будут защищать [его] и думать [о нем, и он] будет окружен жалостью и любовью, потому что [только] недавно начал обучение»[232].

В Сутре о Постижении Всеобъемлющей Мудрости[233] говорится: «Эта Сутра Великой Колесницы – Сокровищница будд, Глаз будд десяти сторон [света] и трех миров <...>[234] [Она] – семя, которое рождает Татхагат трех миров[235] <...> Ты, следуя Великой Колеснице, не прерывай [в себе прорастание] "семени" Будды[236]»[237].

А также говорится: «Эти сутры для широкого распространения – Глаз будд. С их помощью будды могут сделать совершенными пять глаз[238]. Три вида Тел Будды родились из [этих сутр] для широкого распространения. Они – "печать" Великой Дхармы, которой отмечено море нирваны. Из этого моря могут рождаться три вида чистых Тел Будды. Эти три вида Тел – поле счастья для людей и богов»[239].

Если, вернувшись к тому, [о чем говорили], посмотреть на «явное» и «тайное» [учения] одной жизни Татхагаты Шакья, на два учения – Великую и Малую [Колесницу], на сутры, на которые опираются [школы] Кэгон, Сингон и другие, то Будда Вайрочана, [сидящий] на подушке из листьев [посередине] десяти сторон [света][240], будды-Татхагаты, собравшиеся на Великое Собрание как облака, появившиеся тысяча чистых и «загрязненных» будд, [о которых говорится в Сутре] о Праджне[241], тысяча двести «почитаемых» [из Сутры о] Великом Солнце и [из Сутры об] Алмазном Венце[242] поведали о близкой причине и близком результате[243], но не показали далекую причину и далекий результат[244]. Хотя [они] проповедовали о быстром и внезапном достижении[245], но [слова] о далеком – [происшедшем бесчисленные кальпы тому назад, кальпы, превышающие число пылинок от растертых в пыль земель] трех[тысячного мира, или кальпы тому назад, превышающие число в] пять [миллиардов нают асамкхьей пылинок], – обращении[246] потеряли. Путь обращения и [вступление] на Путь [они] скрыли, [его] не видно. Если еще раз посмотришь на Сутру о Величии Цветка, Сутру о Великом Солнце и другие, то, хотя [в них есть что-то] похожее на «особое» [учение[247] и учение] «круга»[248], на четыре «хранилища»[249] и другое, но если еще раз задумаешься [о них], то [они] будут одинаковы с двумя учениями – [учением «Трех] Хранилищ»[250] и [учением о] «проникновении»[251], но до «особого» [учения] и [учения] «круга» [они] еще не до-

ходят. [В них ничего] нет о трех изначальных предопределениях[252]. Как же [тогда] определяется посадка «семени» будды? Однако авторы новых переводов[253] в тот день, когда прибыли в Ханьскую землю, увидели и услышали учение Тяньтая об «в одном [мгновении] мысли – три тысячи», то или включили [его] в сутры, которые у них были, или назвали привезенными из [страны] Небесного Бамбука. Тяньтайские ученые или радовались, что [школы, к которым принадлежали авторы новых переводов,] такие же, как их собственная школа, или же почитали далекое и поносили близкое, или же отбрасывали старое и брали новое[254], в [их] мыслях были бесовщина и глупость. Однако, если бы совсем отсутствовало «семя» будды – [а именно, то, о чем говорится в учении] «в одном [мгновении] мысли – три тысячи», то в таком случае достижение [состояния] будды имеющими чувства и «истинно-почитаемое» в двух образах – [изваянном] из дерева и на картине – было бы [только] названием, не имеющим смысла.

СПРАШИВАЮТ:

– [Мы] еще не слышали объяснения главной трудности, о которой [говорилось] выше. Как обстоит дело с этим?

ОТВЕЧАЮ:

– В Сутре о Бесчисленных Значениях говорится: «Хотя [сами] еще не следуют шести парамитам[255], шесть парамит сами по себе предстанут перед [ними]»[256].

В Сутре о Цветке Дхармы говорится: «Желают услышать о Совершенном Пути!»[257]

В Сутре о Нирване говорится: «*Сад* – имя совершенства»[258].

В «Записках о сокровенном смысле четырех трактатов Великой Колесницы, на которые не Опираются и [Смысл которых Никто] Не Постиг»[259], говорится: «*Сад* – это "шесть". По закону варваров[260], [словом] "шесть" определяется значение "совершенного"».

В толковании Цзицзана говорится: «*Сад*, если перевести, означает "совершенное"»[261].

Великий Учитель Тяньтай говорит: «*Сад* – санскритское слово. Здесь [оно] переводится как "чудесный"»[262].

Если я сам добавлю [что-нибудь] к разъяснению, это будет похоже на осквернение текста [Сутры]. Тем не менее суть текста [Сутры в следующем]: два закона – причина, [которая заключается] в деяниях Почитаемого Шакьи, и плод [его] достоинств заключены в пяти знаках *мё – хо – рэн – гэ – кё*. Когда мы обретаем и храним эти пять знаков, то [нам] сами собой даруются достоинства предопределения и результата[263]. В объяснении четырем великим «слушающим голос»[264] говорится: «Обрели <...> редкостное сокровище <...> которое сами и не искали»[265]. [Это значит, что] в наших сердцах имеется «мир» «слушающих голос». «Были такими, как я, не отличались [от меня]. То, что я издавна желал, уже исполнилось. Обращая всех живых

существ, [я] побуждаю [их] вступить на Путь Будды»[266]. [Достигший] чудесного просветления Почитаемый Шакья — наша кровь и плоть. Не наш ли костный мозг — достоинства предопределения и результата?

В главе о Драгоценной Ступе[267] говорится: «Тот, кто способен защищать Дхарму, [запечатленную] в этой Сутре, делает [этим] подношения мне, а также Будде Многочисленные Сокровища <...> также делает подношения всем приходящим буддам в "превращенных" [телах], которые величественно украшают и делают сияющими миры»[268]. [Почитаемый] Шакья, Многочисленные Сокровища, будды десяти сторон [света] — «мир» будды, [присутствующий] во мне. Идя по их следам, сможешь обрести их достоинства. «[Те, кто] слушает его, через мгновение полностью обретут ануттара-самьяк-самбодхи»[269] — это и есть [то, о чем идет речь].

В главе о вечной жизни[270] говорится: « С тех пор, как я действительно стал буддой, на самом деле прошли неисчислимые, безграничные сотни, тысячи, десятки тысяч, миллионы, наюты[271], асамкхьейи кальп». Почитаемый Шакья, [присутствующий] в наших сердцах, [это] безначальный древний будда, выявивший три Тела[272], пять сотен и более [миллиардов кальп тому назад, бесчисленных как] пылинки.

В Сутре говорится: «Жизнь, в течение которой я с самого начала следовал Пути бодхисаттвы, сейчас еще не исчерпана. [Она] будет продолжаться во много-много раз дольше»[273].

В наших сердцах [присутствуют] бодхисаттвы. Бодхисаттвы, появившиеся из-под земли — из семейства Почитаемого Шакьи, [присутствующего] в наших сердцах. Если прибегнуть к сравнению, то это будет подобно тому, как Тай-гун и Чжоу-гун Дань служили под началом чжоуского У-вана[274] и входили в круг [друзей] сына [У-вана]; как сановник Такэсиути[275] был опорой императрицы Дзингу, а потом перешел в услужение к царевичу Нинтоку. [Бодхисаттвы] Высшие Деяния, Безграничные Деяния, Чистые Деяния и Деяния, Устанавливающие Покой — бодхисаттвы, [присутствующие] в наших сердцах.

Великий Учитель Мяолэ говорит: «[Вы] должны знать, что тело и земля — [это] "в одном [мгновении] мысли — три тысячи". Поэтому во время достижения Пути в соответствии с этим главным Принципом тело наполняют "в одном [мгновении] мысли — три тысячи"»[276].

В течение пятидесяти с лишним лет, начиная с Места Пути[277] — [места обретения], успокоения и «исчезновения»[278] — мира Хранилища Цветка[279] и кончая рощей [деревьев] шала[280], [Будда показывал, что Земля] Хранилища Цветка[281], [а также] Тайная Величественная [Земля][282], [а также] Трижды Превращенная [Земля][283], три земли[284] и четыре земли[285] четырех взглядов[286], — все [эти земли, среди которых

и земля] «уловки»[287], и [земля] истинного воздаяния, и [земля] света успокоения[288], и [земля] спокойствия и заботы[289], и [земля] из чистой ляпис-лазури[290], и Тайная Величественная [Земля], – [это земли], которые во время кальпы становления[291] [подвергаются] превращению в земли непостоянства[292]. Когда Владыка Учения, обладающий способностью совершать превращения, вступает в нирвану, будды, подверженные превращениям, также исчезают [из мира], следуя [за ним]. И с [их] землями [происходит] то же самое.

Мир «саха»[293] в настоящее время отдалился от трех несчастий[294], является Чистой Землей вечного обитания, вышедшей за пределы [цикла] четырех кальп[295]. Будда не исчез в прошлом и не родится в будущем. [У него] одно и то же тело, подверженное превращениям. Это как раз и означает наполненность наших сердец тремя тысячами [граней бытия] в трех сферах существования. В четырнадцати главах «вступительных» проповедей [Будда Шакьямуни] еще не поведал истинного. Не потому ли, что даже во время [проповеди] Сутры о Цветке Дхармы время [для этого] еще не пришло, а способности [для постижения истины] еще не созрели?

Эту суть «основных» проповедей, [скрытую] в пяти знаках [из фразы] *наму мё – хо – рэн – гэ – кё*, Будда не даровал даже Манджушри и Царю Врачевания[296]. Что же говорить о других! Однако, пригласив [бодхисаттв], появившихся из-под земли тысячного мира, [Будда Шакьямуни] даровал [им] ее, поведав восемь глав[297]. Облик «истинно-почитаемого» [таков]: над миром «саха» Истинного Учителя[298] пребывает в небе Драгоценная Ступа, в Ступе слева и справа от Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, которая в центре, [располагаются] Будда Шакьямуни и Будда Многочисленные Сокровища. Среди слуг Почитаемого Шакьи четверо бодхисаттв – Высшие Деяния и другие. Манджушри, Майтрейя и другие, [входя в] свиту четырех бодхисаттв, располагаются позади; великие и малые бодхисаттвы, [ученики Будды Шакьямуни], сошедшего [в человеческий мир] в «превращенном» теле, и [ученики будд с] других сторон [света] пребывают на великой земле, [населенной] народом, похожи на тех, кто смотрит на «гостей с облаков» и «лунную знать»[299]. Будды десяти сторон [света] пребывают на великой земле. Так как являются буддами, сошедшими в «превращенных» телах в «превращенные» земли. Такого «истинно-почитаемого» не было в этом мире пятьдесят с лишним лет. В течение восьми лет [дело] ограничивалось только восемью главами. В течение двух тысяч лет «[веков] Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы]» у Почитаемого Шакьи Малой Колесницы[300] слугами были Кашьяпа и Ананда[301], у Почитаемого Шакьи «временной» Великой Колесницы, а также [Сутры] о Нирване и «вступительных» проповедей Сутры о Цветке Дхармы слугами были [бодхисаттвы] Манджушри и Всеобъемлющая Мудрость[302]. Образы

этих будд[303] были изваяны и изображены [на картинах в «века Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы]», но на Будду [главы] о продолжительности жизни[304] еще не указывают. Не должен ли впервые появиться образ этого Будды после вступления в «[век] конца Дхармы»?

СПРАШИВАЮТ:

— В течение двух с лишним тысяч лет «[веков] Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы]» четырьмя последующими [группами] бодхисаттв, а также учителями людей, возводились храмы и пагоды [в честь] других будд, в [честь] Почитаемого Шакьи Малой Колесницы, «временной» Великой Колесницы, «предшествующих» сутр, «вступительных» проповедей, и [я] спрашиваю, почему государи и сановники трех стран[305] еще не поклоняются «истинно-почитаемому» главы о продолжительности жизни «основных» проповедей, а также четырем великим бодхисаттвам[306]? Хотя [я сам] кое-что слышал об этом деле, но так как в предыдущие века [о нем никто] не слышал, [оно] притягивает к себе [мои] уши и глаза, смущает мысли. Прошу, разъясни [мне] еще раз, [хочу] услышать об этом подробнее.

ОТВЕЧАЮ:

— Одна часть Сутры о Цветке Дхармы в восьми свитках и двадцати восьми главах, далее — «предшествующие» четыре вкуса[307] и, наконец, Сутра о Нирване и другие сутры одной жизни. Если собрать их вместе, то [все они] будут одной Сутрой. [Сутры, в которых запечатлены проповеди Будды], начиная [с произнесенных] при успокоении в Месте Пути и кончая Сутрой о Праджне[308] — это [ее] «вводная часть». Десять свитков Сутры о Бесчисленных Значениях, Сутры о Цветке Дхармы и Сутры о Бодхисаттве Всеобъемлющая Мудрость — это «[часть, раскрывающая] истинную суть». Сутра о Нирване и другие — это «часть для распространения». В десяти свитках «[части, раскрывающей] истинную суть», также есть «вводная [часть», «часть, раскрывающая] истинную суть», «часть для распространения». Сутра о Бесчисленных Значениях, а также глава «Вступление» [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы] — «вводная часть». Пятнадцать с половиной глав, начиная с главы «Уловки» [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы] до девятнадцатой строки «гатхи» главы «Различение достоинств» [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы] — это «часть, [раскрывающая] истинную суть». Одиннадцать с половиной глав и один свиток, начиная [с места], где говорится о нынешних четырех верах[309] в главе о различении достоинств[310] [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы], до Сутры о Всеобъемлющей Мудрости [включительно] — это «часть для распространения».

Кроме того, в десяти свитках Сутры о Цветке Дхармы также есть две сутры[311]. Каждую составляют «вводная [часть», «часть, раскрывающая] истинную [суть», «часть] для распространения». Сутра о

Бесчисленных Значениях и глава «Вступление» [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы] являются «вводной частью». Восемь глав, начиная с главы «Уловки» до главы «Вручение предсказаний людям»[312] [включительно], составляют «часть, [раскрывающую] истинную [суть]». Пять глав, начиная с главы «Учитель Дхармы» до главы «Спокойные и радостные деяния» [включительно], — «часть для распространения». Если рассуждать об этом Владыке Учения[313], то будда, впервые достигший истинного просветления, проповедовал о ста «мирах» — тысяче «так [есть]», не имеющих изначального, а [только] нынешнее[314], [то есть проповедовал] Истинную Дхарму, за которой следовали, следуют и будут следовать [его] мысли, в которую трудно поверить и которую трудно понять. Если отыскивать связи [Будды Шакьямуни с людьми] в прошлом, то когда [он] был шестнадцатым [сыном] Великого Всепроникающего[315], посадил [в них] «семя» «плода» будды и в дальнейшем с помощью Сутры о Величии Цветка и других «предшествующих» четырех вкусов привел [их] к познанию «семени» Великого Всепроникающего. Но истинное намерение Будды заключалось не в этом, это являлось только ложечкой противоядия. [Будда] был способен сделать так, чтобы две «колесницы», обыкновенные люди и другие [существа] с помощью «предшествующих» четырех вкусов, постепенно приближаясь к [Сутре] о Цветке Дхармы, выявляли [в себе посаженное] «семя» и открывали [в себе «мир» будды]. К тому же люди и боги, впервые в этой жизни услышавшие восемь глав или услышавшие одну фразу, одну гатху, посадили [в себе] «семя» [будды], или дали [«семени»] вызреть, или освободились [от заблуждений], или пришли к [сутрам] о Всеобъемлющей Мудрости и о Нирване, или в «[века] Истинной [Дхармы]», «подобия [Дхармы]», «конца [Дхармы]» с помощью Малой [Колесницы] и «временной» [Великой Колесницы] вступили в Цветок Дхармы. Если прибегнуть к сравнению, то [эти люди и боги] подобны тем [живым существам], которые в этой жизни [вкусили] «предшествующие» четыре вкуса.

В Сутре из четырнадцати глав «основных» проповедей также есть «вводная [часть]», «часть, раскрывающая] истинную [суть]», «часть] для распространения». Половина главы о появившихся из-под земли[316] — «вводная часть». Глава о продолжительности жизни[317] и две половины — предыдущей и последующей [глав][318] составляют [«часть, раскрывающую] истинную суть». Другие главы — «часть для распространения». Если рассуждать об этом Владыке Учения, то это не Почитаемый Шакья, впервые достигший истинного просветления. Учение, которое проповедуется [здесь, отличается от «вступительных» проповедей], как небо от земли. Помимо десяти «миров» и безначального времени достижения [Буддой Шакьямуни состояния будды в нем также] выявлена сфера существования — земля страны. [Уче-

ние] «в одном [мгновении] мысли — три тысячи» отделено [от нас] только бамбуковой занавеской. Кроме того, «вступительные» проповеди, а также три проповеди — в «предшествующих» четырех вкусах, в Сутре о Бесчисленных Значениях, Сутре о Нирване — следуют мыслям других, [в них] легко поверить, [их] легко понять.

Что касается «основных» проповедей, то в отличие от трех [вышеупомянутых] проповедей [Будда в них] следует своим мыслям[319]. В «основных» проповедях также есть «вводная [часть», «часть, раскрывающая] истинную [суть», «часть] для распространения». Начиная с [того места] в Сутре о Цветке Дхармы, [где говорится] о Будде Великом Всепроникающем, который был в прошлом <...> Сутры о Величии Цветка, [действие в которой происходит] в настоящем <...> сутр, которые [Будда Шакьямуни проповедовал] одну жизнь более пятидесяти лет, четырнадцати глав «вступительных» проповедей [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы], Сутры о Нирване, [до бесчисленных, как] пылинки, сутр будд десяти сторон [света] трех миров[320] — все это «вводная часть» к [главе] о продолжительности жизни[321]. Кроме одной главы и двух половин[322], [все] называются учением Малой Колесницы, еретическим учением, учением, с помощью которого не обретают Путь, учением, с помощью которого скрывают [истинный «знак»]. Если рассуждать о способностях тех, [кто почитает эти сутры], то достоинства [у них] слабые, грязи[323] [на них] много, [они словно] малые дети, бедны духом, [они как] сироты[324], как дикие звери. Даже в «учении круга» в «предшествующих» сутрах и во «вступительных» проповедях [сказано] о предопределении стать буддой. Что уж говорить о Сутре о Великом Солнце и о сутрах Малой Колесницы! Что уж говорить об учителях, [авторах] рассуждений из семи школ — Кэгон, Сингон и других, об учителях людей! Если же рассуждать о них вдумчиво, то [окажется, что они] не выходят [за рамки] первых трех учений[325]. Но если говорить правду, [они] такие же, как [учение «Трех] Хранилищ» и [учение] о «проникновении». Хотя [эту] Дхарму называют глубочайшей, [в ней] еще нет рассуждений о [посадке] «семени» [будды], о [его] созревании и «освобождении» [от «неведения»]. «Наоборот, [эти учения] такие же, как "превращение в пепел"[326]. [В них] нет [ничего] о начале и конце изменений»[327]. [328] Если прибегнуть к сравнению, то [это подобно тому, как] если от скотины забеременеет супруга царя, ее дитя все равно будет хуже чандалы[329]. Но отложим на некоторое время все это.

Если еще раз посмотреть на восемь глав «части, [раскрывающей] истинную суть», из четырнадцати глав «вступительных» проповедей, то [в этих восьми главах] будет истинное для двух «колесниц»[330]. Для бодхисаттв и обыкновенных людей [это] — постороннее. Если же задуматься о них еще раз, то [окажется, что они] истинные для обыкновенных людей в «[века] Истинной [Дхармы]», «подобия [Дхармы]»

и «конца [Дхармы]». Из «трех веков [Дхармы]» — «Истинной», «подобия» и «конца» — [они] самые истинные в начале «[века] конца Дхармы».

СПРАШИВАЮТ:

— Какие этому доказательства?

ОТВЕЧАЮ:

— В главе об Учителе Дхармы говорится: «Даже сейчас, когда Татхагата пребывает в мире, эта Сутра вызывает много злости и зависти, а что уж будет после [его] ухода!»[331]

В главе о Драгоценной Ступе говорится: «Делаю возможным пребывание Дхармы [в мире] долгое время <...> А также я и собравшиеся будды в «превращенных» телах будем знать об этом [вашем] намерении»[332].

Посмотрите, [что говорится] об этом в [главе] об увещевании держаться [твердо][333] и в [главе] о спокойных и радостных деяниях[334]. [Сказанное там] похоже на [сказанное] во «вступительных» проповедях. Если рассуждать об этом[335], имея в виду «основные» проповеди, то исключительно в начале «[века] конца Дхармы» [у живых существ проявляются] истинные способности [постичь их собственную суть]. Когда посмотришь на [«природу» будды во всем сущем], то вечное «семя» примешь за посаженное «семя»[336] и будешь считать, что [«семя»] вызревает благодаря [Будде] Великому Всепроникающему, «предшествующим» четырем вкусам, «вступительным» проповедям[337] и что, дойдя до «основных» проповедей, достигают равного [с Буддой] чудесного просветления. Если посмотришь на [«природу» будды во всем сущем] во второй раз, то [увидишь, что все это] непохоже [на то, что возвещается] во «вступительных» проповедях. Что касается «основных» проповедей, то «вводная [часть», «часть, раскрывающая] истинную [суть», «часть] для распространения» приносят пользу в начале «[века] конца Дхармы». «Основные» проповеди при жизни[338] и в начале «[века] конца Дхармы» одинаково совершенны. Только те — освобождение, а эти — [посадка] «семени». Те — одна глава и две половины[339], а эти — только пять знаков «даймоку»[340].

СПРАШИВАЮТ:

— Какие этому доказательства в тексте [Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы]?

ОТВЕЧАЮ:

— В главе о появившихся[341] говорится: «В это время пришедшие из других земель бодхисаттвы-махасаттвы, [количество] которых превосходило число песчинок в восьми реках Ганг, поднялись [со своих мест] на великом собрании, соединили ладони, приветствовали Будду и сказали: "Почитаемый В Мирах! Если Будда разрешит нам пребывать в этом мире саха после [своего] исчезновения и, усердно

продвигаясь в совершенствовании, защищать и хранить эту Сутру, читать про себя, читать нараспев, переписывать [ее] и делать [ей] подношения, то [мы] будем широко проповедовать [ее] в этой земле".

В это время Будда, обращаясь к бодхисаттвам-махасаттвам, сказал: "Оставьте, добрые сыны! Вам нет необходимости защищать и хранить эту Сутру"»[342].

От предыдущих пяти глав текста Сутры, начиная с [главы] об Учителе Дхармы[343], предыдущие и последующие [главы отличаются], как вода и огонь.

В конце главы о Драгоценной Ступе говорится: «Сказал всем в четырех группах[344] громким голосом: "Кто способен широко проповедовать Сутру о Цветке Дхармы в этом мире "саха"?"»[345].

Хотя Будда Владыка Учения один призвал к этому, Царь Врачевания и другие великие бодхисаттвы, Брахма, Шакра, Солнце, Луна, четыре Небесных Царя почитали ее, и Будда Многочисленные Сокровища, будды десяти сторон [света], будды-гости поддержали это. Бодхисаттвы и другие, услышав об этой любезной поддержке, дали клятву: «Не пожалеем [ради нее наших] тел и жизней!»[346]; они [сказали] так потому, что собирались всецело [следовать] намерениям Будды. Однако в одно мгновение речи Будды стали другими, и [он] остановил распространение Сутры в этой земле [бодхисаттвами, количество которых] превосходило [число] песчинок в восьми Гангах. [Затем Буддой] было решено, кто продвинется вперед и кто отступит назад [в распространении Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы]. [Посредством] знания обыкновенных [людей этого] не [постичь][347]. Великий Учитель Тяньтай Чжичжэ, создав шесть толкований — сначала три, потом — [еще] три[348], — понял это. В конечном счете, [Будда решил, что] нельзя передавать главу о продолжительности жизни, в которой [запечатлено] внутреннее свидетельство [его сущности][349], великим бодхисаттвам в «превращенных» [телах] с других сторон [света]. Поскольку в начале «[века] конца Дхармы» в странах, где клевещут на Дхарму, [у многих] плохие способности, [Будда] прекратил [передачу этой главы тем бодхисаттвам] и пригласил великих «бодхисаттв, появившихся из-под земли», и вручил живым существам Джамбудвипы[350] пять знаков *мё — хо — рэн — гэ — кё*, являющихся сутью главы о продолжительности жизни. Потому что великое собрание обращенных с помощью «вступительных» проповедей также не было собранием учеников Почитаемого Шакьи, впервые пробудивших мысли [о просветлении].

Великий Учитель Тяньтай говорит: «Это — мои ученики[351]. [Они] действительно будут распространять мою Дхарму»[352].

Мяолэ говорит: «Сыновья, распространяйте Дхарму отца. [В этом] польза для мира»[353].

В «Записках о помощи Истинному»[354] говорится: «Так как Дхар-

ма – [это] Дхарма [Будды Шакьямуни], ставшего [буддой] в безначальные [времена, она] вручается человеку, достигшему [просветления] в безначальные [времена][355]»[356].

Далее, в Сутре говорится, [что] бодхисаттва Майтрейя, сомневаясь, спросил: «Хотя мы верим, что [все] проповедуемое Буддой, [все] слова, идущие от Будды, не пустые и не ложные, [верим], что знание Будды всепроникающе, но если после исчезновения Будды бодхисаттвы, недавно пробудившие мысли, услышат эти слова, [они] не поверят и не воспримут [сказанное], и [это] станет причиной преступных деяний, разрушающих Дхарму. Почитаемый В Мирах! [Мы] желаем только, чтобы [ты] объяснил [нам все] и устранил наши сомнения. Если добрые сыны грядущих веков услышат об этом, [у них] также не возникнет сомнений».[357].

Смысл [этого] текста в том, что [бодхисаттва Майтрейя] спросил, не предназначены ли «основные» проповеди [в главе] о продолжительности жизни для времени, [которое наступит] после исчезновения [Будды Шакьямуни]?

В главе о продолжительности жизни говорится: «Некоторые[358] <...> лишились разума, некоторые не лишились <...> Те <...> которые не лишились разума, увидели, какие у этого хорошего лекарства прекрасные цвет и запах, сразу же выпили [его] и полностью излечились от болезни».

[Это –] посадка «семени» [будды] в безначальные времена, связанность с [Буддой по имени] Великий Всепроникающий <...> Все бодхисаттвы, две «колесницы», люди, боги из «предшествующих» четырех вкусов, «вступительных» проповедей обрели Путь, [слушая] «основные» проповеди.

В Сутре говорится: «Некоторые <...> лишились разума <...> увидев своего возвращающегося отца, очень обрадовались, приветствовали [его] <...> просили вылечить [их], но когда [он] дал [им] лекарство, не решились [его] выпить. Почему? [Потому что] яд вошел [в них] глубоко, [они] полностью лишились разума и [думали, что это лекарство с прекрасным цветом и запахом] нехорошее <...> Сейчас я придумаю "уловку", чтобы побудить [их] выпить это лекарство <...> "[Я] оставлю здесь это хорошее лекарство. Берите [его] и пейте. Не бойтесь, [оно] не навредит!" Научив [сыновей, как поступать, отец] опять уехал в чужую страну и послал оттуда гонца сказать...»[359]

В главе о различении достоинств говорится: «В злой "век конца Дхармы"»[360].

СПРАШИВАЮТ:

– Что значат слова из текста Сутры «послал оттуда гонца сказать...»?

ОТВЕЧАЮ:

– Это [слова] о четырех [группах] тех, на которых опираются[361].

Четыре [группы] тех, на которых опираются, делятся на четыре вида. Четыре [группы] тех, на которых опираются [последователи] Малой Колесницы, появляются большей частью в течение первых пятиста лет «[века] Истинной Дхармы». Четыре [группы] тех, на которых опираются [последователи] Великой Колесницы, появляются большей частью в течение последних пятиста лет «[века] Истинной Дхармы». В-третьих, четыре [группы] тех, на которых опираются [последователи] «вступительных» проповедей, появляются большей частью в течение тысячи лет «[века] подобия Дхармы», а меньшей частью — в начале «[века] конца Дхармы». Тысяча миров [тех, кто] «появился из-под земли», обязательно появятся в начале «[века] конца Дхармы». [Значит,] сейчас [слова] «послал оттуда гонца сказать...» [указывают] на «появившихся из-под земли». [Слова] «это хорошее лекарство» [указывают на фразу] «*Нами мё — хо — рэн — гэ — кё*», [которая заключает в себе] «имя», «тело», «сущность», «использование», «учение» и которая является сутью главы о продолжительности жизни. Именно это хорошее лекарство Будда не вручил [тем, кто] сошел [в мир] в «превращенных» [телах]. А что уж говорить о тех, кто [пребывает] в других сторонах [света]!

В главе о божественных силах[362] говорится: «В это время бодхисаттвы-махасаттвы, появившиеся из-под земли, которых было столько же, сколько пылинок в тысячном мире, будучи едины в мыслях, соединили перед Буддой ладони, воззрились на почитаемый лик и сказали Будде: "Почитаемый В Мирах! После исчезновения Будды мы будем повсюду проповедовать ее[363] в землях, где пребывают "частные" тела Почитаемого В Мирах, и в месте, где [он] ушел"»[364].

Тяньтай говорит: «Видим клятву только-что появившихся [из-под земли]»[365].

Даосянь говорит: «Что касается вручения [задания распространять Сутру о Цветке Дхармы], то эту Сутру [Будда] вручил только бодхисаттвам, появившимся снизу. Почему это так? Потому что это Дхарма, которая является Дхармой достижения [просветления] в безначальные [времена], и [она] вручается человеку, достигшему [просветления] в безначальные [времена]»[366].

Итак, бодхисаттва Манджушри — это ученик будды Неподвижного из мира золотого света на Востоке[367]. Внимающий Звукам [Мира] — это ученик Будды Западного Края [по имени] Неизмеримая [По Продолжительности] Жизнь[368]. Бодхисаттва Царь Врачевания — это ученик Будды Чистые И Светлые Добродетели — Солнце И Луна[369], бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость — это ученик Будды Царя Сокровищ[370]. Они прибыли в мир «саха» для того, чтобы помочь Почитаемому Шакье в обращении [живых существ в буддийскую веру. Это] также бодхисаттвы «предшествующих» сутр и «вступительных» проповедей. Если нет людей, несущих [в себе] Ис-

тинную Дхарму, то кто же будет распространять Дхарму в «[век] конца Дхармы»?

В Сутре говорится: «В это время Почитаемый В Мирах <...> показал перед всеми собравшимися [свои] великие божественные силы. [Он] высунул [свой] широкий и длинный язык и дотянулся [им] до мира Брахмы вверху <...> Будды, [восседавшие] на Сиденьях Льва под деревьями из драгоценностей, также высунули [свои] широкие и длинные языки»[371].

В сутрах двух Путей – «явного» и «тайного»[372], Великой и Малой Колесниц [рассказывается о] восседании [на Сиденьях Льва] Шакьямуни, а также будд, но нет текста, [где] рассказывается, что [своими] языками [они] дотягиваются до неба Брахмы. [Утверждение] в Сутре об Амиде о широких и длинных языках, покрывающих трехтысячный [мир] – знаменитая ложь! Хотя в Сутре о Праджне [говорится, что будды, покрыв] трехтысячный [мир] и испуская лучи света, проповедовали о праджне, но свидетельства [этому] полностью отсутствуют. Это потому, что все [эти сутры] объединяют [в себе «временные» учения], так как скрывают безначальность [просветления Будды Шакьямуни].

Таким образом, показав десять божественных сил[373], [Будда] сказал, что вручил «бодхисаттвам, появившимся из-под земли», пять знаков Чудесной Дхармы.

В Сутре говорится: «В это время Будда, обращаясь к [бодхисаттве] Высшие Деяния и другим бодхисаттвам на великом собрании, сказал: "Божественные силы будд неисчислимы, безграничны и непостижимы. Но если даже с помощью этих божественных сил я буду в течение бесчисленных сотен, тысяч, десятков тысяч, миллионов асамкхьей калп проповедовать о достоинствах этой Сутры, так как возлагаю [на вас] но́шу [ее проповеди], то все равно не смогу все [их] назвать. Если говорить о самом главном, то в этой Сутре возглашаются, показываются и выявляются все учения, которые имеются у Татхагаты, все свободные божественные силы Татхагаты, сокровищница всех тайн Татхагаты[374], все глубочайшие дела Татхагаты[375]"»[376].

Тяньтай говорит: «То, что Будда поведал в это время [бодхисаттве] Высшие Деяния и тем, кто [шел] за ним, [означает] приобщение к третьему главному[377]»[378].

Дэнгё говорит: «"Если сказать о самом главном <...> показываются и выявляются все учения, которые имеются у Татхагаты. Это точно известно. Все имеющиеся учения о [вызревании] "плода"[379], все божественные силы, [направленные на вызревание] "плода", все хранилища тайн [вызревания] "плода", все глубчайшие дела, [ведущие к вызреванию] "плода", – все [это] возглашается, показывается и разъясняется в [Сутре] о Цветке Дхармы»[380].

Эти десять божественных сил дарованы посредством пяти знаков *мё – хо – рэн – гэ – кё* четырем великим бодхисаттвам – Высшие Деяния, Безграничные Деяния, Чистые Деяния и Деяния, Устанавливающие Покой. Первые пять божественных сил – для тех, кто пребывает в мире [при Будде Шакьямуни], последние пять божественных сил – для тех, кто пребывает в мире после исчезновения [Будды Шакьямуни]. Однако, если еще раз порассуждать об этом, [станет ясно, что они] всецело для тех, кто [пребывает в мире] после исчезновения [Будды Шакьямуни]. Поэтому далее в тексте [главы] говорится: «Так как после ухода Будды [достойные сыны] смогут хранить эту Сутру, будды возрадовались и показали [свои] неисчислимые божественные силы»[381].

В следующей главе о возложении ноши говорится: «В это время Будда Шакьямуни поднялся с Места Дхармы и выявил [свои] великие божественные силы. Правой рукой [он] погладил по голове неисчислимых бодхисаттв-махасаттв <...> "...я следовал этой Дхарме [достижения] ануттара-самьяк-самбодхи, которое трудно обрести. Сейчас вручаю [ее[382] вам]"»[383]. И [он] возложил ношу [распространения] этой Сутры на [будд], появившихся в мире в «превращенных» телах, [будд] с других сторон [света] <...> Брахму, Шакру, четырех небесных царей, главными [из всех них] были «бодхисаттвы, появившиеся из-под земли».

[Затем Будда] «позволил буддам в "частных" телах, прибывшим с десяти сторон [света], вернуться в [их] исконные земли <...> "Ступа будды Многочисленные Сокровища [пусть] также возвратится [туда, где находилась прежде]!"»[384].

В главе об Учителе Врачевания и следующих [главах] <...> в Сутре о Нирване и других [сутрах говорится], что после ухода «бодхисаттв, появившихся из-под земли», [Будда Шакьямуни] еще раз дал поручение тем, кто появился в «превращенных» телах, бодхисаттвам с других сторон [света]. Это – дарение радости.

СОМНЕВАЯСЬ, СПРАШИВАЮТ:

– [Бодхисаттвы] тысячного мира, появившиеся из-под земли, выходили ли в Джамбудвипу в течение двух тысяч лет «[веков] Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы]», чтобы распространять эту Сутру?

ОТВЕЧАЮ:

– Совсем нет.

УДИВИВШИСЬ, ГОВОРЯТ:

– Сутра о Цветке Дхармы, а также «основные» проповеди после исчезновения [Будды Шакьямуни из человеческого мира] стали основой [распространения буддийского учения] и были вручены прежде всего [бодхисаттвам] тысячного мира, появившимся из-под земли. Почему же [они] не распространяли эту Сутру, выйдя [в мир «саха» в века] «Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы]»?

ОТВЕЧАЮ:

– Не могу [ничего об этом] сказать.

ЕЩЕ РАЗ СПРАШИВАЮТ:

– Почему?

ОТВЕЧАЮ:

– Не могу [об этом ничего] сказать.

И ЕЩЕ РАЗ СПРАШИВАЮТ:

– Почему?

ОТВЕЧАЮ:

– Если сказать об этом, то люди во всех мирах будут такими же, как Будда Царь Величественных Звуков в «[век] конца Дхармы»[385]. А также, если даже кратко рассказывать об этом среди моих учеников, [они] все будут поносить меня. Остается только молчать.

ТРЕБУЯ, ГОВОРЯТ:

– Если не разъяснишь [это], впадешь в жестокосердие!

ОТВЕЧАЮ:

– [Я] решился! Попытаюсь кратко объяснить это.

В главе об Учителе Дхармы говорится: «А что уж будет после [его] ухода!»[386]

В главе о продолжительности жизни говорится: «Сейчас [я] оставлю здесь [это хорошее лекарство]»[387].

В главе о различении достоинств говорится: «В злой "век конца Дхармы"»[388].

В главе о Царе Врачевания говорится: «В последние пятьсот лет [после моего ухода] широко возглашай и распространяй [ее] в Джамбудвипе»[389].

В Сутре о Нирване говорится: «Если прибегнуть к сравнению, то [представим, что] есть семь детей. Хотя отец и мать должны относиться [к ним] одинаково, [отец и мать] все-таки склоняют [свои] сердца к больному [ребенку]»[390].

В светлых зеркалах перед [вами][391] ясно видишь намерения Будды: появление Будды в мире произошло не ради людей, [пребывавших] в течение восьми лет на Священной Горе[392], а ради людей «[веков] Истинной [Дхармы]», «подобия [Дхармы]», «конца [Дхармы]». К тому же не только ради людей, живших в течение двух «веков» «Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы]», а ради таких, как я, живущих в начале «[века] конца Дхармы». [Слова] «Сыновья выпили ядовитое снадобье»[393] указывают на тех, кто после исчезновения [Будды Шакьямуни из человеческого мира] клевещет на Сутру о Цветке Дхармы. [Слова] «Сейчас [я] оставлю здесь [это хорошее лекарство]»[394] указывают на тех, кто «думал, что это лекарство с прекрасным цветом и запахом все же нехорошее»[395].

Бодхисаттвы тысячного мира, появившиеся из-под земли, не вышли [в человеческий мир в «века] Истинной [Дхармы]» и «подобия

[Дхармы]», потому что в течение тысячи лет «[века] Истинной Дхармы» существовали Малая Колесница и «вре́менная» Великая Колесница. Способности [воспринимать Сутру о Цветке Дхармы] отсутствовали, и время для этого не наступило. Великие мужи четырех [групп] тех, на которых опираются, сделали Малую и «вре́менную» [Великую Колесницы] средством [обретения просветления], побудили прорасти «семя», посаженное [Буддой] во время пребывания [его в человеческом мире]. О том, что, если клеветы [на Дхарму] много, то вызревание [«семени»] из-за этого прервется, не говорят. Если [пояснить] на примере, то это подобно [происходящему с] «корнем способностей»[396] в отношении «предшествующих» четырех вкусов во время пребывания [Будды Шакьямуни] в этом мире[397]. В середине и конце «[века] подобия Дхармы» в мире появились Внимающий Звукам [Мира] и Царь Врачевания [в обликах] Нанъюэ[398] и Тяньтая. Сделав внешней стороной «вступительные» проповеди, а внутренней стороной — «основные» проповеди, [они] полностью выявили смысл [учений] о ста «мирах» — тысяче «так [есть]» и «в одном [мгновении] мысли — три тысячи». Однако [они] рассуждали только о принципах[399] и еще не использовали широко пять знаков из [фразы] «*Наму мё — хо — рэн — гэ — кё*», имеющей практическое значение, а также «истинно-почитаемое», [опирающееся] на «основные» проповеди. Другими словами, совершенные способности были, а совершенное[400] время [еще] не наступило.

Сейчас, в начале «[века] конца Дхармы» малое побивают великим[401], «вре́менное» разрушают «истинным»[402], Восток и Запад смешались, небо и земля поменялись местами. Четыре [группы], на которые опираются появившиеся в мире в «превращенных» телах, скрылись и не появляются. Боги, покинув эту страну, не охраняют ее. В это время «[бодхисаттвы], появившиеся из-под земли» впервые появляются в мире и с помощью только пяти знаков *мё — хо — рэн — гэ — кё* побуждают «вышить [лекарство]»[403]. Об этом [говорят слова]: «Из-за клеветы [на Истинную Дхарму] попадают на плохие ["пути"], но благодаря [хорошему] лекарству обязательно получат пользу[404]»[405]. Мои ученики, подумайте об этом! «[Бодхисаттвы] тысячного мира, появившиеся из-под земли» — ученики Владыки Учения Почитаемого Шакьи, впервые пробудившие мысли [о просветлении. Они] не приходили на Место Пути — [место обретения] успокоения, не посетили в самом конце шаловую рощу, и на этом основании обвиняются в непочтительности к старшим. [Они] не пришли [во время] «вступительных» проповедей из четырнадцати глав и покинули [свои] места [во время] «основных» проповедей, [когда проповедовались последние] шесть глав, придя, [когда проповедовались первые] восемь глав. Такие высокочтимые великие бодхисаттвы, дав клятву трем буддам[406], получили [поручение][407]. Не должны ли [они] были

выйти [в мир] в начале [века] «конца Дхармы»? Знайте, что эти четверо бодхисаттв[408] во время проведения *сякубуку*[409] стали мудрыми царями и побивают глупых царей, а во время проведения *сёдзю*[410] становятся монахами, распространяют и хранят Истинную Дхарму.

СПРАШИВАЮТ:

– А каково предсказание Будды?

ОТВЕЧАЮ:

– «В последние пятьсот лет после моего ухода широко возглашай и распространяй [ее] в Джамбудвипе»[411].

Великий Учитель Тяньтай говорит в «Записках»: «В последние пятьсот лет во [всех] далях будет процветать Чудесный Путь[412]»[413].

Великий Учитель Мяолэ говорит в «Записках»: «В начале "[века] конца Дхармы" не бывает милости судьбы[414]»[415].

Великий Учитель Дэнгё говорит: «"[Века] Истинной [Дхармы]" и "подобия [Дхармы]" почти закончились, "[век] конца Дхармы" совсем близко»[416]. [Слова] «"[Век] конца Дхармы" совсем близко» означают, что наше время не является праведным временем[417].

Великий Учитель Дэнгё, предсказывая начало «[века] конца Дхармы» в Японии, сказал: «Если говорить о веке, то [сейчас] заканчивается "[век] подобия [Дхармы]" и наступает "[век] конца Дхармы". Если спросить о земле, то [она] к востоку от Тан и на запад от Цзэ[ху][418]. Если же спросить о людях, то [это] рожденные среди пяти "замутнений"[419] во время войн и раздоров. В Сутре говорится: "[В мире] много злобы и зависти , а что будет после моего[420] исчезновения?" Эти слова действительно о том, что будет»[421].

В этом толковании[422] говорится: «Во время войн и раздоров». [Это] указывает на два бедствия – на нынешние беспорядки в нашем собственном мире и на вторжение со [стороны] западного моря[423]. В это время появятся бодхисаттвы тысячного мира, «появившиеся из-под земли», [они] станут помощниками Почитаемого Шакьи «основных» проповедей[424] и установят в этой стране[425] первое и лучшее в Джамбудвипе «истинно-почитаемое». В Лунных странах, в Чинастхане такого «истинно-почитаемого» еще не было. В Японии Дзёгу воздвиг храм Ситэннодзи[426], однако [для такого «истинно-почитаемого»] время [тогда] еще не пришло, поэтому «истинно-почитаемым» сделали Амиду из других краев. Император Сёму[427] возвел храм Тодайдзи[428], [«истинно-почитаемым» в нем] был Владыка Учения из Сутры о Величии Цветка[429]. Истинный смысл Сутры о Цветке Дхармы [в то время] еще не выявился. Великий Учитель Дэнгё почти выявил истинный смысл Сутры о Цветке Дхармы. Но так как время еще не пришло, то возводили [храмы в честь] Царя Гусей из Восточного Края[430]. На четырех бодхисаттв «основных» проповедей [никто] не указывал. [События происходили] так потому, чтобы в конечном счете передать это[431]

[бодхисаттвам] тысячного мира, появившимся из-под земли. Эти бодхисаттвы, следуя указанию Будды, находятся недалеко под землей. В «[века]» «Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы» они] еще не выходили в мир. Но если бы [они] не вышли в «[век] конца Дхармы», то были бы великими мужами великих лживых речей. Тогда бы и предсказания трех будд[432] были бы похожи на пену.

Если подумать об этом, имея [в виду сказанное выше][433], [увидим, что] пришли великие землетрясения, которых не бывало [в «века»] «Истинной [Дхармы]» и «подобия [Дхармы»], великие кометы и другие [знаки]. Они [появились] не по воле птиц с золотыми крыльями[434], асур или драконов-божеств. Не знамение ли [это] того, что должны появиться четверо великих бодхисаттв?

Тяньтай говорит: «Видя обильные дожди, узнаешь о величии драконов; видя цветение цветов, узнаешь о глубине водоема[435]»[436].

Мяолэ говорит: «Знаток узнает о происхождении [вещей и явлений]; змея осознает себя как змею»[437].

Когда небо проясняется, становится светло и на земле. Не сможет ли [постичь] законы мира тот, кто знает Цветок Дхармы?

К тем, кто не знает [учения] «в одном [мгновении] мысли — три тысячи», у Будды возникает сострадание, [он] заворачивает это сокровище[438] в пять знаков[439] и побуждает несмышленых детей склонить головы. Этих людей будут охранять четверо великих бодхисаттв, не отличаясь от Тай-гуна и Чжоу-гуна, помогавших Чэн-вану, и от четырех «седых», прислуживавших Хуэй-ди[440].

Десятый год Бунъэй[441] — [бог-управитель] Тайсай,
[год] младшего брата воды и курицы, месяц зайца[442],
Двадцать пятый день[443]

КОММЕНТАРИЙ

[1] См. о них в ст. «Школа Нитирэн» в наст. изд.

[2] Кит. *Мохэ чжигуань*. Один из самых авторитетных текстов школы Тяньтай, представляющий собой записи лекций Чжии по вопросам догматики, отредактированные его учеником Чжанъанем (561–632), пятым патриархом школы.

[3] *В одном [мгновении] мысли* (яп. *иссин*). Иероглиф *син* имеет весьма широкое семантическое поле. «Ключевыми» можно назвать по меньшей мере два его значения: [1] главный физиологический орган живого существа, и отсюда — что-то главное, суть, сердцевина чего-либо; [2] сознание, мысль и в более широком смысле — «духовное», противопоставляемое «телесному». В качестве русского эквивалента *син* я выбрал слово «мысль», хотя более точным было бы слово «сознание», поскольку в данном случае речь идет о мысли как «проявлении» сознания, и к тому же одним из синонимов *син* является слово *нэн* (также весьма многозначное, с основным значением «думать» в смысле «размышлять»), употребляемое в выражении *итинэн — сандзэн* — «в одном [мгновении] мысли (т. е. думания) — тысяча миров», которое как раз и расшифровывается в этой части трактата Нитирэна.

[4] О «мире Дхармы», важнейшей категории догматики всех школ тяньтайского направления дальневосточного буддизма, см. в ст. «Буддийская философия периода Хэйан» в наст. изд.

[5] О «сфере существования» см. там же.

[6] О «так есть» см. там же.

[7] В тексте трактата эта фраза приписана мелкими иероглифами и представляет собой своеобразный комментарий, автором которого был, очевидно, сам Нитирэн или кто-нибудь из его учеников. Подобные комментарии-приписки мы будем заключать в скобки // и выделять курсивом. В данном случае имеется в виду, что все уровни существования характеризуются десятью обязательными параметрами (т. е. «так есть»). «Открывание и закрывание [рта]» — т. е. произношение слов «сфера существования» и «так есть».

[8] Пропуск в цитате из трактата Чжии сделан самим Нитирэном.

[9] Х. Комацу говорит, что Чжии называет так наличие в одном [мгновении] мысли трех тысяч «миров Дхармы» (*Комацу Х.* Кандзин хондзон сё. Якутю. С. 21, примеч. 7).

[10] Нитирэн имеет в виду трактат Чжии «Сокровенный смысл Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы».

[11] Нитирэн имеет в виду китайского монаха Чжаньжаня (717–782), девятого (или шестого, если вести счет от Чжии) патриарха школы Тяньтай, автора многочисленных комментариев к сочинениям Чжии.

[12] Нитирэн имеет в виду сочинение Чжии «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы».

[13] Нитирэн цитирует высказывание Мяолэ (711–782), ученого-монаха школы Тяньтай, много сделавшего для ее ренессанса в VIII в. после ее упадка в VII в., из его трактата «Решение о широком распространении "Великого прекращения [неведения] и постижения [сути]" посредством вспомогательных деяний» (кит. *Мохэ чжигуань фусин чжуаньгуанцзе*), св.V.

[14] Имеется в виду трактат Чжии «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]».

[15] Т. е. объясняется путь достижения просветления.

[16] Цитата из трактата Мяолэ «Решение о широком распространении "Великого прекращения [неведения] и постижения [сути]" посредством вспомогательных деяний», св. V.

[17] «Вход» (яп. *ню*). Какой-нибудь из пяти органов чувств и разум («ментальный» орган), через которые в человека «входит» разнообразная информация извне.

[18] Кит. *Гуаньинь сюаньи*. Сочинение Чжии в двух свитках. Представляет собой записанные и отредактированные Чжанъанем лекции его учителя, в которых он комментировал гл. XXV «[Открытые] для всех врата бодхисаттвы Внимающего Звукам Мира» из Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Нумерация глав дается по переводу, выполненному Кумарадживой (344—413 гг.) в том виде, в каком он считается каноническим в дальневосточных буддийских школах, т. е. состоящему из VIII свитков и XXVIII глав.

[19] *Чжии*. «Сокровенный смысл [главы] о Внимающем Звукам», св. II., см. выше, примеч. 18.

[20] Нитирэн имеет в виду трактат Мяолэ «Решение о широком распространении "Великого прекращения [неведения] и постижения [сути]" посредством вспомогательных деяний».

[21] Гл. VII трактата Чжии «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]».

[22] Имеются в виду «деяния» по «прекращению [неведения] и постижению [сути]» (см. статью о периоде Хэйан в наст. изд.).

[23] Правила поведения адептов школ тяньтайского буддизма (в данном случае Нитирэн-сю) перед началом выполнения «деяний» по прекращению [неведения] и по-

стижения [сути]: [1] соблюдение заповедей; [2] ношение одежды и употребление пищи согласно буддийским предписаниям; [3] создание и поддержание вокруг себя атмосферы спокойствия; [4] освобождение себя от мелочных дел и забот; [5] обретение добрых и верных друзей; [6] преодоление в себе желания рассматривать привлекающие внимание вещи; [7] преодоление в себе желания слушать мирские речи и музыку; [8] преодоление в себе желания обонять мирские ароматы; [9] преодоление в себе желания пробовать на вкус все то, что привлекает внимание обыкновенного человека; [10] преодоление в себе желания дотрагиваться до всего, что вызывает соблазн; [11] преодоление в себе желания приобретать вещи; [12] преодоление в себе гнева; [13] преодоление в себе сонливости; [14] преодоление в себе возбуждения или, наоборот, апатии; [15] преодоление в себе различных сомнений; [16] соблюдение правильного режима питания; [17] соблюдение правильного режима сна; [18] поддержание тела в правильном положении; [19] правильное дыхание; [20] соблюдение режима умственной деятельности; [21] поддержание в себе непоколебимого желания достичь просветления; [22] прилежание во всем; [23] концентрация усилий на выполняемом деле; [24] умелое использование собственных способностей; [25] подчинение всего себя стремлению достичь просветления. Перечисленные предписания — один из вариантов общебуддийских этических норм и правил психической и физической саморегуляции.

[24] «Понимание» сокровенной сути бытия — ступень, предшествующая достижению просветления.

[25] Имеется в виду предисловие к трактату Чжии «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]».

[26] Т. е. к какому-нибудь другому учению, а не к учению «в одном [мгновении] мысли — три тысячи».

[27] Т. е. Чжии.

[28] Яп. *Тэндзику*. Старинное название Индии.

[29] Яп. *Синтан*. Санскритское название Китая, употреблявшееся также буддийскими писателями из ареала распространения «иероглифической культуры».

[30] Яп. *со*. Характеристика, внешний вид (форма), релевантный для вещи или явления признак. Толкование данного понятия в сочинениях китайских буддийских философов (например, в «Трактате о сути Великой Колесницы» Хуэйюаня) сходно с пониманием термина «знак» в семиотике.

[31] Чаще — Тяньтай-даши (яп. *Тэндай-дайси*). Почтительное титулование Чжии.

[32] Школа Кэгон, основанная в VIII в., прообразом которой была китайская буддийская школа Хуаянь, являлась какое-то время одной из ведущих школ в буддийском мире Японии (см.: *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. С. 139–140, 237–251). О школе Сингон см. в ст. «Буддийская философия периода Хэйан» в наст. изд.).

[33] Т. е. лекции Чжии о Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, записанные, отредактированные и изданные Чжаньанем.

[34] Т. е. одушевленных существ.

[35] Не имеющие чувства — неодушевленные предметы.

[36] «Учение» — доктринальный комплекс школы Тяньтай, «постижение» — познание наличия трех тысяч «граней» бытия в «одном [мгновении] мысли» и выход благодаря этому на Путь спасения.

[37] Нитирэн имеет в виду Будду Шакьямуни.

[38] Имеются в виду сутры, которые Будда Шакьямуни проповедовал раньше, чем Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[39] Имеются в виду «слушающие голос» и «просветлившиеся [через постижение] причин». См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[40] Так буддисты называют людей, которые не только не веруют в буддийское учение и не желают обрести эту веру, но к тому же клевещут на Дхарму Будды.

[41] Яп. *Хоккэ-кё*. Распространенное сокращенное название Лотосовой Сутры, употребляемое безотносительно конкретных версий ее переводов на китайский язык.

[42] Нитирэн имеет в виду тяньтайское деление Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы на «вступительные» и «основные» пропóведи. См. ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[43] Имеются в виду «священные писания» небуддийских учений и буддийские сутры.

[44] Т. е. от мыслителей школы Тяньтай.

[45] Т. е. причины и следствия, которые связывают циклы перерождения человека. В данном случае Нитирэн распространяет эти категории на то, что на уровне обыденного сознания воспринимается в качестве неодушевленных предметов («травы и деревья», о которых речь пойдет ниже, — собирательное название этих предметов), исходя из важнейшего тезиса тяньтайского учения о вездесущности и всепроникающести жизни.

[46] Имеется в виду трактат Мяолэ «Застежки к толкованию "Сокровенный смысл Цветка Дхармы"» (кит. *Фахуа сюаньи шицянь*). Слово «застежки» значит здесь «комментарии».

[47] Кит. *Цзиньганбэй лунь*. Трактат Мяолэ.

[48] Яп. *роккон*. Это [1] глаза, [2] уши, [3] нос, [4] язык, [5] орган осязания, [6] ментальный орган.

[49] Яп. *рокудо*. «Миры»-состояния, в которых перерождаются живые существа, не вступившие на Путь Будды и не вышедшие из круга перерождений: [1] «мир»-состояние ада; [2] «мир»-состояние голодных духов; [3] «мир»-состояние животных; [4] «мир»-состояние асур; [5] «мир»-состояние человека; [6] «мир»-состояние богов. См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[50] Это: [1] «мир слушающих голос»; [2] «мир [просветлившихся через] постижение причин»; [3] «мир бодхисаттв»; [4] «мир будд». См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[51] Имеется в виду гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[52] Понимание Буддой сущего во всей его полноте: [1] знание общего для всех вещей и явлений «знака» того, что они «пусты»; [2] знание индивидуальных «знаков» вещей и явлений, что позволяет вести к спасению каждое живое существо, сообразуясь с его особенностями; [3] знание общего и индивидуальных «знаков» вещей и явлений в их сочетании как некоего единого целого и способности видеть все вещи и явления в пяти ракурсах (см. ниже, примеч. 97).

[53] Имеется в виду гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[54] Древнеиндийское количественное числительное — 10^{52}, однако это слово чаще всего обозначает «неисчислимое количество».

[55] В древнеиндийской системе мер отрезок времени. Продолжительность его определялась по-разному. Вот наиболее распространенный вариант: это период, в течение которого собирают маковые зерна на площади около двадцати квадратных километров (или очищают заваленный маковыми зернами город), причем одно зернышко поднимают раз в три года. Выделяется три вида кальп. Период, в течение которого небесная дева растирает в пыль камень объемом около двадцати кубических километров, прикасаясь к камню один раз в три года, составляет одну «малую» кальпу. Если объем камня увеличивается в два раза, то время его превращения в пыль составляет «среднюю» кальпу, а если увеличивается в три раза — «большую» кальпу. Мировой цикл, во время которого происходят «вселенские изменения», продолжается четыре кальпы, каждая из которых равна двадцати «малым» (или, по другим версиям, «средним») кальпам.

[56] Нитирэн цитирует слова Будды Шакьямуни из гл. XII «Девадатта» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы: «Девадатта сможет стать буддой. Имя [его] будет Царь Богов, Татхагата ...». Девадатта (двоюродный брат царевича Сиддхартхи,

ставшего впоследствии Буддой Шакьямуни) отличался злобным и завистливым характером и за свои грехи попал в ад.

[57] Неточная цитата из гл. XXVI «Дхарани» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Ламба — женщина-ракшаси. В древнеиндийской мифологии *ракшасы* — злые демоны, пожирающие человеческую плоть. Летают по небу и с необыкновенной скоростью передвигаются по земле. Тем не менее, согласно махаянистским представлениям, как видно из Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, ракшасы, как и другие существа, враждебные людям (например, асуры), могут защищать Дхарму Будды.

[58] См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[59] Слова из гл. XII «Девадатта» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[60] См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[61] Слова из гл. I «Вступление» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. В буддийской мифологии *асуры* — существа, когда-то обитавшие на небесах и имевшие одинаковый с божествами статус, однако из-за конфликтов с последними низвергнутые с небес. Считается, что асуры проживают в пещере у подножия горы Сумеру, являющейся в буддийской космологии центром мира, отличаются исключительной агрессивностью.

[62] Неточная цитата из гл. X «Учитель Дхармы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. «Ануттара-самьяк-самбодхи» — полное и совершенное просветление.

[63] Гатхи (стихотворные строки) из гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[64] Ведическое божество, вошедшее затем в качестве высшего в пантеон раннего индуизма (брахманизма). Позднее в индуизме — бог-творец — первый в триаде великих богов: Брахма, Шива и Вишну. В древнеиндийской мифологии — бог, управляющий человеческим миром. Буддийская мифология не признает Брахму в качестве творца мира.

[65] Неточная цитата из гл. III «Сравнение» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Речь идет о сыновьях богов.

[66] Один из десяти «великих учеников» «исторического» Будды Шакьямуни, прославившийся своей мудростью. Начинал как последователь древнеиндийского мудреца Санджайи, но позже, познакомившись с буддийским учением о взаимозависимом существовании, стал учеником Шакьямуни. Умер раньше своего учителя.

В гл. III «Сравнение» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы о Шарипутре говорится как о «слушающем голос» (см. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан»), получившем предсказание о том, что он станет буддой Сияние Цветка.

[67] Слова из гл. III «Сравнение» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[68] См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[69] См. о них там же.

[70] Гатхи из гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[71] Неточная цитата из гл. XXI «Божественные силы Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Речь идет о бодхисаттвах, «появившихся из-под земли».

[72] Слова Будды Шакьямуни из гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Согласно трактату Куйцзи «Открытие сокровенного [смысла] Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», слова «или о других» сказаны о тех существах, которыми Будда Шакьямуни был в прошлых перерождениях. См.: Тайсё синсю дайдзокё. Т. 34. С. 830.

[73] Имеется в виду гл. X «Учитель Дхармы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[74] Имеется в виду гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[75] Это не цитата из гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Нитирэн имеет в виду трудные и легкие деяния, перечисленные в

этой главе. Шесть «трудных деяний» — деяния, которые предстоит совершить приверженцам Лотосовой Сутры после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира. Итак, это: [1] после исчезновения Будды проповедовать эту Сутру в злом мире; [2] самому переписывать и хранить Сутру или побудить переписывать ее хотя бы одного человека; [3] после ухода Будды читать Сутру про себя; [4] хранить Сутру и проповедовать ее хотя бы одному человеку; [5] слушать Сутру и воспринимать [сказанное в ней]; [6] спрашивать о сути [запечатленного в Сутре]. По сравнению с этими «трудными деяниями» «легкими» являются следующие: [1] проповедовать все сутры, кроме Лотосовой; [2] взять гору Сумеру и перебросить ее через бесчисленные земли будд; [3] передвинуть пальцем ноги в далекие страны великий тысячный мир (буддийскую вселенную); [4] стоять на Вершине (в китайской и японской традиции комментирования Лотосовой Сутры имеется в виду небо Вершина Существования, высшее небо «мира форм», — в буддийской космологии второго из трех «пространственных» миров, в котором обитают только боги; см. примеч. 43 к ст. «Буддийская философия периода Хэйан» в наст. изд.) и проповедовать живым существам бесчисленные другие сутры; [5] взять в руки небо и, держа его, ходить; [6] поставить на палец ноги великую землю и взобраться на небо Брахмы (одно из высших небес «мира форм»); [7] когда горит [мир], войти в него, неся сухую солому; [8] проповедовать восемьдесят четыре тысячи учений, запечатленных в сутрах (за исключением Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы); [9] привести неисчислимое количество живых существ к обретению «плода» архата (т. е., по хинаянистским представлениям, вступить на высшую ступень святости, которой может достичь человек перед обретением нирваны).

[76] Имеются в виду «вступительные» и «основные» проповеди (см. выше, примеч. 42).

[77] Имеются в виду проповеди, запечатленные в сутрах, которые Будда Шакьямуни проповедовал до Лотосовой Сутры.

[78] Цитата из сочинения Чжии «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. VIII.

[79] Выявление «знания и видения Будды» и приведение живых существ к просветлению.

[80] Нитирэн цитирует трактат Чжанъаня «Толкование "Рассуждений о постижении сути"» (кит. *Гуаньсинь лунь шу*).

[81] Имеется в виду основатель японской буддийской школы Тэндай — Сайтё. См. о нем в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[82] Т. е. не «подстраивался» к способностям слушающих.

[83] Цитата из св. II трактата Сайтё «Изящные фразы Цветка Дхармы» (яп. *Хоккэ сюку*).

[84] Один из главных персонажей Лотосовой Сутры, подтвердивший истинность слов, сказанных Буддой Шакьямуни. Как говорится в гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Будда Многочисленные Сокровища восседал в Драгоценной Ступе, которая появилась из-под земли во время проповеди Шакьямуни перед буддами, собравшимися с «десяти сторон [света]» (имеются в виду четыре стороны света, четыре промежуточные стороны, зенит и надир). По приглашению Будды Многочисленные Сокровища Будда Шакьямуни вошел в Ступу и сел рядом с ним. Согласно толкованию Чжии во «Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», Будда Многочисленные Сокровища символизирует истину как таковую, Шакьямуни — истину, реализуемую в индивиде, а будды, слушавшие Шакьямуни, — деяния по распространению в мирах этой истины, т. е. спасение обитателей миров. В «Трактате о кровной преемственности великого дела — жизней и смертей» (яп. *Сёдзи итидайдзи кэтимяку сё*; 1272 г.) Нитирэн предложил собственную интерпретацию образа Будды Многочисленные Сокровища: этот будда символизирует смерть живого существа, точнее говоря, его пребывание вне «феноменального» бытия, в то время как Шакьямуни — жизнь (пребывание в «феноменальном» бытии).

Жизни и смерти являются, таким образом, двумя неотъемлемыми ипостасями вечного существования, состоящего из цепочки жизней и смертей.

[85] Эманации из «всего тела» Будды, т. е. будды, появляющиеся в разных мирах и веках. Понятие «все тело» развилось позднее в категорию «Тело Дхармы», одну из центральных в учении буддизма махаяны. Тело Дхармы, согласно классическому определению, безатрибутно, поскольку абсолютно. В этом смысле Будда Многочисленные Сокровища еще не Тело Дхармы.

[86] Бодхисаттвы (как говорится в гл. XV «Появившиеся из-под земли» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы), обращенные Буддой Шакьямуни в далеком прошлом, что свидетельствовало о вечности жизни Шакьямуни, о чем он поведал своим слушателям позже в проповеди, запечатленной в гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты».

[87] Бодхисаттва, считающийся воплощением мудрости. Согласно Сутре о Паринирване Манджушри, он родился в брахманской семье, однако обратился в буддийскую веру и стал бодхисаттвой. В Сутре о Величии Цветка говорится, что Манджушри обитает на Горе Чистоты и Прохлады, которую идентифицируют со священной для дальневосточных буддистов горой Утайшань в Китае. Изображается слева от Будды Шакьямуни сидящим на льве, который символизирует храбрость. В Китае культ Манджушри начал распространяться уже в I в. н. э., сразу же после знакомства китайцев с буддизмом. В Японии культ Манджушри получил распространение в IX в. Здесь он чаще всего изображался в монашеской одежде, в то время как в Китае — в образе изящного молодого человека, символизирующего вечную юность.

[88] Бодхисаттва и следующий после Шакьямуни будда, который явится в человеческий мир. Согласно одним преданиям, Майтрейя был реальным человеком, слушавшим «исторического» Будду Шакьямуни и умершим до вступления последнего в нирвану. Майтрейя возродился на небе Тушита (четвертое из шести небес «мира желаний», см. примеч. 43 к ст. «Буддийская философия периода Хэйан») и ждет момента сошествия на землю, который наступит через 5 млрд. 670 млн. лет после смерти «исторического» Будды Шакьямуни. Согласно другой версии, Майтрейю встретил на небе Тушита Будда Шакьямуни во время посещения этого неба и повелел ему низойти в человеческий мир, когда жизнь людей будет длиться 84 тысячи лет. Поэтому Майтрейю часто называют «буддой грядущего». Культ Майтрейи был популярен на Дальнем Востоке, особенно в Корее и Японии (уже в 612 г. в Японии был возведен храм, посвященный Майтрейе). Он часто изображался сидящим в «позе лотоса».

[89] В гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы говорится, что во время проповеди Шакьямуни пять тысяч человек, обуянных гордыней, встали со своих мест и ушли с «великого собрания», и Будда их не остановил для их же блага, что будет ясно из текста Сутры.

[90] В гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы говорится, что место, где Будда Шакьямуни открывал сокровенные истины своего учения, предварительно трижды очищалось, и все не верящие в Дхарму (как боги, так и люди), были перемещены в другие земли.

[91] См. о «веке Истинной Дхармы», «веке подобия Дхармы», «веке конца Дхармы» в ст. «Школа Нитирэн».

[92] Пример использования термина из традиционной китайской философии. В буддийских текстах Принцип, или Истинный Принцип, обозначает суть учения махаяны в ее дальневосточной разновидности.

[93] Буддийское значение термина «Путь», ставшее основным, — «путь к просветлению».

[94] Одно из краеугольных положений учения хинаянистских школ, согласно которому в этом мире всё без исключения подвержено возникновению, изменению и исчезновению.

[95] Т. е. «мира» «слушающих голос» и «мира» «просветлившихся [через постижение] причин». См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[96] Слова из гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[97] Речь идет о двух из пяти разновидностей восприятия сущего, которые ассоциируются с соответствующими типами «глаз». В данном случае имеется в виду «глаз» обыкновенных людей, который различает формы и цвета, и «глаз будды», который видит истинную «природу» всего сущего в прошлом, настоящем и будущем. Кроме того, есть «глаз богов», который видит в темноте сквозь любые преграды и на любом расстоянии, «глаз мудрости», благодаря которому «слушающие голос» и «просветлившиеся [через постижение] причин» способны увидеть «пустоту» всех вещей и феноменов, и «глаз Дхармы» у бодхисаттв, который видит все учения Будды.

[98] Сутра о Нирване, св. VI.

[99] Самый нижний из восьми «великих (горячих) адов». Живых существ, оказавшихся в нем, постоянно жжет адское пламя. Мучения грешников не прекращаются ни на мгновение, они непрерывно кричат от боли, а после смерти сразу же возрождаются в этом же аду. «Территория» ада представляет собой огромный по площади квадрат, окруженный семью железными стенами, что делает невозможным побег грешников отсюда. «Мир» ада Авичи является одним (и самым худшим) из шести «миров»-состояний, в которых перерождаются непросветленные живые существа.

[100] Этим выражением определяется деятельность Будды Шакьямуни в человеческом мире — возвещение об истинном спасении и приведение к нему живых существ. В сочинениях Чжии «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» и в трактатах других видных идеологов школы Тяньтай «одно» соотносится с Принципом и Телом Дхармы, а также толкуется как «знак» [истинной] реальности; «великое» отождествляется со знанием и мудростью Будды или же с «природой» будды, а «дело» — с религиозной практикой.

[101] Слова из гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[102] Нитирэн имеет в виду бодхисаттв, которые, согласно Сутре о Великой Нирване, появятся в человеческом мире после ухода из него Будды Шакьямуни.

[103] Первая из шести ступеней, на которых, как писал Чжии в «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]», находятся, с точки зрения удаленности от просветления, живые существа. Пребывающие на первой ступени еще не знают, что изначально обладают «природой» будды, хотя это и так (поэтому они и «причастны к Принципу»).

[104] Один из десяти «великих учеников» «исторического» Будды Шакьямуни, его двоюродный брат, родившийся с ним в один день. В течение двадцати пяти лет сопровождал Шакьямуни, являясь его личным слугой и доверенным лицом, поэтому лучше, чем кто-либо другой, знал буддийское учение, тем более что славился прекрасной памятью. Считается, что именно Ананда через несколько месяцев после смерти Будды на первом всеобщем буддийском соборе, состоявшемся в пещере Саттапанни близ города Раджагриха, прочитал на память проповеди Будды, составившие вторую «корзину» Типитаки, свода буддийских сутр, который стал каноническим для хинаяны.

[105] Последователи древнекитайского религиозно-философского учения даосизма.

[106] Из Китая. Хань — древнее название этой страны.

[107] Общее название древнеиндийских небуддийских религиозно-философских учений (брахманизма, джайнизма, различных аскетических практик и др.).

[108] Кушанское царство в Центральной Азии, расцвет которого пришелся на I—II вв.

[109] Индийские небуддийские религиозно-философские учения, идеологической базой которых являлись идеи, запечатленные в древнеиндийских священных книгах — ведах.

[110] Пять органов чувств и «корень»-разум. В более широком значении — способности, характер живого существа.

[111] Одна из авторитетнейших буддийских сутр на Дальнем Востоке. Санскритский текст Сутры о Величии Цветка не сохранился. До нас дошли три ее перевода на китайский язык, самый ранний из них, насчитывающий 60 свитков, был сделан в 418–420 гг. индийским миссионером Буддхабхадрой (359–429), другие переводы были выполнены много позднее (в самом конце VII и в середине VIII вв.). Центральная идея сутры – утверждение, что Будда в Теле Дхармы является субстратом всего сущего, причем данное положение, характерное для махаянистских школ, выражено здесь эксплицитно, без всяких оговорок: все миры прошлого, настоящего и будущего – не что иное, как Будда Вайрочана, символ Тела Дхармы. Все сущее, в том числе и Будда Шакьямуни, есть эманации Вайрочаны. Весьма объемный текст Сутры о Величии Цветка является своеобразной энциклопедией доктринальных положений одного из течений махаяны, имевшего значительное влияние в буддийском мире Дальнего Востока в VII–IX вв.

[112] Сутры, в которых запечатлены проповеди о махаяне, предназначенные для широкого круга слушателей (поэтому они и называются «для широкого распространения»). В школах махаяны в число таких текстов включались разные сутры в зависимости от догматических и доктринальных установок конкретной школы. По типологии Чжии, такими сутрами являются практически все махаянистские сутры, за исключением свода сутр о праджня-парамите, Сутры о Бесчисленных Значениях, Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутры о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость и Сутры о Нирване (в ее махаянистском варианте). Согласно Чжии, проповеди сутр для широкого распространения имеют подготовительное, пропедевтическое значение, в то время как проповеди, зафиксированные в вышеназванных немногочисленных сутрах (прежде всего в Лотосовой Сутре), выражают сокровенные истины буддийского учения.

[113] Имеется в виду свод из 16 махаянистских сутр объемом в 600 свитков, переведенных на китайский язык Сюаньцзаном (см. примеч. 225).

[114] «Посадка "семени" будды» в данном контексте означает открытие в человеке «природы» будды, изначально присутствующей в латентном состоянии в живом существе. Нитирэн имеет в виду проповедь Будды Шакьямуни в гл. VII «Сравнение с призрачным городом» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы о Будде Побеждающем Великим Всепроникающим Знанием (Нитирэн называет его Великим Всепроникающим). Этот будда в мирской жизни был царем и имел шестнадцать сыновей, которые сначала стали учениками этого будды, потом бодхисаттвами и в конце концов – буддами. Смысл высказывания Нитирэна в том, что есть множество бодхисаттв и обыкновенных людей, которые с помощью махаянистских сутр поняли, что их истинную сущность, «природу» будды, им открыл Будда Побеждающий Великим Всепроникающим Знанием в их предыдущих жизнях в далеком прошлом.

[115] «Просветлившийся [через постижение] причин» самостоятельно, без помощи наставника обретает Путь, поэтому и смотрит на «летящий [по ветру] цветок и падающий лист», постигая бренность всего земного.

[116] Махаянистские учения, считающиеся переходными от Малой Колесницы к Великой Колеснице, к которой Чжии и его последователи в Китае и Японии относили проповеди Будды Шакьямуни в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, в «обрамляющих» сутрах и в Сутре о Великой Нирване.

[117] Кит. *Дажи цзин*, яп. *Дайнити кё*. В VII свитках, переведена с санскрита на китайский язык индийским миссионером Шубхакарасимхой (637–735), выходцем из Центральной Индии, приехавшим в Китай в 716 г. и первым познакомившим китайцев с эзотерическим буддизмом. Получил образование в Индии в монастыре в Наланде, крупнейшем «буддийском университете» того времени. В Китае был приближен ко двору, император Сюань-цзун даровал Шубхакарасимхе титул – Учитель Страны. Санскритский оригинал сутры не сохранился. Одна из трех базисных сутр дальневосточного эзотерического буддизма, в которой запечатлены проповеди Тат-

хагаты Великое Солнце, главного будды этого течения. В сутре описывается «мир чрева», одна из двух главных ипостасей Татхагаты Великое Солнце, а также открываются три «тайных деяния» этого будды и указывается путь к обретению состояния будды.

[118] Согласно древнекитайским представлениям, дракон благодаря своим сверхъестественным способностям может испускать струю воды из пламени и, наоборот, огонь из воды. Чжии в св. VII «Великого прекращения [неведения] и постижения [сути]» говорит об «огне дракона»: «Пламя, родившееся из воды, не может быть уничтожено водой. Наоборот, уничтожается вода посредством пламени». Данное утверждение основано на традиционном представлении, что дракон повелевает дождем (водами), громом и молнией.

[119] Легендарные древнекитайские государи. Традиция относит правление Яо к XXIV в. до н. э, Шуня – к XXIII в. до н. э. Время их правления считается «золотым веком» китайской истории. Конфуцианцы представляли Яо и Шуня совершенными правителями, эталоном святости и заботливости о народе.

[120] В гл. XX «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы рассказывается о бодхисаттве по имени Никогда Не Презирающий, который говорил всем встречным, что каждый из них станет буддой. Люди не верили Никогда Не Презирающему, бросали в него камни, били палками, однако бодхисаттва тем не менее продолжал открывать людям их истинную «природу».

[121] Нитирэн имеет в виду тяньтайскую классификацию заблуждений, о которой писал Чжии в «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]»:

I. «Заблуждения в мыслях и желаниях», из-за которых живое существо пребывает в каком-либо из первых десяти «миров»-состояний (см. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан»). «Заблуждения в мыслях» связаны с неправильным пониманием (осмыслением) сущности бытия и делятся на две категории: 1) «Заблуждения в видении»: [1] представление о себе как неком целом, как об автономной личности, обладающей собственностью, хотя на самом деле личность является временным сочетанием пяти функциональных «компонентов», конституирующих то, что называют «человеком», и которые, в свою очередь, являются весьма эфемерными образованиями; [2] ложное представление о смерти как об абсолютном небытии или, наоборот, о сохранении после смерти жизненного начала в виде души, покинувшей тело; [3] непризнание универсальности закона о причинно-следственных связях; [4] привязанность к ложным (небуддийским) учениям; [5] признание истинными заповедей и путей к просветлению, которые на самом деле таковыми не являются. 2) Пять отрицательных личных качеств: [1] алчность; [2] гневливость; [3] глупость; [4] лживость; [5] грубость.

II. «[Заблуждения, бесчисленные, как] пылинки и песчинки», которые препятствуют «слушающим голос» и «просветлившимся [через постижение] причин» продвигаться к просветлению, а бодхисаттвам –спасать живых существ. Они касаются понимания Дхармы Будды и конкретных путей достижения просветления.

III. «Заблуждения-неведение» – непонимание бодхисаттвами «срединного Пути», следование по которому приводит к достижению состояния будды. Чжии насчитал 56 заблуждений такого рода, вызванных ошибочным представлением о догматических положениях буддийского учения и о религиозной практике.

[122] Т. е. «слушающих голос» и «просветлившихся [через постижение] причин». См. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[123] Бог, идентифицируемый в буддизме с ведическим Индрой — богом грома и молнии в древнеиндийской мифологии. Он воинствен, силен, мудр и щедр. От него зависят космические процессы, плодородие земли и пр. Шакра в сопровождении многочисленных богов спускается на землю, чтобы слушать проповеди Будды Шакьямуни (о чем говорится, напр., в гл. I «Вступление» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы).

[124] Имеются в виду монахи, монахини, верующие миряне — мужчины и женщины.

[125] Восемь видов живых существ, которые защищают Дхарму Будды: [1] божества, обитающие на небесах; [2] драконы; [3] якши (полубожества, которые приносят вред людям, поскольку едят человеческое мясо и пьют человеческую кровь, тем не менее могут быть защитниками буддийского учения); [4] гандхарвы (фантастические существа, полубоги, искусные музыканты, своей игрой услаждающие небесных богов); [5] асуры (см. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан»); [6] гаруды (фантастические существа, полуптицы-полулюди с золотыми крыльями, питающиеся змеями. Царем гаруд был в одном из прошлых перерождений «исторический» Будда Шакьямуни); [7] киннары (полубожественные существа, изображаемые или как люди с конской головой или как птицы с человеческой головой, являются музыкантами и певцами в свите бога Шакры); [8] махораги (духи, имеющие облик удавов, существа с головой удава или же большие змеи).

[126] Якша (см. примеч. 125), охраняющий будд и небесных богов. Держит в руках алмаз, символизирующий твердость и несокрушимость праджни («высшей мудрости» будд).

[127] Метафорическое обозначение всех без исключения учений Будды.

[128] Т. е. на первых 14 главах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, согласно канонизированному в школе Тяньтай делению ее на части.

[129] Т. е. сутрах, которые Будда проповедовал до Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[130] Имя «исторического» Будды Шакьямуни в одной из его прошлых жизней. В Сутре об Умных и Глупых рассказывается, что этот царевич в далеком прошлом был знаменитым врачом, который умер из-за того, что разочаровался в своих способностях избавлять людей от многих болезней. Позже он возродился в облике сына царя драконов, а в следующем рождении стал человеком, причем царевичем-наследником в одном из царств. Этот царевич подавал милостыню и оказывал благодеяния всем нуждающимся (поэтому его и прозвали Способный К Подаяниям), но отцовские богатства быстро иссякли. Тогда царевич пошел во дворец царя драконов к своему отцу в предыдущей жизни и получил от него жемчужину, цена которой была так велика, что, продав ее, можно было удовлетворить желания всех приходящих за подаянием. Впоследствии этот царевич возродился в облике царевича Сиддхартхи, который первым из людей стал буддой.

[131] Согласно ряду сутр, имя Будды Шакьямуни в одном из прошлых его перерождений, когда он стал бодхисаттвой. Однажды Воспитанное Дитя подарил цветок лотоса будде по имени Дипанкара, который после этого уверил бодхисаттву, что тот обязательно станет буддой.

[132] Как рассказывается в Сутре об Умных и Глупых, царь Шиви вел очень добродетельную жизнь. Чтобы испытать царя, бог Шакра превратился в ястреба, а один из его помощников — в голубя. Ястреб начал преследовать голубя, и вместе они залетели во дворец Шиви. Ради спасения голубя и утоления голода ястреба царь отрезал от себя кусок мяса и бросил его ястребу. Позднее Шиви возродился в облике царевича Сиддхартхи, ставшего Буддой Шакьямуни.

[133] В Сутре о Золотом Свете рассказывается, что царевич Саттва однажды увидел тигрицу, которая должна была вот-вот родить. Животное почти умирало от голода, так как уже не могло охотиться. Царевич ради спасения тигрицы и ее потомства накормил ее мясом, отрезанным от собственного тела. В следующих перерождениях благодаря накопленным достоинствам стал Буддой Шакьямуни.

[134] Имеется в виду Будда Шакьямуни. Однако, с точки зрения махаянистского представления о Будде, Шакьямуни просветлен изначально. Таким образом, данное выражение — метафорическое обозначение вечности.

[135] Согласно махаянистским представлениям, бодхисаттва, чтобы стать буддой, должен в течение миллиона кальп прислуживать 75 тысячам будд, в течение сле-

дующего миллиона кальп — 76 тысячам будд и, наконец, в течение еще миллиона кальп — 77 тысячам будд.

[136] Т. е. совершал деяния в течение бесконечно долгого времени.

[137] Т. е. выполнив все, что было необходимо выполнить для того, чтобы стать буддой.

[138] Нитирэн имеет в виду четыре доктрины обращения, разработанные Чжии (см. ст. «Буддийская философия периода Хэйан»).

[139] Т. е. в первый, по типологии Чжии, период проповеднической деятельности Будды Шакьямуни в человеческом мире (см. раздел «Буддийская философия периода Хэйан»).

[140] Сутры, которые Будда проповедовал во второй период проповеднической деятельности в человеческом мире. См. ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[141] Заблуждения, которые устраняются при усвоении положений, зафиксированных в хинаянистских сутрах. Заблуждения эти перечислены в трактате «Махавибхаша».

[142] Сутры, которые Шакьямуни проповедовал в третий и четвертый периоды своей проповеднической деятельности в человеческом мире; см. ст. о периоде Хэйан.

[143] Сутра о Великом Солнце и Сутра об Алмазном Венце — канонические тексты эзотерического буддизма (см. о них в ст. «Буддийская философия периода Хэйан»), которые проповедовались Буддой Шакьямуни в третий период его проповеднической деятельности в человеческом мире.

[144] Имеются в виду воплощения Татхагаты Великое Солнце, главного Будды эзотерического буддизма.

[145] Согласно тяньтайской классификации частей мироздания, основанной на описанном в гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы «очищении» Буддой Шакьямуни миров, выделяются четыре «земли»: [1] земля, в которой обитают просветленные и непросветленные существа, пребывающие во всех десяти «мирах»-состояниях; [2] земля, в которой обитают исключительно «слушающие голос» и «просветлившиеся [через постижение] причин»; [3] земля, в которой обитают исключительно бодхисаттвы; [4] земля будд.

[146] Буддийская традиция определяет рост Будды Шакьямуни в один «дзё» (3,03 м) и шесть «сунов» (1 *сун* — 3, 03 см). Скульптурные изображения Шакьямуни нередко делались именно такой высоты.

[147] Чжии пишет во «Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», что Будда Шакьямуни показывал себя, т. е. открывал живым существам свой облик, через призму четырех учений — «учения [о Дхарме, запечатленной в] Трех Хранилищах», «учения [о Дхарме] проникновения», «учения об особой [Дхарме]», «учения [о Дхарме] круга».

[148] Т. е. вошел в нирвану. Нитирэн в данном случае имеет в виду хинаянистскую нирвану «без остатка» (достигнув ее, живое существо «исчезает», навечно прекращая существование, и выходит таким образом из «круга перерождений»), поскольку Шакьямуни по виду ушел из мира как обычный смертный человек.

[149] В буддийских сутрах так называются «святые останки» Будды. После кремации останки Шакьямуни, согласно преданию, были помещены в ступу. Им воздавали моления и делали подношения. Часть останков (как правило, зубы) была возложена в ступы в различных странах буддийского мира. Считается, что прах Будды может быть оживлен посредством так называемого «благоуханного ученичества» (получения адептом «благоуханного» нравственного воздействия через соблюдение заповедей, размышление и мудрость). Если человек, пребывающий в «благоуханном ученичестве», будет совершать моления перед останками Будды и делать им ритуальные подношения, останки оживут.

[150] Т. е. Будда Шакьямуни имел предопределение спасать живых существ всегда, а не только после обретения просветления под деревом Бодхи в человеческом мире, как утверждает хинаянистская традиция.

[151] Имеются в виду учения, которые Будда Шакьямуни проповедовал в течение своего пребывания на земле в облике человека.

[152] Бодхисаттва, олицетворяющий сострадание и давший клятву всегда и всюду спасать живых существ от страданий, поэтому обретший способность в зависимости от обстоятельств появляться в мире в тридцати трех обликах («телах»), о чем сказано в гл. XXV «[Открытые] для всех врата бодхисаттвы [по имени] Внимающий Звукам Мира» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. В Сутре о Неизмеримой [По Продолжительности] Жизни и в Сутре о Постижении Неизмеримой [По Продолжительности] Жизни об этом бодхисаттве говорится как о ближайшем сподвижнике Будды Амитабхи, помогающем (вместе с Бодхисаттвой Обретшим Великие Силы) живым существам возрождаться в «Чистой земле» Будды Амитабхи. В тибетском буддизме земным воплощением этого бодхисаттвы считается Далайлама. В Китае бодхисаттва Внимающий Звукам Мира наделяется женскими чертами, и в VIII в. воспринимается как существо женского пола. Данная метаморфоза в полной мере закрепляется в Японии, где Каннон на протяжении многих веков является одним из самых почитаемых в народе божеств. В XVI в. во время распространения в Японии христианства в среде японских католиков Каннон отождествлялась с девой Марией. Как спасительница живых существ от страданий, Каннон имеет шесть основных ипостасей: [1] Чунди — женская ипостась Каннон, сложившаяся еще в Индии; [2] Одиннадцатиликая Каннон, которая спасает существ из мира асур; [3] Каннон, вращающая жемчужину, исполняющую желания; [4] Каннон с головой лошади, являющаяся повелителем мира животных и представляющая грозную ипостась Будды Амиды; [5] тысячерукая Каннон, у которой на каждой руке расположено по глазу, что указывает на способность Каннон видеть неисчислимых живых существ и спасать их от страданий; [6] святая Каннон, которая олицетворяет бодхисаттву — спасителя живых существ *par excellence*.

[153] Имеются в виду «дети неба» Солнце и Луна. По преданию, они освещают четыре Поднебесных в пределах владений бога Шакры (Индры).

[154] Четыре божества, наблюдающие за порядком в мире. Поощряют добрые деяния, наказывают за совершение зла, воодушевляют стремящихся обрести просветление, слушают проповеди будд и охраняют места проповедей. Обитают на небесах, расположенных по четырем сторонам от горы Сумеру на равном расстоянии от вершины и подножия. Дхритараштра охраняет Восток, Вирупакша — Запад, Вайшравана — Север, Вирудхака — Юг.

[155] Идеальные правители, имеющие предопределение привести человеческий мир к всеобщей справедливости и счастью. «Колесо» здесь — метафорическое название установлений и законов, которые высшие божества вручают царю при его коронации.

[156] Китайский аналог индийского ада Авичи (см. примеч. 99), где грешники подвергаются наказанию огнем.

[157] Нитирэн имеет в виду сутры, которые Будда Шакьямуни проповедовал до Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[158] Сутра о Величии Цветка (кит. *Хуаянь цзин*), св. III.

[159] Санскритский оригинал и переводы этой сутры на другие языки, кроме китайского, не сохранились, поэтому некоторые буддологи считают, что она была написана в Китае. Имеются две китайские версии текста сутры Кумарадживы (344—413) и Амогхаваджры (705—774) — буддийских миссионеров и переводчиков. В сутре запечатлены проповеди Будды Шакьямуни 16 царям. Будда говорит о том, что, если в управлении странами цари станут следовать Дхарме Будды (прежде всего поддерживать буддийскую церковь), их государства будут процветать, а в противном случае подвергнутся семи несчастьям.

[160] Т. е. знание и мудрость, присущие Будде.

[161] Сутра о Человеколюбивом Государе (Царе) (кит. *Жэньван-цзин*), св. III.

[162] Одна из наиболее авторитетных махаянистских сутр, в которой рассматривается важнейшая категория буддийской философии — *праджня-парамита* (высшая мудрость как способность и возможность обрести просветление). Пользовалась исключительной популярностью в китайских буддийских школах.

[163] Нитирэн цитирует трактат крупнейшего индийского буддийского мыслителя Ашвагхоши (II — III вв.), канонизированного в качестве бодхисаттвы.

[164] Нитирэн цитирует «Рассуждения о достижении Только-Сознания» (кит. *Чэн вэйши лунь*), трактат одного от ведущих индийских буддийских философов Васубандху (IV — V вв.), канонизированного в качестве бодхисаттвы.

[165] О «впитывании ["загрязнений"]» и о «низшем невпитывании ["загрязнений"]» см. примеч. 166. С алмазом сравнивают одии из видов наиболее глубоких *самадхи* (т. е. сосредоточений), которого достигают с помощью специально предназначенного для этого медитирования.

[166] Имеются в виду «впитывание "загрязнений"», т. е. усвоение информации, воспринимаемой шестью «корнями» (органами чувств) обыкновенных людей (такая информация с точки зрения буддийского учения является «загрязнением»)· и низшее (т. е. слабое) «невпитывание "[загрязнений]"».

[167] Нитирэн цитирует «Рассуждения о достижении Только-Сознания» св. III. См. примеч. 164.

[168] В средневековой буддийской литературе Китай рассматривался как захолустье по отношению к Индии.

[169] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. II «Уловки».

[170] Имеется в виду единственный известный индийский комментарий к Лотосовой Сутре, сохранившийся, правда, только в переводе на китайский язык. Традиция приписывает его авторство Васубандху.

[171] Имеется в виду трактат индийского буддийского философа Стхирамати, жившего в VI в. В этом сочинении доказывается наличие «природы» будды во всех без исключения живых существах.

[172] Имеются в виду идеологи трех южных и семи северных китайских буддийских школ. Типология школ была предложена Чжии в его трактате «Сокровенный смысл Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» и стала традиционной для приверженцев тяньтайского направления в дальневосточном буддизме.

[173] Так в средние века в дальневосточном буддийском мире называли буддийских монахов.

[174] Имеются в виду буддийские храмы в городе Нара, столице Японии в VIII в.: 3 храма школы Хоссо — Хорюдзи, Сайдайдзи и Якусидзи; 3 храма школы Санрон — Кофукудзи, Гангодзи, Дайандзи; 1 храм школы Кэгон — Тодайдзи.

[175] Титулование буддийского монаха, пользовавшегося авторитетом в правительственных кругах и в той или иной степени принимавшего участие в определении государственной политики.

[176] Пятый патриарх китайской буддийской школы Хуаянь (годы жизни 738 — 839), в молодости посвятил много времени изучению догматики китайских буддийских школ.

[177] Цитата из «Комментария к Сутре о Величии Цветка» Цинляна, св. XVIII.

[178] Здесь — титулование монаха, пользовавшегося авторитетом в буддийских кругах в качестве знатока догматики и философии различных течений буддизма.

[179] Ученый-монах китайской школы Хуаянь, жил в VIII в., однако точные даты жизни неизвестны.

[180] «Трактат о том, правильно ли "Продолжение сокращенных толкований Сутры о Величии Цветка"» Хуэйюаня, св. I.

[181] Сведений об этом человеке не сохранилось, но историки японского буддизма полагают, что он был монахом школы Кэгон из города Нара.

[182] Т. е. не усвоил до конца.

[183] См. о Токуицу в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[184] Буддийская традиция утверждает, что языки будд и бодхисаттв имеют необыкновенную длину (находясь в человеческом мире, будды и бодхисаттвы могут дотянуться до различных небес), что символизирует их красноречие и способность растолковывать живым существам Дхарму Будды. Таким образом, становится понятным противопоставление «короткого» языка Чжии (три «суна» — чуть более 9 см) и «длинного» языка будд (конечно, в обоих случаях длину языков следует понимать как метафору). Токуицу подчеркивает неавторитетность тяньтайского патриарха и несостоятельность его претензий на роль проповедника буддийского учения.

[185] См. о Великом Учителе Кобо (Кукае) в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[186] В буддийских текстах сливки олицетворяют сокровенную суть Дхармы Будды. В данном случае имеется в виду учение, запечатленное в Сутре о Величии Цветка.

[187] «Рассуждения о проповедях двух учений — явного и тайного» (яп. *Бэнкэмицу никё рон*).

[188] Т. е. в учениях, запечатленных в текстах сутр «временной» и «истинной» махаяны, которые Будда Шакьямуни проповедовал во время своей деятельности в облике человека, выражение «в одном [мгновении] мысли — три тысячи» не встречается. Оно, напомним, принадлежит Чжии.

[189] В данном случае Нитирэн, по мнению Х. Комацу, имеет в виду слова «За сорок с лишним лет [я] еще не показал истинного» из гл. II «Проповедь Дхармы» Сутры о Бесчисленных Значениях (*Комацу Х.* Указ соч. С. 34, примеч. 1).

[190] В данном случае Нитирэн, по мнению Х. Комацу, имеет в виду истинные свидетельства, данные Татхагатой Многочисленные Сокровища и буддами десяти сторон [света] в Лотосовой Сутре, с одной стороны, и свидетельства из «предшествующих» сутр с другой. (Там же. Примеч. 2.)

[191] В данном случае Нитирэн, по мнению Х. Комацу, имеет в виду Лотосовую Сутру, где неоднократно говорится об этом, и «предшествующие» сутры, где об этом не упоминается. (Там же. Примеч. 3.)

[192] В данном случае Нитирэн, по мнению Х. Комацу, имеет в виду, что в «предшествующих» сутрах говорится, что Будда впервые достиг просветления в человеческом мире, сидя под деревом Бодхи, а в Лотосовой Сутре говорится, что на самом деле он был просветленным всегда. (Там же. Примеч. 4.)

[193] Имеется в виду крупнейший индийский буддийский философ Нагарджуна. Дракон-Дерево (кит. *Луншу*, яп. *Рюдзю*) — дальневосточный эквивалент этого имени, перевод его с санскрита.

[194] Согласно Чжии (т. е. Великому Учителю Тяньтаю), в зависимости от времени, прошедшего после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира, проповедуются соответствующие данному периоду учения. Васубандху и Нагарджуна, жившие, по тяньтайской периодизации, в «век подобия Дхармы», проповедовали учения «временной» махаяны (см. ст. «Буддийская философия периода Хэйан»).

[195] Т. е. идеологи и проповедники различных школ более позднего времени, главным образом китайских и японских.

[196] Нитирэн цитирует трактат Чжии «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]», св. V.

[197] Чанъань сравнивает их с сочинениями Чжии.

[198] Т. е. учению китайской школы Фасян (яп. *Хоссо*), догматика которой базируется на положениях виджнянавады, второго главного течения махаяны.

[199] Слова Чжии из св. II «Сокровенного смысла Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», которые принадлежат, как считается, Чанъаню.

[200] Нитирэн сравнивает с жемчужиной знания о десяти взаимоналичествующих «мирах» и о том, что в одном [мгновении] мысли — три тысячи (*Комацу Х.* Указ. соч. С. 34, примеч. 9).

[201] Т. е. жемчужину.

[202] В данном случае Нитирэн имеет в виду Будду Шакьямуни.

[203] Т. е. на Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[204] Цитата из гл. II «Уловки» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[205] Нитирэн цитирует св. II «Сокровенного смысла Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» Чжии.

[206] Нитирэн цитирует св. IV трактата Чанъаня «Комментарий к "Рассуждению к постижению сути"», в котором Чанъань использует «сравнение» с бедной женщиной из св. VII Сутры о Нирване.

[207] Гл. X «Учитель Дхармы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Будда Шакьямуни, чьи слова цитирует Нитирэн, говорит о том, что из всех сутр, которые он проповедовал, проповедует и будет проповедовать, самой трудной для веры и понимания является Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[208] Имеются в виду «вступительные» и «основные» проповеди Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[209] Чжии имеет в виду учения, запечатленные в «предшествующих» сутрах.

[210] *Чжии*. «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. VIII.

[211] *Чжаньань*. «Толкование "Рассуждений о постижении сути"», св. IV.

[212] Т. е. речь идет о самом Будде Шакьямуни.

[213] *Сайтё*. «Изящные фразы Цветка Дхармы» (яп. *Хоккэ сюку*), св. II.

[214] В Индии, Китае и Японии.

[215] Т. е. учения, запечатленного в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[216] Т. е. Будда Шакьямуни из Индии.

[217] Т. е. Тяньтай из Китая.

[218] Нитирэн имеет в виду буддийских святых.

[219] Нитирэн имеет в виду важнейшую доктрину школы Тяньтай и ее преемниц в Японии.

[220] Т. е. «основные» проповеди Будды Шакьямуни, запечатленные в Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[221] Т. е. Тяньтая и Дэнгё.

[222] *Цзясян* (549 — 622). Более известен под именем Цзицзан. Китайский буддийский монах, основатель школы Саньлунь-цзун, учение которой базируется на доктринах мадхьямаки, первого из двух главных течений махаяны. Японский аналог Саньлунь-цзун — школа Санрон, которая традиционно считается первой в истории японского буддизма организацией монахов по конфессиональному признаку.

[223] *Фацзан* (643 — 712). Третий патриарх школы Хуаянь, систематизатор ее доктрин. Родился в семье, переехавшей в Китай из Центральной Азии. Изучал доктрины Хуаянь в столице империи городе Лоян. Был близок к императорскому двору. Автор многочисленных сочинений о философии школы.

[224] Кит. *Саньцзан*, яп. *Сандзо*. Почтительное титулование монаха, прославившегося глубокими познаниями буддийских сутр и трактатов.

[225] *Сюаньцзан* (600 — 664), известен также под именем Сюаньчжуань. Одна из ключевых фигур в истории китайского буддизма, известный переводчик буддийской литературы на китайский язык с санскрита. 17 лет провел в Индии, откуда привез на родину более 650 текстов и множество изображений будд. Сюаньцзан считается фактическим основателем Фасян-цзун (яп. *Хоссо-сю*) и Цзюйшэ-цзун (яп. *Куся-сю*), хотя первыми патриархами той и другой школы были другие люди.

[226] *Великий Учитель Цзыэнь* (632 — 682). Более известен по именем Куйцзи. Фактический основатель и систематизатор учения школы Фасян, один из ближайших учеников Сюаньцзана. Автор многочисленных толкований доктрин виджнянавады, на которых базируется догматика Фасян-цзун, и комментариев к каноническим текстам школы.

[227] *Шаньувэй* (637 — 735). Китайское имя буддийского миссионера Шубхакарасимхи (см. примеч. 117).

[228] *Цзиньганчжи* (672 – 741). Китайское имя индийского буддийского миссионера Ваджрабодхи, прибывшего в Китай в 720 г. и сыгравшего значительную роль в становлении китайского эзотерического буддизма.

[229] *Букун* (705 – 774). Китайское имя индийского буддийского миссионера Амогхраваджры, приехавшего в Китай в 714 г. Был учеником Ваджрабодхи и после смерти наставника стал главой эзотерического буддизма в китайском буддизме. Был близок к императорскому двору.

[230] *Школа Чжэньянь* – китайский прообраз японской Сингон-сю. См. о школе Сингон в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[231] *Даосюань* (596 – 667). Китайский буддийский монах, основатель так называемой «южной» ветви Люй-цзун, в которой большое внимание уделялось соблюдению тщательно разработанной системы заповедей, трактовавшейся как единственный путь достижения нирваны. В доктринальном плане учение школы тяготело к виджнянаваде. Японский аналог Люй-цзун – школа Риссю.

[232] Сутра о Бесчисленных Значениях, гл. III «Десять достоинств».

[233] Имеется в виду Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость, являющаяся «заключающей» сутрой Сутры о Цветке Дхармы в трех частях (кит. *Фахуа саньбу цзин*, яп. *Хоккэ самбу-кё*).

[234] В Сутре это сокращение не отмечено, и знак этот поставил, очевидно, сам Нитирэн.

[235] Речь здесь идет о временных мирах.

[236] В тексте Сутры о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость, канонизированном в школах тяньтайского направления буддизма, в том числе в школе Нитирэн, вместо «Будды» пишется «Дхармы».

[237] Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость.

[238] Имеются в виду пять разновидностей восприятия сущего: [1] «глаз» обыкновенных людей, который различает формы и цвета; [2] «глаз» богов, который видит в темноте сквозь какие угодно преграды и на каком угодно расстоянии; [3] «глаз» мудрости, благодаря которому «слушающие голос» и «просветлившиеся [через постижение] причин» способны увидеть «пустоту» всех вещей и феноменов; [4] «глаз» Дхармы бодхисаттв, который видит все учения Будды; [5] «глаз» Будды, который видит истинную «природу» всего сущего в прошлом, настоящем и будущем.

[239] Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость.

[240] Имеется в виду Будда Вайрочана, главный персонаж Сутры о Величии Цветка.

[241] Имеется в виду свод сутр о праджне (см. примеч. 113).

[242] См. об этих сутрах в ст. «Буддийская философия периода Хэйан».

[243] Т. е. об относительно недавнем просветлении царевича Сиддхартхи и о последовавших за этим событиях или о том, что говорилось во «вступительных» проповедях Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[244] Т. е. не показали того, о чем говорится в «основных» проповедях Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[245] Нитирэн имеет в виду, что в «предшествующих» сутрах говорилось то же самое, что и во «вступительных» проповедях Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. См. выше, примеч. 243.

[246] Т. е. о том, что Будда Шакьямуни стал буддой в неизмеримо далеком прошлом.

[247] См. о нем в ст. «Буддийская философия периода Хэйан» и выше, в примеч. 147.

[248] См. о нем там же.

[249] Нитирэн имеет в виду четыре вида учений: учения «слушающих голос»; учения «просветлившихся [через постижение] причин»; учения разных типов, не предназначенные только для определенного круга лиц; учения для бодхисаттв и будд.

[250] См. о нем в ст. «Буддийская философия периода Хэйан» и выше, в примеч. 147.

[251] См. о нем там же.

[252] *«Три изначальных предопределения»* — это: [1] истинное предопределение реализовать в себе изначальную «природу» будды; [2] наличие внутренней причины; [3] наличие внешне присущей причины реализации этого предопределения.

[253] В своем «Трактате об открывании глаз» Нитирэн называет «новыми» переводы буддийской литературы с санскрита на китайский язык, которые были сделаны после Сюаньцзана (см. выше, примеч. 225). В ранний период распространения буддизма в Китае сутры, как правило, переводили миссионеры из Центральной Азии или Индии (самым известным переводчиком был Кумараджива). Позже появились новые переводы, выполненные уже непосредственно китайцами. Возникновение новой переводческой школы связано прежде всего с именем Сюаньцзана. При жизни Чжии «новых» переводов буддийской литературы еще не было, и в школе Тяньтай канонизированными оказались «старые» (прежде всего перевод Саддхарма-пундарика-сутры, сделанный Кумарадживой). Нитирэн опирался, следуя традиции, на «старые» переводы и критически относился к «новым».

[254] Т. е. отказывались от доктринальных разработок Чжии (ср. «близкое» и «далекое»).

[255] Важнейшая категория учения махаяны. Способность, сила, в каком-то смысле энергия, посредством которой достигается нирвана. *Парамита* — «то, что перевозит на другой берег». В переводах этого слова на китайский язык (по-русски это — «переправа [на тот берег]») идея переправы к нирване выражена очень отчетливо. Обычно выделяются шесть парамит. Это: [1] парамита даяния (жертвования) — материальные и духовные благодеяния; [2] парамита заповедей — следование предписаниям, выполнение которых имеет принципиальное значение для стремящихся обрести нирвану; [3] парамита терпения — полная неподверженность гневу; [4] парамита старания — стремление действовать исключительно в одном направлении; [5] парамита созерцания — направление мыслей на единственный объект — просветление и сосредоточение на нем; [6] парамита совершенной мудрости — праджня-парамита. Следование шести парамитам приводит бодхисаттву к наивысшему и полному просветлению. Также встречаются перечни четырех и десяти парамит.

[256] Сутра о Бесчисленных Значениях, гл. III «Десять достоинств».

[257] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. II «Уловки».

[258] *Нагарджуна.* «Рассуждения о великом знании-переправе», св. VIII.

[259] Кит. *Уида дачэн сыцунь сюаньи цзи.* Комментарий на трактаты крупнейших индийских буддийских философов Нагарджуны и Арьядевы, принадлежащий кисти китайского буддийского монаха Хуэйцзюня из школы Саньлунь.

[260] Имеется в виду индийская традиция. Народы некитайского происхождения в древности и в средние века нередко именовались в китайской литературе «варварами».

[261] В комментарии Цзицзана к Лотосовой Сутре «Толкование значений [слов и фраз] Цветка Дхармы» такой фразы нет.

[262] *Чжии.* «Сокровенный смысл Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. VIII.

[263] Здесь речь идет о сакральном смысле китайского (и, соответственно, японского) названия Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, написанного пятью иероглифами *мё – хо – рэн – гэ – кё.* «Причастные» к этим знакам в конечном счете обретут все блага Будды Шакьямуни.

[264] Имеются в виду Субхути, Махакатьяяна, Махакашьяпа и Махамаудгальяяна (см. гл. IV «Вера и понимание» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы).

[265] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. IV «Вера и понимание».

[266] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. II «Уловки».

[267] Имеется в виду гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы».

[268] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XI «Видение Драгоценной Ступы».

[269] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. X «Учитель Дхармы».

[270] Имеется в виду гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[271] Древнеиндийское количественное числительное, равное десяти тысячам миллионов.

[272] Три ипостаси Будды, выделяемые течениями буддизма махаяны. [1] «Тело Дхармы». Базисная ипостась Будды. [2] «Тело Воздаяния». Это тело обретают бодхисаттвы, ставшие буддами (т. е. им воздается за пройденный путь). Типичным примером будды в «Теле Воздаяния» является Будда Амитабха. [3] «Тело Соответствия». Тело, в котором Будда является в мир проповедовать свое учение (например, он возвестил свою Дхарму в облике человека, «исторического» Будды Шакьямуни, что «соответствовало» обликам слушавших его людей и делало его проповеди и поучения понятными и убедительными). Имеется еще несколько толкований трех Тел Будды. «Тело Воздаяния» интерпретируется иногда как Тело, в котором Будда является перед бодхисаттвами для их ободрения. В этом Теле он не виден другим живым существам. Иногда второе Тело называют «"Превращенным" Телом», а «Телом Соответствия» в таком случае называют только Будду Шакьямуни, проповедовавшего людям. Иногда «"Превращенное" Тело» считается разновидностью «Тела Соответствия». В учениях некоторых дальневосточных буддийских школ число основных ипостасей Будды может быть больше трех, например, в учении школы Хуаянь/Кэгон насчитывается десять Тел Будды.

[273] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты».

[274] В «Исторических записках» Сыма Цяня читаем: «У-ван, заняв престол, сделал Тай-гуна по имени Ван наставником, Чжоу-гуна по имени Дан — помощником» (*Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. 1, с. 183). После смерти У-вана на престол вступил его сын Чэн-ван, воспитателем которого был Тай-гун. Естественно, что авторитет обоих приближенных был очень высок.

[275] Имеется в виду легендарный японский сановник Такэсиути-но Сукунэ, живший во времена правления царственных особ древности.

[276] *Мяолэ*. «Широкие комментарии» (кит. *Хунцзюе*), св. V. Некоторые комментаторы толкуют эту фразу в том смысле, что Мяолэ утверждает тождественность одного человеческого тела всей Вселенной.

[277] Место под деревом Бодхи, вблизи города Гайя, на котором, по преданию, «исторический» Будда Шакьямуни обрел просветление.

[278] В данном случае слово «исчезновение» не означает в прямом смысле исчезновение из мира после смерти, а в него вложен смысл обретения нового «мира»-состояния, здесь — «мира»-состояния будды (о «мирах»-состояниях см. в ст. о периоде Хэйан).

[279] Место, в котором Будда Шакьямуни обрел нирвану (т. е. «место успокоения») сравнивается в буддийских текстах с лотосом (в данном случае лотос — это «Цветок»), который остается незапачканным среди болотной грязи, где произрастает. С другой стороны, уподобление места просветления Будды «миру Хранилища Цветка» несет дополнительный смысл: свои проповеди в человеческом мире Будда Шакьямуни, согласно тяньтайской типологии буддийских учений, начал с проповедей, которые, как считается, запечатлены в Сутре о Величии Цветка, иногда называемой «Хранилище Цветка».

[280] Роща деревьев шала (*шала* – санскр.; *Shorea robusta*. Дерево высотой около 30 м., с желтыми цветами). Согласно преданиям, Будда Шакьямуни, произнеся проповедь, запечатленную в Сутре о Нирване, направился в город Кушинагара, в окрестностях которого в роще деревьев *шала* ушел из человеческого мира.

[281] Имеется в виду «Чистая земля» (т. е. идеальный мир какого-либо будды, обитатели которого просветлены), описанная в Сутре о Величии Цветка.

[282] Имеется в виду «Чистая земля», о которой говорится в Сутре о Тайной Величественной [Земле] (кит. *Миянь-цзин*, яп. *Мицугон-кё*).

[283] В гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы говорится, что во время «собрания» будд с «десяти сторон [света]» Будда Шакьямуни три раза превращал человеческий мир в «Чистую землю».

[284] Есть несколько толкований этого термина различными буддийскими школами, в данном случае «тремя землями» сокращенно называют три «превращенных» земли, т. е.: (1) земля, где пребывают как обыкновенные люди, так и святые; (2) земля «уловок»; (3) земля истинного воздаяния, где отсутствуют какие-либо препятствия.

[285] *Четыре земли.* Также их называют: «четыре земли Будды», «четыре вида земли», «четыре вида чистой земли». Есть несколько толкований этого термина в различных буддийских школах. Одно из толкований школы Тяньтай (базируется на комментарии Шаньдао; 613 – 681), к Сутре о Постижении Неизмеримой По Продолжительности Жизни, на I свитке краткого толкования Чжии Сутры о Вималакирти и др.):

[1] Земля, где проживают как обыкновенные люди, так и святые (земля, где вместе обитают люди, боги, «слушающие голос», «просветлившиеся [через постижение] причин», бодхисаттвы, буддийские святые).

[2] Земля «уловки» (земля, где обитают существа, освободившиеся от заблуждений взглядов и мыслей, «две колесницы», устранившие неведение и заблуждения, и бодхисаттвы).

[3] Земля истинного воздаяния, в которой нет препятствий (где обитают бодхисаттвы, находящиеся выше первой ступени «особого учения», и бодхисаттвы, пребывающие ниже первой ступени «учения круга»).

[4] Земля света вечного успокоения (земля, где обитает Будда с тремя достоинствами – Телом Дхармы, праджней, освобождениями).

О тяньтайском толковании, основанном на описанном в гл. XI «Видение Драгоценной Ступы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы «очищении» Буддой Шакьямуни земель см. выше, примеч. 145.

[286] Речь идет о четырех «взглядах» на рощу деревьев шала: [1] эта роща – место, где видно только землю, траву, деревья и камни; [2] эта роща стала «драгоценным» местом после того, как Будда Шакьямуни произнес свою последнюю проповедь; [3] эта роща – место, где Будда Шакьямуни открыл истину о просветлении всех будд; [4] роща деревьев шала является, так сказать, материальным воплощением Истинной Дхармы Будды Шакьямуни.

[287] В тяньтайском буддизме термином «уловки» определяют различные способы, которыми Будда Шакьямуни привлекал живых существ к своим проповедям. В данном случае речь идет о «сфере существования» только что начинающих внимать Будде. Следует также иметь в виду, что «земля» в махаяне часто трактовалась как определенное психическое состояние, а не только (и не столько) как чисто географическое понятие, так что на одной территории могло быть несколько «земель», т. е. различных уровней просветления живых существ.

[288] Речь идет о третьей и четвертой, по тяньтайской классификации, земле (см. примеч. 145, 285).

[289] Имеется в виду «Чистая земля» Будды Амиды. Важнейшая категория догматики амидаизма – одного из ведущих направлений в японском буддизме.

[290] «Чистая земля», в которой когда-то пребывал бодхисаттва по имени Царь Врачевания, согласно буддийским поверьям, излечивающий живых существ от всех физических и психических недугов. Как рассказывает Сутра о Царе Врачевания и о Высшем Во Врачевании, в «век подобия Дхармы» жил некий богатый человек, услышавший от одного буддийского монаха о Великой Колеснице и поверивший в нее.

В знак благодарности этот богатый человек преподнес монаху и другим людям целебные снадобья и сказал, что все, кто услышит его имя, излечатся от любой болезни. То же самое сделал и младший брат богача. Люди прозвали их Царем Врачевания и Высшим Во Врачевании. После смерти братья возродились бодхисаттвами под этими же именами. Согласно канонизированной в школе Тяньтай версии, одним из земных воплощений Царя Врачевания был Чжи, поскольку обрел просветление, читая про себя и читая нараспев гл. XXIII «Прежние деяния бодхисаттвы [по имени] Царь Врачевания» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Земля Царя Врачевания находится далеко на Востоке, почва ее из ляпис-лазури.

[291] Отрезок времени, за который образуются миры, постепенно населяемые живыми существами. Один из четырех периодов цикла существования мира.

[292] Т. е. мир феноменального бытия, характеризующегося непостоянством вещей и явлений, наполняющих его.

[293] Мир, в котором проживают человеческие существа.

[294] Имеются в виду так называемые «три малых несчастья» (война, болезни, голод) и «три великих несчастья» (пожары, наводнения, ураганы), которые происходят в «кальпу разрушения» (см. примеч. 295) и ведут мир *саха* к гибели. В сочинении «Рассуждения об установлении мира и спокойствия в стране», включаемом в число пяти главных трактатов Нитирэна, подробно рассматриваются «малые» и «великие» несчастья, угрожавшие, по его мнению, Японии в 60-х годах XIII в.

[295] Существование земного мира, по буддийским представлениям, характеризуется цикличностью, причем каждый цикл проходит в своем развитии четыре этапа (четыре кальпы): [1] «кальпа становления», во время которой образуются миры, и эти миры постепенно населяются живыми существами; [2] «кальпа существования», во время которой жизнь обитателей этих миров сначала сокращается с 84 000 до 10 лет (на 1 год каждые 100 лет), а потом увеличивается с 10 до 84 000 лет (также на 1 год каждые 100 лет); [3] «кальпа разрушения», во время которой миры гибнут из-за обрушивающихся на них трех «великих» и трех «малых» несчастий (см. примеч. 294); [4] «кальпа опустошения», во время которой уже ничего не существует.

[296] См. о нем в примеч. 290.

[297] Имеются в виду восемь глав Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы – с гл. XV «Появившиеся из-под земли» по гл. XXII «Возложение ноши» (включительно).

[298] Имеется в виду Будда Шакьямуни. Его статус «Истинного Учителя» обусловлен изначально присущей, вечной, а потому и истинной сущностью Шакьямуни. Человеческий мир, в свою очередь, по его истинной «природе» является «Чистой землей» в абсолютном значении этого понятия, о чем Нитирэн говорил выше.

[299] Поэтические метафоры, широко употреблявшиеся в древней и средневековой японской литературе по отношению к аристократии.

[300] Т. е. такой Шакьмуни, каким его описывают хинаянистские сутры.

[301] Ближайшие ученики «исторического» Будды Шакьямуни, в высшей степени почитаемые в хинаянистской литературе. В махаянистских школах причислялись к категории «слушающих голос» и большим почтением не пользовались.

[302] Главный персонаж Сутры о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Помимо Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, об этом бодхисаттве говорится во многих сутрах Великой Колесницы, в том числе в таких авторитетных, как Сутра о Золотом Свете, Сутра о Величии Цветка. Изображается сидящим на белом слоне по правую руку от Будды Шакьямуни. Всеобъемлющая Мудрость символизирует учение Будды и буддийскую религиозную практику. В Сутре о Величии Цветка рассказывается о принятии Всеобъемлющей Мудростью «десяти клятв», и в некоторых дальневосточных буддийских школах эти «клятвы» считаются главными обетами бодхисаттвы. Всеобъемлющая Мудрость один из самых почитаемых бодхисаттв в эзотерическом буддизме.

[303] Нитирэн имеет в виду Шакьямуни двух предыдущих периодов.

[304] Будда Шакьямуни, открывший свою вечность, проповедуя «великому собранию»; гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[305] Нитирэн имеет в виду Индию, Китай и Японию.

[306] Имеются в виду четверо главных бодхисаттв из числа «бодхисаттв, появившихся из-под земли».

[307] Имеются в виду первые четыре из пяти стадий превращения молока в сливки. В школе Тяньтай проповеди Будды в течение пяти (по классификации Чжии) периодов его проповеднической деятельности в человеческом облике в мире *саха* сравниваются с процессом образования сливок. Таким образом, под «предшествующими» четырьмя вкусами» (вкусами продуктов превращения молока в сливки на первых четырех этапах) Нитирэн подразумевает «предшествующие» сутры.

[308] Имеется в виду свод сутр о праджне (см. примеч. 113), в которых запечатлены проповеди Будды Шакьямуни первых четырех, по тяньтайской классификации, периодов его проповеднической деятельности в человеческом облике (см. ст. «Буддийская философия периода Хэйан»).

[309] Идеологами школы Тяньтай в гл. XVII «Различение достоинств» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы было выделено четыре типа веры, о которых идет здесь речь. [1] Вера в учение, запечатлениое в этой Сутре, в каждое мгновение мысли. [2] Вера в учение, изложенное в кратких комментариях. [3] Вера в проповеди, которые читаются для обращения в веру более широкого круга людей. [4] Достижение глубокой веры посредством проповеди Истинной Дхармы.

[310] Имеется в виду гл. XVII «Различение достоинств» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[311] Имеется в виду деление Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы на две части — «вступительные» и «основные» проповеди, — каждая из которых функционально приравнивается к самостоятельной сутре.

[312] Неточное название гл. IX «Вручение предсказаний находящимся на обучении и ненаходящимся на обучении» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[313] Т. е. о том Будде Шакьямуни, о котором идет речь в первой из двух «сутр», на которые делится Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы с «открывающей» и «заключающей» сутрами.

[314] Т. е. Будда Шакьямуни не сказал, что сто «миров» — тысяча «так [есть]» — это вечно присущая характеристика любой «сферы существования» (скандх, человека и окружающего его мира).

[315] Имеется в виду Будда Побеждающий Великим Всепроникающим Знанием, о котором в гл. VII «Сравнение с призрачным городом» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы говорится, что в бытность его царем у него было шестнадцать сыновей и впоследствии его шестнадцатый сын стал Буддой Шакьямуни. См. выше, примеч. 114.

[316] Имеется в виду гл. XV «Появившиеся из-под земли» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[317] Имеется в виду гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[318] Т. е. вторая половина гл. XV «Появившиеся из-под земли» и первая половина гл. XVII «Различение достоинств» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[319] Т. е. Будда Шакьямуни, так сказать, не приноравливается к своим слушателям.

[320] Т. е. будд прошлого, настоящего и будущего.

[321] Имеется в виду гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[322] Имеются в виду вторая половина гл. XV «Появившиеся из-под земли», гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» и первая половина гл. XVII «Различение достоинств» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[323] «Неведение» Истинной Дхармы.

[324] Т. е. не знают своего истинного отца – Будду Шакьямуни в его сущностной ипостаси.

[325] Нитирэн имеет в виду первые три учения из четырех тяньтайских учений об обращении (см. ст. о периоде Хэйан).

[326] Этим термином в махаяне обозначается хинаянистская трактовка нирваны, согласно которой, как говорят последователи махаяны, необходимо превратить себя в пепел, чтобы обрести нирвану. Последняя понимается как «небытие».

[327] *Чжии.* «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. I.

[328] Х. Комацу так трактует эту фразу: «Так как в сутрах не говорится о трех этапах: посадке «семени», [его] набухании, «выходе», то не ставится вопрос о начале и конце обучения и обращения Будды». (*Комацу Х.* Указ. соч. С. 59, примеч. 23 к с. 44).

[329] Так называли людей, стоявших вне четырех варн древнеиндийского общества ([1] брахманы, [2] кшатрии, [3] вайшьи, [4] шудры), самый презираемый его слой. Жили за пределами городов и деревень, куда входили только для выполнения работ. Были мясниками, мусорщиками, охотниками, рыбаками, палачами, прислужниками на похоронах.

[330] Имеются в виду «слушающие голос» и «просветлившиеся [через постижение] причин».

[331] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. X «Учитель Дхармы».

[332] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XI «Видение Драгоценной Ступы».

[333] Имеется в виду гл. XIII «Увещевание держаться [твердо]» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[334] Имеется в виду гл. XIV «Спокойные и радостные деяния» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[335] Нитирэн имеет в виду наличие «природы» будды во всем сущем.

[336] Т. е. исконно присущую ему «природу» будды живое существо принимает за внесенную извне способность обрести просветление. Учение о посадке «семени» будды противоречит тяньтайскому представлению об изначальном наличии «природы» будды в каждом живом существе.

[337] Т. е. продвижение к просветлению происходит благодаря усвоению истин, заключенных в тех проповедях Будды Шакьямуни, которые предшествовали «основным» проповедям.

[338] «Основные» проповеди, которые Будда Шакьямуни произносил во время его пребывания в человеческом мире.

[339] Имеются в виду гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты», вторая половина гл. XV «Появившиеся из-под земли» и первая половина гл. XVII «Различение достоинств» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[340] Молитвой – *даймоку* Нитирэн называл фразу «*Наму мё – хо – рэн – гэ – кё!*» («Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!»), которой приписывал сакральное значение (см. ст. «Школа Нитирэн»). Имеются в виду знаки: *мё – хо – рэн – гэ – кё.*

[341] Имеется в виду гл. XV «Появившиеся из-под земли» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[342] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XV «Появившиеся из-под земли».

[343] Т. е. с гл. X «Учитель Дхармы» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[344] Имеются в виду монахи, монахини, верующие миряне – мужчины и женщины.

[345] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XI «Видение Драгоценной Ступы».

[346] Слова из гл. XIII «Увещевание держаться [твердо]» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[347] Т. е. обыкновенные люди не способны разобраться в причинах изменений слов Будды Шакьямуни.

[348] Нитирэн имеет в виду толкование Чжии в св. IX «Фраз Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» высказываний Будды Шакьямуни о распространении после его ухода из мира *саха* Лотосовой Сутры. [1] Бодхисаттвы, которые пришли из других миров, не знают мира *саха* и поэтому не обладают знаниями, необходимыми для проповеди в нем Лотосовой Сутры. [2] Они не связаны с миром *саха* какими-либо особыми узами, поэтому таким бодхисаттвам будет трудно вынести мучения, которые им, по всей вероятности, придется пережить, когда они будут распространять Лотосовую Сутру. [3] Если бы Будда Шакьямуни вверил этим бодхисаттвам распространение Лотосовой Сутры после своего ухода, то не поручил бы это дело «бодхисаттвам, появившимся из-под земли». Чжии назвал также три причины, почему после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира Лотосовую Сутру должны распространять «бодхисаттвы, появившиеся из-под земли». [1] Эти бодхисаттвы были учениками Будды еще в «изначальные времена», поэтому хорошо знают его сокровенные мысли. [2] «Бодхисаттвы, появившиеся из-под земли», связаны с миром *саха* кровными узами. Этот мир – их мир. [3] Будда Шакьямуни открыл свою вечную «природу», вызвав именно этих бодхисаттв.

[349] Т. е. «свидетельство» вечности Будды Шакьямуни.

[350] Согласно буддийской космологии, один из четырех островов-континентов, расположенных вокруг центра мира – горы Сумеру, на котором проживает человеческий род. Название свое получил по дереву *джамбу*, растущему на этом острове-континенте. Северная часть Джамбудвипы обширная, южная – узкая. На Джамбудвипе находятся шестнадцать «великих царств», пятьсот «средних царств», сто тысяч «малых царств». Проживающие на Джамбудвипе имеют меньше радости, чем обитатели других трех островов-континентов, поскольку в предыдущих жизнях совершали «недолжные» деяния. Ради спасения живых существ Будда появляется в Джамбудвипе и здесь проповедует свое учение.

[351] Речь идет от лица Будды Шакьямуни, который называет своими учениками «бодхисаттв, появившихся из-под земли».

[352] *Чжии*. «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. IX.

[353] *Мяолэ*. «Записки о "Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы"», св. IX.

[354] Кит. *Фучжэнцзи*. Комментарий в десяти свитках тяньтайского монаха Даосяня на сочинение Мяолэ «Записки о "Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы"». См. примеч. 353.

[355] Согласно Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, «бодхисаттвы, появившиеся из-под земли», достигли просветления в «безначальные времена», что принципиально отличает их от всех других бодхисаттв.

[356] *Даосянь*. «Записки о помощи Истинному», св. VI.

[357] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XV «Появившиеся из-под земли».

[358] Речь идет о сыновьях искусного врача, о котором рассказывается в этой главе (гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты») Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[359] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты».

[360] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XVII «Различение достоинств».

[361] В этой и других главах Лотосовой Сутры, согласно классическим комментариям, речь, как правило, идет о четырех группах, которые состоят из: [1] тех, кто просит Будду проповедовать Дхарму; [2] тех, кто слушает проповедь Дхармы, [3] тех, кто помогает Будде вести к просветлению живых существ, [4] тех, кто верит в Дхарму. Х. Комацу, ссылаясь на св. VI Сутры о Нирване, пишет, что имеются в виду четверо бодхисаттв, чьим проповедям следуют живые существа после ухода из человеческого мира Будды Шакьямуни (*Комацу Х.* Указ. соч. С. 48, примеч. 8).

[362] Гл. XXI «Божественные силы Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[363] Имеется в виду Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[364] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXI «Божественные силы Татхагаты».

[365] *Чжии.* «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. X.

[366] *Даосянь.* «Записки о помощи Истинному», св. X.

[367] Об этом будде и его ученике говорится в св. IV Сутры о Величии Цветка.

[368] Имеется в виду Будда Амитабха.

[369] Об этом будде говорится в гл. XXIII «Прежние деяния бодхисаттвы Царя Врачевания» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[370] Имеется в виду Будда Высший Царь Сокровищ — Величия И Добродетелей, о котором говорится в гл. XXVIII «Воодушевление бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[371] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXI «Божественные силы Татхагаты».

[372] Имеются в виду сутры экзотерического и эзотерического течений в буддизме.

[373] Имеются в виду десять божественных сил, которые Будда Шакьямуни продемонстрировал перед собравшимися на его проповеди буддами, бодхисаттвами, богами и другими существами, о чем сообщается в гл. XXI «Божественные силы Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Во «Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» Чжии представил следующую типологию этих «божественных сил». [1] Способность достать языком до неба Брахмы, что указывает на истинность проповедей Будды. [2] Способность испускать свет неисчислимого количества цветовых оттенков из каждой поры кожи своего тела и освещать все миры десяти сторон света, что указывает на проникновение мудрости Будды Шакьямуни повсюду. [3] Способность проповедовать таким образом, чтобы звуки голоса Будды Шакьямуни достигали всех миров десяти сторон света. Это означает полное открытие Буддой своих сокровенных тайн. [4] Способность, щелкая пальцами рук, издавать такие звуки, которые слышны во всех мирах десяти сторон света, что указывает на глубочайшую радость Будды. [5] Способность сотрясать все земли шестью способами и очищать шесть «корней» (т. е. пять органов чувств и разум). [6] Способность Будды Шакьямуни вызвать радость у собравшихся, когда они увидят висящую в пространстве Драгоценную Ступу, в которой восседают будда Многочисленные Сокровища и Будда Шакьямуни. По мнению Чжии, это указывает на то, что Путь деяний всех будд, несмотря на их внешние различия, един. [7] Способность Будды Шакьямуни проповедовать учение Лотосовой Сутры таким образом, чтобы небесные боги возвещали всем живым существам о том, что, прослушав проповеди Будды, живые существа станут радоваться и делать подношения Будде. Это означает, что в будущем Лотосовая Сутра распространится по всем мирам. [8] «Миссионерские» способности Будды Шакьямуни, проявляющиеся в том, что все живые существа, услышав возвещение, сделанное небесными богами, обратятся в буддийскую веру, эти способности указывают также на то, что в будущем все миры заполнятся существами, почитающими Лотосовую Сутру. [9] «Божественные» способности Будды Шакьямуни проявляются также в том, что живые существа, услышавшие возвещение небесных богов и обратившиеся в буддийскую веру, станут разбрасывать над миром «саха» различные драгоценности, которые (как раз благодаря «божественным силам» Будды) соединятся в единое целое и образуют навес над местом собрания будд, где Будда Шакьямуни проповедует учение Лотосовой Сутры. Это означает, что в будущем станет распространяться только эта Сутра. [10] Божественные способности Будды Шакьямуни выражаются также в том, что результатом проповедования им учения, запечатленного в Лотосовой Сутре, является то, что «проходы» между мирами становятся неразрывными, и все миры превращаются в «одну страну Будды». Это означает, что обитатели всех миров становятся способными постичь в себе наличие «мира будды» и обрести просветление.

[374] Согласно толкованию, принятому в школе Тяньтай, эти слова указывают на «истинный "знак"» дхарм, т. е. «отсутствие "знаков"».

[375] Согласно толкованию, принятому в школе Тяньтай, эти слова указывают на причины и следствия существования «"знака" [истинной] реальности».

[376] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXI «Божественные силы Татхагаты».

[377] Чжии выделил три важнейших дела, которые касаются Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. [1]. Получение «бодхисаттвами, появившимися из-под земли», поручения Будды Шакьямуни распространять Лотосовую Сутру после его ухода из человеческого мира. [2] Демонстрация Буддой Шакьямуни своих сверхъестественных способностей. [3] «Передача» сути учения, запечатленного в Лотосовой Сутре, «бодхисаттвам, появившимся из-под земли».

[378] *Чжии*. «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. X.

[379] Т. е. о достижении состояния будды.

[380] *Сайтё*. «Изящные фразы Цветка Дхармы», св. X.

[381] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXI «Божественные силы Татхагаты».

[382] Будда Шакьямуни, от лица которого здесь идет речь, имеет в виду «Дхарму [достижения] ануттара-самьяк-самбодхи» (т. е. наивысшего просветления), которую он собирается вручить слушающим его бодхисаттвам-махасаттвам.

[383] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXII «Возложение ноши».

[384] Там же.

[385] Имеется в виду будда, о котором рассказывается в гл. XX «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[386] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. X «Учитель Дхармы».

[387] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты».

[388] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XVII «Различение достоинств».

[389] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXIII «Прежние деяния бодхисаттвы Царя Врачевания».

[390] Сутра о Нирване, св. XX.

[391] Имеются в виду перечислявшиеся выше отрывки из сутр.

[392] По тяньтайской типологии проповеднической деятельности Будды Шакьямуни в человеческом мире, в последний, пятый, ее период он в течение восьми лет разъяснял слушателям на Горе Орла (санскр. *Гридхракута*), или Горе Священного Орла (кит. *Линцзюшань*, яп. *Рёдзюсэн*), учение, запечатленное в Лотосовой Сутре.

[393] Слова из гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[394] Там же.

[395] Перифраз из гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[396] Этим термином обозначается скрытая в каждом живом существе способность «откликнуться» на усилия обратить его в буддийскую веру (и тем самым спастись), которые прилагает бодхисаттва.

[397] Речь идет о том, что человек способен не потерять своих потенциальных возможностей обрести просветление даже в том случае, если по правильному пути его ведут при помощи «подготовительных» учений, как делал Будда Шакьямуни, проповедуя доктрины, изложенные в «предшествующих» сутрах.

[398] *Наньюэ* (515 — 577). Известен также под именем Хуэйсы. Китайский буддийский монах, учитель Чжии. Пользовался большим авторитетом при императорском дворе. Получил от императора титул «Великий Учитель дхьяны», т. е. был удостоен звания великого мастера медитации.

[399] Т. е. разрабатывали теоретический аспект тяньтайского учения.

[400] Т. е. полностью подходящее.

[401] Нитирэн имеет в виду Малую и Великую Колесницы.

[402] Нитирэн имеет в виду «временную» Великую Колесницу и «истинную» Великую Колесницу в ее тяньтайском толковании.

[403] Т. е. воспринять тяньтайское учение о спасении. Ассоциация с притчей об отце-враче из гл. XVI «Продолжительность жизни Татхагаты» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[404] Т. е. встанут на путь спасения.

[405] *Чжии*. «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. X.

[406] Т. е. Будде Шакьямуни, будде Многочисленные Сокровища и эманациям Будды Шакьямуни, которые все вместе считаются третьим буддой.

[407] Имеется в виду поручение Будды Шакьямуни распространять Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[408] Нитирэн имеет в виду четверых бодхисаттв (Высшие Деяния; Безграничные Деяния; Чистые Деяния; Деяния, Устанавливающие Покой), возглавляющих «бодхисаттв, появившихся из-под земли», о которых говорится в гл. XV «Появившиеся из-под земли» Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы.

[409] См. о *сякубуку* в ст. «Школа Нитирэн».

[410] См. о *сёдзю* там же.

[411] Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, гл. XXIII «Прежние деяния бодхисаттвы [по имени] Царь Врачевания».

[412] Х. Комацу пишет, что для Чжии «Чудесный Путь» — это учение, запечатленное в Лотосовой Сутре, для Нитирэна — пять знаков *мё — хо — рэн — гэ — кё* (*Комацу Х.* Указ. соч. С. 55, примеч. 2).

[413] *Чжии*. «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. I.

[414] Благо, обусловленное хорошей кармой. В данном случае предопределением появления четырех главных «бодхисаттв, появившихся из-под земли» (см. примеч. 408).

[415] *Мяолэ*. «Записки о "Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы"», св. I.

[416] *Сайтё*. «Трактат об охраняемом государстве» (яп. *Сюго кокка сё*), св. I.

[417] Т. е. не является «веком Истинной Дхармы».

[418] *Тан* — династия, правившая Китаем с 618 по 908 г., по названию которой в средневековой литературе именовалось китайское государство. *Цзэ-ху* назывались земли от северных границ Китая до Камчатки. Сайтё в данном случае имеет в виду Японию, поскольку на древних картах Камчатка с прилегающими к ней островами изображалась на западе от Японских островов.

[419] Пять факторов, нарушающих должное бытие мира: [1] «замутнение» кальпы (см. выше, примеч. 55) — период войн, природных катаклизмов, эпидемий и т. п.; [2] «замутнение» заблуждениями — доминирующую роль в мире играют разнообразные страсти; [3] «замутнение» живых существ — физическая и умственная слабость живых существ, живущих в такой период; [4] «замутнение» видения — господство ложных взглядов и ересей; [5] «замутнение» жизни — сокращение продолжительности жизни человека.

Согласно «Фразам Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» Чжии, наиболее опасными являются «замутнения» мыслей и желаний, которые обусловливают появление всех других «замутнений»).

[420] Т. е. Будды Шакьямуни.

[421] *Сайтё*. «Изящные фразы Цветка Дхармы», св. III.

[422] Т. е. в трактате Сайтё «Изящные фразы Цветка Дхармы».

[423] Нитирэн имеет в виду угрозу монгольского вторжения в Японию. Ко времени написания трактата монгольский хан Хубилай прислал японскому правительству несколько ультиматумов, в которых требовал подчинения страны монгольской империи. Попытка вторжения войск монголов произошла в 1274 г.

[424] Т. е. Будды Шакьямуни, уже открывшего свою истинную сущность во время проповедей, запечатленных во второй половине Лотосовой Сутры.

[425] Т. е. в Японии.

[426] Речь идет о предании, согласно которому принц Сётоку-тайси (Дзёгу), один из «отцов» японского буддизма, дал клятву, что, если в сражении войск кланов Сога и Мононобэ победит пробуддийская партия (клан Сога), он воздвигнет храм в честь четырех небесных царей (т. е. храм Ситэннодзи).

[427] Сорок пятый, по династийному исчислению, японский император. Царствовал с 724 по 745 г. Со временем его правления связывается расцвет раннего японского буддизма.

[428] Храм школы Кэгон, построенный в первой половине VIII в. в тогдашней столице Японии г. Нара. Одно из самых больших и известных сооружений того времени.

[429] Т. е. Будда Вайрочана.

[430] Одно из имен-прозваний Будды Шакьямуни (на Востоке Шакьямуни называл себя Учителем Врачевания), однако Нитирэн имеет в виду не Шакьямуни, а Татхагату Учителя Врачевания (яп. *Якуси-нёрай*). Смысл высказывания в том, что в начальный период распространения буддизма в Японии император, аристократы и другие высокие покровители буддийской религии строили храмы не в честь Будды Шакьямуни, а в честь других будд и бодхисаттв (Вайрочаны, Амиды, Якуси, Каннон).

[431] Т. е. дело распространения Истинной Дхармы и установления «истинно-почитаемого».

[432] Это – Будда Шакьямуни, Татхагата Многочисленные Сокровища и «частные» тела Будды Шакьямуни, которые считаются одним телом Будды Шакьямуни (см. также примеч. 406).

[433] Т. е. предсказания будд.

[434] Имеются в виду *гаруды* (санскр.). См. примеч. 125.

[435] Имеются в виду цветы, растущие на воде (напр., лотосы).

[436] *Чжии*. «Фразы Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», св. IX.

[437] *Мяолэ*. «Записки о "Фразах Цветка Дхармы"», св. IX.

[438] Т. е. учение «в одном [мгновении] мысли – три тысячи».

[439] Т. е. *мё – хо – рэн – гэ – кё*.

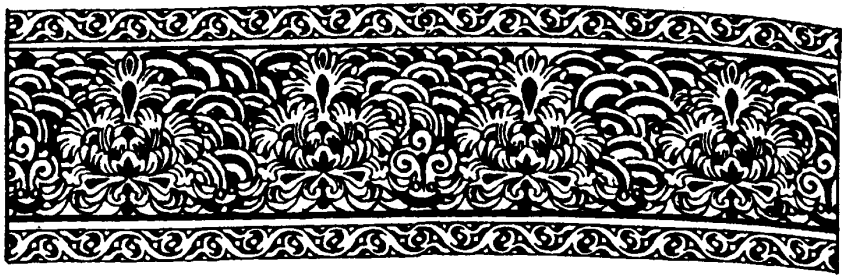
[440] Имеются в виду четыре мудреца, живших, по преданию, во время правления в Китае династии Ранняя Хань. После многих лет, проведенных в уединении, эти мудрецы решили пойти на службу ко второму ханьскому императору Хуэй-ди (правил с 194 по 187 г. до н. э.), чтобы принести пользу народу.

[441] 1273 г. по европейскому летоисчислению.

[442] Четвертый месяц по лунному календарю.

[443] Т. е. в переводе на европейское летоисчисление трактат был окончен 13 мая 1273 г.

Перевод и комментарии А. Н. Игнатовича



СИНРАН

СУЩНОСТЬ «ТРАКТАТА О ЕДИНСТВЕННО-ВЕРЕ»

Синран (посмертное имя Кэнсин-дайси; 1173–1262) – японский проповедник, основатель Дзёдо-синсю («Новая школа "Чистой земли"» или «Школа нового учения о "Чистой земле"»), один из видных представителей средневекового японского буддизма. Первоначально был монахом школы Тэндай, но после знакомства со взглядами Хонэна (1133–1212) – основателя школы Дзёдо – стал приверженцем учения о Будде Амиде (санскр. *Амитабха*) и его «Чистой земле» (санскр. *Сукхавати*). Воззрения Синрана и Дзёдо-синсю в принципиальных своих положениях идентичны учению Дзёдо-сю и амидаизма в целом. Согласно этому учению, «спасение» в амидаизме понимается как возрождение в «Чистой земле» Будды Амиды, но пути достижения спасения трактуются по-разному. В процессе эволюции своих взглядов Синран пришел к убеждению о том, что единственно истинным является восемнадцатый обет Будды Амиды (из сорока восьми, данных им) – обещание спасти всех без исключения живых существ, уверовавших в его спасительную силу: «Когда я стану Буддой, все сущее в десяти сторонах света, искренне уверовав и возжелав возродиться в моей земле, возмыслит обо мне... Если же не возродится, то не достигну самбодхи». Этот восемнадцатый обет Синран считал более важным, чем девятнадцатый и двадцатый обеты, на которых основывались учения других амидаистских школ и которые прежде признавались самим Синраном. Согласно этим обетам Будды Амиды, возродиться в «Чистой земле» смогут лишь те, кто в земной жизни совершает благие деяния (девятнадцатый обет) или же те, кто усердно взывает к помощи Будды Амиды и строго соблюдает заповеди (двадцатый обет). Опираясь на восемнадцатый обет, Синран полностью отрицал возможность спасения за счет «собственных усилий» верующего и утверждал, что единственный способ возродиться в «Чистой земле» есть возглашение имени Будды Амиды – «*Наму Амида буцу!*» («Слава Будде Амиде!»). Тем самым Синран существенно возвышал роль Будды Амиды как посредника между живыми существами и «Чистой землей», как спасителя каждого отдельного человека. К тому же признание девятнадцатого и двадцатого обетов менее важными позволило Синрану смягчить строгие требования монашеского устава, характерные для большинства буддийских школ (монахам разрешалось иметь семью, употреблять в пищу мясо и т. д.). Расцвет Дзёдо-синсю пришелся на XV в.

Творческое наследие Синрана весьма обширно. Наиболее известным из его произведений является трактат «Кэн Дзёдо синдзицу кёгёсинсё монруй» (сокр. «Кёгёсинсё») – «Избранные заметки, раскрывающие истинное учение, практику, веру и просветление в "Чистой земле"». Он написан, как традиционно считается, в 1244 г. и имеет своей целью дальнейшую популяризацию учения о «Чистой земле». В предлагаемом нами одном из последних сочинений Синрана «Юйсинсё монъи» («Сущность "Трактата о единственно-вере"») в лапидарной и сжатой форме излагаются взгляды Синрана по вопросам амидаистского учения, подводящие итог его духовным исканиям. Это небольшое сочинение является комментарием на гатху из «Трактата о единственно-вере» проповедника Сэйкаку (1167–1235) – ученика и последователя Хонэна и друга Синрана. В нем делается особый акцент на исключительной важности веры в возглашения имени Будды Амиды как способа возрождения в «Чистой земле» по сравнению с другими способами (знанием, деянием, созерцанием). Сочинение Синрана, развивающее идею Сэйкаку о первостепенном значении веры, органически вписывается в комментаторскую традицию амидаистской школы, начало которой было положено китайским монахом Шань-дао (613–681), основавшим данную школу в столичном монастыре Гуанминсы (г. Чаньянь, ныне Сиань), и продолжено в Японии Хонэном, Сэйкаку и Синраном.

Настоящий перевод работы Синрана выполнен по ее публикации в изд. «Нихон буккё сэйтэн» («Священные писания японского буддизма»). Токио, 1956. Т. 4.

*

В названии «Трактата о единственно-вере» [иероглиф] *юй* имеет значение [чего-то] лишь одного и исключает [по своему смыслу] наличие [каких-либо] двух [начал], поставленных в один ряд [как равноценные]. К тому же [иероглиф] *юй* означает «единственный», а иероглиф *син* предполагает отсутствие сомнения. Имеется в виду истинная вера, отвергающая ложь. [Последнее слово состоит из двух иероглифов], первый из которых – *ко* – означает пустоту, а [второй иероглиф] – *кэ* – имеет значение ненастоящего. [Иероглиф] *ко* несет также смысл нереального, а [иероглиф] *кэ* – неистинного. Единственно-вера заключается в обращении к основному обету[1], касающемуся «опоры на силы Другого» (*тарики*)[2], и в отказе от «опоры на свои силы» (*дзирики*)[3]. [Слово] «трактат» имеет в виду, что [для него] отобрано и [в нем] собрано все превосходнейшее. Поэтому [сочинение] и называется «Трактатом о единственно-вере». К тому же [выражение] «единственно-вера» должно исключать всё, помимо веры с «опорой на силы Другого», в чем и состоит изначальный широкий клятва-обет.

Нёрай сонго дзинбуммё	Важность почтительного возглашения [имени] Татхагаты всем известна,
Дзиппо сэкай фу ругё	Широко распространилось его призывание в десяти сторонах света.
Таньу сёмё укаи токуо	Чтоб возродиться там, в его Земле, дается это Имя,

Каннон Сэйси дзи райко . И потому Каннон и Сэйси встречают всех живых существ.

Нёрай согно дзинбуммё (Важность почтительного возглавшения [имени] Татхагаты всем известна). В данном случае Татхагата – это Татхагата Безграничного Света[4], а «почтительное призывание» в виде [иероглифов] *согно* означает возглашение «*Наму Амида буцу!*». Причем [иероглиф] *сон* имеет значение «почитать», [иероглиф] *го* используется для обозначения тех, кто уже стал буддой, а [иероглиф] *мё* – для обозначения тех, кто еще не стал буддой. Почтительное призывание этого Татхагаты, [по сути] невыразимое, неописуемое и таинственное, является лишь [выражением] обета великой любви и великого сострадания ко всем живым существам, что побуждает все живые существа достичь не имеющей высшего [предела] нирваны. Только [имя] этого Будды превосходит имена иных Татхагат как раз из-за [данного им] обета. В [выражении] *дзинбуммё* [иероглиф] *дзин* имеет значение «весьма, очень» или чего-то в превосходной степени. [Иероглиф] *бун* означает «разделять, различать» и имеет смысл «делать различение всех живых существ», а [иероглиф] *мё* – «выяснять», «делать ясным» в смысле четко различать, помогать и направлять все живые существа десяти сторон[5] [света] и выявлять [эти требования]в полной мере.

Дзиппо сэкай фу ругё (Широко распространилось его призывание в десяти сторонах света). [В этом случае иероглиф] *фу* имеет значение «повсеместно, широко, без преград». [Сочетание] *ругё* означает широкое распространение учения Будды в загрязненных мирах десяти сторон [света], его продвижение и претворение. Однако если святые махаяны, святые хинаяны, добрые и злые люди, а также обыкновенные люди не достигли великой нирваны с помощью мудрости с «опорой на свои силы», то благородный образ Будды Безграничного Света появится благодаря сиянию его мудрости, и потому следует обратиться к океану мудрости этого Будды. Его образ вобрал мудрость всех будд. Следует знать, что свет означает мудрость.

Таньу сёмё укаи токуо (Чтоб возродиться там, в его Земле, дается это Имя). [Иероглиф] *таньу* означает «единственно»; все люди, лишь возглашающие Имя, возродятся в «Чистой земле» блаженства, и потому возглашение Имени возродит всех.

Каннон Сэйси дзи райко (И потому Каннон[6] и Сэйси[7] встречают всех живых существ). Если возглашение имени Будды Амиды является знаком мудрости и если обрести прочную веру лишь в этого таинственного Будду Безграничного Света, то [бодхисаттвы] Каннон и Сэйси обязательно присоединятся к его образу в качестве тени. Этот Будда Света проявляется как Каннон и сливается с Сэйси. В одной из сутр Каннон именуется [бодхисаттвой] Хоосё и выступает власти-

тельницей Солнца, что помогает рассеять кромешную тьму, в которой пребывают все живые существа. Сэйси именуется бодхисаттвой Хокитидзё и отождествляется с властителем Луны, который светит в долгой ночи рождений-смертей и открывает мудрость. В [сочетании] *дзи райко* [иероглиф] *дзи* означает «сам, лично», поскольку сами бесчисленные святые как следствие бесчисленных и бесконечных перерождений [Будды] Амиды, [бодхисаттв] Кандзэон[8] и Дайсэйси вне времени и места наставляют и защищают людей, взыскующих истинную веру. К тому же [иероглиф] *дзи* означает также «естественно, само собой», что, в свою очередь, соответствует природе, которая означает «быть таким, как есть»; последнее выражается в обращении во благо всех прошлых, нынешних и будущих грехов вне зависимости от намерений. «Обращение» означает уничтожение, освобождение от греха и достижение добра, что подобно образованию прилива в океане. Благодаря вере в силу обета Будды Амиды и заслугам Татхагаты, «быть таким, как есть» может впервые быть названо природой при отсутствии заслуг и намерений. Те, кто обретет веру в истинность обета, будут находиться под покровительством и защитой обета Будды Амиды принять [всех] и не отказываться [ни от кого, несмотря на их величайшие грехи]; в результате они могут достичь правильного состояния для рождения, помимо собственных намерений, и для обретения твердой как алмаз веры. В этом состоянии возникает прочная природа сознания. Возникновение такой веры есть возникновение совершеннейшей веры благодаря ее проповеди любящим отцом Шакьямуни и сострадающей матерью Амидой. Следует знать, что [такая вера] есть [проявление] благоприятной природы.

В [сочетании] *райко* [иероглиф] *рай* означает достижение «Чистой земли», что, естественно, является выражением обета, даваемого еще невозродившимся, и имеет смысл «покинуть нечистую землю и прибыть в истинную землю блаженства». Естественно, что [*райко*] связано с проявлением «опоры на силы Другого». К тому же иероглиф *рай* означает «возвращаться», а именно возвращаться к сути природы дхарм, чтобы непременно достичь великой нирваны, следуя океану обетов. То, что именуется сутью природы дхарм, есть *дхармакая*, открывающая в природе просветление Татхагаты. Момент, когда наступает просветление, именуется возвращением к сути природы дхарм; его можно также назвать реальным признаком истинной Таковости, дхармакаей, достижением нирваны, выражением вечного блаженства дхарм, достижением высшего знания. С наступлением просветления достигается высшая степень великой любви и великого сострадания, обретается мудрая добродетель помогать всем страждущим при возвращении в океан рождений-смертей. Склонность приносить пользу другому и означает «возвращение», что именуется также возвращением к сути природы дхарм. [Иероглиф] *ко* имеет

смысл «встречать, ожидать». Истинная вера подразумевает отсутствие даже мгновенного сомнения при выражении вслух [слов] почитания обета чудесного выбора и веры в высшую мудрость. При наличии такой веры достигается правильное знание, одинаковое [для всех будд],обретается состояние сознания, одинаковое [с состоянием сознания] бодхисаттвы Мироку[9] во время предпринятых им усилий стать Буддой, и достигается высшее знание. Естественно, что это знание определяется уровнем истинного сосредоточения. Поэтому вера не разрушается, не отклоняется и не приводится в беспорядок, а становится твердой как алмаз.

Хи буцу интю ри гусэй	В причинном мире эти бодхисаттвы торжественно дали обет
Мон мё нэнга со корай	Прославлять Его и напоминать нам о Нем.
Фукэн бингу сё буки	Не важно им, бедняк ты или важный господин,
Фукэн гэти ё косай	Обеспокоен личной выгодой или муж, одаренный талантом,
Фукэн тамон ти дзёкай	Им все равно, решил ли ты очиститься и следовать заветам,
Фукэн хакай дзайкондзин	Или ты грешник, преступающий Закон.
Танси эсин танэмбуцу	Им важно, чтобы Будда прославлялся в твоем сердце
Норё гувари яку хэндзёкин	И жизненный вздор превращался в нетленные ценности.

Хи буцу интю ри гусэй (В причинном мире эти бодхисаттвы торжественно дали обет). [Иероглиф] *хи* означает «тот, этот», а под буддой подразумевается Будда Амида. [Сочетание] *интю* выражает состояние бхикшу Дхармакары[10]. В [сочетании] *ри гусэй* [иероглиф] *ри* имеет смысл «стать, становиться»; [иероглиф] *гу* – «широкий, распространяться»; [иероглиф] *сэй* – «обет». Бхикшу Дхармакара, восприняв обет возвышения над мирским, широко распространил его. Возвышение над мирским превосходит обеты других будд. [Иероглиф] *те* означает «превосходить». В «Трактате о единственно-вере» подробно изложено, как пробуждать людей к обету Татхагаты. В [сочетании] *мон мё нэнга* [иероглиф] *мон* означает «слышать» и несет смысл «выразить веру». Имя является знаком обета Татхагаты.

[Сочетание] *нэнга* означает «помнить все эти имена», что выражается в обете сострадания при возглашении имен всех Будд. В [сочетании] *со корай* [иероглиф] *со* означает «в целом, все, всё», а [иероглиф] *ко* – «встречать, ожидать» и связан с «опорой на силы Другого». [Иероглиф] *рай* означает «возвращаться, прибывать». [С одной стороны, этот иероглиф] имеет смысл возвращения к сути природы дхарм, [а с другой], означает «прибывать» в смысле приходить в этот мир из мира дхарм для блага живых существ. В сутрах говорится о *дзёне райсе*, где *дзёне* связано с истинной таковостью, а *райсе* означает «прибывать и возрождаться».

Фукэн бингу сё буки (Не важно им, бедняк ты или важный господин). [Сочетание] *фукэн* означает «неразборчивость, безразличие», а [сочетание] *бингу* – «бедность, нужда». [Иероглиф] *сё* имеет значение «почти что, чуть не», а [сочетание] *буки* обозначает богатого или доброго человека. Поистине вне зависимости [от положения или качеств людей они] могут пребывать в «Чистой земле».

Фукэн гэти ё косай (Обеспокоен личной выгодой или муж, одаренный талантом). [Словом] *гэти* обозначаются все те, кто обладает поверхностной, ограниченной и низкой мудростью, а [словом] *косай* выражается глубокая образованность. Все они [могут пребывать в «Чистой земле»].

Фукэн тамон ти дзёкай (Им все равно, решил ли ты очиститься и следовать заветам). [Сочетание] *тамон* подразумевает широкую, глубокую и твердую веру в священное учение. [Иероглиф] *ти* означает «сохранять», [что предполагает] неутрачивание и неослабление сознания, [обретенное в результате] обучения и изучения [буддийских текстов]. [Этот иероглиф] означает соблюдение заповедей непорочности, представленных всеми предписаниями хинаяны и махаяны, которые включают пять[11] и восемь заповедей[12] и десять добрых заповедей, а также двести пятьдесят полных обетов бхикшу, три тысячи достоинств и шестьдесят тысяч очищений в хинаяне, а также заповедь о твердом как алмаз сознании, заповеди трех собраний и пятьдесят восемь заповедей сутры Бонмо[13] в махаяне. Нарушение этих заповедей выражается [иероглифом] *ха*. Прекрасные люди, следующие этим большим и малым заповедям, возрождаются в истинной Земле блаженства после обретения веры в истинность «опоры на силы Другого». Следует знать, что личные предписания, вера с «опорой на свои силы» и добросердечие, достигаемое с помощью «опоры на свои силы», не ведут к возрождению в истинной «Чистой земле».

Фукэн хакай дзайкондзин (Или ты грешник, преступающий Закон). [Сочетание] *хакай* означает приятие, а затем нарушение и отказ от любой заповеди добродетели, указанной выше, т. е. неследование этим заповедям. В [сочетании] *дзайкондзин* [последний иероглиф] *син*

выражает глубину падения дурных людей, совершивших десять злых дел[14] и пять смертных грехов[15], грешников, не верящих и поносящих [Учение], а также людей со слабым добрым началом, людей, совершивших серьезные прегрешения, недоброжелательных людей, глубоко зловредных людей и других низких и глубоко грешных людей. Все хорошие, дурные, уважаемые и низкие люди становятся добросердечными благодаря их наставлению на путь истины вне зависимости от обета Будды Безграничного Света. Следует знать, что школа Дзёдо-синсю позволяет обретшим истинную веру возродиться в истинной Земле блаженства. [Сочетание] *со райко* означает, что все истинно верующие [будут] в «Чистой земле».

Танси эсин танэмбуцу (Им важно, чтобы Будда прославлялся в твоем сердце). [Выражение] *танси эсин* означает «всей душой обратиться в веру», а [сочетание] *эсин* – переход от обращения к сознанию с «опорой на свои силы». Люди, возрождающиеся в истинной Земле блаженства, обязательно становятся сопричастными Будде Безграничного Света и потому обретают твердую как алмаз веру. Поэтому и говорится о многократном возглашении Имени, в котором [иероглиф] *та* означает «много, чрезвычайно, совершенно». Следует знать, что [иероглифы, приведенные для пояснения] *та* означают также «большой, превосходный, совершенный в любых добродетелях», что, естественно, связано с превосходством обета полагаться на «силы Другого». Недостаточность сознания с «опорой на свои силы» выражается в необходимости отбросить представление о том, чтобы самим совершенствовать тело, как это считают различные святые с большими и малыми заслугами и обыкновенные добрые и злые люди; следует забыть о теле и мудро обращаться к осознанию низкого. К тому же если отказаться от того, чтобы считать людей плохими или хорошими, то [увидишь], что обыкновенные люди, пребывающие в путах, низкие люди, [такие как] забойщики скота и торговцы, все же поверившие в удивительную клятву Будды Безграничного Света, в его великую и обширную мудрость и испытывающие [от этого] радость, достигнут беспредельной нирваны, хотя и [будут] наполнены заблуждениями. «Пребывание в путах» – это мы сами, опутанные множеством заблуждений. [Слово] «заблуждение» состоит из [иероглифа] *хан*, означающего «причинить хлопоты телу», и [иероглифа] *но*, означающего «мучиться, терзаться». [В выражении «забойщики скота и торговцы» иероглиф] *то* имеет смысл «забивание живых существ», что [то же самое, что для] монаха нарушить обеты, а [иероглиф] *ко* означает «продавать и покупать», что [подобно поведению] пустого человека. Занимающиеся всем этим люди являются низкими. Такие пустые люди, нарушающие обеты монахи и различные другие люди – есть мы, подобные гальке, черепице и брошенным камешкам.

Норё гувари яку хэндзёкин (И жизненный вздор превращался в нетленные ценности). [Иероглиф] *но* означает «хорошо уметь», [иероглиф] *рё* – «заставлять делать», [иероглиф] *гувари* – «черепицу» и [иероглиф] *яку* – «брошенные камешки». [Сочетание] *хэндзёкин* состоит из [иероглифов] *хэндзё*, имеющих смысл «изменять, превращать», и [иероглифа] *кин*, означающего «металл». Люди, которых можно рассматривать как черепицу и брошенные камешки, превращаются в металл при обретении ими веры в обет Татхагаты.

Гокураку муи нэханкай	Им важно, чтоб в Земле блаженства ты постиг высшее знание,
Дзунээн дзодзэн кунандзё	Которого никогда не обрести в суетном мире.
Коси нёрай сэнъёхо	И потому с опорой на Татхагату выбирай жизненный путь
Кё нэн Мида сэнбусэн	И уясняй постоянно, в чем наставлял Амитабха.

Гокураку муи нэханкай (Им важно, чтоб в Земле блаженства ты постиг высшее знание). [Сочетание] *гокураку* обозначает «Чистую землю блаженства», в которой все радости могут считаться навсегда обретенными. Эта земля является [поистине] райской. Монах Донран[16] восхвалял и поклонялся [ей, считая ее] землей блаженства. К тому же в буддийских трактатах она называется также раем и [вечно] праздничной. [Сочетание] *нэханкай* означает преодоление незнания и постижение высшего знания. При этом следует знать, что иероглиф *кай* имеет значение границы, предела, т. е. [имеется в виду] расширение постижения и приближение к его пределу. Для обозначения нирваны используется большое количество [иных] названий, но говорить подробно о них не имеет смысла. В общем, можно отметить следующее. Нирвана может пониматься как затухание [волнения дхарм], бездеятельность, земля Сукхавати, вечное блаженство, «так как есть», *дхармакая*, природа дхарм, «таковость», единая сущность, природа Будды. Природа Будды и есть, естественно, Татхагата, который приобретает все большее [значение] с погружением в загрязненный мир и который ведет к познанию сущности всего океана живых существ. Он помогает всем стать буддами в стране трав и деревьев[17]. Благодаря уверованию в дхармакаю в сущности всех исполненных чувств обнаруживается природа Будды, которая и есть вера. Эта природа Будды и есть, естественно, дхармакая. Причем для Будды свойственны два вида дхармакаи, один из

которых представлен дхармакаей как природой дхарм, а второй – дхармакаей, [трактуемой] в зависимости от тех или иных условий. Дхармакая как природа дхарм лишена материального, не имеет формы; к ней неприложимо сознание и неприменимо слово. При выявлении формы из ее сущности можно говорить о дхармакае, [трактуемой] с учетом условий; ее образ отождествляется с состоянием бхикшу Дхармакары и выявляется через сорок восемь невыразимых великих обетов. Бодхисаттва Сэсин[18] называл и восхвалял в качестве Татхагаты Безграничного Света десяти направлений те образы, которые проявляются как основные обеты безграничной справедливости и бесчисленных жизней. Этот Татхагата, воздающий за кармы [в соответствии с] обетами, является Буддой *самбохогакаей* и, естественно, может называться буддой Амидой, поскольку иероглиф *хо* [в слове *самбхогакая*] означает «воздаяние за семена». Из *самбхогакая* проявляются *нирманакая* и другие бесчисленные и безграничные тела, и загрязненный мир освещается светом безграничной мудрости, что и позволяет говорить о Будде Света, распространяющегося по десяти сторонам. Этот Свет не является материальным и не имеет формы; он одинаков с дхармакаей как природой дхарм, освещает мрак неведения и не проявляется при недобрых делах. И потому этот Свет называется *мугэко*, где [иероглиф] *мугэ* означает непроявленность в путах злых поступков. Следует знать, что Будда Амида есть свет, который проявляется как мудрость.

Дзунээн дзодзэн кунандзё (Которого никогда не обрести в суетном мире). [Сочетание] *дзунээн* означает «поддерживать узы, связующие живые существа», и превращать в радость [все то], что создает все виды добра. Это, естественно, предполагает бесчисленность путей [познания] и основывается на источниках добра [в соответствии с] «опорой на свои силы». Поэтому рождение в истинной Земле блаженства становится невозможным, и потому говорится о *кунандзё*, где [иероглиф] *ку* означает «бояться», т. е. бояться того, что в истинной Земле блаженства может рождаться смешанное благо, связанное с «опорой на свои силы».

Коси нёрай сэнъёхо (И потому с опорой на Татхагату выбирай жизненный путь). Следует знать, что Татхагата Шакьямуни при выборе имен с их различением, исходя из любых благих дел, присвоил их неблагому времени пяти омрачений[19], миру зла, плохим живым существам, неправильным взглядам и неверующим. Это и называется выбором, широко выбирающим сознанием. [Иероглиф] *ё* [в приведенной выше цитате] означает «сущность, основной», а [иероглиф] *хо* – «имя».

Кё нэн Мида сэнбусэн (И уясняй постоянно, в чем наставлял Амитабха). [Иероглиф] *кё* означает «преподать, обучение, наставление» Шакьямуни, а [иероглиф] *нэн* – концентрацию сознания, во всяком

случае, неработающее сознание. Естественно, имена выбранных обетов становятся [предметом] наставлений, определяющих строгую направленность [сознания]. В [сочетании] *сэнбусэн* [первый иероглиф] *сэн* означает необходимость формирования общего настроя сознания, а [иероглиф] *фу* — «опять, снова». К тому же [иероглиф] *сэн* имеет значение единого сознания и, в сущности, выражает общее единое сознание. Кроме того, [этот иероглиф] может передаваться словом «один» и, по сути, исключает двойственность. Во всяком случае, он предполагает отсутствие меняющегося сознания. Монахи храма Комэйдзи считают, что если человек, обладающий таким единым сознанием, принимается Амидой, то он [этот человек] станет именоваться Буддой Амидой и [удостоится] восхваления. Это единое сознание есть вера в полное спасение, [в иероглифическом выражении которого] [иероглиф] *о* означает «отклонение», а [иероглиф] *тё* — «превосходить». «Превосходить» в том смысле, что при высшем познании Дхармы быстро преодолевается океан рождений-смертей и достигается высшее знание, поскольку, естественно, такое состояние является результатом действия обета великого сострадания Татхагаты. Такая вера становится твердой как алмаз и представлена тремя [видами] веры [в соответствии с] обетом о рождении при возглашении Имени. Эти три [вида] веры не проявляются в трех видах сознания, отмеченных в Канкё[20]. Бодхисаттва Сэсин рассматривал эту истинную веру как сознание, вызываемое Буддой; оно становится сознанием великого прозрения «Чистой земли». [Если это так], то сознание, вызываемое Буддой, становится, естественно, сознанием, [направленным на то, чтобы] приносить пользу людям. Под этим сознанием подразумевается, что у живых существ [формируется] сознание переправы через великий океан рождений-смертей. При таком уверовании [формируется] сознание, ведущее к высшей нирване. Эта вера выражается сознанием великой любви и великого сострадания к людям, она, естественно, выражает природу Будды, а природа Будды и есть Татхагата. Обладание такой верой именуется ликованием. Ликующий человек равен буддам и привязан к людям. [Иероглиф] *гё* [в слове «ликование»] означает, что у человека возникает сознание радости при обретении того, что должно быть, и он становится радостным при обретении веры. [Иероглиф] *ки* означает постоянство радости и ее запечатление в сознании. [В результате человек начинает] танцевать. Иероглифы *ю* и *яку* [в слове «танцевать»] имеют значение «танцевать на небесах» и «танцевать на земле» и в сочетании выражают беспредельность радующегося сознания. Обретший веру человек уподобляется цветущему белому лотосу. В сутре Дайкё[21], а также в сутре Ниякумонсикё, такая вера как редкостное [явление] преподносится в образе ведающего блаженство веры и описывается выражениями «наитруднейшее», «непреодолимая труд-

ность». В сутре Сёкё[22] о ней говорится как о наиболее трудно[достижимой] вере. Суть этих выражений заключается в том, что при слушании этих сутр обретается внутренняя твердость веры, но эта твердость утрачивается по окончании [слушания]. Татхагата Шакьямуни явился в неблагой мир пяти омрачений и, практикуя способы этой трудной веры, достиг высшей нирваны и стал Благословенным. Итак, он передал знаки этой мудрости омраченным и дурным живым существам, и стала возможной причастность[к этой мудрости] всех будд десяти сторон [света] и покровительство бесчисленных Татхагат людям истинной веры. Следует знать, что Шакьямуни является любящим отцом, Амида — сострадающей матерью, а людям преподается вера как отцом, так и матерью. Давным-давно в прошлом, при существовании будд числом, равным числу песчинок в трех Гангах, и различных загрязнений совершенствовались различные добрые начала, возбуждая создание великого прозрения с «опорой на свои силы», а сейчас имеется возможность опереться на силу кармы великого обета. Пусть люди, не обладающие тремя [уровнями] сознания с «опорой на силы Другого», хулят другие добродетели и презирают других святых. [Выражение] *гу си сандзин ся хицу сё хикоку* означает, что тот, кто овладел тремя [уровнями] сознания, непременно возродится в Его Земле. При этом Дзэндо[23] писал, что «тот, кто овладел тремя уровнями сознания, непременно возродится», а «тот, чье сознание ущербно, не обретет рождения». [Выражение] *гу си сандзин* [из цитаты Дзэндо] означает, что необходимо овладеть тремя [уровнями] сознания. [В выражении] *хицу току одзё* [иероглиф] *хицу* означает «обязательно, непременно», а [иероглиф] *току* — «получать», т. е. возродиться. [В выражении] *нияку иссин* [из цитаты Дзэндо] [иероглиф] *нияку* означает «если, подобно», а [иероглиф *сё* — «недоставать, немного», т. е. не овладевший твердым сознанием не возродится. Овладение твердым сознанием означает овладение верой, а овладение верой — овладение истинными тремя [уровнями] сознания изначального обета. После овладения тремя [уровнями] сознания, [о которых говорится] в сутре Канкё, обретаются три [уровня] сознания, [отмеченных] в сутре Дайкё, что и означает обретение твердого сознания. Поэтому если не овладеть тремя [уровнями] сознания, [указанными] в сутре Дайкё, то твердое сознание будет ущербным. Если не обретено твердое сознание, то исключается возрождение в истинной Земле блаженства. Три [уровня] сознания, [указанных] в сутре Канкё, относятся к сознанию, связанному с «опорой на свои силы», сознанию, погруженному в созерцание, и колеблющемуся сознанию. Следует знать, что существует твердое и искреннее сознание «уловок» при желании обрести три [уровня] сознания, [указанных] в сутре Канкё, путем уклонения от двух видов добродетели у [отмеченных выше] людей. Если не овладеть тремя

[уровнями] сознания, то не возродиться в истинной Земле блаженства, а тот, кто не возродится, называется не обретшим рождения. [В выражении] «не обретший рождения» [иероглиф] *соку* имеет значение «как раз», а [сочетание иероглифов] *фу току дзё* – «не рождаться». Тем, кто не следует однажды выбранному пути и обладает погруженным в созерцание и колеблющимся сознанием, недостает трех [уровней] сознания. Поэтому после овладения тремя уровнями сознания по прошествии многих лет и [целой] вечности они должны возродиться в истинной Земле блаженства, но не возродятся. Даже если [какой-либо] начинающий возродится в отдаленной Земле, то для достижения истинной Земли блаженства ему потребуется пятьсот лет, или же ее достигнуть сможет иногда лишь один из ста миллиардов живых существ. Чтобы обрести три [уровня] сознания, следует неустанно и усиленно молить об этом.

Футокукэ гэнкандзэн сёдзин сисо (Но если чистоты духа ты не обрел и черт бодхисаттвы в своем облике не проявил). Люди, молящие о «Чистой земле», являют собой образцы умудренных, добродетельных и чистых людей. Поэтому у них отсутствуют внутренние желания и ложные устремления. [Иероглиф] *най* в [выражении] «внутренние желания» означает «внутри»; если сознание отягощено хлопотами и заботами, то оно становится пустым и ложным. [Иероглиф] *кё* обозначает «пустой, тщетный» и [не связан с] истинным, а [иероглиф] *ка* – «ненастоящий» и [не связан с] подлинным. Однако поскольку этот мир, согласно Будде, определяется как злой мир периода упадка Учения, а также поскольку исчезают сердечность и искренность, не уважаются наставники, не почитаются родители, нет доверия к друзьям и предпочтение отдается злу, то во всем мире разделяются мысли и слова, становятся ложными слова и мысли. Разделение мыслей и слов выражается в том, что они различны каждый в отдельности в отношении сознания. Ложность слов и мыслей означает отсутствие истины в сознании людей, а истина есть искренность. Люди этого мира обладают лишь ложным сознанием, а люди, молящие о «Чистой земле», всегда оказываются на переходе, когда их сознание становится затронутым, поскольку успеху в мире предшествует осознание имени и выгоды. Причем преданности нет ни у добрых, ни у умных людей. Следует знать, что истинное сознание отсутствует там, где господствует лишь нерадивость, где царит пустота и тяга к обману и украшательству. Слова о том, что надо быть снисходительным, означают, что следует придерживаться и принимать сложившееся положение вещей.

Выражение «или его ты преступил и грех свой не унял» означает, что нельзя терпеть глубоко грешных людей, нарушающих всевозможные обеты. К таким людям следует относиться осторожно и хорошо присматриваться к ним. В избранном основном обете говорится

о возглашении Имени до десяти раз, о не могущих возродиться и о не овладевших правильным знанием. Суть этого положения заключается в том, что если люди, не повторяющие знака обета до десяти раз, не возродятся в Его земле, то они должны дать клятву и обет Будде. Сочетание *найси* означает «верхний и нижний пределы, большой и малый, близкий и далекий, давний». При возглашении Имени много раз сознание ограничивается, а при возглашении Имени один раз не наступает ограниченного состояния сознания. Поэтому [в первом случае] появляются живые существа будущего существования и дается великий обет, к которому еще раньше обратился бодхисаттва Ходзо[24]. Следует тщательно формировать такое сознание и ликовать. «Бесхитростный и нереальный» относится к догмату школы Хоккэ[25] и не имеет отношения к учению школы Дзёдо-синсю; оно касается учения об «опоре на свои силы» и не связано [с положением о] легком пути. [Обо всем этом] следует спрашивать у людей из этой школы.

Нё нияку фуно нэндзя (То вряд ли способен вслух повторять заветное слово спасения). Если грешники, совершившие пять смертных грехов и десять злых дел, а также люди, проповедующие греховность человека, хотя и замыкаются в своих мучительных пристрастиях, но при этом обращаются в своем сердце к Будде Амиде даже и без особого рвения, то их уста все же будут монотонно повторять «*Наму Амида буцу!*». Это является изустным выражением приятия изначального обета и клятв, обретения сознания, сопровождающего восхваление Будды Неисчислимого Долголетия, что должно привести к ликованию. При возглашении Имени десять раз, возглашении имени Будды Неисчислимого Долголетия, призывания Будды по известным основаниям, [движении] от сознания к сознанию и на протяжении восьми миллиардов кальп следует монотонно повторять десять раз «Наму Амида буцу!», поскольку совершившие пять смертных грехов несут именно эти грехи и грех восемнадцати миллиардов кальп. Хотя при возглашении Имени один раз грех восемнадцати миллиардов кальп не снимается, но все же тяжесть пяти смертных грехов облегчается. Возглашение Имени десять раз просто означает монотонное повторение [славословия] десять раз. При этом тем, которые названы в избранном основном обете стремящимися стать буддой, живыми существами десяти сторон света, возглашающими его Имя, возглашающими Имя до десяти раз, не обретшими рождения, не овладевшими правильным знанием, дано знать в основном обете, что все они непременно возродятся. Следует знать, что мысль и голос принадлежат одному сознанию; без мысли нет голоса, а без голоса нет мысли. Суть этой фразы настолько понятна, что не следует о ней и говорить. [Об этом] следует расспросить плохих людей. Именно в этой [фразе] следует предполагать глубокий смысл.

Наму Амида буцу!

Суть иероглифов не известна деревенским жителям, что не является постыдным и глупым. Поэтому если даже простые вещи им доступны с трудом, то одно и то же приходится много раз излагать на бумаге. Это должно забавлять малосведущих людей и вызывать у них усмешку. Однако не следует обращать внимания на хулу большинства [людей] и всерьез воспринимать всякие пустяки.

19 дня 8 месяца года Змеи,
первого года Сёка [26]

Глупый и лысый Синран,
написано на 85-м году жизни

КОММЕНТАРИЙ

[1] В данном случае в тексте используется слово *хонган* (санскр. *пурва-пранидхана*), основное значение которого можно передать как «первоначальные, или изначальные, обеты». Согласно общемахаянистской традиции, зафиксированной в Большой Сукхативьюха-сутре (Даймурёдзю-кё), достижение «высшего совершенного знания» бхикшу Дхармакара обусловил 48 обетами, исполнение которых позволило стать ему Буддой Амитабхой (кит. Амито, яп. Амида, Мида) и создать собственное «поле Будды» (*будда кшетра*) под названием Сукхавати (кит. *Цзинту*, яп. *Дзёдо*) – «Чистая земля» (часто именуется также Западным раем, поскольку в соответствии с махаянистской космологией этот рай расположен к западу от нашего мира). Обеты, данные Дхармакарой, следующие:

1) отсутствие в мире Будды Амиды адов, голодных духов и грубых созданий;

2) обратное невозвращение людей Его мира в три сферы зла в конце жизни;

3) обладание людьми Его мира способностью испускать истинный золотистый свет;

4) обретение людьми Его мира одинаково привлекательного внешнего вида;

5) обретение людьми Его мира способности знать предопределение и сохранение у них знания обо всем сущем;

6) наличие у людей Его мира способности к пророческому видению;

7) наличие у людей Его мира способности к пророческому слуху и к удержанию в памяти каждого произнесенного слова поучений;

8) наличие у людей Его мира способности проникать в сознание других людей;

9) наличие у людей Его мира способности к «пророческому перемещению», не связанному с ограничениями по времени и пространству;

10) отсутствие у людей Его мира порождения мыслей и стремления цепляться за свои физические формы;

11) нахождение людей Его мира в установившемся состоянии сознания и их неизменное пробуждение в нирване;

12) неограниченность света мудрости и его сияние во всех странах будд;

13) беспредельность жизни;

14) неограниченность числа шравак в Его мире;

15) неограниченность продолжительности жизни людей Его мира;

16) отсутствие какого-либо зла, которому могут внимать люди Его мира;

17) восхваление и возглашение Его имени бесчисленными буддами десяти сторон света;

18) блаженная вера в Будду Амиду живых существ десяти сторон света, желание родиться в Его мире и возглашение Его имени;

19) обязательное рождение в Его мире живых существ десяти сторон света, которые жаждут просветления, следуют всем добродетелям и искренне желают родиться в Его мире;

20) осуществление стремлений всех живых существ десяти сторон света, которые слышат его Имя, направляют свои мысли на Его мир, взращивают источники всех добродетелей и потому искренне желают возродиться в Его мире;

21) наличие у людей тридцати двух признаков совершенства Будды;

22) достижение всеми бодхисаттвами земель других будд, когда они родятся в Его мире, высшего уровня состояния бодхисаттвы;

23) обладание бодхисаттвами Его мира пророческой способностью и возможностью путешествовать по всем бесчисленным странам будд;

24) появление желаемых способностей у бодхисаттв Его мира как раз тогда, когда они пожелают продемонстрировать свои добродетели перед всеми буддами;

25) возможность для бодхисаттв Его мира проповедовать высшее совершенное знание Будды;

26) обладание бодхисаттвами Его мира твердым как алмаз телом Нараяны;

27) становление людей и всего сущего в Его мире сияющим и чистым и приобретение ими всех признаков красоты, так что все становится восхитительно прекрасным;

28) возможность для бодхисаттв и даже существ более низкой добродетели видеть непостижимый свет дерева Бодхи;

29) обретение бодхисаттвами Его мира беспрепятственной доблести в красноречии;

30) неограниченность вышеуказанной доблести;

31) чистота и безмятежность Его мира и способность данного мира отражать все непостижимые, бесчисленные и прекрасные земли будд десяти сторон света, подобно отражению их в чистом зеркале;

32) все дворцы, башни, ручьи и водоемы, цветущие деревья и все сущее в Его мире будут сделаны из различных драгоценных камней и благовоний; они будут прекрасны и удивительны, и их благоухание распространится по десяти сторонам света, а бодхисаттвы, вдыхая это благоухание, будут следовать Пути;

33) тихое успокоение тела и мыслей всех живых существ непостижимых и восхитительных земель будд десяти сторон света;

34) достижение Света Нерождения всеми живыми существами непостижимых и восхитительных земель будд десяти сторон света, когда они услышат его Имя;

35) пробуждение радости, обретение веры и наслаждения всеми женщинами непостижимых и восхитительных земель будд десяти сторон света, когда они услышат его Имя;

36) следование Пути всеми бодхисаттвами непостижимых и восхитительных земель будд десяти сторон света, когда они услышат его Имя;

37) поклонение Ему, пробуждение радости, обретение веры и наслаждения, следование Пути бодхисаттвы всеми людьми непостижимых и восхитительных земель будд десяти сторон света, когда они услышат его Имя;

38) ношение людьми Его мира прекрасных одежд, превознесенных самим Буддой, и отсутствие для них необходимости заботиться о своем повседневном облике;

39) состояние счастья у людей, подобное счастью архатов, совершенно свободных от всех пороков жизни;

40) способность бодхисаттв Его мира видеть среди деревьев из драгоценных камней все прекрасные земли бесчисленных будд десяти сторон света, подбно видению собственного отражения в чистом зеркале;

41) обретение совершенства органами чувств всех бодхисаттв других стран при слышании его Имени;

42) обретение всеми бодхисаттвами других стран чистого самадхи освобождения при слышании его Имени;

43) рождение всех бодхисаттв других стран в благородном доме при слышании его Имени;

44) радость и счастье всех бодхисаттв других сторон и следование ими Пути при слышании его Имени;

45) достижение всеми бодхисаттвами других стран равнозначного самадхи при слышании его Имени и их способность видеть в этом состоянии всех бесчисленных и прекрасных будд до момента обретения ими самими природы Будды;

46) способность всех бодхисаттв Его мира услышать о том Пути, о котором они могут пожелать слышать;

47) возможность обретения бодхисаттвами других стран состояния невозвращения при слышании его Имени;

48) возможность достижения бодхисаттвами других стран первого, второго и третьего состояния познания Света.

Из всех вышеперечисленных обетов Амиды Синран выделяет восемнадцатый обет, считая его основным и наиболее существенным.

[2] *Тарики* — «усилия Другого», «Другая сила». Подразумевается содействие Будды Амиды, к которому обращается верующий в стремлении возродиться в «Чистой земле» с помощью возглашения Имени, т. е. молитвенного восклицания «*Наму Амида буцу!*». Фактически речь идет о вере как истинном способе достижения спасения.

[3] *Дзирики* — «собственное усилие», «собственная сила» (противопоставляется *тарики*). Подразумевается собственная способность человека достичь спасения, что было характерно для хинаянистского буддизма. Данное «усилие» в понимании Синрана для достижения спасения ограничено и неэффективно.

[4] Один из двенадцати видов света. Имеется в виду свет Будды Амиды, сияющий всем живым существам, для того чтобы привести их к вратам освобождения.

[5] Согласно буддийской космологии, существуют четыре стороны света, промежуточные направления, зенит и надир.

[6] *Каннон* — японский вариант бодхисаттвы Авалокитешвары. Каннон, которая в буддийских странах Дальнего Востока приобрела женский облик, считается спутницей Будды Амиды, олицетворяет сострадание и воспринимается как богиня милосердия.

[7] *Сэйси* или Дайсэйси — бодхисаттва Махастхамапрапта.

[8] *Кандзэон* — полное имя Каннон.

[9] *Мироку* — бодхисаттва Майтрейя, представляемый в сутрах как Будда грядущих времен, который спустится в человеческий мир с неба Тушита для спасения живых существ. Был особенно почитаем в Японии в VII — VIII вв.

[10] Впоследствии Будда Амида (см. примеч. 1).

[11] Пять заповедей — не убивать, не брать чужого, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять вина.

[12] Восемь заповедей — не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не пить вина, не употреблять косметику и украшений, не увлекаться танцами и музыкой, не спать на хорошем ложе, не есть в неположенное время.

[13] *Сутра Бонмо* — «Брахмаджала-сутра».

[14] *Десять плохих дел* — убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь и т. д.

[15] *Пять смертных грехов* — убийство матери, отца, архата, сеяние раздора в сангхе, пролитие крови Будды.

[16] *Монах Донран* — кит. Тан Луань, чиновник эпохи Северная Вэй (386–534); согласно «Сюй Гаосэн чжуань», гл. 6, жил в 476–542 гг.

[17] *Страна трав и деревьев* — имеется в виду обычный человеческий мир.

[18] *Бодхисаттва Сэсин* — видный буддийский мыслитель Васубандху (ок. 320–400).

[19] *Пять омрачений* — характерны, как считается по буддийской традиции, для второй из четырех кальп; омрачение всей кальпы, мысли, чувств, всех живых существ и жизни.

[20] *Сутра Канкё* – сутра «Каммурёдзю-кё» (санскр. *Амитаюрдхьяна-сутра*).

[21] *Сутра Дайкё* – сутра «Даймуредзю-кё» (Большая Сукхативьюха-сутра).

[22] *Сутра Сёкё* – сутра «Амида-кё» (Малая Сукхативьюха-сутра или Амитабха-сутра).

[23] *Дзэндо* – имя китайского монаха Шань-дао (613–681), основателя первой амидаистской школы в Китае.

[24] *Бодхисаттва Ходзо* – имя Будды Шакьямуни до обожествления.

[25] *Школа Хоккэ* – школа, почитающая Сутру Лотоса Чудесной Дхармы, более известна по ее последующему названию как школа Нитирэн.

[26] 1257 г. по европейскому летоисчислению.

Перевод и комментарии А. А. Михалева

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Авалокитешвара – *см.* Каннон

Агни – древнеиндийское божество огня, домашнего очага, жертвенного костра 153

Акашагарбха (*яп.* Какудзю) – бодхисаттва Хранилище Пространства 98

Акшобхья (*яп.* Асюку) – Будда Восточного Края. Как говорится в Сутре о Стране Будды Акшобхьи, стал буддой, пройдя все ступени пути бодхисаттвы под руководством Татхагаты Великий Глаз и, обретя необходимые достоинства, создал свою «страну Радости» в восточной стороне Вселенной 172, 175, 186,187, 269

Аматэрасу-омиками (Аматэрасу-оками) – богиня-небесная владычица, главное божество синтоистского пантеона, мифическая прародительница японских императоров 35, 249–251, 255

Амогхаваджра (*кит.* Букун, *яп.* Фуку, 705–774) – ученик Ваджрабодхи, миссионер индийского буддизма в Китае 157, 180, 209–211, 270, 317, 350

Амитабха (*яп.* Амида, Мида) – Будда Западного края, один из главных персонажей японского буддизма, владыка обетованной «Чистой земли», куда попадают праведники. В эзотерическом буддизме Амитабха является одним из пяти главных будд «мира алмаза» 18–29, 39, 42, 49, 59, 75, 81, 91, 93, 173, 175, 195, 233, 329, 333, 362–378

Ананда – один из десяти «великих учеников» «исторического» Будды Шакьямуни, его двоюродный брат, родившийся с ним в один день. В течение двадцати пяти лет сопровождал Шакьямуни, являясь его личным слугой и доверенным лицом, поэтому лучше, чем кто-либо другой, знал буддийское учение, тем более, что славился прекрасной памятью 321

Аннэн (841–889?) – идеолог эзотерического буддизма в школе Тэндай 118

Асанга (*кит.* У Чжао, IV в.) – индийский философ-буддист 324

Ашвагхоша (II–III вв.) – индийский буддийский мыслитель 162

Байчжан Хуайхай (*яп.* Хакудзё Экай, 749–814) – патриарх чань-буддизма 71, 302

Бэнкэй Ётаку (1622–1693) – дзэнский проповедник, использовавший идеи конфуцианства и амидаизма 95

Басё (1644–1694) – великий японский поэт 235–238

Бо Цзюйи (772–846) – великий китайский поэт 75

Бодхидхарма (*яп.* Дарума, *кит.* Дамо, ? – 530?) – легендарный первый патриарх дзэн-буддизма 61, 63, 84, 276, 293, 294

Брахма (*яп.* Бон) – в индуистской мифологии высшее божество, творец мира. В буддизме брахмы – один из видов живых существ, подлежащих спасению с помощью Учения 51, 309, 312, 314, 326

Ваджрабодхи (*кит.* Цзиньганчжи, *яп.* Конготи, 672–741) – миссионер эзотерического буддизма в Китае 156, 157, 270, 350

Вайрочана (*яп.* Дайнити) – один из будд, главный Будда в учениях школы Хуаянь/Кэгон и школ эзотерического буддизма (где носит имена Махавайрочана, т. е. Великий Вайрочана или Великое Солнце). В учении школы Сингон, ведущей эзотерической школы в Японии, будда Великое Солнце отождествляется с «телом Дхармы» и универсумом, чем подчеркивается

безграничность Вайрочаны в пространстве и времени 20, 157, 159, 162, 165, 167–195, 238, 246–252, 313, 318
Ван Вэй (701–761) – китайский поэт и художник 75, 198
Варуна – древнеиндийское божество, один из великих богов веддийского пантеона, олицетворение космических вод, хранитель истины и справедливости 153
Васубандху (*кит.* Ши Цинь, *яп.* Сэсин, IV–V вв.) – видный буддийский философ, представитель направления виджнянавады 234, 266, 377

Гасан Дзёсэки (1275–1365) – ученик Кэйдзана Дзёкина 91
Гёю (?–1241) – ученик Эйсая 83
Гёги (668–749) – ученик Досё, представитель школы Хоссо 217, 221, 223
Гёси (ум. 750 г.) – последователь Гёги, представитель школы Хоссо 218, 237
Гёхё (722–797) – наставник Сайтё 98
Гии (1217–1300) – ученик Догэна 91
Гикай (1219–1309) – ученик Догэна 91
Гиэн (?–1314) – ученик Догэна 92
Годайго (1288–1339) – император Японии (1319–1338 гг.) 237
Гуаньдин (561–632) – ученик Чжии, четвертый патриарх школы Тяньтай 107, 137, 147
Гэнку (Хонэн, 1133–1212) – основатель амидаистской школы Дзёдо 9, 21–23
Гэнсин (942–1017) – представитель школы Тэндай 21
Гэссю Соко (1618–1696) – проповедник Сото-дзэн 93

Дайнити Нонин – представитель японского Дзэн 85, 293
Дай-цзун – император Китая (762–779 гг.) из династии Тан 198, 210, 266, 270
Даосюань (596–667) – основатель южной ветви школы Люй 291, 317, 350
Дасю Чжэннянь (1214–1288) – китайский монах, приверженец Чань 84
Девадатта (*яп.* Дзёдацу) – двоюродный брат царевича Сиддхартхи (Будды Шакьямуни), внесший смуту и раздор в общину, основанную последним. Чаще всего признается величайшим грешником среди людей, самый отрицательный персонаж в буддизме 110, 111, 309, 337, 338
Дзёгё – бодхисаттва Высшие Деяния, воплощением которого считал себя Нитирэн 45, 321
Дзонкаку (1290–1373) – последователь Синрана 26
Дзэндо (Шань-дао, 613–681) – один из основоположников китайского амидаизма 372, 378
Дзэсёбо – *см.* Нитирэн
Дзякуэн (ум. 1299) – ученик Догэна 91
Догэн Кигэн (1200–1253) – крупнейший японский буддийский мыслитель, основатель школы Сото-дзэн 9, 11, 25, 85–93, 145, 229–233, 236, 237, 271, 282–302
Додзи (ок. 670–744) – последователь школы Санрон, основатель направления Дайандзирю 214
Докё (ум. 772) – буддийский монах, занявший в 765 г. пост великого министра 210, 211
Докуан Гэнко (1630–1698) – проповедник Сото-дзэн 93
Досё (629–700) – ученик Сюаньцзана, основатель школы Хоссо в Японии 217, 228
Дохан (1184–1252) – представитель школы Сингон 237
Ду Фу (712–770) – выдающийся китайский поэт 65
Ду-шунь (557–640) – основатель школы Хуаянь 218
Дуншань (807–869) – один из основателей дома Цао Дун в чань-буддизме 74

Ёса Бусон (1716–1783) – знаменитый японский поэт 235
Ёсида Канэтомо (1435–1511) – представитель Ёсида-синто 256–259

Жуцзин (*яп.* Нёдзё, 1163–1228) – наставник чаньской школы Цао Дун 229, 299

Иккю Содзюн (1394–1481) – ученик Нампо Дзёмё, представитель линии Отокан в дзэн-буддизме 91
Индра (Шакра) – древнеиндийское божество грома и молнии, глава богов. В буддизме – глава богов, слушатель и помощник Будды 153
Иньюань (*яп.* Ингэн Рюки, 1592–1678) – китайский проповедник, основатель школы Обаку-дзэн 93
Иппэн (1239–1289) – основатель амидаистской школы Дзи-сю 17, 26–28, 82

Исин (683–727) – ученик Шубхакарасимхи 156, 168, 179
Ихара Сайкаку (1642–1692) – японский писатель 234

Кабаяси Исса (1763–1827) – японский поэт 235
Кавабата Ясунари (1899–1972) – выдающийся японский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе 1968 года 238
Какубан (1095–1143) – проповедник амидаизма 9, 20, 105–107
Какунё (1270–1351) – последователь Синрана 26
Какутё (ум. 1029) – представитель школы Тэндай 237
Каннон (Кандзэон, *санскр.* Авалокитешвара, *кит.* Гуаньинь) – бодхисаттва Внимающий Звукам Мира, олицетворяющий сострадание и давший клятву всегда и всюду спасать живые существа от страданий, и поэтому обретший способность в зависимости от обстоятельств появляться в мире в тридцати трех обликах («телах»). В Сутре о Неизмеримой [По Продолжительности] Жизни и в Сутре о Постижении Неизмеримой [По Продолжительности] Жизни об этом бодхисаттве говорится как о ближайшем сподвижнике Будды Амитабхи (Амиды), помогающем (вместе с бодхисаттвой Обретший Великие Силы, *яп.* Сэсин) живым существам возрождаться в «Чистой земле» Будды Амитабхи. В тибетском буддизме земным воплощением Авалокитешвары считается Далай-лама. В Китае бодхисаттва Внимающий Звукам Мира наделяется женскими чертами и в VIII в. становится существом женского пола. Данная метаморфоза в полной мере закрепляется в Японии, где бодхисаттва Каннон на протяжении многих веков является одним из самых почитаемых в народе божеств 20, 49, 142, 143, 165, 182, 280, 364, 377
Кашьяпа – один из десяти «великих учеников» Будды Шакьямуни 321
Кёкэн (1652–1739) – представитель школы Тэндай 237
Китабатакэ Тикафуса (1293–1354) – японский синтоистский мыслитель 253
Кокан Сирэн (1287–1346) – наставник школы Риндзай 84
Кокэн (Сётоку, ум. 770 г.) – императрица Японии, годы правления 749–758 (под именем Кокэн) и 764–770 (под именем Сётоку) 210
Косэн Ингэн (1295–1374) – дзэнский монах-отшельник, один из родоначальников линии Гэндзю 84, 91
Куйцзи (632–682) – ученик Сюаньцзана, фактический основатель школы Фасян 134, 216, 338, 349
Кукай (Кобо Дайси, 774–735) – основатель школы Сингон 100–106, 162–169, 192–195, 207, 209–212, 245, 263
Кумараджива (344–413) – миссионер, переводчик буддийской литературы на китайский язык 109, 111, 125, 199, 200, 210–216
Куни-то-котати-но-ками – *см.* Аматэрасу
Кэйдзан Дзёкин (1268–1325) – ученик Гикая 91

Ланьцзи Даомунь (1213–1278) – китайский чаньский монах 84
Ли Бо (701–762) – великий китайский поэт 65
Ли Цы (690–751) – китайский поэт 75
Линьцзи (?–866) – патриарх чань-буддизма 64, 66, 71–73, 76, 82

Мацзу (709–788) – патриарх чань-буддизма 64, 66, 71
Майтрейя (*яп.* Мироку, *кит.* Милэ) – бодхисаттва и следующий после Шакьямуни будда, который явится в человеческий мир. Согласно одним преданиям, Майтрейя был реальным человеком, слушавшим «исторического» Будду Шакьямуни и умершим до вступления последнего в нирвану. Майтрейя возродился на небе Тушита, проповедует там буддийскую Дхарму обитателям небес и ждет момента сошествия на землю, который наступит через 5 млрд 670 млн лет после смерти «исторического» Будды Шакьямуни. Поэтому Майтрейю часто называют «Буддой грядущего» 98, 146, 165, 18, 240, 280, 300, 321, 327, 366, 377
Манжушри – бодхисаттва, олицетворяющий совершенную мудрость (в Китае почитался как бог мудрости) 137, 165, 182, 310, 314, 321, 328, 340
Мёдзэн (1184–1225) – ученик Эйсая 229
Мёэ (1173–1232) – представитель школы Кэгон 32

Миёси Тамэясу (1049–1139) – последователь школы Дзёдо 223
Мин-ди – император Китая (58 – 75 гг.) 266, 270
Минамото-но Тамэнори (ум. 1011) – придворный, автор «Самбо экотоба» 223
Мудзяку Дотю (1653–1744) – проповедник дзэн-буддизма 93
Муин Гэнкай (ум. 1358) – дзэнский монах, один из родоначальников линии Гэндзю 84
Мурасаки Сикибу (X в.) – придворная дама и писательница, автор «Гэндзи моногатари» («Повести о принце Гэндзи») 224, 238–240
Мусо Сосэки (1271–1346) – представитель эклектического дзэн-буддизма 84
Мухон Какусин (1207–1298) – основатель школы Хаттоха в дзэн-буддизме 83
Мэйхо Согэцу (1277–1350) – ученик Кэйдзана Дзёкина 83
Мяолэ (711–782) – шестой патриарх Тяньтай 43, 49, 116, 134, 147, 152, 295, 296, 320, 326, 333–335, 337, 352, 357, 360, 361

Нагарджуна (втор. пол. I в. – перв. пол. II в.) – ведущий теоретик мадхьямаки 108, 123, 128, 130, 134, 154, 161, 162, 191, 194, 213, 218, 220, 269, 348, 351
Нагарджуна (III в.) – индийский монах, буддийский мыслитель 258, 263, 268, 269
Нампо Дзёме (1235–1309) – основатель линии Отокан в дзэн-буддизме 91
Наньюань Хуэйюн (ум. в 930 г.) – последователь Линьцзи 73
Нёсин (1239–1300) – последователь Синрана 26
Нитирэн (Дзэсёбо, 1222–1282) – видный японский буддийский мыслитель, основатель школы Цветка Дхармы (Хоккэсю), с 60-х годов XIX в. называется по имени основателя – Нитирэн-сю 9, 11, 22, 30–59, 90, 116, 128, 130, 145, 147, 152, 167, 217, 303, 304, 334–361
Нодзава Бонтё (ум. 1711) – японский поэт 235

Праджня (*кит.* Баньжо, 734–810) – буддийский миссионер в Китае 157

Райко (ум. в 729) – представитель течения Гангодзи-рю в школе Санрон 214
Райю (1226–1304) – представитель школы Сингон 237
Ратнасамбхава (*яп.* Хосё) – «Рождающий Сокровища», Будда, пребывающий на Юге, иногда его земным соответствием считается Кашьяпа 173, 175
Рёкан (1758–1831) – дзэнский проповедник 95
Рёгэн (912–984) – патриарх школы Тэндай 105
Рёгэн (1295–1335) – последователь Синрана 26
Рёё Сегэй (1341–1420) – проповедник амидаизма 28, 82
Рёнин (1072–1132) – основатель школы Юдзу Нэмбуцу 17, 20, 107
Рёта (1622–1680) – представитель школы Сингон 237
Рэйдзэй – император Японии (968–970 гг.), 223
Рэнъё (1415–1499) – последователь Синрана 27
Рюдзё (ум. 1299) – представитель школы Тэндай 237
Рюкан (1148–1227) – представитель японского амидаизма, последователь Хонэна 22

Саймэй (594–661) – императрица Японии (655 – 661 гг.) 222
Сайтё (Дэнгё-дайси, 767–822) – основатель школы Тэндай 36, 37, 39, 41–59, 97–105, 116, 130, 133–152, 162, 207–209, 211, 212, 217, 221, 237, 263, 339, 349, 350
Сёкэн (1307–1392) – монах, последователь Какубана 107
Сёко (1162–1248) – ученик Хонэна 22
Сёку (1177–1247) – ученик Хонэна 22
Сёму (701–756) – император Японии 205, 213, 222, 333
Сёнё (1516–1554) – последователь Синрана 27
Сётоку-тайси (574–622) – выдающийся японский религиозный и государственный деятель, автор комментариев к сутрам и законодательных актов 210, 223
Сиюнь (ум. 850) – патриарх чань-буддизма 71
Сидо Мунан (1603–1676) – представитель эклектического Дзэн 93
Синкаку (ум. 1181) – представитель школы Сингон 237
Синран (1173–1262) – основатель школы амидаизма Дзёдо-синсю 9, 11,17, 23–27, 144, 362, 363, 375, 377

Синсэй (1443–1495) – проповедник амидаизма 27
Сэй Сёнагон (966–1017) – придворная дама, писательница, автор классического произведения «Записки у изголовья» 224
Сэйкаку (1167–1235) – ученик Хонэна 363
Сэнгай Гибон (1750–1837) – дзэнский проповедник 95
Сюаньцзан (602–664) – один из основателей школы Фасян 135, 164, 209, 211, 317, 349
Сюань-цзун (*яп.* Гэндзо) – император Китая (712 – 755 гг.) 156, 198, 209, 210, 266, 276, 291
Сюэдау (980–1052) – китайский поэт, приверженец чань-буддизма 75

Тай-цзун – император Китая из династии Тан (627–649 гг.) 197, 207
Такараи Кикаку (1661–1707) – японский поэт 235
Тай-у – император Китая (424–452 гг.) из династии Северная Вэй 207
Такуан Сохо (1573–1645) – проповедник, сочетавший идеи конфуцианства и дзэн-буддизма 95
Тидзо (ок. 625–672) – проповедник школы Санрон 214
Тикамацу Мондзаэмон (1653–1724) – известный японский драматург 239, 240
Тико (703–ок. 776) – представитель течения Гангодзи-рю в школе Санрон 214
Тоёукэ-но-ками – синтоистское божество, богиня воды и пищи 250
Токуицу (Токуити, ок. 780 – ок. 842) – представитель школы Хоссо 100, 116, 133–135, 315, 347, 348
Тэмму – император Японии (679 – 686 гг.) 198, 205, 206
Тяньтай (891–971) – последователь чаньской школы Фаянь 75

Уань Пунин (1219–1276) – китайский монах, приверженец чань-буддизма 84
У-ди – император Китая (561 – 567 гг.) из династии Северная Ци 207
Усюэ Цзуюань (1226–1286) – китайский монах чань-буддизма, эмигрировавший в Японию 84
У-цзун – императрица Китая (841 – 846 гг.) из династии Тан 207

Фацзан (643–712) – один из основателей школы Хуаянь 218
Фаянь (885–958) – основатель чаньской школы Фаянь 75
Фудзивара Сэйка (1561–1619) – основоположник чжусианской школы в Японии 94
Фугай Хонко (1779–1847) – дзэнский проповедник 95
Фэнсюэ Яньчжао (896–973) – монах, последователь Линьцзи 73
Фэньянь Шаньчжао (947–1024) – последователь Линьцзи 73

Хайхо Дзикусин (1633–1707) – проповедник Сото-дзэн 93
Хакуин Экацу (1683–1768) – японский наставник дзэн-буддизма 93
Хань Юй (768–824) – выдающийся китайский поэт и философ 65
Хуанбо (ум. 850) – патриарх Южной школы чань-буддизма, учитель Линьцзи 66
Хуэйго (745–805) – патриарх китайской школы Чжэянь, учитель Кукая 101, 102
Хуэйкэ (*яп.* Эка, 487–593) – второй патриарх Чань 63
Хуэйнэн (678–713) – шестой патриарх чань-буддизма 66
Хуэйюань (523–592) – китайский буддийский монах 315

Цзицзан (*яп.* Цзясян-даши, 549–622) – основатель школы Саньлунь 213
Цзун-ми (780–841) – патриарх школы Хуаянь 218
Цинлян (737–838) – четвертый патриарх школы Хуаянь, ученик Чжии 315, 333

Чжии (538–597) – третий патриарх, а по существу основатель школы Таньтай, один из ведущих идеологов китайского буддизма 41, 43–59, 98, 102, 107, 195, 249, 296, 303, 310, 334
Чжимэнь (ум. в 1031) – китайский поэт, приверженец чань-буддизма 75
Чу Гуаньси (707–760) – китайский поэт 75
Чэнь Цзыан (661–702) – китайский поэт 75

Шакьямуни (Шакья, Сиддхартха Гаутама) – основатель буддийской религии, реальное существование которого признают в настоящее время подавляющее большинство буддологов. Им считается Сиддхартха, родовое имя («фамилия») –

Гаутама, сын вождя племени (царства) шакьев (потому в литературе его часто называют «царевич» или «принц») на северо-востоке Индии, более известный по титулованию Будда Шакьямуни, т. е. «просветленный мудрец из [племени] шакьев». Согласно современной буддийской хронологии, годы жизни Будды — 623–544 до н. э., однако многие исследователи буддизма более достоверными признают 564/560–483/480 гг. до н. э. 3–36, 39, 42, 49, 54, 57, 72, 109–124, 128, 135, 205, 232, 246, 303, 304, 307, 310, 312–316, 318–334, 365, 370, 375, 378

Шитоу (сер. VIII в.) — наставник чань-буддизма 64

Ши-цзун — император Китая из династии Поздняя Чжоу 207

Шоушань Шэннянь (926–993) — последователь Линьцзи 73

Шубхакарасимха (*кит.* Шаньувэй, 637–735) — миссионер индийского буддизма 156–158

Эдзё (1198–1280) — ученик Догэна 91

Эйдзон (1201–1290) — синтоистский монах 250

Эйсай Мёан (1141–1215) — дзэнский проповедник 82–84, 92, 145, 228, 229, 231

Эйтё (ум. 1241) — ученик Эйсая 83

Эннин (792–862) — ученик Сайтё 105

Энни Бэньэн (1202–1280) — основатель дзэнской школы Сёицуха 83

Эн-но Гёдзя (Эн-но Одзуну, 634–700) — знаменитый отшельник, родоначальник движения Сюгэндо 220, 221

Энсю (814–891) — последователь школы Тэндай 105

Энтин (Титё-дайси, 814–891) — представитель школы Тэндай 237

Эса Сёхаку (1650–1722) — японский поэт 234

Юнмин (904–975) — последователь школы Фаянь 75

Юньмэнь (864–949) — родоначальник школы Юньмэнь в чань-буддизме 74

Ямамото Какэй (1648–1716) — поэт, ученик Басё 237

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ

Авидья (*санскр.*), мумё (*яп.*) — «омраченность», неведение буддийских истин 33, 282, 296

Асанкхея (или асамкхейя, *санскр.*) — очень большое число, цифра с 52 нулями, употребляется в значении «бесчисленное» 18, 125, 139, 309, 313, 318, 320, 329

Бхагаван (*санскр.*) — один из десяти традиционных эпитетов Будды, досл. «Почитаемый В Мирах» божественный святой 199

Бундзин (*яп.*), фэньшэнь (*кит.*) — «частные тела» Будды, эманации из «тела Дхармы» — абсолютной ипостаси Будды 111

Бхуми (*санскр.*) — ступени, которые должен пройти бодхисаттва на пути к совершенствованию 200, 202

Буддадхарма (*санскр.*), буппо (*яп.*), фофа (*кит.*) — синоним выражения «учение Будды» 119, 281

Ваджра (*санскр.*) — магическое ритуальное оружие, заостренное с двух сторон, имеющее на концах один, три или пять зубцов, символизирующее в эзотерическом буддизме силу мудрости, рассекающей заблуждения 238, 249

Виджнянавада — одно из ведущих направлений махаяны 108, 118, 154, 160, 163, 165, 168, 172, 211, 213, 217

Гангодзи-рю — течение в школе Санрон 214

Годзё (*яп.*) — «пять колесниц», пути спасения бодхисаттв, пратьекабудд, шравак, ангелов и людей, или же — Будды, бодхисаттв, шравак, пратьекабудд и людей 268

Годзи – хаккё (*яп.*), уши – бацзяо (*кит.*) — досл. «пять периодов — восемь учений», система классификации буддийских учений, принятая в школе Тяньтай 112

Гонгэн (*яп.*) — «воплощение Будды» ради спасения живых существ 245

Горю-синто (*яп.*) — течение в рамках *рёбу-синто* 250

Гумондзи хо (*яп.*) — досл. «стремление, постижение и держание», церемония, практиковавшаяся приверженцами школы природного знания (сидзэнги-сю) перед изваянием бодхисаттвы Кокудзо 98

Гэку-синто (Ватараи синто) — направление в синтоизме 250

Гэмбарё — правительственное ведомство по религиозным культам в средневековой Японии 99, 100

Гэндзю (*яп.*) — направление немонастырского дзэн-буддизма, основанное монахами-отшельниками, медитировавшими в горных районах 84, 91

Гэнкё (*яп.*) — «явные учения». Так в эзотерическом буддизме назывались учения других школ, которые опирались на проповеди Будды в «превращенных телах» (соответствия и воздаяния), предназначенные для конкретных слушателей, находящихся в определенных условиях, и поэтому не имевшие безусловной и универсальной ценности 158

Дайандзи-рю — направление в школе Санрон 214

Даймоку (*яп.*) — досл. «название, заглавие», молитва, произнесение сакральных слов, имеющее целью выявление в себе мира Будды 51–59, 325, 356

Джняна (*санскр.*), ти (*яп.*), чжи (*кит.*) — «мудрость»; многозначный термин с диапазоном значений от «обычного знания»

до «всеведения Будды» (будда-джняна) 284, 296
Дзадзэн (*яп.*) — медитирование в сидячем положении 95, 229, 232, 284, 287–291, 295
Дзёдзицу (*яп.*)., Чэнши (*кит.*) - школа буддизма 97, 114, 165, 214, 215, 270
Дзёдо (*яп.*), Цзинту (*кит.*), Сукхавати (*санскр.*) — «Чистая земля», в амидаизме – некое подобие Рая, созданное Буддой Амидой для спасения верящих в него живых существ; также — одноименная школа в японском амидаизме (Дзёдо-сю) 22, 35, 144, 213, 214, 223, 227, 260, 362, 375
Дзёдо-синсю (*яп.*) — досл. «истинная школа "Чистой земли"», одно из направлений в амидаизме 24, 39, 144, 362, 368, 374
Дзиккай-гогу (*яп.*), шицзе-хуцюй (*кит.*) — учение о взаимопроникаемости десяти «миров»-состояний в школе Тэндай, в соответствии с которым «мир будды» пронизывает все остальные «миры»-состояния («миры Дхармы») и объединяет их в себе 128
Дзимон (*яп.*) — направление в религиозном движении Тэндай, которое было распространено в храмах вне горы Хиэй 105
Дзингудзи (*яп.*) — синто-буддийские храмы 244
Дзирики (*яп.*) — досл. «собственные силы»; в буддийской литературе означает личные усилия субъекта в достижении просветления в противоположность пассивному ожиданию милосердия Будды 88, 89, 258, 363, 377
Дзиседзёсин (*яп.*) — «изначально чистое сердце», «сердце Татхагаты», природа Будды, изначально присущая всякому живому существу 253
Дзи-сю (*яп.*) — японская школа амидаизма 26, 27
Дзобо-дзидай (*яп.*) — «век подобия Дхармы», вторая из трех эпох, переживаемых буддийским учением после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира 33, 253
Дзокутай (*яп.*), самврити сатья (*санскр.*) — мирская, относительная истина 202
Дзэн (*яп.*), Чань (*кит.*) — направленне буддизма 8, 9, 22, 25, 27, 28, 39, 60–95, 213, 227–229, 232, 254, 260, 271, 287–302
Дзююсин (*яп.*) — «тело для собственного пользования», т.е. тело, в котором Будда осознает радость собственного просветления — одна из ипостасей «тела воздаяния» 269
Дхарани (*санскр.*) — магические формулы-заклинания, состоящие из набора слов или слогов, заключающие в себе глубинный смысл той или иной сутры 98, 101, 140, 143, 145, 153, 175, 189, 210
Дхарма (*санскр.*), хо (*яп.*) — в широком смысле — Закон (Учение) Будды, в более узком — учение, догматика буддизма; кроме того, в буддийской философии этот термин может означать также некую единичную сущность (и в этом случае пишется с маленькой буквы) 21, 26, 32–34, 36, 38, 41–47, 49–53, 55–57, 59, 98, 107–113, 117–125, 128–135, 138–140, 145–152, 159, 161–169, 171–174, 176–178, 181, 183, 195–200, 217, 218, 237, 253, 265, 268, 277, 281, 290, 303–361, 365, 369, 370
Дхармакая (*санскр.*), хоссин (*яп.*) — «истинно-сущее» в буддизме махаяны, отождествляемое с Буддой в его главной ипостаси («теле Дхармы»), безграничном во времени и пространстве 135, 268, 365, 369, 370
Дхату (*санскр.*) — «мир»-состояние живого существа, ступень на пути обретения просветления 121, 201, 294
Дхьяна (*санскр.*), дзэн (*яп.*) — спокойная медитация 54, 61, 229, 286, 359
Дэ (*кит.*), току (*яп.*) — проявления сути вещей и явлений 198, 204, 287

Ёми (*яп.*) — страна смерти, описываемая в «Кодзики» и «Нихонги» 256
Ёндзё (*яп.*) — четыре колесницы. Данное разделение принято в Лотосовой Сутре и обозначает пути спасения шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, а также единую колесницу Будды 268
Ёсида-синто (Урабэ-синто) — одно из течений синтоизма 256, 258

Итидайдзи (*яп.*), идаши (*кит.*) — досл. «одно великое дело»; деятельность Будды Шакьямуни в человеческом мире, т. е. показ просветления и приведение к нему живых существ 135
Иссин-санган (*яп.*) — досл. «три мысли в одном сознании», концепция школы Тяньтай, согласно которой все существующее в сознании рассматривается одновре-

менно в трех аспектах: 1) как пустота, так как ни одна вещь не имеет собственной природы; 2) как обладающее некоторой формой; 3) как находящееся посредине между «пустотой» и «формой» 212, 213, 216, 239

Иччхантики (*санскр.*) — существа, у которых нет веры в буддийские учения и стремления обрести просветление 307, 311

Йогачара(*яп.*) — японская буддийская школа 61

Кадзи (*яп.*) — досл. «превносимое и имеющееся», взаимное стремление и слияние сил Будды и человека (понятие, использовавшееся в школе Сингон) 167, 258, 259

Кайдан (*яп.*) — досл. «помост, площадка», место поклонения святыне 50, 51, 53–57, 177

Кальпа (*санскр.*) — традиционная индийская единица времени, обозначающая бесконечно долгий период 125, 139, 146, 309, 313, 318, 320, 321, 329, 337, 344, 345, 354, 360, 374, 377

Ками — синтоистские божества 42, 50, 55, 57, 97, 146, 242–253, 255, 258, 259

Коан (*яп.*), см. гунань (*кит.*) — метод в чань-(дзэн)буддизме, представляющий собой парадоксальную задачу, имеющую целью преодоление формально-логического мышления 74, 76, 82, 83, 93, 271, 275, 281, 282, 288, 289, 296

Конгокай (*яп.*) — «мир алмаза». Согласно учению школы Сингон, этим понятием обозначается сфера действия элемента сознания, которая является одной из двух сторон вселенского Будды Махавайрочаны 176, 249

Куся (*яп.*), Цзюй шэ (*кит.*) — школа буддизма 97, 114, 217, 270

Кшанти (*санскр.*) — терпение бодхисаттвы 202

Кэгон (*яп.*), Хуаянь (*кит.*) — школа буддизма 20, 21, 27, 32, 52, 86, 97, 98, 101, 113, 120, 135, 165, 167, 169, 174, 176, 214, 218, 219, 225, 270, 306, 318, 324, 336, 342, 361

Кэса (*яп.*) — непосредственная передача рясы от наставника к ученику, символизирующая передачу учения 229, 294

Ли (*кит.*), ри (*яп.*) — принцип, абсолют 219, 224

Мадхьямака (шуньявада, *санскр.*) — ведущее направление в буддизме махаяны 108, 154, 168, 194, 211, 213, 215, 216, 218, 268, 269, 349

Майя (*санскр.*) — иллюзия, иллюзорное видение мира 281

Мандала (*санскр.*) — в эзотерическом буддизме — графическое изображение функциональных ипостасей Будды в теле Дхармы 49, 59, 101, 154, 177–190, 192–194, 210, 249, 250, 258

Мантра (*санскр.*) — магическое заклинание в эзотерическом буддизме 153, 154, 181, 189, 190, 192, 193, 197, 211, 212, 239, 240

Маппо-дзидай (*яп.*) — «век конца Дхармы», последняя из трех эпох, переживаемых буддийским учением после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира, характеризующаяся как эпоха кризисов и стихийных бедствий, эпоха всеобщего упадка 33

Миварю-синто (*яп.*) — течение в рамках Рёбу-синто 250

Миккё (*яп.*), мицзяо (*кит.*), мантраяна (*санскр.*) — «тайное учение», направление буддизма, опирающееся на сокровенные слова Будды, пребывающего в своей сущностной ипостаси — теле Дхармы 7, 82, 118, 212, 221, 268

Мондо (*яп.*) — «вопросы и ответы», метод дзэн-буддизма, представляющий собой диалоги между учителем и учеником 118, 284, 294–297

Муга (*яп.*), анатман (*санскр.*) — отсутствие собственного «я», состояние единства с миром 81

Мудзё (*яп.*) — непрочность, непостоянство 225

Мудра (*санскр.*), ингэй (*яп.*) — фигура из сложенных пальцев, символ просветленного состояния будды или бодхисаттвы 154, 175, 178, 179, 181, 185, 189, 190, 192, 193

Мунэн (*яп.*), унянь (*кит.*) — «отсутствие мыслей», состояние сознания в дзэн-буддизме, когда человек оказывается способным видеть вещи такими, каковы они есть 70, 81, 87, 232

Нёдзэ (*яп.*), жуши (*кит.*) — условия, параметры, определяющие функционирова-

ние любого «мира»-состояния в доктрине Тяньтай (всего в доктрине Тяньтай их насчитывается десять) 125
Нинкай (*яп.*), жэнь-цзе (*кит.*) — «мир человека», один из десяти «миров»-состояний, состояние соблюдения пяти буддийских заповедей 122
Нирвана — понятие, выражающее высший идеал бытия в буддизме. Приверженцы хинаяны под нирваной понимали «успокоение дхарм» и прекращение земного существования. В буддизме махаяны нирвана стала отождествляться с абсолютом, Буддой в «теле Закона», и достижение ее заключалось в преодолении иллюзий и осознании адептом своей сущности Будды 18, 111, 114, 124, 268–270, 281, 285, 290, 293, 304, 311, 313, 318, 319, 321–324, 330, 331, 339–342, 345, 349–352, 356, 357, 359, 364, 365, 368, 369, 371, 372, 375
Нирманакая (*санскр.*), одзин (*яп.*) — «призрачное» или «отраженное» тело Будды, в котором он принимает облик и предстает перед живыми существами, чтобы привести их к спасению 268, 370
Нитирэн-сю (*яп.*) — школа Нитирэн 39, 81, 303, 335

Отокан — направление в дзэн-буддизме 91

Парамита (*санскр.*) — сила, посредством которой достигается просветление 53, 114, 124, 125, 143, 152, 186, 220, 233, 268, 287, 319, 351
Праджня (*санскр.*), хання (*яп.*) — высшая мудрость, истинное знание 287
Праджня-парамита — важнейшая из шести парамит (досл. «интуиция, переправляющая к другому берегу», т. е. к нирване). Праджня-парамитой называется также как учение, использующее данную категорию, так и тексты, в которых это учение излагается 10, 54, 98, 114, 115, 123, 124, 155, 163, 164, 196–204, 206, 208, 211, 212, 215–217, 219–223, 225, 228, 230–234, 238–240, 342, 347, 351
Пратьекабудды (*санскр.*), энгаку (*яп.*) — категория существ, самостоятельно, без помощи наставника, идущих к просветлению 112, 115, 123, 124, 129, 132, 134, 135, 163, 166, 167, 174, 211, 268, 269
Рёбу-синто (*яп.*) — досл. «двустороннее синто», направление в синто, сформировавшееся под влиянием буддийской школы Сингон 249–251, 256, 257
Риндзай (*яп.*) — направление в дзэн-буддизме 12, 81, 82, 84, 85, 90, 91, 93, 145, 228
Рисин (*яп.*) — досл. «тело-принцип», понятие, обозначающее в школе Сингон пять великих элементов, составляющих тело Махавайрочаны 169
Риссю (Рицу, *яп.*), Люйцзун (*кит.*) — школа буддизма, близкая к виджнянаваде 38, 39, 97, 114, 156, 165, 214, 350
Рита (*яп.*) — деятельность бодхисаттв в пользу других 148
Рокудай (*яп.*) — шесть «великих элементов»: земля, вода, огонь, ветер, пространство, сознание, составляющие, согласно учению школы Сингон, «тело Дхармы» Будды Махавайрочаны 168, 178

Самадхи (*санскр.*), саммай (*яп.*) — особое состояние транса, достигаемое посредством концентрации сознания 136–140, 142, 143, 161, 162, 173, 175, 181–183, 185, 189, 201, 347, 376, 377
Самбхогакая (*санскр.*), ходзин (*яп.*) — «тело воздаяния» или «тело блаженства». Оно представляет собой особую форму бытия Будды, воплощающую совокупность его заслуг. В этом теле Будда осознает свое состояние нирваны как блаженство 268, 269, 370
Саммё (*яп.*) — три чуда: удивительные деяния Земли, Неба и человека. Понятие, использовавшееся Ёсида Канэтомо 258
Саммон (*яп.*) — течение возникшее в храме школы Тэндай на горе Хиэй 105
Сангай (*яп.*), Саньцзе (*кит.*) — школа буддизма, в которой были сильны эсхатологические мотивы, родоначальник — монах Синьсин 162
Санго (*яп.*) — «три деяния» (три тайны); в учении Сингон это понятие обозначает деяния Будды Махавайрочаны, которые осуществляются через движения тела, слова и мысли людей 188
Сангха (*санскр.*) — буддийская монашеская община 110, 122, 141, 207–209, 211, 253, 290, 377
Сангё (*яп.*) — элементы Неба, Земли и человека; понятие, используемое Ёсида Канэтомо 259

Сангэн (*яп.*) — три исходных начала (Неба, Земли и человека); понятие, используемое Ёсида Канэтомо 258

Сандай (*яп.*) — «три великих принципа», которыми наделено все сущее: тело (*тай*), вид (*со*), действие (*ё*) 177

Сандзю-нитай (*яп.*) — досл. «три вида двух истин», доктрина школы Санрон, подразделяющая относительную и абсолютную истины на три уровня 214

Санно-синто — течение в синтоизме 246, 249

Санрон (*яп.*), Санлунь (*кит.*) — школа буддизма 97, 98, 101, 115, 165, 167, 213–215, 270, 347, 349

Сансай (*яп.*) — в синто — освобождающее очищение 256

Сансара (*санскр.*), сёдзи (*яп.*) — круговорот рождений и смертей, феноменальное бытие 21, 281, 291, 295, 296, 299, 300, 302

Саньцзан (*кит.*) — почтительное титулование монаха, обладающего глубокими знаниями буддийского канона 349

Сарвастивада (*санскр.*) — течение в хинаяне 215–217

Сатори (*яп.*) — озарение, мгновенное просветление в дзэн-(чань)буддизме 81, 83, 85, 281, 282, 291, 294, 296, 300, 302

Саха (*санскр.*) — бренный мир 18, 20, 22, 26, 27, 246, 290, 321, 325, 326, 328, 330, 354, 355, 357, 358

Сёбо (*яп.*) — Истинный Закон 253, 281, 300

Сёбо дзидай (*яп.*) — «век Истинной Дхармы», первая из трех эпох, переживаемых буддийским учением после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира 33

Сёдзё (*яп.*) — чистота 256

Сёдзю (*яп.*) — досл. «захватывать и брать», метод спасения посредством сострадания в школе Нитирэн 37, 333, 360

Сёицуха (*яп.*) — направление в дзэн-буддизме 81,83

Сидосо (*яп.*) — монахи, не имевшие монашеского диплома 37, 100, 219

Сикисин — фуни (*яп.*) — досл. «плоть и дух — не два»; основное положение метафизики дальневосточных буддийских школ, не имевших прямых индийских аналогов 120

Сикубо (сикумон, *яп.*) — прием буддийской логики, состоящий в разделении суждений на 4 вида: утверждение, отрицание, двойное утверждение и двойное отрицание 249

Симбуцу докаку (*яп.*) — теория одинакового статуса ками и будд 245

Синги-Сингон (*яп.*) — школа Сингон нового смысла 107

Сингон (*яп.*), Чжэньянь (*кит.*) — школа буддизма 7, 19–21, 24, 38, 39, 42, 49, 52, 80, 82, 90, 96, 97, 100, 102–107, 114, 116, 120, 153, 155, 157, 158, 160–165, 167–169, 171, 174–177, 179, 184, 187–190, 192–195, 207, 209, 211–213, 221, 227–229, 237, 249, 254, 257, 258, 260, 263, 269, 300, 306, 318, 324, 336, 350

Синдзицу ходо (*яп.*) — «истинная земля воздаяния», одна из земель в структуре «Чистой земли». Согласно учению Синрана, в ней рождается подлинно верующий адепт 25

Синнё (*яп.*) — вечная, абсолютная истина 200, 217, 292, 295

Синхэн (*яп.*) — божественные превращения 258

Синтай (*яп.*), парамартха сатья (*санскр.*) — «абсолютная истина» 202

Ситай (*яп.*) — четыре благородные истины 116

Скандха (*санскр.*) — группа дхарм, обуславливающая функционирование живого существа 128, 129, 189, 191, 197, 200, 355

Со (*яп.*) — форма 176, 216, 258, 269, 336

Содзё (*яп.*) — высший ранг в буддийской иерархии 229

Сокусин дзёбуцу (*яп.*) — концепция школы Сингон о возможности достижения уровня Будды в данном теле 254

Сомоку (*яп.*) — «травы и деревья», термин, обозначающий среду обитания 175

Сото (*яп.*) — направление в дзэн-буддизме 12, 145, 229, 287, 290, 293, 295

Сэкэн (*яп.*) — мир-сфера существования 128

Сюгё (*яп.*) — в учении Догэна — должный способ бытия субъекта 25, 85–89, 232, 271

Сюго-кокка (*яп.*) — «защищенное государство», согласно учению Нитирэна — страна, где царит порядок 147

Сюгэндо (*яп.*) — отшельническое направление в японском буддизме 220, 221

Сякайкёдо фукуси (*яп.*) — обшее социальное благополучие 240

Сякубуку (*яп.*) — досл. «ломать и подчинять», метод привлечения в школу Нитирэн новых адептов путем рассеяния заблуждений и критики неверных учений 36, 37, 55, 333, 360

Сякумон (*яп.*), цзимэнь (*кит.*) — досл. «врата следа», вступительные проповеди Лотосовой Сутры, в которых Будда возвестил о возможности всех живых существ без исключения стать буддами 43, 110, 245

Тадзююсин (*яп.*) — «тело для использования ради других», тело, в котором Будда предстает перед высшими бодхисаттвами, одна из ипостасей «тела воздаяния» 269

Тай (*яп.*) — сущность, тело 46, 125, 176, 258, 269

Тайдзокай (*яп.*), гарбхадхату (*санскр.*) — «мир чрева», понятие, применяемое школой Сингон для обозначения одной из двух сторон вселенского Будды Махавайрочаны. «Мир чрева» является сферой действия пяти великих элементов (земли, воды, огня, ветра и воздуха), воплощающих мировой принцип, и содержит потенциал роста и созидания 176, 249

Таймицу (*яп.*) — эзотерическое течение в школе Тэндай 105

«Таньцзин» (*кит.*) — «Книга поучений», сочинение Хуэйнэна 64

Тарики (*яп.*) — досл. «силы Другого», помощь со стороны Будды 88, 363, 377

Татхагата (*санскр.*) — одно из десяти титулований Будды, досл. «так пришедший» 43, 49, 52, 111, 159, 168, 169, 181, 182, 187, 192, 200–202, 206, 256, 264, 266, 267, 269, 283, 304, 309, 314, 318, 325, 329, 337, 338, 340, 343, 345, 348, 352, 355–361, 363–366, 369–372

Тинго-кокка (*яп.*) — «охрана и защита государства», доктрина Сайтё 147

Тисай (*яп.*) — вид очищения в синто, осуществляющийся через соблюдение шести запретов 256

Тисин (*яп.*) — «тело мудрости» Махавайрочаны, понятие, применяемое школой Сингон 169

Тэндай (*яп.*), Тяньтай (*кит.*) — школа буддизма 56, 57, 80, 82, 83, 90, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 105, 107–110, 118, 120, 130, 131, 135, 144–150, 152, 160, 163, 165, 176, 188, 190, 194, 195, 207–209, 211–213, 225, 227–229, 245–247, 254, 260, 339, 362

Фасян (*кит.*), Хоссо (*яп.*) — школа буддизма 64, 104, 114, 118, 134, 135, 316, 348, 349

Фуни (*яп.*) — недуальное восприятие мира 83, 120

Хаттоха (*яп.*) — школа дзэн-буддизма 81, 83

Хидзири (*яп.*) — бродячий аскет 106

Хобэн (*яп.*) — «уловка», прием — хитрости и изобретения, применяемые буддами, чтобы привести ту или иную категорию адептов на путь спасения 129

Хобэн-кэдо (*яп.*) — досл. «Условная земля»; в учении Синрана это понятие выражает структурную часть «Чистой земли», в которой возрождается адепт, еще не испытавший сомнения в спасительной силе Будды Амиды 25

Хоккай (*яп.*), фацзе (*кит.*) — «мир Дхармы», одно из обозначений буддийского универсума 121

Хоккэ-сю (*яп.*) — школа Цветка Лотоса, с 60-х гг. XIX в. стала называться в честь ее основателя школой Нитирэн 36, 303, 374, 378

Хоммон (*яп.*), бэньмэнь (*кит.*) — досл. «основные проповеди», вторая часть Лотосовой Сутры, в которой Будда Шакьямуни открыл Великому собранию, что Будда вечен и предстает в виде многочисленных частных тел 43, 110, 245

Хомпудзё (*яп.*) — изначальная несотворенность 169

Хонгаку (*яп.*) — изначальная просветленность 19, 254

Хонган (*яп.*) — «исконный обет», обет Будды привести к просветлению все живые существа 178, 375

Хондзи суйдзяку (*яп.*) — досл. «след основного места пребывания», принятие вечным Буддой временного образа ками 245–250, 260

Хондзон (гохондзон, *яп.*) — досл. «истинно почитаемое», статуя или изображение Будды, бодхисаттвы, божества, устанавливаемые в сакральном месте и являющиеся объектом поклонения 49–59, 128, 303

Хонсё (*яп.*) — изначальная природа 285, 295

Чандала (*санскр.*) — «неприкасаемые», группа, не входящая в кастовую систему 35, 324

Шраваки (*санскр.*), шэньвэнь (*кит.*), сёмон (*яп.*) — досл. «слушающие голос», суще-

ства, идущие к просветлению с помощью наставника 112, 115, 123, 129, 132, 134, 135, 162, 166, 167, 174, 211, 268, 269, 375

Шуньята (*санскр.*) — «пустотность», важнейшая категория учения шуньявады 18, 114, 130, 131, 159, 200, 210, 214, 215, 292, 297

Экаяна (*санскр.*), итидзё (*яп.*) — «одна колесница», учение Будды во всей его полноте, единый путь спасения всех живых существ, который включает в себя все другие пути 268

Юдзи (*яп.*) — «бытие-время», специфическое понятие в учении Догэна, обозначающее неразрывность бытия и времени 85, 86

Юдзу нэмбуцу (*яп.*) — досл. «школа всепроникающего моления Будде», одна из школ амидаизма 20, 21

Юицу синто (*яп.*) — направление в синтоизме 256

Ямабуси (*яп.*) — горные монахи-отшельники 220

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. Б. Козловский. Предисловие 5

Часть I. ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю. Б. Козловский. Японский амидаизм в эпоху средневековья 17
А. Н. Игнатович. Школа Нитирэн 30
Ю. Б. Козловский. Чань-Дзэн в средние века 60
А. Н. Игнатович. Буддийская философия периода Хэйан 96
С. Ю. Лепехов. Праджня-парамита в средневековом японском буддизме. 196
Л. Б. Карелова. Синто-буддийский синкретизм XIII – XV вв. 241

Часть II. ПЕРЕВОДЫ

КУКАЙ. ТРАКТАТ О ДВУХ УЧЕНИЯХ: ЯВНОМ И ТАЙНОМ. *Перевод и комментарии Л. Б. Кареловой* 263
ДОГЭН. СЁБО-ГЭНДЗО: ДРАГОЦЕННАЯ ЗЕНИЦА ИСТИННОГО ЗАКОНА. *Перевод и комментарии И. Е. Гарри* 271
НИТИРЭН. ТРАКТАТ ОБ ИСТИННО-ПОЧИТАЕМОМ КАК СРЕДСТВЕ ПОСТИЖЕНИЯ СУТИ БЫТИЯ. *Перевод и комментарии А. Н. Игнатовича* 303
СИНРАН. СУЩНОСТЬ «ТРАКТАТА О ЕДИНСТВЕННО-ВЕРЕ». *Перевод и комментарии А. А. Михалева* 362

Именной указатель (*сост. Л. Б. Карелова*) 379

Предметный указатель (*сост. Л. Б. Карелова*) 385

Буддийская философия в средневековой Японии. – М.: Янус-К, 1998. – 392 с.

ISBN 5-86218-262-4

Первая в отечественной науке книга, специально посвященная истории средневековой буддийской философии в Японии.

В первой части книги раскрываются особенности формирования и развития буддийской философии в средневековой Японии, выявляются этапы японизации буддизма. В статьях дается анализ основных учений японского буддизма – амидаизма, нитирэнизма, предлагается новое прочтение философии Дзэн. Авторы статей рассматривают также характер средневекового синто-буддийского синкретизма, прослеживают связь буддийских учений с художественным творчеством и эстетическими взглядами японцев.

Во второй части книги читатели получат возможность познакомиться с переводами философских произведений средневековых японских мыслителей-буддистов. Читателю предлагаются переводы оригинальных текстов, принадлежащие кисти выдающихся представителей японского буддизма – Кукая, Догэна, Нитирэна, Синрана. Большая часть переводов публикуется впервые.

Авторы и переводчики – видные отечественные специалисты, сотрудники Института философии РАН, МГУ, Бурятского института общественных наук РАН. Книга предназначена для специалистов по средневековой буддийской философии и религии, а также для всех тех, кто интересуется историей развития мировоззренческой мысли стран Востока.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

Оригинал-макет подготовлен
в научно-издательском центре
«Ладомир»

Редактор *О. Г. Воздвиженская*

Художественный редактор *Е. В. Гаврилин*

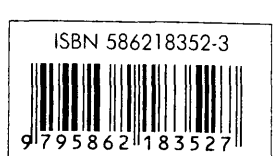
Технический редактор *М. А. Страшнова*

Корректор *Г. Н. Володина*

Компьютерная верстка *О. Н. Бойко*

ЛР № 064784 от 02.10.96 г.
ЛР № 064340 от 05.12.95 г.
Сдано в набор 10.11.97. Подписано в печать 14.01.98.
Формат 60x90$^1/_{16}$. Гарнитура «Баскервиль».
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Печ. л. 25. Тираж 2000. Заказ № 126

ООО «Янус-К»
109316, г. Москва, ул. Стройковская, д. 12, корп. 2

Отпечатано с готовых диапозитивов
Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 586218352-3