

М.В. БАБКОВА

■  
Наставник созерцания Догэн:  
жизнь и сочинения

■  
Вместилище сути  
истинного Закона

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Книга третья

日本文化研究新シリーズ

Серия основана в 2014 году при поддержке  
Фонда изучения японской культуры имени Уэда Ёсими  
(梅田善美日本文化研究基金)

М.В. БАБКОВА



**Н а с т а в н и к с о з е р ц а н и я Д о г э н :  
ж и з н ь и с о ч и н е н и я**



Вместилище сути  
истинного Закона



Москва  
КРУГЪ  
2016

УДК 821.161.1(093.3)(092)  
ББК 83.3(2Рос=Рус)60-8  
Б12

*Ответственные редакторы*  
доктор исторических наук, профессор  
Э. В. Молодякова  
доктор политических наук, профессор  
В. Э. Молодяков  
*Научный редактор*  
доктор философских наук  
Н. Н. Трубникова

**Бабкова, Майя Владимировна.**

Б12 **Наставник созерцания Догэн: жизнь и сочинения :**  
Вместилище сути истинного Закона / Новые исследования  
по японской культуре. Кн. 3 – М. : Кругъ. 2016. – 404 с.,  
ил. – ISBN 978-5-7396-0392-0

Книга знакомит читателей с жизнью и творчеством выдающе-  
гося проповедника и мыслителя Японии периода Камакура Эйхэя  
Догэна (1200–1253). Первый патриарх ныне широко распро-  
страненной во всем мире дзэнской школы Сото, Догэн знаменит  
не только как религиозный деятель, наставник, разработавший  
собственный вид подвижничества (сидячее созерцание – дзадзэн),  
но и как глубокий философ, чьи идеи до сих пор не потеряли  
актуальности.

Монография включает изложение самого знаменитого про-  
изведения Догэна – собрания трактатов «Вместилище сути истинного  
Закона». В приложении опубликован перевод трактата  
«Удержание подвижничества». Книга адресована японоведам,  
историкам религии, а также широкому кругу читателей, интере-  
сующихся буддизмом и японской культурой.

УДК 821.161.1(093.3)(092).  
ББК 83.3(2Рос=Рус)6-8

© М.В. Бабкова, 2016  
© Д.В. Логинов, оформ. серии, 2016

ISBN 978-5-7396-0392-0

## О г л а в л е н и е

От автора .....	9
Введение.....	12
<i>Глава первая.</i> Жизненный путь Буппо Догэна.....	26
1.1. Первый патриарх школы Сото: агиографический облик.....	26
1.2. Источники: основные биографии Догэна.....	32
1.3. Детство, юность и первые годы ученичества.....	36
1.4. Свидетельство просветления и жизнь близ столицы .....	44
1.5. Эйхэйдзи – Храм Вечного Мира, и споры о наследовании.....	53
<i>Глава вторая.</i> Литературное наследие Догэна .....	63
2.1. Первые сочинения: «Общие принципы сидячего созерцания» и «Собрание указаний на пути учения» .....	63
2.2. «Вместилище сути истинного Закона на трехстах примерах» и коаны в творчестве Догэна.....	71
2.3. «Вместилище сути истинного Закона – записи вслед за услышанным», «Расширенные записи Эйхэя» и прочие тексты Догэна.....	79
2.4. «Вместилище сути истинного Закона» .....	87
<i>Глава третья.</i> «Вместилище сути истинного Закона» .....	95
3.1. Беседа о постижении Пути .....	95
3.2. Маха-праджня-парамита.....	100

3.3. Коан проявления изначального	102
3.4. Одна яркая жемчужина	105
3.5. Правила второго облачного зала	106
3.6. Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда	108
3.7. Очищение	110
3.8. О почтении и схватывании костного мозга	112
3.9. Шум потоков и цвет гор	114
3.10. Не делай никакого зла	115
3.11. Бытие-время	117
3.12. «Передача одеяния» и «О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща»	119
3.13. Сутра гор и рек	122
3.14. Будды и патриархи	123
3.15. Документ свидетельства	125
3.16. Цветок Дхармы разворачивается Цветком Дхармы	127
3.17. «Сознание непостижимо» – две версии	129
3.18. Древнее зеркало	131
3.19. Чтение сутр	132
3.20. Природа будды	135
3.21. Указания о подвижничающем будде	138
3.22. Учение Будды	141
3.23. Необыкновенные способности	143
3.24. Великое просветление	144
3.25. Наставления о сидячем созерцании	145
3.26. То, что поднимает над буддой	146
3.27. Вот так	147
3.28. «Удержание подвижничества»: «верхняя» и «нижняя» части	148
3.29. Самадхи зеркала моря	152
3.30. Вручение предсказаний	153
3.31. Каннон	155
3.32. Архат	156
3.33. Кипарис	157
3.34. Сияние	159
3.35. Изучение Пути телом и умом	160
3.36. Разговоры во сне	162
3.37. Выражение Пути	163

3.38. Нарисованные колобки	165
3.39. Полное проявление	166
3.40. Луна	168
3.41. Цветы в пустоте	169
3.42. Сердце старого будды	171
3.43. Четыре способа, которыми бодхисаттвы объемлют [людей]	172
3.44. Хитросплетения и путаница	174
3.45. Три мира – одно лишь сердце	176
3.46. Проповедь о сердце – проповедь о природе	179
3.47. Путь Будды	180
3.48. Истинный знак всех дхарм	182
3.49. Тайные наставления	184
3.50. Буддийские сутры	185
3.51. Неживая природа проповедует Закон	187
3.52. Природа дхарм	189
3.53. Заклипания <i>дхарани</i>	190
3.54. Умывание лица	192
3.55. Передача [учения] лицом к лицу	193
3.56. Правила занятий сидячим созерцанием	195
3.57. Цветы сливы	196
3.58. Десять направлений	198
3.59. Увидеть Будду	199
3.60. Повсюду искать советчика	201
3.61. Глаз	203
3.62. Повседневные дела	204
3.63. Пение дракона	206
3.64. Весна и осень	207
3.65. Смысл прихода Бодхидхармы	208
3.66. Цветок удумбара	210
3.67. Устремление к наивысшему сердцу-сознанию	211
3.68. Устремление к пробужденному сердцу-сознанию	213
3.69. Всеобъемлющее тело Татхагаты	215
3.70. Царственное самадхи	217
3.71. Тридцать семь обстоятельств, содействующих просветлению	218

3.72. Вращение колеса Закона .....	221
3.73. Самадхи собственного свидетельства .....	222
3.74. Великое осуществление .....	223
3.75. Пространство .....	225
3.76. Чаша .....	226
3.77. [Летнее] затворничество .....	228
3.78. Умение читать мысли .....	229
3.79. Государь желает даров сайндавы .....	231
3.80. Наставления о кухонном зале .....	232
3.81. О тех, кто покинул свой кров .....	233
3.82. Три периода кармического воздаяния .....	235
3.83. Четыре коня .....	238
3.84. О заслугах тех, кто покинул свой кров .....	239
3.85. Подношения всем буддам .....	241
3.86. Три прибежища .....	243
3.87. Глубокая вера в связь причин и последствий ..	245
3.88. Бхикшу на четвертой ступени сосредоточения	246
3.89. Будды и только будды .....	248
3.90. Рождение и смерть .....	249
3.91. Сердце, [устремленное к постижению] Пути ..	250
3.92. Принятие заповедей .....	251
3.93. Восемь постижений великих .....	253

### Приложение 1

*Догэн. Удержание подвижничества*

<i>Часть 1</i> .....	255
<i>Часть 2</i> .....	297

### Приложение 2

Таблица трактатов «Вместилища сути истинного Закона» .....

Указатель имен .....	356
Указатель источников .....	363
Указатель терминов .....	369
Список литературы .....	378
Contents .....	395
Summary .....	399

### От автора

Мое первое знакомство с наследием и обстоятельствами жизни Догэна состоялось еще на втором курсе обучения на отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. С тех пор я постепенно узнавала все больше и больше связанных с ним фактов, легенд и исследовательских концепций, все глубже проникаясь величиим этого человека. Догэну удалось совместить множество противоречащих друг другу идей. Наставник школы Дзэн, знаменитой именно отказом от письменной фиксации религиозного опыта и передачи учения с помощью слов, который оставил после себя громадное литературное наследие; признанный реформатор буддизма периода Камакура (1185–1333), искренне убежденный в том, что он-то как раз всего лишь восстанавливает чистое учение Будды Шакьямуни; выходец из знатного рода, всю жизнь клеймивший ценности и блага мирской жизни, который собирал толпы слушателей из числа простых крестьян; суровый аскет, признающий успешность подвижничества только в стенах монастыря, который имел множество учеников-мирян и пользовался покровительством светских патронов...

Догэн обладал мощным интеллектом и немалым литературным талантом, что в полной мере проявилось

в его произведениях – как прозаических, так и стихотворных. И чем дольше я изучаю его взгляды, тем сильнее становится моя убежденность, что и многим другим было бы интересно узнать о них. Уверенность Догэна в том, что нужно научиться видеть результат в самом процессе, его призывы не тратить понапрасну время и силы, а стремиться спасти от страданий все живые существа «так, как будто волосы горят на голове», требование ежедневно и ежечасно подкреплять делом свои теоретические рассуждения – все это, на мой взгляд, крайне актуально и по сей день. И я выражаю глубокую благодарность всем тем, кто причастен к появлению этой книги.

Прежде всего, это Умэда Ёсими (梅田善美), до конца жизни поддерживавший японоведческие исследования моих соотечественников, и Умэда Сэцуко (梅田節子), продолжательница благого дела своего супруга и основательница серии «Новые исследования по японской культуре». Я признательна руководителю Центра японских исследований Института востоковедения РАН Э.В. Молодяковой и профессору В.Э. Молодякову, принявшим на себя труд ответственных редакторов серии.

Низкий поклон моему научному руководителю Надежде Николаевне Трубниковой, долгие годы тратившей на меня свое время и силы, всегда готовой отвечать на мои вопросы и любезно согласившейся стать научным редактором книги. Без нее я никогда не стала бы ни исследователем японского буддизма, ни автором этой монографии. Огромное спасибо моим наставникам, особенно В.В. Глебкину, со школьных лет приучившему меня к научной работе. Я глубоко благодарна коллегам-японоведам, сотрудникам Центра японских исследований и сотрудникам Института восточных

культур и античности Российского государственного гуманитарного университета, за доброжелательное обсуждение различных аспектов моих исследований как на ежегодной конференции «История и культура Японии», так и вне ее рамок. Большое спасибо редактору Ю.И. Глебову, художнику Д.В. Логинову и всем потрудившимся над изданием книги.

Последней в ряду благодарностей, но, безусловно, первой по значимости стоит моя бесконечная признательность членам моей семьи, без которых эта книга никогда бы не увидела свет.

## Введение

Патриарх-основатель обители Эйхэй и дзэнской школы Сото, наставник созерцания Догэн (1200–1253) – один из самых крупных и оригинальных мыслителей в истории японской буддийской мысли. Его идеи до сих пор продолжают привлекать внимание как историков, так и философов. Каждый год появляются все новые и новые издания, так или иначе обсуждающие события жизни, литературное наследие и учение Догэна. Регулярно проводятся конференции, круглые столы и другие академические мероприятия, направленные на то, чтобы собрать исследователей идей Догэна и предоставить им площадку для обсуждения результатов их научных изысканий. Во время лекции, прочитанной в Москве в культурном центре-магазине «Белые облака» 22 мая 2010 г., современный наставник школы Сото Джордан Торн так ответил на вопрос, почему так важно сейчас изучать «Вместилище сути истинного Закона» (далее также «Вместилище»)<sup>1</sup> наставника Догэна: «Вместилище сути истинного Закона» – «великое произведение. Оно включает в себя около сотни трактатов, которые очень сильно различаются между собой. Те, что посвящены техническим

<sup>1</sup> Основной труд Догэна. Подробнее далее в настоящем исследовании.

задачам, были актуальны в то время и имели ценность тогда, когда Догэн писал их. Но те, что посвящены общим для буддизма темам, заключают в себе и ответы на вопросы, встающие перед нами сегодня. Например, трактат «Проявление изначального, присущего всему состояния» и есть ответ на вопрос о том, что такое дзэнская практика. Все это остается глубоко истинным и в наше время»<sup>2</sup>.

За последние годы на русском языке было издано несколько книг, посвященных дзэн-буддизму школы Сото и лично Догэну. В основном это переводы с английского языка, что позволяет говорить о доказавшейся до России с Запада волне интереса к этому японскому наставнику. Впервые же на русском языке Догэна процитировал О.О. Розенберг во время Первой буддийской выставки в Петрограде в 1919 г.<sup>3</sup> Следующее упоминание о Догэне в отечественном японоведении (хотя сделал его японец) относится к 1971 г. Тогда в переводе Т.П. Григорьевой вышла речь «Красотой Японии рождённый», которую двумя годами ранее, в 1968 г., произнес писатель Кавабата Ясунари на церемонии вручения ему Нобелевской премии по литературе. Первыми словами этой речи было одно из стихотворений Догэна, посвященное четырем временам года. Переводить сочинения Догэна с японского языка на русский начал А.М. Кабанов в 1987 г. [Кабанов 1987].

<sup>2</sup> Вопрос Джордану Торну был задан автором в конце лекции.

<sup>3</sup> На выставке О.О. Розенберг прочитал лекцию «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке», в которой был следующий пассаж: «Говоря о нем (о вышем. – М.Б.), основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый Догэн сказал следующее: “Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше”» [Розенберг 1991. С. 37].

Интересно, что в 1991 г., когда вышло издание трудов О. О. Розенберга, А.Н. Игнатович снабдил имя Догэна следующим комментарием: «Один из крупнейших деятелей японского буддизма, основатель дзэнской школы Сото. Пользовался большим авторитетом как в буддийском мире, так и в правительственных кругах. Обратил в дзэн Ходзэ Токиёри, фактического правителя Японии в то время. Славился строгим соблюдением буддийских заповедей и личной скромностью. Его кисти принадлежит трактат “Сёбо гэндзо”, ставший японской дзэнской классикой» [Розенберг 1991. С. 245]. В этом примечании уже прослеживается точка зрения, ставшая общепринятой среди российских буддологов и японистов. Догэн признается одной из крупнейших фигур в истории буддизма Японии, но его значимость обусловлена личным религиозным подвижничеством и ему приписываются заслуги по реформаторству выхолащенного японского буддизма конца эпохи Хэйан.

В 2002 г. появилось собрание избранных трактатов Догэна под редакцией А.Г. Фесюна, в которое также вошли отдельные статьи западных исследователей [Догэн 2002]. Год спустя была издана книга И.Е. Гарри «Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна». Ключевая мысль И.Е. Гарри о вкладе Догэна в историю японского буддизма состоит в том, что ему приписывается ведущая роль в преобразовании буддизма из заимствованной традиции в собственно японскую. Обосновывая свой тезис, российский исследователь подробно анализирует биографию Догэна и истоки его учения, показывает, как оно вырастает из чаньской линии Цаодун наставника Хун-чжи, а затем представляет свое понимание идей Догэна в виде графических символов и схем. Так, в целом можно утверждать, что в отечественной буддологической традиции долгое время призна-

валась роль Догэна как религиозного подвижника, а затем было отдано должное его литературному таланту и деятельности религиозного философа.

В самой Японии история изучения наследия Догэна насчитывает несколько столетий. После укрепления и институционализации школы Сото труды Догэна долго пылились в монастырских хранилищах. В эпоху Токугава (1603–1868) монахи предприняли ряд усилий, направленных на сохранение и восстановление истории своей школы. В частности, тогда было изготовлено более 200 рукописей «Вместилища сути истинного Закона»<sup>4</sup>. Уже в 1808 г. версия из 90 трактатов была напечатана ксилографическим способом. Начало академическому изучению наследия Догэна положил ряд статей, опубликованных японским философом Вацудзи Тэцуро (1889–1960) в 1919–1921 гг. В 1924 г. его размышления подытожила работа «Шрамана Догэн»<sup>5</sup>. В ней автор заявил, что наследие Догэна принадлежит всему человечеству и то, что оно в течение семи веков было захвачено школой Сото, есть великая несправедливость; наследие Догэна необходимо освободить из стен монастырей и сделать его изучение доступным философам, историкам, культурологам и прочим исследователям в рамках мировой светской науки. Эссе Вацудзи вызвало широкий отклик в различных слоях японского общества, эту работу называли дерзкой, революционной, но так или иначе она положила начало светскому изучению Догэна как религиозного философа. После этого в течение всего XX века японские исследователи накапливали материалы, переводили тексты Догэна, осмыслили

<sup>4</sup> Объем и содержание этих рукописей различались между собой: см. разд. 2.4.

<sup>5</sup> Она стала одной из глав книги «Школы дзэн-буддизма», изданной в 1977 году [Вацудзи 1977].

его учение и пытались встроить его в систему буддийской философии.

С тех пор в Японии было опубликовано более тысячи работ самого разного уровня, направленности и содержания, так или иначе связанных с изучением Догэна. Полный обзор японской литературы о Догэне, к сожалению, невозможен из-за количества книг, написанных на эту тему, – к десяткам научных изданий (как внутри традиции, так и вне ее) следует добавить сотни научно-популярных сочинений. Однако необходимо назвать хотя бы несколько центральных имен, а также самых последних и наиболее часто цитируемых работ. В 1997 г. вышло «Исследование биографии наставника созерцания Догэна» Накасэко Сёдо [Накасэко 1997] – до настоящего времени эта работа остается одной из самых авторитетных. Прежде исследователи в основном опирались на книгу Такэути Митио «Догэн» (1992), впервые опубликованную в 1962 г. [Такэути 1992]. Из книг, написанных в рамках традиции дзэн-буддизма, можно привести работы Утияма Косё-роси ([Утияма 1977] и мн. др.), настоятеля храма Антайдзи в Киото, изучавшего западную философию в университете Васэда, и Нисидзима Гудо Вафу (1919–2014), вплоть до 2005 г. совмещавшего монашество в школе Сото с регулярным чтением лекций и преподавательской деятельностью в миру (в числе его работ – перевод «Вместилища сути истинного Закона» на английский язык, выполненный совместно с Тёдо Кроссом [Нисидзима, Кросс 1998]). Утияма-роси написал множество работ о дзэн-буддизме на японском языке, а также несколько его работ есть на английском [Утияма 1983], [Утияма 1993]. Среди японских исследователей Догэна нельзя не упомянуть Имаэда Айсин, Кагамисима Гэнрю, Кавамура Кодо, Моримото Кадзуо, Окубо Досю, Фурута

Сёкин, Исии Сюдо. Многие из них принимали участие в подготовке многотомных собраний сочинений Догэна. Вклад японцев в изучение наследия Догэна невозможно переоценить, но в то же время необходимо отметить, что современные исследования чаще всего ведутся ими совместно с западными учеными. Так, Тайгэн Дэн Лейтон и Сёхаку Окумура в 2010 г. опубликовали перевод на английский язык «Расширенных записей Эйхэя» – собрания проповедей, наставлений и стихов Догэна, доскональное изучение которого ученым еще предстоит. Этот пример далеко не единственный, и весь дальнейший обзор исследовательской литературы, посвященной Догэну, будет включать в себя как западные, так и японские имена.

Одно из самых ранних упоминаний о Догэне на английском языке появилось в книге профессора Токийского императорского университета Анэсаки Масахару (1873–1949) «История японской религии: с особым вниманием к социальной и нравственной жизни нации», изданной в 1930 г. в Лондоне [Анэсаки 1930]. Автор книги рассказывает о Догэне как о втором из основателей японского дзэн-буддизма (первый – Эйсай, основатель ветви Риндзай). Согласно мнению Анэсаки, Догэн обязан распространением своего учения исключительно своим ученикам, так как сам он не признавал никакой пропаганды. Зато он обладал ярко выраженной индивидуальностью, обеспечившей ему личную известность, а его взглядам – популярность среди современников. Интересно, что, как пишет Анэсаки, «Догэн, безусловно, вдохнул в японский буддизм новую силу, но ни одна из его идей не принадлежала ему изначально» [Анэсаки 1630. С. 207]. Спустя почти тридцать лет, в 1958 г., была издана книга Масунага Рэйхо (1901–1980), название которой можно переве-

сти как «Дзэн в традиции Сото» (Masunaga Reiho. Soto Approach to Zen. [Масунага 1958]). Автор говорит о догэновском понимании времени, сравнивая воззрения японского патриарха с идеями Августина, Бергсона и Хайдеггера. Адепты Сото в современных западных монастырях до сих пор очень высоко ценят работы Масунага и опираются на них в своей практике<sup>6</sup>.

В 1975 г. была издана первая книга, целиком посвященная религиозной философии Догэна, – принадлежащая перу Кима Хи-Джина монография «Догэн Кигэн: мистический реалист» [Ким 1975]. Вслед за ней вышло одно из самых ранних изданий, содержащих только трактаты Догэна. В Японии в то время выпускались тексты «Вместилища» и других сочинений Догэна на современном японском языке, и нельзя забывать о знакомстве с этими изданиями западных исследователей, а следовательно, и о влиянии существующих переводов на все англоязычные тексты. Весьма ценным изданием остается книга Ёкои Юхо «Наставник созерцания Догэн: избранные произведения» [Ёкои 1976]. Автор пытается обрисовать контекст появления трактатов Догэна и посвящает первую часть своего труда описанию буддизма Камакура. Затем он выделяет несколько пар категорий, в которых, по его мнению, развивается мысль Догэна (например, «практика-просветление» («practice-enlightenment») «сам-другие» («self-others»)) и переводит трактаты, принимая их во внимание.

В 1981 г. в местечке Тассахара в Америке прошла третья из шести буддологических конференций, организованных институтом буддологии и общечеловеческих ценностей Курода (The Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values). По итогам конференции

<sup>6</sup> См. например сайт [www.zenki.com](http://www.zenki.com).

под редакцией Уильяма Р. Лафлёра был выпущен сборник «Исследования по Догэну» [Лафлёр 1985]. В него вошли работы восьми исследователей: самого Лафлёра («Академическое изучение наследия Догэна»), Карла Билефельдта («Возвращение резного дракона: история и догма в догэнистике»), Кима Хи-Джина («Исток слов и букв: Догэн и коаническая литература»), Томаса П. Казулиса («Несравненный философ: Догэн о том, как читать “Вместилище сути истинного Закона”»), Абэ Масао («Единство практики и постижения: импликации соотношения способов и результатов»), Джона К. Маралдо («Практика тела-сознания: “Синдзингакудо” Догэна и компаративная философия»), Фрэнсиса Х. Кука («Представления Догэна об аутентичной самости и их социоэтические импликации») и Роберта Н. Белла («Значение Догэна сегодня»). Впоследствии в подобном формате коллективной монографии стали одна за другой появляться работы ведущих современных исследователей Догэна и школы Сото ([Догэн 2012], [Догэн 2015])<sup>7</sup>. Выходили они благодаря усилиям, пожалуй, крупнейшего специалиста в этой области – профессора Стивена Хайне. Занимающий ныне пост директора Института азиатских исследований Международного университета Флориды, профессор религии и истории, специалист по восточноазиатским религиям, сравнительному религиоведению, истории японского буддизма и прочим областям востоковедения, Стивен Хайне начал публиковать обобщенные результаты своих исследований, посвященных Догэну, как раз в 1985 г. Именно тогда он написал книгу «Экзистенциальные

<sup>7</sup> Добавлю, что в книге «Догэн. Текстологические и исторические исследования» помещен обзор сочинений Догэна, выполненный У. Бодифордом, – краткий, емкий и очень информативный [Догэн 2012. С. 15–41].

и онтологические измерения времени у Хайдеггера и Догэна» [Хайне 1985]. В дальнейшем Хайне продолжал изучать, переводить и осмыслять наследие Догэна. Его перу принадлежат глубокие текстологические исследования, в которых он связывает коанический стиль изложения японского мыслителя с его концепцией бытия и природы будды. Стивен Хайне опубликовал множество собственных исследований ([Хайне 1985], [Хайне 1993], [Хайне 1997], [Хайне 1997а], [Хайне 2003], [Хайне 2004], [Хайне 2006], [Хайне 2013] и др.), но помимо этого он является редактором большого количества других изданий. К примеру, в 2003 г. под его редакцией вышла книга Абэ Масао (1915–2006) «Догэн: его философия и религия» [Абэ 2003]. В нее вошли шесть глав, многие из которых прежде публиковались в виде статей: «Единство практики и просветления: импликации трактовки отношения способа к результату»; «Догэн о природе будды»; «Представления Догэна о времени и пространстве»; «Проблема времени у Хайдеггера и Догэна»; «Проблема смерти у Догэна и Синрана. Часть I» и «Нерожденный и перерожденный: проблема смерти у Догэна и Синрана. Часть II». Подробный анализ этой книги может стать темой отдельного исследования, так как Абэ по праву считается одним из самых глубоких исследователей философии Догэна. Здесь необходимо отметить, что ему удалось уловить одну очень важную особенность религиозно-философской системы Догэна, характерную для китайской культуры и сформировавшихся на ее основе культур, – неразрывное единство теоретического и практического уровней. Понимание этой связи и поиск постоянных пересечений, наложений, аллюзий и отсылок от одного к другому стали основными теоретическими и методологическими основаниями исследований Абэ Масао.

В период с 1985 г. по настоящее время было издано огромное количество монографий и статей в рамках «исследований по Догэну», так что приходится ограничиться выделением основных направлений в догэноведении<sup>8</sup>. Первый комплекс текстов – различные переводы «Вместилища». К ним относятся четырехтомное издание Нисидзима Гудо Вафу и Тёдо Кросса, о котором уже шла речь, многочисленные работы Абэ Масао, выделяющиеся среди всех остальных высокой степенью академичности и глубиной анализа, проект «Тексты дзэн Сото» Карла Билефельдта, переводы таких современных наставников, как Тайгэн Дэн Лейтон, Андзан Хосин и другие. Второй важнейший пласт – общие работы по религиозной философии Догэна. Здесь нельзя не отметить работы вышеупомянутых Стивена Хайне и Абэ Масао, Томаса Клири и прочих авторов. Третья группа объединяет исследования, посвященные отдельным аспектам религиозно-философской системы Догэна. В нее необходимо включить статьи и исследования Стивена Хайне, Томаса Клири, Абэ Масао, поскольку каждый из них и до, и после написания обобщающих трудов интересовался частными вопросами, касающимися наследия Догэна. Кроме того, сюда можно отнести исследования таких буддологов, как Дэвид Патни, Уильям Бодифорд, Дэвид Шейнер, Кевин Шилбрек; интересны работы Иино, Билефельдта, Кука, Лой, Фора, Ясуаки, Зелински. Наконец, в четвертую и довольно большую группу следует выделить компаративистские исследования. Сравнению воззрений Догэна со взглядами Фомы Аквинского посвящены статьи Дугласа К. Мик-

<sup>8</sup> Хотя и они сейчас меняются. См. напр. статью Исии Сэйдзюн «Новые тенденции в изучении Догэна в Японии» [Догэн 2012. С. 223–236].

кельсона; продолжая традицию сравнения философии Догэна с различными западными философскими системами, ученые пишут о Догэне и Августине, об идеях Догэна и христианской мысли и проч.

Последняя тема, которую нельзя обойти вниманием при обсуждении исследований, посвященных Догэну, – это дискуссии, спровоцированные появлением так называемого «критического буддизма». Этот термин ввел в научный обиход профессор университета Комадзава Хакамаэ Нориаки. Основной тезис, выдвинутый им вместе с коллегой Мацумото Сиро, заключается в том, что в 1248 г., вернувшись в Эйхэй-дзи после пребывания в Камакура, Догэн испытал духовное перерождение. После этого он якобы сумел преодолеть влияние теории исконной просветленности всех живых существ (*хонгаку*), подверг ее резкой критике и заменил строгой приверженностью буддийскому пониманию связи причин и последствий (глубокой верой в причинность, *синдзин-инга*). Хотя все исследователи сходятся в высокой оценке вклада представителей критического буддизма в изучение первоисточников, их оценка отношения Догэна к традиции *хонгаку* вызвала мощную волну аргументированной критики. Профессор Кагамисима Гэнрю признает несомненный вклад представителей критического буддизма в изучение идей Догэна и указывает на то, что их открытия ознаменовали настоящий прорыв в этой области и в наше время невозможно изучать Догэна, не принимая их во внимание. При этом, с точки зрения Кагамисима, последователи критического буддизма зашли в переосмыслении наследия Догэна слишком далеко и судят предвзято [Кагамисима, Судзуки 1991]. С ним согласен и профессор Кавамура Кодо. Он также признает плодотворность методологии деятелей кри-

тического буддизма и ценность переосмысления ими наследия Догэна, однако стоит за необходимость более аккуратных оценок переломных моментов в жизни и творчестве средневекового мыслителя. Профессор Исии Сюдо согласен с Хакамаэ Нориаки в том, что оценка Догэна исключительно как автора методики безобъектной сидячей медитации, распространившаяся во многом из-за деятельности Кэйдзана и его последователей еще в XIV в., неадекватна и не позволяет по-настоящему осмыслить все многообразие идей Догэна. Однако в остальном Исии расходится с представителями критического буддизма. Кагамисима, Кавамура и Исии утверждают принципиальное согласие Догэна с теорией *хонгаку*, признавая возможные частичные отклонения его трактовки от принятой в школе Тэндай, наставники которой особенно интенсивно развивали эту концепцию. Западные исследователи тоже не могли обойти вниманием дискуссию об отношении Догэна к традиции *хонгаку*. Дэвид Патни, анализируя проблемы интерпретации текстов Догэна, ставит вопрос о том, «действительно ли он стал полностью отрицать идею “Исходной Просветленности” (*хонгаку*)», и приходит к противоположному выводу [Догэн 2002. С. 199]. Стивен Хайне пишет, что в зрелый период жизни Догэн критиковал *хонгаку* как субстанциалистскую ересь. При этом Хайне пишет, что концепция единства практики и просветления вкупе с изменчивостью природы будды в этом мире развивают и акцентируют динамический аспект теории *хонгаку*, делая упор на присутствие просветления здесь и сейчас. Догэн, по Хайне, придерживается средней точки зрения, косвенно опровергая некоторые положения теории *хонгаку* и в то же время сдвигая ее основные импликации в сферу постоянно продолжающегося

процесса реализации миром своей истинной природы [Хайне 1994. С. 45]<sup>9</sup>.

Настоящий обзор далеко не полон, но он дает представление об истории исследований, посвященных первому патриарху школы Сото, что соответствует замыслу книги – познакомить русскоязычных читателей с фигурой Догэна. Этой же цели посвящены последующие главы. В первой из них рассказывается об основных событиях жизни Догэна с оговорками относительно доступных источников и степени их достоверности. Вторая глава посвящена литературному наследию Догэна, настолько обширному, что в ее рамках оказалось возможным лишь кратко охарактеризовать его произведения. Третья глава представляет собой пересказ трактатов «Вместилища сути истинного Закона», который видится полезным по следующим причинам. Во-первых, подобное изложение станет подмогой для внимательного читателя, желающего научиться ориентироваться в этом огромном и разноплановом корпусе текстов; во-вторых, даже при беглом просмотре оно дает возможность обозреть круг тем, больше всего занимавших Догэна; в-третьих, при взгляде «с высоты птичьего полета» можно трактовать каждый пассаж не сам по себе, а в контексте других фрагментов, посвященных той же теме. Наконец, пожалуй, только после подобного общего обзора можно рассуждать о какой бы то ни было эволюции взглядов Догэна в течение его жизни. В Приложении содержится перевод одного из самых длинных трактатов «Вместилища» – «Удержание подвижничества». На примере этого текста хорошо видно, как именно Догэн предпочитал наставлять своих учеников. Кроме того, знакомство с самим источником

<sup>9</sup> О традиции исконной просветленности и отношении к ней Догэна см. также разд. 1.3 и 2.4.

кардинально влияет на восприятие исследовательских концепций: становится понятнее, откуда ученые берут свои теории и что они имеют в виду, употребляя те или иные замысловатые выражения для характеристики стиля Догэна, его мыслей, чаяний и устремлений. Приведенный в конце книги список литературы ни в коем случае не может считаться исчерпывающим, он лишь намечает возможные пути для тех, кто пожелает обратиться к более детальным и солидным исследованиям, а также показывает, на какие издания опирался автор.

В последних строках этого затянувшегося выступления хочется выразить надежду, что читатели по достоинству оценят неутомимое усердие в подвижничестве, блестящую образованность, мастерское владение словом и уникальные личные качества настоящего харизматического лидера – наставника созерцания Эйхэя Догэна.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### Жизненный путь Буппо Догэна

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

*Догэн. Гатха самовосхваления*<sup>10</sup>

#### 1.1. Первый патриарх школы Сото: агиографический облик

Наставник созерцания Догэн ныне известен в самой Японии и за ее пределами как один из выдающихся буддийских мыслителей периода Камакура, патриарх-основатель (*косо*) дзэнской школы Сото и религиозный философ мирового значения. Благодаря сохранившимся изображениям, мы знаем, как выглядел Догэн; в многочисленных биографиях мы можем прочитать об основных событиях его жизни; в ходе мероприятий, посвященных его памяти, организаторы (в подавляющем большинстве представители школы Сото) прилагают усилия к тому, чтобы мы в полной мере прониклись величием фигуры первого патриарха. При этом в исследовательской литературе свидетельства о жизни и наследии Догэна подвергаются пристальному анализу. Текстологические изыскания, кропотливая работа с дошедшими до нас источниками показывают, как в течение многих веков, прошедших со времени жизни Догэна,

<sup>10</sup> Так начинается стихотворное «Самовосхваление» Догэна. Подобные тексты чаньские и дзэнские наставники писали для того, чтобы подтвердить свое согласие с их собственными изображениями, и финальные строки процитированного стиха гласят: «На сем изображении черты мои переданы четко и верно. Повесить в Высоком Зале и почитать подношениями». Перевод с камбуна И.Е. Гарри [Догэн 2002. С. 16].

складывался известный нам образ первого патриарха школы Сото. О том, с какой долей скептицизма следует относиться ко всему, что известно о Догэне, красноречиво свидетельствует традиция празднования дня его рождения. В настоящее время в одном из двух головных храмов школы Сото Эйхэйдзи, основанном непосредственно Догэном и представляющим собой центр его почитания, ежегодно 26 января проводятся торжественные мероприятия, посвященные его дню рождения. Биографии Догэна одна за другой передают дату 26 января 1200 г., хотя на самом деле в какой именно день родился Догэн, – тайна, сокрытая в глубине веков. Впервые в истории Эйхэйдзи приуроченная именно ко дню рождения Догэна церемония вручения мирянам заповедей (основанная на разработанном Догэном обряде) состоялась в мае 1899 г. Семидневное пребывание в храмовом комплексе мужчин и женщин, получивших возможность послушать наставления, толкования сутр и принять участие в обрядах, оказалось очень выгодным для Эйхэйдзи, и со следующего года мероприятия были объявлены ежегодными. Правда, начало мая подходило плохо, так как 15 мая в дзэнских храмах начинается период затворничества, *анго*, и после некоторого обсуждения было решено, что день рождения Догэна следует праздновать 26 января. Эта дата взята из авторитетной биографии Догэна XVIII в. «Хроника Кэндзэя с исправлениями и дополнениями», однако до настоящего времени не удалось найти ни одного более раннего текста, в котором она бы присутствовала.

В долгом процессе формирования агиографического облика патриарха Догэна важную роль играли интересы разных групп последователей школы Сото, в первую очередь, стремление монахов Эйхэйдзи утвердить свое превосходство над их собратьями из гораздо

более влиятельного и богатого Содзидзи, ныне второго головного храма школы Сото<sup>11</sup>. В главе «Память о Догэне: Эйхэйдзи и агиография Догэна» коллективной монографии «Догэн: текстологические и исторические исследования» проф. Уильям М. Бодифорд показывает, как стараниями монахов Эйхэйдзи Догэн превращался из довольно мало известного наставника созерцания в одну из крупнейших фигур в истории японского дзэн-буддизма [Догэн 2012]<sup>12</sup>. Бодифорд обсуждает и празднование дня рождения Догэна, и поминальные обряды, приуроченные к дате его смерти, которые начали проводить гораздо раньше<sup>13</sup> и которые имели огромное значение для обеспечения благосостояния Эйхэйдзи.

Тот факт, что в школе Сото практике безобъектной сидячей медитации отдается приоритет перед созерцанием коанов, ныне общеизвестный, раньше был вовсе не так очевиден. Четкое размежевание двух практик провели наставники храмов Сото, чтобы отделить себя от адептов школы Риндзай. Когда они стремились к победе в конкурентной борьбе за поддержку со стороны светских властей, они взывали к древним авторитетам, в том числе и в первую очередь к Догэну – патриарху-основателю школы. Именно так в XVII в. было привлечено внимание к главному произведению Догэна, собранию трактатов «Вместилище сути истинного Закона», со

<sup>11</sup> Соперничество храмов Эйхэйдзи и Содзидзи – отдельная тема. Содзидзи, храм фактического основателя школы, второго патриарха Кэйдзана, большую часть времени был гораздо богаче и влиятельнее Эйхэйдзи, однако формально статусы Догэна и Кэйдзана (а следовательно и главных основанных ими храмов) были уравнены только в эпоху Мэйдзи. Подробнее см. [Догэн 2012. С. 209].

<sup>12</sup> Ранее этот же материал был опубликован в качестве статьи в [JJS 2006. P. 1–21].

<sup>13</sup> Первое значительное священнодействие в день кончины Догэна состоялось в 1603 г., по случаю 350-летия этого события.

временем ставшему программным текстом всей школы. Во многом из-за этого только в последние десятилетия XX в. исследователи отдали должное роли коанов в произведениях Догэна<sup>14</sup>.

Сами события жизни Догэна известны нам из гораздо более поздних источников, чем те, которые могли бы претендовать на достоверность. Также приходится признать, что то, что мы узнаем о Догэне в местах его памяти, у придорожных молелен с табличками о том, что здесь в таком-то году произошло такое-то связанное с ним событие; а также из книг, издаваемых в школе Сото, не стоит принимать на веру. При этом некоторые детали образа Догэна и черты его характера, изложенные в традиционных жизнеописаниях, подтверждаются анализом его произведений и другими историческими свидетельствами.

В биографии Догэна из хроники «Записи о передаче света» говорится, что на четвертом году жизни, сидя на коленях у бабушки, он читал «Сто стихотворений Ли-цзяо»<sup>15</sup>, а на седьмом году – преподнес отцу переписанный своей рукой том китайской поэзии времен династии Чжоу (1122–255 до н. э.). На девятом году жизни Догэн будто бы прочитал компендиум классической буддийской философии «Абхидхармакошу» [Кэйдзан 2001. С. 279]<sup>16</sup>. Глубокая эрудированность стала неотъемлемой чертой агиографического образа. В собственных произведениях Догэна то и дело встречаются вставки на китайском языке, которые представляют собой цитаты из самых разных

<sup>14</sup> [Хайне 2004] и многие др. публ. См. также разд. 2.2.

<sup>15</sup> Сборник стихов танского поэта Ли-цзяо (645–714).

<sup>16</sup> Автор «Абхидхармакоши» Васубандху (кит. Тянь-цин, яп. Тэндзин, IV в.) почитается в традиции Дзэн как один из патриархов.

источников: от основополагающих махаянских сутр комплекса праджняпарамиты<sup>17</sup> до сунского монастырского устава «Чистые правила для чаньских монастырей». К примеру, в одном только трактате «О заслуге тех, кто покинул свой кров» можно насчитать около 20 таких фрагментов. Помимо прямых цитат присутствует также огромное количество аллюзий и неявных отсылок, которые Догэн использовал для иллюстрации собственных идей. Легкость, с которой он обращается с самыми разными источниками, говорит о том, что у авторов жизнеописаний были серьезные основания для восхваления его ума и начитанности. То же самое с поэтическим талантом Догэна, который превозносят биографы. До нас дошло множество его стихов, как японских, *вака*, так и китайских, *канси*<sup>18</sup>, и их высоко оценивают и современные литературоведы<sup>19</sup>.

Еще одна важная деталь агиографического образа Догэна, которая явно подтверждается другими свидетельствами, – личное усердие в постижении Закона Будды и в подвижничестве. Согласно жизнеописанию Догэна в «Записях о передаче света», во время обучения у наставника Жу-цзина в Китае Догэн «днем и ночью постигал Путь, не отрываясь ни на мгновение, поэтому [даже] не касался боком циновки»<sup>20</sup>, то есть не

<sup>17</sup> Комплекс сутр Совершенной мудрости (санскр. Маха-праджня-парамита-сутра).

<sup>18</sup> В настоящее время авторитетное издание, в котором собраны все известные версии многих стихов Догэна, – полное собрание его сочинений под редакцией Судзуки Какудзэн, Кавамура Катамити и др. [ДДД 1990].

<sup>19</sup> Этой стороне творчества Догэна посвящено множество исследовательских работ. Одну из последних публ. см. в [Догэн и Дзэн Сото 2015].

<sup>20</sup> ТСД 82, № 2585 406b22-23; [Кэйдзан 2001. С. 284]. Как раз так, по описаниям самого Догэна (зачастую взятым из китай-

ложился спать. Несмотря на то что эта формулировка в целом стандартная, она рождена не на пустом месте. Все исследователи сходятся в том, что Догэн вел крайне аскетический образ жизни, строго соблюдал монашеские заповеди, до конца жизни проводил значительное время в сидячем созерцании и стремился добиться такого же поведения от своих учеников.

Последнее, на что необходимо обратить внимание, связано как раз с только что обсужденными соответствиями и расхождениями между обликом Догэна в традиционных биографиях и обликом Догэна в трудах исследователей. Когда мы имеем дело с агиографической литературой, ее особенности понятны и легко объяснимы. Тем не менее, литература исследовательская, претендующая на реконструкцию событий на основании анализа доступных автору источников, также требует внимательного к себе отношения. Уже в самые первые десятилетия после кончины Догэна его ближайшие ученики Сэннэ и Кёго составили поясняющие комментарии к тексту «Вместилища» с использованием терминологии, принятой в школе Тэндай, что в дальнейшем существенно повлияло на трактовку этого произведения. В течение последующих веков изучение наследия Догэна и обстоятельств его жизни приводило к увеличению знаний о нем, но в то же время порождало некоторые представления, которые опровергаются уже нынешними поколениями исследователей. Так, проф. Бодифорд даже посвятил специальный раздел «изучению» Догэна (*scholarship*) как одному из факторов, оказавших влияние на формирование его агиографического облика [Догэн 2012. С. 218–222]. Итак, переходя непосредственно к описанию событий жизни Догэна,

ских хроник), вели себя выдающиеся наставники древности, с которых он предлагает брать пример.

не будем забывать, что когда мы опираемся на труды современных исследователей, использующих последние достижения исторической науки, мы все равно по большей части имеем дело с предположениями.

### 1.2. Источники: основные биографии Догэна

Известно несколько биографий Догэна. Самой ранней из них считается «Жизнеописание пятьдесят первого патриарха Эйхэя», включенное в «Записи о передаче света» – сборник биографий пятидесяти двух патриархов школы Сото (от самого Будды Шакьямуни до ученика Догэна и его преемника в Дхарме Эдзэ<sup>21</sup>. В предисловии к тексту сказано, что его составил Кэйдзан Дзёкин (1264/8 – 1325) на втором году правления под девизом Сёан (1300 г.). Однако в настоящее время исследователи высказывают сомнения в истинности этой даты, так как оригинал не сохранился, а самый ранний из известных списков относится приблизительно к 1430 г.

В годы правления под девизом Оэй (1394–1428) неизвестный автор составил «Записи о деяниях троих патриархов обители Эйхэй»<sup>22</sup>. В этом тексте собраны жизнеописания Догэна, Эдзэ и Гикая. Помещенная в нем биография Догэна «Записи о деяниях великого наставника созерцания с горы Киссёдзан, что в Эссю, настоятеля Догэна, основателя [обители] Эйхэй» содержит ссылки на не дошедший до нас текст самого Гикая (1219–1309) «Записи услышанного в покоях настоятеля Эйхэя» и безусловно заслуживает внимания.

<sup>21</sup> ТСД 82, № 2585 217. Перевод этого памятника на английский язык: [Кэйдзан 2001].

<sup>22</sup> Другое название того же текста: «Патриарх Догэн, Эдзэ, Гикай: записи деяний троих великих досточтимых».

В 1452 г. тринадцатый патриарх школы Сото Кэндзэй (1415–1474) составил биографию «Записи деяний основателя обители Эйхэй наставника созерцания Догэна», получившую известность под сокращенным названием «Хроника Кэндзэя». Это жизнеописание дополнено цитатами из произведений самого Догэна, а также другими ценными документами (письмами и пр.). Кэндзэй основывался на «личной истории» Догэна<sup>23</sup>, и его биография основателя школы Сото до сих пор остается самой полной и самой авторитетной<sup>24</sup>. Известен ее же список 1552 г., а в 1589 г. появился текст годов Тэнсё (1573–1592). Его переписал монах Дзуйтё (годы жизни неизв.) в храме Дзёриндзи (совр. преф. Окаяма). Эта биография (существовал ее список 1694 г. и, возможно, другие) оставалась основной до тех пор, пока свою лепту в изучение наследия Догэна не внес самый знаменитый его средневековый биограф, монах Сото Мэндзан Дзуйхо (1683–1769). В 1710 г. на основе всех имевшихся в его распоряжении сведений он составил биографию «Истинные записи о [настоятеле] Эйхэе». В 1754 г. под его же руководством вышло переиздание «Хроники Кэндзэя» – «Хроника Кэндзэя с исправлениями и дополнениями», к которой он составил подробнейшие комментарии. Мэндзан Дзуйхо писал, что нашел в своем родном доме список «Хроники Кэндзэя» еще когда был ребенком и эта находка оказалась определяющей для его жизни, которую он в итоге посвятил

<sup>23</sup> «Личная история», *нэмпу*, – буквально, «хронологические записи». Хроника жизни буддийского монаха, хранящаяся в монастыре, в котором он подвижничал.

<sup>24</sup> По утверждению Уильяма Бодифорда, «вплоть до сегодняшнего дня почти все биографии, истории, статьи в энциклопедиях (и т. д.), где упоминается Догэн, прямо или косвенно повторяют ту информацию, которая содержится в одной только хронике Кэндзэя» [Догэн 2012. С. 218].

сбору сведений о жизни и сочинениях Догэна. За сорок лет, прошедшие со времени публикации «Истинных записей о настоятеле Эйхэе», Мэндзан Дзуйхо собрал огромное количество новых материалов. По всей видимости, он знал о Догэне гораздо больше, чем современные исследователи, – во многом за счет доступных ему исторических материалов, которые ныне утрачены.

Как сказано в одной биографии Догэна, монах школы Сото Тэссин Доин (1593–1680) очень горевал из-за отсутствия памятников, посвященных Догэну, и поручил монаху школы Обаку Гао-цюаню Син-дуню (китайцу, переселившемуся в Японию) составить жизнеописание Догэна, чтобы высечь его на каменной стеле. Впоследствии этот памятник попал в Китай, и там переписанная с него биография Догэна, воспитанника Жу-цзина, была включена в сборник жизнеописаний чаньских наставников того же времени<sup>25</sup>.

Вплоть до второй половины XX в. труд Мэндзана оставался единственным доступным исследователям списком «Хроники Кэндзэя». Только с 1975 г., когда Кавамура Кодо, проделав огромную работу с первоисточниками, выпустил «Собрание изданных рукописей деяний основателя обители Эйхэй наставника созерцания Догэна, записанных Кэндзэем» [Кавамура 1975], оказалось возможным сравнить «Хронику Кэндзэя» Мэндзана с более ранними списками. В издании Кавамура их шесть. Тогда-то и выяснилось, насколько сильно средневековый историк изменил содержание текста. Мэндзан Дзуйхо убрал из «Хроники Кэндзэя» все, что не относилось непосредственно к Догэну, и, напротив, добавил подробности, касающиеся детства Догэна, периода ученичества на горе Хиэй, его встречи с основателем

дзэнской школы Риндзай Эйсаем (1141–1215)<sup>26</sup> и проч. Мэндзан Дзуйхо включил в жизнеописание Догэна множество чудес, а также добавил к его облику агиографические детали, о которых более ранние источники ничего не сообщали. По случаю празднования 550-летия со дня кончины Догэна монахи школы Сото собирались опубликовать иллюстрированную хронику Кэндзэя в редакции Мэндзана Дзуйхо. Это издание, запланированное на 1806 г., по разным причинам увидело свет лишь в 1817 г., зато впоследствии именно на него опирались монахи Эйхэйдзи, когда устанавливали в различных местах памятные таблички, формируя таким образом для паломников маршрут «по местам жизни Догэна».

Помимо перечисленных, еще несколько биографий Догэна заслуживают упоминания, хотя ни одна из них не является более полной, чем списки Кэндзэя. Жизнеописание Догэна монаха Дайкёку (XV в.) интересно тем, что его автор – монах школы Риндзай. Дайкёку, настоятель храма Тофукудзи в Киото, включил раздел «Истинное подвижничество наставника созерцания Эйхэя Догэна» в свой дневник, который он писал в период с 1459 по 1468 гг.

Множество легенд о Догэне вошли в биографию «Записи о делах Догэна, основателя храма Эйхэй». Ее автор, монах Тангю (он же Хорин; ум. в 1712 или 1716 г.) в 1673 г. издал свой текст в Киото. Эта работа интересна для культурологического анализа, но опираться на нее как на достоверный исторический источник нельзя. В 1678 г. Дайрё Гумон (1613–1687) написал и в 1689 г. опубликовал биографию «Записи о годах жизни наставника созерцания Эйхэя Буппо Догэна». Автор утверждает, что его текст базируется на личной истории,

<sup>25</sup> Подробнее об этой биографии см. [Гарри 2003. С. 8]

<sup>26</sup> В настоящее время исследователи считают, что Догэн и Эйсай все же не встретились.

долгое время хранившейся в храме Эйхэйдзи. Кроме того, Дайрё Гумон пишет, что включил в биографию факты и истории, добытые из других источников, поскольку личная история Догэна очень плохо сохранилась. В настоящее время исследователи высказывают точку зрения, согласно которой в тексте идет речь о той самой личной истории, которую Кэндзэй объявил утраченной.

До начала эпохи Мэйдзи было написано около десятка биографий Догэна, основывавшихся на вышеуказанных текстах. Таково, например, двухтомное жизнеописание Догэна в семи частях, датированное 1805 г. В нем записаны истории с участием Догэна, иногда явно вымышленные (и не включенные ни в одну из более ранних биографий), но популярные среди мирян, прихожан храмов школы Сото. С тех пор вплоть до настоящего времени жизнеописаний патриарха Догэна было опубликовано бесчисленное множество. Они отличаются личными позициями авторов, но не добавляют ничего нового, а лишь повторяют сведения, содержащиеся в основных текстах<sup>27</sup>. В настоящем исследовании стоит задача ознакомить читателей с главными событиями жизни Догэна, поэтому за основу взята некоторая сводная версия его традиционной биографии.

### 1.3. Детство, юность и первые годы ученичества

Зимой 1200 г. в семье деда правившего государя Цутимикадо (правление 1198–1210), аристократа

<sup>27</sup> Больше десятка таких биографий перечисляет Т.Дж. Кодэра в книге «Догэн: годы становления. Комментированный перевод «Записей годов Баоцин» с историческим исследованием» [Кодэра 1980. С. 144]. Среди авторитетных монографий, посвященных жизнеописанию Догэна, книги Накасэко Сёдо «Исследование биографии наставника созерцания Догэна» [Накасэко 1997], «Обычай Эйхэя: жизнь Догэна» Отани Тэцуо [Отани 2001] и др.

Минамото-но Мититика (1149–1202)<sup>28</sup>, рождается сын – будущий наставник созерцания Эйхэй Буппо Догэн<sup>29</sup>. Уже через два года официальный отец Догэна, Минамото-но Мититика, умирает. Строго говоря, точно неизвестно, кто был настоящим отцом Догэна: Минамото-но Мититика или его сын от другой жены, Минамото-но Мититомо (1171–1227). Мать Догэна, Иси (1167–1207), принадлежала к старинному и знатнейшему роду Фудзивара, она была дочерью Фудзивара-но Мотофусы (1144–1230). Она славилась своей красотой и стала наложницей Минамото-но Мититики по воле отца, желавшего таким образом возвыситься<sup>30</sup>. При этом Иси вполне могла вступить в связь с сыном

<sup>28</sup> Минамото-но Мититика принадлежал к дому Кога, ответвлению рода Мураками-Гэндзи. Его приемная дочь Дзайси стала наложницей государя Готоба (правление 1183–1198) и родила ему сына, который в 1198 г. взошел на трон как государь Цутимикадо. Благодаря этому Минамото-но Мититика стал министром-хранителем печати, *найдэйдзин*. На рубеже XII–XIII вв. он очень активно участвовал в политике (вместе с государем-монахом Готоба Минамото-но Мититика готовил свержение власти военных полководцев, сёгунов).

<sup>29</sup> Мужское имя мальчикам давали только в 15 лет, а до этого использовали различные прозвища. У Догэна одно из них было Мондзюмару «кругленький Манджушри», в честь бодхисаттвы Манджушри, отличавшегося мудростью. При постриге Догэн получил буддийское личное имя, полностью – Буппо Догэн, Основа Пути Закона Будды; поскольку тогда он был младше 15 лет и не возвращался в семью, обряд получения светского мужского имени он так и не проходил.

<sup>30</sup> Фудзивара-но Мотофуса (Мацудоно Мотофуса, 1144–1230) к тому времени успел построить карьеру при дворе и пережить ссылку. Он мечтал вновь оказаться на высоком посту, а позиции Минамото-но Мититика тогда были настолько сильны, что при дворе почти все его боялись и мечтали породниться с ним. Фудзивара-но Мотофуса приказал своей дочери Иси, вдове Минамото-но Ёсинаки (1154–1184), стать наложницей Минамото-но Мититики.

Минамото-но Мититики, Минамото-но Мититомо, который и стал официальным опекуном, «воспитателем» (*ёфу*) Догэна<sup>31</sup>. По другой версии, отцом Догэна был Минамото-но Мититомо, матерью – какая-то незнатная женщина, а Иси ребенка лишь воспитывала. Так или иначе, после смерти Минамото-но Мититика решения о судьбе Догэна принимает Минамото-но Мититомо, его единокровный старший брат, а возможно, настоящий отец. Хотя традиционные биографии утверждают, что Догэн мог претендовать на высокое положение при дворе, вероятно, внебрачное рождение и сплетни вокруг отцовства препятствовали этому. Скорее, авторы жизнеописаний подчеркивают блага, которые мог бы получить Догэн, останься он в миру, чтобы сделать акцент на его презрительном отношении к погоне за «славой и выгодой», которые он сам так жестко критиковал в своих сочинениях.

В 1207 г. умирает мать Догэна, Иси, под руководством которой мальчик уже в пять лет читал, а по легенде даже переводил и сочинял китайские стихи. В биографии Догэна из «Записей о деяниях троих патриархов обители Эйхэй» говорится: «Встретившись с кончиной сострадательной матери, глядя на дым воскурений, глубоко осознал непостоянство сущего, глубоко [в сердце] вознес мольбу о поиске Закона Будды»<sup>32</sup>. «Жизнеописание пятьдесят первого патриарха Эйхэя» также указывает, что Догэн осознал непостоянство всего сущего, наблюдая за похоронным обрядом после смерти матери, и тогда в его сердце зародилась реши-

<sup>31</sup> Сам Догэн, говоря о Минамото Мититомо, использовал слова «сострадательный отец». Подробнее см. [Гарри 2003. С. 27–28].

<sup>32</sup> Цит. по: [Такэути 1992. С. 22].

мость достичь просветления<sup>33</sup>. В некоторых источниках утверждается, что перед смертью мать Догэна произнесла: «Хочу, чтобы ты молился о моем просветлении» (или, в другом толковании: «Хочу, чтобы ты обрел просветление»), – и Догэн посвятил жизнь исполнению этого завета<sup>34</sup>.

Уже в двенадцать лет (1212 г.) Догэн принимает решение стать монахом, и когда его опекун Минамото-но Мититомо в очередной раз отказывается благословить его на этот путь, убегает на гору Хиэй, в храм Сэнкобо, где тогда жил Рёкэн (годы жизни неизвестны), младший брат Иси, монах школы Тэндай. Там Догэн спустя короткое время оказывается под покровительством главы Тэндай наставника Коэна (1168–1235). Таким образом, он с самого начала духовного пути оказался под влиянием школы Тэндай, учение которой впоследствии оказало основополагающее воздействие на формирование собственной религиозно-философской системы Догэна. Школа Тэндай считала своим главным почитаемым текстом «Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (далее «Лотосовая Сутра»), одну из ранних махаянских сутр<sup>35</sup>. «Лотосовую Сутру» в китайском переводе Кумарадживы (рубеж IV–V вв.) и в основном в Тэндайских толкованиях изучали все японские буддийские монахи; она была крайне почитаемым текстом в японском буддизме в целом. С точки зрения идеологов Тэндай, в «Лотосовой сутре» не просто сказано, что все живые существа обладают природой будды, но и утверждается тождество «вселенского

<sup>33</sup> ТСД 82, № 2585, 405 а29–b02. См. также [Кэйдзан 2001. С. 279].

<sup>34</sup> Цит. по: [Гарри 2003. С. 29].

<sup>35</sup> Перевод этого памятника на русский язык выполнен А.Н. Игнатовичем: [Лотосовая сутра 1998].

тела» будды с его земным телом, Буддой Шакьямуни. В буддизме Махаяны признается учение о «трех телах» будды, *трикая*. Будда в абсолютном состоянии пребывает в «теле Закона» (санскр. *дхармакая*, яп. *хоссин*), или «вселенском теле»<sup>36</sup>. Это тело нематериально, безгранично во времени и в пространстве, в нем самом внутри нет никаких противоречий, и в то же время оно гожественно всем явлениям. О.О. Розенберг определяя его как «совокупность истинно-сущих носителей-дхарм» [Розенберг 1991. С. 189]. Если же воспринимать «вселенское тело» будды как общий субстрат всех единичных существ (термин «субстрат» также принадлежит Розенбергу), то вещи и явления должны пониматься как это самое тело – в его феноменальном проявлении. Так теоретически обосновывается утверждение о наличии во всех живых существах природы будды; подобные рассуждения можно найти и в «Сутре о великой нирване» – второй по значимости в школе Тэндай. Получается, что каждое помраченное живое существо совпадает с абсолютном не какой-то своей лучшей частью, спрятанной глубоко внутри, а всей своей природой. То есть все живые существа являются исконно просветленными (*хонгаку*)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Кроме «тела Закона» есть еще «тело блаженства» (санскр. *самбхогакая*), то есть тело, созданное заслугами будды и предназначенное для его общения с особенно преуспевшими бодхисаттвами и для его собственного пребывания в нем, ведь «вселенское тело» полностью лишено каких бы то ни было атрибутов и характеристик и существовать в нем, строго говоря, невозможно; а также есть «тело призрачное», или «тело передачи» (санскр. *нирманакая*) – то, в котором будда существует как учитель, человек. О трех телах будды и об их трактовке см. [Розенберг 1991. С. 188–190].

<sup>37</sup> Строго говоря, концепция *хонгаку* лишь генетически связана с идеей изначального обладания природой будды всех живых существ, а сам термин «*хонгаку*» впервые появился в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» (VI в.). В интересующий нас пе-

В 1213 г. Догэн совершает постриг и, по легенде, через три дня проходит в храме Энрякудзи на горе Хиэй обряд принятия «заповедей бодхисаттвы». Изначально в Японии, так же как и в Китае, принятие монашества происходило под строгим государственным контролем. По достижении семилетнего возраста человек мог пройти первичное посвящение<sup>38</sup>. После этого он мог обрезать волосы и становился послушником, *сями* (от санскр. *шраманера* – «маленький *шрамана*»). Сам обряд посвящения в монахи наставники проводили на специально обустроенных «помостах для вручения заповедей»<sup>39</sup>. Посвящаемый принимал заповеди, восходящие к «Четырехчастному уставу»<sup>40</sup> (для монахов их было

приод это учение было в той или иной степени распространено во всех школах японского буддизма, однако наибольшее развитие получило именно в школе Тэндай. Среди текстов, имеющих отношение к доктрине *хонгаку* в школе Тэндай, можно назвать следующие: «Собрание главных нитей исконной основы», «Собрание китайского света», «Похвала исконной просветленности с пояснениями», а также «Толкование к похвале исконной просветленности» и «Тридцать четыре заметки». На русском языке о традиции «исконной просветленности» и об отношении к ней Догэна см.: [Трубникова 2008]; [Трубникова 2010]; [Трубникова, Бабкова 2010]; [Бабкова 2009].

<sup>38</sup> Он принимал Три прибежища (у Будды, Закона и общины), пять обетов мирянина (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять опьяняющие вещества) и десять первоначальных заповедей, которые запрещали убийство, воровство, полове сношения, ложь, приём опьяняющих веществ, музыку и танцы, благовония, высокую и широкую постель, трапезу в неурочное время, золото и другие драгоценности.

<sup>39</sup> В Японии их было всего четыре, и собственный помост для вручения заповедей был на горе Хиэй, в главном храме школы Тэндай.

<sup>40</sup> Буддийский канон «Трипитака» («Три корзины»), помимо «Сутра-питаки» («Корзины сутр») и «Абхидхарма-питаки» («Корзины толкований учения»), включает «Виная-питаку» («Корзину устава») – свод запретов и предписаний, которые

250), ему вручали плащ (*кэса*, санскр. *кашья*) и чашу для сбора подаяний. В то же время монахи школы Тэндай еще с 822 г. вместо посвящения по «Четырехчастному уставу» принимали «заповеди бодхисаттвы» по «Сутре о сетях Брахмы»<sup>41</sup>. Этот обряд проводили сразу после того, как послушник поселялся в храме, и как раз такое посвящение прошел Догэн. «Заповеди бодхисаттвы», они же «заповеди великой колесницы», «заповеди природы будды» и др., представляют собой список самых главных обетов, которые должен соблюдать тот, кто хочет привести к освобождению все живые существа. Они состоят из трех блоков: три чистые заповеди, десять «трудных» заповедей и сорок восемь «легких». Церемония пострига довольно сложна. Ученик возносит хвалы статуе Будды, кланяется табличкам правителя, божества, отца, матери, затем возвращается к Будде и становится перед посвящающим наставником. Ему делят волосы на две части и обривают по очереди левую и правую половины головы. Остается кружок, который

должны соблюдать буддийские монахи и монахини. В V в. монахи Буддаяша и Чжу Фо-нянь перевели версию Винаи школы Дхармагуптака на китайский язык и назвали ее «Четырехчастный устав», поскольку текст состоит из четырех разделов. Суммарно в «Четырехчастном уставе» содержатся 250 заповедей для монахов и 348 – для монахинь; поскольку текст получил широчайшее распространение во всем буддийском регионе, то говоря о полном списке монашеских обетов, обычно называют именно эти числа. На самом деле число обетов различается в зависимости от версии канона. Так, в палийском изводе Винаи перечислено 227 предписаний для монахов и 311 – для монахинь, а в тексте, принятом школой Муласарвастивады, количество обетов – 253 и 354.

<sup>41</sup> Так называемых «сутр о заповедях» в буддийской литературе очень много, но в Японии наибольшее распространение получила версия заповедей из «Сутры о сетях Брахмы». Помимо количества, они имеют ряд важных содержательных отличий от заповедей «Четырехчастного устава». О «заповедях бодхисаттвы» см. [Трубникова 2006]; [Трубникова 2007], [Бабкова 2015].

сбривается с особыми действиями «самим Буддой». Затем ученик благодарит наставника, а тот вручает ему табличку с новым именем. Новопостриженному монаху торжественно вручают одеяние и чашу. Далее следует принятие обетов бодхисаттвы. Наставник окропляет водой монаха и всех окружающих. После этого он зачитывает заповеди, хлопая деревянными дощечками<sup>42</sup>, а принимающий постриг их повторяет.

Итак, Догэн становится монахом и проходит обучение в монастыре на горе Хиэй: читает сутры, учится их толковать, осваивает обрядовые руководства и созерцательные практики. Все биографии признают чрезвычайное усердие Догэна в учении и отмечают, что его пылкий ум стремился как можно глубже проникнуть в суть Закона Будды. В жизнеописании Кэйдзана даже говорится, что к 18 годам Догэн успел прочитать весь буддийский канон, Трипитаку [Кэйдзан 2001. С. 280]<sup>43</sup>.

В 15 лет (в 1215 г.) Догэна посещает «великое сомнение», важнейший этап на пути любого монаха к просветлению. Вопрос, мучивший Догэна, можно сформулировать так: «Зачем нужно буддийское подвижничество, если все живые существа изначально обладают природой будды?» В поисках ответа Догэн странствует по Японии и переходит из одного монастыря в другой<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Подробнее о церемонии посвящений см. [Кеннет Дзию 2005].

<sup>43</sup> Единой версии Трипитаки не существует, и во времена Догэна под этим названием выступало множество различных текстов. Точный объем Трипитаки вычислить невозможно, однако можно с уверенностью утверждать, что корпус текстов был огромным.

<sup>44</sup> Как раз в этот период предположительно состоялась встреча Догэна и Эйсая. В Японии до эпохи Мэйдзи считалось, что Догэн и Эйсай были знакомы лично, но затем исследователи начали сомневаться в этом факте (см. [Кодэра 1980], [Такэути 1992] др.). Вроде бы Догэн встретился с монахом Коином (1145–1216), который отправил его к Эйсаю, а сам сжег все свои тексты и уверовал в Будду Амиду. Поскольку на Западе знакомство с дзэн-буд-

Тогда он побывал в храме Ондзэджи (он же Миидэра), принадлежавшем оппозиционной по отношению к горе Хиэй ветви школы Тэндай. В 1217 г. Догэн селится в монастыре Кэннинджи, в общине Мёдзэна (1184–1225), преемника Эйсаю<sup>45</sup>. Догэн глубоко уважал наставника Мёдзэна и считал его одним из своих учителей. По одной из версий, уже тогда, в 1221 г., Мёдзэн совершает передачу Догэну Закона Будды, то есть закрепляет за ним статус наставника [Догэн 2000. С. 15].

#### 1.4. Свидетельство просветления и жизнь близ столицы

В 1223–1225 гг. состоялось путешествие Догэна в Китай. Он отправляется туда сопровождать Мёдзэна и искать ответ на терзающий его вопрос<sup>46</sup>. Три месяца после прибытия в порт он остается на борту в ожидании улаживания формальностей. В этот период он встречается с распорядителем кухни (кит. *дянь цзо*, яп. *тэндзо*) монастыря горы Аюйван и в его лице впервые сталкивается с истинным наставником китайского чань-буддизма. Догэн описал свои впечатления от встречи с *тэндзо* в трактате «Инструкции для дзэнского повара»<sup>47</sup>.

дизмом началось именно с направления Риндзай, основанного Эйсаем, биографы придавали встрече Догэна и Эйсаю огромное значение, как бы добавляя тем самым Догэну авторитета.

<sup>45</sup> В монастыре Кэннинджи практики школы Дзэн содержали элементы Тэндай и Сингон. Там Догэн освоил «тайные обряды», в то время широко распространенные в Японии. Сам Мёдзэн считал себя последователем дзэнской школы Риндзай и призывал монахов соблюдать традиции этого направления буддизма.

<sup>46</sup> Обычай ездить в Китай, чтобы найти наставника, достичь просветления под его руководством и получить от него документ преемства, был широко распространен среди японских буддийских монахов.

<sup>47</sup> На английском языке этот текст в переводе Томаса Райта опубликован в [Утияма 1983].

Главный повар прибыл на корабль, чтобы купить у японцев грибы *сиитакэ*. Когда Догэн предложил ему остаться и побеседовать о Законе Будды, наставник отговорился тем, что ему надо спешить в монастырь, чтобы скорее вернуться к своим обязанностям. Догэн спросил, почему он занимается стряпней вместо того, чтобы сидеть в сосредоточении или решать коаны. Мастер рассмеялся и ответил, что Догэн пока еще не понимает ни что значит постижение Пути (*бэндо*), ни что значат слова и знаки (*мондзи*). Впоследствии Догэн снова встретился с поваром с горы Аюйван, когда тот нанес ему визит на горе Тяньгун. Догэн спросил наставника о том, что же такое постижение Пути, а также слова и знаки. Тот ответил: «Постигание Пути – это один, два, три, четыре, пять. Слова и знаки – это значит, что ничто не сокрыто во вселенной» [Утияма 1983. С. 11].

Спустившись на берег, Догэн селится в монастыре Цзиндэсы на горе Тяньгун, настоятелем которого тогда был У-цзи Ляо-пай (1149–1224). Там Догэн на собственном опыте узнал, как живут китайские буддийские монахи, и поразился строгой дисциплине, царившей в китайских монастырях. Правда, просветления он тогда так и не достиг. К этому периоду относится включенная в несколько биографий история конфликта Догэна с местными монахами из-за того, что он, будучи иностранцем, оказался на самой низшей позиции в монастыре. Китайцы определили ему место позади даже новичков-послушников, тогда как Догэн, следуя правилам, принятым на горе Хиэй, требовал для себя статуса, соответствующего сроку его монашества<sup>48</sup>. Некоторое

<sup>48</sup> Старшинство монаха в общине, как в Китае, так и в Японии, теоретически определялось временем совершения пострига. Соответствующую грамоту человеку выдавали после посвящения, в монастыре, в котором происходил обряд. В ней было указано, кто именно, когда и где провел обряд. На практике монахи из

время Догэн практикует на горе Тяньгун, тщетно пытаюсь пережить опыт озарения, затем совершает паломничество по монастырям Китая. Во время этого путешествия Догэн изучает свидетельства о передаче Закона Будды, хранящиеся как особые реликвии в монастырях различных школ и направлений китайского буддизма<sup>49</sup>. Впоследствии интерес к истории буддизма и глубокие познания о том, как именно наследуется Закон, проявились в его собственном творчестве.

Завершив паломничество, Догэн принял решение возвратиться в Японию, но перед отъездом отправился в монастырь Цзиндэсы, руководство которым после смерти У-цзи Ляо-пая по просьбе императора и монашеской общины принял наставник Жу-цзин (1163–1228). Жу-цзин принадлежал к школе Чань традиции Цаодун и отличался аскетизмом и строгостью в отношении правил жизни в монастыре. Догэн описал время своего ученичества у Жу-цзина в трактате «Записи годов Баоцин»<sup>50</sup>. Весной 1225 г. Догэн впервые встретился с наставником Жу-цзином. Согласно трактату, «наставник Жу-цзин, направляя, сказал: “Сын Юань (Гэн), ты можешь приходить и спрашивать о Пути отныне и впредь, невзирая на то, дневное время или ночное, одет ты по монашескому уставу или в обыденную одежду. Если ты будешь приходить в мою келью и

знатных семей имели преимущество перед безродными юношами, но Догэн был родичем самого государя и на горе Хиэй не мог почувствовать на себе нарушение этого правила. В Китае же его грамота не имела силы, и монахи с горы Тяньгун отсчитывали время его ученичества с момента приезда.

<sup>49</sup> Догэну довелось своими глазами увидеть пять таких документов, и о каждом из них он пишет в трактате.

<sup>50</sup> Баоцин – девиз правления сунского императора Ли-цзуна, 1225–1227. На русский язык этот текст перевел И.Е. Гарри [Гарри 2003]. В этом же издании есть биография Жу-цзина.

спрашивать меня о Пути, мне нет в том помехи, старый монах Жу-цзин простит тебя – в точности как отец прощает невежливость собственному ребенку”»<sup>51</sup>.

С середины апреля по середину июля в монастыре Цзиндэсы продолжалось летнее затворничество, время особенно интенсивной практики. В 1225 г., спустя несколько месяцев после начала занятий под руководством Жу-цзина, Догэн принял в нем участие и вскоре пережил опыт великого просветления, *дайго*. Через некоторое время он получил из рук Жу-цзина документ преемства, подтверждающий его статус наследника в Законе по линии школы Цаодун от Будды Шакьямуни через Махакашьяпу и самого Жу-цзина<sup>52</sup>. В этот же период умер первый учитель Догэна Мёдзэн.

В 1227 г. Догэн возвращается в Японию. Прежде всего он отправляется в храм Кэнниндзи, чтобы совершить похоронные обряды над привезенными им из Китая останками Мёдзэна. Догэн становится главой общины в храме школы созерцания Кэнниндзи, основанном Эйсаем. В течение трех лет (1227–1230) Догэн живет, подвижничает и дает наставления в этом храме. Там он пишет на китайском языке свой первый трактат – короткий, состоящий меньше чем из тысячи иероглифов, текст «Общие принципы сидячего созерцания». Однако уже в 1230 г., по всей видимости, устав от тягот, связанных с управлением монастырем, Догэн уезжает в маленький храм Анъёин близ Фукакуса, в Фусими, около Киото. С одной стороны, здесь он оказался свободен от необходимости подчиняться сложным правилам Кэнниндзи, но с другой стороны, именно в силу этого вокруг Догэна собрались те, кто по

<sup>51</sup> Указ. соч. С. 131.

<sup>52</sup> Фотографию и прорисовку документа, а также расшифровку текста на русском языке см. [Гарри 2003. С. 214–215].

каким-то причинам не попадал в крупные храмы, где можно было построить карьеру. В ранних сочинениях Догэна ясно чувствуется ориентированность на менее искушенную и образованную аудиторию. Кроме того, судя по текстам, Догэн стремится привлечь широкие слои населения: он всячески превозносит скромный образ жизни над благополучием богатых монахов. По всей видимости, усилия не были напрасны, поскольку вскоре оказывается, что в храме Анъеин все приходившие к нему монахи и миряне уже не помещаются. К 1233 г. Догэн заканчивает ремонт храма Гокуракудзи и переезжает туда. Храм получает новое название Каннондориин. В этом же году он пишет трактат «Беседа о постижении Пути». Спустя еще год, в 1234 г., Коун Эдзё (1198–1280), ранее посещавший Догэна в храме Кэнниндзи, испрашивает позволения войти в число его учеников. Впоследствии он получит от Догэна документ о преемстве Закона Будды и станет вторым патриархом школы Сото. 1235–1238 гг. – период, за который Эдзё записал за Догэном текст «Вместилище сути истинного Закона – записи вслед за услышанным». По содержанию и стилю он напоминает китайские записи бесед чаньских наставников (кит. *юйлу*, яп. *гороку*). Вообще следование китайским образцам для школы созерцания в Японии – нечто очень важное и постоянно находящееся в сфере внимания наставников.

В начале XIII в. сам дзэн-буддизм был воспринят в Японии как одна из чужеземных традиций, нечто китайское<sup>53</sup>. Распространение школы происходило во

<sup>53</sup> В период Камакура, когда в Японии происходило обновление государственного устройства, японцы вновь обратились к опыту материкового Китая и стремились заимствовать оттуда последние достижения как в сфере управления страной, так и в области духовной жизни и материальной культуры (это же происходило на этапе первичного становления японской государственности).

многим за счет монахов, эмигрировавших из Китая. Так, Цин-чжо Чжэн-чэна (1274–1339) практически сразу назначили настоятелем храма Нандзэндзи; Мин-цзи Чу-цзюню (1274–1336) и Чжу-сяню Фань-сяню (1291–1348) дали другие важные посты. Наставники школы созерцания, приехавшие из Китая или побывавшие там, обучали правителей и знать, привозили новые списки текстов и знания о храмовой архитектуре, об организации жизни общины<sup>54</sup>. Как и они, Догэн был убежден, что для верной передачи истинного Закона Будды, унаследованной им от Жу-цзина, необходимо организовать жизнь общины по китайскому образцу и прежде всего по-новому строить храмы.

Следует указать, что к XIII в. устройство японских буддийских монастырей утвердилось и было более или менее одинаковым. В золотом зале, *кондо*, помещали изображения будд и бодхисаттв – здесь совершали основные обряды. Отдельный зал, *кодо*, предназначался для чтения и толкования текстов канона. На территории храма обязательно находилась пагода, *то*, – башня, в которой, как считается, помещают *сяри*, останки Будды Шакьямуни. Жилые помещения для монахов и гостей монастыря часто обустраивали в галереях вокруг храмов; кроме того при храмах обычно размещали святилища местных богов, *ками*. Китайские чаньские монастыри отличались не только стилем самих построек, но

<sup>54</sup> Регент при сёгуне и фактический правитель Японии Ходзё Токиёри (1227–1263) учился созерцанию у Лань-цзи Даолуна (1213–1278) и получил печать просветления от наставника У-аня Бу-нина (1197–1276). Его сын Ходзё Токимунэ был учеником У-сюэ Цзу-юаня (1226–1286). Эйсай предписывал монахам Кэнниндзи носить одежду, сшитую на китайский манер. Энни Бэннэн (1202–1280) стремился воссоздать архитектуру китайских чаньских монастырей в храме Тофукудзи. Этот ряд примеров можно продолжить.

и структурой. Алтари будд и бодхисаттв располагались в зале Будды (кит. *фо тан*, яп. *буцудо*), где и проводились торжественные обряды, такие как подношения буддам или вступление в должность настоятеля. Либо здесь же, либо в пристройке, примыкающей к зданию, часто находился «зал патриархов», *содо*. Важнейшим помещением монастыря был зал Закона (кит. *фа тан*, яп. *хатто*): в нем проходили регулярные общинные собрания, наставники толковали тексты, проповедовали и отвечали на вопросы братии. Кроме того, в монастырях должны были быть: зал для приготовления пищи, то есть кухня; главные ворота, *саммон*; помещения для омовения и туалета. Монахи спали, ели и занимались созерцанием в общинном зале (кит. *сэн тан*, яп. *содо*, он же *дзэндо* – зал для занятий созерцанием)<sup>55</sup>.

Догэн начинает с постройки такого общинного зала. Он предпринимает кампанию по сбору средств, и уже в 1236 г. строительство завершается. Весь комплекс получает новое название Косёбориндзи, или Косёдзи. Теперь в храм отовсюду стекаются люди для того, чтобы посмотреть, как монахи живут бок о бок друг с другом на длинных помостах: молча сидят в сосредоточении, здесь же спят и здесь же трапезничают. Знатная монахиня Сёгаку (1192–1219) и Кудзё-но Нориэ, в монашестве Гудзэйин (1194–1255), жертвуют средства, необходимые для возведения зала Закона, и в 1237 г. он открывается для

<sup>55</sup> Эти семь построек составляют основу любого дзэнского храма, и их перечисляют, когда говорят о «семи элементах совершенной буддийской обители» (*ситидо гаран*), подобных семи частям тела Будды. На деле элементы могут быть совершенно разными в зависимости от страны, характера источника, в котором упоминается это выражение, и исторического периода. Кроме того, к обязательным постройкам в чаньских монастырях относились покой настоятеля, павильон с храмовым колоколом и комната для чтения сутр.

населенников и гостей монастыря. В общей сложности Догэн проводит в Каннондориин/Косёдзи десять лет. Он пишет основные трактаты «Вместилища», наставляет множество учеников (как мирян, так и монахов) и принимает все новых членов общины. Знаменательное событие происходит в 1241 г., когда к Догэну присоединяется группа монахов из школы Нихон-Дарума.

Школа Дарума, или Нихон-Дарума, то есть японская школа Бодхидхармы, считается первой школой японской традиции Дзэн. Ее основал наставник созерцания Дайнитибо Нонин (ум. между 1189 и 1196)<sup>56</sup>. Учение школы Дарума восходит к традиции Чань «созерцания коанов»<sup>57</sup>, но имеет свои особенности. Во-первых, Нонин и его последователи придавали огромное значение подтверждению факта верной передачи учения. Во-вторых, в школе Дарума очень глубоко чтит реликвии и прежде всего те самые «останки» (*сяри*, от санскр. *шарира*), для которых строили специальные башенки-пагоды в буддийских храмах. Строго говоря, этот термин относится к углям, фрагментам тела или кристаллическим образованиям, которые находили среди пепла после кремации Будды или святого

<sup>56</sup> О наставнике Дайнитибо Нонине известно крайне мало. Он учился в школе Тэндай, много читал и изучал чаньские тексты, самостоятельно упражнялся в созерцании и в конце концов пережил опыт прозрения, *сатори*. Затем он выбрал двоих учеников, Рэнтю и Сёбэна, и в 1189 г. отправил их в Китай к чаньскому наставнику школы линьцзи Чжо-аню Дэ-гуану (1121–1203). Оттуда они привезли Нонину свидетельство просветления и некоторые другие реликвии. В настоящее время год их путешествия – единственная точная дата, связанная с Нонином. В конце 1180-х гг. или в начале 1190-х гг. Нонин погиб при невыясненных обстоятельствах, но успел передать свое учение монаху Какуану (ум. 1234?).

<sup>57</sup> Направление Чань, восходящее к китайскому наставнику Да-хуэю Цзун-гао (1089–1163) и оппозиционное тому, которое унаследовал Догэн.

(именно такие останки Мёдзэна Догэн привез с собой в Японию). Култ «останков» был распространен в буддийских школах, но в школе Дарума занимал исключительное место. Нонин считал, что ему достались священные останки шести патриархов Чань и бодхисаттвы Самантабхадры (Фугэн). Среди главных реликвий школы были эти останки, а также регалии патриархов: их одеяния, документы о преемстве и другие связанные с ними предметы. Именно из школы Дарума к Догэну пришел Эдзэ с несколькими сопровождавшими его монахами, а когда в Косёдзи прибыла вторая группа ее последователей во главе с наставником Эканом (ум. 1251), школа Дарума официально прекратила свое существование. Реликвии школы были переданы Догэну, а сами наставники превратились в его учеников. При этом неизвестно, кто из них на кого больше повлиял. Б. Фор в статье «Школа Дарума, Догэн и дзэн школы Сото» подробно рассмотрел историю и учение японской школы Бодхидхармы, а также ее влияние на поглотившую ее школу Сото [Фор]<sup>58</sup>.

После присоединения монахов из школы Дарума Догэн продолжает активно проповедовать и записывать наставления для мирян и монахов, все четче прописывает положения своего учения. В 1242 г. он читает записи бесед наставника Жу-цзина, сделанные его учениками в Китае и специально доставленные в Косёдзи.

Жизнь общины идет своим чередом, но в 1243 г., вдруг, без каких-либо пышных проводов и громких объявлений, Догэн в сопровождении лишь небольшой группы ближайших учеников покидает Косёдзи и направляется в отдаленную провинцию Этидзэн (совр.

<sup>58</sup> О школе Дарума см. также исследование В. Брёгема «От признания к забвению: исследование школы Бодхидхармы: первод дзэнской школы в Японии» [Брёгем 2012].

преф. Фукуи)<sup>59</sup>. Там он селится в маленьком монастыре Кипподзи (иначе, Ёсиминидэра).

### 1.5. Эйхэйдзи – Храм Вечного Мира, и споры о наследовании

Исследователи до сих пор гадают, почему Догэн бросил отстроенный им храм Косёдзи, общину и променял место, где он так долго и плодотворно трудился, на суровые горы далеко на северо-востоке от Киото. Среди причин, побудивших Догэна уехать из Косёдзи, называют давление, оказываемое на него монахами школы Тэндай. Они были недовольны тем, что новая школа созерцания конкурировала с ними в борьбе за экономическую и политическую поддержку со стороны государственной власти<sup>60</sup>. Изучается также вопрос о том, в какой степени на решение Догэна повлияло открытие в непосредственной близости от Косёдзи нового храма дзэнской школы Риндзай, настоятелем в котором стал один из самых знаменитых религиозных деятелей тогдашней Японии Энни Бэннэн (1202–1280). Сам Догэн неоднократно утверждал, что дзэнские монахи должны жить вдаль от больших скоплений людей, в горах, и ни в коем случае не вблизи столиц. В своих текстах он также приписывает Жу-цзину наставление держаться подальше от шумных мест, в которых правят «слава и выгода»; по возможности, проводить свой век в отшельнической хижине и как можно меньше соприкасаться с внешним миром. Выбор провинции Этидзэн, вероятно, связан с тем, что именно здесь знатный воин Хатано Ёсисигэ (ум. 1258)

<sup>59</sup> Эту область также иногда называют Эссю, объединяя три соседние земли: Этидзэн, Эттю и Этиго.

<sup>60</sup> В литературе можно встретить предположения, что монахи с горы Хиэй нападали на Косёдзи. У. Бодифорд разъясняет, почему это крайне маловероятно [Бодифорд 1993. С. 28].

предложил Догэну землю, финансовую поддержку и покровительство. Возможно, Догэн также имел связи с Тэндайским храмом Хадзякудзи, монахи которого, как и в Ондзэдзи (где Догэн учился в юности), конфликтовали с наставниками с горы Хиэй. Примечательно и то, что в Этидзэн не так давно были сильны позиции школы Дарума (там находился один из трех ее храмов). Кроме того, переезд Догэна в Этидзэн поддержал родич Хатано Ёсисигэ воин Фудзивара-но Ёсиясу (он же Какунэн, ум. 1286).

На новом месте Догэн принимается за постройку монастыря, который, по его замыслу, должен был копировать монастырь на горе Тяньгун, где он учился у Жуцзина и пережил опыт просветления<sup>61</sup>. Хатано Ёсисигэ жертвует средства, необходимые для возведения зала Закона, Фудзивара-но Ёсиясу спонсирует постройку общинного зала. Новый храм, организованный в соответствии с чаньским стандартом «чистой обители», готов к принятию монахов уже в 1244 г. Догэн дает ему название Дайбуцудзи – Храм великого Будды. Однако через год, видимо, воодушевленный открывающимися перспективами для распространения в родной стране истинного Закона Будды, Догэн переименовывает монастырь. В 1245 г. он получает название Эйхэйдзи (Храм Бесконечного мира), и под этим названием до сих пор остается головным храмом школы Сото<sup>62</sup>.

Выбор названия скорее всего был тщательно продуманным. Во-первых, Догэн мог иметь в виду годы

<sup>61</sup> О том, насколько Догэну удалось воспроизвести обитель Цзиндэсы, см. статью С. Хайне «Можно ли считать храм Догэна Эйхэйдзи “Восточной горой Тяньгун”?»: перспективы перехода от китайского Чань к японскому Дзэн с точки зрения географии и ритуальных практик» [Дзэнский ритуал 2008. С. 139–165].

<sup>62</sup> Одним из двух. Второй головной храм, равный Эйхэйдзи по статусу, – основанный Кэйдзаном храм Содзидзи.

Юнпин династии Хань (яп. Эйхэй, 58–57 гг. н. э.) в Китае, потому что именно тогда в Поднебесную империю впервые проник буддизм<sup>63</sup>. Во-вторых, тот же девиз Юнпин был в Китае при династии Лян в 508–512 гг., когда, по преданиям, из Индии пришел легендарный Бодхидхарма, первый китайский патриарх школы созерцания. Возможно, Догэн применил тот же принцип выбора названия для головного храма, что в школе Тэндай (Энрякудзи – по годам правления японского императора Камму, при котором была основана школа). Но, в соответствии со своим стремлением распространять в Японии исконный, чистый буддизм, Догэн сделал отсылку к началу китайского буддизма вообще или к началу традиции Чань<sup>64</sup>.

Монахи нового храма, основанного Догэном, попали в непростые условия. Им пришлось жить в холодном климате: зимой гора Китидзё, на которой стоял храм, утопала в снегу, а летом монастырь часто бывал окутан туманом – и с минимальными удобствами. Количество построек в Эйхэйдзи первоначально было весьма невелико, и условия жизни в них были, по большому счету, спартанскими. Догэн всячески старается подбодрить братию и все время напоминает о том, что суровая жизнь в горной глуши для подвижника, желающего постичь Путь Будды, гораздо предпочтительнее, чем потакание телесным слабостям среди мирских соблазнов.

В этот период Догэн дает много наставлений в форме классических чаньских проповедей, на специальном помосте в зале Закона. Впоследствии они соста-

<sup>63</sup> Как считается, это произошло в 61 г. н. э.

<sup>64</sup> В Японии, в отличие от Китая, названия храмов по годам правления были не очень частыми, они стали распространяться после Эйса и Догэна.

вили основу огромного тома «Расширенных записей Эйхэя». При этом он поддерживает тесные связи со своими мирскими покровителями. Зимой 1247/48 г. Догэн отправляется в Камакура, где в это время находится регент Ходзё Токиёри (1227–1263, правление 1246–1256)<sup>65</sup>. Современные исследователи сходятся в том, что он предпринял это путешествие, занявшее в общей сложности семь с половиной месяцев, по просьбе Хатано Ёсисигэ [Накасэко 1997. С. 380–396]<sup>66</sup>. О последующих годах жизни Догэна в Эйхэйдзи осталось мало свидетельств, но источники сообщают о чудесных явлениях, возникновение которых зафиксировали участники проводимых Догэном церемоний и слушатели его проповедей. Уильям Бодифорд описывает их в книге «Дзэнская школа Сото в средневековой Японии», а также отмечает акцент на ритуальной стороне подвижнической практики, характерный для наставлений Догэна того времени [Бодифорд 1993. С. 32–33].

В 1252 г. Догэн начинает хворать, и его состояние становится настолько тяжелым, что в течение десяти месяцев он вынужден лежать в постели. Ученики настаивают на том, чтобы он отправился в Киото искать медицинской помощи. В конце лета 1253 г. Догэн передает Эдзё пост настоятеля Эйхэйдзи и у него же на руках выезжает в Киото. Он добирается до дома Фудзивара-но Ёсиясу и там чертит на опорном столбе последнюю цитату из столь любимой им «Лотосовой

<sup>65</sup> Ходзё Токиёри – *сиккэн* (букв. «держатель власти»), регент при сёгуне, фактический правитель Японии. Прославился строгим образом жизни, стремлением применить в Японии старинные китайские теории по управлению государством и приверженностью буддизму.

<sup>66</sup> На него же ссылается У. Бодифорд [Бодифорд 1993. С. 30].

сутры»<sup>67</sup>. Врачи уже не могут спасти его жизнь, и осенью того же года Догэн умирает, по традиции наставников школы созерцания написав предсмертное стихотворение-гатху<sup>68</sup>. Дата кончины Догэна, согласно хронике Кэндзэя и другим традиционным биографиям, – 28 день восьмого месяца пятого года девиза Кэнтё (29 октября 1253)<sup>69</sup>. По обычаю буддийских настоятелей, Догэн взял себе имя основанного им монастыря Эйхэйдзи, и так появилось имя Эйхэй Догэн. В последние годы жизни он также использовал второе имя Кигэн. После кончины Догэн получил посмертные титулы Буссё Дэнто кокуси и Косо Дзёё дайси – Учитель страны, передавший на Восток природу будды, и Великий наставник, поддерживающий начало Ян.

В «Записях речений наставника Эйхэя» Догэн говорит, что «вернулся (из Китая. – М.Б.) с пустыми руками» [Расширенные записи Эйхэя 2004. С. 111], то есть, вопреки обычаю, не привез с собой ни статуй будд, ни утвари, ни свитков с сутрами. Однако учение, Закон Будды, Догэн передавал очень активно. Он не только привлекал новых и уже опытных монахов в основанные им обители (самый яркий пример – переход группы монахов из школы Дарума), но и общался с мирянами и проводил различные обряды с их участием. Среди последователей Догэна есть несколько примечательных людей, повлиявших на дальнейшую судьбу учения и общины Сото.

Сейчас нам мало что известно о монахах Сэннэ и Кёго. Сэннэ был учеником Догэна и его преемником

<sup>67</sup> Отрывок из главы «Божественные силы татхагаты». На русском языке [Трубникова, Бабкова 2012. С. 135].

<sup>68</sup> Его перевод на русский язык вместе с текстом оригинала [Гарри 2003. С. 63].

<sup>69</sup> В современной школе Сото день нирваны Догэна отмечают 29 сентября.

в Законе Будды; Кёго стал преемником Сэннэ, хотя учился тоже у самого Догэна. Мы не знаем даже дат их жизни, однако они составили подробнейшие комментарии к «Вместилищу сути истинного Закона». Их тексты, объединенные под названием «Выборка из записей услышанного», оказали огромное влияние даже не столько на средневековую, сколько на современную школу Сото, а по объему они превосходят всё, что написали все остальные ученики Догэна вместе взятые. Интересно, что в комментариях Сэннэ и Кёго «Вместилище» толкуется в терминологии, принятой в XIV в. в школе Тэндай. Кроме того, в «Выборке из записей услышанного» достаточно четко проводится различие школы Сото и других школ, с точки зрения авторов, менее близких к истинному буддизму. Логика изложения, которая у современных исследователей обычно ассоциируется со стилем «Вместилища», также характерна для комментариев Сэннэ и Кёго. Иными словами, современное восприятие текста «Вместилища», особенно адептами школы Сото, по крайней мере частично обусловлено трактовками Сэннэ и Кёго.

Самый знаменитый ученик и преемник Догэна, второй патриарх школы Сото Коун Эдзэ (1198–1280) принадлежал к роду Фудзивара, но ни в одном источнике ничего не говорится о его родстве с Догэном – видимо, оно было слишком дальним. Эдзэ принял постриг в 1215 г. на горе Хиэй, в том же монастыре школы Тэндай, что и Догэн. Согласно легенде, после нескольких лет изучения буддийских доктрин<sup>70</sup> Эдзэ ушел, чтобы посвятить себя поискам просветления. Он примкнул к последователям Дайнитибо Нонина и получил пере-

<sup>70</sup> Учения Куся (то есть трактата «Абхидхармакоша») и школ Чистой Земли и Тэндай.

дачу Закона Будды от наставника Какуана. В 1230 г. он присутствовал на одной из проповедей Догэна в Кэнниндзи, был потрясен сходством услышанного с его собственными идеями и испросил у Догэна разрешения стать его учеником. Эдзэ начал подвижничать под руководством Догэна, будучи старше его на два года<sup>71</sup>. В 1236 г. он получил от Догэна передачу Закона Будды и вплоть до самой смерти Догэна оставался его ближайшим сподвижником, переписчиком и редактором его текстов. Как и Догэн, Эдзэ строго следил за чистотой исповедуемого учения и запрещал смешение видов буддийской практики. У Эдзэ было четыре наследника в Законе Будды: Гиин<sup>72</sup>, Гиэн, Гикай и Дзякуэн. После кончины Догэна именно они решали между собой, кто станет следующим патриархом, кто будет осуществлять в основанных Догэном храмах и какова будет дальнейшая судьба общины. Все эти наставники претендовали на звание третьего патриарха Сото, поэтому в хрониках школы описанные события называются «спорами третьего поколения», *сандай сорон*<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Это произошло только в 1234 г. В первый раз Догэн ответил, что скоро уедет и Эдзэ следует подождать того момента, когда Догэн обретет постоянное пристанище и соберет собственную общину. Эдзэ согласился и в 1234 г. приехал к Догэну в храм Каннондорин.

<sup>72</sup> В хрониках основанного им храма Дайдзидзи Гиин является прямым наследником в Дхарме самого Догэна, хотя ни в одном тексте Догэна нет упоминаний его имени. В период Токугава был составлен список известных монахов школы Сото с биографиями, и там наставником Гиина назван Гикай. В 1911 г. исследователь истории школы Сото Курияма Тайон (1860–1923) выдвинул версию, согласно которой Гиин унаследовал Дхарму от Эдзэ, и после признания Окубо Досю эта версия получила широкое распространение среди исследователей.

<sup>73</sup> События, происходившие в течение нескольких десятилетий после смерти Догэна «спором третьего поколения» назвал

Канган Гиин (1217–1300) стал основоположником ветви Сото на острове Кюсю и в «дележе» наследия Догэна почти не участвовал. Есть лишь одно текстовое свидетельство о том, что Гиин, якобы унаследовав истинную передачу Закона Будды от самого Догэна, уступил место настоятеля Эйхэйдзи (и вместе с ним статус второго патриарха Сото) Эдзё, потому что имел собственный храм на Кюсю. Однако, во-первых, другие исторические факты показывают, что первый храм Гиина Нёрайдзи был построен спустя много лет после кончины Догэна, а во-вторых, достоверность источника, в котором это утверждается, в настоящее время подвергается сомнению<sup>74</sup>. Гиэн (ум. 1313) стал выполнять обязанности настоятеля Эйхэйдзи только после ухода Гикая, через поколение от Эдзё. В источниках говорится о конфликте между Гиэном и Гикаем из-за того, кто из них обладал более высоким статусом. Гикай получил регалии настоятеля и патриарха от умирающего Эдзё, а Гиэн был старше по возрасту. Особняком среди наследников Эдзё стоит китаец Цзи-юань, более известный под своим японским именем Дзякуэн (1207–1299). Преемник Дзякуэна Гиун (1253–1333) стал пятым настоятелем Эйхэйдзи. Доподлинно не известно, как развивались события, потому что в разных источниках изложены противоречивые версии, однако в конечном итоге всех споров учеников Эдзё и групп их последователей настоятельство Эйхэйдзи

Курияма Тайон, и это обозначение закрепилось в академической среде. Впервые же это словосочетание употребил историк XV в. Кэнко. В книге «Дзэн Сото в средневековой Японии» У. Бодифорд подробно разбирает известные версии развития событий и анализирует их [Бодифорд 1993. С. 70–81].

<sup>74</sup> Так написано в сопроводительной записке к генеалогии школы Сото, составленной преемниками Гиина через сто лет после описываемых событий. См. [Бодифорд 1993. С. 244].

стало передаваться по линии Дзякуэна, а учение Сото, то есть патриаршество, – по линии Гикая.

Тэццу Гикай (1219–1309), так же, как и Эдзё, происходил из рода Фудзивара. В 12 лет его постриг в монахи наставник школы Дарума Экан; так же, как Эдзё, Гикай прошел церемонию принятия заповедей на горе Хиэй. Вместе с другими монахами из школы Дарума Гикай перешел в общину Догэна в 1241 г., и уже через два года он занял пост *тэндзо*, что свидетельствует о высоком доверии Догэна к нему. Незадолго до смерти наставника Экана Гикай получил от него передачу учения Дарума вместе с наставлением сделать всё возможное для принятия также учения Сото. Гикай выполнил наказ учителя, унаследовав линию передачи учения Сото от Эдзё и став настоятелем Эйхэйдзи после Эдзё (он оставил этот пост в 1267 г. из-за плохого здоровья). За несколько лет до этого, вернувшись из путешествия в Китай (оно состоялось, предположительно, в 1259–1262 гг.) Гикай был назначен ответственным за возведение новых построек в храмовом комплексе Эйхэйдзи, а также за введение новых обрядов.

Сезонное чтение сутр и чтение сутр после трапезы вкупе с пристройкой к залу Будды святилищ, посвященных духам-хранителям буддизма, дали соперникам повод упрекать Гикая в отходе от строгого соблюдения чистоты учения и практики, характерного для Догэна. Однако в своих трактатах и наставлениях Догэн не раз положительно отзывался о ритуалах, подобных тем, что ввел Гикай: о почитании духов-хранителей и о распевании сутр – поэтому говорить о принципиальном отходе Гикая от заветов Догэна не приходится. Неясно, насколько сильно современники критиковали новшества Гикая, но

какой-то конфликт между приверженцами Гикая, Гиэна и Дзякуэна (самого Дзякуэна к тому времени не было в Эйхэйдзи, но был его преемник Гиун) имел место, поскольку, оставив пост настоятеля еще в 1272 г., Гикай в 1287 г. вместе с группой своих учеников покинул Эйхэйдзи. В 1293 г. Гикай начал исполнять обязанности настоятеля построенного им храма Дайдзэдзи, и с этого времени к нему присоединился будущий четвертый патриарх Кэйдзан Дзёкин (1264/8–1325). Именно ему суждено было прекратить споры между наследниками Догэна и сыграть ключевую роль в оформлении школы Сото дзэн-буддизма. Спустя пять лет Гикай передал Кэйдзану свой пост настоятеля, документ о преемстве в Законе Будды, а также монашеское одеяние Догэна, доставшееся ему самому от Эдзё. Впоследствии Кэйдзану достались и реликвии школы Дарума. Почитать Кэйдзана как патриарха всей школы стали только в 1877 г., однако с тех пор представления о паре патриархов-основателей Догэне и Кэйдзане, а также о равенстве основанных ими храмов Содзидзи и Эйхэйдзи прочно укоренились в сознании последователей школы Сото.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### Литературное наследие Догэна

Как только ты начнешь изучать  
и осваивать на деле будд и патриархов,  
ты начнешь изучать  
и осваивать на деле писания.

*Догэн. Чтение сутр*

#### 2.1. Первые сочинения: «Общие принципы сидячего созерцания» и «Собрание указаний на пути учения»

Через два года после возвращения в Японию Догэн, уже побывавший настоятелем монастыря Кэнниндзи, написал свое первое сочинение – трактат «Общие принципы сидячего созерцания». Этот текст был составлен в храме Каннондори и представляет собой попытку предложить японскому буддийскому монашеству новое понимание основной чаньской практики. По мнению Масунага Рэйхо, текст возник в 1227 г. [Масунага 1958], но эта датировка спорна. Стивен Хайне указывает, что сам Каннондори был открыт только в 1233 г., и утверждает, что Догэн написал «Общие принципы сидячего созерцания» тогда же [Хайне 1997а. С. 50]. В этом трактате Догэн стремился зафиксировать и выразить словами тот опыт, который он пережил в Китае, и то, как он решил для себя «великое сомнение».

Существуют две версии текста. Одна была составлена самим Догэном после возвращения из Китая. Вторая записана рукой Эдзё и включена в текст «Записей бесед наставника созерцания Эйхэя» (1358 г.) и в восьмой том «Расширенных записей Эйхэя» (1472 г.). Вторая версия получила значительно большую извест-

ность, и нынешние переводы основаны именно на ней<sup>75</sup>. Трактат неоднократно переводился на европейские языки. По-русски опубликовано, по крайней мере, два его перевода, один из которых выполнен с языка оригинала, а другой – с английского перевода<sup>76</sup>.

В трактате «Общие принципы сидячего созерцания» Догэн излагает как теоретические, так и практические аспекты своего учения, не разделяя их между собой<sup>77</sup>. Рассмотрим, как он описывает буддийскую практику. «Общие принципы сидячего созерцания» начинаются так: «Говоря в целом, основа Пути совершенно [все]проницающа; как может она зависеть от практики и подтверждения? Колесница предков самопробывающа (естественно неограниченна); зачем нам тратить (прилагать) длительные усилия? Разумеется, все тела (все сущее) – вне загрязненности; кто может поверить в способ протирания [зеркала]? [Истинно

<sup>75</sup> Вторая версия неоднократно подвергалась исправлениям, что может стать основанием для возражений при попытке использовать ее как содержащую исходные воззрения молодого Догэна. Однако нам представляется, что эти исправления не могли существенно повлиять на содержание трактата, так как его композиция и идеология заданы достаточно жестко и демонстрируют основные устремления Догэна независимо от деталей, которые могли быть изменены.

<sup>76</sup> Перевод на русский язык А.Г. Фесюна выполнен в 1997 г. и опубликован в [Догэн 2002. С. 25–29]. Перевод с английского на русский Р.В. Котенко опубликован в [Догэн 2001. С. 73–76]. В настоящем исследовании цитируются фрагменты в переводе А.Г. Фесюна.

<sup>77</sup> Единство теоретического и практического уровней вообще характерно для японской культуры и восходит к культуре китайской, использующей в качестве основного метода осмысления реальности подобие одного явления другому. Для текстов Догэна характерен параллелизм, когда один и тот же принцип проявляется в повседневной жизни «подобно тому, как» он же существует в учении Будды.

сущее] также не есть где-то отдельно от этого места; какой смысл путешествовать [лишь для того], чтобы отправлять практики?» [Догэн 2002. С. 25] В этом фрагменте Догэн формулирует вопрос, которым он терзался в период ученичества. Автор предоставляет читателям возможность увидеть весь процесс, посредством которого он пришел к тому, что посчитал истиной, стремясь с наибольшей убедительностью продемонстрировать свое понимание. Далее он отвергает истинность просветления, основанного на ложных убеждениях и самомнении, и предлагает отринуть «практику исследования слов и приверженности разговорам» и со всем усердием заниматься сидячим созерцанием. Затем Догэн дает конкретные инструкции о том, как это следует делать.

Первый фрагмент, рассчитанный на обдумывание (не инструкция) таков: «*Дзадзэн* не есть практикование сосредоточения (*дхьяна*); это – Врата Дхармы великого облегчения и великой радости, практика и подтверждение [состояния] высшего бодхи. Обретение первоначального, а не плетение корзин и сетей» [Догэн 2002. С. 26]. И здесь же: «Ваша повседневная жизнь обернется выражением вашего истинного естественного состояния. Осуществив прояснение [истины], вы уподобитесь дракону, обретающему воду, или тигру, разговаривающему с горами. Вы поймете, что когда проявляется Истинный Закон, тупость и возбуждение изначально отбрасываются». Здесь можно выделить две ключевые фразы. Во-первых, Догэн утверждает, что сидячее созерцание, *дзадзэн*, – это «практика и подтверждение», то есть подвижничество и свидетельство (*сюсё*). Во-вторых, достойно внимания предложение: «Ваша повседневная жизнь обернется выражением вашего истинного естественного состояния». Уже в

самом первом сочинении Догэн утверждает единство подвижничества и свидетельства, объединяя их как то, что находит свое проявление во время сидячего созерцания. По мнению исследователя и переводчика Тайгэна Дэн Лейтона, для Догэна не просветление производно от сидячего созерцания как некий достигаемый с его помощью результат, а скорее, сидячее созерцание представляет собой естественное состояние, в котором комфортнее всего находиться просветленным людям, осознающим наличие в них природы будды [Дзэнский ритуал 2008. С. 169–171].

Сразу после обсужденного отрывка в тексте «Основных принципов сидячего созерцания» помещен тезис, который Догэн, как он пишет, услышал из уст встреченного им монастырского повара *тэндзо* во время пребывания в Китае. По утверждению Догэна, «истинное естественное состояние» – это просветленное состояние, то есть все живые существа изначально в нем пребывают, но оно проявляется только в повседневной жизни. Обыденная деятельность, согласно воззрениям Догэна, представляет собой ту среду, в которой человеку становится видным его исходное просветленное состояние. Далее: «Единичное усилие есть уже истинное следование по Пути. Практика и подтверждение по своей природе незагрязнены; продвигающиеся к [просветленности] равны [со всеми другими]» [Догэн 2002. С. 27]. А.Г. Фесюн в примечании к этой фразе дает такое толкование: «Путь будд не предназначен для каких-то особых существ; просветленность исходно присуща всем» [Догэн 2002. С. 29]. Кажется, что кроме отмеченного переводчиком равенства всех практикующих Догэн также имеет в виду следующее. Если подвижничество, осуществляемое в повседневной жизни, совпадает с изначальным про-

светленным состоянием, а оно является не чем иным, как Дхармакаей, «вселенским телом» Будды, и не зависит от таких категорий человеческого сознания, как время и пространство, то каждый отдельный момент подвижничества («единичное усилие») совпадает со всей истинной реальностью.

Так рассуждает Догэн в одном из самых ранних произведений. Заметим, что вопрос о выделении в литературном наследии Догэна «ранних» и «поздних» сочинений весьма дискуссионный. С одной стороны, есть исследовательские концепции, которые выстроены с опорой на разделение текстов Догэна на «ранние» и «поздние» (таковы, например, «теория упадка» Карла Билефельдта, воззрения «критических буддистов» и др.). С другой стороны, во-первых, почти все свои произведения Догэн редактировал в течение жизни – как это было сделано с «Основными принципами сидячего созерцания». Во-вторых, сложно назвать дату, после которой он писал уже не «ранние», а «поздние» тексты. Проблеме выделения периодов в творчестве Догэна исследователи уделяли много внимания: она подробно обсуждается в статьях Д. Патни [Догэн 2002. С. 199–222] и С. Хайне [Хайне 1997а]. Автор настоящего исследования старается избегать привязки к периодам и более глубоко рассматривать контекст, в котором создавались отдельные сочинения Догэна, не ограничиваясь указанием на официальные даты их письменной фиксации.

Второе сочинение Догэна называется «Собрание указаний на пути учения». Этот текст написан не на китайском – основном языке науки и культуры всего дальневосточного региона того времени, – а на японском, с использованием фонетической азбуки *кана*. Догэн составил его в храме Косёджи в 1234 г. для своих

учеников, чем объясняются и выбор языка, и более подробные указания по сравнению с «Общими принципами сидячего созерцания». Среди современных адептов Сото этот трактат очень высоко ценится как практическое руководство. А.Г.Фесюн также характеризует его как «схематическое описание просветления» [Догэн 2002. С. 39].

Текст представляет собой десять разделов, каждый из которых имеет свой заголовок. Догэн начинает с «пробуждения сознания Бодхи». Он настаивает на необходимости подвижничества после того, как пробуждение произошло, и уточняет, на что практикующему следует обратить свои усилия: нужно, чтобы сердце-сознание не жаждало просветления и не призывалось к нему; нужно найти подходящего наставника; нужно управлять одновременно и своим телом, и своим сердцем-сознанием, поддерживая их в гармонии. В заключительных четырех разделах Догэн обсуждает достоинства школы созерцания по сравнению с другими буддийскими школами, отличия просветленных наставников созерцания от обычных людей (здесь он еще раз напоминает, что изучать и применять на деле Закон Будды следует до конца жизни, независимо от достигнутых успехов<sup>78</sup>) и утверждает необходимость отказаться от обычного различающего сознания ради того, чтобы «держаться верного пути»<sup>79</sup>. В заключительном разделе «Прямое принятие» (*Дзикигэ сёто*) Догэн говорит о равной важности как обучения у опытного наставника, так и самостоятельного постижения

<sup>78</sup> Текст оригинала таков: Молюсь-молюсь [о том, чтобы] люди не бросали изучение и применение на практике, ни когда они прошли полдороги, ни когда они [прошли] весь путь [ТСД, 82, № 2581 0004с06-0004с20].

<sup>79</sup> *Кодо* – то есть заниматься буддийской практикой.

Пути Будды. Здесь он еще раз подчеркивает: тело и сердце-сознание каждого человека обладают своими особенностями, и все же именно и только в нынешнем теле и с нынешним сердцем-сознанием подвижник может стать буддой.

Для понимания соотношения подвижничества и свидетельства также важен первый раздел, где Догэн специально говорит об этом. Представляется целесообразным привести большой фрагмент текста, так как в нем ясно выражены основные идеи автора:

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

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

Однако Будда [Шакьямуни] говорил: “В практиках заключена просветленность”.

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

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

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

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

Полную дорогу не бросайте. Молюсь-молюсь.

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

Собирающиеся практиковать на Пути должны прежде всего поверить в Путь Будды. Те, кто верит в Путь, должны верить, что находились на нем с самого начала, безо всяких

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

Однако именно посредством повседневных дел наших тел и умов мы непосредственно становимся просветленными. Это и называется обретением Пути [Догэн 2002. С. 37–38].

В этом фрагменте, помимо четко сформулированных идей, интересен ход аргументации Догэна. Он начинает, как и в «Общих принципах сидячего созерцания», с тезиса о существовании ступеней просветления, который собирается опровергать. Далее он ссылается на авторитет Будды, приводя его высказывание о необходимости практики<sup>80</sup>. Затем он напоминает о махаянском тождестве нирваны и сансары, а дальше прямо утверждает единство подвижничества и свидетельства. Здесь, как и в первом трактате, Догэн говорит, что просветление присутствует в человеке, но его не видно. А чтобы его можно было заметить, нужно прилагать много усилий, причем как самому практикующему, так и его наставнику. В конце Догэн повторяет основные положения своего учения о сидячем созерцании: необходимы (1) вера в изначальное просветленное состояние и (2) повседневное подвижничество, позволяющее ему проявиться.

<sup>80</sup> Второй пассаж «Собрания указаний на пути учения» перекликается со вторым пассажем «Общих принципов сидячего созерцания» о необходимости подвижничества. Здесь Догэн опять формулирует свой ответ на «великое сомнение», но уже выдает этот ответ за слова самого Будды.

## 2.2. «Вместилище сути истинного Закона на трехстах примерах» и коаны в творчестве Догэна

Религиозный климат средневековой Японии спустя столетия после жизни Догэна, так же как и в его времена, отличался непрекращающимися распрями между храмами. Наставники каждого монастыря стремились отстоять свое превосходство над всеми остальными, побуждаемые как экономическими, так и религиозными мотивами. На одном из этапов монахи школы Сото, желая отмежеваться от прочих буддийских объединений, в первую очередь от школы Риндзай, апеллировали к авторитету Догэна как поборника практики сосредоточения сидя. Наставники Сото вспомнили, как яростно Догэн критиковал приверженцев созерцания коанов (то есть последователей Линьцзи/Риндзай), и нашли соответствующие цитаты во «Вместилище сути истинного Закона». С тех пор<sup>81</sup> в официальной позиции школы Сото надолго утвердилась точка зрения, согласно которой безобъектная сидячая медитация Догэна – диаметрально противоположный решению коанов способ постижения, который только и может быть рекомендован подвижникам. Хотя это несколько утрированное описание ситуации, уверенность в том, что для Догэна характерен акцент на сидячем созерцании при одновременном отвержении практики созерцания коанов, была очень сильна вплоть до середины XX в.

Во многом из-за сложившейся ситуации исследователи считали апокрифом текст, который нарушал эту

<sup>81</sup> Пожалуй, первый значительный шаг в указанном направлении был сделан в XVIII в. Мэндзаном Дзуйхо и его сторонниками, тогда как следующий этап был пройден во время реформ Мэйдзи в конце XIX в.

стройную картину, а именно собрание трехсот коанов (точнее, 301), составленное Догэном и озаглавленное им так же, как основной труд его жизни, – «Вместилище сути истинного Закона». Этот текст, именуемый также «Вместилище сути истинного Закона на трехстах примерах» (далее «Вместилище... на трехстах примерах»), записан иероглифами. Поэтому его еще называют «Вместилище сути истинного Закона китайскими знаками», «*Мана Сё:бо:гэндзо:*», или «*Синдзи Сё:бо:гэндзо:*», тогда как ставшее гораздо более известным «Вместилище» на японском называют «Вместилище сути истинного Закона японскими знаками», «*Кана Сё:бо:гэндзо:*».

Согласно предисловию Догэна, он составил «Вместилище... на трехстах примерах» около 1235 г., еще в храме Косёдзи. Коаны в нем даются без комментариев. Затем он долгие годы работал над трактатами «Вместилища», а после его кончины оба текста были известны только в узких кругах. В середине 1700-х гг. монах Сигэцу Эин (1689–1764) дополнил текст «Вместилища... на трехстах примерах» комментариями в прозе, но издать этот текст (ксилографическим способом) удалось только в 1767 г. его ученику Хонко Кацудо (годы жизни неизв.), который дописал туда кое-что от себя. Список Сигэцу и Хонко известен как «*Нэмпё: самбьякусоку фуно:го*», что примерно можно перевести как «Разбор и обсуждение трехсот примеров того, что не выразить словами». В 1787 г. появился список с поэтическим комментарием – «*Самбьякусоку дзюко*» («Славословия древности в трехстах частях»). В 1934 г. был обнаружен текст 1287 г.<sup>82</sup>, но и после этой находки многие сомневались в том, что собрание коанов соста-

<sup>82</sup> В нем были только примеры 101–200 с некоторыми отклонениями от других версий, но текст, несомненно, был тот же.

вил сам Догэн, а не его ученики (как это произошло со многими другими его сочинениями). Только в 1980-е гг. Кавамура Кодо обнаружил еще несколько ранних списков и в своей книге 1986 г. опубликовал все версии «Вместилища... на трехстах примерах», поставив убедительную точку в дискуссиях о достоверности этого текста<sup>83</sup>.

Исследователи (Кавамура Кодо, Кагамисима Гэнрю, Исии Сюдо, Янагида Сэйдзан и др.) согласились с датировкой 1235 г. и с учетом новооткрытых списков начали высказывать предположения о том, как, по замыслу Догэна, должны были соотноситься тексты двух «Вместилищ». Есть версия, что первый текст служил вспомогательным материалом, и Догэн собирался как следует откомментировать предварительно отобранные коаны (что мы видим в основном тексте «Вместилища»). Согласно другой гипотезе, дело обстоит с точностью до наоборот. Догэн отобрал триста коанов, которые, по его мнению, лучше всего подходили для проповеди Закона Будды, а чтобы японские ученики правильно их поняли, составил к некоторым из них подробные комментарии – трактаты «Вместилища»<sup>84</sup>.

До сих пор среди исследователей нет единодушия в вопросе о том, какой текст послужил основным источником для коанов «Вместилища... на трехстах примерах». Скорее всего, это была одна из чаньских лето-

<sup>83</sup> Найденные три списка датируются эпохами Муромати и Токугава, но в целом сопоставление версий не оставляет сомнений в том, что первоначальный текст действительно был записан рукой Догэна около 1235 г. [Догэн 2012. С. 20]; [Кавамура 1986].

<sup>84</sup> По подсчетам, в тексте «Вместилища» Догэн обсуждает 319 коанов, и как минимум 64 из них есть во «Вместилище... на трехстах примерах» [Хайне 1993. С. 152].

писей<sup>85</sup>: возможно, «Записи о передаче светильника [годов] Цзиндэ» или «Собрание сведений о преемстве в школе [созерцания]» [Догэн 2012. С. 19]<sup>86</sup>. Так или иначе оказалось, что Догэн придавал коанам гораздо большее значение, чем считалось раньше.

Здесь уместно вспомнить одну легенду. Согласно нескольким источникам, перед самым отъездом из Китая Догэн за одну ночь полностью переписал «Речения с лазурного утеса»<sup>87</sup>. Этот сборник из ста коанов, сам по себе весьма примечательный, интересен еще и тем, что из всех чаньских текстов он более всего похож на «Вместилище сути истинного Закона» Догэна. Стивен Хайне в книге «Догэн и традиция коанов: повесть о двух текстах “Сёбогэндзо”» [Хайне 1993] подробно обсуждает все вышеизложенное и проводит свой анализ сочинений Догэна, сопоставляя их с текстами школы Чань сунского Китая. Основные тезисы, которые выдвигает исследователь, заключаются в том,

<sup>85</sup> В X–XI вв. в Китае было составлено «пять записей о передаче светильника» (кит. *у чуань дэн лу*, яп. *го то:року*), в которых обсуждалась линия передачи учения Чань, начиная с Шакьямуни и Махакашьяпы. Как отмечает Хайне, они послужили источниками для самых известных сборников коанов: «Речения с лазурного утеса» (1128), «Заставы без ворот» (1228) и др. [Хайне 1997а. С. 55].

<sup>86</sup> Подробный разбор вопроса об источниках коанов «Вместилища... на трехстах примерах» см. в [Хайне 1993].

<sup>87</sup> Список этого сборника, скопированный Догэном, называется «Речения с лазурного утеса одной ночи». Первый текст из ста коанов с комментариями к каждому из них в форме стихотворений-гатх составил монах Фэнь-ян Шань-чжао (946/947–1024). Впоследствии наставник Юань-у (1063–1135) оформил сто примеров Фэнь-яна в книгу «Речения с лазурного утеса» (другой вариант перевода названия «Собрание [коанов] бирюзового утеса», 1128). Об этом тексте см. [ДКК 2006. С. 387–388]. Отметим, что коаны «Вместилища... на трехстах примерах» не повторяют коаны «Речений с лазурного утеса».

что Догэн воспринял идущую из Китая традицию работы подвижника над коанами и что его отношение к школе Линьцзи и главному идеологу созерцания коанов Да-хуэю Цзун-гао (1089–1163) не сводится к однозначному отрицанию. Для того, чтобы понять это последнее утверждение, нужно разобрать вопрос о том, какую традицию воспринял Догэн во время путешествия в Китай.

Догэн получил печать дхармы у наставника Жу-цзина, принадлежащего к школе Цаодун<sup>88</sup>. К XI–XII вв. в среде чаньских наставников Китая оформились два основных подхода к буддийской практике, один из которых разрабатывали представители Цаодун, другой – наставники самой распространенной тогда школы Линьцзи. Еще со времен первого патриарха Бодхидхармы в традиции Чань постулировалась принципиальная невозможность постичь истинную природу всех вещей рациональными методами. Алогичность стала необходимым условием любого вида практики, признаваемого в Чань. Поскольку любое живое существо может достичь просветления (согласно одному из базовых постулатов буддизма Махаяны) и каждый объект полностью отражает в себе истинную реальность (что также признавали адепты Чань), то любое парадоксальное указание на предмет, абсурдная мысль, высказывание, опрокидывающее привычные человеческие

<sup>88</sup> Это направление Чань возникло еще в IX в. По одной из версий школа получила название по первым иероглифам имен Дун-шаня Лян-цзе (807–869), ее основателя, и Цао-шаня Бэньшу (840–901), одного из его последователей. По другой версии слово «Цаодун» восходит к монашескому имени шестого патриарха Чань Хуэй-нэна (638–713). В современной науке эта версия считается предпочтительной, так как еще один наставник Цаодун, Юнь-цзюй Дао-ин (ум. 902), был значительно более известен, чем Цао-шань, но его имя не вошло в название школы.

представления о реальности, может привести практикующего к перевороту сознания, влекущему за собой просветление.

Рассуждая подобным образом, китайские наставники разработали практику «решения» коанов<sup>89</sup>. Она заключалась в том, что ученику предлагалось некое алогичное, парадоксальное высказывание или диалог, над которым он должен размышлять во время сидения в медитации, а также в течение обычной жизни. Считалось, что в момент остановки дискурсивного мышления и интуитивного постижения сути коана ученик «решает» коан и приближает свое сознание к состоянию просветленности. Однако многие ученики один за другим «проходили» коаны своих наставников, просто изучив их характер и особенности мышления. Также появилось огромное количество «лжебудд», которые, используя под видом коанов различные эпатажные, иногда агрессивные, средства обучения, стремились к личной славе. Все это привело к тому, что некоторые чаньские наставники стали протестовать против использования коанов, усмотрев в их издании «опору на письменные знаки»<sup>90</sup>. Так, уже ученик составителя «Речения с лазурного утеса» Кэ-циня, наставник Да-хуэй Цзун-гао (1089–1163), опять же по легенде,

<sup>89</sup> Коан (кит. *гуньань*, яп. *ко:ан*) – изначально, юридический термин, означавший «прецедент». В китайской практике им обозначалось решение правительства или постановление суда. В традиции Чань считалось, что коан – это «прецедент просветления». С течением времени их стали использовать не только как некие свидетельства, подтверждающие истинность просветления их авторов, но и как средства постижения истинной реальности.

<sup>90</sup> Тогда как один из четырех постулатов школы созерцания, приписываемых Бодхидхарме, – «отказ от опоры на письменные знаки».

сжег доски с оттисками этого текста<sup>91</sup>. Сам он популяризовал мало известную до него практику «ключевых фраз» (*хуа-тоу*). Да-хуэй предлагал ученикам сосредотачиваться не на всем коане, а на той фразе, слове или жесте, которые составляли смысловое ядро истории<sup>92</sup>.

Наставник школы Цаодун Хун-чжи Чжэн-цзюэ (1091–1157) и его последователи ввели в употребление термин *каньхуа Чань* («созерцание слов», «устный/разговорный чань») как оскорбительное наименование учения Да-хуэя Цзун-гао. Сами они противопоставляли ему другой вид практики. Если с точки зрения представителей «*каньхуа чань*» ученик должен пытаться во время занятий сидячей медитацией «решить» коан, то их оппоненты делали акцент на самом процессе сидения. Они разработали практику безобъектной, «только сидячей», медитации (кит. *чжигуань-цзочань*, яп. *сикан-тадза*). При этом отстаивалась необходимость полного освобождения сознания ученика от мыслей о просветлении или о коанах. За это последователи Да-хуэя Цзун-гао, в свою очередь, назвали подобную практику «медитацией озаренности в молчании» (кит. *мочжао чань*, яп. *мокусё дзэн*). Именно эту линию унаследовал Догэн. Хайне напоминает, что Догэн в Китае окупился в атмосферу чтения, обсуждения и комментирования именно коанов (учение Хун-чжи существовало не само по себе, а в контексте доктринальных споров), которые он читал и изучал не меньше, если не больше, чем сутры и чаньские записи бесед. По мнению исследова-

<sup>91</sup> Действительно парадоксальная противоположность легенд, отмеченная еще С. Хайне: Да-хуэй якобы сжег «Речения с лазурного утеса», а Догэн якобы переписал. Хотя вроде бы Да-хуэй проповедует работу с коанами, а Догэн ее отвергает.

<sup>92</sup> Например, в коане, где наставника Чжао-чжоу спрашивают, обладает ли собака природой будды, а он отвечает «у» («небывшие», «отсутствие»), Да-хуэй считает ключевым словом «у».

дователя, справедливы два утверждения. Во-первых, на Догэна повлияли не только Жу-цзин и Хун-чжи, который сам составил несколько сборников коанов, но и Да-хуэй Цзун-гао<sup>93</sup>, а также его наставник Юань-у Кэ-цин (1063–1135), составитель «Речений с лазурного утеса» [Хайне 1993. С. 104]. Во-вторых, тексты, в которых Догэн больше всего обсуждает коаны, то есть оба «Вместилища» и девятую главу «Расширенных записей Эйхэя» (в ней Догэн дает стихотворный комментарий на 90 коанов), следует изучать не только в их взаимосвязи, но и в широком контексте коанической традиции сунского Китая [Хайне 1993. С. 12].

О том, насколько тесно стиль Догэна связан с коанами, написано очень много. Достаточно вспомнить, что чуть ли не самый знаменитый его трактат называется «Коан проявления изначального» («Гэндзё:ко:ан»; русским читателям по переводу А.Г. Фесюна больше известен вариант названия «Проявление изначального, присущего всему состоянию»). Исследователи говорят о двух видах коанов у Догэна: коана в широком смысле, как примера самопроявления истинной природы будды (тогда любое явление нашего мира можно воспринимать как коан); коана в узком смысле – истории, фиксирующей просветление<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> С. Хайне подробно обсуждает взаимосвязь между Да-хуэем и Догэном, указывая на то, что оба наставника по сути находились в одинаковой позиции: стремились придать новый импульс практике работы над коанами, которую оба считали исчерпавшей себя. Да-хуэй – в контексте доктринальных споров чаньских наставников, Догэн – для того чтобы привезти на родину эффективный способ постижения «истинного Закона». Хайне дает списки коанов, которые использует Догэн, и списки текстов, на которые он опирается; из этого перечня видно, насколько глубоко Догэн воспринял коаны и всё, что с ними связано.

<sup>94</sup> *Гэндзё:ко:ан*, как и называется трактат; и *косоку ко:ан*, «древний пример – прецедент просветления».

Подытожим сказанное. Догэн, будучи в Китае, глубоко воспринял традицию работы над коанами школы Чань. В его собственных сочинениях в изобилии присутствуют коаны – истории о наставниках древности, и сам его стиль может быть назван коаническим. Тексты Догэна и дошедшие до нас свидетельства о его жизни, – то есть информация, на основе которой можно пытаться реконструировать систему его взглядов, – позволяют считать, что Догэн воспринимал коаны как «врата», через которые подвижнику легче проникнуть в суть Закона Будды. Но, конечно, при условии, что он не пренебрегает сидячим созерцанием.

### 2.3. «Вместилище сути истинного Закона – записи вслед за услышанным», «Расширенные записи Эйхэя» и прочие тексты Догэна

Название «Вместилище сути истинного Закона» может относиться к трем текстам, связанным с Догэном<sup>95</sup>. Первый – собрание коанов «Вместилище сути истинного Закона на трехстах примерах», разобранный в предыдущем разделе. Второй представляет собой запись за Догэном его проповедей в Косёдзи с 1235 по 1238 гг., которые собрал и отредактировал Эдзё в 1238 г. Он называется «Вместилище сути истинного Закона – записи вслед за услышанным» («Сёбогэндзо дзуймонки»).

<sup>95</sup> Словосочетание «Вместилище сути истинного Закона» восходит к названию сочинения того самого Да-хуэя Цзун-гао, о котором шла речь выше. Текст китайского наставника представляет собой сборник коанов. Считается, что Догэн взял понравившееся ему название для своего сборника («Вместилище сути истинного Закона на трехстах примерах»), а затем использовал его же для японского собрания проповедей. В трактатах «Вместилища» Догэн зачастую характеризует словосочетанием «вместилище сути истинного Закона» то, что, на его взгляд, соответствует учению Будды, – то, что хорошо, правильно и прекрасно.

Третий – знаменитое «Вместилище сути истинного Закона», которое признается во всем мире базовым текстом школы Сото. О нем много будет сказано далее; здесь же остановимся подробнее на втором сочинении.

Сохранившиеся списки относятся к XVII в. (издания 1644, 1651, 1669 и 1670 г.); известна также версия Мэндзана Дзуйхо 1758 г. «Вместилище сути истинного Закона – записи вслед за услышанным» ориентировано на широкий круг читателей. Этот текст до сих пор очень высоко ценится адептами школы Сото, его обязательно изучают новички в общинах, а литературоведы называют выдающимся произведением буддийской дидактической прозы [Догэн 2002. С. 133]<sup>96</sup>. Приведем фрагмент из этого сочинения в переводе А.М. Кабанова:

В море существует место, которое зовется Вратами Дракона. Там не стихают никогда бушующие волны. Любая рыба, которой удастся превозмочь волны, превращается там в дракона. Отсюда и название – Волна Дракона. И вот что я хочу поведать вам. Волны в том месте не отличаются ничем от прочих волн, вода такая же соленая, как и в других местах, но любая рыбешка, преодолевшая эти буруны, странным образом превращается в дракона. При этом рыба чешуя не исчезает, и тело остается прежним, но все-таки она уже дракон. Об этом нужно помнить вступившим на монашескую стезю. Место, где вы живете, ничем не отличается от любого другого, но если уж вы вступили в монастырь, то должны непременно стать буддами или патриархами. Монахи едят все то же самое, что и простые люди, носят такую же одежду. Как все, они также испытывают голод и страдают от холода. Но с момента, как они обрили голову, облачились в рясу, начали поститься и питаться рисовой кашей, они превратились в монахов. Чтобы стать буддой или патриархом, не нужно отправляться

<sup>96</sup> Этот текст первым из сочинений Догэна появился на русском языке: его фрагменты А.М. Кабанов перевел и опубликовал в журнале «Народы Азии и Африки» в 1987 г. [Кабанов 1987].

в дальние края. Вступивший в монастырь отличается от невступившего настолько же, насколько рыба, преодолевшая Врата Дракона, от не преодолевшей их [Догэн 2002. С. 136].

На простых примерах, образным языком Догэн воодушевлял учеников, призывал их неустанно заниматься сидячим созерцанием, с достоинством переносить лишения и изо всех сил стремиться постичь Путь Будды.

На окутанной туманами горе Китидзё Догэн выстроил первый по-настоящему дзэнский монастырь – Храм Вечного Мира. Эйхэйдзи стал оплотом истинного буддизма в понимании Догэна, местом, которое и поныне ассоциируется с эталоном буддийской практики японской школы созерцания. Однако самому Догэну довелось настоятельствовать в Эйхэйдзи всего восемь лет (девять, если считать тот год, когда храм еще назывался Дайбуцудзи). Этот, возможно, самый интересный, период жизни Догэна – убежденного проповедника, в распоряжении которого, наконец, оказалось все необходимое для распространения в родной стране Закона Будды, включая окрестный пейзаж и возможность следовать распорядку, принятому в чаньских монастырях, – известен нам благодаря тексту, который совсем недавно попал в фокус внимания исследователей. Это «Расширенные записи Эйхэя» – десяти-томное собрание наставлений Догэна, существующее в нескольких списках. Тот из них, что ныне считается основным, переписал в 1598 г. двадцатый настоятель Эйхэйдзи Монкаку (ум. 1615)<sup>97</sup>. Спустя почти сто лет Мандзан Дохаку (1636–1715) внес некоторые исправления в текст и вырезал на досках свою версию («Издание Мандзана», или «Массовое издание»). Первый и

<sup>97</sup> Он также называется «Издание с горы патриарха» («Создан бон»).

пока единственный полный комментированный перевод «Расширенных записей Эйхэя» на европейский язык (английский) вышел только в 2004 г. [Расширенные записи Эйхэя 2004]<sup>98</sup>, но уже можно с уверенностью утверждать, что он способствовал всплеску интереса ученых к этому памятнику.

Среди обязательных построек чаньского монастыря – зал Закона, где настоятель проповедует для общины. Действие, которое он при этом совершает, а также сами его речи называются «наставления, данные в зале [Закона]» (кит. *шан тан*, яп. *дзэ:до:* – букв. «подниматься в зал»<sup>99</sup>). Догэн стал первым японским наставником, широко использовавшим подобную практику в основанных им монастырях. Проповеди в стиле *дзэдо*, в отличие от пространных «указаний общине» (*дзисю* – жанр, к которому принадлежит большая часть трактатов «Вместилища») довольно короткие; они имеют официальный характер и часто представляют собой обсуждение коанов, строк сутр или известных изречений древних чаньцев. Наставления Догэна в стиле *дзэдо* записаны на камбуне<sup>100</sup> и составляют тома 1–7 «Расширенных запи-

<sup>98</sup> До этого был перевод 1987 г., который нуждался в комментариях [Ёкои 1987].

<sup>99</sup> Поскольку в зале Закона был устроен специальный возвышающийся помост: на нем сидел настоятель во время проповеди, тогда как монахи слушали его, стоя рядами перед ним.

<sup>100</sup> *Камбун*, или *канбун* (яп. «китайское письмо») – письменный язык средневековой Японии, основанный на классическом литературном китайском языке. Иероглифические тексты на камбуне были снабжены специальными значками, *казритэн*, указывающими на изменение порядка иероглифов в соответствии с японским синтаксисом (например, в китайском языке, как и в русском, дополнение следует после сказуемого, а в японском – сказуемое идёт в конце предложения; при соответствующих иероглифах ставились знаки, указывающие на перестановку). Камбун не имел устной формы, поэтому тексты, написанные на нем, читали вслух по-японски, уже со всеми перестановками.

сей Эйхэя»<sup>101</sup>. В первый том вошли те, которые Догэн, начиная с 1236 г., произносил еще в Косэджи. Последнюю проповедь он прочел осенью 1252 г., когда уже болел<sup>102</sup>. Догэн чаще всего не обсуждал с учениками то, что говорил им во время проповедей в зале Закона. Тайгэн Дэн Лейтон указывает, что *дзэдо* Догэна следует воспринимать как представления одного актера, направленные, чтобы углубить понимание монахами Закона Будды. Для этой цели Догэн использовал не только слова, но звуки и жесты, пользовался приемом риторического вопроса, на который часто отвечал сам, выдерживал драматические паузы (что отражено в тексте. См. напр. [Расширенные записи Эйхэя 2004. С. 36–37]). Темы для проповедей Догэн выбирал разные: базовые постулаты учения (*дзэдо* 120: «Во всем мире нет никого, кто был бы вне Пути; с древности до наших времен не существует двух колесниц» [Расширенные записи Эйхэя 2004. С. 146]), буддийскую практику (сосредоточение сидя), конкретные события (в память об ушедшем ученике, в честь Нового года и т. д.) и, конечно, коаны и изречения древних.

Восьмой том «Расширенных записей Эйхэя» содержит наставления для «малых собраний», *сэ:сан*, которые Догэн давал в своих покоях для нескольких пришедших к нему учеников<sup>103</sup>, а также «слова Закона», то есть письма Догэна, освещающие какой-то конкрет-

<sup>101</sup> Их записали ученики Догэна Сэннэ, Эдзэ, Гиэн под разными названиями вроде «Записи бесед настоятеля Эйхэя», «Записи бесед в Дайбуцудзи» и т. п.

<sup>102</sup> С. Хайне показывает, что в те годы, когда Догэн почти перестал писать трактаты для «Вместилища», число наставлений в стиле *дзэдо* резко возросло. Так, с 1247 г. по 1252 г. не появилось ни одного нового трактата, зато наставлений в стиле *дзэдо* Догэн каждый год давал не менее 50 [Хайне 1997а. С. 41].

<sup>103</sup> Они противопоставляются наставлениям для «великого собрания», *дайсю:*. В современных монастырях школы Сото настоятель часто проповедует в зале Закона, но после этого каждый ученик в свою очередь может подойти к нему и задать вопрос.

ный вопрос и адресованные лично тому или иному ученику. К примеру, «слово Закона» № 13 написано для четырнадцатилетнего монаха Гёгэна, всего год назад принявшего постриг. В нем Догэн рассуждает о том, что весь мир – проявление природы будды, а потому именно там, где мы сейчас находимся, мы и можем обрести просветление. Подбадривая Гёгэна, Догэн говорит что четыре первоэлемента возвращаются к своей собственной природе так же, как ребенок возвращается к матери. По его словам, эта фраза принадлежит Ши-тоу Си-цяню<sup>104</sup> [Расширенные записи Эйхэя 2004. С. 488–489]. Девятый том представляет собой собрание из 90 коанов со стихотворными комментариями Догэна, десятый – его поэзию в китайском стиле. О коанах в творчестве Догэна уже говорилось, а на его стихотворениях нужно остановиться подробнее.

Кисти Догэна принадлежат как китайские стихи, *канси*, так и японские, *вака*. Первые чаще всего представляют собой четверостишия с семью иероглифами в каждой строке. Около 150 таких стихотворений образуют десятый том «Расширенных записей Эйхэя»; еще 90, как говорилось, представляют собой комментарии к коанам в девятом томе того же текста; еще более 100 рассредоточены по проповедям и трактатам<sup>105</sup>. Японских стихотворений Догэна осталось – и вероятно, было написано – гораздо меньше. Это пятистишия *танка*, сложенные из 31 слога по схеме 5-7-5-7-7. Известно 63 стихотворения, для 53 из которых авторство Догэна установлено

<sup>104</sup> О Ши-тоу см. примеч. 149. Четыре великих элемента в буддизме – земля, вода, огонь и воздух/ветер.

<sup>105</sup> Догэн начал писать стихи в китайском стиле еще в молодости, а последнее стихотворение-гатху сложил перед смертью. Получается, что стихосложение на китайский манер – единственный вид литературной деятельности, которым Догэн занимался всю жизнь.

точно, а остальные 10 в настоящее время считаются возможно написанными им. В «Собрании японских песен наставника созерцания Догэна» под редакцией Судзуки Какудзэна, Кавамура Такамити и других [ДДД. Т. 7] есть варианты этих стихотворений из разных списков. В настоящее время известно собрание японских стихов Догэна «Стихи о Пути с горы Сансё», но это название, как считается, ему дал Мэндзан Дзуйхо<sup>106</sup>. *Вака* Догэна были включены в биографию «Хроника Кэндзэя»; когда был найден ее вариант 1472 г., обнаружилась и более давняя версия собрания стихотворений<sup>107</sup>.

Как в *канси*, так и в *вака* Догэн часто обращается к природе: к теме смены времен года, красотам пейзажей. Как и в других произведениях, явления этого мира, по Догэну, должны спровоцировать работу подвижника над собой (в дзэнском смысле), усердие в созерцании с тем чтобы в конечном итоге постичь Путь Будды. В стихах Догэна проявляются его личные эмоции: отношение к покинутой столице, близ которой он родился и вырос; чувства, которые он испытывает, общаясь с учениками, читая проповеди, занимаясь созерцанием и ручным трудом. Они написаны под сильнейшим влиянием литературных традиций Японии. Да и могло ли быть иначе, коль скоро в окружении автора были люди, имеющие непосредственное отношение к поэтической антологии «Новое собрание старых и новых песен

<sup>106</sup> Гора Сансё – прежнее название вершины, у которой был выстроен храм Эйхэйдзи.

<sup>107</sup> Сейчас она известна как «Стихи о Пути с горы Сансё из храма Хокёдзи»; кроме нее существуют собрания из других храмов. С. Хайне сравнивает версии стихов Догэна, разбирает некоторые исправления, которые внес Мэндзан Дзуйхо, и показывает, как сильно изменился первоначальный смысл после незначительных поправок [Хайне 1997. С. 48–49 и др.].

Японии» («Синкокинвакасю», 1205)<sup>108</sup>. Поэзия Догэна дополняет его прозу: позволяет понять его учение не только теоретически, но раскрывает, как сам автор относился к себе и к миру; что он чувствовал, когда проповедовал и выстраивал свою религиозно-философскую систему.

Среди сочинений Догэна есть тексты о том, как совершать тот или иной обряд (например, «Правила вручения заповедей бодхисаттвы, верно передаваемые буддами и патриархами», 1225) и вести повседневные дела в монастыре. Даже практические указания он дает так, чтобы его слова могли спровоцировать просветление читателей и чтобы в них выражалась его теоретическая позиция. Возможно, благодаря этому ныне на весь мир знаменит трактат «Инструкции для главного повара» (1237). В нем автор в частности фиксирует опыт, который он получил в Китае во время общения с *тэндзо* с горы Аюйван. В настоящее время этот трактат считается вступительным к так называемым «Чистым правилам Эйхэя»: искусственно объединенным текстам Догэна, имеющим отношение к монастырскому уставу<sup>109</sup>. Большую часть вошедших туда инструкций Догэн составил уже будучи настоятелем Эйхэйдзи. Еще один текст, который по жанру относится к руководствам, – «Правила второго облачного зала» (1239) – оказался включен в третье «Вместилище сути истинного Закона», которое ныне считается главным трудом Догэна.

<sup>108</sup> Родственники с материнской стороны, наставник Дзиэн. Об укорененности Догэна в японской поэтической традиции см. книгу [Хайне 1997].

<sup>109</sup> Название этого текста противоречит названию устава «Чистые правила Бай-чжана» – полулегендарного первого устава для чайских монастырей. Сейчас текст «Чистые правила Эйхэя» включен в «Большое собрание сутр годов Тайсё» (ТСД, 82, № 2584).

#### 2.4. «Вместилище сути истинного Закона»

Собрание трактатов «Вместилище сути истинного Закона» – *opus magnum* Догэна. Самые ранние вошедшие в него тексты написаны в 1233 г.<sup>110</sup>, самые поздние – в 1253, в год его смерти<sup>111</sup>. По большей части они составлены на основе проповедей в стиле «указаний для общины», *дзисю*, и записаны либо самим Догэном, либо его ближайшими учениками.

Вскоре после кончины Догэна появились две первые версии «Вместилища», включавшие 75 и 60 трактатов (В-75 и В-60). В-75 составил Эдзё, и нам известны его издания, прокомментированные Сэннэ («Вместилище сути истинного Закона – записи услышанного») и Кёго («Выборка из вместилища сути истинного Закона»). В-60 традиционно датируется 1329 г. и приписывается Гиуну, однако Кавамура Кодо – пожалуй, самый авторитетный исследователь текстов, связанных с Догэном, – предполагает, что ее тоже составил Эдзё [Кавамура, 1986. С. 449–482]. Помимо различных списков этих версий, в 1419 г. появился текст из 84 трактатов, составленный Тайё Бонсэм (В-84; по содержанию видно, что в его основе лежит В-75). Кроме того в некоторых храмах Сото использовалось так называемое «Тайное вместилище сути истинного Закона» – сокращенная версия В-75, включающая 28 трактатов (В-28).

Долгое время эти списки имели очень ограниченное хождение и не были популярны даже внутри школы.

<sup>110</sup> Трактат «Маха-пруджня-парамита» и первая редакция «Проявления изначального, присущего всему состоянию».

<sup>111</sup> Основные исследования по текстологии «Вместилища»: [Кавамура 1986], [Кагамисима-Судзуки 1991], Д. Окубо в [Догэн 1969–1970], [Ким], [Хайне 1994], [Догэн 1990–1993], [Догэн 2002. С. 199–227].

Ситуация изменилась в XVII в., когда Мандзан Дохаку (1636–1714) использовал текст Догэна в своих целях: он предложил новые правила наследования поста настоятеля в храмах школы, ссылаясь на текст «Вместилища». В ходе борьбы его сторонников и противников публикация «Вместилища» была официально запрещена на период 1722–1796 гг. Зато когда ограничения сняли, текст оказался в центре внимания книжников, его стали активно читать и изучать. В результате «Вместилище» стало главным текстом школы Сото, а изложенное в нем учение Догэна – основой ее доктрины. Монахи Тэнкэй Дэнсон (1648–1735) и Мэндзан Дзуйхо (1683–1769) внесли огромный вклад в формирование нынешнего представления о Догэне и его текстах<sup>112</sup>.

В конце XVII в. 35-й настоятель Эйхэйдзи Хангё Кодзэн (1627–1693) проделал работу по сведению воедино доступных ему текстов Догэна, сосредоточившись на тех, что, по его мнению, лучше подходили друг к другу. Так в текст «Вместилища» попало сочинение «Беседа о постижении Пути» («Бэндо:ва»). Прежде оно никогда не рассматривалось как часть собрания, однако сегодня всегда печатается первым и считается настоящим вступлением: исследователи находят в нем практически все мысли, которые Догэн подробно разворачивает в последующих трактатах<sup>113</sup>. В 1690 г. появилось

<sup>112</sup> Первый отдавал предпочтение В-60, второй – В-75. Чтобы составить представление о том, сколь серьезное влияние они оказали на трактовку учения Догэна, достаточно напомнить, что именно усилиями Мэндзана Дзуйхо и его сподвижников во «Вместилище» было усмотрено противостояние сосредоточения сидя и созерцания коанов, акцент на котором был приписан школе Риндзай.

<sup>113</sup> Всего трактатов, не включенных в ранние списки «Вместилища», девять: «Беседа о постижении Пути», «Правила второго облачного зала», «Цветок Дхармы разворачивается цветком Дхармы», «Сознание непостижимо», «Четыре обета бодхисат-

издание «Вместилища» из 96 трактатов (В-96). Позже мирянин Оути Сэйран (1845–1918) отобрал некоторые пассажи из «Вместилища», чтобы Догэна читали именно адепты-миряне школы Сото. В 1890 г. наставники Эйхэйдзи и Содзидзи отредактировали его подборку, после чего она была опубликована как один из официальных текстов школы – «О смысле подвижничества и свидетельства», «*Сю:сё:ги*». В 1906 г. появилось главное издание «Вместилища» (*хондзан*) из 95 трактатов. В течение XX в. специалисты по текстологии «Вместилища» публиковали различные версии текста<sup>114</sup>. Так, в одном из самых авторитетных изданий под редакцией Кавамура Кодо 75 трактатов из списка 1547 г., девять дополнительных трактатов, семь ранних версий, а также 12 трактатов, о которых следует сказать особо.

Версия «Вместилища» из двенадцати трактатов (В-12) была обнаружена в 1927 г. храме Ёкодзи (преф. Исикава) и произвела среди исследователей Догэна настоящую революцию: ученые разделились на разные лагеря<sup>115</sup>. Кагамисима Гэнрю и Кавамура Кодо склонны рассматривать версии В-75 и В-12 как равноценные, считая, что эти тексты дополняют друг друга и в одинаковой степени заслуживают изучения. Хакамаэ Норикаки и Мацумото Сиро полагают, что Догэн заменил 75 трактатов двенадцатью более зрелыми, объясняя свою точку зрения фундаментальными изменениями в учении Догэна. В противоположность им другие исследователи стали говорить о версии В-12 как о приложении к

твы», «Правила кухонного зала», «Будда сам по себе и вместе с буддами», «Рождение и смерть», «Путь Будды».

<sup>114</sup> Из последних публикаций, в которых детально разбираются версии «Вместилища», см. статью У. Бодифорда в [Догэн 2012. С. 15–41].

<sup>115</sup> Дискуссия, обсуждаемая ниже, разворачивалась в рамках полемики с представителями «критического буддизма».

версии В-75. Этой точки зрения придерживается Дэвид Патни, ссылающийся на комментатора еще XVIII в.<sup>116</sup>

Путаницу увеличил колофон, приписываемый Эдзё, в котором говорится о намерении Догэна составить «Вместилище сути истинного Закона» из 100 трактатов. Он относится к последнему трактату «Вместилища», тексту «Восемь постижений великих», составленному в год смерти автора (1253 г.) и вошедшему в версию В-12. Эдзё пишет: «[Догэн] заявлял, что намеревается из всей *кана* своего «Вместилища сути истинного Закона» вместе с «Новой версией» составить книгу из ста главок» (Цит. по [Догэн 2002. С. 201–202]). В основном источнике, то есть в издании храма Ёкодзи 1931 г., этого колофона нет. Он есть в двух других версиях, однако и его аутентичность, и его интерпретация спорны. Необходимо отметить, что все критики Хакама Нориаки и Мацумото Сиро сходятся в одном принципиальном тезисе: они протестуют против отрицания важности версии В-75. Один из их аргументов звучит так: непонятно, почему Эдзё, переписав и отредактировав тексты Догэна, сразу не отбросил все первоначальные трактаты, если такова была последняя воля автора, и почему он нигде не указал на стремление Догэна переписать «Вместилище», если не считать колофона.

Кагамисима Гэнрю и Кавамура Кодо не согласны с тем, что Догэн полностью изменил свои взгляды после 1248 г., отбросил ранее написанные трактаты «Вместилища» и замыслил создание принципиально нового корпуса текстов. Они объясняют тот факт, что в версии В-12 автор переписал многие фрагменты, учитывая различия между слушателями, к которым эти

<sup>116</sup> Имеется в виду Тэнкэй Дэнсон (1648–1743) [Патни 1996].

тексты обращены. По их мнению, Догэн высказывался по-разному относительно некоторых частных вопросов в зависимости от того, кто его слушал: миряне, которых нужно убедить принять постриг, новички, нуждающиеся в углублении понимания и руководстве их практикой, или монахи, достигшие на пути к просветлению значительных успехов и способные воспринять более глубокие и требующие размышления идеи. Кроме того, появились исследователи, считающие, что версии В-75 и В-12 представляют собой части единого труда. Исии Сюдо считает, что после поездки в Камакура зимой 1247–1248 гг. Догэн придумал новую структуру «Вместилища», но не успел реализовать свой замысел [Кагамисима, Судзуки 1991. С. 322–333].

Несмотря на все вышеописанные сложности, на Западе нашла широкое распространение версия из 95 трактатов (75 плюс 12, причем некоторые из них повторяются), переведенная на европейские языки. Полный перевод «Вместилища» на английский язык был выполнен в 1985 г. проф. Нисидзима Гудо и Тёдо Кроссом под названием «The Right-Dharma-Eye Treasury» [Нисидзима, Кросс 1998]. Он снабжен многочисленными комментариями и, не будучи единственным, безусловно, заслуживает внимания<sup>117</sup>. Другой полный перевод «Вместилища» на английский язык выполнил преп. Нирмэн: его текст точен, но написан явно с целями распространить веру Догэна, что накладывает отпечаток и на сам перевод, и на комментарии<sup>118</sup>.

<sup>117</sup> Полного перевода на русский язык не существует – переводились лишь некоторые трактаты.

<sup>118</sup> В настоящее время готовится к печати перевод на английский язык, выполненный рабочей группой под руководством Кадзуаки Танахаси. Этот перевод высоко оценивается как исследователями, так и адептами школы Сото.

С точки зрения содержания текст «Вместилища» необычайно сложен. Догэн оказался одним из первых буддийских авторов, которые стали писать не только на камбуне, и язык трактатов, бунго, опирается не на японскую языковую традицию, а на китайскую. Стиль трактатов часто называют «коаническим», отмечая краткость выражений, стремление автора проявить истинную реальность в одном слове, а не теоретически обосновать и объяснить ее. Трактаты «Вместилища» чрезвычайно многоплановы. Они разнятся как по тематике – от наиболее общих философских проблем до предписаний поведения монахов за едой, – так по объему и глубине смысла, заложенного в одном текстовом фрагменте, а также по многим другим параметрам.

В качестве примера того, как Догэн обращался с буддийскими доктринами во «Вместилище», можно привести анализ цитат из «Лотосовой сутры». Как пишет Кагамисима в статье «Догэн и Лотосовая сутра», во «Вместилище» 51 фрагмент, где присутствует прямая ссылка на «Лотосовую сутру». Кроме того там можно найти множество выражений, которые могут быть опознаны как взятые из этой сутры, но не являются цитатами в строгом смысле слова, а отсылают к общему достоянию дзэнской традиции или выступают как элементы собственного стиля Догэна<sup>119</sup>. Из 28 глав сутры Догэн цитирует лишь 12, особенно часто – главы вторую («Уловки») и 26-ю («Продолжительность жизни Татхагаты»). Он точно повторяет слова сутры: Кагамисима обнаружил всего три фрагмента, в кото-

<sup>119</sup> Нисидзима Гудо Вафу и Тёдо Кросс в приложении к полному переводу корпуса текстов «Вместилища» на английский язык поместили указатель цитат из «Лотосовой сутры» – всего они выделяют 137 фрагментов, и каждый из них, как правило, цитируется в нескольких трактатах [Нисидзима, Кросс 1998. С. 293–321].

рых текст источника изменён. Впрочем, Догэн и в случаях точных цитат использует текст сутры, скорее, для подтверждения собственных мыслей и, точно приводя цитату, читает и трактует ее иначе, чем принято, например, в классических китайских комментариях к сутре.

Исследователь обсуждает два фрагмента: из трактатов «Три мира – одно лишь сердце» и «Вручение предсказаний». Прочитав 26-ю главу сутры («Продолжительность жизни Татхагаты») в первом из них, Догэн придал цитате противоположное значение. В сутре фраза «Нет трех миров в том виде, как эти три мира видятся живым существам. Всё это Татхагата видит ясно, без ошибок» [Лотосовая сутра 1998. С. 235] подчеркивает различие между Буддой и обычными людьми. По Догэну же она выражает сущностное тождество просветленного и непросветленного сознания: «Три мира видят три мира. Любое видение чего-то иного, кроме трех миров, неверно. Порой видение трёх миров тремя мирами считается старым взглядом [=ложным], порой же новым взглядом [= истинным]. Старый взгляд – это видение трёх миров, и новый взгляд – это тоже видение трёх миров. Поэтому Будда сказал, что нет лучшего видения, чем видение трех миров, видимых тремя мирами». В трактате «Вручение предсказаний» Догэн меняет время глагола. В сутре сказано: «Если эти разнообразные живые существа, находясь перед Буддой, услышат одну гатху, одну фразу из Сутры о Цветке Чудесной Дхармы и хотя бы одно мгновение будут с радостью следовать сказанному в Сутре, я всем им вручу предсказание о том, что они обретут ануттара-самьяк-самбодхи» [Лотосовая сутра 1998. С. 190]. Догэн читает это место так: «...я сообщу им, что все они уже обрели ануттара-самьяк-самбодхи». По Кагамисима, в сутре речь идет о пути, которым Будда в свое время приведет

всех к истинному видению, и проводится четкое различие между пониманием Будды и омраченных неведением живых существ. Догэн же воспринимает весь мир как осуществление «природы будды», то есть все существа уже сейчас обладают совершенным просветлением. Согласно Кагамисима, мыслители школы Тэндай доводили идею изначального наличия в каждом живом существе природы будды до логического конца и таким образом принимали натуралистическую картину мира, склонялись к приятию насущной действительности. Догэн объявлял такой подход заблуждением и делал акцент на постоянных усилиях, а само присутствие просветления объявлял важным лишь в контексте буддийской практики. Это различие во взглядах определяло то, как именно обе стороны перетолковывали цитаты из «Лотосовой сутры».

Осталось отметить, две особенности главного произведения Догэна. Во-первых, парадоксальным образом название «Вместилище сути истинного Закона» изначально принадлежало сборнику коанов, составленному никем иным, как Да-хуэем Цзун-гао. Во-вторых, сама структура гекста свидетельствует о понимании Догэном подвижничества и свидетельства (практики и просветления) как единого целого – это положение автор демонстрирует на всех возможных примерах и делает фундаментом своей аргументации. Во всем корпусе текстов «Вместилища» часто встречается эксплицитно выраженная концепция «*сюсё:-итто:*», 修証一等, – именно в виде этих четырех иероглифов.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ  
**Вместилище сути  
 истинного Закона**

И в разноцветии вершин,  
 И в дольных ручейков  
 Журчании, –  
 Во всем природы Шакьямуни  
 Глас и тело!

*Догэн. Пер. А.Г. Фесюна*

### 3.1. Беседа о постижении Пути<sup>120</sup>

Трактат, открывающий современные издания «Вместилища сути истинного Закона», весьма примечателен. Это одна из самых ранних работ Догэна (1231 г.), написанная на японском языке и рассчитанная на широкую аудиторию. Ни при жизни Догэна, ни при жизни Эдзё, главного редактора его работ, трактат не входил в текст «Вместилища». Его нет ни в издании В-75, ни в В-60, ни в В-28, ни в В-12; в эпохи Камакура и Муромати если он и был известен, то в очень узком кругу. Ситуация изменилась, когда Хангё Кодзэн в 1684 г. включил трактат в свое издание «Вместилища». Как предполагают, его решение было обусловлено тем, что «Беседа о постижении Пути» написана с использованием слоговой азбуки – так же, как трактаты «Вместилища». Однако с тех пор данный текст прочно утвердился на первом месте в собрании, и сейчас воспринимать его отдельно уже крайне сложно.

Композиционно трактат делится на две части: общее введение и восемнадцать коротких диалогов по

<sup>120</sup> Такой перевод названия трактата предложил И.Е. Гарри [Гарри 2003. С. 59] Здесь же приводятся цитаты из этого текста в переводе А.М. Кабанова [Догэн 2002. С. 42–62]. Его название на русском языке – «Рассуждения о различении Пути».

схеме «вопрос – ответ». В первой части Догэн начинает с рассказа о передаче Закона и о том, как он приобщился к ряду патриархов, восходящему к самому Будде Шакьямуни. Затем он говорит о своем решении распространять Закон Будды. Догэн считает нужным помочь тем, кто не заботится о славе и выгоде, всецело поглощен поиском Пути, но блуждает вслепую из-за отсутствия достойных учителей. Он пишет: «И, скорбя о заблудших, я решил записать все, что видел и слышал в чаньских монастырях... оставить для постигающих Учение истинную Дхарму Будды» [Догэн 2002. С. 43]. В первой части Догэн утверждает безусловный приоритет над другими видами практик именно и только сидячей медитации, сосредоточения сидя как единственно верного способа обрести просветление, несовместимого с другими буддийскими практиками. Во второй части та же мысль обсуждается в ответах Догэна на вопросы, которые он задает сам себе от лица несведущих.

Уже с самого начала трактата Догэн говорит, что к наивысшему полному просветлению (санскр. *аннута́ра самья́к самбодхи*) ведет практика сидячего созерцания. И тут же добавляет: «Хотя и считается, что все люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь» [Догэн 2002. С. 43]. В этом высказывании Догэн утверждает необходимость практики как условия для того, чтобы пережить просветление. Задача подвижников сводится к тому, чтобы «пробудить дремавшее внутри них пробуждение» [Догэн 2002. С. 45]; по-японски – «*тикаки сатори-о аравасу*» [ТСД 82 № 2582 016а25]. «*Тикаки сатори*» буквально означает «пробуждение, которое находится близко» или «пробуждение, которое воспринимается чувствами», а глагол «*аравасу*» имеет значения «выражать», «проявлять», «выказывать», «выявлять», «обна-

руживать». Иными словами, подвижник должен суметь проявить присутствующее в нем просветление.

Во второй части Догэн среди прочих помещает такой вопрос: «Тот, кто еще не постиг буддийскую Дхарму, должен с помощью сидячей медитации достичь просветления. А чего может ожидать от сидячей медитации тот, кто уже постиг истинную буддийскую Дхарму?»

Ответ: говорят, что бесполезно рассказывать глупцу о своем сне, а горному жителю бессмысленно давать в руки весло, но все же я попытаюсь дать вам наставление. Те, кто считает, что медитация и достижение просветления не равнозначны, следуют ложному пути. В буддийском Учении они неразделимы. Поскольку и нынешняя практика основывается на изначальном просветлении, то и сознание вступающего на Путь с самого начала содержит в себе все изначальное просветление. Поэтому и говорю вам: занимаясь медитацией, не следует рассчитывать на просветление вне практики, поскольку она уже и есть изначальное просветление. А раз практика – это просветление, то у просветления нет пределов, раз просветление – это практика, то у практики нет начала» [Догэн 2002. С. 49].

В приведенном отрывке некто задает Догэну вопрос, предполагая, что подвижничество является вспомогательным средством на пути к просветлению, а потому по достижении последнего оно может быть отброшено за ненадобностью. Догэн же отвечает, что взгляд на практику и просветление как на разные вещи (букв. «не одна вещь») ложен. Далее в тексте появляется фраза «*сюсё: корэ итто: нари*». Буквально она означает «подвижничество и свидетельство – на одном уровне». Далее в диалоге Догэн разворачивает свое понимание соотношения подвижничества и свидетельства, подчеркивая, что одно без другого существовать не может.

Для него подвижничество возможно лишь постольку, поскольку наличествует изначальное просветление. А достижение просветления (то есть видимое свидетельство его наличия) возможно только в ходе практики. Таким образом, концепция «*сюсё:итто:*», переводимая на русский язык как «единство подвижничества и свидетельства» выражает квинтэссенцию воззрений Догэна на соотношение практики и просветления в трактате «Беседа о различении Пути».

Такое понимание буддийского подвижничества – ответ Догэна мыслителям традиции исконной просветленности, которым он дополнил и уточнил их идею об изначальном присутствии просветленной природы будды в каждом живом существе. В трактате Догэн упоминает ересь *сэнника*, отвечая на вопрос воображаемого собеседника о некоей неразрушимой природе сознания. «Неправильное», с точки зрения буддизма, воззрение, известное под названием «ересь *сэнника*», или субстанциалистская ересь, обсуждается в 39-й главе «Сутры о великой нирване»<sup>121</sup>. Имя Сэнни в буддизме стало нари-

<sup>121</sup> Главный герой истории – некий брахмачарин по имени Сэнни. Его санскритское имя разные переводчики передают как Сенни, Сена или Шреника (*брахмачарин* – человек, находящийся на первой из четырех стадий жизни индуйста). Сэнни спрашивает Будду о том, существует ли «личность» как нечто неизменное. Сначала Будда долго молчит, но затем вступает в полемику, в ходе которой выясняется, что Сэнни и его последователи считают, что существуют два вида самости: плотская «душа», которая стремится к удовольствиям и которую заботит попадание в рай, а не в ад при перерождении, а также вечная, или постоянная, самость. Эта самость, с точки зрения Сэнни, сотворена, вечна и распространяется повсюду. Будда приводит различные аргументы, опровергающие воззрения Сэнника. Например, он говорит, что если бы самость каждого человека действовала во всей вселенной, то всем людям пришлось бы испытывать все кармические последствия действий друг друга одновременно, не говоря уже о том, что вечность чего-либо сотворенного весьма сомнительна.

цательным, обозначающим ложные представления о существовании бессмертной души и неизменности самости человека. В более поздних текстах Догэн иногда упоминает ложные субстанциалистские взгляды, каждый раз подчеркивая их неприемлемость для стремящихся к просветлению. Однако он нигде не соединяет ересь *сэнника* с теорией исконной просветленности и прямо не говорит ни об их сходстве, ни о их различиях.

В «Беседе о постижении Пути» Догэн прописывает такие важные положения своего учения, как необходимость полного посвящения себя Пути без оглядки на «славу и выгоду» и соблюдения монашеских заповедей. При этом буддийское подвижничество доступно всем: и монахам, и мирянам, и женщинам, и мужчинам. Наконец, возможно проявить присутствующее в нас просветление, несмотря на наступление века конца Закона (*манпо:*)<sup>122</sup>. Во время жизни Догэна были крайне популярны разговоры о том, что в такое тяжелое время всякое подвижничество заранее обречено на

<sup>122</sup> Согласно учению о «конце Закона» (ит. *мофа*, яп. *манпо:*), после ухода в нирвану Будды Шакьямуни мир должен пережить три эпохи. В течение тысячи (или пятисот) лет должен длиться период «истинного Закона», когда учение Будды процветает, а монашеский устав соблюдается безукоризненно. Затем должен наступить век «подобия Закона». Он длится тысячу лет, в течение которых люди начинают делать вид, что выполняют заповеди Будды. Внешнее соблюдение ритуалов приходит на смену истинной религиозности, хотя остатки веры еще сохраняются и буддийские храмы еще строятся. После этого мир должен вступить в эпоху «упадка Закона». Исчезает даже подобие буддийского учения, нравы людей развращаются, храмы приходят в запустение и разрушаются, а также в мире перестают рождаться новые будды. Согласно популярным в годы жизни Догэна подсчетам эпоха *манпо:* должна была начаться в 1052 г., чему энтузиасты находили немало подтверждений среди событий японской истории XI–XII вв.

неудачу. Сам же он пишет, что желающим достичь просветления следует сосредоточиться на практике, а не тратить понапрасну время и силы, размышляя над тем, в какую эпоху им довелось родиться. По словам Догэна, все усердствующие могут постичь Путь Будды, и в наиболее выигрышном положении оказываются подвижники, практикующие сидячее созерцание.

### 3.2. Маха - праджня - парамита

Корпус текстов «Сутры великой запредельной премудрости»<sup>123</sup>, «Маха-праджня-парамита-сутра», насчитывает не одну сотню томов, а входящая в него «Сутра сердца праджня-парамиты» уместается на одной ладони. Ее-то и обсуждает Догэн в своей первой проповеди в стиле «указаний общине». Короткая «Сутра сердца» стала одной из самых почитаемых на Дальнем Востоке, особенно, в школе созерцания<sup>124</sup>. В тексте утверждается доктрина пустотности (*шуньята*) всех вещей и явлений мира. «Пустыми», то есть лишенными собственной природы, относительными, объявлены все дхармы, пять скандх, четыре благородные истины – все то, на что опиралось раннебуддийское учение. Различия между омраченным, сансарическим, восприятием мира и нирваной, по тексту, также носят иллюзорный характер. Для того, чтобы обрести просветление, нужно избавить свое сознание от заблуждений и интуитивно почувствовать единство истинной реальности.

<sup>123</sup> Таков перевод Е.А. Торчинова. Другие варианты перевода: Совершенная мудрость; высшая мудрость. «Праджня» здесь – сама интуитивно ощущаемая мудрость, недоступная рациональному постижению, а «парамита» – не переведенное слово, которое само по себе переводится как «добродетель».

<sup>124</sup> «Сутра сердца» называется так потому, что в ней максимально кратко изложена самая суть всего огромного комплекса, сосредоточена «сердцевина», «ядро» учения.

Догэн толкует первую строку «Сутры сердца», пассажи из двух глав «Маха-праджня-парамита-сутры»<sup>125</sup> и стихотворение своего наставника Жу-цзина. В диалогах и рассуждениях, которые приводит Догэн, идет речь о том, какова истинная природа мира, надо ли защищать учение Будды от возможных нападков приверженцев внешнего пути (не-буддистов), каково могущество учения Будды. И там же есть фразы о том, что наивысший Закон Будды нужно чтить и подвижничать, тогда и все сомневающиеся убедятся в его истинности и могуществе. Догэн превращает эти дополнения в основную мысль. Согласно комментариям Догэна, запредельная премудрость (*праджня*) являет себя во всех воспринимаемых нами истинах буддизма, вещах и событиях нашего мира<sup>126</sup>. Она оказывается перед нашими глазами, когда мы подвижничаем: соблюдаем заповеди, занимаемся созерцанием и сосредотачиваем наши помыслы на спасении всех живых существ от страданий. Стихи Жу-цзина гласят:

Все тело его – словно рот, висящий в пространстве.  
Ветряной колокольчик не спрашивает, восточный ветер  
иль западный, южный иль северный, –  
Все одно возглашает другим великую запредельную мудрость:  
“Ди-дин-дун-лян, ди-дин-дун!”<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Из разд. 291 и 172.

<sup>126</sup> Примечательно, что это противоположно тому, что говорится в «Сутре сердца»: «...в пустоте нет материи, нет групп чувств, представлений, формирующих факторов и сознания, нет органов зрительного, слухового, обонятельного и ментального восприятия, нет зримого, слышимого, обоняемого, вкусоощущаемого, осязаемого, нет и дхарм» [Избранные сутры китайского буддизма, 2007. С. 31]. В ней акцент делается на том, что запредельную мудрость невозможно описать, что пусто все то, что мы привыкли воспринимать как реальное. Догэн же упирает на присутствие запредельной мудрости в каждом явлении этого мира.

<sup>127</sup> Перевод И.Е. Гарри. Цит. по [Догэн 2002. С. 154].

В тексте «Записи годов Баоцин», посвященном описанию периода ученичества в Китае, Догэн высоко оценивает это стихотворение [Гарри 2003. С. 168], здесь же он дает только краткий комментарий, привлекая внимание к своей главной мысли: истинная природа мира, тождественная природе будды, явлена повсюду. По Догэну, чтобы почувствовать ее присутствие, нужно, подвижничая, освободить свое сознание от омрачающих его иллюзий – в этом и состоит запредельная премудрость.

### 3.3. Коан проявления изначального<sup>128</sup>

Особенность этого трактата, благодаря которой он обрел мировую славу как самое философски насыщенное, емкое и глубокое произведение Догэна, заключается в том, что он почти полностью состоит из максимум об устройстве мира и его истинной природе. Здесь нет ни указаний о том, как именно нужно себя вести в какой-то конкретной ситуации, ни обсуждения подходов к Закону Будды разных мыслителей – только фразы, подобные строкам буддийских гатх, и поясняющие их пассажи. В самом конце небольшого по размеру текста Догэн все же приводит историю о наставнике Бао-чэ, но и она очень метафизична (насколько это возможно для чаньского диалога). Бао-чэ обмахивается веером и приводит в движение воздух вокруг себя. Подошедший к нему монах интересуется, зачем он это делает, если природа ветра – непрестанное движение. В отличие от монаха, который пытается подколоть Бао-чэ указанием на бессмысленность этого занятия, этот последний полностью осознает всю относитель-

<sup>128</sup> Есть и другие варианты перевода названия. Наиболее известен перевод А.Г. Фесюна «Проявления изначального, присущего всему состоянию».

ность природы ветра и понятия пространства вообще. Сознание Бао-чэ едино и свободно от различий на абсолютное и относительное.

Догэн записал текст «Коана проявления изначального» уже в 1233 г., однако в течение всей жизни постоянно редактировал его, а последняя редакция относится к 1253 г. Поэтому по трактату можно судить о самом зрелом мировоззрении Догэна. Этот текст неоднократно переводился на английский, русский и другие европейские языки (в 1975 г. [Догэн 1975–1983], в 1986 г. [Догэн 1991], в 1992 г. [Нисидзима, Кросс 1998], в 2002 г. [Догэн 2002] и мн. др.). Главная мысль трактата такова: достижение просветленного состояния («становление буддой») представляет собой не результат долгих практик, а осознание того, что данная нам в ощущениях реальность и есть средоточие исконной просветленности. Просветление позволяет себя обнаружить и проявляется в ходе подвижничества. Вот что пишет Догэн:

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

И далее:

«Обретение человеком просветления подобно отражению в воде Луны. Луна не промокает, вода не расплескивается. Она и велика, и широка, а помещается в маленькой лужице; вся Луна, все великое небо помещается в росинке на траве, в одной капельке [воды]. Просветленность не изменяет человека, так же как Луна не расплескивает воду. Просветленного человека невозможно загрязнить, так же как капля и роса

<sup>129</sup> Здесь используются фрагменты в переводе А.Г. Фесюна [Догэн 2002. С. 63–67].

не загрязняют небо и Луну. [Просветленность] глубока, [как небо], высока, [как Луна], безгранична. {Она} не длится долго или кратко; [она – как] вода, которой хоть и бывает много или мало, [но сама по себе вода ни велика и ни мала]; [она – как] небо и Луна, которые хоть и кажутся широкими и узкими, [но сами по себе ни широки и ни узки]».

«Коан проявления изначального» важен для понимания того, как Догэн трактует пространство. Он рассуждает об иллюзорности нашего восприятия и приводит в пример человека, который на берегу смотрит в четырех направлениях, а на море, где не за что зацепиться глазом, смотрит кругом. Догэн утверждает, что на самом деле само по себе море не круглое и не четырехстороннее, оно лишь кажется нам круглым. Он пишет:

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

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

Здесь Догэн говорит о пространстве как о чем-то независимом от человеческих представлений о нем и в то же время содержащем в себе весь универсум. Важно, что пространство понимается не как место, которое может быть пусто или заполнено, а как одна из сторон проявления бытия. Догэн следует классическому буд-

дийскому пониманию взаимозависимого возникновение, когда говорит, что небо и птицы, а также вода и рыбы, могут существовать только вместе, обуславливая существование друг друга.

### 3.4. Одна яркая жемчужина

Догэн начинает трактат с рассказа о наставнике Сюань-ша Ши-бэе, которому принадлежит высказывание «весь мир в десяти направлениях<sup>130</sup> – это одна яркая жемчужина». Сюань-ша Ши-бэй в молодости был рыбаком, а в 30 лет решил принять монашеский постриг и обратился на поиски просветления («Осознав непрочность преходящего мира, [он] познал высшую ценность Пути Будды»). После нескольких лет отшельничества в горах он присоединился к Сюэ-фэну И-цуню<sup>131</sup> и под его руководством «денно и ночью усердствовал в следовании Пути». Однажды, решив отправиться странствовать, Сюань-ша стал спускаться с горы и вдруг больно ударился ногой о камень, так что расшиб на ней палец до крови. В этот момент он обрел просветление и спросил себя: «Этого тела не существует – откуда же берется боль?» – а затем вернулся к Сюэ-фэну. Тот подтвердил истинность прозрения Сюань-ша и впоследствии сделал его своим преемником. Как и в других трактатах, Догэн подчеркивает аскетизм Сюань-ша, в частности, то, что он «носил одежду из тканого полотна, и так как не менял одну [и ту же подолгу], то была [она] сплошь заплатата на заплате».

По поводу фразы, произнесенной Сюань-ша Ши-бэем, Догэн дает такой комментарий: «Суть этого

<sup>130</sup> Восемь направлений розы ветров, зенит и надир.

<sup>131</sup> На самом деле Сюань-ша и Сюэ-фэн вместе учились у Фу-жуна Линь-сюня, но впоследствии Сюань-ша стал учеником самого Сюэ-фэна.

заключается в том, что весь мир в десяти направлениях не следует воспринимать ни как огромный и большой или крохотный и незначительный, ни как состоящий из углов и извилин, ни как центр или ядро чего-то отличного от него; и так же нельзя думать, что мир совершает некие действия, подобно рыбе, плавающей в море, или каплям росы, взлетающим искристым вихрем на ветру» [ТСД 82 № 2582 025с08–11]<sup>132</sup>. Согласно Догэну, «одна яркая жемчужина» – не наименование мира, но не будет ошибкой утверждать, что весь мир проявляется в одной яркой жемчужине, поэтому верно, что «весь мир в десяти направлениях – это одна яркая жемчужина». Некий монах опять спрашивает, зачем пытаться понять эту фразу, раз понять ее умом все равно нельзя, и Сюань-ша Ши-бэй напоминает ему, что, даже размышляя подобным вредным образом, монах все равно находится на Пути Будды (ведь сойти с него просто невозможно, только он один и существует). Время и пространство здесь едины и совпадают с сансарой, в свою очередь тождественной нирване, то есть тракуются как стороны проявления абсолютной реальности.

### 3.5. Правила второго облачного зала

Не во все современные издания «Вместилища» включен этот трактат, больше напоминающий раздел монастырского устава, чем проповедь<sup>133</sup>. Облачным залом называли общинный зал, или зал для заня-

<sup>132</sup> Здесь и далее, если не оговорено иное, перевод мой. – М.Б.

<sup>133</sup> Как говорилось ранее, он был включен в состав «Вместилища» только в конце XVII в. При переводе названия я следую трактовке преп. Нирмэна, который указывает, что здесь Догэн говорит о втором общинном зале, пристроенном к основному и предназначенном прежде всего для новичков [Догэн 2007. С. 42].

тый созерцанием, в котором чаньские монахи проводили большую часть суток<sup>134</sup>. В японских буддийских монастырях до Догэна таких залов не было. Трактат начинается с указания на то, что входить в облачный зал можно только в правильном расположении духа – настроившись на постижение Пути Будды и подвижничество ради спасения всех живых существ. Социальные роли, которые исполняют монахи, условны, а в конечном итоге каждый из них станет буддой, приобщится к линии преемства будд и патриархов. Догэн подчеркивает, что это должен осознавать каждый монах, а значит, не ссориться и скандалить со своими собратьями, а почитать их и всецело посвящать себя подвижничеству. Выход за пределы монастыря не одобряется – разве что раз в месяц, по нуждам общины, да и то лучше оставаться внутри, чтобы не растрчивать попусту силы и время. Как и во многих других текстах, Догэн повторяет: связи с родными временны, но раз войдя в семью детей Будды, остаешься в ней навсегда. Далее следует ряд конкретных указаний о том, что можно и чего нельзя делать, находясь в облачном зале. Монах, который хочет совершить какое-то действие, должен спросить разрешения у старшего, а не самовольничать, нарушая тишину и порядок (в частности, нельзя по-

<sup>134</sup> Согласно одному из предположений, общинный зал называли облачным, поскольку в нем жили «облака и потоки», то есть монахи. Однако Т. Г. Фолк и Ч. Маллер опровергают эту гипотезу, говоря, что «облаками и потоками» во времена Догэна называли странствующих монахов, которые как раз не жили в общинном зале. Исследователи предполагают, что метафора «облако» относилась ко множеству монахов, братии, поэтому и помещение, где все вместе подвижничали, называли облачным залом [Маллер web]. Преп. Нирмэн пишет, что «облачный зал» здесь – дополнительная пристройка к общинному залу Косёдзи, в которой селили новичков [Догэн 2007. С. 42].

собственному почину практиковать *кинхин* – ходячее созерцание). Среди прочего нельзя сморкаться, громко кашлять и даже вслух читать сутры (для этого, как пишет Догэн, есть специальное помещение). Нельзя находиться в облачном зале в нетрезвом виде, а также приносить с собой и распивать спиртные напитки (сакэ). Если кто-то затеял ссору в общинном зале, вывести надлежит всех ее участников, а также тех, кто был свидетелем конфликта, но ничего не предпринял. В финальных строках Догэн еще раз повторяет самое важное. Монахам надлежит строго соблюдать принятые ими заповеди; живя в монастыре, они должны руководствоваться уставом, а главное, о чем им нужно молить будд и бодхисаттв, – это чтобы они могли проводить свои дни в уединении, полностью сосредоточившись на постижении Пути.

### 3.6. Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда

В трактате говорится, что то сердце-сознание (*син/кокоро*), которым мы обладаем в нынешней земной жизни, полностью совпадает с истинной природой будды<sup>135</sup>. Догэн вновь предостерегает от того, чтобы превращать эту максиму в оправдание собственного

<sup>135</sup> Идея о том, что уже в нашей нынешней жизни, в этом физическом теле, можно обнаружить в себе природу будды, отнюдь не нова для японской буддийской традиции. Еще в 817 г. крупный мыслитель и основатель школы Истинных слов Кукай (774–835) написал трактат «Значение слов “стать буддой в этом теле”». В тексте изложены необходимые ступени, которые нужно пройти, чтобы «стать буддой в этом теле»: «шесть великих элементов», «четыре мандалы», «три таинства» и «исходная просветленность». Кукай утверждает, что до него «во всех сутрах и шастрах говорится о достижении [состояния] будды за три калпы» [Буддизм в Японии. С. 438]. Он же предлагает достичь состояния будды уже в этой жизни.

бездействия: «услыхав про “сердце-сознание здесь и сейчас” глупцы думают, что различающие мысли всех живых существ, чье просветленное сознание еще не проявлено, на самом деле и есть то, что свойственно буддам» [ТСД 82 № 2582 028b9–11]. Здесь же Догэн говорит об «исконной природе» (*хонсё*): это ее мы принимаем за все многообразие вещей и явлений этого мира. Те же, кто смог «вернуться к истине», «больше не попадут в поток рождений и смертей, они уже вошли в то море, где нет возникновения и распада» [Догэн 2002. С. 124]. Так же, как и в трактате «Беседа о постижении Пути», Догэн обсуждает ересь *сэнника*. Наставник Хуэй-чжун беседует с монахом, прибывшим с юга Китая<sup>136</sup>. Он спрашивает, как там нынче проповедуют буддизм, и гость начинает рассказывать о некоей «сущности сердца», для которой «нет ни возникновения, ни распада, поскольку она безначальна» [там же]. Выслушав его, Хуэй-чжун сокрушается по поводу того, в каком упадке находится истинный Закон, раз его даже путают с воззрениями небуддистов.

Вторая часть трактата содержит пословный разбор фразы «сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда». Фразы, которые Догэн использует в этом комментарии, очень напоминают коаны, так что, пытаясь понять их, монахи заодно приближались к пробуждению. Итог размышлениям Догэна подводит фраза: «ясно, что сердце – это и есть горы, реки и великая земля, солнце, луна, звезды и созвездия» [Догэн 2002. С. 125]. Однако тут же он снова возвращает читателей к тому, что «сердце

<sup>136</sup> Нань-ян Хуэй-чжун (675–775) – один из учеников шестого патриарха Хуэй-нэна. Юг в Китае считается «главной» стороной света (как у нас – север), и южная школа, которую возглавили самые именитые ученики Хуэй-нэна, занимала главенствующее положение по отношению к северной.

рождения и смерти... есть только рождение и смерть... Это – не заблуждение и не озарение» [там же]. Затем он называет то, к чему может относиться фраза «сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда» (устремление сознания, практика, просветление, нирвана) и в самом конце упоминает Будду Шакьямуни. «Все будды – это и есть Будда Шакьямуни», они «непрерывно таковы, что становятся Буддой Шакьямуни, когда становятся буддами» [ТСД 82 № 2582 029с19–20]. В этом проявляется мысль Догэна о единстве окружающего мира с сердцем-сознанием и природой будды.

### 3.7. Очищение

Единство теоретического и практического уровней постижения бытия проявляется в этом наставлении Догэна как нельзя более отчетливо: речь в нем идет о заботе именно о физической чистоте организма, о правильном посещении уборной. Однако лейтмотив всей подробной инструкции – то, что человек, заботящийся о чистоте своего тела, устраняет препятствия для проявления в нем природы будды.

Догэн начинает с отсылки к авторитетам: буддам («есть подвижничество и свидетельство, которое подерживали все будды и патриархи, – то самое “быть незапятнанным”» [ТСД 82 № 2582 030а04–05]), патриархам (приводится диалог Хуэй-нэна<sup>137</sup> и Нань-юэ) и сутрам («Сутре цветочного убранства» и др.). Затем следуют практические указания. Необходимо содержать в чистоте ногти на руках и ногах, а также следить за тем, чтобы они были коротко пострижены. Нельзя

<sup>137</sup> Хуэй-нэн, яп. Эно (638–713) – шестой китайский патриарх Чань, один из самых знаменитых буддийских наставников Китая. Жизнь и учение Хуэй-нэна изложены в тексте под названием «Сутра помоста Шестого патриарха». См.: [Маслов 2004].

допускать отрастания волос. Догэн цитирует своего наставника Жу-цзина. Жу-цзин не просто славился строгостью в слежении за повседневным состоянием монахов своей общины: в юности он занимал пост старшего по уборным, то есть имел непосредственное отношение к вопросам личной гигиены.

Очень подробно расписано, как именно следует справлять нужду, находясь в лесу или где бы то ни было вне стен монастыря, где нет специально предназначенного для этого помещения. После этого Догэн переходит к указаниям о том, как следует обустроить уборную в монастыре и как посещать ее. Монахи должны заботиться о чистоте своей одежды и рук, а также с должным почтением приветствовать друг друга, встречаясь на пути туда или обратно. Догэн объясняет, как именно поднимать полы одежды, куда вешать полотенце, как очищать лопаточку, которую в Японии того времени часто использовали вместо туалетной бумаги. Интересно, что, обсуждая мытье рук после посещения уборной, Догэн объясняет, что их нужно «вымыть» камушками так же, «как заржавевший меч точильным камнем» [ТСД 82 № 2582 032b06–07] (в целом, руки нужно «помыть» семь раз: трижды золой, трижды землей, и один раз листьями, – а затем благовониями скрыть возможный запах). Как быть, если нужно сложить руки в приветственном жесте, а одна из них (или обе) занята. Что делать, если туалетная комната запачкана или в ней перевернуто ведро с водой (нужно повесить на ее двери соответствующую табличку и не пользоваться ей, пока она не будет приведена в должное состояние).

В конце трактата Догэн еще раз подчеркивает: все вышеперечисленное важно для постижения Пути Будды. Природа будды (тело и сердце-сознание) являет себя перед нашими глазами прямо здесь и сейчас, но

подвижнику проще всего обнаружить ее в себе, когда он действует так, как сказано.

### 3.8. О почтении и схватывании костного мозга

Слово *«райхай»*, переведенное здесь как «почтение», может означать любое выражение почтительности: от выказывания уважения при встрече с кем-то до простирания перед изображением будды или бодхисатвы. «Схватить костный мозг», или «добраться до костного мозга» (*токудзуй*), означает постичь истинную суть Закона Будды, обрести просветление. Именно этим трактатом, как копьем, потрясали многие феминистски настроенные исследователи во время дискуссий об отношении Догэна к женщинам, о том, признавал ли он, что женщины могут достичь просветления, а также о том, каков по мнению Догэна, их статус в буддийской общине.

Догэн говорит, что в наше время трудно найти истинного наставника<sup>138</sup>. И если уж удалось повстречать того, кто сумел раскрыть в себе природу будды и может проповедовать, помогая своим ученикам идти по Пути Будды, не нужно обращать внимание на то, кто этот человек: мужчина или женщина. Наставника нужно чтить в любом обличье, поскольку он сам добрался до костного мозга и помогает ученикам сделать то же самое. Чжао-чжоу дал обет расспрашивать о Пути даже семилетнего ребенка, если тот превосходит в своем понимании его самого<sup>139</sup>. Чжи-сянь из собрания Линь-цзи отправился к наставнице Мо-шань Ляо-жань

<sup>138</sup> Ламентации по этому поводу встречаются в сочинениях Догэна постоянно: в трактате «Удержание подвижничества» и многих других.

<sup>139</sup> Об этом Догэн рассказывает и в трактате «Удержание подвижничества»: см. Приложение 1.

и подвижничал под ее руководством. Впоследствии он называл Линь-цзи своим дедушкой, а Мо-шань – бабушкой, говоря, что унаследовал передачу Закона Будды в равной степени от них обоих. На протяжении всего трактата Догэн рассуждает о том, что разделение полов и разделение вообще свойственно омраченному сознанию. Китайских императриц чтили не за то, что они женщины, а за то, как они управляли страной. Среди монахов, давших обет безбрачия, много таких, кто нарушает заповеди и крайне далек от обнаружения в себе природы будды. В то же время миряне, живущие в своей семье, подчас глубоко проникают в суть Закона Будды. Думать, что женщина является объектом вождения мужчины, означает принимать это самое разделение полов, то есть отрицать единство сущностной основы мира. Отказываться смотреть на женщин, не допускать женщин в те или иные помещения монастыря – все это также признаки различающего сознания. Однако Догэн вовсе не отказывается от своего «монашеского элитизма»<sup>140</sup>: он говорит о том, что, согласно традиционному порядку, сперва мужчины-монахи, затем женщины-монахини, затем мужчины-миряне и только после них женщины-миряне. Женщине труднее постигать учение Будды, ее положение в этом смысле хуже, чем положение мужчины. Не нужно отказывать женщинам в праве на то, чтобы подвижничать и проявлять в себе природу будды, ведь в них она та же самая, что и в мужчинах (она ведь вообще везде одна и та же). Если вдруг женщина обрела просветление и «схватила костный мозг», нужно относиться к ней со всем почтением, ни в коем случае не оглядываясь на то, что это просветленное существо пребывает ныне в женском обличье. Однако на прак-

<sup>140</sup> Выражение принадлежит исследователю учения Догэна Киму Хи Джину [Ким 2004. С. 53].

тике вероятность того, что природу будды раскроет в себе женщина, гораздо меньше того, чем это удастся сделать мужчине. Поэтому и место женщин в монашеском собрании позади мужчин.

### 3.9. Шум потоков и цвет гор

Четко просматривается разделение трактата на две половины: в первой Догэн рассуждает о том, что может спровоцировать пробуждение, а во второй – о том, что мешает подвижнику увидеть в себе природу будды. Мирянин Су Дунпо обрел просветление, услышав шум горного ручья<sup>141</sup>. Догэн спрашивает, что же видим мы, когда смотрим на горы, окрашенные цветом покрывающей их зелени; когда слышим журчание потока, сбегаящего по склонам. Одну ли строку из учения Будды, половину ли строки или все 84 тысячи стихотворений-гатх?<sup>142</sup> Наставник Чжи-сянь с горы Сяньянь не смог ответить на вопрос своего учителя Вэй-шаня Лин-ю о том, что означает фраза «до того, как родились твои родители». Расстроившись, он ушел подвижничать, и спустя долгие годы службы в монастыре и последующего отшельничества обрел просветление, услышав, как камешек стукнулся о бамбук<sup>143</sup>. Лин-юнь Чжи-цинь подвижничал тридцать лет и пробудился,

<sup>141</sup> Догэн рассказывает о китайском поэте, живописце и государственном деятеле Су Ши (1037–1101). Су Ши был очень образован, управлял несколькими провинциями, пережил взлеты и падения карьеры. В конце жизни он взял псевдоним Отшельник с восточного склона (Дунпо цзюйши) и описывал в своих стихах красоты пейзажа.

<sup>142</sup> Сходным образом Догэн рассуждает в истории о том, как некая пожилая женщина просила наставника Чжао-чжоу прочитать всю Трипитаку (см. Приложение 1).

<sup>143</sup> Эта история есть и в трактате «Удержание подвижничества» (и в других трактатах). См. Приложение 1.

случайно взглянув на цветущее персиковое дерево. В других историях Догэн говорит о том, что «исконная природа» всего сущего – это и есть великая земля со всеми горами и потоками.

Мы не можем осознать единство основы мира и ее многообразных проявлений, поскольку стремимся к славе и выгоде. Поэтому во второй части трактата Догэн вновь и вновь предостерегает нас от того, чтобы подменять истинные ценности мнимыми. По его словам, не стоит стремиться к контактам с окружающими людьми: одно дело испытывать сострадание ко всем живым существам и совсем другое – опутывать себя сетями привязанности, мешающей освобождению. Особенно резко Догэн отзывается о стремлении приблизиться ко двору. Подвижник не должен искать расположения правителей, его служба стране заключается в постижении Пути Будды ради спасения всех живых существ.

### 3.10. Не делай никакого зла

«Не делай никакого зла» – первая строка стихотворения, известного как «Общая заповедь семерых будд»<sup>144</sup>. Один из его полных вариантов: «Не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо, сам очищай свой ум – таково учение всех будд». Считается, что это стихотворение – общее для Будды Шакьямуни и его шестерых предшественников, одно из тех, что относятся к общепобуддийским и чтимы наставниками всех направлений. Догэн подробно разбирает каждую строку, наставляя слушателей в свойственном ему стиле – на стыке философского анализа понятий, поэ-

<sup>144</sup> Подробный разбор самого стихотворения и его истории в китайском и японском буддизме, а также анализ трактата Догэна «Не делай никакого зла» см. в статье Н.Н. Трубниковой, предваряющей его русский перевод [Трубникова 2015а].

тического славословия Закону Будды и коана. Догэн пишет: «Среди трех природ – благой природы, злой природы, неопределенной природы – есть злая природа»<sup>145</sup>. И ниже: «Никакого зла: то есть зла в этом мире и зла в иных мирах, будь они одинаковы или неодинаковы, зла в прежние времена или зла в позднейшие времена, будь они одинаковы или неодинаковы, зла на небесах или зла среди людей, будь они одинаковы или неодинаковы». По Догэну, до того, как человек стал монахом, он живет как все непросветленные существа, но раз приняв заповеди, он получает повеление «не делать никакого зла», и, поступая в соответствии с ним, он обретает силу подвижничества. Благодаря ей он может совершенно иначе чувствовать себя в мире. «Если ты подвижничаешь, взявшись за свое тело и сердце, или подвижничаешь, взявшись за чье-то сердце и тело (сосредотачиваясь на чем-то – примеч. пер.), то в твоих четырех первоначалах и пяти тенях тебе тут же становится видна сила подвижничества... сила твоих четырех первоначал и пяти теней... упражняет горы, реки, великую землю, солнце, луну, звезды, созвездия и все остальное – и тогда горы, реки и великая земля, солнце, луна, звезды и созвездия, в свою очередь упражняют тебя». Подвижник полностью берет на себя ответственность за происходящее, как внутри него самого, так и во всем мире, единство с которым он ощущает. Среди трех природ есть благая природа, но «до сих пор не бывало “всякого блага”, которое ждало бы подвижника, проявившись заранее». Догэн как будто специально путает своих учеников сложными рассуждениями, постоянными повторами, указанием на то, чем являются и чем не являются приводимые им примеры. Делает он это для того, чтобы

<sup>145</sup> Здесь и далее фрагменты трактата даны в переводе Н.Н. Трубниковой [Трубникова 2015б].

изменить состояние сознания учеников, заставить их не пропускать мимо ушей кажущиеся банальными строки, а полностью погрузиться в них и в подвижничество.

Догэн разбирает случай, произошедший с танским поэтом Бо Цзюй-и. Бо Цзюй-и спросил наставника созерцания Дао-линя, в чем смысл Закона Будды. Дао-линь ответил ему стихотворением, которое Догэн так долго разбирал выше. Бо Цзюй-и сказал, что это знает и трехлетний ребенок, на что Дао-линь возразил, что, может, и знает, да вот только следовать этому не способен и восьмидесятилетний старец. Ошибка знаменитого поэта состоит как раз в том, что он не вдумался как следует в смысл древних строк, не «разжевал» их так, как это сделал Догэн. Отсюда становится ясен замысел Догэна в трактате «Не делай никакого зла»: показать, что знать прописные истины отнюдь не означает следовать им. По Догэну, просветленный подвижник тем и отличается от обычных людей, что ему ясно видна одна и та же природа будды во всех словах и действиях. Это единство проявляется в каждом поступке, слове или жесте того, кто постиг суть Закона Будды: он «не делает зла» и вместе с ним весь мир «не делает зла».

### 3.11. Бытие - время

Догэн здесь обсуждает бытие и время как аспекты самопроявления изначального состояния всего сущего, то есть вечной природы будды. Трактат начинается с перечисления того, чем являются бытие и время, взятого из «Записей о передаче светильника годов Цзиндэ»: «Бытие и время стоят на высочайших вершинах и пиках», они «проходят по дну глубочайших морей», они и «посох и метелочка *хоссу*<sup>146</sup>», и «роса на столбе и

<sup>146</sup> Мухогонка, которой пользовались буддийские наставники и которая часто фигурировала в чаньских историях.

висячий фонарь»<sup>147</sup>, и др. Догэн говорит о том, что «все разнообразие этого мира следует рассматривать и воспринимать как [проявление] времени». Согласно его рассуждениям, все, что есть, есть временно. Однако сказать, что вещи существуют во времени, было бы неверно: они и есть время. Каждая вещь существует как временная единица: «что касается упомянутых бытия и времени, то время есть бытие, а все бывающее есть время». И дальше: «таким образом, и сосна – время, и бамбук – время». По Догэну время есть то условие, при котором существует воспринимаемый мир. Неверно думать, что вечная постоянная природа будды проявится, если отбросить преходящие явления этого мира, ведь только в них она и может быть постигнута.

Таким образом, вещи существуют как единицы бытия-времени, становясь и будучи одновременно. Основной характеристикой всего сущего оказывается преходящесть: мир подобен потоку, он течет<sup>148</sup>. Догэн предлагает посмотреть на вещи как на события

<sup>147</sup> Здесь и далее цитаты из текста трактата «Бытие и время» даны в переводе А. Г. Фесюна [Догэн 2002. С. 100–108].

<sup>148</sup> Американский исследователь Кевин Шилбрэк в своей статье «Метафизика Догэна» [Шилбрэк] говорит о понятии «потока» в трактате «Бытие-время». С точки зрения Шилбрэка, во-первых, оно указывает на динамичность, активность всего существующего; во-вторых, эта активность повсеместна, она равным образом распространяется на все стороны света; в-третьих, она обуславливает саму себя. В русском переводе А.Г. Фесюн вводит такую характеристику времени, как «продолженность»: «В бытии и времени содержится существенная особенность продолженности, так, от “сегодня” тянется нить во “вчера” и само “сегодня” происходит из “вчера”. Из “сегодня” вытекает “сегодня”, из “завтра” – “завтра”. Причина в том, что продолженность – особая черта времени». Шилбрэк далее описывает продолженность и дискретность в понимании времени Догэном, анализируя выражение «задержка дхарм в определенном положении» в сочетании с понятием «поток».

и при этом не проводит разделение между процессом становления и ставшим бытием. Каждый момент в равной степени становится и уже есть. Именно эту идею выражает слово «юдзи» – «бытие-время». Те же иероглифы могут быть прочитаны по-японски, и тогда они образуют слово «арутоки» – тот момент, который наличествует сейчас (совр. яп. «однажды», «в какой-то момент»).

Догэн иллюстрирует высказанные им положения высказываниями чаньских наставников о том, что такое бытие и время. Он цитирует коан Ши-тоу Си-цяня о бытии-времени и «учении, поднятии бровей» (бытие-время – и это, и не это, и поистине это, и поистине не это); а также слова Гуй-сина из собрания Линь-цзи. В конце трактата Догэн дает свои ответы каждому из них (построенные так же – строками о том, чем являются и чем не являются бытие и время) и заключает: «Размышления о будущем и прошлом, о дошедшем и недошедшем – составляющих истинную действительность – это время бытия-времени».

### 3.12. «Передача одеяния» и «О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща»

В 1240 г. в Косёдзи Догэн дал общине наставление о том, что символизирует монашеский плащ (санскр. *кашя*, яп. *кэса*), как важно обращаться с ним должным образом. В этом наставлении он говорил и о том плаще, что вручают монаху во время посвящения, в знак его приобщения к семье детей Будды, и о том, что патриарх передает своему преемнику как одну из регалий, и об одеяниях монахов вообще, которые они носят в повседневной жизни в монастыре. Среди прочего Догэн подробно проинструктировал своих учеников, из каких

материалов и как именно шить плащи, сколько их видов должно быть у каждого и по каким случаям какие из них нужно использовать. Все это легло в основу трактата «Передача одеяния», включенного в первоначальный текст «Вместилища» (версии В-60 и В-75). Дополненный и отредактированный вариант этого же трактата под названием «О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща» был найден в версии «Вместилища» из 12 трактатов (В-12). В «Заново составленном большом собрании сутр годов Тайсё» эти трактаты идут один за другим, но сначала помещен текст из В-12 (видимо, как более зрелая версия, принятая составителями за окончательную), а сразу после него – текст из В-75 (как одна из редакций).

Оба текста начинаются с того, что монашеский плащ передавался от патриарха к патриарху, от Будды Шакьямуни через Бодхидхарму и так до шестого патриарха Хуэй-нэна. Догэн прославляет монашеский плащ и говорит о том, с каким почтением к нему относились китайские императоры. Те, кто бережно хранит и прославляет монашеский плащ, обретают великие заслуги во всех трех временах, живи они в Древнем Китае или в нынешней Японии – эту мысль Догэн развивает на последующих страницах. Затем он переходит к описанию видов монашеского плаща. В трактате «Передача одеяния» он называет 12 видов плаща, скроенных различным образом, и говорит, что это еще не полный список. Во втором трактате Догэн сразу переходит к тому, когда нужно надевать какой из трех основных видов: плащ из пяти полос, из семи полос и из девяти или более полос. В целом можно сказать, что трактат «О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща» более технический, в нем Догэн уделяет больше внимания практическим указаниям по пошиву и ноше-

нию монашеского плаща. Первый же трактат, «Передача одеяния», содержит такие базовые наставления, как например указание на то, что следует хранить и носить только тот монашеский плащ, который был «верно передан», то есть получен во время посвящения или как свидетельство просветления.

В обоих трактатах Догэн обсуждает материал, из которого может быть сшит монашеский плащ, и приводит историю о Хуэй-нэне, чье одеяние (то самое, переданное от самого Будды Шакьямуни) вообще не было сделано из какой-то конкретной ткани (ни из шелка, ни из хлопка). По Догэну, не нужно слишком большое внимание обращать на то, каков плащ по своим характеристикам, нужно чтить в нем наставление самого Будды, верную передачу истинного Закона, и в конечном счете, природу Будды. Несмотря на то, что единая природа будды проявляется во всех вещах одинаково, монашеский плащ относится к тем предметам, в которых подвижнику легче ее увидеть. Даже если это и не удастся, в любом случае, бережное отношение и почтение к нему принесут заслуги, плодом которых может стать просветление в будущем. Эту мысль Догэн стремится донести до своих учеников. В трактате «Передача одеяния» он указывает на то, что одеяние следует шить из чистого материала, а раз пошив, содержать в чистоте: своевременно стирать и аккуратно хранить. Трактат «О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща» тоже включает в себя подобные наставления, но он на этом не заканчивается, а продолжается цитатами: Догэн приводит слова Будды Шакьямуни, Нагарджуны (из разных текстов) и даже (что крайне редко встречается в его трактатах) ссылается на авторитет японских правителей – принца Сётоку и императора Сёму.

### 3.13. Сутра гор и рек

Довольно длинная проповедь посвящена тому, как в буддийской школе созерцания принято воспринимать горы и реки (букв. «горы и воды», *сан-суй*). В этом трактате Догэна встречаются даосские понятия, а также можно соотнести идеи, изложенные в трактате, с древней японской традицией почитания гор. Первая часть текста, посвященная горам, начинается с комментария Догэна на высказывание Фу-жуна Дао-кая о том, что зеленые горы постоянно движутся и Каменная дева во тьме рождает свое дитя. Согласно классическому толкованию, горой здесь назван подвижник, который постоянно совершенствует свои способности, так что его изначальная природа (Каменная дева) самопроизвольно и незаметно (во тьме) проявляется (рождается дитя просветления). Догэн долго обсуждает каждое из слов этой фразы, призывая учеников и воспринять ее буквально, и при этом не ограничиваться поверхностным смыслом, а дать проявиться во всей полноте скрытому в ней Закону Будды.

Следующая фраза принадлежит Юнь-мэню: он сказал, что Восточная гора идет (*гэ:*) по воде. На Восточной горе проповедовали четвертый и пятый патриархи чань, и так иногда называли основное направление традиции созерцания в Китае. Словом *гэ:* обозначали не только движение, ходьбу, но и подвижничество, практику. Как пишет Догэн, в этой фразе проявилось учение о том, что все горы суть Восточная гора, и каждая Восточная гора идет по воде [ТСД 82 № 2582 063с12–13]. Дальше Догэн обсуждает хождение по воде. Приводя цитаты и давая свои комментарии к ним, он обращает внима-

ние учеников на то, что хождение по воде – это кости и костный мозг будд и патриархов [064a23–24]. Сама вода, как ничто другое, демонстрирует нам непостоянство характеристик воспринимаемого нами мира: замороженная, она тверже алмаза, так что ее не разобьешь; растаяв, она становится более жидкой, чем снятое молоко, так что ее опять не разделишь на кусочки. При этом на самом деле она ни суха, ни мокра, не движется и не стоит на месте – только в подвижничестве можно научиться видеть ее как она есть.

Догэн подробно разбирает, чем могут показаться непросветленному сознанию горы и вода, и одно за другим отбрасывает привычные суждения вроде того, что вода поднимается к небесам и падает на землю дождем, а в горах можно встретить святого. Горы текут, подобно воде; не только в мире есть вода, но и весь мир содержится в воде; не только сокровища скрыты в горах, но и горы скрыты в сокровищах. Подобными поэтическими и типично чаньскими перевернутыми фразами Догэн подводит учеников к финальному утверждению: горы есть горы, а вода есть вода. Они проявят свою истинную природу в глазах того, кто будет усердно стремиться раскрыть ее в себе и в них.

### 3.14. Будды и патриархи

Сразу после «Сутры гор и рек» в большинстве изданий «Вместилища» идет список будд и патриархов прошлого, который Догэн зачитал общине в 1241 г. в храме Косёдзи. Как сказано в конце трактата, во время обучения в Китае Догэн слышал (и, вероятно, читал) этот список в ходе поминальных служб. В первых же строках дается обоснование того, зачем нужно помнить о буддах и патриархах, а также изучать связанные с ними истории. Догэн пишет, что когда мы чтим будд и патриар-

хов, они являют себя прямо перед нашими глазами. Тем самым осуществляется прямая передача учения.

Список открывают семь будд прошлого (шесть и Будда Шакьямуни), затем идут 28 индийских патриархов, последний из которых – Бодхидхарма – стал первым китайским патриархом. Среди китайских патриархов вторым назван Хуэй-кэ, затем Сэн-цань, Дао-синь, Да-мань Хун-жэнь и шестой патриарх Хуэй-нэн. После этого названы имена Цин-юаня и Ши-тоу<sup>149</sup>, а затем еще четырнадцати наставников, начиная с Дун-шаня Лян-це патриархов направления Цаодун<sup>150</sup>. Пятнадцатый и последний – учитель самого Догэна Тянь-тун Жу-цин.

<sup>149</sup> Ши-тоу Си-цань (700–790) не смог стать непосредственным преемником Хуэй-нэна, так как патриарх умер, когда Ши-тоу было всего тринадцать лет. В позднейших хрониках сообщается, что Ши-тоу получил печать, подтверждающую просветление, от другого ученика Хуэй-нэна, монаха Цин-юаня Син-сы. Альберт Уэлтер предполагает, что Цин-юань был вымышленной фигурой, необходимой как раз для того, чтобы связать Ши-тоу и Хуэй-нэна [Уэлтер. С. 73–75].

<sup>150</sup> Дун-шань Лян-це, тж. Дун-шань У-бэнь, яп. Тодзан Рё:кай, Тодзан Гохон (807–869) – основатель школы Цаодун и один из самых часто цитируемых чаньских наставников. Он был выходцем из знатной семьи и принял монашеские обеты в возрасте около 20 лет. Дун-шань получил печать просветления от наставника Юнь-яня Тань-шэна (784–841), ученика Бай-чжана. В тексте «Песнь о самадхи драгоценного зеркала» Дун-шань изложил свое учение о «пяти рангах прямого и искривленного» (кит. *чжэн пянь у и*). Иероглифом «прямое» (*чжэн*), Дун-шань обозначает абсолютное, т. е. природу будды, которая одна только и существует и не подвержена никаким изменениям. «Искривленное» (*пянь*) относится к феноменальному бытию. Пять аспектов их сущностного единства таковы: 1) абсолютное внутри относительного; 2) относительное внутри абсолютного; 3) абсолютное единично; 4) относительное единично; 5) абсолютное и относительное едины. Помимо «пяти рангов прямого и искривленного» Дун-шань учил о «пяти рангах практики и заслуг» (*гун сюнь у и*), которые соответствуют продвижению подвижника по Пути Будды.

### 3.15. Документ свидетельства

Трактат «Документ свидетельства» продолжает ту же тему, что и предыдущий текст: в нем обсуждается верная передача Закона Будды от будды к будде, от патриарха к патриарху. Примерно треть трактата посвящена общим соображениям. Догэн говорит о том, что каждый, кто получил свидетельство просветления от своего наставника, приобщается к семье будд и патриархов; любой же, кто является буддой, получил свидетельство просветления от своего наставника. В каждом наставнике воплощаются все предыдущие, поскольку суть всех будд одна и та же – просветление. Поэтому не так важно, чьи именно слова изучать. Об этом специально сказано в трактате. Догэн рассказывает о том, как, будучи в Китае, спросил одного из своих старших братьев, в чем разница между пятью домами Чань<sup>151</sup>. Тот отвечает, что даже если бы учения наставников пяти домов различались гораздо больше, чем они различаются на самом деле, это не имело бы никакого значения. Мы чтим Будду Шакьямуни за то, что он открыл людям истинный Закон. Мы чтим просветленного наставника за то, что он открывает людям истинный Закон. Как именно он это делает – не важно.

Дальше Догэн описывает те документы, подтверждающие просветление, которые ему довелось увидеть в Китае<sup>152</sup>. Всего их пять. О каждом из них Догэн говорит

<sup>151</sup> Пять направлений школы созерцания, оформившиеся в сунском Китае, – Гуйян, Юньмэнь, Фаянь, Линьцзи и Цаодун. Жу-цин, у которого учился Догэн, принадлежал к этому последнему.

<sup>152</sup> Свиток, содержащий имя монаха, имя его наставника, а также запись о том, что этот монах получил верную передачу Закона Будды и может считаться законным преемником своего наставника и всех его предшественников. Свидетельство просветления самого Догэна в русскоязычной литературе о Догэне см. [Гарри 2003. С. 124–125].

довольно подробно: описывает, при каких обстоятельствах он смог увидеть документ, как именно выглядел свиток, что там было написано, наконец, какие события при этом происходили. В тексте упоминаются два видения. Одному из монахов, обладателю документа преемства, явился наставник Да-мэй Фа-чан и, протянув ему цветущую ветку сливы (иероглиф «мэй» в его имени означает «слива»), велел не жалеть цветов сливы для того, кто покажется ему достойным. Свидетельство просветления, которое принадлежало этому монаху, было записано на ткани с узором из цветущих слив. Когда зашла речь о том, чтобы показать документ Догэну, монах вспомнил о своем видении и удостоил Догэна этой чести. Второй раз тот же наставник Да-мэй явился самому Догэну и преподнес уже ему ветвь сливы в полном цвету. Догэн особенно подчеркивает значимость этого события, говоря, что никогда не рассказывал о нем раньше. С. Хайне отмечает, что трактат «Свидетельства просветления» важно рассматривать в контексте, в котором он был создан [Хайне 2003. С. 43]. Как раз в 1241 г. к Догэну примкнула группа монахов из школы нихон-Дарума, относящейся к направлению Линьцзи. Документы, которые рассматривал Догэн, принадлежали к наставникам разных школ (один – Янци школы Линьцзи, один – Юньмэнь и три – Фаянь). В трактате Догэн обсуждает вопрос о том, как правильно относиться к доктринальным расхождениям между ветвями традиции Чань, и приходит к выводу, что все они разными способами несут людям одно и то же учение Будды. Все это говорит о том, что для Догэна было важно обосновать законность своих притязаний на то, что он проповедует истинный Закон Будды и может быть признан наставником монахами разных направлений школы созерцания.

### 3.16. Цветок Дхармы разворачивается Цветком Дхармы

Трактат содержит рассуждения Догэна о смысле «Лотосовой Сутры» и важности ее почитания<sup>153</sup>. «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», или «Лотосовая сутра», – один из самых почитаемых на Дальнем Востоке буддийских текстов. В Японии XIII в. «Сутру о Цветке Дхармы» если не читали, то хотя бы слышали в отрывках все – монахи и миряне, мужчины и женщины. Обряды, основанные на этой сутре, занимали важное место в их жизни, образы её героев и даже многие отвлечённые понятия из её словаря были легко узнаваемы. Сам Догэн тоже принадлежал к числу почитателей «Лотосовой сутры»<sup>154</sup>. Своё монашеское обучение Догэн начинал в школе Тэндай, наиболее влиятельной в тогдашней японской буддийской общине, а для этой школы «Лотосовая сутра» была главным источником учения. Позже, выйдя из Тэндай, пройдя выучку у наставников Дзэн в Японии а затем у мастеров Чань в Китае, вернувшись и основав собственную общину, Догэн не перестаёт чтить сутру, писать стихи на её темы, ссылаться на неё в своих трактатах<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> О Догэне и учении «Лотосовой сутры» см. статью Н.Н. Трубниковой и М.В. Бабковой, предваряющую перевод Н.Н. Трубниковой на русский язык трактата «Цветок Дхармы разворачивается Цветком Дхармы» [Трубникова, Бабкова 2012]. Там же дан анализ этого трактата.

<sup>154</sup> Его родителей, как и более дальних предков – столичных чиновников высших рангов, – поминали после смерти чтением «Лотосовой сутры».

<sup>155</sup> По предположению монаха Нитиэй (XVII в.), историка традиции «Лотосовой сутры» в Японии, Догэн был первым переводчиком сутры на японский язык – автором переложения, известного как «Книга учителя, получившего печать Дхармы, записанная азбукой» [Кагамисима 1985. С. 608]. В общине Догэна один из отрывков «Лотосовой сутры» (глава XIV, «Спокойные

Трактат начинается с фразы «Во всех землях будд десяти сторон света есть только Цветок Дхармы» (яп. *«дзитто буцудо тю: хоккэ юи у нари»*), которая отсылает к тексту Лотосовой сутры: «В землях будд десяти сторон [света] есть Дхарма только одной колесницы. Нет [нигде] ни двух, ни трех [Колесниц]» [Лотосовая сутра 1998. С. 111]. Дальше на протяжении всего трактата Догэн говорит, что все существующее есть реальность как таковая (кит. *«жушии»* в «Лотосовой Сутре», яп. *«нёдзицу»*), «Лотосовая Сутра» с ней полностью совпадает, а ее предназначение, как и предназначение всех будд, в том, чтобы показать «обычным людям» (не буддам) и вообще всем живым существам их истинную природу. Догэн цитирует пассаж о том, что «только Будда, [а также] будды способны до конца понять “знаки” [истинной] реальности дхарм» [Лотосовая сутра 1998. С. 103]. Это один из наиболее часто цитируемых Догэном фрагментов «Лотосовой сутры», которым он чаще всего обосновывает необходимость обращения к Закону Будды и достижения просветления. Описав, что на самом деле представляют собой все явления в мире и кто способен узреть их истинную сущность, Догэн пересказывает беседу Хуэй-нэна и монаха Фа-ды, изложенную в «Сутре помоста шестого патриарха». Фа-да три тысячи раз прочел «Лотосовую сутру», но, как показывает Хуэй-нэн, так и не постиг ее суть. Догэн тоже говорит о сути учения, которое проповедует сутра, но трактует его по-своему. Для Хуэй-нэна «быть вращаемым сутрой» плохо, а хорошо самому

и радостные деяния») читался в зале, где монахи упражнялись в созерцании. Перед самой кончиной, предаваясь «сосредоточению на ходу» в доме Фудзивара-но Ёсяю, Догэн читал «Лотосовую сутру» и написал отрывок из главы XXI («Божественные силы Татхагаты») на опорном столбе дома.

«вращать сутру». По Догэну, ложные мысли непроектлённых существ движутся не чем иным, как «Цветком Дхармы», и направлено это движение к просветлению. Правда, этого пассивного приятия недостаточно, «быть вращаемым» и только таким – не значит быть просветлённым, нужно самому деятельно «вращать Цветок Дхармы».

Будда Шакьямуни в сутре проповедует здесь и сейчас – и вместе с тем его проповедь длится вечно во всех мирах, и в самой сутре появляются существа из иных времён, чтобы подтвердить это. Как говорит Догэн, подобно Будде, любое живое существо одновременно пребывает и в «горящем доме» (в круговороте рождений и смертей), и на спасительной «росистой земле». Так Догэн избегает односторонности, рассматривает просветление в единстве с заблуждением, нирвану – в единстве с сансарой.

### 3.17. «Сознание непостижимо» – две версии

«Субхути, прошлое сознание невоспринимаемо, будущее сознание невоспринимаемо, нынешнее сознание невоспринимаемо,» – так проповедовал Будда в «Сутре о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» [Андросов 2000. С. 633]. В китайском переводе сутры «сознание» – то самое *син/кокоро*, «сердце-сознание». Текст, известный также под названием «Алмазная сутра», входит в «Сутру великой запредельной премудрости». В нем Будда, как и в уже обсуждавшейся «Сутре сердца», говорит об относительности всех понятий, о том, что нужно вырабатывать мышление без опоры на конкретные сущности, ибо все они «пусты». Догэн применяет слова Будды к повседневно-

ной жизни просветленных наставников, говоря, что они в каждый момент времени действуют именно так, как сказано в сутре. Другие же – те, кто лишь толкует тексты, но не использует их в подвижнической работе над собой, – не в состоянии понять слова «сознание невоспринимаемо»<sup>156</sup>.

Иллюстрируя свою мысль, Догэн рассказывает историю о наставнике Дэ-шане Сюань-цзяне, знатоке «Алмазной сутры». Дэ-шань повстречал пожилую женщину, которая продавала рисовые колобки. Узнав, что он толкует «Алмазную сутру» и хочет подкрепить свое сознание рисовыми колобками, она задала ему вопрос. Какое именно сознание он хочет подкрепить, если в сутре сказано «прошлое сознание невоспринимаемо, будущее сознание невоспринимаемо, нынешнее сознание невоспринимаемо»? Дэ-шань растерялся, и старуха отказалась продавать ему колобки. Впоследствии он стал учеником Лун-таня и унаследовал от него Закон. В первой версии трактата Догэн обсуждает только этот случай. Он много говорит о том, обладала ли истинным видением торговка рисовыми колобками. По Догэну, выходит, что вряд ли, так как, если бы она сама была буддой, она бы так или иначе выразила свое понимание Пути и наставила бы Дэ-шаня из сострадания к его невежеству.

Вторая версия трактата, составленная по следам прочитанной устно проповеди (первой версии), не вошла в первые списки «Вместилища», а была добавлена только в конце XVII в., вместе с другими уже упоминавшимися текстами. Этот трактат, раза в три длиннее предыдущего, содержит несколько

<sup>156</sup> В русском переводе А.Г. Фесюна название трактата дано как «Сознание непостижимо» [Догэн 2002. С. 122].

обширных цитат, на которых Догэн показывает, что «сознание» – это сознание будды. Путь Будды заключается в том, что весь мир – только сознание. Если подвижник правильно использует писания, то они помогают ему обрести просветление. Но если он опирается на них, то они и становятся завесой, застилающей от него истинную природу мира.

### 3.18. Древнее зеркало

Анализ трактата «Древнее зеркало» мог бы стать темой отдельного солидного исследования: одна из самых пространных проповедей «Вместилища», посвященная одному из важнейших для японской культуры предметов<sup>157</sup>, содержит рассуждения Догэна о том, что символизирует зеркало, какие зеркала бывают, как их почитать и обходиться с ними. В буддизме и особенно в школе созерцания темы, связанные с зеркалом и отражением, постоянно обсуждались мыслителями. Фраза «протирать зеркало» означала «очищать сердце-сознание от заблуждений» для того, чтобы увидеть его скрытую за иллюзорными порождениями сознания истинную природу. Именно об этом сложили стихотворения Шэнь-сю и Хуэй-нэн<sup>158</sup>. Хуэй-нэн, ставший шестым и последним общим патриархом Чань, говорил о пустой природе всех вещей, в том числе, зеркала. Догэн напоминает о единстве обоих аспектов: зеркало (и отраже-

<sup>157</sup> О роли зеркала в традиционной японской культуре см. исследование А. Н. Мещерякова в «Книге японских символов» [Мещеряков 2003].

<sup>158</sup> Шэнь-сю написал, что мы час за часом протираем зеркало нашего сердца (чтобы увидеть, что «тело наше – это древо бодхи»), а Хуэй-нэн возразил, что само зеркало и грязь на нем – такие же иллюзии, как протирание. Он-то и унаследовал Закон от Хун-жэня. На русском языке см. в «Сутре помоста шестого патриарха» в переводе А.А. Маслова [Маслов 2004. С. 91–93].

ние в нем) одновременно не существует, будучи лишь миражом; и существует в полной мере, ибо и сам предмет, и его отражение, и зеркало, отражающее предмет, есть то, в чем проявляется природа будды.

Другая, пожалуй, не менее известная чаньская история о зеркале (которую Догэн очень любил цитировать), – диалог Нань-юэ и Ма-цзу о том, можно ли из камня сделать зеркало, натирая его тряпочкой, и можно ли увидеть свою истинную природу, сидя в сосредоточении. Догэн по этому поводу пишет, что на самом деле древнее зеркало сделано из черепицы. При этом оно отполировано наилучшим образом. Оно отполировано наилучшим образом именно потому, что оно из черепицы. Заодно Догэн задается вопросом, можно ли отполировать зеркало так, чтобы оно превратилось в черепицу (правда, ответа не дает). По его словам, если бы черепицу нельзя было отполировать до состояния зеркала, то никто из людей не смог бы стать буддой. Этим и подобными рассуждениями Догэн добавляет старому зеркалу – государственной реликвии, символу деятельности различающего сознания, символу истинной природы – еще одно значение. Старое зеркало, по Догэну, это старое зеркало и ничто иное. Старое зеркало одновременно подвижничает и свидетельствует свое просветление тем, что отражает подошедшего к нему. Первые фразы трактата – о том, что когда к зеркалу подходит будда или патриарх, в нем появляется будда или патриарх. Последняя – о том, что когда к зеркалу подходит зеркало, в нем появляется зеркало.

### 3.19. Чтение сутр

Догэн избрал буддийские писания непосредственной темой для обсуждения в нескольких трактатах «Вместилища», среди которых «Чтение сутр» (1241) и

«Буддийские сутры» (1243). Как уже неоднократно упоминалось, в 1241 г. к набиравшей силу общине Догэна примкнула группа монахов из школы нихон-Дарума, основателя которой (Нонина) критиковали за пренебрежительное отношение к писаниям. Именно тогда Догэн счел нужным дать братии развернутое наставление, записанное как трактат «Чтение сутр»<sup>159</sup>.

В начале трактата Догэн рассказывает историю о том, как один из индийских правителей пригласил к себе на обед двадцать седьмого чаньского патриарха Праджнятару<sup>160</sup>. Удивленный тем, что Праджнятара не прочитала ему никакой священный текст ни до обеда, ни после, правитель спросил, отчего все остальные монахи, которых он когда-либо приглашал, «развертывали-проповедовали сутры», а Праджнятара ничего подобного не стала делать. Наставница своим ответом дала понять, что ее действия находятся вне рамок, которые ограничивают деятельность человека с непробужденным сознанием, и сказала, что она разворачивает «сто, тысячу, десять тысяч свитков и десять тысяч раз по десять тысяч свитков свитков, а не один свиток и не два свитка» [ТСД 82 № 2582 088с01–02]. По учению Догэна, единая истинная реальность – природа будды – проявляется в каждом вдохе и в каждом выдохе, в каждом явлении нашего мира и в каждом нашем действии в нем. Более того, будучи неделимой, она проявляется каждый раз полностью, а не частич-

<sup>159</sup> Вряд ли когда-нибудь удастся точно установить, была ли связь между этими двумя событиями, но предположение о том, что это произошло не случайно, кажется вполне обоснованным. Примерно в то же время Догэн прочитал ряд других проповедей затрагивающих эту же тему: трактаты «Нарисованные колобки», «Учение Будды» и др.

<sup>160</sup> По преданию, правителем был Симхаварман, отец Бодхи-дхармы. В традиции Сото считается, что Праджнятара – женщина.

но<sup>161</sup>. Соответственно, читая каждый знак любой сутры и каждую сутру целиком, можно точно так же полностью выражать природу будды, как и вдыхая и выдыхая воздух.

Примеры, которые приводит Догэн, призваны проиллюстрировать ту же идею. Наставник Яо-шань вместо проповеди молча взошел на помост, постоял немного и вернулся в свои покои. Суть его поучения заключалась в том, что не нужно привязываться к словам – в каждый момент времени природа будды самопроявляется одинаково независимо от того, толкуем мы Закон Будды или молчим. Чжао-чжоу и Да-суй в ответ на просьбы прочитать весь буддийский канон совершили обход вокруг своего помоста, Дун-шань в такой же ситуации обошел помост под руку с пришедшим к нему чиновником, а Жу-цзин, наставник Догэна, – описал в воздухе круг метелкой *хоссу*.

Интересен комментарий самого Догэна к одной из историй. Узнав о реакции Да-суя, женщина-просительница удивилась, почему была прочитана лишь половина канона. Догэн предлагает ей задать другой вопрос: «Вот я попросила его прочитать всю Трипитаку, зачем же наставник зря беспокоился?» [ТСД 82 № 2582 089b09–10]. Догэн, как истинный дзэнский наставник, раскачивает сознание учеников, подобно маятнику: от обыденного восприятия (просьбы прочитать канон) он толкает их прочь, призывает отказаться от различающего сознания (природа будды проявляется в любом действии, а не только в чтении канона), и тут же рывком возвращает обратно, напоминая, что истина везде одна и та же и не скрывается где-то там, за парадоксальными действиями (вовсе не обязательно выражать природу будды именно обходом вокруг помоста).

<sup>161</sup> Здесь Догэн солидарен с наставниками взрастившей его школы Тэндай.

Чтение сутр, так же, как и любое другое действие, выражает природу будды, так что относиться к этому занятию пренебрежительно ни в коем случае нельзя. Другое дело, что, по мысли Догэна, человеку с непросветленным сознанием читать сутры может оказаться не только бесполезно, но и вредно. Наставник Яо-шань не разрешал своим ученикам читать сутры – он не хотел, чтобы их различающее сознание привязалось к этому занятию как к чему-то особенному. В самом конце трактата «Чтение сутр» Догэн приводит заключающий пример, чтобы еще раз пояснить, как правильно относиться к этому виду практики. Тот же наставник Яо-шань спросил послушника Гао, что именно помогло ему обрести просветление: чтение сутр или беседы с наставником. Послушник Гао отвечает, что ни то, ни другое. По его мнению, не следует путать конкретную религиозную практику с актом пробуждения. Догэн делает итоговый вывод: читать сутры, надеясь благодаря этому обрести просветление, бесполезно, а вот в обычной жизни читать сутры и беседовать с наставником следует обязательно, просто потому, что эти занятия относятся к «будничным делам» (*кадзэ: тэ:до*).

### 3.20. Природа будды

Догэн уделяет термину «природа будды» (*буссэ:*) огромное внимание. Современные исследователи пишут, что весь корпус текстов «Вместилища» можно считать ответом Догэна на вопрос о том, «что есть природа будды и каково ее отношение к миру феноменов» [Гарри, 2003. С. 56], и что трактовка Догэна природы будды носит «определяющий характер для его религиозных воззрений, основанных на концепции единства подвижничества и свидетельства, к которой он пришел,

усомнившись в Тэндайском тезисе об исконном пробуждении» [Абэ 1991. С. 35].

Догэн начинает трактат с цитаты из «Сутры о великой нирване» – второй по значимости в школе Тэндай (а следовательно, тщательно изучавшейся всеми монахами, и в том числе Догэном)<sup>162</sup>. В ее 33-й главе «Бодхисаттва Львиный Рык» есть фраза: «Издать Львиный рык – это значит возвестить о том, что все существа обладают природой будды, что Татхагата вечен и не изменяется» [Нирвана-сутра 2005. С. 105]. О трактовке Догэном этой фразы написано в современной буддологической литературе очень много<sup>163</sup>. Сам Догэн пишет, как нужно правильно понимать приведенную цитату. «Полностью обладают» – есть природа будды. Одна часть обладания – есть живые существа. В нуж-

<sup>162</sup> В настоящем анализе использован японский оригинал, английские переводы ([Догэн 1975–1983], [Догэн 1991], [Догэн 2007]) и русский перевод А.Г. Фесюна [Догэн 2002. С. 68–88]. Также использованы наработки И.Е. Гарри [Гарри 2003] и Абэ М. [Абэ 1991].

<sup>163</sup> О трактовке Догэна фразы из «Сутры о великой нирване» см. напр.: [Дюмулен]; [Masunaga]; Р. Лой в [Догэн 2002. С. 259–275]; Хайне С. в [Догэн 2002. С. 228–238] и др. Подробный разбор этой формулы проводят И. Е. Гарри и Абэ Масао. У Гарри приводится иероглифическая запись формулы в классических списках сутры, ее японское прочтение с переводом («*иссай сюдзэ сицу у буссэ Нёрай дзэдзю му у хэньяку*», «все живые существа без исключения обладают Природой будды; Татхагата [пребывает] в постоянстве, не изменяясь»), а также переосмысление ее Догэном. Японский наставник членит цитируемую фразу иначе и, согласно Гарри, придает ей иной смысл: «Всё – живое существо, Всецелое Бытие – [Изначальная] Природа будды; Татхагата – постоянен, [он] – Небытие, [он] – Бытие, [он] – Изменчивость» [Гарри 2003. С. 57–58]. Аналогичным образом текст разбирает Абэ Масао. Он пишет, что для Догэна «важнее... верно и точно передать истину буддизма, чем дать правильное грамматически прочтение» [Абэ 1991. С. 36].

ное время внутри и вне живых существ природа будды присутствует полностью» [Догэн 2002. С. 68]<sup>164</sup>. В этом фрагменте Догэн явно обнаруживает преемственность своей доктрины по отношению к предшествующей традиции, практически буквально повторяя тезис Сайтё, взятый им из «Лотосовой сутры»: «Таким образом, горы, реки, великая земля – все это океан природы Будды» [Догэн 2002. С. 71]. И в другом месте: «Таким образом, поскольку травы, деревья и кусты непостоянны, они – природа Будды. Само непостоянство человеческого тела и сознания есть природа Будды» [Догэн 2002. С. 75]<sup>165</sup>.

Из приведенных цитат очень хорошо видно, что Догэн наследует не только тезис Сайтё о наличии природы будды у всех живых существ, но и его более развернутый вариант, на котором настаивал Кукай. Принцип «проявить будду в этом теле» («*сокусин дзёбуцу*», ср. трактат Догэна «Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда») предполагает не только то, что каждый из нас изначально имеет в себе природу будды, но и то, что наше обыкновенное, омраченное иллюзиями сознание и даже тело обладают ею в полной мере. Догэн использует оба иероглифа «син»: и «тело», и «сердце-сознание», как бы снимая противоречие между ними и утверждая их равенство с точки зрения наличия в них природы будды. Однако далее на всем протяжении трактата Догэн отстаивает тезис о том, что любому живому существу для достижения просветления недостаточно просто осознать наличие в себе природы будды. Нельзя поступать с природой будды так, как будто она нахо-

<sup>164</sup> Возможен также перевод: «каждая единица из этих “всех обладающих” (*сицу у-но иссицу*) называется живым существом».

<sup>165</sup> Словом «*со-рин*», «лес», «роща», зд. «кусты», также называли дзэнские храмы.

дится в собственности и пользоваться ею как имуществом. «Полностью обладают» не означает исходного, первоначального, чудесного или любого другого вида владения» [Догэн 2002. С. 75].

### 3.21. Указания о подвижничающем будде

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

Итак, кто же такой подвижничающий будда? Догэн уже в первой фразе определяет, что значит быть

подвижничающим буддой: «Все будды обязательно превращают свое поведение в практику, это и означает быть подвижничающим буддой» [ТСД 82 № 2582 101a25–26]. Слово «поведение» здесь выражено как раз тем самым понятием «*иги*», то есть что бы ни делал монах, в каком бы состоянии он ни находился, если он подвижничающий будда, он постоянно осуществляет непрерывную практику. При этом он совершает те или иные действия не потому, что сознательно стремится стать буддой, а только из желания помочь всем живым существам. Догэн много говорит о мотивах, которые побуждают подвижничающего будду неустанно практиковать. С его точки зрения, подвижничающий будда – это не тот, кто находится в состоянии просветления или работает над собой ради помощи другим. Если он практикует ради обретения каких бы то ни было благ – будь они духовными, как, например, реализация истинной природы, или материальными, – то он так же далек от подвижничающего будды, как тот, кто совершил один из пяти смертных грехов, – от освобождения.

Подвижничающий будда, как и все живые существа, изначально обладает истинной природой, однако, по словам Догэна, он находится вне состояний истинной реализации или изначально просветления и вне состояния «будды, находящегося вне просветления». Настоящие будды никогда не стремятся ни к какому воплощению никакой предсуществующей в них истины, а действуют, побуждаемые исключительно состраданием к живым существам, погрязшим в неведении. Подвижничающий будда – это тот, кто, осознав собственную изначально присущую ему истинную природу, тождественную природе будды, понимает также и необходимость проявлять ее в постоянной практике. Говоря словами Догэна, подвижничающий будда

осознает то, что «я тоже» есть реализация истинной природы, и «ты тоже» есть реализация истинной природы, но затем он возвращается к повседневной жизни, переходит от теоретических рассуждений к действию и самим своим поведением постоянно демонстрирует и предъявляет эту самую истинную природу, спасая живые существа.

Следующая особенность подвижничающего будды, в отличие от «тех в различных буддийских школах», кто жаждет просветления, – в том, что он не зависит от привязанности к «Будде» или «Дхарме». Некоторые люди, как утверждает Догэн, выстроив в уме концепцию просветления, изо всех сил стремятся воплотить ее на практике, реализовать свою исконную природу и достичь состояния подвижничающего будды. Эти попытки не только бесплодны, но и вредны, так как они приковывают мысль практикующего к теории, тем самым полностью лишая его надежды на освобождение от иллюзий. Подвижничающий будда просто не подвержен подобным заблуждениям. Интересно, что Догэн говорит о таких людях: «Если некто не станет подвижничающим буддой, он не сможет преодолеть привязанность к “Будде” или “Закону”, и тогда он станет одним из тех несчастных, которые отрицали, что Будда и Закон присутствуют в них самих» [ТСД 82 № 2582 101b08–09]. С одной стороны, каждый из нас обладает природой будды и должен признавать ее наличие, а с другой стороны, единственный способ избавиться от заблуждений и оков теории – это стать подвижничающим буддой. Тут проявляется еще одна особенность трактовки Догэном идеала подвижничающего будды: им может и должен стать каждый человек для того, чтобы актуализировать изначально присутствующую в нем исконную просветленность. Это

превращает подвижничающего будду из элитарного образца для поведения монахов в универсальный тип идеальной личности вообще. Исследователи спорят о том, менялась ли позиция Догэна в течение его жизни (от признания возможности обрести просветление для каждого практикующего он будто бы пришел к строгому отрицанию шансов на освобождение у женщин и мирян), но по крайней мере здесь, в трактате «Указания о подвижничающем будде», Догэн описывает правильный способ реализации природы будды в каждом человеке.

### 3.22. Учение Будды

Принципы традиции Чань закреплены в четверостишии, приписываемом Бодхидхарме. Оно гласит: «Особая передача вне учения // не опирается на письменные знаки: // прямо указывает сердцу человека – // стань буддой, увидев свою природу<sup>166</sup>. Ко времени формирования японских школ Дзэн (XI–XIII вв.), эти постулаты, и в том числе отказ от опоры на письменные знаки, получили в Китае повсеместное признание как та основа, на которую опирается школа созерцания<sup>167</sup>. «Учением», *кё*.; в буддизме принято называть священное писание, сутры и трактаты, то есть именно «письменные знаки».

В трактате «Учение Будды» Догэн обсуждает общепринятую трактовку постулатов Бодхидхармы, а также предлагает свое понимание того, как соотно-

<sup>166</sup> Перевод Н.Н. Трубниковой [Трубникова, Бабкова 2014. С. 163].

<sup>167</sup> Нужно отметить, что при этом сами китайские чаньские наставники уделяли очень большое внимание текстам: как сутрам, так и комментариям к ним, а также историческим хроникам (например, описывающим линию передачи учения).

сятся «учение» и «созерцание». Согласно трактату, те, кто говорит о передаче Закона Будды вне учения, неверно понимают строку из стихотворения Бодхидхармы. Думать, что Махакашьяпа не воспринял учение Будды вместе с прямой передачей истинного Закона, – односторонний взгляд. Наставники, которых цитирует Догэн (Ба-лин Хао-цзянь и Сюань-ша Ши-бэй), дают понять, что в писаниях точно так же явлена природа будды, как и во всем остальном.

Дальше Догэн обсуждает три колесницы буддизма и двенадцать видов буддийских писаний. Колесница *шравак* («слушателей голоса») предназначена для тех, кто постигает четыре благородные истины и идет восьмеричным путем. По Догэну, если ее приверженцы действуют в соответствии с природой будды, позволяют ей проявиться, то они ничем не отличаются от любого просветленного. Колесница *пратьекабудд* («пробужденных для себя») предполагает постижение сути двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения. Догэн утверждает, что тот, кто по-настоящему вник в суть буддийской причинности, изучает и применяет на практике (в подвижничестве) закон кармы, проявляет в себе ту же самую природу будды, что и чаньские наставники. Третья колесница – колесница бодхисаттв, обретающих наивысшее просветление благодаря культивированию шести видов мудрости (шести *парамит*).

Среди двенадцати видов писаний, о которых рассуждает Догэн, – сутры, гатхи, притчи, джатаки и другие жанры буддийской литературы. Главный вывод Догэна о соотношении «письменных знаков» и сути Закона Будды таков. Всевозможные варианты учения Будды (сутры, толкования и пр.) выполняют ту же функцию, что палка для ударов в монастырях школы созерцания

или мухогонка *хоссу* наставников<sup>168</sup>. Те, кто поистине понимает суть буддийских писаний, обладают верным видением (просветлением). Те, кто не обладает верным видением, никак не могут претендовать на то, что разобрались в буддийских писаниях.

### 3.23. Необыкновенные способности

Шесть необыкновенных способностей архата (*року дзиндзу*) – свободное владение своим телом<sup>169</sup>; умение видеть сокрытое; умение слышать голоса всех живых существа; умение интуитивно постигать мысли и намерения живых существ; знания о своих прошлых существованиях; способность отсекал привязанности [Маллер]. Догэн говорит о седьмой «чудесной необыкновенной способности будды», которая заключается в умении постоянно проявлять свою истинную природу, спонтанно и естественно, во всяком обыденном действии. «Чудесная необыкновенная способность будды» включает в себя все остальные, но каждая из первых шести не включает ее. Догэн приводит слова мирянина Пана «чудесное действие необыкновенной способности – носить воду и таскать дрова» [ТСД 82 № 2582 111с17]. На протяжении трактата Догэн рассказывает о том, как сам Будда Шакьямуни и разные чаньские наставники (Дун-шань, Линь-цзи, Бай-чжан и др.) внушали своим ученикам: необыкновенные способности проявляются именно и только в обыденных действиях (ср. одноименный трактат «Вместилища»).

<sup>168</sup> Плоской деревянной палкой, *кэйсаку*, дежурные монахи резко хлопали по плечу своих собратьев, задремавших во время занятий сидячим созерцанием. Мухогонку, *хоссу*, обычно носили с собой наставники, чтобы отгонять насекомых, не убивая их. Все это предметы, с помощью которых чаньские наставники провоцировали пробуждение своих учеников.

<sup>169</sup> Включая способность летать и становиться невидимым.

В конце трактата Догэн вновь вспоминает четвeростишие Бодхидхармы и говорит, что оно содержит ту же истину, что четыре ступени архатства<sup>170</sup>. Те учения, что не предполагают единства верной передачи шести необыкновенных способностей и четырех ступеней архатства, не имеют отношения к Закону Будды.

### 3.24. Великое просветление

Вместе с «Учением будды» и «Необыкновенными способностями», трактат «Великое просветление» входит в группу, посвященную теме проявления состояния будды. Те, кто обрел великое просветление (*го/сатори*) и постиг путь Будды, совершенно не обязательно осознают это. Они отличаются от обычных людей тем, что видят, как в повседневной жизни проявляется истинная природа будды. Поэтому они не мешают ей проявляться двадцать четыре часа в сутки в их собственных действиях. Важный сюжет, который здесь затрагивает Догэн, – вопрос о том, возможно ли утратить просветление, однажды испытав его. Догэн приводит слова Линь-цзи и еще некоторых наставников, опираясь на их опыт как на «прекрасный пример». По итогам рассуждений, получается, что сам вопрос о том, уходит ли просветление после того, как оно было достигнуто, может быть задан только тем, кто не осознает истинное положение вещей. Как пишет Догэн, если мы спрашиваем, теряется ли однажды обретенное просветление, значит, мы предполагаем, что когда-то его не было, потом оно откуда-то появилось и может вновь уйти. Все это суть заблуждения различающего ума. Важно не то, есть ли просветление, а то, проявляется ли в наших действиях

<sup>170</sup> На пути к просветлению архат последовательно попадает в четыре группы: «вошедшие в поток», «однажды возвращающиеся», «невозвращающиеся», собственно «архаты».

истинная природа будды, изначально присутствующая во всех живых существах и, шире, лежащая в основе всего мира.

### 3.25. Наставления о сидячем созерцании

«Наставления о сидячем созерцании» – стихотворение китайского наставника созерцания Хун-чжи Чжэн-цзюэ, стоявшего у истоков доктрины «озарения в молчании» школы Цаодун/Сото<sup>171</sup>. Вдохновленный этим произведением, Догэн написал свое стихотворение с таким же названием. Здесь Догэн приводит стихи Хун-чжи, комментирует их и заканчивает трактат своими «Наставлениями...». Но прежде он подробно разбирает историю о том, как Нань-юэ спросил Ма-цзу, зачем тот сидит в сосредоточении. Ма-цзу получил монашеское посвящение у наставника из школы Люй, а после его кончины ушел в горы и предавался сосредоточению сидя. Однажды к нему пришел Нань-юэ и спросил, какова его цель. Ма-цзу ответил, что хочет стать буддой. Тогда Нань-юэ взял камень и принялся полировать его. Ма-цзу, в свою очередь, поинтересовался, зачем он это делает. Хуай-жан сказал, что хочет сделать зеркало. «Разве можно, полируя камень, превратить его в зеркало?» – поразился Ма-цзу. Хуай-жан на это ответил: «А разве можно, предаваясь созерцанию, стать буддой?» Так Ма-цзу в возрасте около 25 лет стал учеником Нань-юэ Хуай-жана<sup>172</sup>. У этой знаменитой истории есть гораздо менее известное продолжение. Его-то и обсуждает Догэн. Ма-цзу спросил, как же тогда ему посту-

<sup>171</sup> О нем в разд. 2.2.

<sup>172</sup> Через десять лет ученичества он получил «сердечную печать» (*синь инь*), т. е. испытал пробуждение, истинность которого удостоверил учитель.

пять. Нань-юэ в ответ сказал: «Точно так же, как когда закладывает колесницу. Если колесница не едет, кого нужно понукать: повозку или коня?» Ма-цзу ничего не ответил, и Нань-юэ пояснил: «Раз уж ты хочешь изучать «сосредоточение сидя», изучай «сидячего будду» [ТСД 82 № 2582 117–118]. После этого Догэн приводит еще несколько дальнейших наставлений Нань-юэ, объясняя на их примере, что подвижнику надлежит сосредотачиваться на самой природе будды, «смотреть в корень», а не опираться на какое бы то ни было понятие (будду, просветление, созерцание и пр.).

Как и в предыдущих трактатах, Догэн здесь учит, что просветление не должно мыслиться противоположностью омраченного состояния сознания. В стихотворении Хун-чжи говорится, что будда не проводит различия между собой и другими живыми существами. Будда не подвержен различающим мыслями и его просветление полное, без остатка. Разобрав построчно стихи Хун-чжи, Догэн дает свои стихи. В них повторены слова Хун-чжи, но сделан больший акцент на спонтанности реализации природы будды.

### 3.26. То, что поднимает над буддой

Эту проповедь, прочитанную в 1242 г., можно толковать по-разному, и в частности, возможны другие переводы ее названия. Догэн начинает с обсуждения слов Дун-шаня Лян-цзе о том, что когда он достиг состояния будды («проявил то, что поднимает над буддой» [ТСД 82 № 2582 121a17]), он не мог выразить свой опыт словами. В дальнейших примерах обсуждается та же проблема невыразимости пережитого прозрения привычными человеческому уму способами. Как пишет Догэн, ученики Дун-шаня, сумев как следует изучить и применить на практике его наставление, испытали его

состояние, проявили свою истинную природу. Ни один из них не смог выразить его словами, но все они проявляли свое просветление в подвижничестве. Догэн играет словами «говорить», «слышать» и «видеть» в лучших традициях школы созерцания: то меняя местами объект и субъект, то превращая одно действие в другое («когда я не говорю о Законе Будды, я хочу услышать о нем от вас» и тому подобные фразы в изобилии рассыпаны по трактату). Трактат почти полностью состоит из историй чаньских наставников: Догэн приводит их, как минимум, десять, плюс аллюзии и не прямые отсылки. Именно поэтому текст сложно пересказывать: каждая история сама по себе требует обширного комментария, перечисляющего несколько возможных интерпретаций. Ограничимся тем, что перечислим ключевые положения диалогов. Во-первых, «то, что поднимает над буддой» часто невозможно выразить в словах, но оно всегда проявляется в подвижничестве. Во-вторых, тот, кому удалось подняться над буддой, проявляет свое состояние, даже когда ничего не говорит (или вообще спит). Наконец, в-третьих, тот, кому удалось подняться над буддой, всегда видит, удалось ли это сделать тому, кто рядом с ним.

### 3.27. Вот так

«Вот так», или «так, как надо» – выражение из «Сутры помоста шестого патриарха». Кроме того, оно довольно часто встречается в чаньских диалогах и имеет значение подчеркнутого утверждения («именно так», «так, да» и пр.) [Маллер web]. Этим же словом обозначают то, что соответствует природе будды, – «верное», «такое, как надо». Догэн начинает трактат со слов наставника Юнь-цзюя Хун-цзяо о том, что если вы хотите постичь «то, как надо», вы должны сами быть

«вот таким человеком». Таким образом, трактат оказывается вновь посвящен тому, как именно соответствовать присущей нам изначально природе будды. По словам Догэна, истинная природа звуков, цветов и форм «такая, как надо», и истинная природа будд «такая как надо». В пояснение Догэн приводит древнее индийское изречение. Суть его такова. Если вы споткнетесь о неровность на земле и упадете на землю, вы встанете, благодаря тому, что ваши ноги опираются о ту же землю. Если вы пожелаете избавиться от связи с землей (стать независимым от земли), вы обнаружите, что это невозможно. В комментарии, следующем тут же, Догэн пишет, что это нужно понимать как красоту великого просветления и превратить это в путь, пройдя по которому мы можем освободить тело и сердце (сознание). Затем следуют случаи из жизни семнадцатого индийского патриарха, Самгхананди, истории с участием Хуэй-нэна, цитаты из «Лотосовой сутры», наставление Ши-тоу и завершающая трактат беседа Хуэй-нэна с Нань-юэ. Смысл всех пассажей сводится к тому, что человек «вот такой, как надо» видит «такое, как надо» в мириадах дел и вещей помраченного мира сансары.

### 3.28. «Удержание подвижничества»: «верхняя» и «нижняя» части

«Удержание подвижничества» – один из самых длинных трактатов «Вместилища». Догэн начал писать его в Косэдзи в 1242 г., а завершил работу над текстом в 1243 г. Трактат содержит истории из жизни индийских и китайских патриархов, почитаемых в школе созерцания, и состоит из двух частей. «Верхняя», или первая, часть содержит истории будд и патриархов, начиная от Будды Шакьямуни. «Нижняя», вторая, часть открывается описанием жизни первого китайского патриарха

Бодхидхармы и имеет также название «Удержание подвижничества будд и патриархов» («*Буссо гэдзи*»). Поскольку вторая часть продолжает первую, в современных изданиях их часто помещают под одним заголовком друг за другом.

Традиционно считается, что под практикой, подвижничеством Догэн понимал сосредоточение сидя (*дзадзэн*). Соответственно, трактат «Удержание подвижничества» должен бы содержать рассказ о том, как будды и патриархи практиковали сосредоточение сидя. Однако на самом деле Догэн описывает самые разные их действия, каждый раз повторяя, что «это и есть удержание подвижничества». В трактате ярче, чем в других сочинениях Догэна, показано, что понятие «подвижничества» имеет для него гораздо более широкий смысл.

Иероглифы, вошедшие в название трактата, содержатся в двух важных для буддизма понятиях. Первое – «дела Брахмы» (кит. *фансин*, яп. *бонгё*; перевод санскр. *брахмачарья*) – обозначает должное поведение монаха, строгое соблюдение заповедей. Второе – собственно, «соблюдение заповедей» (кит. *чицзе*, яп. *дзикай*, перевод санскр. *шила*). Таким образом, название трактата можно было бы перевести как «Праведный образ жизни и соблюдение [заповедей]». Однако из текста видно, что Догэн делает акцент не на выполнении каких-то конкретных предписаний, а скорее наоборот, утверждает необходимость удержания подвижничества в процессе любого действия в каждый момент времени.

Уже в первой фразе трактата Догэн обращается к предшествующей традиции, утверждая: «На великом Пути будд и патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества». Таким образом он с самого начала задает читателям главную установку –

стремиться стать такими, как будды и патриархи, то есть подвижничать столько, сколько они это делали, и так, как они это делали. Затем Догэн раскрывает понятие «удержания подвижничества»: оно существует постоянно и не зависимо ни от чего; люди сами все время с ним взаимодействуют, хоть и не всегда осознают это. Далее Догэн призывает удерживать подвижничество изо всех сил и переходит к примерам, поясняющим, как именно это следует делать.

Первым Догэн рассказывает о самом Будде Шакьямуни, подчеркивая тем самым, что он передает своим ученикам самый что ни на есть исконный, чистый буддизм. Что же именно в жизни Будды Догэн счел примером подвижничества? Аскетизм и непривязанность к мирским делам: отшельничество, использование одного одеяния и одной чаши для сбора подаяний в течение всей жизни, отказ от управления государством и жизнь ради просвещения и спасения живых существ. Последующие истории в разных вариантах повествуют о похожих добродетелях: строгое соблюдение заповедей и обетов (например, никогда не отдыхать лежа); неустанный труд на благо монастырской братии до глубокой старости; занятия сосредоточением сидя; отказ от траты времени ради комфорта в пользу подвижничества (так, один из персонажей трактата не позволил чинить сломанную ножку своего помоста, другой запретил чинить прохудившуюся крышу своего храма).

Тему времени Догэн раскрывает подробно, обсуждая во втором большом теоретическом фрагменте важность каждого дня, проведенного в подвижничестве. Догэн призывает читателей не сидеть и не ждать, пока вдруг их осенит просветление, а непрерывно и неустанно подвижничать с целью помочь всем живым

существам перейти на берег нирваны. Теми же мыслями, уже в краткой форме, Догэн подытоживает почти каждый исторический пример.

Догэн расставляет акценты в приводимых им рассказах в соответствии со своим замыслом, трактуя классические сюжеты по-своему. В самом начале трактата Догэн ссылается на притчу из «Лотосовой сутры» о блудном сыне, сбежавшем в юности из дома своего отца [Лотосовая сутра 1998. С. 138–148]. В сутре отец, тосковавший по сыну долгие годы и узнавший его в обнищавшем бродяге, не сразу открылся ему, а сначала двадцать лет готовил его, чтобы тот оказался в состоянии верно всё воспринять; так же и Будда не сразу открывает истину живым существам. Догэн же делает совсем другой вывод из притчи: сын не должен был отвергать сокровища своего отца, и так же люди не должны отвергать сокровища Будды. Главное – не променять ни на что подвижничество, хранить верность буддизму невзирая на внешние обстоятельства.

Вознося хвалу чаньскому патриарху Линь-цзи (яп. Риндзай, 800–867), Догэн цитирует фрагмент из «Записей бесед Линь-цзи». Линь-цзи и его наставник Хуан-бо сажали сосны вблизи храма, глубоко в горах. Хуан-бо спросил Линь-цзи, зачем сажать столько деревьев, если вокруг и так лес, глушь и дичь. Линь-цзи предположил, что это нужно для того, чтобы «заградить вход в горы» и чтобы оставить потомкам памятный знак. Хуан-бо принял ответ Линь-цзи, и после того как, в продолжение диалога, оба по очереди постучали лопатами по земле, заявил, что при Линь-цзи школа будет процветать [Линь-цзи лу 2001. С. 178]. В «Записях бесед Линь-цзи» этот случай приведен в ряду других парадоксальных вопросов и ответов, демонстрирующих, сколь глубоко Линь-цзи понимал Закон Будды. Но Догэн,

подчиняя рассказ своей цели проповедовать неустанное подвижничество, говорит, что Хуан-бо предсказал расцвет школы при Линь-цзи, поскольку тот продолжал трудиться, то есть сажать сосны, уже после того как обрел просветление. Таким образом Догэн утверждает необходимость постоянного и ежедневного подвижничества в обыденной жизни среди повседневных дел.

### 3.29. Самадхи зеркала моря

Самадхи зеркала моря (кит. *хай инь сань мэи*, яп. *кайин дзаммай*) – состояние, в которое вошел Будда Шакьямуни во время проповеди, записанной как «Сутра цветочного убранства». Сутра примечательна тем, что в ней, с одной стороны, Будда хранил глубокое молчание, так как пребывал погруженным в сосредоточение, а с другой стороны, все рассказчики и действующие лица представлены как персонажи диалога Будды с самим с собой. Так в тексте выражена мысль, что все сущее есть порождение нашего сознания. В целом сутра проповедует о единстве во множестве и о множестве в единстве: все живые существа тождественны одному будде и он сам тождествен бесчисленному множеству своих «превращений».

Догэн начинает с того, что все будды и патриархи, когда погружаются в состояние самадхи зеркала моря, одновременно выражают истину. В трактате Догэн не говорит о том, чьи именно наставления он цитирует, заменяя имена наставников словом «будда» («еще один будда», «старый будда» и т. д.). Тем самым он опять подчеркивает: между буддами и патриархами «нет препятствий» (*муэ*) – так же как в сутре все различные явления суть «превращения» одного будды. Раз сказав что-то, Догэн обычно спешит заявить противоположное, чтобы избежать формирования привязанности к

своим словам у учеников. Здесь так же: после разбора наставлений будд Догэн очень подробно разбирает диалог с участием Цао-шаня, одного из первых патриархов китайской школы Цаодун. По одной из версий, как раз имя Цао-шаня вошло в название школы вместе с именем его наставника и первого патриарха Дуншаня<sup>173</sup>. Вопреки собственному наставлению и толкованию слов из «Сутры цветочного убранства», Догэн делает акцент на том, что истинный Закон вернее всех проповедовал Дуншань, и особая заслуга Цао-шаня в том, что он смог воспринять учение своего наставника и передать его дальше. При этом смысл того, что говорит Цао-шань, вполне согласуется с основным посылом сутры. Слушатели этой проповеди Догэна (и читатели трактата) как будто видят одновременное отражение противоположностей в одном и том же. Получается, что трактат Догэна толкует «Сутру цветочного убранства», не только содержанием, но и самим построением<sup>174</sup>.

### 3.30. Вручение предсказаний

Вручение предсказаний (*дзюки*) – то, что делает Будда Шакьямуни, когда предрекает своим ученикам и, шире, всем живым существам, что они непременно

<sup>173</sup> По другой версии, слово «Цаодун» восходит к монашескому имени шестого патриарха Хуэй-нэна. В современной науке эта версия считается предпочтительной, так как еще один наставник Цаодун, Юнь-цзюй Дао-ин, был значительно более известен, чем Цао-шань, но его имя не вошло в название школы.

<sup>174</sup> Эта глава «Вместилища» очень напоминает знаменитую сеть Индры из XXVIII главы «Сутры цветочного убранства». В главе говорится о том, что дворец бога Индры украшает сеть: в каждом ее узелке закреплен драгоценный камень. В каждом камне отражается не только лицо Индры, но и все остальные камни, в каждом из которых отражается лицо Индры и все остальные камни (и так далее до бесконечности).

обретут наивысшее полное просветление. С одной стороны, оно обсуждается в «Лотосовой сутре», с другой стороны, это вид буддийских писаний (один из двенадцати, обсуждаемых Догэном в трактате «Буддийские писания»). Здесь в трактате Догэн использует два парных понятия: «вручать предсказания» и «принимать предсказания». Иероглифы «вручать», *дзю*, и принимать, «*дзю*», читаются одинаково, а на письме отличаются друг от друга лишь одним элементом, и Догэн использует их сходство в своих интересах, объясняя, что «вручение предсказаний» и «принятие предсказаний», по сути, одно и то же. Нашему непросветленному сознанию кажется, что эти слова описывают процесс с разных сторон, но на самом деле у всего мира только одна сторона. Наставник Сюэ-фэн И-цунь как-то сказал ученикам, что было бы здорово воздвигнуть для него ступу. Сюань-ша Ши-бэй, его ученик и преемник, спросил, какой высоты она должна быть. Сюэ-фэн сказал, что Сюань-ша ведет себя так, как будто и во сне не мог бы себе представить, что такое «вручение предсказаний» (то есть вовсе не понимает сути Закона). Сюань-ша выслушал его и сказал: «Хорошо, так какую ступу возводить?» Тогда Сюэ-фэн сказал: «В семь или восемь чи<sup>175</sup>» [ТСД 82 № 2582 147с15–20]. Толкуя этот пассаж, Догэн объясняет: не нужно думать, что, по мнению Сюэ-фэна, Сюань-ша не постиг Закона; не нужно думать, что Сюань-ша блестяще выдержал проверку своего учителя. Нужно глубоко и тщательно размышлять, подвижничая, над словами Сюэ-фэна и Сюань-ша, и тогда придет ясное осознание единства омраченного и просветленного аспектов бытия.

<sup>175</sup> Чи – традиционная китайская мера длины. Ее величина менялась в разные эпохи. Принято условно соотносить ее с английским футом (примерно 0,3 м.).

### 3.31. Каннон

Между двумя учениками Яо-шаня Вэй-яня, Юнь-янем Тань-шэном и Дао-у Юань-чжи, состоялся диалог. Юнь-янь спросил:

– Зачем бодхисаттве Каннон так много рук и глаз?

Дао-у ответил:

– Он подобен человеку, который ночью тянется руками себе за спину, чтобы нащупать подушку.

– А, понял, понял!

– Что ты понял?

– Его тело полностью покрыто руками и глазами.

– Хорошо, но это только восемь или девять десятых.

– Не так уж мало для меня. А ты что скажешь, старший брат?

– Его тело полностью состоит из рук и глаз [ТСД 82 № 2582 150b24–с01].

Бодхисаттва Каннон (санскр. Авалокитешвара, букв. Внимающий звукам мира) в буддизме почитается как сострадающий всем живым существам. Его мужские изображения символизируют саму идею готовности помочь, а женские – деятельный аспект этой идеи. Бесчисленное количество глаз и рук нужны ему для того, чтобы видеть страдания живых существ и протягивать нуждающимся руку помощи<sup>176</sup>. В трактате «Каннон» Догэн обсуждает только приведенный выше диалог. Комментируя его, Догэн раскрывает важную для него тему общения двух просветленных подвижников. По мнению Догэна, будда видит будду: тот, кто сам обрел свою истинную природу, все время ее выражает

<sup>176</sup> О том, как складывался и развивался культ этого бодхисаттвы, одного из самых почитаемых во всех странах буддийского региона, см. фундаментальное исследование Д.В. Поповцева [Поповцев 2012].

и замечает, когда рядом с ним происходит то же самое. Юнь-янь просит о наставлении, но на самом деле в его словах проявляется природа будды. Догэн пишет, что понимание Юнь-яня в точности совпадает с пониманием Дао-у (недаром они оба учились у одного наставника). Возможны и другие подходы к выражению того, как в образе бодхисатвы Каннон явлена природа будды. Важно, что Дао-у, принимая условия игры, предложенной Юнь-янем, тоже выражает природу будды.

Трактат также показателен для понимания того, как Догэн обращается с числами. Одна, две, тысяча или восемьдесят четыре тысячи рук противопоставляются выражению «так много рук» (то есть безграничности). С точки зрения Догэна, прозрение наступает тогда, когда подвижник постигает одновременное различие и единство этих противоположностей.

### 3.32. Архат

Архат – тот, кто полностью избавился от страстей и вышел из круга перерождений. В буддизме тхеравады состояние архатства считается конечной целью. В буддизме махаяны идеалу архата противопоставлен идеал бодхисатвы, который имеет возможность уйти в нирвану, но остается в круге перерождений, помогая выйти из него всем живым существам.

Монахи в общине Догэна сталкивались со словом «архат» достаточно часто – читая сутры. Возможно, поэтому Догэн счел нужным преподать наставление (и записать свою проповедь) о том, как нужно понимать это слово. Так же, как и в других сочинениях, главный тезис Догэна в том, что во всех явлениях нашего мира (в данном случае, в архатстве) выражается единая природа будды. Тот, кто этого не понимает, ничего не понимает в буддизме. Догэн начинает трактат с определения,

взятого из первых строк «Лотосовой сутры»<sup>177</sup>. Он подробно разбирает, как важно достичь бесстрастия и отсечь все привязанности, а затем переходит к соотношению понятий «архат» и «бодхисаттва». Здесь Догэн рассуждает вполне в русле махаянской традиции, говорит о том, что все: и архаты, и будды (здесь эти слова используются им как синонимы) – только помогают великим бодхисаттвам, подвижимым состраданием к живым существам. Но затем Догэн обращает внимание слушателей (читателей) на то, как важно правильно понимать слова из писаний «слушающих голос»: «архатом называют того, кто стал буддой» [ТСД 82 № 2582 153b09–10]. Как пишет Догэн, нужно непременно проникнуть в суть этих слов, подвижничая. Он приводит высказывание наставника созерцания Юань-у Кэ-циня, в котором тот говорит о своем образе жизни и заключает: «Ну чем я не архат?» По словам Догэна, в вопросе Юань-у проявляется истина Пути Будды. Наставник Бай-чжан говорит о том, что когда глаза, уши, нос (и т. д.) не соприкасаются с мирской грязью, это называется четвертой (последней) стадией архатства. В конце Догэн поясняет мысль, которую он хотел выразить приведенными примерами. У каждого из нас есть глаза, нос, уши и прочие части тела, но мы сами решаем, как с ними обходиться: подвижничать, как Юань-у и Бай-чжан, или пустословить о том, нужно ли стремиться к идеалу архата.

### 3.33. Кипарис

Трактат о том, как ученик и наставник находят друг друга, и о том, как можно проявлять природу

<sup>177</sup> «Все они были архаты, прекратившие впитывать загрязнения и не имеющие заблуждений, обретшие благо для самих себя, прервавшие все связи с земным существованием» [Лотосовая сутра 1998. С. 89].

будды. Кипарис в китайской поэзии – символ верного друга. «Кипарис перед домом» – строка из коана. Чжао-чжоу Цун-шэнь ответил этой фразой на вопрос о смысле прихода Бодхидхармы с Запада. Вокруг Чжао-чжоу и его коанов и строится вся проповедь Догэна. Чжао-чжоу принадлежит чуть ли не самый знаменитый чаньский вопрос, обладает ли собака природа будды. Сам Чжао-чжоу ответил на него словом «у» (кит. «небытие», «отсутствие»). Эту историю Догэн не обсуждает, однако он подробно рассказывает о подвижничестве Чжао-чжоу<sup>178</sup> и цитирует коан, связанный с первыми двумя. Чжао-чжоу Цун-шэня спросили, обладает ли кипарис природой будды. Он ответил: «Да». Тогда его спросили, когда кипарис станет буддой (*дзёбуцу*). Он ответил: «Когда небо упадет на землю». Небо (*коку*) здесь – то слово, которым также обозначают буддийскую «пустоту», «пространство» (ср. одноименный трактат «Вместилища», раздел 3.74). Догэн обсуждает и дальнейшее развитие беседы: «Когда небо упадет на землю? Оно ждет, пока кипарис станет». Сам вопрос о том, становятся ли травы и деревья буддами, буддийские японские наставники обсуждали довольно активно. Некоторые мыслители школ Тэндай и Сингон (Кукай, Рёгэн) считали, что становятся, тогда как наставники традиции «исконной просветленности» отрицали такую возможность<sup>179</sup>. Догэн здесь выражает точку зрения, принятую в школе созерцания. По его мнению, подвижничество кипариса выражается в самом факте его

<sup>178</sup> Почти теми же словами Догэн пишет о Чжао-чжоу в «Удержании подвижничества», только там его история дается в более сжатом виде.

<sup>179</sup> См. словарную статью Н.Н. Трубниковой «Сомоку дзёбуцу» [Философия буддизма. С. 648–649].

существования, а значит кипарис становится буддой, то есть проявляет свою истинную природу, спонтанно и непрерывно. Задача подвижника-человека в том, чтобы научиться вести себя так же: в каждый момент времени самим своим существованием проявлять изначально присущую ему природу будды.

### 3.34. Сияние

Весь мир в десяти направлениях – сияние всего существующего. Преемник Бодхидхармы, великий Хуэй-кэ стал первым, кто в своем личном опыте ощутил сияние будд и патриархом. До тех пор не было никого, кто видел бы или хотя бы слышал о таком, как сияние будд и патриархов. Еще меньше было тех, кто знал о своем собственном сиянии. Они понятия не имели, длинное их сияние или короткое, квадратное или круглое, вилось ли оно изгибами или светило прямо во все стороны. Вонючие кожаные мешки удалялись все дальше от собственного света, потому и сочиняли сказки вроде той, что сияние будды, как и их собственное, должно быть красным, белым, зеленым или желтым. Однажды в правление императора Сянь-цзуна от *шарипа*<sup>180</sup> Будды Шакьямуни ночью стал исходить свет, так что вокруг стало светло, как днем. На следующее утро все приближенные преподнесли императору поздравительные письма, и только один сановник ничего не передал. Он сказал, что сияние будды – это не что-то зеленое или желтое, так что вряд ли ночью светило именно оно. Его спросили, каким же должно быть сияние будды. Сановник ничего не ответил. Не изучившие эту историю только понапрасну упражняются в толковании писаний. Даже когда во время их

<sup>180</sup> См. с. 51.

проповеди с небес пойдет цветочный дождь, они будут бесконечно далеки от своей природы, если не сосредоточатся, подвижничая, на словах сановника.

Примерно так рассуждает Догэн в трактате «Сияние». На нескольких страницах он упоминает более 15 имен. Догэн подробно разбирает слова Юнь-мэня, которыми тот сам себе ответил на вопрос о том, что за свет есть внутри каждого из живых существ: «Это общинный зал, зал Будды, кухня, тройные врата<sup>181</sup>». Догэн спрашивает, чем считать слова Юнь-мэня: «Юнь-мэнем? Семью буддами? Двадцатью восемью индийскими патриархами? Шестью китайскими патриархами? Кулаком? Или носом?» [ТСД 82 № 2582 158a03–06] Затем он приводит еще высказывания чаньских наставников и заканчивает, повторяя «выражающую Путь» фразу одного из них: «На кухню пришел повар». Как обычно в финальных строках, здесь Догэн еще раз обращает внимание читателей на ключевую мысль трактата: проблема не в том, чтобы природа будды проявилась, она и так постоянно у нас перед глазами; нужно, чтобы нашелся тот, кто сумеет ее разглядеть и проявит ее в себе (причем по-хорошему каждый из нас должен принять это указание на свой счет).

### 3.35. Изучение Пути телом и умом

Трактат относится к зрелым произведениям Догэна (он был преподан общине в 1242 г.) и, как и большинство других его поучений, начинается с тезиса о необходимости подвижничества. Далее на протяжении всего трактата Догэн рассуждает о двух возможных

<sup>181</sup> Иероглифами «тройные врата» здесь записано то же слово *саммон*, которое обычно пишут как «горные врата» и которое обозначает главный вход в монастырь, один из семи его существенных элементов (см. выше).

подходах к изучению (постижению) пути Будды: телом и умом. Слово «ум» здесь – то же сердце-сознание (*син/коро*), что и в трактате «Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда» (3.6). В буддийских текстах именно сердце как центр, внутреннее средоточие воли, чувств и действий человека, считается главным органом мысли, которому, как правило, противопоставляется тело. В трактате «Значение слов «стать буддой в этом теле» (817 г.) Кукай<sup>182</sup> пишет, что если явные учения предлагают искать просветление в сердце (*син/коро*), то согласно тайному учению просветление происходит в теле (*син/ми*). Он настаивает на употреблении второго слова, при этом соглашаясь с представителями других школ в том, что в «сердцевине» каждого существа заключена природа будды. В названии трактата «Изучение Пути телом и умом» Догэн опять ставит рядом иероглифы *син/ми* (тело) и *син/коро* ум, сердце (см. трактат «Природа будды», 3.19). Тело и ум рассматриваются как наделенные природой будды в равной степени. Догэн пишет, что «повседневный ум раскрывает врата внутреннего помещения» [Догэн 2000. С. 111]. Под «внутренним помещением» подразумевается суть учения, то есть истинная, просветленная человеческая природа. То же самое Догэн говорит о теле: «Целый мир в десяти направлениях – не что иное как истинное человеческое тело. Приход и уход рождения и смерти – это истинное человеческое тело» [Догэн 2000. С. 111]. Однако затем Догэн повторяет, что глупо надеяться на проявление своей исконной природы, не прикладывая усилий и не подвижничая: «Необходимо идти иным путем, нежели профаны, придерживающиеся мнения о самопроизвольном просветлении» [Догэн 2000. С. 111]. В трактате Догэн использует разные образы: здесь

<sup>182</sup> См. примеч. 135.

и «весь мир в десяти направлениях», и «горы, реки, земля, солнце и луна», и «кипарис», и «лужи», и многое другое. Главное, что все они одновременно являются иллюзорными порождениями нашего различающего сознания и проявлением природы будды.

### 3.36. Разговоры во сне<sup>183</sup>

Название этого трактата в оригинале таково: «во время сна бредить во сне» (кит. *мэн чжун шо мэн*, яп. *мутю: сэцу му*). Догэн начинает с обсуждения великой истины буддизма, которая существовала задолго до того, как люди начали рассуждать о ней. Эта истина, поворот колеса Закона, и есть «разговоры во сне». Дальше в трактате Догэн играет словосочетанием, дробит его и так и сяк, обсуждает, кто и как видит сны, когда именно нам кажется, что мы спим, что именно мы принимаем за сон, как сон выражает себя, пока мы спим, и т. д. По учению буддизма, все что мы воспринимаем, подобно сну, ибо лишено собственной природы. Пробуждение же – акт, в котором человек прекращает видеть сны о реальности и обретает способность прозревать истинную суть вещей (природу будды, по учению китайской великой колесницы). Об этом говорит Догэн, и по его словам выходит, что первый шаг к пробуждению подвижник совершает в тот момент, когда начинает сомневаться в реальности того, что он воспринимает чувствами и разумом. Однако дальше, по мере продвижения по Пути, подвижник возвращается к тому, что есть только сон, и нигде, кроме как в том, что мы видим во сне, и нет никакой выходящей за пределы сна природы будды.

<sup>183</sup> Ср. сочинение наставника школы Риндзай Мусо Сосэки «Беседы во сне» (1344).

Поэтому все будды, «ветер и дождь, вода и огонь», дерево без корней, ущелье, где не звучит эхо, само пробуждение – все это «разговоры во сне». Фразы наставников созерцания, стихотворение Будды Шакьямуни – это тоже только «разговоры во сне». В стихотворении Будда рассказывает свой сон. Ему приснилось, что он, царь, бросил свой дворец и обязанности ради того, чтобы достичь пробуждения *бодхи* и переводить живые существа на берег спасения. Сон, увиденный Буддой, в точности соответствует его «реальной» биографии, так что на самом деле он здесь проповедует истину о бессущностном характере всей воспринимаемой нами реальности. Итоговый вывод Догэн в трактате таков. Подвижничая, нужно почувствовать всем телом и сердцем, что в учении будд и патриархов являют себя «разговоры во сне».

### 3.37. Выражение Пути

Слово «выражение» здесь – перевод глагола «*току*», имеющего значения «получать», «добиваться», «достичь» и т. п. Словосочетание описывает ситуацию, когда подвижник обрел полное просветление и своими действиями (или бездействием) естественным образом проявляет природу будды. Можно «выразить Путь одной фразой» (именно это не удалось Чжи-сяню с горы Сяньян в трактате «Удержание подвижничества»). Сама такая фраза называется «выражающая Путь», или «открывающая Путь».

Догэн начинает трактат с тезиса о том, что все будды и патриархи выражают Путь, который он дальше разворачивает. Поскольку будды и патриархи выражают Путь, им интересно, как именно кто из них это делает. Поэтому при встрече они всегда вступают в диалог, задают друг другу вопросы, которые кажутся

странными обычным людям, и дают на них не менее «странные» ответы. По мысли Догэна, непросветленному человеку никогда не придет в голову поинтересоваться тем, как именно выражает Путь тот или иной наставник. Наставники же знают, что никакое повторение не имеет смысла. С точки зрения традиции созерцания, возможно только усвоение (в буквальном смысле этого слова) чужого опыта, в результате которого каждый человек обретает свое собственное понимание и затем выражает его своим уникальным способом. Этот способ их и интересует.

Когда используешь слова, всегда остается нечто, что нельзя выразить словами. Не поняв этого, не ухватить кости и костный мозг будд и патриархов. Но на самом деле можно выражать словами свое понимание, а можно не выражать словами свое понимание.

Наставник Чжао-чжоу, наставляя братию, сказал: «Если бы вы провели всю жизнь, не выходя из монастыря и не проронив ни слова за пять или десять лет, разве люди не назвали бы вас немymi?»<sup>184</sup>

Монах из собрания Сюэ-фэна удалился подвижничать в хижину неподалеку. Много лет он не брил голову. Однажды кто-то пришел к нему и спросил его о смысле прихода Бодхидхармы с Запада. Он ответил: «Ручей, из которого я беру воду, течет глубоко в ущелье, поэтому у моего ковша длинная ручка». Озадаченный, гость покинул отшельника, не поклонившись, и рассказал Сюэ-фэну об этом разговоре. Сюэ-фэн велел своему помощнику взять бритву и отправился к отшельнику. При встрече он сказал: «Если ты выразишь Путь, я не буду брить тебе голову. Но если ты не сможешь выразить Путь, разве я не должен обрить тебя?» Отшельник

<sup>184</sup> Эта история есть и в «Удержании подвижничества» (в первой части).

вымыл голову и подошел к Сюэ-фэну. Тот побрил ему голову [ТСД 82 № 2582 164b10 и дальше].

Важно понимать, что на самом деле те, кто не покидает монастырь и не произносит ни одного слова, отлично умеют говорить. Они умеют говорить гораздо лучше, чем все остальные, поскольку могут выразить Путь (в частности, словами). Отшельник, которого побрил Сюэ-фэн, по мысли Догэна, отлично справился с задачей выразить Путь. Сюэ-фэн, побрив его, выразил Путь в ответ.

### 3.38. Нарисованные колобки<sup>185</sup>

Трактат начинается со слов о различении, но не как чем-то плохим, от чего нужно избавиться, а наоборот, как о том непременно условии, при котором только и может проявиться единая природа будды. Поэтому и начинается он со слов о том, что у всех вещей, при том, что они все – «свидетельства» (сё), не одна природа. Догэн обсуждает фразу «нарисованными колобками голод не утолишь», которая в чаньских текстах обозначает, что бесполезно изучать буддийские писания, нужно постигать Закон Будды на своем личном опыте. Догэн приводит эту трактовку и опровергает ее. По его словам, изречение о нарисованных колобках надо понимать так же, как утверждение «не делай никакого зла, чти и совершай всякое благо» (ср. одноименный трактат, 3.10) и некоторые другие. Догэн пишет: «краски для рисования колобков, должно быть, те же самые, что для рисования гор и вод». Так, образно, он показывает, что в этой поговорке содержится зерно учения, а сами рисовые колобки – такое же проявление природы будды, как горы и воды (ср. трактат «Сутра гор и рек»,

<sup>185</sup> Трактат переведен на русский язык Н.Н. Трубниковой [Трубникова 2016]. Фрагменты из трактата даны по этому изданию.

3.13). Догэн говорит, что люди и будды тоже нарисованы, а потом, после длинных рассуждений, подводит итог: «Целиком весь мир, все вещи – только нарисованные картины, вот почему люди и вещи выясняются из рисования, буддами и патриархами становятся из рисования». В трактате он настолько подробно разбирает, что именно вокруг нас – нарисованное, что читатели окончательно путаются и понимают только одно: ничего подлинно настоящего в этом мире нет. Однако Догэн тут же демонстрирует противоположное: именно это все нарисованное оказывается самым что ни на есть настоящим. Как и в других трактатах, Догэн здесь показывает, что подвижнику стоит использовать в работе над собой высказывание о нарисованных колобках: не нужно ограничиваться размышлениями о нем, необходимо «исчерпывать заслуги» с его помощью. Это и будет «рисование» самого себя в качестве будды. Благодаря ему, подвижник будет подвижничать непрерывно, тем самым перестав чинить препятствия свидетельству своего просветления. Как раз тогда он станет полностью таким же, как все вещи на свете, которые проявляют одну природу, будучи различными.

### 3.39. Полное проявление

Несмотря на то, что это один из самых коротких трактатов «Вместилища», он относится к тем, благодаря которым Догэна ставят в один ряд с крупными фигурами в мировой философии (такими, как Мартин Хайдеггер, Фома Аквинский и др.).

Перевод названия А.Г. Фесюна – «Общее состояние духа [в жизни и смерти]» [Догэн 2002. С. 93–95]<sup>186</sup>. Слово «проявление», или «состояние»

<sup>186</sup> Здесь и далее русский текст трактата дается по этому изданию.

здесь передано иероглифом *ки*, «активность», «функционирование» (совр. «аппарат»). «Полное проявление» относится к природе будды и к тому, кто ее проявляет. Предполагается действие изо всех сил, с полной самоотдачей.

Показательны несколько цитат из трактата. «По этой причине выходят из рождения и смерти, входя в рождение и смерть,» – о том, как будды исчерпывают Путь. «Жизнь не есть будущее, жизнь не есть прошлое, жизнь не есть проявление, жизнь не есть становление. <...> Следует знать, что в неисчислимых объектах и представлениях (“дхармах”) собственного “я” и есть и жизнь, и смерть». О том, что значение жизни и смерти, их совпадение с природой будды, становится нам понятным, когда мы изо всех сил проявляем себя (при «полном проявлении»).

Здесь же Догэн обсуждает свой знаменитый пример с лодкой (ср. «Коан проявления изначального», 3.3). Он пишет, что жизнь человека подобна пребыванию в лодке, а затем выстраивает весь мир относительно этой лодки: «Даже если мы управляем парусом, рулем и веслами, все же лодка вмещает нас, и вне лодки нас нет». Правда, и лодки тоже без гребца нет. «Небо, вода, берег – все относится ко времени [и пространству] лодки». И, дальше: «По этой причине [всеобщая] жизнь есть наша жизнь, а наша жизнь есть жизнь [всеобщая]. Вхождение в лодку тела и сердца, зависимость от истинного [состояния], есть процесс [становления просветленности] лодки». Не важно, относительно чего мы рассуждаем, важно, что так или иначе в каждый момент времени есть «последовательное состояние (проявление, *ки*. – *М.Б.*), постоянно обновляющееся».

### 3.40. Луна

В названии трактата содержится скрытая для европейских читателей игра слов. Оно состоит из двух иероглифов, которые по-японски читаются как «цуки». Слово «цуки» означает «луна», но записывается своим собственным иероглифом. По смыслу же название этого трактата повторяет название предыдущего: второй иероглиф, *ки*, просто тот же самый, а первый, *то*, или *цу*, в буддийских текстах обычно обозначает «весь», «целый», «полный»<sup>187</sup>. Таким образом, трактат «Луна» продолжает трактат «Полное проявление». Правда, нужно отметить, что само наставление Догэн записал в 1240 г., за два года до того, как в замке Хатано Ёсисигэ прочел проповедь, легшую в основу «Полного проявления». В 1243 г. Эдзэ записал обе главки, и, по всей видимости, тогда они оказались в паре друг с другом.

Догэн раскрывает ту же тему полного проявления природы будды, однако не в жизни человека, а в природе. «“Луна, отражающаяся в воде”: вода и луна, как они есть. Вода – это вода; луна – это луна; [отражение] в – не более, чем [сказанное]. Уподобление не следует воспринимать как сравнение; это – истинная [форма существования]» [Догэн 2002. С. 96]<sup>188</sup>. Мысль Догэна здесь заключается в том, что мы вообще никогда не знаем, отражение перед нами или сам предмет. «Сам предмет» на самом деле тоже всего лишь отражение природы будды, так что это вообще не важно. Излагать Закон можно «каждый раз в [соответствующем] теле Будды», а можно – «во всем многообразии форм». И, тут же: «Освещение вещей природой Инь (Луной) и

<sup>187</sup> Другое его значение – «столица».

<sup>188</sup> Здесь и далее русский текст трактата дается по этому изданию в переводе А.Г. Фесюна.

природой Ян (Солнцем), помимо того, что это происходит становлением шара огня и шара воды, есть проявление их истинной сути. ... Именно это имели в виду будды, патриархи и ученики будд...».

Луна не все время круглая. Она видится как становящаяся, а затем – как убывающая. Суть луны в проявлении и становлении. Догэн обсуждает слова Будды о том, что когда плывут облака, движется луна, а когда плывет лодка – перемещается берег. Все это «есть как оно есть», не нужно искать в природе какого-то иного смысла, кроме того, что в ней непосредственно явлен. При этом «глупые люди считают, что, поскольку движутся облака, то движется и неподвижная луна; поскольку скользит лодка, то перемещаются и неподвижные берега». Не нужно уподобляться им. Нужно спокойно и углубленно подвижничать. Нужно понимать, что движение луны – «полное совершенство (“круг”), [истинно неизменная] сущность и [лишенный превращений] образ».

### 3.41. Цветы в пустоте

Еще один пример того, как Догэн перетолковывает в положительном смысле то, что во времени его деятельности успело прочно утвердиться в буддийских текстах в негативном значении. Здесь это «цветы в пустоте» – мираж, иллюзия; понятие, которым в традиции созерцания описывали некоторые истины. Вроде бы они просты до банальности, но на проверку оказываются ложными. Догэн досконально разбирает эти заблуждения и показывает, как в них проявляется истинная природа будды. Нужно только правильно их истолковать, применить в подвижничестве, и тогда они превратятся в «поднятый посох патриарха», в «перст, указующий на луну».

Тогда «цветы в пустоте» станут инструментом в руках мастера, с помощью которого он может создать шедевр (обрести просветление).

На протяжении трактата Догэн обсуждает несколько примеров из высказываний буддийских наставников. Во-первых, это апокрифическое пророчество Бодхидхармы о том, что из одного бутона распустится цветок Чань с пятью лепестками (лепестки – пять направлений школы созерцания в сунском Китае<sup>189</sup>). Во-вторых, фраза одного из патриархов о том, что прекрасные лотосы расцветают прямо в языках пламени («где языки пламени? Там, где расцветают прекрасные лотосы,» – добавляет Догэн [ТСД 82 № 2582 169с28–29]). В-третьих, стихотворение Будды Шакьямуни о том, что мы видим мир и «цветы в пустоте» как будто во сне, а когда пробудимся, с глаз спадет пелена и «цветы в пустоте» исчезнут. По мнению Догэна, до сих пор никто не мог верно понять это наставление. Толкователи не понимают, ни что значит «мы видим мир», ни что значит «как будто во сне», ни что значит «когда пробудимся», ни что значит «цветы в пустоте исчезнут». Догэн говорит, что цветы могут и вернуться в пустоту, что такие вещи как четыре элемента и все вещи в мире, и истонное просветление<sup>190</sup>, и истонная природа, правильно называть «цветами в пустоте». Четвертый, пятый и последующие примеры (всего их восемь) демонстрируют, как чаньские наставники опрокидывали вверх дном то, что вроде бы следует из слов Будды. На этих примерах Догэн показывает, что именно «цветы в пустоте» и есть то самое прояв-

<sup>189</sup> См. примеч. 151.

<sup>190</sup> Редкий случай, когда Догэн употребляет сочетание *хон-гаку* [ТСД 82 № 2582 170с14–15].

ление природы будды, которое осуществляем и мы сами, когда подвижничаем.

### 3.42. Сердце старого будды

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

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

Примерно так Догэн показывает, что благие намерения каждого из старых будд в том, чтобы ука-

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

Догэн заключает: еще до того, как появились семь будд, твердо стояло сердце старого будды; после того, как появились семь будд, сердце старого будды распространилось во все стороны. До появления всех будд сердце старого будды расцвело. После появления всех будд сердце старого будды принесло плоды. Прежде, чем сердце старого будды возникло, сердце старого будды было отброшено прочь.

### 3.43. Четыре способа, которыми бодхисаттвы объемлют [людей]

Бодхисаттвы используют для привлечения живых существ (не только людей) благочестивые дары (*фусэ*) и доброжелательную речь (*ауго*), а также для них характерно «полезное поведение» (*ригё:*) и «равное участие в делах» (*до:дзи*). Все это они делают для того, чтобы живые существа обратились к учению Будды и их можно было переправить на берег спасения. Дары, которые приносят бодхисаттвы, могут быть материальными и нематериальными (например, проповедь). Доброжелательная речь предполагает такие слова, которыми можно привлечь слушателей к почитанию Закона. Полезное поведение включает действия тела бодхисаттвы, действия его сознания и его речь. Рав-

ное участие в делах для бодхисаттвы означает, что он полностью входит в положение живого существа и проникается его страданиями и ограничениями. Тогда ему легче спасти это живое существо.

Догэн пишет о том, что благочестивые дары должны быть совершенно бескорыстными: ни в коем случае не нельзя рассчитывать на награду, даже если мы преподносим какой-то священный предмет правителю всех четырех континентов. Ценится не количество подношений и не их стоимость, а чистота намерений дарителя, искренность устремления его сердца. За дары нужно быть благодарным, в том числе, самому себе.

Вести доброжелательные речи – это значит выражать свою радость от общения с кем-то, восхвалять тех, кто продвинулся дальше по Пути, и сочувствовать тем, кто продвинулся меньше. Если мы узнаем, что кто-то тепло отозвался о нас в наше отсутствие, это согревает нам сердце. Догэн предостерегает против того, чтобы недооценивать силу ласкового слова. По его мнению, доброжелательная речь свидетельствует о сострадании в сердце говорящего и может «вернуть небеса» (то есть обратить человека к постижению Пути Будды).

Полезное поведение, по Догэну (здесь он солидарен с другими буддийскими наставниками) относится к благим уловкам, которые применяют будды ради спасения живых существ. Догэн резко критикует тех, кто думает, что полезное поведение должно быть направлено только на благо других людей. Собственное благо не менее важно, потому что «сам» и «другие» не должны различаться в сознании бодхисаттвы. То же самое относится к «равному участию в делах», ведь Будда Шакьямуни вел себя, как обычный человек.

Заканчивается текст цитатой из «Гуань-цзы» – китайского философского трактата, в котором среди множества прочих тем обсуждаются элементы теории управления государством. Цитата, взятая Догэном, по духу близка к даосским высказываниям<sup>191</sup>. В ней говорится, что море не противится воде, образующей его волны, гора не противится земле, на которой стоит, а мудрый правитель не угнетает народ. Догэн редко обсуждает государственные дела в своих трактатах, но здесь он говорит о просветленном правителе и о должном поведении – его самого и его подданных по отношению к нему.

Важная ремарка для этого трактата состоит в том, что здесь Догэн под «бодхисаттвами» понимает подвижников – своих учеников, всех вместе и каждого по отдельности. Это они должны усвоить его наставление и применить его на деле. А с ними и каждый из нас, читателей.

### 3.44. Хитросплетения и путаница

Название трактата буквально переводится как «Пуэрария и глициния». В китайском языке это сочетание используют, когда хотят описать путаницу, неразбериху<sup>192</sup>. Буддийские наставники обычно отрицательно относятся к хитросплетениям и путанице, понимая под ними заблуждения омраченного ума и нагромождения ментальных кон-

<sup>191</sup> Хотя сам трактат носит энциклопедический характер и не может быть отнесен к конкретной школе [ДКК 2006. С. 204–206].

<sup>192</sup> Лиана пуэрария густо увивает все, что попадает к ней на пути (деревья, заборы, стены домов и т. д.), а глициния – дерево, обвитое пуэрарией, – сама относится ко вьющимся растениям. Когда пуэрария и глициния оказываются рядом, они так перепутываются, что разобраться в хитросплетении их побегов почти невозможно.

струкций. Догэн тоже пишет, что мудрецы отсекали корни пуэрарии и глицинии (в переносном смысле – корни наваждений). Но тут же он продолжает: возможно, они просто не понимали, как отсечь корни неразберихи и путаницы, используя саму неразбериху и путаницу.

Догэн цитирует рассказ о том, как Бодхидхарма передавал Закон Будды<sup>193</sup>. Когда первый патриарх счел, что его миссия в Китае выполнена, он собрал своих учеников и велел каждому из них продемонстрировать свое понимание Закона Будды. Дао-фу сказал, что истина недоступна словам, но и не существует отдельно от них. Бодхидхарма ответил: «Ты заслужил мою кожу». Монахиня Цзун-ци своим высказыванием о том, что учение подобно отблескам земли будды Акшобхьи и его можно лишь на мгновение заметить краем глаза, заслужила плоть Бодхидхармы. Дао-юй, которого некоторые источники называют вторым патриархом (тогда Хуэй-кэ – третий), заявил, что четыре элемента пусты, пять скандх не существуют, и дхармы постичь нельзя. Ему Бодхидхарма сказал: «Ты заслужил мои кости». Одевание и чашу второго патриарха получил Хуэй-кэ, который ничего не говорил, а молча встал, низко поклонился и заслужил этим действием «костный мозг» наставника. Комментируя эту историю, Догэн предостерегает читателей от выделения градаций в понимании учеников Бодхидхармы. По его словам, нужно уяснить, что каждый выражает природу будды по-своему, и «кожа», «кости» и «костный мозг» – только разные способы проявления одной истины. Догэн подробно разъясняет свою мысль и постепенно возвращается к названию трактата. Оказывается, что, по его мнению,

<sup>193</sup> По «Записям о передаче светильника, [составленным в годы] Цзиндэ».

пуэрарией и глицинией становятся наставник и ученик. Это они так тесно переплетаются, что достигают полной гармонии друг с другом. «Хитросплетения и путаница» позволяют им вместе выражать одну и ту же природу будды, при том что каждый из них делает это по-своему.

Излюбленный герой Догэна, наставник Чжао-чжоу спросил братию: «Ну-ка, быстро скажите, кому Бодхидхарма передал Закон?» Кто-то назвал имя Хуэй-кэ, и Чжао-чжоу ответил: «Не клеветчи на Хуэй-кэ» [ТСД 82 № 2582 177b09–10]. Чжао-чжоу хотел, чтобы монахи поразмыслили, подвижничая, над тем, что такое «кожа», «кости» и «костный мозг», о которых говорил Бодхидхарма. Догэн восхваляет Чжао-чжоу и еще раз обращает внимание читателей на принцип Закона Будды: кожа и плоть, кости и костный мозг охватывают нас так же, как оплетают пуэрария и глициния, как заполняют наше сознание иллюзорные хитросплетения. Нет разницы между тем или иным явлением, выражающим природу будды. Каждое явление выражает природу будды по-своему.

### 3.45. Три мира – одно лишь сердце

Это выражение часто встречается в текстах школы созерцания<sup>194</sup>. Догэн начинает трактат со слов Будды Шакьямуни о том, что все три мира<sup>195</sup> представляют собой одно лишь сердце и что собственное сердце подвижника, Будда и все живые существа на самом деле неразделимы. Здесь Догэн пишет: невозможно себе

<sup>194</sup> Подробнее о его истоках см. [Маллер WEB].

<sup>195</sup> *Сан кай*. Три уровня мироздания в буддийской космографии: «мир желаний» (санскр. *камадхату*), «мир форм» (санскр. *рупадхату*) и «мир без форм» (санскр. *арупадхату*).

представить, чтобы существовало что-то кроме трех миров, что-то внешнее по отношению к ним. Дальше в трактате он разбирает еще два стихотворения-гатхи Будды. В одном из них говорится о том, что все три мира изначально находятся внутри нас, а все живые существа в трех мирах без исключения являются детьми Будды. В комментарии к цитате Догэн привычным ему способом (подробно, с большим количеством повторов, с переворотом частей фраз и с моментальным опровержением собственных слов) рассуждает об отношениях между детьми и родителями. Основа, на которой строится проповедь Догэна, напоминает философские трактаты Абхидхармы: на примере пары «родитель – ребенок» он показывает, что все дхармы обладают лишь относительным существованием. Так, родитель становится родителем тогда, когда осознает ребенка. Ребенок получает существование от родителя, но не в том смысле, что рождается, а в том смысле, что его бытие является со-бытием относительно родителей. Философы школы йогачары, к текстам которой восходит выражение «три мира – одно лишь сердце», из подобных рассуждений делали обобщающий вывод о нереальности трех миров. Согласно их представлениям, все воспринимаемое и, шире, три мира – лишь порождение вселенского сознания. Разграничение между подобными взглядами и учением школы созерцания Догэн проводит, во-первых, тем, как он отрицает сам себя (вывод, к которому приходит Догэн: родитель есть родитель, а ребенок есть ребенок, они оба – преемники Будды; все живые существа прошлого, настоящего и будущего – будды прошлого, настоящего и будущего); во-вторых, еще одной цитатой (в которой Будда прямо говорит о том, что за пределами трех миров ничего нет и быть не может). Кагамисима Гэнрю в статье «Догэн

и «Лотосовая сутра» пишет, что, процитировав XVI главу сутры («Продолжительность жизни Татхагаты») Догэн придал цитате противоположное значение. В сутре фраза «Нет трех миров в том виде, как эти три мира видятся живым существам. Всё это Татхагата видит ясно, без ошибок» [Лотосовая сутра 1998. С. 235] подчеркивает различие между Буддой и обычными людьми. По Догэну же, она выражает сущностное тождество просветленного и непросветленного сознания: «Три мира видят три мира. Любое видение чего-то иного, кроме трех миров, неверно. Порой видение трёх миров тремя мирами считается старым взглядом [=ложным], порой же новым взглядом [= истинным]. Старый взгляд – это видение трёх миров, и новый взгляд – это тоже видение трёх миров. Поэтому Будда сказал, что нет лучшего видения, чем видение трех миров, видимых тремя мирами» [Кагамисима 1985. С. 601].

Наконец, в-третьих, Догэн разбирает диалог чаньского наставника Сюань-ша Ши-бэя с одним из его учеников. Сюань-ша спросил ученика, как он понимает фразу «все три мира – одно лишь сердце». Тот в ответ указал на стул и спросил наставника, что это. Сюань-ша сказал: «Стул». Ученик сделал вид, что ответ Сюань-ша ему не понравился, и они сошлись на том, что на всем белом свете никто не постиг суть Закона Будды. Смысл всей беседы в том, что вне проявлений природы будды искать ее бесполезно. Если отрицать, что стул – это стул, из бамбука и дерева, то действительно Закон Будды не постичь. Догэн разбирает весь диалог по фразам, а потом задает свой вопрос Сюань-ша: «Вот Вы, почтенный наставник, говорите, что на всем белом свете никто не постиг суть Закона Будды, но как Вы понимаете “весь белый свет”?» [ТСД 82 № 2582 179с].

### 3.46. Проповедь о сердце – проповедь о природе

Как часто бывает в буддийских текстах, фраза «проповедь о сердце – проведь о природе» представляет собой краткую формулу, квинтэссенцию учения, которую нужно развернуть в полное предложение, чтобы истолковать<sup>196</sup>. Догэн начинает трактат с диалога, в котором она звучит из уст наставника Дун-шаня Лян-цзе, основателя дома Чань Цаодун. Догэн объясняет, что проповедовать о природе, проповедуя о сердце, – то правило, которому следуют будда за буддой и патриарх за патриархом. А если бы они этого не делали, чудесное колесо Закона никогда бы не повернулось, стремление постичь природу будды никогда бы не возникло, и подвижничество никогда бы не проявилось в мире. По словам Догэна, каждое мелкое благое деяние будды за буддой и патриарха за патриархом как раз и есть их постоянная проповедь природы посредством проповеди сердца. Проблема в том, что многие не знают, что такое сердце (*син/кокоро* – средоточие мыслей и чувств в человеческом теле, чья собственная природа тождественна природе будды) и что такое «природа» (природа будды).

К этому трактату относится один из пассажей (довольно редких во «Вместилище»), где Догэн резко критикует Да-хуэя Цзун-гао, идеолога Чань традиции Линьцзи, который по-своему пытался реформировать практику решения коанов. Догэн осуждает не его методические разработки в области обучения монахов (с помощью коанов), а слова, в которых Да-хуэй говорит о «сердце» и «природе». Согласно Да-хуэю, о них не стоит размышлять, поскольку это ведет только к иллю-

<sup>196</sup> «Ограничений сверху» тут нет: можно писать толкования в несколько сот знаков о том, что значат подобные буддийские формулы (как делает Догэн), а можно – целые книги о каждой из них.

зиям. В высказывании, которое ему приписывает Догэн, Да-хуэй предлагает оставить в покое сердце и природу, забыть о них, чтобы почувствовать свет истины. Сам же Догэн снова и снова объясняет: нельзя искать природу будды вне ее проявлений. Нельзя забывать о сердце и природе, ведь только в них мы и можем увидеть истину.

Догэн использует композиционный прием: разобрав диалог с участием Дун-шаня, он переходит к другим сюжетам, а потом вновь повторяет первую цитату и разбирает ее уже с учетом сделанных комментариев. Кроме того, в трактате есть пассаж с редкой для Догэна прямой критикой Линь-цзи<sup>197</sup>, современника Дун-шаня и основателя главного конкурирующего с Цаодун направления Чань. Того самого, чье учение воспринял Да-хуэй. По словам Догэна, Линь-цзи еще «не проявил изначальное» [ТСД 82 № 2582 181с21–22]. Сам же он еще раз напоминает: в словах и деяниях будд и патриархов одновременно содержится проповедь их сердца и проповедь их природы<sup>198</sup>.

### 3.47. Путь Будды

Пройти путем Будды в школе созерцания означает достичь того же состояния, что и Будда Шакьямуни, то есть подвижничать и обрести просветление. Словосочетанием «Путь Будды» чаще всего обозначают сам буддизм, в этом смысле Путь Будды синонимичен Закону Будды. Как раз так понимает Путь

<sup>197</sup> Здесь нужно отметить, что не раз во «Вместилище» Догэн отзывается о Линь-цзи с большим уважением: например, в «Удержании подвижничества» он, напротив, говорит о нем как о выдающемся наставнике.

<sup>198</sup> Здесь и «сердце», и «природа» в единственном числе, поскольку все на самом деле – одна природа будды. Сам Догэн употребил эти слова без указания на единственное или множественное число.

Будды Догэн в длинной проповеди, прочитанной им в год ухода из Косёдзи (1243). Исследователи много писали о том, что Догэн покинул свою общину близ Киото из-за соперничества с другими буддийскими школами (в первую очередь, Тэндай<sup>199</sup>). В трактате «Путь Будды» Догэн как раз обсуждает различия между направлениями буддизма и настаивает на том, что неправильно делить единый Закон на школы. По мнению Догэна, есть верная передача учения от будды к будде и от патриарха к патриарху – на нее-то и нужно ориентироваться. Встречаясь с тем или иным наставником, нужно обращать внимание не на то, какую именно традицию он представляет, а на то, обладает ли он способностью видеть свою истинную природу, удалось ли ему войти в семью будд и патриархов.

Догэн начинает трактат с перечисления будд и патриархов и говорит, что только глупцы называют их приверженцами школы созерцания. На самом деле они просто будды и патриархи, верно передающие друг другу единый Закон Будды. В истории подвижничества Бодхидхармы, как ее цитирует Догэн, сказано: «Он спокойно сидел, повернувшись к стене, вот и все. Он не совершенствовался в созерцании. Люди долго не могли понять, что он делает, и в конце концов решили, что Бодхидхарма так совершенствуется в созерцании. Сама по себе дхьяна – лишь один из способов подвижничества, только и всего. Разве можно свести к ней мудреца, как будто [этого объяснения] достаточно?!» [ТСД 82 № 2582 182с21–26]<sup>200</sup>. Догэн

<sup>199</sup> Есть даже версия, что монахи школы Тэндай напали на Косёдзи и подожгли храмовые постройки (см. примеч. 60).

<sup>200</sup> Этот же пассаж есть в «Удержании подвижничества» (во второй части).

пишет, что сидячее созерцание – основной способ подвижничества для Бодхидхармы, но это вовсе не дает основания называть его и других монахов приверженцами школы созерцания.

Догэн цитирует своего наставника Жу-цзина: он перечисляет пять домов Чань (Юньмэнь, Гуйян, Фаянь, Линьцзи и Цаодун) и говорит, что все это не имеет отношения ни к учению Будды, ни к тому, что проповедуют патриархи и наставники [ТСД 82 № 2582 184а20–21]. По словам самого Догэна, Линьцзи, основатель одноименного дома Чань, не мог и предположить, что возникнет «школа Линьцзи». В трактате «Путь Будды» Догэн высоко отзывается о Линь-цзи и утверждает, что тот, будучи истинным буддийским наставником, никогда бы не допустил такой глупости, как выделение в едином Законе Будды школы созерцания или школы Линьцзи.

Далее в трактате Догэн обсуждает каждого из основателей пяти домов Чань. Ни один из них, по его мнению, не предлагал «верную передачу школы созерцания», но каждый верно передавал учение будд и патриархов. Догэн резко критикует тех, кто рассуждает о пяти домах Чань, записывает их историю и тем более выбирает из них более или менее близкие к учению самого Будды Шакьямуни. Как заключает Догэн, Закон будд и патриархов верно передается буддами и патриархами, и добавить к этому больше ничего нельзя.

### 3.48. Истинный знак всех дхарм

Пространную проповедь о том, что общего у всех вещей, на первый взгляд столь различных, Догэн прочел вскоре после переезда в провинцию Этидзэн в 1243 г. Он начинает с указания на свойство будд и патриархов выражать свою истинную природу. Догэн

пишет, что когда будды и патриархи движутся, думают, желают чего-то, опираются на посох, взмахивают мухонгой и совершают любые другие действия, они проявляют свою истинную природу.

Догэн обсуждает фразы из II главы «Лотосовой сутры», «Уловки». Как считается, это одна из ключевых глав сутры. Собрание Будды Шакьямуни покидают все те, кто еще отягощен последствиями своих дурных дел, а для оставшихся он раскрывает Учение в наиболее явном и полном виде. Будда говорит, что нет никаких трех колесниц буддизма, есть лишь одна великая колесница, увозящая всех живых существ к спасению. Все буддийские доктрины он объявляет «искусными средствами», уловками, примененными им для того, чтобы люди, не готовые к восприятию высшей истины, все же избавились от страданий. Здесь же говорится об «истинном знаке всех дхарм» (*сэхо: дзиссо:*): «истинный знак», он же «истинное свойство» всех вещей во всех мирах предполагает их единую сущность – ведь на самом деле существует только единая природа будды.

На протяжении трактата Догэн рассуждает о том, что все многообразие явлений не должно отпугивать подвижника, помнящего об «истинном знаке всех дхарм». По словам Догэна, с одной стороны, просветленный видит единую основу вещей, с другой стороны, он же постоянно помнит о том, что иначе как в существовании она не проявляется<sup>201</sup>. Обычным людям тяжело постигнуть это. Буддам и патриархам приходится прибегать к уловкам для того, чтобы заставить простых людей почитать Будду, учение и общину и отсекают корни своих дурных деяний.

<sup>201</sup> Как сказано в сутре, «эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам поэтому “знак” миров – вечное существование» [Лотосовая сутра 1998. С. 116].

Сюэ-фэн И-цунь однажды сказал: «Вся великая земля – врата спасения, но люди боятся проходить в них, даже если их протаскивают». Другой наставник созерцания как-то заявил, что рождение и смерть – это и есть истинное тело человека. Почтенные монахи, прошедшие Путем Будды, говорят об истинном знаке. Те, кто не постиг Закон и не применяет его на практике, не говорят об истинном знаке. Сюань-ша Ши-бэй, услышав щебетание ласточек, воскликнул: «Как глубока их беседа об истинном знаке, как искусно они проповедуют самую суть Закона!»

Нам следует помнить, что каждый будда постиг в своем подвижничестве истинный знак всех дхарм и что каждый будда выражает одну и ту же исконную природу своим уникальным способом.

### 3.49. Тайные наставления<sup>202</sup>

Множество чаньских поговорок касаются передачи учения от Будды Шакьямуни Кашьяпе. В одной из них сказано, что Будда, повернув в руке цветок и улыбнувшись, дал «тайное наставление», а Кашьяпа, восприняв его, не оставил Закон Будды сокрытым (а передал следующему патриарху). Этот сюжет обсуждает Догэн в трактате «Тайные наставления». Он говорит о пробуждении как об акте, в котором подвижник приобщается к семье будд и патриархов. По мысли Догэна, полагать, что в этот момент происходит нечто «тайное», недоступное нашему собственному пониманию, неверно. Юнь-цзюя Хун-цзюя некий знатный жертвователю спросил, что за «тайные наставления» дал Будда своим ученикам. Состоялся короткий диалог, и Юнь-цзюй заключил: «Если бы господин не постиг

<sup>202</sup> Букв. «тайный язык», или «тайные слова».

суть Закона, мы бы имели дело с тайным наставлением Будды; если бы господин постиг суть Закона, мы бы имели дело с тем, что Кашьяпа не оставил его сокрытым» [ТСД 82 № 2582 192b10–11]. На протяжении трактата Догэн разбирает диалог дарителя с наставником, а в конце приводит стихотворение Сюэ-доу Чжи-цзяня (учителя Жу-цзина, то есть деда в Законе самого Догэна). В нем говорится примерно так. Когда Почитаемый в Мирах дал тайное наставление, Кашьяпа не стал скрывать его; за ночь прошел дождь из цветов, и по всему городу побежала душистая вода.

Догэн предлагает изучить, подвижничая, древнее правило: каждый будда и патриарх имеет свое «тайное наставление», но при этом на каждого находится свой Кашьяпа, который не скрывает его. Верная передача учения происходит тогда, когда Будда и Кашьяпа встречаются лицом к лицу. По Догэну, это происходит каждый раз, когда наставник провоцирует просветление у своего ученика. Подвижник может постичь Закон Будды и может блуждать в потемках, будучи не в состоянии постичь Закон Будды, – оба состояния присущи одному и тому же подвижнику, обладающему природой будды. Как пишет Догэн, когда мы не в состоянии постичь Закон Будды, это просто часть «тайного наставления», ничего больше. То, что Кашьяпа не утаил Закон, означает, что учение Будды доступно всем и каждому, оно у нас прямо перед глазами. Чтобы научиться различать его, нужно лишь хорошенько напрячься!

### 3.50. Буддийские сутры

Так же, как трактат «Чтение сутр», эта главка «Вместилища» посвящена вопросу о том, насколько подвижнику могут оказаться полезными буддийские писания. В самом начале Догэн здесь тоже пишет, что

достигать учение Будды можно с помощью благомудрых друзей (*дзэн тисики*, наставников), а можно – с помощью писаний. Он рассуждает о том, что первые и вторые находятся в гармонии. Будды и патриархи опирались на писания и наставников с самого начала – с момента установления воли к постижению Закона Будды, до самого конца – вкушения плода просветления. Догэн особенно подчеркивает, что между первой стадией, последней и опосредующим их подвижничеством нет препятствий, на самом деле они – одно целое, просто человеческий язык не приспособлен для адекватного описания подобного положения дел. На протяжении всего трактата Догэн продолжает говорить о том, как важно почитать буддийские сутры<sup>203</sup>. Сами благомудрые друзья, по его словам, непременно до конца проникли в суть писаний.

Трактат написан в 1243 г., когда Догэн принял решение покинуть храм Косёдзи близ столицы. В начале года около Киото появился новый храм школы Риндзай, что повлияло на общую расстановку сил в округе и могло стать одной из причин отъезда Догэна. В трактате «Буддийские сутры» Догэн резко критикует всех, кто, по его мнению, недостаточно почтительно относится

<sup>203</sup> В японском буддизме до до XII в. почитание священных текстов занимало очень важное место. Среди сутр, пользовавшихся в Японии особой популярностью, также можно назвать «Алмазную сутру», «Сутру-сердце праджня-парамиты», «Сутру об Амитабхе», «Сутру о сетях Брахмы», «Сутру совершенного пробуждения», «Сутру о будде по имени Неизмеримое Долголетие», «Сутру о Великом Солнечном будде», «Сутру о Вималакирти» и мн. др. В целом, к XII в. в школе Тэндай, где воспитывался Догэн, утвердилось некоторое равновесие между необходимостью личного общения с наставником и опорой на писания (*кёкан*): и то и то признавалось важным для продвижения по Пути Будды. В школе Сингон хоть и отдавалось предпочтение «таинствам», но в общем никто не спорил с тем, что важно и нужно изучать писания.

к писаниям, и в частности, Линь-цзи, учение которого в Японии представляла школа Риндзай. Помимо истории патриарха Праджнятары, включенной также в трактат «Чтение сутр», Догэн приводит множество других цитат, дополняя их собственным пространственным комментарием. Он пишет, что сутры – это и есть Закон Будды, мир во всех направлениях, истина в последней инстанции и самое главное, что должен как следует изучить любой подвижник. Верный себе, Догэн и здесь добавляет почти к каждой фразе ее пару-перевертыш: сутры – это горы и реки, а горы и реки – не что иное, как сутры. Вывод, к которому Догэн подводит учеников, также характерен для него: необходимо усердно подвижничать для того, чтобы усвоить самую суть Закона Будды; Закона, объемлющего мир целиком вместе со всеми когда-либо записанными буддийскими сутрами.

### 3.51. Неживая природа<sup>204</sup> проповедует Закон

В этом трактате Догэн долго и подробно растолковывает мысль, которая то и дело проскальзывает в других его сочинениях: камни, деревья, травы и кусты выражают природу Будды самым своим существованием; они постоянно подвижничают тем, что растут, цветут, плодоносят или лежат, подвергаясь воздействию ветра и дождя (в случае камней). Преимущество неживой природы перед живыми существами, именно в отсутствии способности к чувственному восприятию. Камням и деревьям не нужно бороться с различающим сознанием, так как, по Догэну, у них его нет.

С другой стороны, многие подвижники обрели просветление, благодаря неживой природе: услышав

<sup>204</sup> Растения, как лишенные способности чувствовать, в буддизме тоже считаются «неживой природой».

журчание горного ручья, стук камешка о стебель бамбука; увидев распутившийся цветок или луч света, ворвавшийся в комнату. Получается, что неживая природа проповедует учение Будды, и в тот момент, когда подвижник готов воспринять проповедь, происходит пробуждение. В этом свете особое значение обретают монашеский плащ, чаша для сбора подаяний и другие предметы, почитаемые в буддизме. Для Догэна их культ становится не пережитком добуддийских японских верований, но естественным выражением почтения и благодарности к «наставникам», способствующим верной передаче Закона не меньше, чем сами будды и патриархи.

Как пишет Догэн, если кто-то из нас не в состоянии услышать проповедь неживой природы, это не значит, что ее нет. В диалоге с участием Нань-яна Хуэй-чжуна<sup>205</sup> некий монах и так, и эдак пытается добиться от наставника внятного разъяснения о том, как же неживая природа толкует Закон. В конце концов Нань-ян, честно отвечавший на каждый его вопрос, говорит, что постигшие Закон живые существа оказываются вне разделения на живое и неживое. Догэн обсуждает и этот разговор, и диалог Дун-шаня Лян-цзе с его наставником, и высказывания других чаньских наставников, каждый раз обращая внимание слушателей (читателей) на то, что единая природа будды проявляется в каждом явлении нашего мира одинаково и в каждом – по-своему. Даже наставники далеко не всегда проповедуют Закон словами (и уж тем более – понятными словами), так что нет ничего странного в молчаливом толковании камней и деревьев.

<sup>205</sup> Знаменитый чаньский наставник, учивший Закону Будды двух танских императоров: Су-цзуна (правление 756–762) и Дай-цзуна (правление 762–779).

### 3.52. Природа дхарм

Теория дхарм занимает в классическом буддизме чрезвычайно важное положение. Вокруг вопросов, связанных с трактовкой природы дхарм, признанием или непризнанием их реального существования, определением их количества и классификацией, строилась полемика различных школ буддизма Индии<sup>206</sup>. Догэн, с его образованием, безусловно, знал о центральном месте понятия «дхарма» в классическом буддизме.

В русском тексте А. Г. Фесюн<sup>207</sup> иногда передает сочетание «природа дхарм», *хоссё*, как «*дхармата*», а иногда – как «природа Дхармы». Догэн начинает с рассуждения об исконной просветленности каждого живого существа (он называет ее «врожденным знанием») и сразу утверждает необходимость подвижничества. Здесь же отвечает на возможные вопросы: по его словам, если мы признаем наличие врожденного знания, все же нужно активно стремиться к просветлению, если же мы отрицаем изначальное присутствие в нас истинного понимания, то тем более важно неустанно постигать путь Будды. В любом случае просветление достигается «посредством действия» природы дхарм: «Само-просветление без учителя [происходит посредством] действия дхармата, – [истинной природы мира вещей]».

Догэн обсуждает одно из высказываний Ма-цзу Дао-и, учившего, что все дхармы на самом деле совпадают с Буддой и нирваной<sup>208</sup>. Ма-цзу говорит, что

<sup>206</sup> В индийском буддизме О. О. Розенберг выделяет семь значений термина «дхарма» и указывает на то, что важнейшим из них является «дхарма» как «трансцендентный носитель» [Розенберг 1991].

<sup>207</sup> [Догэн 2002. С. 89–92]. Здесь и далее русский текст трактата «Природа дхарм» дается в этом переводе.

<sup>208</sup> О Ма-цзу см. [Маслов 2000].

надеть на себя одежду и трапезничать, беседовать друг с другом и пользоваться шестью чувствами, – то есть вся наша повседневная деятельность полностью состоит из истинной природы дхарм. Догэн поясняет, что в какой бы момент времени ни происходило любое действие, оно представляет собой проявление истинной природы всего сущего. А. Г. Фесюн в примечании к словосочетанию «природа Дхармы» дает толкование: «неизменная, сущностная основа всех вещей» [Догэн 2002. С. 92]. То есть переводчик предполагает, что Догэн сливает в одно два противоположных явления: обусловленную законом взаимозависимого возникновения и постоянно изменяющуюся сансару и покоящуюся, вечную нирвану. Догэн настаивает на их сущностном тождестве, предлагает не объединять два в одном, а увидеть в первом второе и наоборот. Сочетание «природа дхарм» оказывается синонимичным понятию «природа будды».

### 3.53. Заклинания *дхарани*

Буддийские *дхарани* (санскр.; кит. *толони*, яп. *дарани*) – заклинания и магические формулы, произнесение которых приносит благо как в этой, так и в последующих жизнях. Догэн ставит произнесение *дхарани* в один ряд с зажиганием благовоний и простираньями как способами выказать наставнику, а заодно и всем буддам и патриархам, признательность и уважение. Догэн начинает трактат с того, что любое выражение почтительности по отношению к наставнику – проявление природы будды. Не важно, что именно делает ученик, наливает ли чай или воздвигает ступу, своим действием он поворачивает колесо Закона, поскольку именно так он проявляет

свое пробуждение. Так становится явным момент (он же точка, поскольку время здесь неотделимо от пространства) встречи ищущего истину подвижника и толкующего истину наставника.

В трактате Догэн подробно расписывает, с какой периодичностью, в какое время года и суток нужно совершать простиранья и возжигать благовония в честь своего учителя. Как пишет Догэн, необходимо надеть плащ кашая и белые носки, обуться в сандалии, взять коврик для простираний, благовонные палочки и в таком виде явиться в покои к наставнику для того, чтобы должным образом почтить его. Догэн дает развернутые практические указания о том, как поступать в зависимости от того, встал ли учитель, позавтракал ли он и чем вообще он занят, когда ученик приходит выразить ему свое уважение. Догэн утверждает, что подобные действия и есть самое великое заклинание *дхарани*, которое только может произнести подвижник (то есть самое эффективное средство обрести благо в этой и последующих жизнях).

Слово «*дхарани*» предполагает «то, благодаря чему нечто поддерживается» [Маллер WEB], и Догэн говорит, что произносятся магические заклинания, мы удерживаем всю великую землю. По его мнению, это то же самое, что носить монашеский плащ. Когда мы надеваем его, поворачивается колесо Закона и полностью реализуется заслуга от ношения плаща.

В целом, трактат перекликается с «Подношениями всем буддам» (3.85), только там Догэн говорит о материальных дарах, а здесь – о поклонах, простираньях и произнесении магических заклинаний ради блага наставника и, шире, всех живых существ.

### 3.54. Умывание лица

Догэн целых три раза объяснял общине, почему и как именно следует заботиться о чистоте лица. В 1239 г. он дал наставления монахам, дополняя проповедь «Очищение» (3.7); в 1243 г. повторил свою речь в Кипподзи, пока строился новый храм; наконец, в 1250 г. он еще раз преподал это наставление монахам уже в Эйхэйдзи.

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

вне разделения на грязь и чистоту. Подробные указания о том, в какое время суток умываться, куда вешать рукомошник, как держать полотенце и как обращаться с ним (а также масса других деталей) перемежаются с отсылками к авторитету будд и патриархов. Как пишет Догэн, в Индии и в Китае будды и патриархи непременно умывались.

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

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

### 3.55. Передача [учения] лицом к лицу

В традиции созерцания слова «передача лицом к лицу» отсылают к одному из постулатов школы – «особой передаче вне учения». Речь идет о том, что ученик воспринимает от своего наставника Закон Будды напрямую, не опираясь ни на какие доктрины и опо-

средующие знаки. Догэн рассуждает как раз о таком акте взаимодействия учителя и ученика, в результате которого оба ощущают свое единство друг с другом, со всеми остальными буддами и с миром.

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

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

Во второй части Догэн, скорее, пытается спровоцировать пробуждение у своих учеников, чем растолковывает слова «передача учения лицом к лицу». Он приводит большую цитату, в которой наставник Чэн-гу говорит о Юнь-мэне Вэнь-яне и критикует Хуан-бо Си-юня, воспитавшего Линь-цзи. Догэн называет Хуан-бо старым буддой и пишет, что тот был наставником Вэнь-яня. На самом деле Юнь-мэня, родивше-

гося в 864 г. (спустя много лет после смерти Хуан-бо, который умер в 850 г.), воспитал Сюэ-фэн И-цунь. Догэн намеренно смешивает всех наставников, показывая, что совершенно не важно, через кого они друг с другом связаны: если уж подвижник получил прямую передачу учения от своего наставника, он оказывается непосредственно связанным с каждым буддой и с каждым патриархом.

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

### 3.56. Правила занятий сидячим созерцанием

Пожалуй, самая короткая из главок «Вместилища», этот трактат представляет собой инструкцию о том, как правильно заниматься сидячим созерцанием. Догэн пишет, что подвижничать под руководством наставника означает сидеть в сосредоточении. И прежде всего, нужно найти спокойное место. Там не должно быть ветрено или дымно, мокро от дождя или тумана. Нужно найти такое место, где тело подвижника будет в безопасности. Догэн говорит, что нужно также всегда заботиться о том, чтобы в месте сидения не было ни слишком жарко, ни слишком холодно. Затем он переходит к описанию техники сосредоточения. Нужно отвлечься от текущих забот и волнений, не думать ни о хорошем, ни о плохом. Догэн специально предостерегает учеников от слишком активной деятельности мозга: иначе получится, что тренируется как раз различающая способность сознания, а не умение отбрасывать тело и сердце-сознание. Также ни в коем случае нельзя стремиться стать буддой. Догэн говорит, что нужно просто

вести скромную жизнь, есть и пить в меру, ни к чему не привязываясь кроме сидячего созерцания. Напротив, им нужно заниматься с таким рвением, как будто таким способом тушишь волосы, загоревшиеся на своей собственной голове. Сидеть в сосредоточении нужно, облачившись в монашеский плащ. Догэн велит расстелить коврик, положить на него сверху круглую подушку для сидения, а затем сесть на нее, но не полностью, а так, чтобы скрещенные ноги были на коврике, а ягодицы – на подушке. Догэн пишет, как именно нужно садиться в полный лотос и в полулотос (по его мнению, допустимы обе позы), как именно держать спину, плечи и голову. В самом конце трактата Догэн напоминает: сидячее созерцание – это практика, о нем не нужно думать или рассуждать. Им нужно заниматься, чтобы войти во врата Закона, ведущие к миру и радости.

### 3.57. Цветы сливы

Одна из красивейших проповедей Догэна. Один из тех трактатов, которые можно приводить в пример, обсуждая поэтичность стиля Догэна. Один из текстов Догэна, полностью выстроенных вокруг наставлений его учителя, Тянь-туна Жу-цзина. Наконец, одно из наставлений, провоцирующих пробуждение здесь и сейчас, немедленно.

Образ старой сливы, на сухой ветке которой распускается единственный цветок, Догэн использует во многих трактатах. Слива зацветает в самом конце зимы, поэтому в китайской поэзии она обычно символизирует весну, которая еще не пришла, но уже чувствуется в воздухе. В буддийских текстах под старой сливой часто подразумевается учитель, и на примере стихотворений о ней Догэн обсуждает столь любимую им тему взаимоотношений настав-

ника и ученика (в открывающей трактат цитате Жу-цзин как раз говорит о старой сливе, имея в виду своего учителя [Догэн 2005. С. 683]).

У цветка сливы пять лепестков. Догэн еще раз напоминает ученикам: не стоит и критиковать тех, кто думает о пяти домах Чань. По Догэну, смысл пророчества Бодхидхармы (предрекшего, что из цветка с пятью лепестками естественным образом получится единый плод) совершенно в другом. Суть наставления первого китайского патриарха в том, что в мирадах лепестков, расцветающих во всем мире, явлена одна и та же единая природа будды. Плод созревает каждый раз, когда подвижник оказывается в состоянии это воспринять. Можно сказать, что созревает сам подвижник, и благодаря этому созревает плод. Подвижник и плод оказываются одним целым, так же, как все сотни, тысячи и миллионы лепестков – на самом деле один-единственный глаз Будды (ср. трактат «Глаз», 3.61).

На протяжении трактата Догэн толкует слова Жу-цзина<sup>209</sup>, его стихотворениями подтверждая свои мысли. В последней цитате основного текста трактата Жу-цзин говорит о том, что исконный облик (*хонрай-но мэмоку*) вне рождения и смерти и что весна, которая находится внутри цветка сливы, вошла в рисунок [ТСД 82 № 2582 279a22]. Догэн несколько раз переворачивает фразы о рисунке и о том, что на нем может быть изображено, а потом заключает: его наставник, старый будда, был настолько талантлив, что в качестве искусной уловки мог себе позволить просто поместить, например, сливовое дерево на

<sup>209</sup> А также историю о том, как царь Прасенаджит посетил досточтимого Пиндолу. В ответ на вопрос, видел ли он самого Будду, Пиндола поднял рукой свою бровь.

картину, и тем самым заставить его (дерево) быть весной.

После стандартного окончания с датой и местом написания трактат продолжается. Догэн еще раз обращается к ученикам (и читателям), призывая их (то есть нас) напрячь все силы и самостоятельно проникнуть в суть сказанного. И в качестве дальнейшей поддержки Догэн здесь же предлагает еще несколько стихотворений чаньских наставников.

### 3.58. Десять направлений

Десять направлений, с точки зрения жителей Дальнего Востока, охватывают весь мир: это восемь сторон света, верх и низ. Как пишет Догэн, единая природа будды являет себя во всех десяти направлениях, повсюду. Потому в тот миг, когда подвижник обретает просветление, оно охватывает всю великую землю. Чистая земля Будды, по Догэну, – весь мир в десяти направлениях. Как он пишет, в каждом крохотном участке заключен весь мир в десяти направлениях. В целом Догэн обсуждает сущностное единство разнообразных явлений нашего мира и «отсутствие препятствий» между буддами и патриархами, умеющими его прозревать.

На протяжении трактата Догэн комментирует высказывания чаньских наставников о том, что такое весь мир в десяти направлениях. Это и глаз монаха, и тело монаха, и одна яркая жемчужина (ср. одноименный трактат, 3.4), и наше сияющая природа. Во всем мире в десяти направлениях содержится наша сияющая природа, а также во всем мире в десяти направлениях нет ни одного человека, который бы не обладал природой будды. Когда одного из наставников спросили, где начинается дорога, по которой

все будды, как один, вместе движутся к воротам нирваны, он описал круг посохом и ответил: «Вот здесь». Догэн пишет, что это «вот здесь» на самом деле относится ко всему миру в десяти направлениях. Сам Будда, Почитаемый в мирах, и есть посох наставника. Он вот здесь. Только не нужно засовывать посох в нос Будде! Не нужно пытаться положить свои вещи в ноздри тому, кто сам – посох. Рассуждая так, Догэн предостерегает учеников от попыток думать чужим умом. Обрести просветление чужими усилиями невозможно, и трактат заканчивается призывом к собственному продвижению по Пути.

### 3.59. Увидеть Будду

Цель подвижника в школе созерцания – испытать просветление, *сатори*. Пробужденный человек начинает видеть свою природу, *кэнсё*. Выражение «увидеть Будду» означает то же самое: пережить опыт прозрения и обрести способность видеть свою истинную природу, тождественную природе будды. В трактате Догэн на многочисленных примерах показывает, что подвижник видит Будду тогда, когда научается различать во всех не связанных друг с другом явлениях нашего мира желаний и страстей спокойную и незыблемую основу, неизменную и вечную природу будды.

Догэн приводит слова о том, что нельзя увидеть Будду, если не считать Буддой сами вещи нашего мира. Комментируя эти слова, он пишет, что поскольку все вещи суть Татхагата, из этого следует, что все вещи есть не что иное как все вещи. Есть учение, записанное в сутрах, и есть учение, которое не может быть записано в сутрах. До тех пор, пока человек не обрел просветление, он не может по-настоящему понять сутры, он не может

увидеть суть ни красок и звуков, ни того, что, по его мнению, вне красок и звуков.

В трактате много цитат из «Лотосовой сутры»: и о том, что все живые существа непременно увидят Будду, и о том, что будд во всех направлениях можно увидеть во время подвижничества, и о том, что Будду видят те, кто так или иначе почитает саму сутру. Обращаясь к китайской традиции, Догэн обсуждает важнейшую для него тему отношений между наставником и учеником. По Догэну, в тот момент, когда наставник провоцирует просветление ученика, они встречаются глазами. Ученик видит Будду в лице наставника (поскольку все будды и патриархи на самом деле – единый Будда) и одновременно сам становится и своим наставником, и всеми буддами и патриархами сразу, поскольку видит свою тождественность с ними и с природой будды.

Догэн пишет о толпе псевдо-просветленных наставников сунского Китая, которые, на его взгляд, уловили всего два-три слова из учения Линь-цзи и Юнь-мэня и вовсе не поняли Конфуция и Лао-цзы. По словам Догэна, ни в коем случае не нужно им уподобляться, а нужно спокойно сосредоточиться, чтобы обрести глаза, умеющие видеть Будду. Во второй части трактата Догэн цитирует историю о том, как Пиндола, один из шестнадцати архатов учеников Будды, поднял рукой бровь в ответ на вопрос, видел ли он Будду. В комментарии Жу-цзина к этой истории говорится, что Пиндола на короткой ноге с Буддой и нам по сию пору следует быть ему благодарными за это<sup>210</sup>. Догэн уточ-

<sup>210</sup> По крайней мере, такие слова Догэн приписывает Жу-цзину в трактате. Имеется в виду, что Пиндола «увидел Будду», то есть воспринял Закон и передал его дальше, и поэтому мы теперь тоже можем обрести просветление.



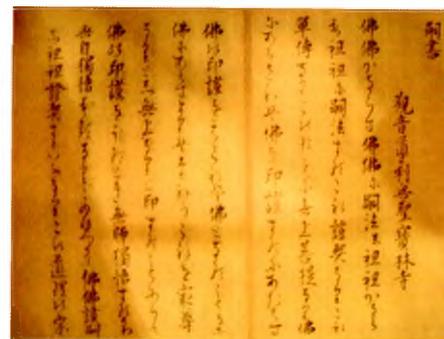
Догэн. «Истинное изображение» (синьэй). XIII в.



Странствующий монах  
Из собрания Музея дзэнской культуры и истории  
при университете Комадзава (Токио)



Древний вход в храм Эйхэйдзи



Трактат «Документ свидетельства», записанный рукой Догэна  
Из собрания Музея дзэнской культуры и истории  
при университете Комадзава (Токио)



Эйхэйдзи



Комната, в которой дзэнские наставники принимали гостей



Врата храма Эйхэйдзи



Предметы обихода дзэнского монаха:  
вешалка, стол, подушки для сидения



Постройки храмового комплекса Эйхэйдзи:  
крытые галереи между зданиями



Вид из крытой галереи между зданиями  
храмового комплекса Эйхэйдзи



Набор мисок дзэнского монаха. Из собрания Музея дзэнской культуры и истории при университете Комадзава (Токио)



Келья дзэнского монаха  
площадью в два татами



Ворота перед павильоном Догэна в Эйхэйдзи



«Облачный зал»  
Эйхэйдзи



Кухня, Эйхэйдзи



Кресло дзэнского наставника и мухогонка хоссу.  
Из собрания Музея дзэнской культуры и истории  
при университете Комадзава (Токио)



Кедры. Эйхэйдзи



Бочка для сбора дождевой воды. Эйхэйдзи



Покои настоятеля в дзэнском монастыре



Лотосы. Эйхэйдзи



Бутон лотоса



Алтарь Догэна в Эйхэйдзи



Место для омовения рук



Внутренние переходы в дзэнском монастыре



Окрестности Эйхэйдзи



Деревянная рыба, по которой стучат специальным молотком, созывая монахов на чтение сутр



Наборы мисок и подушка для медитации дзэнских монахов. Эйхэйдзи



Горы близ Киото, где подвижничал Догэн



Бамбуковый лес

няет: то, что Пиндола видел Будду, означает именно то, что Пиндола видел Будду, а не просто, что Пиндола постиг свою собственную природу. После обсуждения истории архата Пиндолы Догэн рассказывает, как Чжао-чжоу спросили, видел ли он сам Нань-цюаня. Чжао-чжоу ответил, что в его родном Чжэньчжоу растет отличная редиска<sup>211</sup>. Догэн восторгается ответом Чжао-чжоу и говорит, что если бы Чжао-чжоу не повстречал Нань-цюаня, он не смог бы так сказать. В самом конце трактата Догэн еще раз повторяет: верная задача вместилища сути истинного Закона проявляется именно и только в повседневной жизни будд и патриархов, некогда повстречавших друг друга.

### 3.60. Повсюду искать советчика<sup>212</sup>

В Китае монахи часто странствовали от одного наставника к другому. Иногда они путешествовали, чтобы найти того, кто мог бы привести их к пробуждению. Но бывало и такое, что они отправлялись в путь по указанию учителя, а потом возвращались подтвердить глубину своего постижения Закона Будды. Догэн начинает с того, что подвижничество – устойчивое состояние, а не единичный акт. Сначала связь этого тезиса с основной темой не видна, но впоследствии становится ясно, почему Догэн говорит о нем в самом начале. По его мнению, странствующий монах ошибается, если думает, что результат (свидетельство просветления) ждет его в конце пути.

Догэн строит трактат вокруг историй чаньских наставников. Так, Сюэ-фэн однажды спросил своего собрата, ученика и преемника Сюань-ша: «Аскет Бэй,

<sup>211</sup> Дайкон.

<sup>212</sup> В «Заново составленном большом собрании сутр годов Тайсё» приводится два списка этого трактата.

почему ты не отправляешься на поиски Закона?» Тот ответил: «Бодхидхарма не приходил [за этим] в Китай, второй патриарх не ездил [за этим] в Индию». Сюэ-фэн одобрил его ответ<sup>213</sup>. Как говорит Догэн, в этом диалоге выражение «отправляться на поиски Закона» перевернуто с ног на голову, и, по его мнению, когда мы рассматриваем его так («вверх тормашками»), нам уж никак не утаить Закон Будды, который в нем выражен.

Хуэй-нэн и Нань-юэ приходят к выводу, что один наставник ничем не отличается от другого: между ними «нет препятствий». Если бы Хуэй-кэ действительно отправился в Индию, этот поступок имел бы абсолютно тот же смысл, что его отсечение руки. Сюань-ша Ши-бэй, уже будучи признанным мастером, заявил собранию, что они одинаково подвижничили вместе со старым буддой Шакьямуни.

Среди других наставников Догэн цитирует своего учителя Жу-цзина (тот говорит, что у Закона Будды нет единых врат, к которым имело бы смысл подходить с определенной стороны). Комментируя его наставление, Догэн пишет, что искать повсюду советчика – то же самое, что сидеть в сосредоточении, отбросив тело и сердце-сознание. Когда подвижник не странствует, а практикует под руководством одного наставника, он все равно повсюду ищет советчика. Просто это «повсюду» находится в его личном опыте. С точки зрения буддизма вообще и Догэна как буддийского наставника в частности, мир все равно дан нам только в личном опыте, так что ходить куда-то или не ходить – совершенно не важно.

<sup>213</sup> Эта история есть и в «Удержании подвижничества» (во второй части).

### 3.61. Глаз

В чаньских текстах «глаз», или «глаза»<sup>214</sup>, символизируют суть буддийского учения. Когда наставники хвалят своих просветленных преемников, используя это слово, они имеют в виду примерно то же самое, что в русской поговорке «не в бровь, а в глаз». Догэн в других трактатах часто говорит о ком-то, что у него «есть глаза», если этот кто-то обладает способностью верно видеть, то есть просветлен. Также в его сочинениях встречается синонимичное выражение «живой глаз».

Короткий трактат представляет собой запись девяти цитат, из которых семь принадлежат Жу-цзину. Сначала Догэн пишет, что благодаря своим глазам Жу-цзин может наставлять учеников. По словам Догэна, не нужно считать глаза частью тела, ведь они едины со всем миром. Те, кто научился пользоваться своими глазами, понимают, что в них выражается природа будды.

Догэн задается вопросом, верно ли говорить о чьих-то глазах. Если человек думает, что глаза могут быть его или чужие, что нельзя «повернуть глаза ради того, чтобы дать их кому-то еще», это значит, что он еще не преодолел иллюзии, порожденные различающим сознанием. Глаза будды, глаза того или иного наставника – это и есть наши собственные глаза. Жу-цзин, наставляя братию, пообещал выскрести глаза Бодхидхармы, скатать из того, что окажется у него в руках, шарики и забросать ими учеников. В другой раз он заявил, что когда Будда наконец потерял глаза, на старой сливе появился

<sup>214</sup> Решение о том, имеется в виду один глаз или оба глаза, чаще всего остается на усмотрение переводчика.

единственный цветок. В третьем наставлении Жу-цзин сказал, что старые будды по-прежнему с нами и являют нам свой алмазный глаз. В четвертом – что в конце зимы из его глаз льется свет, а в его ноздри заливается дыхание жизни. Наконец, он же говорит о глазах его мухогонки. Словами своего наставника Догэн проделывает то же самое, что обычно: и так и этак поворачивает все словосочетания, которые только можно придумать со словом «глаз» («глаза»). Как и всегда, в самом конце он возвращает учеников к главному: умеет пользоваться своими глазами тот, кто видит проявление природы будды во всем.

### 3.62. Повседневные дела

Трактат «Чтение сутр» (3.18) заканчивается словами о том, что читать сутры необходимо просто потому, что это относится к «повседневным делам» (*кадзэ:*) всех будд и патриархов. Всего во «Вместилище» Догэн около 10 раз упоминает это выражение, имея в виду разные занятия. В одноименном трактате в качестве примера будничных дел он берет «чай и рис» (*сахан*). Как говорит Догэн в самом начале трактата, обычай пить чай и есть рис дошел до наших времен как повседневные дела будд и патриархов [ТСД 82 № 2582 231a20–21].

Догэн рассказывает прецедент просветления патриарха Дао-кая с горы Фужун<sup>215</sup>. Когда знаменитый наставник еще только проходил обучение у Тоу-цзы И-цина, он спросил: «Учитель, мысли и слова будд и патриархов подобны чаю и рису в обычной жизни (букв. «которые относятся к их будничным делам»). Оставив их в стороне, что бы Вы

<sup>215</sup> О нем Догэн рассказывает во второй части «Удержания подвижничества».

могли сказать ради блага живых существ?» Тоу-цзы в ответ поинтересовался, должен ли правитель оглядываться на государей Яо, Шуня и других совершенномудрых<sup>216</sup>. Дао-кай попытался что-то сказать, но Тоу-цзы протянул мухогонку, приказывая ему замолчать, и пригрозил тридцатью палочными ударами. Дао-кай постиг суть Закона Будды. Догэн предлагает почтительно хранить учение о чае и рисе, относящихся к повседневным делам будд и патриархов. По его словам, будды и патриархи готовят чай и рис, а чай и рис поддерживают силы будд и патриархов. Наша задача – не растрчивать их попусту. Ведь это мы, силами будд и патриархов, приобщаемся к верной передаче Закона Будды.

Наставник Ши-тоу однажды сложил стихотворение о том, как он наелся риса в своей хижине и собирается вздремнуть. По Догэну, правило «наестся риса» являет себя до того, как подвижник поел, во время еды и после того, как, наевшись, он завершил трапезу. На протяжении трактата Догэн приводит еще несколько цитат – историй с участием Жу-цзина, Чжао-чжоу и других. Комментируя их, он, с одной стороны, следует традиции школы созерцания. Китайские наставники словосочетанием «повседневные дела» описывали просветление, имея в виду махаянское утверждение тождества сансары и нирваны. С другой стороны, Догэн представляет свою собственную трактовку буддийского учения. Подвижник должен хорошо понимать, что никакого иного способа проявить природу будды, кроме как выпить чаю и поесть риса, у него просто нет. Поэтому трактат заканчивается фразой:

<sup>216</sup> В Китае (а потому и в Японии) считалось, что совершенномудрые правители древности – Яо, Шунь и другие – задали идеальный образец, к которому должен стремиться каждый государь.

«Раз так, значит, у будд и патриархов только и дел, что пить чай да жевать рис» [ТСД 82 № 2582 232b12–13].

### 3.63. Пение дракона

Словосочетание *лунь инь*, букв. «крик дракона», в китайском языке иногда используют, когда говорят о громком, звонком голосе<sup>217</sup>. Как можно понять из трактата, звуки, которые издает дракон, напоминают завывание ветра в лесу, где много сухостоя. Для Догэна не столь важно, поет дракон, рычит, свистит или стонет. Важно, что так или иначе пение дракона выражает природу будды.

Наставника Тоу-цзы спросили, существуют ли внутри деревьев стенания дракона. Он ответил, что, по его личному мнению, лев рычит у людей в голове. Лев здесь – образное наименование просветленного, будды. Догэн указывает на то, что вопрос свидетельствует о непонимании Закона Будды, но тут же предостерегает: хоть монах, спросивший Тоу-цзы, и говорил о деревьях, не зная точно, что они такое, не нужно путать его с теми, кто говорит о деревьях, отлично представляя себе их сущность. Деревья растут в горах и в долинах, вокруг полей и селений. Их условно называют соснами и кедрами, но нам нужно изучить, подвижничая, тот факт, что на самом деле листья, растущие из корней, – не что иное как сами будды и патриархи. Догэн переворачивает ответ Тоу-цзы: по его словам, Тоу-цзы имел в виду, что головы «с рычанием льва внутри» на самом деле окружают нас повсюду, в том числе среди деревьев в лесу (где раздаются стоны дракона). Дальше Догэн обсуждает толкования разных чаньских наставни-

<sup>217</sup> Хотя какие именно звуки издает дракон, по своей природе ближе всех стоящий к змеям, до конца не ясно.

ков того, что такое пение дракона в лесу из высохших деревьев. По словам Догэна, подвижник, проникший в суть Закона, сам начинает исполнять песню дракона, как и делали буддийские наставники. И наоборот, стенания среди сухостоя становятся облаками, становятся водой ([ТСД 82 № 2582 233a20–21]), то есть выражают природу будды так же, как опорные столбы храма, как главный храмовый фонарь и как все остальные храмовые фонари.

### 3.64. Весна и осень<sup>218</sup>

Дун-шаня спросили, как можно избежать жары и холода. Он предложил уйти туда, где их нет. «Где же такое место?» – спросили его. Он ответил, что в холодное время подвижнику холодно, а в жаркое – жарко. В первой фразе этого диалога на самом деле задан вопрос о том, как избавиться от чувственного восприятия и достичь бесстрастия, то есть выйти из круга рождений и смертей, обрести просветление. Дун-шань своим ответом дал понять, что вопрос поставлен неверно: чтобы обрести просветление, вовсе не нужно уходить от жары и холода. Собеседник не понял, и Дун-шань пояснил: просветленный – это не тот, кто ничего не чувствует, а наоборот, тот, кто полностью ощущает природу будды в каждом ее проявлении. Догэн усиливает мысль Дун-шаня, на все лады поворачивая холод и жару (холод сам по себе приходит с вершины холода, жара сама по себе приходит с вершины жары, холод проникает в корень холода, жара проникает в корень жары и т. д. и т. п.).

На протяжении всего трактата Догэн обсуждает варианты продолжения диалога с Дун-шанем, которые

<sup>218</sup> Интересно, что в самом трактате это словосочетание ни разу не встречается.

предлагали впоследствии другие чаньские наставники. Многие из них в этой связи обсуждают доктрину о пяти рангах, которую разработал Дун-шань<sup>219</sup>. Догэн же говорит, что с одной только опорой на теорию ничего не выйдет. Умом постигать учение Дун-шаня – «ограниченный взгляд». Нужно изучить и применить на практике тот факт, что сам наставник был «вместилищем сути истинного Закона» (то есть обладал способностью проявлять природу будды в своем подвижничестве). Давая свою оценку словам разных наставников, Догэн пишет о некоторых из них, что им удалось коснуться истины. Однако в конце трактата он утверждает, что все-таки все они только сотрясали воздух. По мнению Догэна, они никак не могли верно передать дальше суть наставления Дун-шаня, так как не понимали роли холода и жары в повседневной жизни будд и патриархов. Чувствуя холод, подвижник становится единым с ним, как становятся едиными противники во время игры в го. Так происходит, поскольку обе пары («холод и подвижник», «игрок и игрок») взаимообуславливают существование друг друга. Именно в единстве двойственности (и множественности), по Догэну, проявляется природа будды.

### 3.65. Смысл прихода Бодхидхармы

Один из самых знаменитых чаньских вопросов, ответом на который подвижник должен продемонстрировать свое понимание Закона Будды, звучит так: «В чем смысл прихода с Запада патриарха-основателя?» Проповедь, которую Догэн прочел в 1244 г., направлена не только на то, чтобы показать, как он сам обходится с этим коаном, но и на то, чтобы подтолкнуть

<sup>219</sup> См. примеч. 150.

учеников к просветлению или по крайней мере к дальнейшему продвижению по Пути Будды.

В варианте Сян-яня Чжи-сяня, который приводит Догэн, подвижник решил взобраться на дерево, стоящее на вершине утеса<sup>220</sup>. Он хватается за ветку зубами, поскольку усилий его рук и ног недостаточно. В этот самый момент снизу какой-то добрый человек задает ему вопрос о смысле прихода Бодхидхармы. Подвижник не может оставить без ответа вопрос живого существа о Законе Будды. Однако если он попытается ответить, он упадет и разобьется. «Что же ему делать?» – спросил Сян-янь братию. Никто не смог ответить. Только один монах вышел вперед и сказал, что он не знает, как обстоят дела на вершине дерева, но хотел бы спросить почтенного наставника, что тот думает о времени, пока подвижник еще не полез на дерево. Сян-янь, услышав это, расхохотался [ТСД 82 № 2582 235а01–05]. Догэн толкует каждую фразу этой истории, но не просто объясняя, что взбирание на дерево есть путь к просветлению; что на вершине находятся будды и патриархи, а внизу – простые люди; что монах, вышедший вперед, на самом деле спросил, правда ли Сян-янь хочет сказать, что есть разница между омраченным и просветленным, тогда как по учению школы созерцания они едины. Нет, Догэн вертит фразами из цитаты, призывая слушателей (читателей) как следует вникнуть в их смысл самостоятельно, в собственном подвижничестве почувствовать, каково было взобравшемуся на дерево, кто и зачем спросил его снизу о смысле прихода Бодхидхармы, а также почему вообще будды и патриархи

<sup>220</sup> Этот коан есть в сборнике «Застава без ворот». Взбиранию на дерево в школе созерцания иногда уподобляют подвижничество, тогда как на вершине монаха ожидает просветление. О Сян-яне см. примеч. 354.

задают друг другу этот вопрос. Трактат заканчивается стихотворением Сюэ-доу Чжун-сяня, написанном по мотивам этой истории<sup>221</sup>. Сам Догэн спрашивает: «Хохот Сян-яня раздался с вершины или от подножия? Был в нем тот же смысл, что в приходе Бодхидхармы, или не было?» И предлагает ученикам в созерцании как следует вникнуть в суть проблемы.

### 3.66. Цветок удумбара

Улыбнувшись ученикам, Будда Шакьямуни взял в руку чудесный цветок удумбара, который распускается один раз в три тысячи лет, и повернул его в пальцах. Никто не понял, что имел в виду Будда, только Кашьяпа постиг смысл этой молчаливой проповеди и так же молча улыбнулся в ответ. С изложения этой знаменитой истории, к которой возводит свое начало школа созерцания, Догэн начинает проповедь, посвященную цветку удумбара как проявлению истинной реальности и символу пробуждения.

Все будды и патриархи своим подвижничеством поворачивают в пальцах цветок удумбара. Цветок сливы, весеннее цветение в целом, когда весь мир как будто укутан снежным покрывалом, цветение лотоса – все это различные проявления цветка удумбара. Когда зацветает растение удумбара, возникает весь мир в десяти направлениях. Как дальше пишет Догэн, «в целом великая земля с ее горами и потоками, солнце, луна, ветер и дождь, люди и животные, а также все многообразие трав и деревьев – все, что можно вертеть в пальцах, это поистине вращение в пальцах цветка удумбары» [ТСД 82 № 2582 236b09–14]. «Вертеть в паль-

<sup>221</sup> Его суть такова: говорить, находясь на вершине, легко; говорить, находясь внизу, сложно; старый монах уже полез вверх – так давайте, спрашивайте его [ТСД 82 № 2582 235c20–21].

цах» – действие, которое вслед за Буддой Шакьямуни повторяют наставники школы созерцания, провоцируя просветление у своих учеников. В этом смысле выражение употребляет Догэн, подчеркивая, что подтолкнуть к пробуждению подвижника может любое действие наставника. По Догэну, жизнь и смерть, возникновение и исчезновение – тоже разновидности цветов. Когда мы изучаем это в своем подвижничестве, мы и вертим в пальцах цветок удумбары.

Встречаясь друг с другом, монахи видят, как по-разному может цвести одно и то же растение удумбара. Здесь Догэн опять обращает внимание учеников на то, что им следует пытаться уловить проявление единой основы во всем многообразии. Каждый будда по-своему выражает то, что он понял. Все они выражают одно и то же. Как утверждает Догэн, подвижник в монастыре получает громадную пользу от того, что лицом к лицу встречается с другими подвижниками. Потому и важны высказывания наставников древности: чем больше монахи видят примеров выражения Закона Будды, тем больше у них шансов наконец постичь его. Когда же они сами обретут просветление, они смогут добавить к существующим цветам свой собственный, и другие будды и патриархи по достоинству оценят красоту и аромат распутившегося цветка удумбары.

### 3.67. Устремление к наивысшему сердцу-сознанию

В конце зимы 1244 г. Догэн преподавал общине наставление, легшее в основу трактата «Устремление к наивысшему сердцу-сознанию». Эдзё переписал его в 1255 г. и включил в версию В-75. Переработанная версия этого трактата 1279 г. под названием «Устремление к пробужденному сердцу-сознанию» вошла в

версию В-12. Из стихотворения-гатхи, которое прозвучало в бодхисаттва Кашьяпа (второй патриарх школы созерцания), становится понятно, что «наивысшее сердце-сознание» – это и есть «пробужденное сердце-сознание». Оба выражения описывают просветленное состояние, в котором подвижник видит проявление природы будды в себе самом и во всем, что есть в мире. Если прочитать два трактата подряд<sup>222</sup>, становится ясно, что в первом Догэн объясняет, что нужно делать мирянам, чтобы приблизиться к постижению Закона Будды (в основном, чтить монахов), а во втором – что нужно делать монахам (бескорыстно обращаться заслуги от своего подвижничества на благо всех живых существ).

Догэн начинает с обсуждения метафор в лексиконе буддийских наставников (самого Будды Шакьямуни и других). Здесь он четче, чем в других трактатах, проговаривает: любое уподобление выражает природу будды ничуть не меньше, чем оригинал. Поэтому везде, где Догэн цитирует чье-то высказывание, или раннебуддийскую максиму, или сравнение, которое в буддийских текстах отсылает к чему-то, он вновь и вновь предлагает понимать его буквально. «Изучать и применять на практике» то или иное правило, не заботясь о том, что оно к чему-то там отсылает, а воспринимая его как прямое выражение природы будды. Дальше Догэн рассуждает о подношении даров. Само это действие, благое с точки зрения всех направлений буддизма, Догэн подробно обсуждает в одноименном трактате («Подношения всем буддам», 3.85). Здесь же он еще раз напоминает, что подносить дары так же полезно, как почитать изображения будд и воздвигать

<sup>222</sup> Так они помещены во многих изданиях, в частности, в «Заново составленном большом собрании сутр годов Тайсё».

столпы – все это и говорит о нашем устремлении к наивысшему сердцу-сознанию.

Догэн рассуждает и о буддийских писаниях. Так же, как и в других трактатах, здесь он подчеркивает, что при правильном использовании подвижник видит в них истинный Закон Будды. Говоря о просветлении Будды Шакьямуни, вместе с которым обрели просветление вся великая земля и все живые существа, Догэн еще раз напоминает об одновременности подвижничества и свидетельства (так же он рассуждает в трактате «О тех, кто покинул свой кров», 3.81)

В продолжение трактата Догэн возвращается к теме метафор и делает незаметный переход к самим явлениям мира: травы, деревья и цветы в его фразах и символизируют что-то в буддийском тексте, и являются настоящими растениями, указывающими на самих себя, которые только и делают, что проявляют природу будды. Поэтому ни в коем случае нельзя относиться к ним (и ко всему остальному в мире) пренебрежительно. Как утверждает Догэн в этом трактате, с особым усердием мирянам нужно совершать подношения Трем сокровищам, ибо в жертвованиях и проявлениях почтительности проявляется их устремление к наивысшему сердцу-сознанию.

### 3.68. Устремление к пробужденному сердцу-сознанию

В отличие от предыдущей проповеди, трактат «Устремление к пробужденному сердцу-сознанию» явно рассчитан на монашескую аудиторию. Его ключевая мысль состоит в том, что стремление подвижника достичь просветления должно выражаться в деятельной помощи всем живым существам переправиться на берег спасения.

Стиль Догэна во многом копирует древних буддийских авторов: много перечислений списком (три вида сознаний, восемь трудных пределов, три деяния), отсылка к словам Будды (почти весь трактат – либо прямые цитаты, либо пересказ той или иной истории из сутры), рассуждений, выстроенных по образцу сутр (например, апофатическое описание пробужденного сердца-сознания, как будто взятое из какой-нибудь части «Сутры о великой совершенной мудрости»)<sup>223</sup>. От себя Догэн добавляет только несколько слов – очень ненавязчиво и, на первый взгляд, незаметно превращая помещенные выше рассуждения в иллюстрацию собственных идей. Так, он пишет: «Сознание бодхи ... не даруется буддами и бодхисаттвами и не обретается лишь собственными силами, но пробуждается при встрече чувств и устремлений и потому не есть природное [сознание]». Традиционное для сутр построение фразы «не то... не то...» Догэн дополняет своим положительным утверждением. Как и в других трактатах, здесь он говорит о взаимодействии будды и подвижника, о том, что только при совместных усилиях рождается понимание подвижником сути Закона Будды. Пробуждение, которое при этом испытывает подвижник (а вместе с ним и все будды) одновременно принадлежит и миру иллюзий, и миру будды. По Догэну, это и есть главное доказательство его истинности.

Часть трактата посвящена рассуждениям о времени. Вывод, к которому приходит Догэн, заключается в том, что поток рождений и смертей непрерыв-

<sup>223</sup> Все это можно отчетливо увидеть в русском переводе трактата, выполненном А. Г. Фесюном [Догэн 2002. С. 108–115]. Его вариант названия – «Пробуждение сознания бодхи». Здесь и далее цитаты из этого трактата даются по указанному изданию.

вен в том смысле, что моменты сменяют друг друга молниеносно – так быстро, что быстрее этого ничего не может быть<sup>224</sup>.

В конце трактата Догэн рассуждает о демонах, которые искушают подвижников: они предлагают отвлечься от немедленной помощи живым существам и уделить время собственному спасению. Подобные зловредные мысли могут прикрываться самыми благими намерениями: демон может внушить бодхисаттве, что тот спасет больше живых существ и его милосердное вмешательство окажется эффективнее, если он сначала вложится в собственное постижение Закона Будды. На самом же деле тот, кто поддастся желанию обрести просветление само по себе, будет отброшен далеко-далеко назад, и ему придется потратить не одно земное воплощение на то, чтобы отсечь возникшую в его сердце-сознании привязанность к иллюзорному понятию «просветление». Настоящая же цель подвижничества, по Догэну, должна состоять только и исключительно в бескорыстной помощи всем живым существам.

### 3.69. Всеобъемлющее тело Татхагаты

Иероглиф *дзэн* в сочетании *дзэнсин*, всеобъемлющее тело, – тот же самый, что в названии трактата «Полное проявление» (3.39). Весь трактат (очень короткий) строится на обсуждении цитат из «Лотосовой сутры». Во-первых, Догэн приводит слова Будды из главы «Учитель Дхармы», обращенные к бодхисаттве-махасаттве по имени Царь Врачевания. Будда говорит:

<sup>224</sup> Ср. континуальность и дискретность в современной физике. О понимании Догэном продолженности времени уже упоминалось в анализе трактата «Бытие-время» (3.11).

«Во всех местах, где [эта Сутра] проповедуется, читается про себя, читается нараспев, переписывается и где хранятся свитки Сутры, пусть будут воздвигнуты ступы из семи драгоценностей. Пусть [они] будут самыми высокими, просторными и величественно украшенными, но не нужно класть в них шары! Почему? [Потому что] в них уже находится Все Тело Татхагаты» [Лотосовая сутра 1998. С. 199]. Далее цитата продолжается до того места, где в «Лотосовой сутре» говорится о полном просветлении, ждущем тех людей, которые будут почитать эти ступы. Во-вторых, Догэн цитирует фразу из главы «Продолжительность жизни Татхагаты», где Будда раскрывает секрет своего вечного существования. Исследователь и переводчик текстов Догэна Тайгэн Дэн Лейтон пишет, что рассуждения о бесконечной продолжительности жизни Будды Догэн понимает как подтверждение возможности проникновения сакрального в обыденное, а также как доказательство способности любого существа к просветлению даже в нашем мире. По мнению ученого, с опорой на «Лотосовую сутру» Догэн прежде всего задает пространство и контекст для практики милосердных подвижников – бодхисаттв. Каждое живое существо здесь и сейчас находится в единой (и единственной) истинной реальности<sup>225</sup>. При этом для Догэна ни в каком виде невозможно достижение просветления без активного участия самого практикующего; истинная реальность постижима только в процессе непрерывного подвижничества [Тайгэн Дэн Лейтон 2005].

Догэн обсуждает и вневременность жизни Будды, и «внепространственность». Тело Будды объемлет весь мир, поэтому и нет смысла сводить его размер к чудодейственным останкам *шарыра* или даже к тому их коли-

<sup>225</sup> Эта идея близка к учению об «исконной просветленности» школы Тэндай.

честву, которое составляет тело человека при жизни (в древнекитайских мерках – восемь ху и четыре доу<sup>226</sup>).

### 3.70. Царственное самадхи

В школе созерцания «царственным самадхи» называют сидячее созерцание, а в школе Чистой земли – памятование о будде (*нэмбуцу*). В обоих случаях подразумевается высшая степень сосредоточения, при которой из сознания подвижника исчезают все заблуждения. Догэн конечно же говорит о самадхи в традиции Чань/Дзэн. Для него это сосредоточение в позе полного лотоса, которое и стало центральной темой проповеди. Отсылками к «Лотосовой сутре» и цитатой из наставления Жу-цзина Догэн подкрепляет свой тезис: сидячее созерцание – самое подходящее занятие для того, кто прозревает истинную природу мира.

Фрагмент, который Догэн здесь приписывает Жу-цзину, встречается и в других трактатах «Вместилища». В нем утверждается, что не нужно возжигать благовония, совершать простирания, произносить памятование о будде, читать сутры, будь то нараспев или про себя. Профессор Т.Г. Фолк анализирует этот пассаж в статье «“Просто сидеть”? Подход Догэна к сосредоточению сидя, чтению сутр и другим традиционным буддийским практикам» [Догэн 2012. С. 75–106]. Фолк обнаружил его в восьми сочинениях Догэна, причем в шести из этих случаев Догэн ссылается на Жу-цзина<sup>227</sup>.

<sup>226</sup> Один ху приблизительно равен 103,5 л., и 10 доу – этими единицами мерили объем жидких, реже сыпучих или твердых, тел.

<sup>227</sup> Тот же фрагмент встречается по одному разу в «Беседе о постижении Пути» (на японском языке, тогда как во всех остальных случаях он записан камбуном) и «Записях годов Баоцин»; трижды во «Вместилище» и трижды в «Расширенных записях Эйхэя».

В статье обсуждается отношение Догэна к перечисленным в цитате практикам. Кроме того, автор подробно разбирает все восемь случаев появления фрагмента в текстах Догэна, анализируя контекст, в котором он там приводится. Профессор приходит к выводам, что, во-первых, Догэн начал с попыток уложить у себя в голове слова своего наставника; во-вторых, со временем позиция Догэна менялась; и в-третьих, у Догэна в итоге сложилось несколько иное понимание сидячего созерцания, нежели у самого Жу-цзина [Указ. соч. С. 77]<sup>228</sup>.

В трактате «Царственное самадхи» Догэн говорит о неизмеримой заслуге от сидения в сосредоточении и о том, что подвижничать нужно непрерывно и постоянно, как телом, так и сердцем. Как пишет Догэн, этим занимался Бодхидхарма, это неустанно познают в своем подвижничестве все будды и патриархи, и этим поворачивается колесо Закона. Тот, кто хочет приобщиться к чудесному просветлению, должен просто сидеть в сосредоточении, ни на что не отвлекаясь.

### 3.71. Тридцать семь обстоятельств, содействующих просветлению

Список, известный также как «тридцать семь факторов просветления», по Догэну, включает четыре вида размышления, четыре правильных усилия, четыре вида приближения к сверхъестественным способностям, пять корней подвижничества, пять добродетельных сил, семь составляющих пробуждения и благородный восьмеричный путь<sup>229</sup>. Четыре вида размышления: о

<sup>228</sup> Автор статьи считает, что Догэн воспринимал слова Жу-цзина как коан, а не как прямое указание к действию, т. к. в монастыре, где настоятельством вожделел Жу-цзин, точно так же практиковалось и чтение сутр, и все остальные обряды, как и в сунском Китае.

<sup>229</sup> Здесь Догэн повторяет классический список.

нечистоте тела; о том, как чувственное восприятие ведет к страданию; о непостоянстве сознания; о непостоянстве всех вещей и мыслей. Четыре правильных усилия: избегать того, что ведет к дурным деяниям; прилагать усилия к тому, чтобы остановить творящего дурное; способствовать тому, что приносит заслуги; способствовать тому, что увеличивает заслуги. Четыре вида приближения к сверхъестественным способностям: помогать живым существам обрести их; прилагать усилия разума для их обретения; сохранять желание их обрести; быть сосредоточенным на всем этом. Пять корней подвижничества: вера в Закон Будды; усердие в духовном самосовершенствовании; сознательность; сосредоточение; мудрость, связанная с интуицией. Пять добродетельных сил: сила веры в Закон; сила усердия в духовном самосовершенствовании; сила сознательности; сила сосредоточения; сила мудрости, связанной с интуицией. Семь составляющих пробуждения: осознание важности Закона; в духовном самосовершенствовании; к радости от истины; к отсечению неподходящего; к спокойствию; к сосредоточению; к сознательности. Наконец, благородный восьмеричный путь: правильное воззрение; правильное намерение; правильная речь; правильное поведение; правильный образ жизни; правильное усилие; правильное памятование; правильное сосредоточение. Догэн комментирует все перечисленные выше списки так же, как он делает со всеми привычными буддистам понятиями в других трактатах. Догэн пишет о каждом обстоятельстве, что оно – вся великая земля, горы и реки, опорный столб храма и т. д. Он говорит о цветении слив и о глубине вод, в которых беспечно плавают рыбы, подчеркивая, что они прекрасно справляются, например, с мудростью, связанной с интуицией. Догэн цитирует

высказывания чаньских наставников. Правда, здесь не комментарий строится вокруг цитаты, образующей смысловой стержень, а наоборот, комментарий к очередному перечню занимает центральное место, и в его логику встроены краткие цитаты.

По тексту трактата видно, что для Догэна особенно важно толкование восьмеричного пути: там, где речь идет именно о практических действиях подвижника, он становится исключительно строг и категоричен, призывает подвижничать изо всех сил и не терять ни секунды драгоценного времени. Здесь Догэн пишет о том, как важно уйти от мирской жизни для того, чтобы подвижничать и обрести способность видеть свою истинную природу. Он критикует мирянина Вималакирти<sup>230</sup>, говоря, что на самом деле только в стенах монастыря можно как следует отвлечься от суеты. Догэн много пишет о том, что и монашеские обеты не дают никаких гарантий, поскольку многие наставники прельщаются славой и выгодой, начинают искать расположения государя и богатых сановников, так что ни о каком постижении истинной природы уже не идет речь. В целом, пафос речей Догэна согласуется с его общей позицией: главная цель подвижника – спасти живые существа (в том числе, себя самого) от заблуждений, научиться прозревать истинную природу мира; чтобы этого добиться, нужно неустанно изучать и применять на практике Закон Будды, что гораздо легче делать монаху, чем мирянину. Нужно сидеть в сосредоточении, как все будды и патриархи, пока не постигнешь до конца все тридцать семь обстоятельств, способствующих просветлению, – а потом отбросить и их тоже.

<sup>230</sup> «Сутра о Вималакирти», в которой мирянин посрамляет знаменитых учеников Будды, была очень почитаема в китайской школе созерцания.

### 3.72. Вращение колеса Закона

Трактат «Вращение колеса Закона» был представлен собранию монахов в 1244 г. и записан Эдзэ. Догэн приводит комментарий Жу-цзина на фразу «когда человек достигает просветления и возвращается к истоку, пространство в десяти направлениях пропадает-исчезает и испаряется» [ТСД 82 № 2582 251a16–17]. Жу-цзин приводит варианты того, как ту же фразу чуть изменяли наставники школы созерцания и дает свою версию. Соль истории в том, что эта фраза взята из «Шурангамы-сутры» – текста, крайне популярного в китайской школе созерцания и в то же время апокрифического. Аутентичность сутры долгое время подвергалась сомнению, считалось, что она поддельная, то есть не согласуется с учением Будды<sup>231</sup>. При этом сама фраза, как показывает Жу-цзин, полностью выражает Закон. Догэн утверждает, что хотя сама фраза может быть процитирована по сомнительному источнику, будучи истолкована буддой, она превращается в орудие спасения живых существ. Колесо Закона вращают будды и патриархи, и они могут использовать любое средство: колесо повернется не от того, каков рычаг, а от того, кто и как поворачивает. Монах же, стремящийся к постижению истины, не должен обращать внимание на внешние условия. Он должен неустанно подвижничать и хвататься за любую соломинку: с благодарностью принимать наставления учителя, а не выяснять, достоин ли внимания источник, из которого взяты обсуждаемые фразы. Сам Догэн полностью согласен с процитированным положением и поясняет, что «пространство в десяти направлениях» (а это общепринятое

<sup>231</sup> В настоящее время считается, что у этой сутры нет санскритского оригинала.

в буддизме обозначение всей вселенной как совокупности наличествующих в ней предметов) представляет собой лишь иллюзию нашего восприятия, а на высшем уровне пространство пусто, то есть бессущностно, и при этом совпадает с природой будды. Его вариант – «когда человек достигает просветления и возвращается к истоку, пространство в десяти направлениях достигает просветления и возвращается к истоку» [ТСД 82 № 2582 251a25–26]. Осталось добавить, что для обозначения «пространства» Догэн использует понятие «*коку*», перевод индийского «*шуньята*», которому он посвятил отдельный трактат «Вместилища» («Пространство», 3.75).

### 3.73. Самадхи собственного свидетельства

Как и многие другие проповеди Догэна, эта начинается с указания на верную передачу от будды к будде и от патриарха к патриарху самадхи собственного свидетельства. Общаясь с благомудрыми друзьями или изучая священные писания, подвижник имеет дело с самадхи собственного свидетельства, представляющее собой глаз будд и патриархов (ср. трактат «Глаз», 3.61).

Догэн рассуждает о подвижничестве и свидетельстве как свойстве будд и патриархов. Подвижничая, будды свидетельствуют о своей просветленной природе, и это их естественное состояние: то же самое, что для дерева – расти, а для птицы – лететь. Для Догэна важно, что каждый будда опирается на собственный личный опыт. В пассажах о благомудрых друзьях и о священных писаниях Догэн постоянно подчеркивает: с их помощью подвижник познает самого себя. По сути дела нет никакой разницы между тем, чтобы отбросить собственные интересы ради спасения живых существ и

ради Закона Будды, и тем, чтобы изучать и применять на практике Закон Будды ради постижения собственной природы. Здесь Догэн еще и еще восхваляет буддийские тексты. По его словам, они – и великая земля, и горы, и реки, и костный мозг будд и патриархов. Правильно читая тексты (то есть изучая их в своем подвижничестве), монах может «опереться на них» точно так же, как на свой посох или мухогонку наставника. То, что он при этом почувствует, будет его личным опытом постижения собственной природы.

Выражать Закон ради блага живых существ и применять Закон в своем подвижничестве, по Догэну, означает слышать Закон. Догэн подчеркивает, что подвижник при этом не должен заботиться о глубине собственного постижения Закона. Его дело – избавлять живые существа от страданий, сидеть в сосредоточении, изучать сутры и общаться с наставниками, а просветление проявится естественным образом. Во второй половине трактата Догэн подкрепляет свои рассуждения историями с участием Да-хуэя Цзун-гао<sup>232</sup>. Догэн рассказывает о том, как Да-хуэй спрашивал о Законе Будды наставников созерцания и критикует их общение. По Догэну, Да-хуэю так и не удалось пробудиться ото сна и увидеть свою истинную природу. Для того, чтобы рассуждать о себе и рассуждать о других, непременно нужно обладать глазом будды, который Да-хуэй так и не обрел. Мы же можем и должны, подвижничая, познавать себя.

### 3.74. Великое осуществление

Трактат представляет собой развернутый комментарий на коан о Бай-чжане и диком лисе, толкуя который спорили и спорят до сих пор толпы буддийских

<sup>232</sup> Об этом наставнике шла речь выше в этой книге. См. разд. 2.2.

наставников. Некогда один из учеников спросил своего наставника, подчиняется ли просветленный закону причин и следствий. Наставник ответил, что нет, не подчиняется, и в наказание за свою ошибку 500 раз возродился в образе лиса. В конце концов он пришел к Бай-чжану Хуай-хаю и задал ему тот же вопрос. Хуай-хай ответил, что просветленный един с законом причин и следствий, после чего наставник испытал озарение, покинул тело лиса и попросил совершить над ним церемонию погребения, подобающую монаху<sup>233</sup>. В этой истории ключевой является пара вопрос–ответ о том, подвержен ли просветленный закону причин и следствий. Ответ Хуай-хая одновременно демонстрирует его собственное истинное видение и становится толчком, благодаря которому просветление обретает монах-лис. Догэн обсуждает множество возможных толкований коана, отбрасывая те, что на его взгляд, неверно передают суть Закона Будды. В частности, нельзя говорить, что наставник вновь обрел свою исконную природу после того, как в течение пяти веков жил в облике дикого лиса. По Догэну, нет никакой «исконной природы», отличной от той, что каждый из нас имеет здесь и сейчас. С другой стороны, примечательно, как Бай-чжану удалось освободить наставника. Слова, выражающие Закон, как пишет Догэн, звучали во все времена: их постоянно произносила сама великая земля, горы и реки. Однако наставник жил в облике дикого лиса. Только когда Бай-чжан произнес то, что он произнес, наставник испытал прозрение. Согласно толкованию Догэна, эта история отлично показывает: самого наличия исконной природы у всего сущего для пробуж-

<sup>233</sup> Полный текст истории есть в сборнике «Застава без ворот». Догэн приводит здесь же диалог Бай-чжана с его учеником Хуан-бо, который состоялся сразу после кремации.

дения недостаточно. Природа будды присутствует и являет себя повсюду. Однако без подвижничества нам не найти ее в круговороте рождений и смертей.

### 3.75. Пространство

Название трактата представляет собой перевод на японский язык санскритского слова «шуньята» – «пустота», «пустотность». Это понятие классического буддизма восходит к сутрам Запредельной премудрости и школе мадхьямаки. Означает оно отсутствие собственной природы не только у «Я», личности, но и у дхарм как квантов психофизической жизни (определение Т.В. Ермаковой и Е.П. Островской [Ермакова, Островская 1999. С. 57])<sup>234</sup>. Японское «коку»<sup>235</sup> состоит из иероглифов *ко*, «пустота», «нереальность», «ложь», «неосмотрительность», и *ку*, «небо», «воздух», «пустота», «бесцельный». Вместе же слово «коку» имеет значения: «пустота», «пустотность» (*шуньята*), «небо», «воздух», «воздушное пространство», а также «космическая пустота»<sup>236</sup>.

В трактате, записанном Гиунум в 1279 г. по материалам проповеди 1245 г., Догэн обсуждает диалог Ши-гуна Хуэй-цзана и Си-тана Чжи-цзана о том, как схватить

<sup>234</sup> Шуньята в ранней мадхьямаке раскрывает природу вещей с точки зрения конечной истины (санскр. *парамартхика-сатья*). С одной стороны, согласно закону взаимозависимого происхождения (санскр. *пратитья-самутпада*), своей собственной независимой природы у явлений нет, то есть они «пусты». С другой стороны, мы не можем описать «пустоту» словами, любые высказывания о ней будут неверны, а потому она «пуста» в том смысле, что лишена характеристик.

<sup>235</sup> Изначально китайское *сю кун*.

<sup>236</sup> На английский язык название трактата переведено как «Space» («Пространство» [Нисидзима, Кросс 1998. Т. 4. С. 55]) и «On The Unbounded» («О неограниченном» [Догэн 2007. С. 846]).

пустоту (пространство, *коку*). Си-тан схватил рукой воздух, но Ши-гун раскритиковал его жест и сам схватил за нос Си-тана. Си-тан закричал, что это ужасный способ хватать пустоту и что он счастлив, что ему удалось освободиться. На это Ши-гун заявил, что Си-тану следовало бы чувствовать себя свободным с самого начала. Ясно, что речь идет о достижении просветления. Си-тан осознал свою истинную природу, будучи схваченным за нос, Ши-гун же напомнил ему, что он обладал ей изначально. Догэн комментирует эту историю, обсуждая слово «пустота» («пространство») На протяжении всего трактата он последовательно проводит мысль о том, что пространство как таковое полностью совпадает с абсолютной реальностью, природой будды. По Догэну, *шуньята* не зависит от человеческих представлений; содержит в себе весь универсум (все дхармы существуют в ней как в пространстве); на концептуальном уровне не содержит ни одного предмета, то есть пуста. При этом первое, что бросается в глаза, – буквальность толкования Догэна. У него «пространство» пусто, так как не содержит в себе вещей. В трактате Догэн обсуждает наставления Жу-цзина, чаньскую историю о том, как схватить тигра за хвост (по Догэну, это то же самое, что схватить пустоту), вспоминает мыслителя Васубандху и бодхисаттву Каннон, но все эти отсылки нужны ему не сами по себе, а лишь для того, чтобы призвать учеников как следует сосредоточиться и вникнуть в самую суть пустоты как вместилища сути истинного Закона.

### 3.76. Ч а ш а

Патра (санскр., кит. *бо юй/бо*, яп. *хацуу/хацу*) – чаша для сбора подаяний, один из символов буддийского монашества. Вместе с плащом *кашя* ее вручают новообращенному в конце обряда принятия заповедей.

В традиции созерцания чаша также одна из патриарших регалий, которую наставник передает своему преемнику.

Наставление, посвященное чаше для сбора подаяний, Догэн начинает с отсылки к линии верной передачи Закона Будды: от семи будд прошлого через двадцать семь индийских патриархов и шесть китайских патриархов. Заканчивается перечень указанием на то, что сам истинный Закон – не что иное, как монашеский плащ и чаша<sup>237</sup>. Важная оговорка, которую Догэн постоянно повторяет, состоит в том, что будды и патриархи являли всему миру сокровенный смысл плаща и чаши в своем подвижничестве, каждый раз по-разному, но непременно на практике.

Догэн цитирует рассказанную Жу-цзином историю о том, как некий монах спросил Бай-чжана Хуайхая о природе чудесного и тот ответил, что чудо – это когда подвижник сидит на вершине горы. Довольно неожиданно Догэн заключает из этого, что для такого чудесного занятия, как созерцание, такому чудесному существу, как подвижник, нужны чудесные принадлежности. Значит, чаша монаха – чудесный предмет и обращаться с ней нужно крайне почтительно. По словам Догэна, только невежды интересуются конкретным материалом, из которого изготовлены плащ и чаша. Ни шелк или хлопок, ни камень, металл, фарфор или дерево не передают сути того, что такое плащ и чаша. В следующем фрагменте Догэн пишет о чаше множеств фраз, в которых она предстает как проявление природы будды, а потом говорит, что чаша, вручаемая при

<sup>237</sup> В толковании к этому фрагменту можно было бы написать, что монашеский плащ и чаша – зримые проявления природы будды, тем более важные, что, по Догэну, именно и только в чувственно воспринимаемых проявлениях мы и можем уловить сам Закон.

посвящении, это и есть та чаша, которую четыре небесных царя подарили Будде Шакьямуни<sup>238</sup>. По Догэну, иначе не было бы возможно распространение Закона Будды. Поэтому подвижнику следует бережно ухаживать за своей чашей и воспринимать ее не как творение рук человеческих, но как вместилище сути истинного Закона.

### 3.77. [ Летнее ] затворничество

Распорядок дня в буддийских монастырях в целом один и тот же в течение всего года, однако в период дождей (в Японии – в начале лета) монахам предписывается особенно тщательно соблюдать все ограничения, заниматься сосредоточением и толкованием текстов. Это время называется «мирное прерывание» (*анго*). После его окончания в монастырях отмечают второй по важности ежегодный праздник (первый – день рождения Будды) – день поминовения усопших (*санскр.* Улламбана). Монахи посвящают всем живым существам заслуги, накопленные ими во время подвижничества за последние месяцы, и в храмы приходит множество мирян с подношениями. Для монахов праздник Улламбана означает также духовный день рождения, прибавляющий год к их возрасту в общине. В Эйхэйдзи Догэн держал братию в режиме усиленного подвижничества 90 дней, опираясь на древнюю буддийскую традицию<sup>239</sup>.

<sup>238</sup> По легенде, когда Будда Шакьямуни пробудился, четыре великих правителя, охранители сторон света, поднесли ему каждый по драгоценной чаше. Будда не принял их подношение, посчитав чаши слишком роскошными. Однако он все же взял самую простую из них и смастерил себе из нее свою собственную чашу.

<sup>239</sup> В настоящее время в Эйхэйдзи период летнего затворничества начинается 15 мая.

Догэн объясняет, как важен период мирного прерывания для духовного самосовершенствования. По его словам, лучшего и представить себе нельзя: монастырь покидать запрещено, отвлекаться запрещено – для сидячего созерцания созданы все условия, так что монаху легче, чем когда бы то ни было, сосредоточиться и постигнуть суть Закона Будды. Длинная проповедь о пользе периода мирного прерывания содержит отсылки к «Лотосовой сутре», к наставлениям Жу-цзина и других наставников созерцания, «Чистым правилам для чаньских монастырей» и другим текстам. Догэн показывает, что 90 дней самоотверженной работы над собой – древний обычай будд и патриархов. Если мы хотим войти в их семью, мы должны продолжать их дело. Догэн дает подробные инструкции о том, как организовать период мирного прерывания. Монахи пишут на специальных табличках сведения о себе, и Догэн показывает образцы верно оформленных записей. Затем он перечисляет действия, которые должны быть совершены с утра до самого вечера: описывает, как правильно читать нараспев сутры, какими словами сопровождать трапезу, начало и конец совместного созерцания и все остальные действия общины. В конце трактата Догэн еще раз напоминает: те, кто участвует в «мирном прерывании» – будды и патриархи, а те, кто им пренебрегает, – никакого отношения не имеют к буддам и патриархам.

### 3.78. Умение читать мысли

Среди историй, которые Догэн рассказывает в трактате «Сознание непостижимо», есть случай, произошедший в Китае с наставником созерцания Хуэй-чжуном. О некоем знатоке писаний, прибывшем из Индии, ходили слухи, будто бы он обла-

дал четвертой из необыкновенных способностей архата – умел интуитивно постигать мысли и намерения живых существ<sup>240</sup>. Государь попросил Хуэй-чжуна, бывшего тогда придворным проповедником Закона, проверить, действительно ли этот знаток писаний так глубоко постиг учение Будды, что научился читать чужие мысли. Хуэй-чжун встретился с ним. Увидев Хуэй-чжуна, знаток писаний был поражен его величием и почтительно склонился перед ним. Хуэй-чжун трижды задавал ему один и тот же вопрос: «Где старый монах?» Первые два раза знаток писаний пытался что-то сказать, но Хуэй-чжун повторял вопрос. На третий раз знаток писаний так и не нашелся с ответом.

Трактат «Умение читать мысли» – расширенный комментарий Догэна на историю о Хуэй-чжуне и толкователе писаний. Сначала Догэн перечисляет мнения о ней пятерых наставников созерцания: Чжао-чжоу, Сюань-ша, Ян-шаня, Бай-юня и Сюэдоу Чжун-сяня. Как пишет Догэн, все они глубоко проникли в суть Закона Будды, но тем не менее ошибались в своих трактовках реплик Хуэй-чжуна и знатока писаний. По мнению Догэна, во-первых они не поняли, зачем Хуэй-чжун спрашивал, где старый монах, а во-вторых, не оценили по достоинству самого Хуэй-чжуна. Догэн пишет, что на самом деле Хуэй-чжун призывал знатока писаний выразить Закон, чтобы посмотреть, обладает ли он глазом будды и считает ли он умение читать мысли одним из проявлений исконной природы мира. Далее, по словам Догэна, Хуэй-чжуну не нравится не то, что знаток писаний растерялся к третьему повтору вопроса, а

<sup>240</sup> О шести чудесных способностях архата см. трактат «Необыкновенные способности» (3.23).

необоснованные претензии знатока писаний на обладание способностью читать мысли. Умение читать чужие мысли, по Догэну, то же самое, что умение читать свои мысли. Обе способности на самом деле одна, и она – часть Закона Будды. Знаток писаний далек от понимания Закона Будды и своей собственной природы. Он и свои-то мысли читать не умеет. Значит, его слова о том, что он умеет читать чужие мысли, – пустое бахвальство.

После всех рассуждений о том, что читать чужие мысли – вовсе не то, к чему должен стремиться подвижник, Догэн пишет, что фразы «умеешь читать чужие мысли» и «ты добрался до моего костного мозга» как раз об одном и том же. Таким образом он опять возвращает учеников к тому, что природа будды едина, хоть и проявляется во многом, и провоцирует их пережить это в личном опыте.

### 3.79. Государь желает даров сайндавы

До конца не ясно, как переводить название этого трактата. Большинство переводчиков сходятся на транслитерации санскритского слова «сайндава» (у Догэна – фонетическая запись иероглифами *сэн-даба*). Преп. Нирмэн предлагает перевод «нечто из страны Синд» [Догэн 2007. С. 889] и уточняет, что имеется в виду лучшее, что только можно предложить (поскольку индийская область Синд славилась своими товарами). Ким Хи-джин пишет, что *сэндаба* означает «слово, имеющее четыре значения» [Ким 2004 Web], а С. Хайне объясняет: речь идет о легенде из «Махабхараты». Однажды некий правитель повелел своим поданным доставить ему четыре предмета, названных им *сайндава*: соль, чашу, воду и коня [Хайне 1993. С. 212].

Хайне переводит трактат Догэна и анализирует его в сравнении с коаном из «Речений с лазурного утеса», связанным с той же историей. При этом само выражение «государь желает даров сайндавы» есть в цитате из девятой главы «Сутры о великой нирване», которую приводит Догэн в самом начале трактата и в которой рассказывается, как правителю подносили четыре перечисленных выше дара.

Сама проповедь посвящена отношениям будд и патриархов между собой. Догэн упоминает и цитирует Хун-чжи, Чжао-чжоу, Сюэ-доу Чжун-сяня, Нань-цюаня, Сян-яня Чжи-сяня и других: по несколько слов о каждом. По мысли самого Догэна, как подданные преподнесли четыре дара, ученики Бодхидхармы дали четыре ответа на вопрос о сути Закона Будды. Здесь, как и в других трактатах, Догэн подчеркивает: один ответ по сути ничем не отличается от другого, каждый является полным выражением Закона. То, что ответы разные, обусловлено тем, что каждый просветленный выражает Путь по-своему. То, что ответы об одном и том же, обусловлено их единой исконной природой.

### 3.80. Наставления о кухонном зале

Короткий текст, который добавил во «Вместилище» Хангё Кодзэн, по стилю больше напоминает те правила, что иногда вывешивают на стенах учреждений, чем собственно трактат. В молодости, еще только прибыв в Китай и находясь на борту корабля, Догэн встретил в лице монастырского распорядителя кухни первого по-настоящему просветленного наставника созерцания, и, видимо, на всю жизнь запомнил, как важна может быть эта должность. «Наставления о кухонном зале» начинаются с того, что монах-рас-

порядитель должен быть почтительным. Догэн объясняет: люди испокон веков подносили монахам съестное с глубокой верой и уважением, надевали для этого лучшие одежды, говорили самые вежливые фразы, и принимать их дары нужно так же, с почтительной благодарностью. Догэн настаивает на использовании гоноративных префиксов со словами, обозначающими все связанное с монастырской кухней (например, рисовую кашу, посуду и др.), а также вежливых форм глаголов (особенно, когда монах-распорядитель кухни командует поварами и их помощниками)<sup>241</sup>.

Помимо указаний о должном поведении (проходя мимо кухонного зала, нужно слегка кланяться со сложенными у груди ладонями и пр.), Догэн пишет практические указания о том, как поступать с едой. Так, не пригодные в пищу овощи и рис нужно отдавать животным или бросать в компостную кучу, но только после окончания трапезы. Нужно следить за чистотой рук и тех продуктов, которые будут использованы для приготовления еды. Догэн подчеркивает, что монах-распорядитель кухни должен относиться к своим обязанностям максимально ответственно, и тогда он сможет учесть все тонкости, которые не прописаны в кратком наставлении.

### 3.81. О тех, кто покинул свой кров

«Покинуть свой кров», или «выйти из дому», *сюккэ*, означает принять монашеский постриг, то есть отринуть мирскую жизнь ради того, чтобы обрести просветление и спасти живые существа. Вопрос о том, насколько это

<sup>241</sup> В японском языке по степени вежливости различаются как варианты произнесения одного и того же слова (с гоноративным, то есть почтительным, префиксом или без), так и сами слова, и грамматические формы, и построение целых фраз.

необходимо – может или не может обыкновенный человек, не уходя от мира, вырваться из круга перерождений, – решался в разных направлениях буддизма неодинаково<sup>242</sup>. Догэн, обсуждая мирской и монашеский пути, отдает явное предпочтение последнему.

Трактат «О тех, кто покинул свой кров» начинается с фразы о том, что в сам день выхода из дома человек обретает просветление<sup>243</sup>. В момент принятия монашества, по Догэну, препятствий на пути человека к просветлению гораздо меньше, чем в какой-либо другой. Когда человека посвящают в монахи, обривают ему голову и надевают плащ *кашья*, он, по Догэну, впервые по-настоящему «встречается» с буддой и прежними наставниками. Только изменив собственный телесный облик по образцу своих учителей, он может пережить встречу с ними. Однако несмотря на то, что такому опыту придается решающее значение, дальше Догэн говорит, что при посвящении в монахи сам человек не мог бы «выйти из дому», если бы его не «выводили» будды и прежние наставники. Здесь Догэн не призывает молиться буддам и просить их о даровании пострига (как поступали, например, последователи школы Чистой земли); доступ к помощи будд и патриархов даёт не вера, не молитва, а готовность действовать так, как если бы человек в этой помощи не нуждался, мог бы стать монахом сам. И тогда в день, когда человек

<sup>242</sup> О проблеме ухода от мира см. статью Н.Н. Трубниковой и М.В. Бабковой «“Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь”. Учение Догэна и других японских буддийских наставников XIII в. о том, надо ли быть монахом и каким» [Трубникова, Бабкова 2016]. Перевод трактата «О тех, кто покинул свой кров» на русский язык – в том же издании [Бабкова 2016].

<sup>243</sup> После цитаты из «Чистых правил для чаньских монастырей», описывающей постриг.

принимает монашество, он на деле доказывает, что будды и патриархи помогают ему: не просто принимают в традицию передачи учения и практики, но напрямую подтверждают его «становление буддой».

Догэн применяет «созерцательное толкование» (кансин) и доказывает, что «выход из дому» и достижение конечной цели, просветление – одно и то же. Он предлагая новое прочтение одного из самых известных высказываний Будды, а именно слов из «Лотосовой сутры», где Будда объявляет, что был просветлённым изначально, с немисливо давних времён, и лишь в порядке «уловки» говорил несведущим людям, будто был когда-то таким же, как они, а потом «вышел из дому», прошёл путь подвижничества и обрел просветление<sup>244</sup>. У Догэна получается, что Будда в этих словах отождествил принятие монашества и полное просветление: слова «я однажды покинул свой кров» и «я стал буддой в очень давние времена» описывают один и тот же личный опыт Будды, а значит, и в опыте каждого нынешнего подвижника «выйти из дому» и «стать буддой» – одно и то же. Потому и заканчивается трактат словами о том, что если бы кто-то спросил Догэна, велика ли заслуга от принятия монашества, он бы ответил: «размером ровно с твою голову» [Бабкова 2016. С. 56].

### 3.82. Три периода кармического воздаяния

Большую часть этой довольно длинной проповеди мог бы прочитать любой образованный буддист: собственная позиция Догэна как наставника созерцания

<sup>244</sup> Для других почитателей «Лотосовой сутры», (и для Нитирэна) на этих словах происходит важнейший переворот в буддийском учении, переход от условной проповеди к истинной.

и оригинального мыслителя проявляется только под конец, когда он переходит к истории с участием Чан-ша Цзин-цэня.

Главная мысль, на которой настаивает Догэн, – неизбежность кармического воздаяния как за дурные, так и за благие дела. Трактат начинается с истории девятнадцатого и двадцатого индийских патриархов, Кумаралаты и Джаяты. Джаята обратился к Кумаралате с просьбой разъяснить ему, почему его родители-праведники бедствуют и страдают от болезней, а сосед-грешник богат и здоров. Кумаралата уверил его в том, что каждый непременно получит по заслугам, даже если это произойдет через несколько миллионов лет. Джаята настолько обрадовался, услышав это благое учение, что отправился подвижничать с Кумаралатой и в конце концов унаследовал от него Закон Будды.

Дальше в трактате Догэн подробно излагает буддийское учение о кармическом воздаянии в трех временных периодах. Во-первых, последствия дурных или благих деяний могут наступить уже в этой земной жизни. Догэн рассказывает знаменитую историю о том, как некий дровосек заблудился в горах и был спасен от верной смерти бодхисаттвой в облике медведя, которого он затем предал<sup>245</sup>. В качестве примера воздаяния за благое дело Догэн приводит историю о евнухе индийского царя Канишки<sup>246</sup>. Во-вторых, кара (или благие последствия) может настичь человека в сле-

<sup>245</sup> Дровосек согласился провести к логову зверя охотников в обмен на треть от добытого мяса. Однако когда он попытался взять свою часть добычи, у него отнялись руки.

<sup>246</sup> Канишка – правитель Кушана во II в. н. э. Евнух с рождения был лишен половых органов, но после того, как он встретил стадо быков, ожидающих кастрации, и из сострадания выкупил и освободил их всех, он чудесным образом обрел все, что полагается иметь здоровому мужчине.

дующей жизни – сразу за той, которую он живет сейчас. В этой части трактата Догэн рассказывает о пяти самых тяжелых прегрешениях<sup>247</sup> и о том, какие наказания они могут за собой повлечь. В-третьих, даже если час расплаты не наступил ни в этой, ни в последующей жизни, его непременно следует ожидать, сколько бы времени ни прошло. Два человека, один из которых всю жизнь творил только добрые дела, а другой – только злые, перед смертью узрели место своего последующего воплощения. Тот, что вел достойную жизнь, оказался перед вратами ада. Он удивился, но решил, что когда-то в далеком прошлом совершил нечто неблагоприятное, и за это теперь будет испытывать мучения в аду. Тут же он обрадовался, вспомнив, что зато всю последнюю жизнь он был добродетельным, а значит, рано или поздно ему воздастся за это нечто приятное. Заслуга от благих дел, совершенных им в этой жизни, оказалась столь велика, что видение ада исчезло, и он переродился на небесах. Точно так же произошло и с грешником, но наоборот. Он решил, что раз перед ним небесные врата, значит, закон воздаяния не действует<sup>248</sup>. Врата тут же исчезли, и он переродился в одном из адов.

Наконец, в заключительной части трактата Догэн рассуждает о том, как в школе созерцания сочетаются представление о свободе будды, просветленного, от всех мирских оков и классическая буддийская концепция кармического воздаяния. По Догэну, одно ни в коем случае не должно отрицать другое. Нужно хорошо

<sup>247</sup> Самое страшное, что может сделать человек, с точки зрения буддистов, – убить отца, убить мать, убить архата, пролить кровь Будды и посеять вражду среди членов монашеской общины.

<sup>248</sup> Правильным объяснением было бы то, что они возникли перед его взором как результат некогда совершенных благих поступков.

представлять себе последствия своих действий и тем усерднее подвижничать. Как пишет Догэн, за это нам непременно воздастся.

### 3.83. Четыре коня<sup>249</sup>

Короткое сообщение о том, что в буддийских сутрах означают «четыре коня». Эдзё скомпилировал его уже после кончины Догэна. Во-первых, четыре коня означают типы живых существ в зависимости от их готовности воспринять Закон Будды. Кони различаются по готовности слушаться наездника. Одни повинуются только завидев тень кнута; вторые – когда кнут касается их шерсти; третьи – почувствовав удар кнута шкурой; четвертые – когда боль от удара кнута проберет их до костей. Так же и человек может «потерять интерес к миру рождений и смертей» либо только узнав, что в соседнем селении кто-то умер; либо когда в его собственном селении кто-то умрет; либо узнав о смерти своего родственника; либо тогда, когда здоровье подведет его самого. Во-вторых, та же самая аналогия проводится чуть по-другому. Так же, как наездник использует кнут четырьмя указанными выше способами, Будда объясняет Закон. Одним он толкует «рождение», и этого оказывается достаточно, чтобы постичь истину. Вторым он толкует «рождение и старость»; третьим приходится объяснять сущность «рождения и следующих за ним старостей и болезней»; наконец, четвертые «принимают слово Будды» только тогда, когда им объяснят рождение, старость, болезни и саму смерть. Отличие Будды от наездников в том, что они не всегда справляются с конями, Будда же непременно успешен в спасении живых существ.

<sup>249</sup> Здесь и далее цитаты из этого трактата даны в переводе А.Г. Фесюна [Догэн 2002. С. 116–119].

### 3.84. О заслугах тех, кто покинул свой кров

Один из тех трактатов В-12, что представляют собой переработанные трактаты В-60 и В-75. Продолжает и развивает идеи трактата «О тех, кто покинул свой кров». Как и в трактате «О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща», Догэн здесь использует многочисленные цитаты. Список сочинений, к которым он апеллирует, чрезвычайно обширен и включает в себя как почитаемые всеми японскими буддистами сутры, так и трактаты, известные лишь знатокам<sup>250</sup>. Что касается количества цитат, то тут мнения исследователей расходятся: от 18 до 21<sup>251</sup>. Это объясняется тем, что, во-первых, неясно, считать за одну цитату или за две большой фрагмент, посередине которого Догэн дает краткое пояснение и продолжает иллюстрировать ту же свою мысль, а во-вторых, нет четкости в вопросе о том, считать или не считать не прямые цитаты – отрывки, где Догэн явно вспоминает тот или иной пассаж, например, своей любимой «Лотосовой сутры», но не указывает на это прямо и неточно передает текст оригинала.

<sup>250</sup> Перечень текстов, цитаты из которых есть в трактате, примерно таков: «Лотосовая сутра»; «Сутра о цветке сострадания»; «Сутра о великом собрании»; «Сутра о великой нирване»; «Сутра о мудрости и глупости»; «Сутра-собрание деяний Будды в прошлых жизнях»; «Сутра о происхождении вселенной»; «Сутра великой заповедной премудрости»; «Великий комментарий»; «Трактат о великой совершенной мудрости»; «Толкование [понятий] Великой колесницы»; «Записи о передаче светильника годов Цзиндэ»; «Записи о широком распространении светильника годов Тяньшэн»; «Записи бесед наставника Линь-цзи»; «Чистые правила для чаньских монастырей».

<sup>251</sup> Для сравнения отметим, что в первом трактате на тему ухода в монашество («О тех, кто покинул родной кров») цитат всего пять.

Ссылаясь на Нагарджуну, Догэн рассказывает историю о пьяном брахмане. Как-то раз в собрание к Будде Шакьямуни и его ученикам явился некий брахман, пребывающий в состоянии опьянения, и потребовал, чтобы ему обрили голову и посвятили в монахи согласно буддийскому обычаю. Будда повелел своему ученику Ананде исполнить пожелание этого человека. Обряд был совершен по всем правилам, но вскоре брахман протрезвел и, обнаружив себя превращенным в буддийского монаха, в ужасе убежал прочь. Ученики спросили Будду, почему он велел выполнить пожелание брахмана, высказанное под влиянием алкоголя. Будда же ответил им, что, не будь брахман пьян, он никогда бы не захотел стать буддийским монахом, а так, пусть он и стал им лишь ненадолго и случайно, в одной из будущих жизней это приведет брахмана к истинному монашеству и просветлению. Догэн завершает пересказ этой истории комментарием Нагарджуны: «заслуга тех, кто стал монахом, неизмерима, и мирянам, хоть и соблюдающим пять обетов<sup>252</sup>, с ними не сравниться» [ТСД 82 № 2582 279a22]. Мысль первоисточника здесь вполне ясна: благой поступок, даже совершенный ненамеренно, приводит к благим последствиям, и чем лучше поступок, тем значительнее его следствие. Догэн начинает с этого толкования, однако дальше он пишет, что если заслуга даже пьяного брахмана после посвящения в монахи оказалась столь велика, что зародила в нем семя будущего просветления, то не может же оказаться меньше наша заслуга от сознательного принятия монашества и посвящения всей жизни буддийской практике.

<sup>252</sup> Не убивать, не красть, не допускать прелюбодеяния, не лгать, не употреблять опьяняющие напитки.

Точно так же выстроен пример о том, как публичная женщина однажды в шутку пожелала одеться, как монахиня. В одной из последующих жизней она действительно приняла монашество, но попала в ад, так как нарушила заповеди. Однако благодаря тому, что она была монахиней, ей удалось исчерпать свою дурную карму. Догэн утверждает, что если даже шутка публичной женщины привела к тому, что она смогла осознать свою истинную природу, то какова же должна быть заслуга того, кто с самого начала искренне стремится к монашеству. По обоим примерам видно, что для Догэна важное место занимает понятие «заслуга» (*кудоку*). Общим для последователей буддизма малой и великой колесниц оставалось представление о кармическом воздаянии, а из учения о воздаянии выводилась установка на накопление заслуг. Монах-тхеравадин благодаря заслугам мог перейти на следующую ступень на пути к архатству (хотя тем самым приносил благо и окружающим тоже, подавая им благой пример, доказывая истинность учения Будды). А махаянский монах не столько использовал заслуги для собственного продвижения по Пути Будды, сколько обращал их на благо всех живых существ (хотя и сам, милосердно заботясь о других, неизбежно совершенствовался). По Догэну, человек, принявший монашество, сразу обретает очень большие заслуги, которые он может обратить на пользу всех живых существ. С этой точки зрения, даже не соблюдающий заповеди монах лучше, чем праведный мирянин.

### 3.85. Подношения всем буддам

Работу над этим трактатом Догэн не успел закончить сам. Возможно поэтому пространная проповедь больше напоминает сборник разрозненных наставлений,

объединенных темой подношения даров и почитания ступ с останками святых. Около пятнадцати почти самостоятельных частей представляют собой цитаты из сутр и сочинений древних буддийских мыслителей (в основном, Нагарджуны) с пояснениями, которые нашлись среди записок Догэна. Зачин трактата можно передать так: «Для того, чтобы войти в число будд и патриархов, непременно нужно совершать им подношения всевозможными дарами. Как можно надеяться стать буддой, не совершая подношения буддам и патриархам?!»

Судя по тексту, не имеет значения, какие именно дары подносить: кто-то жертвует все мыслимые и немислимые сокровища, а кто-то приносит лишь одно зернышко из своих скудных запасов. В тексте перечислены десять видов даров по «Трактату об основных принципах Великой колесницы»: 1) подношения лично какому-то будде; 2) святилищу при его ступе; 3) ступе, святилищу или чему-то другому, символизирующему тело этого будды; 4) дары этому будде, которые приносят там, где ничего подобного нет; 5) подношения, которые даритель совершает лично; 6) подношения, принесенные за кого-то; 7) вещи или деньги, подаренные буддам или в места поклонения им; 8) подношения, совершенные с благочестивыми намерениями; 9) подношения, совершенные тем, кто освободился от привязанностей; 10) подношение Будде в виде усердного подвижничества. В разъяснениях по поводу каждого вида даров можно прочесть толкования сопутствующих понятий и дополнительные наставления. К примеру, помимо поднесения даров можно и нужно чтить буддийские ступы – сооружения, воздвигнутые в честь того или иного будды и часто хранящие его чудодейственные останки, *шарипа* (о них Догэн пишет в других трактатах «Вместилища»).

В трактате «Подношения всем буддам» есть указания о том, как следует строить ступу, из каких материалов это можно делать, а также – с какой стороны от храма. Ступу следует расположить в таком месте, где она не будет соседствовать с жилыми помещениями монахов, и обезопасить от возможных посягательств домашних и диких животных. Отдельного рассмотрения удостоен вопрос о том, можно ли обустраивать ниши в стенах ступы. Указывается, что можно не только выдалбливать ниши, но и украшать ступы скульптурными или рельефными изображениями по стенам.

После разбора всего, что связано с видами даров, помещен комментированный перечень шести состояний сознания жертвователя. Так или иначе, что бы ни было преподнесено и в каких бы обстоятельствах это ни происходило, важно, чтобы даритель совершал подношения от чистого сердца, искренне желая выказать свое почтение.

### 3.86. Три прибежища

«Я прибегаю-возвращаюсь к Будде, я прибегаю-возвращаюсь к Учению, я прибегаю-возвращаюсь к Общине,» – такие слова произносит человек, желающий стать буддистом. Будда Шакьямуни, его учение (Закон) и монашеская община – три главные буддийские драгоценности, также именуемые Тремя прибежищами. В 1255 г. Эдзэ собрал записи Догэна о том, как следует почитать Три прибежища.

Трактат начинается с указания на то, что к Будде, учению и общине прибегали все будды и патриархи и с отсылки к «Чистым правилам для чаньских монастырей». Догэн описывает саму процедуру: человек должен сложить ладони у груди (жест, ныне известный во всем мире по его япон-

скому названию – *гассё*), склонить голову и трижды произнести вслух формулу, приведенную выше<sup>253</sup>. Затем обсуждается, зачем нужно обращаться к Трем прибежищам. Устами некоего наставника созерцания Догэн говорит: для того, чтобы живые существа вышли из круговорота рождений и смертей и обрели великое просветление. Догэн делает из этого вывод: когда человек обращается к Трем прибежищам, он обретает огромную заслугу. После этого Эдзё собрал различные варианты того, что понимается под Тремя прибежищами, если смотреть на них как на воплощение высшей истины, символ единства Закона Будды, уловку для спасения живых существ и т. д.

После нескольких цитат<sup>254</sup> помещено наставление Догэна где нельзя искать прибежища (у духов гор, демонов, а также в местах, священных для небуддистов). Догэн критикует аскезу, не связанную непосредственно с почитанием Закона Будды, всевозможные культы животных, жертвоприношения, распевание мантр и прочие ритуалы. По его мнению, крайне неразумно тратить свою человеческую жизнь на подобные бессмысленные занятия. Только в человеческом облике можно обрести просветление, и то если не терять времени понапрасну, поэтому необходимо каждое мгновение жизни посвящать подвижничеству.

В истории, которую рассказывает Догэн, Будда спас драконов, посоветовав им почитать Три прибежища. Догэн говорит, что Будда велел драко-

<sup>253</sup> На второй раз она произносится в чуть расширенном варианте. Тот же обряд описан у Догэна в трактате «Принятие заповедей». На русском языке см. [Бабкова 2015б].

<sup>254</sup> Среди них цитаты из «Лотосовой сутры», которую Догэн здесь называет лучшим текстом, содержащим учение Будды в наиболее чистом и совершенном виде.

нам почитать Три прибежища, поскольку никакого другого способа спастись у живых существ просто нет. После этой и еще нескольких историй о чудодейственной силе Трех прибежищ Эдзё помещает заключительный пассаж, описывающий порядок действий подвижника при любых обстоятельствах. Сначала подвижник выражает свое почтение Трем прибежищам, затем призывает их, зажигает благовония и совершает подношения, и только после этого приступает к исполнению обряда или самому подвижничеству (сидит в сосредоточении, читает сутры и совершает какое-то другое действие). Так поступали будда за буддой и патриарх за патриархом.

### 3.87. Глубокая вера в связь причин и последствий

Причины и последствия (или «причины и плоды», кит. *инь го*, яп. *инга*) – общее обозначение буддийского закона взаимозависимости вещей и явлений. Согласно ему, все, что происходит сейчас, обусловлено произошедшими в прошлом событиями и одновременно формирует события, которые произойдут в будущем.

Трактат относится к версии В-12 и представляет собой расширенную версию «Великого осуществления» (3.74). Догэн вновь возвращается к истории о наставнике, переродившемся диким лисом. Здесь он подчеркивает неизбежность воздаяния за любые поступки. Люди оценивают события как благие или дурные, но закон взаимосвязи причин и последствий равнодушен к их суждениям, он действует независимо ни от чего, проявляя природу будды, лежащую в его основе. Наставник-лис заявил, что просветленный свободен от круговорота причин и последствий, что сформировало его облик на последующие 500 лет.

Если в трактате «Великое осуществление» Догэн рассуждает о возможных неверных интерпретациях истории о наставнике-лисе, то в трактате «Глубокая вера в связь причин и последствий» он цитирует стихотворные и прозаические высказывания наставников созерцания. Объектом критики для Догэна по-прежнему является ложное, на его взгляд, выделение двух или больше сторон в едином Законе Будды. Так, некоторые говорят, что наставник-лис помнил о своем прошлом и следовательно, не в полной мере испытал на себе последствия своей ошибки. Другие впадают в ересь субстанциализма, говоря, что собственная природа наставника-лиса в течение пятисот перерождений была скрыта под лисьей шкурой. Да-хуэй Цзун-гао, в свою очередь (по словам Догэна), когда комментирует коан о Бай-чжане и лисе, видит горы и рисовые поля, но не видит природу будды. Напротив, в других цитатах, которые Догэн восхваляет (слова Нагарджуны, Будды Шакьямуни из «Лотосовой сутры»), утверждается непреложная действенность закона взаимозависимого возникновения и постоянное проявление природы будды во всем, что есть в мире.

### 3.88. Бхикшу на четвертой ступени сосредоточения

В истории, которую Догэн обсуждает в этой главке «Вместилища», некий монах (санскр. *бхикшу*) перепутал ступени сосредоточения со ступенями архатства<sup>255</sup>. На первой стадии сосредоточения он решил, что попал в группу «вошедших в поток», и с тех пор последовательно ошибался, оценивая результаты своего подвижничества. На четвертой ступени сосредоточения он подумал, что достиг архатства и

<sup>255</sup> См. примеч. 170.

прекратил работать над собой. После смерти в промежуточном мире он увидел впереди чистую землю для тех, кто находится на четвертой ступени сосредоточения, усомнился в Законе Будды и в итоге переродился в одном из адов. Первая половина длинного трактата, записанного Эдзё по черновикам Догэна, целиком посвящена обсуждению оплошности монаха. Как пишет Догэн, монах допустил две ошибки, одну ужаснее другой, причем его заблуждение вовсе не в том, что он неверно оценил состояние своего сознания. Во-первых, бхикшу забросил подвижничество, решив, что архат не нуждается в подтверждении своего архатства. Во-вторых, он осмелился предположить, что был нарушен закон взаимосвязи причин и последствий, вместо того, чтобы искать в своих прошлых деяниях причину появления перед ним чистой земли, а не света нирваны.

Вторая половина трактата содержит критику китайской идеи единства и взаимоподдержки трех учений: конфуцианства, даосизма и буддизма<sup>256</sup>. Логика Догэна такова: как бхикшу вообразил, будто может быть нарушен закон взаимосвязи причин и последствий, так и некоторые невежественные люди полагают, будто бы учения Конфуция и Лао-цзы согласуются с Законом Будды. Догэн резко отзывается о тех глупцах, которые приравнивают великое подвижничество будд и бодхисаттв к обрядам даосов или церемонности светской жизни, свойственной последователям Конфуция. По сравнению с ними даже слушатели голоса и приверженцы малой колесницы находятся в гораздо более выигрышном поло-

<sup>256</sup> В Китае учение о единстве трех учений использовалось, в первую очередь, для обоснования притязаний буддийских проповедников на равное положение буддизма по сравнению с «исконно китайскими» традициями. Подробнее см. [ДДК. С. 383–384].

жении, ведь им доступен Закон Будды. Догэн очень подробно обсуждает, насколько ошибочна и кощунственна доктрина единства трех учений и напоминает, что единственно верный поступок в условиях ее процветания, – прибегнуть к Трем сокровищам и неустанно подвижничать ради спасения всех живых существ.

### 3.89. Будды и только будды<sup>257</sup>

Трактат примечателен тем, что почти не содержит иероглифов. Догэн, мастер китайской грамоты, здесь приводит только одну цитату, и весь остальной текст пишет почти исключительно азбукой. Пишет он вот что.

Проникнуть в суть Закона Будды непросто, на это способен далеко не каждый. С древности ни миряне, ни слушатели голоса не обретали способность видеть свою истинную природу.

Само по себе пробуждение невозможно себе представить – оно все равно окажется не таким, как ожидал подвижник. И все же те взгляды и представления, которые были у подвижника до того, как он обрел просветление, важны и нужны, поскольку они сыграли свою роль в процессе его духовного совершенствования. Того, кто обрел несравненное наивысшее просветление, другие называют буддой, пробужденным. Будда воспринимает весь мир таким, каков он есть. Так, он не пытается втиснуть цветы и луну в рамки оценок различающего сознания, а любит ими, не вынося суждений.

Догэн обсуждает высказывания «старого будды» о том, что вся великая земля – человеческое тело, врата освобождения, глаз бодхисаттвы Вайрочаны, наконец, мы сами в Теле Закона [ТСД 82 № 2582 303а03–06]. Разобрав каждую часть этой фразы, Догэн рассказы-

вает о том, как однажды некий монах спросил своего наставника, как ему быть, если придется одновременно взаимодействовать с великим множеством условий (влияющих на его жизнь). Наставник ответил: «Не пытайся контролировать их». В следующей истории некий будда сказал, что все будды трех времен подвижничают так же, как обычные люди. Догэн пишет: для того, чтобы правильно понять все эти фразы, нужно прежде всего разобраться в том, в чем именно заключается подвижничество всех будд. Ведь они действительно не делают ничего такого, чего не мог бы сделать любой из нас. Различие между обычным человеком и буддой в том, что будда обладает способностью видеть истинную природу мира во всех ее многообразных проявлениях. Если мы будем усердно подвижничать и если мы уже накопили достаточно заслуг, мы тоже обретем эту способность. В этом смысле любой человек может стать буддой. Правда, после этого он будет точно так же продолжать подвижничать.

### 3.90. Рождение и смерть

«Если в жизни и смерти есть будда, жизни и смерти нет... Если в жизни и смерти нет будды, в жизнь и смерть не облачиться» [ТСД 82 № 2582 305а22–24]. Такими словами начинается трактат «Рождение и смерть», одна из коротких, но насыщенных философскими идеями главок «Вместилища». Иероглифы, образующие его название, можно понимать как простые существительные (и тогда словосочетание переводится как «жизнь и смерть»), а можно понимать как отглагольные существительные (тогда подходит перевод «рождение и умирание» или «рождение и смерть», которые образуют вечный

<sup>257</sup> Это выражение встречается в «Логосовой сутре».

круговорот сансарического существования). В похожем на большой коан наставлении Догэн использует разные трактовки то по очереди, то одновременно. Догэн пишет, что тот, кто ищет будду вне круговорота рождений и смертей, действует так же, как тот, кто направляет колесницу на юг, стремясь попасть на север. Кроме того, неверно думать, что человек проживает свою жизнь с рождения до смерти. Оба слова описывают состояние в данный момент<sup>258</sup>. Для того, кто забудет о своем теле и собственном «я», позволит себе спонтанно проявлять природу будды, рождение и смерть исчезнут (и он сам станет буддой).

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

### 3.91. Сердце, [устремленное к постижению] Пути

Так же, как предыдущий трактат, «Рождение и смерть», эта главка «Вместилища» не датирована. Она тоже очень короткая, и в ней тоже есть четкие указания о том, что именно нужно делать. Судя по всему Догэн здесь делает акцент на добродетельном поведении, а не на самом акте пробуждения. Если в прошлом

<sup>258</sup> Здесь рассуждения Догэна напоминают позицию древнегреческого философа Эпикура по поводу страха смерти: когда мы живы, смерти еще нет, а когда приходит смерть, нас уже нет, так что бояться нечего.

было накоплено достаточно заслуг, чтобы человек стал буддой, он им станет; если нет, то благодаря должному поведению как раз будут накапливаться заслуги, необходимые для будущего пробуждения. Довольно неожиданно Догэн здесь обсуждает не только то, как действовать при жизни, но и то, как быть, когда у нас в глазах темнеет и мы понимаем, что близок конец нашего земного существования. Также идет речь о периоде после смерти: в течение тех семи дней, которые проходят после того, как текущая жизнь завершилась, а следующее рождение еще не наступило; в течение последующих семи дней, когда мы обладаем особой остротой зрения; впоследствии, уже дальше – все время нужно повторять про себя Три прибежища<sup>259</sup>. Даже если в каком-то из последующих рождений человек обретет просветление, не нужно прекращать эту практику. Ну а при жизни необходимо переписать (и почитать подношениями) «Лотосовую сутру», надеть монашеский плащ и заниматься сидячим созерцанием.

### 3.92. Принятие заповедей

Догэн разработал собственный обряд монашеского пострига, который до сих пор почти без изменений проводится в школе Сото. Трактат «Принятие заповедей» – один из трех текстов Догэна, детально описывающих этот обряд. обряд (два других – обрядовое руководство «Правила вручения заповедей бодхисаттвы, верно передаваемые буддами и патриархами», и содержащий толкование заповедей текст «Запись о вручении заповедей согласно учению о заповедях бодхисаттвы, верно передаваемому буддами и патриархами») Посвящаемый принимает шестнадцать обетов: три при-

<sup>259</sup> «Я прибегаю-возвращаюсь к Будде, я прибегаю-возвращаюсь к Закону, я прибегаю-возвращаюсь к общине».

бежища, три чистые заповеди и десять «трудных заповедей бодхисаттвы» по «Сутре о сетях Брахмы». Текст «Принятия заповедей» открывается цитатой из того места в «Чистых правилах для чаньских монастырей», где обоснована важность монашеского посвящения как такового (там имеется в виду посвящение по «Четырехчастному уставу»), а затем следует фраза: «После принятия заповедей для слушателей голоса можно и нужно принять заповеди бодхисаттвы. Их [вручают] тем, кто уже вступил на Путь». Догэн соглашается с важностью соблюдения «уставов и заповедей» (*кайрицу*), но с самого начала обсуждения использует словосочетание «заповеди Будды». Он возводит линию их передачи к Будде Шакьямуни («Некоторые приняли заповеди вслед за самим Буддой, Так Пришедшим. Некоторые приняли заповеди вслед за учениками Будды») и говорит, что именно они пришли «в наши времена ... благодаря верной передаче».

За теоретическим вступлением следует детальное описание обряда (воскурить благовония, испросить разрешения у изваяния будды, облачиться в чистое одеяние и т. д.). Каждую заповедь произносит сначала наставник, проводящий обряд, а затем сам посвящаемый. Три чистые заповеди – заботиться о соблюдении должного; заботиться о том, чтобы творить добро; действовать во благо живых существ.

Десять заповедей бодхисаттвы таковы:

- 1) не убивать;
- 2) не воровать;
- 3) не распутничать;
- 4) не лгать;
- 5) не торговать опьяняющими напитками;
- 6) не рассуждать о проступках мирян, монахов или бодхисаттв;

- 7) не хвалить себя и не хулить других;
- 8) не быть жадным ни до Учения, ни до имущества;
- 9) не гневаться;
- 10) не клеветать на Три Сокровища.

### 3.93. Восемь постижений великих<sup>260</sup>

Завершающий трактат «Вместилища из 12 глав» Догэн составил в последний год своей жизни. Это к нему Эдзэ приписал, что его учитель собирался включить версии В-60 и В-12 в единый текст «Вместилища» из 100 глав<sup>261</sup>.

Все, кто сумел стать буддой в нынешнем теле, могут быть названы великими. Все они овладели восемью состояниями сознания просветленного существа. Догэн перечисляет эти состояния на камбуне, сопровождая разъяснениями, которые «изрек Будда». Текст, на который он здесь опирается, – «Толкование [понятий] Великой колесницы», словарь философских понятий махаяны, составленный монахом Хуэй-юанем в VI в. Постижения великих таковы. Первое – «освобождение от желаний» (букв. «малое» их количество). Второе – правило довольствоваться тем, что имеешь. Третье – «радость уединения и спокойствия», то есть такой образ жизни, при котором подвижник не стремится к связям с внешним миром. Четвертое – «упорство духовных страданий», что означает неустанное стремление к просветлению. Пятое – «не забывать и

<sup>260</sup> Переводы названия и всех понятий, а также цитаты из трактата даны по русскому изданию А.Г. Фесюна [Догэн 2002. С. 128–131].

<sup>261</sup> Колофон Эдзэ есть в списках из «Тайного вместилища» и из «Хроники Кэндзэя» [Догэн 2002. С. 201]. О нем также шла речь в разд. 2.4 этой книги.

помнить», то есть постоянно размышлять о Законе Будды. Шестое – «вхождение в самадхи», в состояние полной успокоенности мышления и прочих активностей организма, прекращение продуцирования кармы. Седьмое – «постижение мудрости». Под мудростью здесь понимается умение видеть природу будды во всех явлениях нашего мира. Восьмое – «избегать пустых рассуждений». Изложив все правила, Догэн переходит на бунго и указывает, что каждое из восьми постижений имеет восемь назначений, так что получается 64 варианта. Он цитирует слова Будды, сказанные им перед кончиной: «Монахи, на время перестаньте говорить. Время истекает, я ухожу. Это мое последнее наставление». Возможно, здесь Догэн говорит и от своего лица тоже, так как трактат был записан им уже во время болезни. Если каждый, кто приобщился к линии передачи учения, полностью выражает одну и ту же истину, Догэн мог считать себя в полном праве говорить словами Будды Шакьямуни, имея в виду одновременно и его, и себя<sup>262</sup>.

Догэн сожалеет о том, что ему и его ученикам довелось жить в век, когда истинный Закон забыт и едва ли найдется монах, знающий восемь постижений великих. Однако он призывает своих учеников радоваться тому, что они родились в человеческом теле, а значит имеют возможность постигать Закон Будды. В конце трактата патриарх Эйхэй, как и на протяжении всей жизни, воодушевляет учеников: нужно досконально изучить восемь постижений великих, и тогда мы «непременно придем к наивысшему просветлению» [ТСД 82 № 2582 309a25]<sup>263</sup>.

<sup>262</sup> В последней фразе трактата он прямо пишет: «передавая [учение] живым существам, мы уподобляемся Будде Шакьямуни».

<sup>263</sup> Перевод последней фразы. – М.Б.

*Догэн*  
Удержание подвижничества

Часть 1

На великом Пути будд и патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества. Оно движется по Пути, возвращается – и не прерывается. Оно не прерывается ни на миг ни при первом пробуждении сердца-сознания, ни при подвижничестве, ни при просветлении и нирване. Таково возвращение на Пути удержания подвижничества. Итак, [удержание подвижничества] не зависит ни от собственных усилий [человека], ни от чужих усилий. Таково удержание подвижничества, никогда не загрязняемое.

Благие силы<sup>264</sup> этого удержания подвижничества хранят и меня, и других. Согласно учению нашей школы<sup>265</sup>, заслуги нашего удержания подвижничества поистине превосходят все заслуги на десяти сторонах<sup>266</sup>, во всех землях и на всем просторе небес. Ни другие, ни я не знаем об этом, но это так. Благодаря тому,

<sup>264</sup> *Кудоку*, букв. заслуги. Здесь – благие последствия совершенных поступков, наступающие по закону воздаяния.

<sup>265</sup> По Догэну, традиция Чань/Дзэн не составляет в буддизме особой школы, а представляет собой истинное учение Будды. И всё же Догэн называет «своей» школой линию преемственности учения – от Будды через Махакашьяпу, Бодхидхарму и китайских наставников Чань.

<sup>266</sup> Четыре стороны света, четыре стороны между ними, верх и низ.

что все будды и патриархи удерживают подвижничество, мы видим, как удержать подвижничество, и сами можем его удержать, мы проникаем на великий Путь и утверждаемся на нём. Благодаря тому, что мы удерживаем подвижничество, все будды видят, как удержать подвижничество, и сами могут его удержать, все будды проникают на великий Путь и утверждают на нём. Благодаря тому, что мы удерживаем подвижничество, появляется заслуга этого Пути-вращения. Благодаря этому будды и патриархи постоянно являют себя в качестве будд, скрывают себя в качестве будд, обретают сердце-сознание будд, становятся буддами. Благодаря этому удержанию подвижничества существуют солнце, луна и звезды; благодаря удержанию подвижничества существуют великая земля и просторное небо; благодаря удержанию подвижничества существуют тело и мир, где мы получаем воздаяние<sup>267</sup>, существуют тело и сердце-сознание; благодаря удержанию подвижничества существуют четыре первоначала<sup>268</sup> и пять совокупностей<sup>269</sup>. Хотя удержание подвижничества – это не то, что любят люди в миру, оно может и должно стать истинным прибежищем для всех людей. Благо-

<sup>267</sup> Э-сё, сокращение для эхо-сёхо, «воздаяния в условном и в истинном смысле». Под «воздаянием в условном смысле» понимаются обстоятельства, в которых приходится жить тому или иному существу (страна, эпоха и др.), а под «истинным воздаянием» – тело, в котором это существо возродилось, и уровень его познавательных способностей.

<sup>268</sup> Си дай, четыре первоэлемента (санскр. маха-бхута): земля, вода, огонь и ветер.

<sup>269</sup> Го ун, пять совокупностей дхарм (санскр. панча-скандха). «Дхармы», единичные «носители» признаков, из которых собирается познавательный опыт, объединяются в пять групп: форма-чувства (санскр. рупа); чувства-ощущения (санскр. ведана); восприятие-ощущение (санскр. самджня); желание-воля (санскр. самскара) и сознание (санскр. виджняна).

даря удержанию подвижничества всех будд прошлого, настоящего и будущего проявляются и становятся буддами все будды прошлого, настоящего и будущего.

Иногда благая сила этого удержания подвижничества не сокрыта, поэтому наше сердце-сознание пробуждается, и мы подвижничаем. Иногда эта благая сила не проявлена, поэтому мы не видим, не слышим, не чувствуем и ничего не знаем [об удержании подвижничества]. Даже если [удержание подвижничества] не проявлено, необходимо изучать и применять его так, как будто оно не сокрыто, поскольку оно не загрязнено различением «тайного» и «явного», «жизни» и «смерти». Удержание подвижничества, которое нас проявило и осуществило, при нынешней своей скрытости, присутствует во всех дхармах, какие только возникают во взаимозависимости<sup>270</sup>, и то, что нам не удастся удерживать подвижничество, [происходит] как раз из-за того, что удержание подвижничества нам дано [изначально] и нам уже не внове находиться в нём. Взаимозависимое возникновение – это и есть удержание подвижничества. Поскольку удержание подвижничества не даётся нам по закону взаимозависимости, мы должны тщательно и тонко трудиться над ним, изучать и применять его. Итак, удержание подвижничества, которое проявляет и осуществляет удержание подвижничества, – это и есть наше нынешнее удержание подвижничества. «Настоящий миг» удержания подвижничества не заложен изначально и не присутствует исконно в нас самих; «настоящий миг» удержания подвижничества в нас самих не появляется и не исчезает, не приходит и не уходит. Называемый «нынешним» Путь не появляется прежде,

<sup>270</sup> Энги, санскр. пратитья-самутпада – взаимозависимое возникновение, всеобщая причинно-следственная обусловленность.

чем удержание подвижничества; «нынешним» называется само проявление удержания подвижничества.

Раз так, то удерживать подвижничество в течение одного дня – это поистине сердцевина плода всех будд. Не удерживать подвижничеством то, что в своём удержании подвижничества проявляют все будды, то, что они удерживают своим подвижничеством, – это значит отвергать всех будд, не подносить дары всем буддам; отвергать удержание подвижничества; отказываться жить и умирать вместе со всеми буддами; отказываться с ними вместе постигать учение и с ними вместе применять его на деле.

В один и тот же миг раскрываются цветы и опадают листья – так проявляется и осуществляется удержание подвижничества. Без удержания подвижничества нельзя ни стереть пыль с зеркала, ни разбить зеркало<sup>271</sup>. Поэтому даже отказ от удержания подвижничества есть удержание подвижничества, нацеленное на то, чтобы рассеять дурные помыслы, когда стремятся к удержанию подвижничества, якобы отказываясь от него. Хотя это все еще похоже на стремление к удержанию подвижничества, это означает – стать несчастным сыном, который отказался от сокровищ в доме своего истинного отца и ушел блуждать в дальние страны<sup>272</sup>. Пусть даже, как сказано [в сутре], ветер и вода не лишили его жизни во время блужданий, все же ему не следовало отвергать сокровища своего истинного отца. Тем более [нельзя] отвергать-утрачивать сокровище-Закон истинного отца. Итак, удержание подвижничества –

<sup>271</sup> Отсылка к «Сутре помоста Шестого патриарха», где ученики пятого патриарха Чань Хун-жэня составляют стихи о зеркале (см. примеч. 160).

<sup>272</sup> Отсылка к «Лотосовой сутре», глава IV «Вера и понимание» [Лотосовая сутра 1998, 138–148].

это Закон, который ни на миг не оказывается в праздном бездействии.

Наш милосердный отец, великий учитель Будда Шакьямуни с восемнадцати лет своей жизни глубоко в горах удерживал подвижничество, и когда он достиг тридцати лет – это было [уже] такое удержание подвижничества, при котором одновременно обретают Путь и великая земля, и все живые существа<sup>273</sup>. До восьмидесяти лет он все еще удерживал подвижничество в горах и лесах, удерживал подвижничество в монастырях. Он не вернулся в царский дворец, не принял заботы о благоденствии своего государства, надел одеяние *самгати*<sup>274</sup> и в течение всей земной жизни носил одну эту одежду, не меняя; в течение всей земной жизни пользовался одной чашей для подаяний, не меняя ее. Ни единого дня и ни единого часа он не провел в одиночестве. Не отказывался от досужих подношений людей и богов, терпеливо сносил клевету [приверженцев] иных путей<sup>275</sup>. И так вся его жизнь представляет собой удержание подвижничества; образ жизни Будды – забота о чистоте одного одеяния, нищенская пища – в самом деле не назовешь никак иначе, нежели удержанием подвижничества.

Достоцитимый восьмой патриарх Махакашьяпа – законный наследник почтенного Шакьямуни. Всю свою жизнь он полностью посвятил подвижничеству выполнением двенадцати «очищающих упражнений», дхут, и никогда не пренебрегал ими. Вот эти двенадцать упражнений.

Первое: не принимать приглашений людей, изо дня в день ходить и просить подаяния и так подвижни-

<sup>273</sup> Речь идет о том, что Будда достиг полного пробуждения.

<sup>274</sup> *Согаряи*, самое большое из трех одеяний буддийского монаха.

<sup>275</sup> То есть не-буддистов.

чать; кроме того, не принимать денег даже в счет части монашеского пропитания. Второе: останавливаться на ночлег высоко в горах, а в людских домах, что в селениях, в областных и уездных городах, не ночевать. Третье: не просить у людей подаяния одеждой и не принимать одежду, которую люди предлагают; [можно] только взять одежду среди могил, в местах, куда сбрасывают [вещи] усопших, починить ее и носить. Четвертое: ночевать под деревьями в лесу и в полях. Пятое: принимать пищу один раз в день; это [правило] еще называют «экасаника». Шестое: ни днем, ни ночью не ложиться, а спать сидя и заниматься созерцанием на ходу; это [правило] еще называют «несаджика». Седьмое: иметь только три основных одеяния, сверх того одеяний не иметь; а также не спать, укрывшись [одеялом]. Восьмое: жить на кладбищах; не жить в храмах, а также не жить среди людей; постигать путь в сосредоточении сидя, глядя в глазные отверстия иссохших черепов усопших<sup>276</sup>. Девятое: стремиться только к тому, чтобы жить в уединении; не стремиться видеть людей, а также не стремиться к тому, чтобы ложиться [спать] среди людей. Десятое: сперва есть плоды, а уж потом вареный рис; окончив трапезу, плоды уже не есть. Одиннадцатое: стремиться укладываться спать прямо на росистой траве, а не искать для ночлега убежище под деревьями. Двенадцатое: не употреблять в пищу мясо, а также не употреблять в пищу топленое масло; не умащать тело кунжутным маслом.

Таковы эти двенадцать «очищающих упражнений». Досточтимый Махакашьяпа в течение всей жизни не нарушал их и не уклонялся от них. Хоть он и получил истинную передачу вместилища сути истин-

<sup>276</sup> Речь идет о тех черепах, с которых уже давно сошла плоть и которые попадают на кладбище.

ного Закона Татхагаты, [даже после этого он] не бросил выполнять эти «очищающие упражнения».

Однажды Будда сказал:

– Ты уже старик, тебе нужно есть с монахами их пищу.

Досточтимый Махакашьяпа ответил:

– Если бы я не повстречался с пришедшим в мир [ради спасения живых существ] Татхагатой, я бы точно стал пратьекабуддой<sup>277</sup>, и наверное, я бы провел всю жизнь в горах и лесах. К счастью, я повстречал Татхагату, пришедшего в этот мир. Мне достались блага Закона. И все же, хоть и сказано так, не годится мне есть ту же пищу, что и монахи.

Татхагата восхвалял [такой ответ].

Случилось так, что из-за удержания подвижничества очищающими упражнениями тело Кашьяпы зачахло. Увидев это, монахи стали относиться к нему с пренебрежением. Тогда Татхагата ласково подозвал Кашьяпу и освободил для него половину своего сиденья. И досточтимый Кашьяпа сел на сиденье Татхагаты. Нам следует знать и помнить, что Махакашьяпа был старшим в общине Будды. Никогда не надо терять охоту к удержанию подвижничества до самого конца жизни.

Десятый патриарх, досточтимый Паршва, всю жизнь не позволял своему боку коснуться циновки. Хотя Путь он постиг, будучи восьмидесятилетним старцем, в тот самый миг совершилась прямая передача великого Закона. Благодаря тому, что он не позволял дням и ночам утекать понапрасну, хоть он и работал над собой всего лишь три года, но обрел прямую передачу истинной сути совершенного просветления<sup>278</sup>. Досточ-

<sup>277</sup> Пробужденным для себя, не бодхисаттвой.

<sup>278</sup> Санскр. *самбодхи*.

тимый провел в утробе матери шестьдесят лет, и появился на свет уже седым.

Поскольку он дал обет никогда не лежать подобно мертвому телу, его называли Почтенный Бок. От его рук исходило сияние, так что даже в темноте он мог постигать Закон по сутрам. Он обладал этой удивительной способностью с рождения. Почтенный Бок покинул свой кров и надел выкрашенный плащ<sup>279</sup> в восемьдесят лет. Так вот ведь, какой-то юнец, живший поблизости, сказал ему:

– Как ты, глупый немощный старик, можешь быть таким невеждой? Все, кто выходит из дому<sup>280</sup>, занимаются двумя делами. Во-первых, они воспитывают в себе невозмутимость, во-вторых же они читают нараспев сутры. А ты уже одряхлел и не способен ни на то, ни на другое. Будешь лишь без толку оставлять следы на воде, да понапрасну выпрашивать милостыню!

Тогда Почтенный Бок, выслушав все нападки, в ответ поблагодарил этого человека и произнес такую клятву:

– Я не позволю своему боку коснуться циновки до тех пор, пока я не постигну полностью истину Трех вместилищ<sup>281</sup>, не отсеку желания трех миров<sup>282</sup>, не обрету шесть сверхъестественных способностей<sup>283</sup> и не достигну восьми видов освобождения.

С тех самых пор не было ни дня, когда он бы не занимался созерцанием на ходу и сидячим созерца-

<sup>279</sup> Выкрашенные плащи носили буддийские монахи, тогда как одеяние буддистов-мирян было белым.

<sup>280</sup> *Сюккэ*, то есть оставляют светскую жизнь и принимают монашеские обеты.

<sup>281</sup> Трипитаки.

<sup>282</sup> См. примеч. 195.

<sup>283</sup> См. раздел о трактате «Необыкновенные способности» (3.23).

нием, и даже стоя он продолжал размышлять<sup>284</sup>. Днем он непременно изучал-осваивал правила и наставления, а ночи проводил в сосредоточении<sup>285</sup>. Время шло, и через три года он изучил и полностью постиг Три вместилища, отсеку желания трех миров и обрел мудрость трех видов<sup>286</sup>. Люди того времени преклонялись перед ним. Как раз тогда ему дали прозвище Почтенный Бок<sup>287</sup>.

Итак, Почтенный Бок впервые покинул материнскую утробу после того, как провел в ней шестьдесят лет. Наверняка он и внутри утробы работал над собой! После того, как он вышел из материнской утробы, прошло еще восемьдесят лет, прежде чем он захотел покинуть свой кров и изучать Путь. С тех пор, как он вселился в утробу своей матери<sup>288</sup>, прошло сто сорок лет. Хоть Паршва и был исключительным [человеком], он был таким дряхлым старцем, что более дряхлого старца и не найти. Он постарел еще в материнской утробе, а потом постарел уже тогда, когда вышел из нее. Тем не менее он не обращал внимания на людские насмешки. Полностью сосредоточившись на исполнении своего обета и на то, что не отвлекаясь, он понемногу овладевал тремя видами мудрости и, постигая Путь, проявлял изначальное<sup>289</sup>. Кто мог бы вот так запросто смотреть на него и желать последовать его примеру! Не горюйте о

<sup>284</sup> То есть медитировать и постигать таким образом Путь.

<sup>285</sup> То же самое.

<sup>286</sup> «Обрел мудрость трех видов» — обрел вторую, пятую и шестую необыкновенные способности архата.

<sup>287</sup> Не удалось установить, из какого источника Догэн взял эту историю.

<sup>288</sup> *Такутай*, то есть, как это свойственно бодхисаттвам, проник в утробу матери для последнего рождения в человеческом теле (перед выходом из круга перерождений).

<sup>289</sup> То есть свою исконную природу, тождественную природе будды.

том, что Паршва был древним и дряхлым стариком. Эту жизнь понять трудно. Живой или не живой, старик или не старик – уже эти четыре случая не одинаковы. [Тем более] все многообразные случаи не одинаковы.

Нужно просто сосредоточиться исключительно на своей решимости и работать над собой, постигая Путь. Постигая Путь, нужно изучать его и применять на деле [полученные знания] так, как будто речь идет о жизни и смерти, а не просто постигать Путь, [находясь в круговороте] жизни и смерти. Ныне люди бывают настолько глупы, что отказываются от постижения Пути, когда им исполняется пятьдесят или шестьдесят, семьдесят или восемьдесят лет. Хотя мы на протяжении всей жизни знаем, сколько нам лет и месяцев, это всего лишь мерки человеческого сознания, а не то, что важно для постижения Пути. Не обращайтесь внимания на то, что вы [сейчас] в зрелом возрасте или даже старик. Можно и нужно полностью сосредоточиться на том, чтобы изучать Путь и постичь его до конца. Тогда вы уж верно встанете на одну ступень с Почтенным Боком. Не стоит слишком беспокоиться о том, что все мы в могиле превратимся в прах. Не стоит слишком на это оглядываться. Если не вы сосредоточитесь полностью на том, чтобы перейти на берег спасения, кто же о ком будет сожалеть?<sup>290</sup> Когда мы, тела без хозяина<sup>291</sup>, попусту шатаемся повсюду, мы должны применять такое правильное рассмотрение, как будто мы всматриваемся в самый глаз<sup>292</sup>.

Шестой патриарх [Хуэй-нэн]<sup>293</sup> был дровосеком в Синьчжоу, его трудно назвать образованным. В раннем

<sup>290</sup> Догэн имеет в виду, что человек сам о себе должен побеспокоиться – о том, чтобы самого себя переправить на тот берег.

<sup>291</sup> Подвижники без наставника.

<sup>292</sup> То есть в самую суть.

<sup>293</sup> См. примеч. 135.

детстве он потерял отца, и его вырастила старуха-мать. Он работал дровосеком, добывая средства, чтобы прокормить ее. После того, как на уличном перекрестке он услышал одну строку из сутры<sup>294</sup>, он сразу же покинул мать и устремился на поиски великого Закона. Таков был этот выдающийся человек, редкий в своем времени; таково его редкостное постижение Пути. Легче, к примеру, отсечь себе руку, чем так вот покинуть близкого человека, тяжело отказаться исполнять сыновний долг! Примкнув к собранию Хуан-мэя<sup>295</sup>, он в течение восьми месяцев днем и ночью без сна и отдыха обрушивал рис. Он получил истинную передачу одеяния и чаши в полночь<sup>296</sup>. После того, как он обрёл Закон, он все еще везде носил с собой каменный жерновок. И [еще] восемь лет обрушивал рис. Когда он уже стал человеком, достигшим успеха в жизни, и проповедовал Закон, он все равно не расстался со своим жерновком. Таково редкостное удержание подвижничества.

Ма-цзу из Цзянси<sup>297</sup> занимался сидячим созерцанием двадцать лет. Это он принял от Нань-юэ<sup>298</sup> «тай-

<sup>294</sup> Имеется в виду «Алмазная сутра», ТСД 8, № 235–236.

<sup>295</sup> Хуан-мэй, яп. Обай, – прозвище пятого патриарха Чань Хун-жэня, яп. Конин (601–674), дано по названию горы Хуанмэйшань.

<sup>296</sup> Пятый патриарх Хун-жэнь боялся за жизнь Хуэй-нэна, поэтому совершил передачу печати Закона, одеяния и чаши (реликвий патриархов Чань) глубоко в ночи.

<sup>297</sup> Ма-цзу Дао-и, яп. Басо: До:ицу (707/709–788) – чаньский наставник, известен своей необычной внешностью (походка, как у быка, взгляд как у тигра, способность дотягиваться кончиком языка до носа), парадоксальными высказываниями и эпатирующими методами воздействия на собеседников. Ученики Ма-цзу составили «Записи речей Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» и «Расширенные записи [речей] Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и». См. также примеч. 444.

<sup>298</sup> См. примеч. 351.

ную печать»<sup>299</sup>. Во времена, когда он уже получил печать Закона и помогал людям обрести спасение от заблуждений, не было и речи о том, чтобы он бросил занятия сидячим созерцанием. Новичкам, которые обращались к нему, он непременно велел тайно получить печать сердца-сознания<sup>300</sup>. Когда людей созывали на общественные работы, он непременно спешил туда первым. Он трудился, не уходя на покой, до глубокой старости. Нынешняя школа Линьцзи/Риндзай – одна из тех, что зародились в [провинции] Цзянси.

Когда настоятель Юнь-янь вместе с Дао-у под руководством Яо-шаня<sup>301</sup> изучал и применял на деле [Закон Будды], они поклялись, что их бока в течение сорока лет не коснутся циновок. Только и занимались тем, что проникали в самую суть. [Юнь-янь] передал Закон великому наставнику Дун-шаню У-бэню. Дун-шань говорил: «Желая собрать все в одно, я 20 лет занимался сидячим созерцанием и так постигал Путь». Ныне его Путь передается повсеместно.

Когда Великий Наставник Глубокого Пробуждения с горы Юнь-цзюй<sup>302</sup> еще жил в хижине на вершине [горы] Саньфэн, он получал блюда с небесной кухни. Некоторое время он изучал [Закон] под руководством Дун-шаня, отсекая [сомнения] и утверждаясь [в

<sup>299</sup> Она же «печать Закона», подтверждение передачи учения в традиции Чань/Дзэн.

<sup>300</sup> *Синьин* – запечатление истины в сердце-сознании; интуитивное постижение Пути без слов и знаков, возможное благодаря тому, что помраченное сознание человека исконно тождественно просветленному сознанию Будды.

<sup>301</sup> Яо-шань Вэй-янь, яп. Якусан Игэн (745–828), учился у Ши-тоу Си-цяня.

<sup>302</sup> Юнь-цзюй шань Хун-цзяо да ши, яп. Унгодзан Гукаку дайси, – посмертный титул Юнь-цзюя Дао-ина (830?–902), ученика и преемника Дун-шаня Лян-цзе. Юнь-цзюй стал вторым патриархом дома Цаодун.

истине], после чего вернулся в свою хижину. Небесный служитель, который снова принес ему еду, потратил три дня на то, чтобы отыскать его, но так и не смог его увидеть. [Юнь-цзюй] больше не ждал блюд с небесной кухни: он поставил на первое место великий Путь. Можно и нужно как следует поразмыслить над твердой уверенностью и решимостью [Юнь-цзюя].

Наставник созерцания, мудрец с горы Бай-чжан<sup>303</sup>, с тех пор как стал учеником Ма-цзу, до самой своей кончины не отдыхал ни дня: он постоянно трудился на благо монастырской братии и на благо людей. Нам повезло, что сохранилась память о его «дне без пищи». Наставник созерцания Бай-чжан был уже глубоким стариком и все же во время общественных работ усердно трудился наравне с молодыми. Монахи сокрушались, люди сожалели об этом. Наставник же не оставлял [своего труда]. В конце концов, во время работы [от него] спрятали рабочие снасти, и коль скоро наставнику их не досталось, он весь тот день провёл без пищи. [Наставник Бай-чжан] печалился, если не мог трудиться вместе со всей общиной. Позже этот случай назвали «день без пищи [наставника] Бай-чжана». Сейчас по всем монастырям во всех концах великой империи Сун, исполняющим обычаи Линьцзи, часто удерживают подвижничество по правилу Бай-чжана.

<sup>303</sup> Бай-Чжан Хуай-хай, яп. Хякудзё Экай (720–814) – преемник и самый знаменитый ученик Ма-цзу Дао-и. Известен уставом для монахов, который был широко распространен в китайских монастырях. В тех храмах, которые Догэн основал в Японии, были приняты правила, разработанные Бай-чжаном, в том числе принцип «день без работы – день без пищи».

Когда настоятель Цзин-цин<sup>304</sup> жил [у себя] в храме, духи земли никак не могли увидеть его лицо, потому что не могли подобраться [к нему].

Учитель созерцания И-чжун с горы Шань-пин<sup>305</sup> раньше получал блюда с небесной кухни. А после того как [он] встретил [наставника] Да-дяня<sup>306</sup>, когда небожители опять захотели [его] найти, [они] не смогли [его] увидеть.

Позже настоятель храма на горе Да Гуй<sup>307</sup> говорил: «Двадцать лет я жил на горе Гуй; ел ту пищу, которая была на горе Гуй; справлял нужду тем, что произрастало на горе Гуй, – но я не изучил Путь горы Гуй. Единственное, что мне удалось, – присмотреть за одним водяным буйволом, что целыми днями гулял на широких просторах». Нужно понимать, что присмотреть за одним водяным буйволом удалось только за двадцать лет удержания подвижничества на горе Гуй. Вообще этот наставник прежде изучал [Путь] и применял [полученные знания] на деле в собрании Бай-чжана. Нужно спокойно и внимательно рассмотреть обстоятельства его жизни в течение этих двадцати лет. Никогда не забывайте о них. Пусть даже попадают те, кто изучают Путь горы Гуй, но тех, кто удержал подвижничества «не изучив» Путь горы Гуй, уж точно немного.

<sup>304</sup> Цзин-цин Дао-фу, яп. Кинсин (тж. Кёсэй) Дофу (863/7–937), ученик Сюэ-фэна (см. ниже).

<sup>305</sup> Шань-пин И-чжун, яп. Санпэй Гитю (781–872), ученик Да-дяня (см. ниже).

<sup>306</sup> Да-дянь Бао-юн, яп. Дайтэн Хоё (730–830), ученик Шитоу Си-цзя, яп. Сэкито Кисэн (700–790), ученика Хуэй-нэна.

<sup>307</sup> На горе Гуй некогда подвижничал Вэй-шань Лин-ю (тж. Гуй-шань Лин-ю, см. ниже). Здесь речь идет о Гуй-шане Да-ане, также известном как Чан-цин Да-ань (букв. Ленивый Ань, 793–883). Он учился у Бай-чжана.

Великий учитель Чжэнь-цзай из храма Гуань-инь в Чжао-чжоу, настоятель Цун-шэнь<sup>308</sup>, впервые испытал пробуждение сердца-сознания и устремился на поиски Пути, достигнув возраста в шестьдесят один год. Удерживая в одной руке кувшин и посох<sup>309</sup>, он отправился в путь и, обходя в своем паломничестве все земли, постоянно говорил сам себе: «Пусть мне попадетсся хотя бы семилетний ребенок, но если он превосходит меня, мне следует тут же начать расспрашивать его; пусть это будет столетний старец, но если он достиг меньшего, чем я, мне следует тут же начать учить его». [Продолжая думать] так, он изучил и усвоил Путь Нань-цюаня<sup>310</sup>. Это подвижничество длилось двадцать лет! Когда ему исполнилось восемьдесят, он впервые посетил храм Гуаньинь на востоке области Чжаочжоу, и после этого еще сорок лет наставлял людей и небожителей. [Как и прежде,] теперь он совсем не обращался

<sup>308</sup> Чжао-чжоу Цун-шэнь, яп. Дзёсю Дзю:син (778–897) – преемник Нань-цюаня Пу-юаня (см. ниже). В традиции Чань/Дзэн известен прежде всего своим коаном, состоящим из одного лишь возгласа «У» (яп. «Му») – «Нет!». Догэн часто цитировал различные высказывания Чжао-чжоу.

<sup>309</sup> Два из восемнадцати предметов, которые можно иметь монаху: 1) зубочистка; 2) порошок для очищения рук; 3) тройное облачение; 4) кувшин для воды; 5) чашка для подаяния; 6) подстилка для сидения и лежания; 7) посох; 8) сосуд для благоволий; 9) щедилка для воды; 10) полотенце; 11) бритва; 12) камень и огниво; 13) щипчики для волос; 14) складное сиденье; 15) свитки сутр; 16) свитки с текстом заповедей; 17) изображения будд; 18) изображения бодхисаттв.

<sup>310</sup> Нань-цюань Пу-юань, яп. Нансэн Фуган (748–834) – ученик Ма-цзю Дао-и, знаменит несколькими коанами. Широко известна история, в которой Нань-цюань хватает храмовую кошку и требует, чтобы монахи сказали ему хоть одно «слово Чань», – иначе он убьет кошку.

к мирянам-дарителям<sup>311</sup> с прошениями. Общинный зал был небольшим, [при нем] не было ни передних, ни задних комнат<sup>312</sup>. Однажды у помоста Чжао-чжоу сломалась ножка. Он взял обломок головешки, намотал на него веревку, укрепил им [помост] и еще долгие годы продолжал на нем толковать сутры и подвижничать. Когда хранитель монастыря попросил разрешения заменить эту ножку, Чжао-Чжоу ему не позволил. Мы должны чтить обычай старого будды. Чжао-Чжоу жил в [области] Чжаочжоу с тех пор, как ему исполнилось восемь десятков лет, после передачи-обретения Закона. Он поистине унаследовал истинный Закон – люди называли его «старым буддой».

Другие люди, те, кто еще не испытал истинное обретение истинного Закона уж верно ничтожны по сравнению с учителем! Другие люди, те, кому еще не исполнилось восьми десятков лет, уж конечно здоровые лбы – не то что учитель. Мы, молодые и, должно быть, пустышки, – разве сравнимся мы с почтенной основательностью старика? Что нам следует делать – так это изо всех сил удерживать подвижничество, постигая Путь! В течение сорока лет Чжао-чжоу не накопил богатства, часто у него не бывало ни риса, ни другого зерна. Иногда он готовил себе кушанье на два дня из одного и того же риса<sup>313</sup>. Бывало и такое, что собирал каштаны и желуди и готовил еду из них. Действительно,

<sup>311</sup> *Данна*, санскр. *данapati* – прихожане, которые постоянно подносят дары тому или иному храму, составляют его мирскую общину.

<sup>312</sup> Общинный зал – место для обрядов или занятий медитацией; в небольшом храме монахи могут тут же и спать. В передних комнатах монахи принимают мирян, а в задних устраивают уборную, баню и т. п.

<sup>313</sup> То есть одну порцию риса варил дважды: в первый день варил рис в большом количестве воды, как суп, и выпивал отвар,

таковы обычаи слона-дракона<sup>314</sup> древности, в действительности-практике должно чтить их и восхищаться ими.

Однажды Чжао-чжоу, наставляя учеников, сказал: «Допустим, вы провели бы всю жизнь, не удаляясь от монастыря, и в течение пяти или десяти лет не произнесли бы ни слова – разве люди не назвали бы вас немыми<sup>315</sup>?» Этим он указал на удержание подвижничества.

Нужно понимать, что хотя мы можем показаться глупцами, если не будем говорить ни слова пять или десять лет, но коль скоро мы непрерывно [живём как] затворники в монастыре, то даже и без единого слова, разве неверно, что мы не будем немыми? Кто не может услышать голос с Пути Будды, тот не знает основ Пути, на котором [подвижники] без слов – не немые. Раз так, то прекрасный [способ] удержать подвижничество – затворничество в монастыре. «Затворничество в монастыре» – это полное выражение для «освобождения». Дуралеи не знают о своей собственной не-немоте и не позволяют другим знать об их не-немоте. Хотя и не препятствуют, [но и] не позволяют узнать, кто же они такие. Достойны сожаления мы сами, не слышавшие, что быть не-немым означает обрести как раз то, что мы ищем; не знающие, что быть не-немым означает обрести как раз то, что мы ищем. Затворничество в монастыре

но гушу не ел; а на следующий день заливал водой эту гушу и варил по второму разу.

<sup>314</sup> *Рю:дзо*; санскр. *хасту-нага*, так называют очень крупного старого слона.

<sup>315</sup> *Акан*, кит. *яхань*, букв. «немой ханец». «Немыми» в традиции Чань называли новичков, которые были не в состоянии дать достойный ответ учителю, а потому отмалчивались; «ханьцами» или «китайцами» звали учеников вообще, в память о том, что для пришедшего из Индии Бодхидхармы слова «китайцы» и «ученики» были синонимами.

должно быть молчаливым удержанием подвижничества. Нельзя под ветром восточным и западным склоняться к западу или востоку. Пусть бы мы на протяжении пяти или десяти лет не знали ничего ни о весеннем ветре, ни об осенней луне, но у нас есть путь к освобождению от звуков и красок. Это обретение Пути нам неизвестно, непонятно. Нам следует изучить на деле, насколько дорог каждый миг удержания подвижничества. Пусть вас не смущает, что молчать кажется легко и естественно. Вход – это только монастырь; выход – это только монастырь. Путь птиц [в пустоте неба] – это только монастырь; весь мир – это только монастырь.

Гора Дамэйшань находится в области Цинъюаньфу. На этой горе построена обитель Хушэнсы, ее основал наставник созерцания Фа-чан<sup>316</sup>. [Сам] учитель родом из Сяньяна. Некогда, будучи учеником в собрании Ма-цзу, он спросил:

– Что такое будда?

Ма-цзу ответил:

– Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда.

Как только Фа-чан услышал эти слова, он тут же обрел великое просветление. Тогда он взобрался на вершину горы Дамэйшань и, отдалясь от людской суеты, стал жить в соломенной хижине отшельником. Он питался сосновыми шишками, а вместо одежды носил листья лотоса (близ этой горы был маленький пруд, в котором росли лотосы). Больше тридцати лет Фа-чан постигал Путь сосредоточением сидя. Он утратил связь с миром, ничего о нем не слышал и [ничего] не видел; он потерял счет времени, наблюдая лишь, как горы вокруг из зеленых становятся желтыми. А если о чем и жалел, так разве что о ветрах и морозах.

<sup>316</sup> Да-мэй Фа-чан, яп. Дайбай Ходзэ (752–839) – ученик Чжао-чжоу Цун-шэня.

Занимаясь сидячим сосредоточением, учитель водружал себе на макушку железную башенку величиной в восемь *сун*<sup>317</sup>, как если бы это был венец. Он удерживал эту башенку, не давая ей упасть на землю, и так помогал себе не заснуть. Теперь эта башенка хранится в монастыре, она есть в списке утвари. Вот так он постигал Путь, до самой смерти не зная отдыха. Когда он уже много лет [жил] так, толкуя сутры, к нему пришел некий монах из собрания Янь-гуаня<sup>318</sup>; он забрался на гору, чтобы отыскать себе посох, заблудился и случайно вышел к тому месту, где была хижина учителя. И вот, удивленный встречей с учителем, [монах] спросил:

– Учитель, как давно вы живете вот так на этой горе?

Наставник отвечал:

– Я лишь только вижу, как горы меняют цвет с зеленого на желтый.

Тогда монах спросил:

– В какую сторону мне идти, чтобы спуститься с горы?

Наставник ответил:

– Иди вниз по ручью.

Монах был поражен. Вернувшись, он рассказал обо всем Янь-гуаню. Янь-гуань сказал: «Давным-давно, когда я [принадлежал к школе] Цзянси, я как-то встретил одного монаха. С тех пор я о нем ничего не слышал. Это не мог быть тот самый монах?» И тогда [Янь-гуань] послал монаха за учителем, чтобы пригласить его [в собрание], но тот не покинул гору, только прислал в ответ стихотворение-гатху:

<sup>317</sup> 1 *сун* примерно равен 3, 03 см.

<sup>318</sup> Янь-гуань Ци-ань, яп. Энган Сэян (750–842) – ученик Ма-цзу Дао-и.

Обломок сухостоя торчит в холодном лесу,  
 Сколько раз уж встречал весну – в сердце нет перемен.  
 Увидев его, дровосеки проходят мимо,  
 С чего бы людям из Ин<sup>319</sup> понадобилось разыскивать его?

И не пришел [к Янь-гуаню]. Позже, когда Фа-Чан  
 вознамерился уйти ещё глубже в горы, он произнес  
 такое стихотворение-гатху:

Листьев лотоса из пруда для одеяния вдоволь,  
 Плодов нескольких сосен с избытком для пищи хватит.  
 Место, где я живу, людям известно стало,  
 Лачугу свою забрав, уйду – в глубину сокроюсь.

И перенес свою хижину в глубь [лесной чащи] на  
 горе.

Однажды Ма-цзу послал монаха, велев ему спро-  
 сить Фа-чана:

– Учитель, Вы раньше обучались, посещая Ма-цзу.  
 Какие основы Пути Вы восприняли от него, что вот как  
 раз поселились на этой горе?

Наставник отвечал:

– При встрече Ма-цзу сказал мне: «Сердце-созна-  
 ние здесь и сейчас и есть будда». Как раз [восприняв  
 это], я и поселился здесь, на горе.

Монах возразил:

– Но теперь он толкует Закон иначе.

Наставник спросил:

– Что же изменилось?

Монах ответил:

– Ма-цзу говорит, не сердце-сознание и не будда.

Наставник сказал:

– Ох уж этот старик! Никак он не может прекра-  
 тить смущать людей! На самом деле не важно, что не  
 сердце-сознание и не будда; для меня единственно  
 [верно], что сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда.

<sup>319</sup> То есть тем, кому важна известность.

[Монах] рассказал обо всем<sup>320</sup> Ма-цзу и пере-  
 дал ему эти слова. Ма-цзу [же тогда] сказал: «Слива  
 поспела».

Это предание известно всем людям и небожи-  
 телям. Тянь-лун<sup>321</sup> был выдающимся наследником  
 наставника [Фа-чана], Цзюй-чжи<sup>322</sup> стал преемником  
 его преемника.

Ка-чи<sup>323</sup> из Кореи, приняв передачу Закона от  
 учителя, стал первым патриархом этой страны. [Таким  
 образом] все нынешние наставники Кореи – отдален-  
 ные потомки в Законе наставника [Фа-чана].

Всю жизнь Фа-чану обыкновенно прислуживали  
 тигр и слон, и ни один из них не нападал на другого.  
 После его кончины и тигр, и слон [вместе] таскали  
 камни и глину, чтобы соорудить для наставника над-  
 гробную пагоду. Теперь эта пагода находится в обители  
 Хушэнсы.

И древние, и современные благочестивые друзья<sup>324</sup>,  
 удерживая подвижничество наставника [Фа-чана],

<sup>320</sup> *кодзи* – то, что произошло, тж. синонимом для яп. *коан*  
 («прецедент», случай прозрения, см. исследование).

<sup>321</sup> Хан-чжоу Тянь-лун, яп. Косю Тэнрю (770–850) – ученик  
 Да-мэя Фа-чана.

<sup>322</sup> Цзюй-чжи И-чжи, яп. Гутэй Исси (IX в.) – ученик Хан-  
 чжоу Тянь-луна, известен историей под названием «палец Цзюй-  
 чжи». Он обрел просветление, когда его наставник Тянь-лун  
 поднял вверх палец, после чего всегда поднимал палец во время  
 рассуждений о Пути. Однажды Цзюй-чжи отрубил палец подра-  
 жавшему ему мальчишке, сразу после чего окликнул его и привел  
 к просветлению, показав ему свой поднятый вверх палец.

<sup>323</sup> Ка-чи То-ый, кит. Цзя-чжи Дао-и (ум. 825), основатель  
 школы Ка-чи в Корее, учился у Бай-чжана и других китайских  
 наставников, упоминается в «Сутре помоста Шестого патриарха  
 (ТСД 48, 360 с.).

<sup>324</sup> *Дзэн тисики*, в сутрах – те, кто может научить Закону  
 Будды.

одинаково восхваляют его. Глупцы не знают о том, что они могут и должны чтить его. Настаивать, будто среди тяги к славе и любви к богатству не может быть Закона Будды, – глупый взгляд ничтожных [людей].

Наставник созерцания У-цзу Фа-янь рассказывал: «Когда наставник моего учителя впервые поселился на горе Янци<sup>325</sup>, у здания, [где он жил], от старости прогнили балки, в нем свирепствовали ветер и дождь. Тогда был конец зимы. Монастырские залы все были старые и обветшалые. Из них общинный зал был особенно поврежден: на помостах<sup>326</sup> было полно снега и льда, так что некуда было сесть. Мудрые старцы, [убеленные собственными] снежными шапками, [постоянно] счищали снег, [монахи], бывшие в том почтенном возрасте, когда уже брови с проседью, хмурились и выглядели так, как будто горевали. Монахам было непросто сидеть в сосредоточении. Один из тех, кто носил лоскутный плащ<sup>327</sup>, не выдержал и спросил, можно ли отремонтировать [общинный зал]. Наставник моего учителя отказал ему с такими словами: «Наш Будда сказал, что сейчас идет кальпа уменьшения; высокие вершины и глубокие ущелья – и те подвержены изменениям и непостоянны; как же мы сами можем стремиться к тому, чтобы наши желания полностью исполнялись и мы бы успокаивались на достигнутом? Мудрецы былых времен часто читали сутры и предавались подвижничеству под деревьями на росистой земле. Таков прекрасный пример из древности. Таков тайный обычай ступающих в пустоте. Вы же покинули свой кров и изучаете Путь, но движе-

<sup>325</sup> Ян-ци Фан-хуэй, яп. Ёги Хо:э (995–1049), основатель направления Янци дома Линьци, со временем поглотившего все остальные школы Чань.

<sup>326</sup> Для медитации.

<sup>327</sup> Уничжительное название буддийских монахов.

ния ваших рук и ног пока еще беспокойны. У нас всего сорок или пятьдесят лет<sup>328</sup>. Кто же [из нас] может себе позволить попусту тратить время, сооружая роскошные хоромы?» И не разрешил.

На следующий день, взойдя на помост, Фа-янь дал братии такое наставление.

Ян-ци только вселился: стены и крыша в руинах,  
Помосты усыпаны сплошь жемчугом белого снега.  
Голову в плечи втянув, тайно монахи роптали.  
Но вспоминали о предках, что жили среди деревьев.

[Ян-ци] так и не разрешил [отремонтировать здание].

Хоть это и так, странствующие монахи в одеяниях с широкими рукавами приходили со всех четырех океанов и пяти озер, чтобы остановиться на ночлег у него в собрании<sup>329</sup>. Можно и нужно радоваться тому, что пристраившихся к Пути так много. Можно и нужно окрасить свое сердце [в цвет] этого Пути; можно и нужно выгравировать эти слова на своем теле.

Однажды наставник [Фа-]янь сказал ученикам: «Подвижничество не выходит за пределы мышления, а мышление не выходит за пределы подвижничества». Нам следует глубоко воспринять эти слова; размышлять над ними днем и ночью, с утра до вечера применять их на деле; мы не должны уподобляться [тем, кто] склоняется под ветрами востока, запада, юга или севера. Тем более что [речь идет о] нашей стране Японии, где даже дворцы государя [и его] приближенных – не такие уж богатые хоромы, а еле-еле сбитые на скорую руку белые домишки<sup>330</sup>! Разве здесь те, кто покинул дом ради

<sup>328</sup> Монашество в Китае можно было принимать по достижении двадцати лет, а сроком жизни считали семьдесят лет.

<sup>329</sup> Имеются в виду странствующие монахи со всего Китая.

<sup>330</sup> Яп. *сироя*, букв. «белый домик» – бедняцкое жилище.

постижения Пути, могли бы вести уединенную праздную жизнь в роскошных покоях? Если же [кто] обладает роскошными покоями, [тут наверняка] не обошлось без дурного поведения, чистота [помыслов тут] редка. О тех [постройках], которые были изначально, речи нет; [но] новые сооружения не возводите! В древности мудрецы жили [и] в тростниковых хижинах, [и в бедных] белых домишках; в древности мудрецы любили их. Мы можем и должны быть преданными [этому образу жизни], изучать его и применять на деле; нельзя идти против него.

Хуан-ди, Яо, Шунь<sup>331</sup> и другие [древние государи], хоть и были мирянами, жили в тростниковых шалашах – вот прекрасный пример.

Ши-цзы<sup>332</sup> говорит: если вы намерены проникнуть в суть деяний Хуан-ди, вам нужно посетить палату Хэгун. Если вы намерены проникнуть в суть деяний Яо и Шуня, вам нужно посетить зал Цзунци. Крыша светлого зала [дворца] Хуан-ди покрыта тростником, и [это помещение] называется палатой Хэгун. Крыша светлого зала [дворца] Шуня покрыта тростником, и [это помещение] называется залом Цзунци<sup>333</sup>.

Нам следует помнить, что и Хэгун, и Цзунци крыты тростником. Нечего и говорить о том, чтобы нам

<sup>331</sup> Хуан-ди, яп. Котэй, «Желтый государь», в китайских преданиях – совершенномудрый правитель, первый из пяти древнейших государей (время их царствования принято относить к III тыс. до н. э.). Яо, яп. Гё – четвертый из этих пяти государей. Шунь, яп. Сюн – преемник Яо, пятый совершенномудрый государь.

<sup>332</sup> Ши-цзы, яп. Сиси (V–IV вв. до н. э.), из царства Лу считается учителем знаменитого мыслителя-легиста Шан Яна, книга изречений Ши-цзы сохранилась во фрагментах.

<sup>333</sup> Палата Хэгун и зал Цзунци – «храмы света», кит. *мин-тан*, яп. *мёдо*, сооружения, в которых древние китайские государи принимали подданных и откуда благая сила правителей излучалась на всю страну. См.: [ДКК 2006, 342–343].

сравняться с Хуан-ди, Яо и Шунем, – нам до них как от земли до неба. И даже они крыли свои главные залы тростником. Раз даже миряне обходятся тростниковыми шалашами, как же люди, которые покинули свой кров<sup>334</sup>, могут рассчитывать поселиться в роскошных залах, потрясающих величию? Это было бы постыдно. Некогда люди жили в лесах, среди деревьев находили убежища, которые равно ценили как миряне, так и монахи. Хуан-ди был учеником даоса Кун-туна Жун-чэна<sup>335</sup>; Жун-чэн жил в пещере на горе Кунтун. Ныне в великой империи Сун этот обычай широко распространен среди правителей и министров.

Раз так, значит, даже люди, погрязшие в мирских заботах, подобны [древним святым]. Как же те, кто покинул свой дом, могут оказаться ниже, чем люди, погрязшие в мирских заботах; как же они могут запятнать себя в сравнении с людьми, погрязшими в мирских заботах? Так повелось, что многим буддам и патриархам подносили дары небожителю. Тем не менее, как только [патриархи] обретали Путь, глаза небесных существ переставали их различать, а злобные духи [больше] не могли добраться [до них]. Об этом стоит поразмыслить. Если мириады богов и духов подступают к обыденным делам будд и патриархов, то они оказываются на пути, приближающем их к буддам и патриархам. Поскольку будды и патриархи во всем превосходят богов и духов, боги и духи не в состоянии, [так] высоко подняв глаза, до них добраться; им трудно приблизиться к буддам и патриархам.

<sup>334</sup> То есть ушли в монахи.

<sup>335</sup> Кун-тун Жун-чэн, яп. Куто Кёсэй, – легендарный древнекитайский мудрец, считавшийся наставником Хуан-ди и Лао-цзы. Жун-чэн упоминается в «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы» и других текстах.

Нань-цюань [как-то] сказал: «Дела престарелого монаха [настолько] лишились силы, что на него позарился злобный дух». Нам следует иметь в виду, что если на кого позарились неприкаянные злобные духи, значит, у того подвижничество лишилось силы.

В собрании настоятеля Чжэн-цзюэ, учителя созерцания Хун-чжи с горы Дабай<sup>336</sup>, дух защитник монастыря сказал: «Я слышал, что настоятель Цзюэ живет на этой горе уже больше десяти лет, но всегда, когда я прихожу в его покои и хочу увидеть его, мне это не удается, я так и не познакомился с ним». Поистине, мы тут имеем дело со следами предка, обладавшего Путем Будды. На этой горе Тяньгун изначально был маленький храм. Когда там поселился настоятель Цзюэ, он очистил храм от даосов, буддийских монахинь, ученых и прочих. Чжэн-цзюэ превратил его в нынешнюю [обитель] Цзиндэсы.

Уже после кончины наставника, когда высокий сановник, пожалованный аудиенцией, летописец Ван Бо-сян<sup>337</sup>, составлял жизнеописание Чжэн-цзюэ, какой-то человек сказал: «Вы должны записать, что он выгнал из этого места даосов, буддийских монахинь, а также приверженцев учения и превратил его в нынешний монастырь Тяньгунсы». Летописец ответил: «Не могу, подобные вещи не имеют отношения к добродетелям монаха». Люди того времени очень хвалили летописца [за этот ответ]. Нужно понимать, что из подобных вещей складывается мирская суета. В них нет добродетелей монаха.

<sup>336</sup> Хун-чжи Чжэн-цзюэ, яп. Ванси Сёгаку (1091–1157) – см. с. 77.

<sup>337</sup> В Китае разрешение получать аудиенцию у императора выдавали специальным документом, и обладающие им сановники имели особый статус. Ван Бо (1106–1173) – ученый-неоконфуцианец, поэт и государственный деятель Южной Сун.

Итак, лишь только мы впервые вступаем на Путь Будды, мы намного обгоняем людей и небожителей трех миров<sup>338</sup>. [Мы] – не то, чем три мира управляют, и не то, что три мира видят; нам следует подробно разобрать это. Мы можем и должны работать над изучением и постижением этого, используя действия, речь и мысли, привлекая условное и истинное. Хотя с самого начала заслуга удержания подвижничества будд и патриархов приносит огромную пользу, переводя людей и небожителей на берег нирваны, люди и небожители вовсе не знают о том, что им помогает удержание подвижничества будд и патриархов.

Итак, удерживая подвижничеством великий Путь будд и патриархов, не спорьте о малых и великих затворниках, не разделяйте мудрых и глупых. Просто забудьте надолго про богатство и почести и не ввязывайтесь в десятитысячные мирские дела и отношения. Не теряйте времени [понапрасну]! [Вы] должны [торопиться так, как будто вам нужно] потушить волосы, горящие [у вас на голове]! Не ждите великого просветления! Великое просветление – это обычные чай и рис у вас в доме. Не стремитесь к непониманию, непонимание – драгоценная жемчужина в причёске<sup>339</sup>. Что вы просто можете и должны сделать, так это – если вы привязаны к родным краям, покиньте родные края; если вы любите, откажи-

<sup>338</sup> См. примеч. 195.

<sup>339</sup> Отсылка к Лotosовой сутре. Гл. XIV, «Спокойные и радостные деяния». Притча об украшении из причёски повествует о том, как после победы государь раздаёт награды своим воинам, и только украшение из собственной причёски не дарит никому; однако самому доблестному воину он всё же вручает эту драгоценность. Так же и Будда проповедует другие учения разным слушателям, но «Лotosовую сутру» до поры не возвещает, дожидаясь учеников, готовых её воспринять [Лotosовая сутра. С. 225–227].

тесь от вашей любви<sup>340</sup>; если вы знамениты, бегите от своей славы; если вы богаты, бегите от своего богатства; если у вас есть поля и сады, забросьте ваши поля и сады; если у вас есть родные, оставьте своих родных. И стремление не обладать богатствами и славой тоже нужно отбросить. Уже из [того, что нужно] отбросить обладание, ясна основа Пути, призывающая отбросить и лишенность. Поистине, это и есть настоящее удержание подвижничества. Если [вы будете] всю свою жизнь удерживать подвижничество, отказавшись от богатства и почестей, это будет удержание подвижничества, столь же долгое, как продолжительность жизни Будды. Теперь, [после того как вы] установили такое удержание подвижничества, оно становится удержанием подвижничества, которое само удерживается удержанием подвижничества. Тем, в чьем теле и сердце-сознании есть такое удержание подвижничества, можно и должно любить себя и уважать себя.

Наставник созерцания Да-цы Хуань-чжун<sup>341</sup> сказал: «Толкование в один чжан не сравнить с успешным подвижничеством в один чи. Толкование в один чи не сравнить с успешным подвижничеством в один цунь»<sup>342</sup>. Хотя кажется, будто это сказано, чтобы предостеречь людей того времени, которые пренебрегали удержанием подвижничества и как будто забыли о проникновении в суть Пути Будды, но это не значит, что толкование в один чжан – это плохо. Сказано, что подвижничество в один чи приносит большую заслугу, чем

<sup>340</sup> *Онбай*, любовь и благодарность, любовь и долг (долг перед господином, перед родителями).

<sup>341</sup> Да-цы Хуань-чжун, яп. Дайдзи Кантю (780–860) – один из учеников Бай-чжана Хуай-хая.

<sup>342</sup> Чжан, чи и цунь – единицы измерения в Китае. 1 чжан = 10 чи = 100 цуней. Цунь равен длине второй фаланги среднего пальца (около трех см). Сейчас принято считать, что 1 цунь (яп. сун) равен 3,03 см.

толкование в один чжан. Но почему же только мерки чжан и чи? Можно же [говорить о] заслуге, [сравнивая] гору Сумеру и горчичное зернышко! Оно ведь содержится в полной мере и в горе Сумеру, и в горчичном зернышке. Великая мерка удержания подвижничества подобна этому. То, как сейчас был открыт Путь, – это не тот путь, который избрал для себя Хуань-чжун, и это путь, который для себя избрал Хуань-чжун.

Великий наставник Дун-шань У-бэнь<sup>343</sup> говорил: «Я показываю в действии то, что не могу выразить словами, и толкую словами то, что не могу показать в действии». Таков Путь патриарха-основателя. По учению его школы, подвижничество освещает дорогу, по которой идет толкование, и само является дорогой, по которой идет подвижничество. А раз так, значит, каждый день то, что [наставник] говорит, совпадает с тем, как он каждый день действует. По учению той школы, в подвижничестве обретается то, чего нельзя добиться подвижничеством, а в толковании обретается то, чего нельзя добиться толкованием<sup>344</sup>.

Великий наставник Хун-цзяо с горы Юнь-цзюй<sup>345</sup>, в совершенстве изучивший этот Путь, говорил: «Во время подвижничества нет возможности толковать; во время толкования нет возможности подвижничать». Эта открывающая Путь [фраза] не о том, что нет ни подвижничества, ни толкования. Его «во время толкования» – это то же самое, что «провести всю жизнь, не удаляясь от монастыря». Его «во время подвижничества» – это то же самое, что «пойти вымыть голову, прежде чем пред-

<sup>343</sup> См. примеч. 150.

<sup>344</sup> Напомним, что сам Догэн унаследовал именно эту традицию. Как и в конце предыдущего абзаца, здесь Догэн использует фразу, напоминающую коан.

<sup>345</sup> См. примеч. 302.

стать перед Сюэ-фэном»<sup>346</sup>. «Во время подвижничества нет возможности толковать; во время толкования нет возможности подвижничать» – это нельзя забрасывать, это нужно рассматривать постоянно.

Вот что говорили будды и патриархи стародавних времен. Допустим, что человек прожил сто лет, но не достиг состояния<sup>347</sup> всех будд; с тем, кто прожил [всего] один день, хорошо уяснив [себе] это [состояние], его не сравнить. Так говорили не один будда и не два будды – эти слова произносили все будды, и все будды воплощали их в своем подвижничестве. В сотне тысяч мириад калып круговорота рождений и смертей один день удержания подвижничества – яркая жемчужина в прическе, древнее зеркало круговорота рождений и смертей. [Этому] единственному дню можно и нужно радоваться; сила удержания подвижничества такова, что сама по себе радостна. [Те, кто] все еще не обладает силой удержания подвижничества, подобны тем, кто не добыл мозг из костей будд и патриархов, они не берегут тело и сердце-сознание будд и патриархов, не радуются истинному облику будд и патриархов. Истинный облик и костный мозг будд и патриархов – хотя [это] не [то, что] уходит, а [то, что] «так уходит» и «так приходит», – поистине [мы] получаем [их] в награду за один день удержания подвижничества. Раз так, каждый день [удержания подвижничества] может и должен быть важным. Если вы доживете до ста лет, ничего не достигнув, то вам будет горько за дни и месяцы [вашей жизни] и вам будет жаль вашего облика и тела. Пускай вы сотню лет проведете в рабстве у зву-

<sup>346</sup> См. трактат «Выражение Пути» (3.37).

<sup>347</sup> *Ки* – состояние; также способности, свойства. В традиции Чань/Дзэн этим понятием обозначают особые свойства сознания, которые ученик обретает в ходе постоянного подвижничества.

ков и красок, но если в течение этого времени [вы хотя бы] один день будете удерживать подвижничество, это может и должно не только [стать равным] целой жизни в сто лет, проведенной в подвижничестве, но и привести к освобождению других, проживших сто лет. Этот один день земной жизни таков, что ваша земная жизнь становится достойной уважения, ваша телесная оболочка становится достойной того, чтобы ею дорожить. Поэтому, если бы [вам осталось] жить [всего] один день, но вы бы постигли состояние всех будд, этот один день стоил бы больше, чем бесчисленные жизни на протяжении многих калып. Поэтому, если [вы] пока еще не достигли понимания, то не тратьте ни одного дня понапрасну! [Ведь каждый] такой день – великое сокровище, которое можно и должно беречь. Его нельзя приравнять [даже] к такой драгоценности, как крупная яшма; не вздумайте променять [его даже] на черную жемчужину<sup>348</sup>. Древние мудрецы берегли его больше жизни.

Это нужно спокойно обдумать: чёрную жемчужину, должно быть, можно разыскать, крупную яшму также возможно заполучить. Но каждый день целой столетней жизни, раз прожив, уже никогда не обретешь вновь. Какие есть благие уловки<sup>349</sup>, чтобы удалось вернуть назад хоть один уже прошедший день? Ни в одной из книг нет записей об этом. [Те, кто] не теряет времени зря, упрятывают дни и месяцы в свой кожаный мешок<sup>350</sup>, не давая им просочиться оттуда наружу. Вот почему древние мудрецы и праведники, ценя дни

<sup>348</sup> Яшма в один *сяку* (30, 3 см) и черная жемчужина, здесь – предел мечтаний.

<sup>349</sup> Яп. *хо:бэн*, также «удобные способы», «подходящие средства».

<sup>350</sup> Так пренебрежительно говорят о человеке.

и месяцы, берегли время – берегли пуще глаз своих, пуще родной земли берегли. «Растрчивать время понапрасну» означает жить, порождая смуту в этом преходящем мире славы и богатства. «Не растрчивать время понапрасну» означает, вступив на Путь, поступать так, как нужно для [продвижения по] Пути.

Даже если удалось достичь понимания, ни один день нельзя тратить впустую. Мы можем и должны смиренно жить в подвижничестве ради [продвижения по] Пути, разъяснить [другим постигнутое] ради [продвижения по] Пути. Поэтому нужно постоянно созерцать и обдумывать обычаи не тратить ни дня впустую, [заведённый] древними буддами и патриархами. Размышляйте [об этом] и когда сидите в светлой [комнате] у окна, [любуюсь] неторопливым цветением; не забывайте [об этом] и когда сидите в бедном белом домишке унылым дождливым вечером. Как же время крадет у меня мои заслуги? Оно не только крадет [у меня каждый] день, оно крадет заслуги многих кальп. Почему же время для меня – злейший враг? Я должен с горечью признать, что так происходит из-за моего собственного пренебрежения подвижничеством. Я не в ладу с самим собой, я сержусь на себя. Будды и патриархи тоже не были лишены любви и долга, однако они отбросили [это]. Будды и патриархи тоже не были лишены многочисленных мирских связей, однако они сбросили [с себя эти узы]. Допустим, я буду беречь свою любовь и долг, но связи мои с другими не таковы, чтобы их стоило беречь, и поэтому, если я не отброшу любовь и долг, любовь и долг в свою очередь могут и должны отбросить меня – так говорят. Если вы так устроены, что можете сожалеть о любви и долге, вы можете и должны сожалеть о любви и долге. Слова «сожалеть о любви и долге» означают «отбросить любовь и долг».

Настоятель Хуай-жан, учитель созерцания Нань-юэ Да-хуэй<sup>351</sup>, вначале учился у Цао-си [Хуэй-нэна] и пятнадцать лет ему прислуживал. Так он смог получить передачу Пути: воду из одного сосуда перелили в другой такой же сосуд. Более всего нужно восхищаться [именно] повседневными делами древних предков. Пятнадцать лет Нань-юэ приходилось терпеть тяготы, страдать от ветра и мороза. И все же он только и делал, что доискивался [до истины] и постигал [Путь]. Вот это пример, черепашьё зеркало для молодого поколения<sup>352</sup>! Зимой у него не было угля для жаровни. Один в пустом зале, он ложился спать. Холодными ночами у него не было светильника. Один, при свете только из окна, он сидел [в сосредоточении]. Пусть он ничего не узнавал и еще меньше понимал – [так, в состоянии] недеяния, отпадает нужда в обучении<sup>353</sup>. Это уж точно было удержание подвижничества. Итак, если потихоньку отбросить прочь жажду славы и любовь к выгоде, то потом изо дня в день просто накапливаются заслуги, пока мы удерживаем подвижничество. Не забывайте об этом правиле! «Как только ты объясняешь, на что похожа хоть одна вещь, – ты бьешь мимо цели», – [эта фраза появилась после того, как Нань-юэ] целых восемь лет удерживал подвижничество. И в древности, и теперь подобное – редкость: и достойные люди, и низкие всей душой стремятся так удерживать подвижничество.

<sup>351</sup> Нань-юэ Хуай-жан, яп. Нангаку Эдзё: (677–744) – ученик Хуэй-нэна, упоминается в «Сутре помоста Шестого патриарха»; наставник Ма-цзу Дао-и. Да-хуэй чань ши – его посмертный титул.

<sup>352</sup> Черепашьё зеркало – панцирь черепахи, по которому древнекитайские гадатели узнавали будущее.

<sup>353</sup> *Дзэцугаку* – прекращение изучения, которое наступает, когда человек обретает просветление.

Когда наставник созерцания Чжи-сянь с горы Сяньянь трудился, [постигая] Путь под руководством Да-вэя<sup>354</sup>, он пытался выразить Путь в одной фразе, но, совершив несколько попыток, так и не смог выразить Путь. Опечаленный, он сжег свои книги, стал монахом-служкой при кухне и так провел много лет. Потом он отправился на гору Уданышань и искал там следы Да-чжэна<sup>355</sup>; он сплел себе из травы хижину и жил там как отшельник, в полном уединении. Однажды, когда Чжи-сянь подметал дорожку, камешек отлетел в сторону и стукнулся о бамбук; услышав звук, который при этом раздался, Чжи-сянь внезапно пробудился – постиг Путь. После этого он поселился в храме на горе Сяньянь и до самой смерти использовал только одну чашу и одно одеяние, не меняя их. Закрывшись от мира, среди причудливых скал и чистых источников, он всю жизнь провел в покое и полном уединении. В основном храме осталось много следов от него. Говорят, что до самой смерти он так и не спустился с горы.

Великий наставник Хуэй-чжао из храма Линь-ци был преемником Хуан-бо<sup>356</sup>. Он провел в собрании

<sup>354</sup> Сян-янь Чжи-сянь, яп. Кё:гэн Тикан (820–898), поступил на учебу к Бай-чжану, но после его кончины перешел в собрание Вэй-шаня Лин-ю.

<sup>355</sup> Нань-ян Хуай-чжун, яп. Наньё: Этю: чаньский наставник VIII в.

<sup>356</sup> Посмертный титул Линь-ци И-сюаня (яп. Риндзай Гигэн, 860–867), основателя дома Линьци. Основной источник сведений о его жизни и учении – канонический текст школы Линьци «Записи бесед Линь-ци» («Линь-ци юйлу», XII в.). Как и в других произведениях жанра юйлу (записи бесед и высказываний), в нем описаны различные эпизоды из жизни Линь-ци и его учеников, сюда вошли записи его наставлений, афоризмов и диалогов, многие из которых используются как коаны. Согласно этому тексту, Линь-ци провел несколько лет в скитаниях, постигая закон Будды, и в итоге достиг просветления, обсуждая с отшель-

Хуан-бо три года. Пока он только и делал, что постигал Путь, он, по указанию досточтимого Чэня из Мучжоу, трижды спрашивал Хуан-бо о главном смысле Закона Будды, и каждый раз [получал] палочные удары, [так что ему пришлось] выдержать [их целых] шестьдесят. И все же его решимость не ослабла. Отправиться к Да-юю и обрести великое просветление ему тоже наказали как раз оба досточтимых: Хуан-бо и Му-чжоу<sup>357</sup>. Среди патриархов героями называют Линь-ци и Дэ-шаня<sup>358</sup>. Хоть это и так, как же можно называть [имя] Дэ-шаня рядом с [именем] Линь-ци? На самом деле такие, как Линь-ци, выделяются из толпы. [Хотя] вся толпа того времени выделялась бы талантами даже среди тех, кто выделяется талантами в наше время. Говорят, что Линь-ци обладал выдающимся талантом в удержании подвижничества и только и делал, что неустанно подвижничал. Когда думаешь о том, сколь велико и сколь разнообразно было его удержание под-

ником Да-юем учение своего наставника Хуан-бо Си-юня. В 851 г. И-сюань стал настоятелем храма Линьци в провинции Хубэй, обрел имя Линь-ци и в течение последующих лет своей жизни разрабатывал учение о «внезапном просветлении». Линь-ци утверждал, что если человек не сможет в этот момент узреть свою природу, совпадающую с природой будды и истинной реальностью, то ему уже никогда не удастся освободиться от цепи перерождений. Кошунственные высказывания, прославившие Линь-ци («встретишь Будду – убей Будду, встретишь патриарха – убей патриарха» и др.), были направлены на уничтожение привязанностей, среди которых опаснейшей он считал зависимость от чужого авторитета и внешних условностей.

Хуан-бо Си-юнь, яп. Обаку Киун (770–850), – эксцентричный чаньский наставник, учитель Линь-ци.

<sup>357</sup> Линь-ци отправился к Да-юю и, рассказывая ему о том, как он обучался у Хуан-бо, испытал пробуждение. После этого Да-юй отправил его обратно к Хуан-бо, и Линь-ци еще долго подвижничал под его руководством.

<sup>358</sup> Дэ-шань Сюань-цзянь, яп. Токусан Сэнкан, 782–865.

вижничества, [понимаешь, что до него] никак невозможно дотянуться. Когда наставник жил у Хуан-бо и они с Хуан-бо высаживали ели<sup>359</sup> и сосны, Хуан-бо спросил наставника:

– Зачем сажать так много деревьев в горной глуши?

Наставник сказал:

– Во-первых, чтобы обозначить рубеж у монастырских ворот, а во-вторых, чтобы оставить память потомкам.

И дважды постучал лопатой по земле. Хуан-бо взял пальцами свой посох, поднял его вверх и сказал:

– Даже если и так, ты ведь уже получил от меня тридцать палочных ударов.

Наставник медленно выдохнул. Хуан-бо сказал:

– Когда моя школа будет передана тебе, она распространится по всему миру<sup>360</sup>.

Итак, следует знать, именно после того, как обрел Путь, [Линь-ци] продолжал сам, в своих руках, носить лопату, чтобы сажать ели и сосны. Наверное, он это делал из-за фразы [Хуан-бо] «когда моя школа будет передана тебе, она распространится по всему миру». Старые следы Того, кто идет по Пути, сажая сосны<sup>361</sup>, уж точно ведут именно к прямой передаче [Закона Будды]. И Хуан-бо, и Линь-ци вместе сажали деревья. Некогда Хуан-бо бросил общину и удерживал подвижничество в храме Да-ань, где он затесался в ряды рабочих и отмывал монастырские постройки. Он отмывал зал Будды;

<sup>359</sup> Кит. *шань (ша)* – ель китайская; бот. куннингамия ланцетная (*Cunninghamia lanceolata*).

<sup>360</sup> Цитата из «Записей бесед Линь-ци». На русском языке см. [Линь-ци 2001, 174–175, 178].

<sup>361</sup> «Тот, кто идет по Пути» – буддийский подвижник. «Тот, кто идет по пути, сажая сосны» – пятый патриарх Чань Да-мань Хун-жэнь.

он отмывал зал Закона. Он не ожидал, что удержанием подвижничества он отмоет собственное сердце-сознание; он не ожидал, что удержанием подвижничества он отмоется так, что засияет<sup>362</sup>. Именно тогда он повстречался с сановником Пэем<sup>363</sup>.

Танский император Сюань-цзун<sup>364</sup> был вторым сыном императора Сян-цзуна<sup>365</sup>. С детства он был смышленным и даровитым. Он любил сидеть в позе лотоса и всегда занимался сидячим созерцанием в своем дворце. Старшего брата Сюань-цзуна звали Му-цзун<sup>366</sup>. Как-то во время правления Му-цзуна, после завершения утренней аудиенции, Сюань-цзун в шутку забрался на императорское ложе и сделал вид, что он приветствует сановников. Министр, увидев это, подумал, что у Сюань-цзуна приступ падучей болезни и так и доложил Му-цзуну. Му-цзун, посмотрев на Сюань-цзуна, погладил его [по голове] и сказал: «Мой младший брат действительно выдающийся человек среди членов моей семьи». Сюань-цзуну тогда было тринадцать лет.

В четвертый год [под девизом] Чанцин<sup>367</sup> император Му-цзун скончался. У Му-цзуна было трое сыновей: старший – Цзин-цзун, средний – Вэнь-цзун, и младший – У-цзун<sup>368</sup>. Цзин-цзун стал преемником отца,

<sup>362</sup> То есть проявится его исконная просветленная природа.

<sup>363</sup> Пэй Сю, яп. Хайкю: (797–870), – государственный деятель, известный глубоким постижением Закона Будды. Пэй Сю учился у Цзун-ми, под руководством которого стал знатоком буддийских писаний. Впоследствии Пэй Сю обучался созерцанию у Хуан-бо Си-юня.

<sup>364</sup> Сюань-цзун, яп. Сэнсо; правил в 846–859 гг.

<sup>365</sup> Сян-цзун, яп. Кэнсо; правил в 806–821 гг.

<sup>366</sup> Му-цзун, яп. Бокусю; правил в 820–824 гг.

<sup>367</sup> Девиз правления императора Му-цзуна династии Тан (см. предыдущее примеч.).

<sup>368</sup> Цзин-цзун, яп. Кэйсо; правил в 824–826 гг.; Вэнь-цзун, яп. Бунсо, – в 826–840 гг.; У-цзун, яп. Бусю, – в 840–846 гг.

но через три года умер. Вэнь-цзун, став его наследником, продержался год, а потом придворные его свергли. Когда престол унаследовал У-цзун, Сюань-цзун, который тогда еще не вступил на престол, жил под властью своего племянника. У-цзун всегда называл Сюань-цзуна «Мой дядюшка-простофиля». У-цзун правил в годы Хуэйчан. Он был человеком, который ни во что не ставил Закон Будды. Однажды У-цзун вызвал к себе Сюань-цзуна и приговорил его к смерти от одного удара в наказание за то, что когда-то Сюань-цзун залез на место его отца, Му-цзуна. Потом Сюань-цзуна отнесли в сад, где росли цветы, а когда на него вылили какие-то помои, он очнулся.

Тогда он покинул страну своего отца и тайно отправился учиться в собрание наставника созерцания Сян-яня. Он обрил голову и стал послушником. Но тогда он еще не принял полные заповеди<sup>369</sup>. Вместе с наставником созерцания Чжи-сянем он отправился странствовать и пришел в горы Лушань. Там Чжи-сянь воспел водопады в таких стихах:

Скалы насквозь пробивают, прямо в камнях проходят –  
и не бросают работу.  
Видно издалека те высоты, где рождены они.

И предложил послушнику продолжить это двустишие, желая выяснить, что он за человек. Послушник добавил вот что:

Но разве могут потоки в горах застыть по дороге? Чтоб, замерев,  
В океан не вернуться и не вздыбить высокие волны?

Услышав такое стихотворение-гатху, [Чжи-сянь] понял, что этот послушник не обыкновенный человек. Позже Сюань-цзун отправился в Ханчжоу, в собрание

<sup>369</sup> Заповеди по «Четырехчастному уставу». См. разд. 1.3.

к наставнику страны Янь-гуаню Ци-аню<sup>370</sup> и служил у него секретарем, а наставник созерцания Хуан-бо в то время как раз служил у Янь-гуаня старшим монахом<sup>371</sup>. Поэтому место Сюань-цзуна было прямо рядом с Хуан-бо. Однажды, когда Хуан-бо пришел в зал Будды и совершал поклонение Будде, секретарь подошел к нему и спросил:

– Мы ищем непривязанности к Будде, мы ищем непривязанности к Закону, мы ищем непривязанности к общине. Зачем же старший монах совершает прощения?

Услышав такой вопрос, Хуан-бо тут же ударил послушника-секретаря ладонью и сказал ему:

– Я ничего не знаю о поисках Будды, я ничего не знаю о поисках Закона, я ничего не знаю о поисках общины. Я просто совершаю поклонение – так же, как я всегда это делаю.

Сказав так, он еще раз шлепнул секретаря. Сюань-цзун сказал:

– Ты очень груб.

Хуан-бо сказал:

– Здесь-то и кроется суть [вопроса] «каков именно»? Так зачем разъяснять, каков именно: груб или утонченен?

И он еще раз шлепнул секретаря. После этого секретарь удалился. После кончины У-цзуна секретарь в итоге расстригся и стал его преемником. У-цзун проявил себя тем, что привел в упадок Закон Будды, Сюань-

<sup>370</sup> Янь-гуань Ци-ань, яп. Энган Сайан (750? – 842), упоминается в «Записях бесед Линь-цзи».

<sup>371</sup> *Сюдза* – один из шести руководящих постов в чаньском монастыре. Старший монах выполняет функции заместителя настоятеля по работе с подвижниками. Другие пять должностей: секретарь, *сёки*; хранитель писаний, *тидзо*; заведующий приемом гостей, *сика*; распорядитель залов, *тидэн*; надзиратель ваннх комнат, *тиёку*.

цзун же возродил Закон Будды. Когда Сюань-цзун уже взошел на престол и царствовал, он по-прежнему любил заниматься сидячим созерцанием. Когда он еще не был на престоле и, оставив государство своего отца, странствовал среди горных ручьев вдали от дома, он только и делал, что постигал Путь. Говорят, что и после того, как он взошел на престол, он днем и ночью сидел в сосредоточении. И ведь действительно, его отца-императора уже не было в живых, его старший брат-император скончался, а его самого едва не казнили по приказу его же племянника – похоже, он был несчастным сыном [своей семьи], которому стоит посочувствовать! И все же он не прекращал воспитывать свою волю. Работал над собой, постигая Путь. Вот прекрасный пример, удивительный в своем времени! Вот это точно настоящее удержание подвижничества.

Великий учитель с горы Сюэ-фэн, почтенный настоятель И-цунь<sup>372</sup>, с тех самых пор как испытал первое пробуждение сердца-сознания, пусть даже и [слишком] далёк был путь до монастыря, где он мог бы остановиться на ночлег, до селения, где ему дали бы подавание, – где бы он ни оказался, ни днем, ни ночью не пренебрегал сосредоточением сидя. Он не прекращал [созерцания], даже когда явил чудо при завершении постройки храма Сюэфэн, – и умер так же, сидя в созерцании. До того, в поисках обучения, Сюэ-фэн девять раз взбирался на гору Туншань и трижды посещал Тоуцзы – такое стремление постичь Путь редкостно. В наше время, желая призвать к строгости и чистоте удержания подвижничества, люди часто говорят о том,

<sup>372</sup> Сюэ-фэн И-цунь, яп. Сэпшо Гисон (822–908), знаменитый монах, ученик Дэ-шаня Сюань-цзяня, учитель Цзин-цина (см. выше). Много проповедовал для мирян, разрабатывал традицию толкования «Алмазной сутры» и учение об «одном лишь сознании».

как некогда подвижничал Сюэ-фэн. Хотя Сюэ-фэн был так же помрачён, как другие люди, Сюэ-фэн не был равен другим людям по своей восприимчивости. Удержание подвижничества как раз таково. В наше время люди, идущие по Пути, непременно могут и должны учиться чистоте у Сюэ-фэна. Если же, возвращаясь [к сказанному], посмотреть на [то, сколько] сил [потратил] Сюэ-фэн, пока учился, посещая [наставников] во всех землях, то в самом деле, должно быть, у него была особая заслуга – в [одном из] прошлых существований он обладал останками Будды<sup>373</sup>.

В наше время, когда [кто-то] действительно желает войти в собрание постигшего Путь наставника и обучаться, расспрашивая его, добиться этого исключительно трудно. [Община] – это не просто двадцать-тридцать кожаных мешков, это сотни и тысячи человеческих лиц. Каждый ищет свое истинное пристанище: день, когда [наставник] подает руку<sup>374</sup>, продолжается [глубоко] за полночь; ночь, когда жерновком обрушивают [рис], длится и после рассвета. Бывает так, что учитель дает общие наставления, но мы в это время [как будто] лишены глаз и ушей, так что смотрим и слушаем без всякого толка. Когда [же мы вновь] обретаем глаза и уши, [оказывается, что] учитель как раз закончил выводить нас на Путь. Когда мудрые старцы почтенных лет, искушенные знатоки, уже хлопают в ладоши и хохочут, для тех, кто сам новичок, кажется редкостным даже такой успех, как ухватиться за их подстилки. Бывают те, кто входит в глубину зала – или

<sup>373</sup> Яп. *рэйкоцу*, перевод санскр. *шарира* – букв. останки; прах Будды или святого, остающийся после погребального костра.

<sup>374</sup> Наставник берёт за руку вновь прибывшего, вводя в свою общину; кроме того выражение «подача руки» может означать личную беседу наставника с учеником.

не входит<sup>375</sup>, кто слышит наставления<sup>376</sup> учителя – или не слышит. Время быстрее, чем стрела; брэнная жизнь подобна росинке. Досадно, когда хоть и наставник есть, но мы не можем воспринять наставление. Грустно, когда мы можем воспринять наставление, но нет наставника. Я сам не понаслышке знаю, как это бывает.

Великие благомудрые друзья непременно обладают [таким] благим свойством, [как] знание людей, но пока они трудятся, углубляя свое понимание Пути, нам редко выпадает спасительная возможность по-настоящему сблизиться с ними. Когда в древности Сюэ-фэн поднимался на Туншань и поднимался на Тоуцзы, он несомненно прошел через те же трудности. Мы можем и должны сочувствовать [Сюэ-фэну в том, что он] испытал, удерживая подвижничество; о том, что невозможно изучать [Путь] и применять [полученные знания] на практике, можно и должно печалиться.

<sup>375</sup> Речь идет о беседах с наставником один на один в глубине зала. Здесь Догэн говорит не просто о допуске к таким беседам, а о том, удаются они или нет.

<sup>376</sup> *Кэцу*, букв. «наследие».

## Часть 2

Первый китайский патриарх пришел с запада на восточную землю по указанию почтенной Праджнятары. Три года длилось плавание, морозы [сменяли] цветения, и уж конечно ветра и снега были не единственными [среди] суровых [испытаний]; сколько было облаков и тумана, как вздымались волны! [Бодхидхарма] отправился в незнакомую страну: посредственные [люди], привязанные к своей жизни, уж конечно не смогли бы даже подумать о [таком]! Верно, это было удержание подвижничества, [и оно] произошло от великого желания без усталости передавать Учение и спасти заблудших в страстях. Так есть потому, что сам Бодхидхарма [относится] к «передавать Учение», так есть потому, что весь мир [относится] к «передавать Учение». Так есть потому, что истощенный мир во всех десяти направлениях – это истинный Путь, так есть потому, что он сам – это истощенный мир во всех десяти направлениях. Так есть потому, что истощенный мир во всех десяти направлениях – это истощенный мир во всех десяти направлениях. Какая кармически обусловленная [данность] не могла бы сравниться с царским дворцом?! Какой царский дворец не мог бы стать местом для достижения просветле-

ния?!<sup>377</sup> Потому [Бодхидхарма] вот так совершил приход с запада. Поскольку он сам [относился] к спасению заблудших в страстях, его не обуревали сомнения и он не боялся. Поскольку весь мир [относился] к спасению заблудших в страстях, [Бодхидхарма] не сомневался, и его не мучил страх. Оставив далеко позади государство отца, он снарядил большое судно и через южное море прибыл в Гуанчжоу. Хотя судовая команда была большой и множество монахов прислуживали [Бодхидхарме], летописцы утратили свидетельства об этом. Никто на берегу не знал прибывшего. Шел восьмой год периода Путун династии Лян, двадцать первый день девятого месяца года овцы<sup>378</sup>.

Начальник округа Гуанчжоу, человек по имени Сяо Ан, принял [Бодхидхарму] с почтением и устроил ему пышную встречу как радушный хозяин, по всем правилам этикета. Кроме того, он составил докладную записку, в которой известил [о приезде Бодхидхармы] императора У-ди: Сяо Ан был трудолюбивым и внимательным [чиновником]. Император же, прочитав эту записку, возрадовался и вызвал [Бодхидхарму] ко двору, чтобы почтительно приветствовать его. Это произошло в первый день десятого месяца того же года. Первый патриарх отправился в Нанкин, чтобы встретиться там с лянским императором У.

[При встрече] император У династии Лян спросил [Бодхидхарму]:

– С того самого момента, как я вступил на престол, я строил буддийские храмы, переписывал сутры, увеличивал число монахов – я сделал столько, что и описать невозможно. Какие заслуги я обрел?

<sup>377</sup> *До:дэ*, место для проповеди. Также называют буддийский монастырь.

<sup>378</sup> 527 г. н. э.

Наставник сказал:

– Никаких.

Император сказал:

– Как никаких?

Наставник сказал:

– Все это – лишь малый плод<sup>379</sup> для людей и небожителей, от этого происходят [только] загрязнения. Это подобно тени, которая следует за [любой] формой: пусть кажется, что она есть, на самом деле она не существует.

Император сказал:

– В чем же истинные заслуги?

Наставник сказал:

– В чистом знании, чудесно совершенном; в теле, пустом и спокойном. Подобных заслуг в миру не сыскать.

Тогда император спросил:

– Каков наивысший сокровенный смысл священной истины?

Наставник сказал:

– Есть лишь ясность, нет никакой священной истины.

Император спросил:

– Кто же здесь, напротив меня?

Наставник сказал:

– Не знаю.

Император не постиг суть [сказанного]<sup>380</sup>, и наставник понял, что время [для этого] не настало. Поэтому в девятнадцатый день десятого месяца он уехал на север по реке Янцзы и к двадцать третьему дню одиннадцатого месяца того же года добрался до Лояна. Бодхидхарма

<sup>379</sup> Малый плод – то, что, согласно представлениям последователей Махаяны, великой колесницы, обретают приверженцы буддизма Хинаяны, малой колесницы.

<sup>380</sup> То есть не испытал пробуждение.

остановился в монастыре Шаолиньсы на горе Суншань. Он сидел там [в сосредоточении] лицом к стене и с утра до вечера хранил молчание. Император династии Вэй был неправедным и не узнал [о прибытии Бодхидхармы]; он даже не понял, что должен был бы стыдиться этого.

Наставник происходил из рода кшатриев из Южной Индии, он был сыном правителя большого государства. Он хорошо разбирался в обычаях, принятых при дворе в большом государстве. Императорской особе, [прибывшей из] большого государства, уклад жизни маленькой страны должен был показаться постыдным, но сердце первого патриарха оставалось неколебимым. Он не бросил эту страну, не бросил людей. Бодхиручи тогда [возводил на Бодхидхарму] поклепы, но тот не остановил его и не возненавидел; [Бодхидхарма] не считал достойными возмущения наветы Гуан-туна и даже не стал их слушать. Точно так же, несмотря на великие заслуги [Бодхидхармы], люди восточных земель тем не менее думали, что [он лишь] еще один толкователь Трех корзин, а также сутр и шастр; они заблуждались, ибо были приверженцами Малой колесницы. Некоторые полагали, что [Бодхидхарма] проповедовал учение единого пути под названием «школа Дзэн»; они считали, что схожие идеи небуддийских философов и истинное учение первого патриарха «по сути, должно быть, одинаковы». Эти ничтожные создания выдавали за Закон Будды свое грязное словоблудие.

Первый патриарх – двадцать восьмой преемник Будды Шакьямуни. Он покинул большое государство отца-правителя и [устремился] на помощь<sup>381</sup> обитателям

<sup>381</sup> *Кусай сурю*. В китайском языке слово *цзюцзи* означает материальную помощь, но переводчики считают, что здесь Догэн говорит о духовном вспомоществовании. Скорее всего Догэн сознательно употребил это выражение, подчеркивая единство теории (духовной сферы) и практики (материального мира).

восточных земель; кто мог бы сравниться с ним?! Если бы патриарх-основатель не пришел с запада, как бы обитатели восточных земель узнали об истинном Законе Будды? Они бы только без всякой пользы волновались о песке и камушках, [порождающих] имя и внешность. Ныне и мы в окраинных землях, и даже [люди] в тех далеких краях, где на плечи накидывают меха, а голову украшают рогами, в состоянии полностью постичь истинный Закон. Ныне [Закон] постигают даже крестьяне, земледельцы, сельские старожилы и малые дети в деревнях – и все же [все они] спасаются, благодаря удержанию подвижничества патриарха-основателя в его мореплавании. Индия и Китай сильно разнятся по тому, что в местных обычаях считается высоким, а что – низким; их традиции признают дурным или правильным совсем разное. Совершенно мудрый, хранящий и передающий вместилище Закона, не считал бы [Китай] местом, куда стоит отправиться, не обладай он великой силы терпением и великим милосердием. [Там] негде было практиковать и редко попадались знающие люди<sup>382</sup>. Девять лет [Бодхидхарма] провел на горе Суншань. Люди прозвали его «брахман, созерцающий стену». Хотя летописцы [в своих хрониках] помещали его среди тех, кто учит созерцанию, [на самом деле] это неверно. Вместилище сути истинного Закона, благодаря которому происходит передача Закона от будды к будде, от преемника к преемнику, – это один только патриарх-основатель.

В «Лесных записках Ши-мэня»<sup>383</sup> говорится, что Бодхидхарма сначала отправился из царства Лян в

<sup>382</sup> *Тинин* – то же, что *тисики*. См. примеч. 324.

<sup>383</sup> «Лесные записки Ши-мэня» – популярное в школе созерцания сочинение Цзюэ-фаня Хуэй-хуна (1071–1128), в котором содержатся истории из жизни Будды, патриархов и выдающихся наставников.

царство Вэй. Он пришел к подножию горы Суншань<sup>384</sup> и обосновался в монастыре Шаолинь. Он спокойно сидел, повернувшись к стене, вот и все. Он не совершенствовался в созерцании. Люди долго не могли понять, что он делает, и в конце концов решили, что Бодхидхарма так совершенствуется в созерцании. Сама по себе дхьяна – лишь один из способов подвижничества, только и всего. Разве можно свести к ней мудреца<sup>385</sup>, как будто [этого объяснения] достаточно?! И все же тогда люди решили именно так. Так и получилось, что у летописцев, которые основывались на том же, [Бодхидхарма] оказался причислен к совершенствующимся в созерцании, и его отправили в ряды людей «сухое дерево и мертвый пепел»<sup>386</sup>. Даже если и так, мудрец не ограничивается одной лишь дхьяной: вдобавок к этому, он не совершает ничего, что было бы несовместимо с дхьяной. Даже если рассуждать, основываясь на инь и ян из «Книги перемен», [мудрец] не совершает ничего, что было бы несовместимо с инь и ян<sup>387</sup>. Когда импера-

<sup>384</sup> «Пришел» здесь – *кинхин*, то есть ходячее созерцание. Бодхидхарма шел, находясь в сосредоточении.

<sup>385</sup> Просветленного, святого человека. Здесь тот же иероглиф, что в «священной истине» в вопросе императора.

<sup>386</sup> В Китае так говорили о человеке с остывшим сердцем, охладевшим к кому-то или чему-то. Здесь, видимо, имеется в виду, что эти люди не имели отношения к живой передаче учения будд друг другу.

<sup>387</sup> «Книга перемен» – гадательный канон, оказавший огромное влияние на культуру Китая и других стран дальневосточного региона. «Книга перемен» истолковывает особые графические символы, состоящие из двух типов черт: сплошной и прерывистой. Сплошная черта соответствует началу ян (мужскому, активному), а прерывистая – началу инь (женскому, пассивному). Комбинации из трех черт (триграммы) и шести черт (гексаграммы) описывают всевозможные конкретные явления мира как результат взаимодействия универсалий ян и инь.

тор У династии Лян впервые встретился с Бодхидхармой, он ведь спросил:

– Каков наивысший сокровенный смысл священной истины?

В ответ было сказано:

– Есть лишь ясность, нет никакой священной истины.

Дальше он спросил:

– Кто же здесь, напротив меня?

Тогда последовал ответ:

– Не знаю.

Если бы Бодхидхарма не мог бегло говорить на местном языке, как же тогда он смог бы ответить именно так?<sup>388</sup>

Раз так, то поистине ясно, что [Бодхидхарма] из царства Лян отправился в царство Вэй, пришел к горе Суншань и обосновался в монастыре Шаолиньсы. Хотя он спокойно сидел, повернувшись к стене, это не было совершенствованием в созерцании. Даже если бы он не привез с собой ни одного свитка сутр, он все равно был бы истинным господином истинного Закона, переданного из древности. Летописцы не прояснили этого и поместили [рассказ о нем] в главу, посвященную тем, кто совершенствуется в созерцании. Что за глупость! Об этом стоит пожалеть!

Так вот, когда совершенномудрый шел к горе Суншань, его облаяла какая-то собака. Глупость, которой стоит посочувствовать! Если у кого есть сердце, как

<sup>388</sup> «Не знаю» Бодхидхармы буквально переводится как «Я не знаком с этим человеком». Догэн имеет в виду, что если бы Бодхидхарма не был достаточно искушен в разговорном китайском языке, он бы не знал о существовании такого выражения. Ср. глаголы *saire*, «знать», и *sonnaître*, «знать, быть знакомым» во французском языке.

можно быть беспечным по отношению к такому великому сострадательному милосердию!<sup>389</sup> Если у кого есть сердце, как можно не вернуть такой долг! Многие люди помнят о своих мирских обязанностях и относятся к ним ответственно. Это называют человеческим [поведением]. Великий долг патриарху-основателю уж точно во много раз превосходит наш долг по отношению к отцу и матери, поэтому не сравнивайте нежную привязанность к патриарху-основателю с нежной привязанностью детей к родителям.

Если мы обратим внимание на собственное ничтожество, мы можем преисполниться ужасом от того, что мы не были на китайской земле, не родились на китайской земле, не знаем ничего о мудрецах, не видали достойнейших людей<sup>390</sup>, а также от того, что мы далеко еще не те, кто поднимается к небесам. Сердца [наших] людей совершенно невежественны. Испокон веков [у нас] не было человека, который бы занимался улучшением своих нравов. А о временах, когда наша страна была свободна [от таких людей, как мы], мы и не слышали. Все, о чем я говорю, происходит от того, что мы знать не знаем, что такое «чистота» и что такое «грязь». Мы ведем себя подобным образом из-за того, что мы блуждаем в потемках относительно того, в чем основа и завершение двух сил и трех начал<sup>391</sup>. Что уж и говорить, что мы не знаем о приращении и убывании пяти элементов!<sup>392</sup> Наша глупость связана с тем, что мы блуждаем в

<sup>389</sup> Бодхидхарма проявил сострадательное милосердие, передал людям Закон Будды.

<sup>390</sup> В традиционной китайской иерархии – предыдущая ступень нравственного совершенства по отношению к мудрецу.

<sup>391</sup> Основа и завершение – то есть сама суть. Две силы: награды и наказания; три начала: небо, земля, человек.

<sup>392</sup> Пять элементов: вода, земля, огонь, металл, дерево.

потемках относительно звуков и форм<sup>393</sup>, которые возникают прямо у нас перед глазами. В потемках же мы блуждаем из-за того, что ничего не знаем о писаниях и из-за того, что у нас нет толкователя писаний. Когда я говорю, что у нас нет такого толкователя, [я имею в виду], что [никто из нас] не знает, сколько десятков свитков подразумевают, когда говорят о «писаниях»; [никто из нас] не знает, сколько в них сотен стихотворений-гатх, сколько в них тысяч изречений. Если же мы читаем только комментарий к какому-то тексту, то мы знать не знаем, сколько тысяч стихотворений-гатх и сколько десятков тысяч изречений в нем содержится. Теперь, те, кто познакомился с древними книгами и читал древние писания, – те поистине обладают волей, влекущей их к древности. Тем, у кого в сердце есть влечение к древности, древние книги являют себя прямо перед их глазами. И Гао-цзу, первый император династии Хань, и основатель династии Вэй<sup>394</sup> уж точно ясно толковали гатхи небесных знамений и были такими государями, которые воспринимали скрытые послания на местности<sup>395</sup>. Когда мы таким образом ясно толкуем классические сочинения, мы понемногу проясняем для себя суть трех начал. Если же простые люди, которыми никогда не правили такие мудрые государи, представления не имеют о том, как нужно служить государю и даже собственным родителям, то если они и становятся благородными мужами<sup>396</sup>, им можно только посочув-

<sup>393</sup> То есть физических тел.

<sup>394</sup> Император Гао-цзу династии Хань, Лю Бан, правил 202–195 гг. до н. э. Основатель династии Вэй – здесь Догэн имеет в виду Дао У-ди, правившего в 386–409 гг. и основавшего династию Северная Вэй.

<sup>395</sup> То есть владели геомантией.

<sup>396</sup> *Цзюнь цзы* – в конфуцианстве, благородный, совершенный муж. Тот, кто овладел добродетелями.

ствовать, если они и становятся во главе семьи, им можно только посочувствовать. И как подданные, и как дети, они лишь попусту разбазаривают великую драгоценность и растрачивают минуты. Среди людей, происходящих из подобных родов, никто не занимает ответственные посты в своей стране. Они дрожат и за мелкие должности. Так обстоят дела в [наше] мутное время. В былые времена, наверное, редко можно было увидеть или услышать [нечто подобное]. В наших приграничных землях, пока мы тащим на себе такую ничтожную телесную жизнь, до самого конца, если бы мы услышали истинный Закон Татхагаты, как бы мы могли сохранить в сердце стремление уцепиться за эту ничтожную телесную жизнь и беречь ее? А уж если склонились к тому, чтобы беречь, ради чего же мы могли бы потом ее отбросить? Если бы мы были серьезно настроенными и искушенными, то ради Закона нам бы нужно отказаться от того, чтобы беречь ее. Тем более, что речь идет о ничтожной телесной жизни. Пусть она ничтожна, но если кто ради Пути, ради Закона откажется ее беречь и сможет ее отбросить, его нужно почитать больше, чем поднявшихся на небо; его нужно почитать больше, чем правителей, вращающих колесо Закона<sup>397</sup>. Более того, [этого человека] нужно почитать больше, чем всех прочих небесных и земных божеств, а также больше, чем всех живых существ в трех мирах. При всем при этом первый патриарх был третьим сыном царя Сугандхи из Южной Индии. Он происходил из царского рода, он

<sup>397</sup> Государь, вращатель колеса Закона (санскр. *чакравартин*). В добуддийской индийской традиции так называли идеального правителя: мудрого и добродетельного. Согласно буддийскому учению, государь-чакравартин сам является буддой, просветленным, и вращает колесо Закона во время своего правления.

был принцем. Ему нужно было оказывать высочайшее почтение. На Востоке, в окраинных землях, люди даже не знали, как именно себя вести, чтобы почтить его должным образом. Не было ни благовоний, ни цветов. Подстилка была изготовлена небрежно, а помост в зале никуда не годился. Что же было бы в нашей далекой стране с изломанными берегами! Здесь-то уж точно никто не имел ни малейшего представления о том, как нужно себя вести, чтобы должным образом почтить королевскую особу, прибывшую из большого государства. Если бы мы даже и попытались [приветствовать Бодхидхарму], мы бы точно не смогли разобраться [в том, как это сделать]. Для каждого сановника и государя непременно предусмотрен свой церемониал. И хоть этикет имеет свои особенности на разных уровнях, у нас никто бы не разобрался в тонкостях. Если же мы не знаем, каков статус человека, мы не в состоянии должным образом вести себя отношению к нему, а если мы не в состоянии должным образом вести себя по отношению к человеку, прежде всего необходимо выяснить, каков его статус. Среди тех, кто принял от Будды Шакьямуни передачу Закона, Бодхидхарма был его потомком в двадцать восьмом поколении. С самого начала обретения Пути он был настроен все более и более серьезно. И такой величайший мудрец не поберег свою телесную жизнь, а послушался своего наставника и [посвятил себя тому], чтобы передавать Закон и спасти живые существа. В Китае до прихода с Запада первого патриарха еще не видывали детей Будды, которые напрямую передавали Закон от наследника к наследнику. Не получали наставлений лицом к лицу напрямую от патриархов, которые получали наставления лицом к лицу от наследника к наследнику. [И никому] еще не

удавалось увидеть будду<sup>398</sup>. Также и после этого, кроме внуков и правнуков первого патриарха, никто не приходил с Запада. Одно-единственное появление цветка удумбара легко застать: нужно лишь рассчитать дату и дожждаться нужного года и месяца. Приход первого патриарха с Запада таков, что он уж точно больше не повторится! Раз так, то хотя некоторые и считают себя потомками патриарха-основателя, они подобны глупцу из царства Чу, который не сумел отличить алмаз от булыжника<sup>399</sup>. Они вообразили, что даже толкователи сутр и толкователи трактатов могут встать в один ряд с ним, – это произошло из-за того, что они недостаточно учились и мало что понимали. Поскольку в прошлом они не посеяли истинные семена мудрости, они не стали потомками патриархов на их Пути. Они тщетно блуждают неверными тропами имен и форм. О них можно и нужно сожалеть.

После годов Путун при династии Лян<sup>400</sup> находились еще те, кто отправлялся в Индию, – зачем? Вот величайшая глупость! Влекомые дурной кармой, они бродили по чужой стране, не разбирая дороги. Шаг за шагом они ступали по неверному пути, обесценивая Закон; шаг за шагом они уходили прочь от родительского дома. И что они получали, добравшись до Индии? Ничего, кроме тягот [пути через] горы и реки. Они не изучали основополагающее указание: Индия пришла на Восток. Поскольку они не уяснили себе, что Закон Будды переместился на Восток, они тщетно блуждали по Индии. Хотя о них шла молва, что они ищут

<sup>398</sup> *Кэнбуцу*. То есть обрести просветление. См. трактат «Увидеть Будду» (3.58).

<sup>399</sup> Эту и другие подобные истории Догэн берет из джатак – рассказов о прошлых рождениях Будды.

<sup>400</sup> 520–527.

Закон Будды, но поскольку у них не было сознательного устремления пройти Путем Будды, чтобы обрести Закон, то даже отправившись в Индию, они не встречали истинных наставников, а только понапрасну общались с толкователями трактатов и толкователями сутр. Вот почему хоть в Индии и до сих пор есть истинные наставники, но так как [путешественники] не имели в сердце истинного устремления обрести истинный Закон, истинный Закон никак не давался им в руки! Кто же был тот, кто достиг Индии и видел там истинного учителя? О таком человеке до сих пор слышно не было. Если бы кто-то встретился с истинным наставником, сколько поползло бы слухов! К тому же, он рассказал бы об этом сам. Но поскольку [ничего подобного] не произошло, сообщений об этом до сих пор нет.

Даже в Китае уже после прихода с запада патриарха-основателя многие монахи опирались только на толкования сутр и трактатов и поэтому не могли обрести истинный Закон. Хотя они разворачивали и читали сутры и трактаты, смысл сутр и трактатов оставался темен для них. То, что дела их были так плохи, объясняется не только действием кармы, накопленной ими в этой жизни, но и действием дурной кармы, накопленной ими в предыдущих воплощениях. В этой жизни им и не услышать глубочайшую истину Татхагаты, не увидеть истинный Закон Татхагаты. Их не осветит сияние при встрече с Татхагатой лицом к лицу, им не использовать сердце-сознание будды Татхагаты, им не услышать, какие наставления принято давать у всех будд, – вот ведь жизнь, о которой можно и нужно сожалеть! Таких было много во все времена: и при Суй, и при Тан, и при Сун. Только те люди, кто сумел в прошлых перерождениях посеять семена мудрости, даже если им и удалось войти во врата [Закона] случайно, и те,

кто освободился от пересчитывания песчинок, смогли стать потомками патриарха-основателя и вместе с тем обрели способности «добрых корней»<sup>401</sup>. Они-то и обретают наивысшие способности, обретают истинное семя истинных людей. Невежественные же люди таковы, что лишь надолго поселяются в соломенных хижинах сутр и трактатов. При этом они не говорят, что не преодолевают подобные трудности. Теперь, когда мы раздуваем тот ветер, что принес с Запада патриарха-основателя, – в конце концов, мы-то ради чего бережем свои вонючие кожаные мешки?

Наставник созерцания Сян-янь<sup>402</sup> сказал:

Сотни мер, тысячи средств – всё ради тела,  
[Нам] невдомек, что тело – лишь прах в могиле.  
Космы седые не называй немymi:  
Они нам вести несут из Желтых источников края.

Поистине, [для тех, кто] так [делает], и сказано, что даже если мы изобретаем сотни мер и тысячи средств ради того, чтобы сберечь [свое тело], в конечном итоге оно такая вещь, которая в могиле превращается в кучку праха. Сколько же тысяч невзгод и мучений испытывают тела и сознания [у тех, кто] носится с запада на восток и обратно, бессмысленно служа государю или народу какой-нибудь незначительной страны! Из чувства долга они пренебрегают своей земной жизнью, как будто обычай следовать за господином в могилу еще не забыт. Если в построении планов на будущее руководствоваться долгом благодарности, будешь просто блуждать в потемках. С древних времен много было таких, кто жертвовал своей жизнью ради народа, служа каким-нибудь низшим чиновникам. Нашими чело-

<sup>401</sup> Нравственно зрелого человека, готового к постижению глубочайшей истины.

<sup>402</sup> О Сян-яне см. примеч. 354.

веческими телами нужно дорожить, поскольку они могли бы и должны бы стать сосудами Пути! Теперь же, встретив истинный Закон, хоть мы и упустили жизней сотню тысяч раз по столько, сколько песчинок в реке Ганге, мы можем и должны изучать истинный Закон и применять его на деле. Ради чего стоит жертвовать своей жизнью: ради мелких людишек или ради широкого, великого, глубокого и древнего Закона Будды? Будь то человек достойный или низкого поведения – ни двигаться вперед, ни отступать ради него не надо.

Это нужно спокойно обдумать: когда век истинного Закона еще не наступил, даже те, кто хотел бы посвятить свою жизнь истинному Закону, не могли встретиться с ним. Конечно они бы хотели оказаться на месте нас, которые живут сейчас и могут повстречаться с истинным Законом; должно быть, им стыдно за нас, которые, повстречав истинный Закон, не жертвуют ради него своей жизнью. Если чего и нужно стыдиться, то должно быть стыдно из-за того, что истина Пути действительно такова.

Если же так, то уплата великого долга благодарности Первому патриарху – удержание подвижничества с утра до вечера. Не оглядывайтесь на свою собственную жизнь. Не следует беречь и отказываться отбросить любовь и долг – [чувства], еще более глупые, чем у зверей и птиц. Даже если мы кем-то дорожим, нам не удастся быть вместе с ними долгие годы. Домочадцы подобны отбросам, не оставайтесь с ними из привязанности. Если же остаться, то никогда и не получится уйти от мира. Древние будды и патриархи были мудры: все они отбросили семь драгоценностей<sup>403</sup> и тысячу детей и в одночасье отказались от великолепных двор-

<sup>403</sup> Семь драгоценностей: золото, серебро, ляпис лазурь, хрусталь, агат, рубин, сердолик.

цов и богатых хором; считали их подобными слюне, считали их подобными нечистотам. Таков и есть обычай признания долга и уплаты долга, по которому древние будды и патриархи совершали воздаяние древним буддам и патриархам. Даже больная птица не забыла о долге благодарности и сполна расплатилась за добро перстнями трех ведомств<sup>404</sup>. Жалкая черепаха, и та не забыла о долге благодарности и сполна расплатилась за добро печатью<sup>405</sup>. Как же, должно быть, печально, обладая человеческим лицом, оказаться бóльшим дураком, чем животные!

То, что ныне можно узреть Будду и услышать Закон, – милосердный дар будд и патриархов, сделавших это возможным посредством того, что каждый из них удержал подвижничество. Если бы будды и патриархи не осуществляли прямую передачу Учения, как бы мы справлялись сегодня? Нужно непременно отблагодарить их за каждую строку, которой они милостиво одарили нас, нужно непременно отблагодарить их за

<sup>404</sup> Известная в Китае история о том, как некий человек спас от смерти птицу, которая оказалась связана с богиней Сиванму. В благодарность за спасение птицы богиня передала ему три нефритовых перстня. В разных версиях предания либо сам спаситель получил три ответственных поста, либо его потомки стали тремя министрами и прославились своей честностью, подобной белизне нефрита, из которого были сделаны перстни.

<sup>405</sup> Еще одна популярная история: некий человек освободил черепаху, попавшую в ловушку у берега моря, и таким образом спас ее от смерти. Черепаха уплыла, но на прощание оглянулась и посмотрела на своего спасителя. Позже этот человек занял важный государственный пост, и ему понадобилась печать. Он повелел ее изготовить, однако ни один мастер не мог ничего поделывать с тем, что на всех заготовках чудесным образом появлялось изображение оглядывающейся черепахи. В конце концов человек понял, что это знак: черепаха приняла участие в его судьбе в благодарность за спасение. Тогда он прекратил попытки изменить печать.

каждое [наставление] о Законе, которым [они] милостиво одарили [нас]. Тем более как же можно не вернуть великий долг благодарности за вместители сути истинного Закона! Нам следует стремиться к тому, чтобы каждый день отбрасывать столь же бесчисленное множество наших жизней, сколько песчинок в реке Ганг! Если [кто-то] отбросил тело ради Закона, нам следует из поколения в поколение воздавать должное [этому поступку] преклонением и почтительными подношениями. Это непреложная истина Пути, то, что вместе со всеми небожителями, драконами и богами следует восхвалять, выказывая уважение и почтение.

В Бамбуковой стране под Западными небесами<sup>406</sup> с давних времен ходят слухи о том, что у брахманов принято продавать и покупать черепа: настолько высоко они ценят великие благие силы черепа и всей телесной оболочки человека, слушавшего Закон. Ныне, не отбросив свою жизнь ради Пути, не обретешь добродетель внемлющего Закону. Внимать Закону, не оглядываясь на свою жизнь, означает [достичь] зрелости в слушании Закона.

Если будешь поступать так, твой череп будет достойным почитания. Теперь же наши черепа, которые мы не отдали ради Пути, хоть и окажутся однажды выброшенными в поля и побелеют [там со временем], кто [же вздумает] почитать их, кому [придет в голову] продавать их или покупать? Должно быть, в наше время духи, вернувшись [к своим останкам], горько сожалеют [о таком положении дел]. [Некий] демон истолок свои бывшие кости, а [некий] небожитель почитал свои бывшие кости<sup>407</sup>. Если как следует поразмыслить о времени,

<sup>406</sup> В Индии.

<sup>407</sup> Дух злился на свои кости за то, что когда они служили ему, он был лишен добродетели. Небожитель, напротив, чтит свой скелет за то, что когда-то его живой обладатель был праведником.

когда мы превратимся в бесполезную пыль, [мы поймем, что] тогда будем сожалеть о том, что не позаботились [раньше о своей телесной оболочке]. [Ведь] когда жизнь уже иссякла, [наше сожаление о ней] подобно слезам зрителя, видевшего представление<sup>408</sup>. К счастью, мы можем и должны старательно удерживать подвижничеством истинный Закон Будды [как раз] с помощью [тех самых] черепов, о которых, возможно, люди будут заботиться, когда наша телесная оболочка превратится в бесполезную пыль.

Поэтому не бойтесь страданий от холода, холод еще не загубил людей, холод еще не загубил Путь. Бояться нужно отсутствия упражнений; отсутствие упражнений – вот что губит людей и губит Путь. Не бойтесь летнего зноя, летний зной еще не загубил людей, летний зной еще не загубил Путь. Отсутствие практики по-настоящему губит людей и губит Путь. Принимать [вместо еды] зерно, [предназначенное для лошадей], и брать папоротник<sup>409</sup>, превосходный пример как для монахов, так и для мирян; не годится [нам] искать крови или молока, [уподобляясь] неразумным животным. А вот должным образом удерживать подвижничество с утра до вечера – это обыденные дела всех будд.

Второго китайского патриарха, великого наставника Чжэн-цзуна Пу-цзюэ<sup>410</sup>, почитали вместе и боги,

<sup>408</sup> То есть человека, который хоть и знает, в чем причина страданий, но поделаться ничего не может.

<sup>409</sup> Так же, как на с. 311, отсылка к джатакам. Будда питался зерном, предназначенным для лошадей. Папоротник ели Бо И и Шу Ци – сыновья одного из китайских правителей. Они не захотели есть хлеб, приготовленный неправедными людьми, и в конце концов умерли от голода. См. жизнеописание Бо И в 61-й главе «Исторических записок» Сымы Цяня.

<sup>410</sup> Посмертный титул Да-цзу Хуэй-кэ (487–593).

и демоны, равно уважали как монахи, так и миряне. Он был наставником высокой добродетели, был доблестным человеком с широким кругозором. Он долго жил между реками И и Ло и был очень начитанным, а это редкость для тех краев. Такого людям трудно встретить. Благодаря величию его высокой добродетели в Законе, ему вдруг явился бог и, обратившись к нему, сказал:

– Если ты хочешь получить плод<sup>411</sup>, почему бездействуешь тут? Великий Путь недалеко, отправляйся на юг.

На следующий день Хуэй-кэ внезапно ощутил пронзительную боль в голове. Его наставник Бао-цзин из храма Лунмэнь на горе Сяншань, что в Лояне<sup>412</sup>, попытался ее излечить, и в это время голос из ниоткуда произнес:

– Это ведь меняются твои кости, это не обычная боль!

Патриарх рассказал наставнику об этом явлении божества. Наставник посмотрел на его теменную кость, и действительно: там появились пять бугорков! Тогда Бао-цзин сказал:

– Тебе дано благое предзнаменование. На этом месте правда есть свидетельство [просветления]<sup>413</sup>. Тот, к кому тебе велел отправиться дух, – не кто иной, как великий муж Бодхидхарма из Шаолиньского монастыря. Он обязательно должен стать твоим наставником.

Услыхав это поучение, патриарх отправился туда, где в глуши, на горе, жил Бодхидхарма. Дух же сам был защищающим Путь духом, который вступил на Путь в очень давние времена. Дело было под самый конец года,

<sup>411</sup> То есть обрести просветление.

<sup>412</sup> Даты жизни неизвестны.

<sup>413</sup> Дзюки, см. трактат «Вручение предсказаний» (3.30).

и стоял мороз: говорят, наступил вечер девятого дня двенадцатого месяца. Хоть не было ни снега, ни дождя, ясно, что зимним вечером высоко в горах не годится стоять под чужим окном! [От холода] трещали стволы бамбука – вот какое суровое время года! Горы были погребены под таким слоем снега, что даже вершин не было видно. Хуэй-кэ шел, пробираясь по снегу, – как же трудно ему, наверное, было! Когда же Хуэй-кэ наконец добрался до жилища Патриарха, тот не позволил ему войти и сделал вид, что не заметил его. Ту ночь Хуэй-кэ провел без сна, не присев, – вовсе без отдыха. Он стоял неподвижно под ночным снегом и ждал рассвета, [а] ночной снегопад словно бы был безжалостен. Вскоре Хуэй-кэ засыпало [снегом] по пояс. Слезы, которые он ронял, сразу же замерзали. Чем больше он смотрел на свои слезы, тем сильнее они текли, и, смотря сам на себя, Хуэй-кэ видел свое тело и рассуждал: «Ради того, чтобы обрести Путь, [люди] разбивали себе кости и вынимали костный мозг, пускали себе кровь, стремясь накормить голодных; они расстилали свои волосы [на земле], прикрывая грязь; они бросались со скалы, желая накормить тигров<sup>414</sup>. Если таковы были древние – так что же я-то за человек?»

Так думал Хуэй-кэ и все укреплялся в своей решимости. Ныне и [нам,] младшему поколению, не следует забывать слова Хуэй-кэ «если таковы были древние – так что же я-то за человек?» Стоит только на мгновение забыть о них, и мы навечно утопнем в море рождений и смертей. От этих размышлений решимость Хуэй-кэ обрести Закон, обрести Путь, только возрастала. Поскольку Хуэй-кэ не воспринимал обретенную им чистоту как чистоту, должно быть, он смог ее отбросить. Если представить себе, каково ему было к рассвету, вся

<sup>414</sup> Как и прежде, отсылка к джатакам.

отвага как будто испарилась бы. Да просто волосы по всему телу встают дыбом – [такой страшный] холод!

На заре первый патриарх сжалился над ним и спросил: «Ты так долго стоишь весь в снегу – так что тебе нужно?» Услышав эти слова, второй патриарх залился горькими слезами и сказал: «Всего лишь хотел попросить, чтобы Учитель из сострадания открыл бы мне врата сладкой росы [Закона Будды], чтобы я мог повсюду переправлять живые существа [на берег спасения]». В ответ на это первый патриарх сказал: «Наивысший чудесный путь всех будд с древнейших времен требовал немалых усилий: в подвижничестве нужно выносить тяготы и подвижничать еще [усерднее], нужно быть готовым терпеть бесконечные лишения в самоограничении. Жажда и надеяться обрести истинную колесницу с малыми добродетелями и малыми знаниями или с высокомерным сердцем – только зря тратить силы». Тогда – слушая – второй патриарх еще больше воодушевился. Он потихоньку взял острый нож, отсек себе левую руку по локоть и положил ее перед наставником. Тут первый патриарх понял, что второй патриарх – сосуд для Закона. Тогда он сказал: «Все будды в поисках Пути с самого начала пренебрегали видимым ради Закона. Теперь, когда ты на моих глазах отрезал себе руку по локоть, [ясно, что] ты тоже ищешь [как и они]. С тех пор Хуэй-кэ вошел во внутренние покои Бодхидхармы. Восемь лет он прислуживал [Бодхидхарме], выполнял тысячи и десятки тысяч трудов. Он действительно стал великой опорой для людей и небожителей; он стал великим проводником для людей и небожителей<sup>415</sup>. О подобном усердии в Индии и не слышали; в Восточных краях оно встретилось впервые.

<sup>415</sup> То есть переправлял их на берег спасения, помогал обрести просветление.

Мы слушаем древнюю [быль] о том, как улыбнулся [Махакашьяпа], и мы изучаем [историю] о том, как второй патриарх завладел костным мозгом [Бодхидхармы]<sup>416</sup>. Давайте спокойно и вдумчиво рассмотрим это: сколько бы тысяч и десятков тысяч раз первый патриарх ни приходил с Запада, без удержания подвижничества второго патриарха мы, современные голодранцы-книжники, никак не могли бы насытить себя учением. Ныне мы можем как слышать, так и видеть истинный Закон. Нам непременно нужно отблагодарить патриарха! Чтобы отдать такой долг благодарности, нельзя отделяться какими-то второстепенными вещами. Самой нашей жизни явно недостаточно! Совершенно не важно, в какой мы стране и в каком городе. Страны и города либо достаются чужакам, либо переходят от родителей детям; [люди] отдают свою жизнь непостоянству, отдают свою жизнь государю, отдают свою жизнь неправедному пути. Изучив же все это, понимаем, что, должно быть, это не путь к тому, чтобы отдать долг благодарности. По правде говоря, только удержание подвижничества изо дня в день и должно вывести нас на верный путь к такому воздаянию.

Истина Пути, о которой только что шла речь, состоит в том, чтобы не болтаться без дела изо дня в

<sup>416</sup> Началом традиции Чань считается так называемая «Цветочная проповедь» Будды, когда на горе Грндхракути он протянул собравшимся вокруг ученикам цветок. Никто не понял, что Будда хочет этим сказать, и только Махакашьяпа молча улыбнулся в ответ, тем самым заложив чаньский принцип прямой передачи Закона Будды от сердца к сердцу, без слов и других опосредующих звеньев. Когда первый китайский патриарх Бодхидхарма решал, кто станет его преемником, он созвал четверых учеников и задал им вопрос, как они понимают Закон Будды. Хуэй-кэ в ответ молча встал и низко поклонился. Эта история есть в «Записях о передаче светильника, [составленных в годы] Цзиндэ» Дао-юаня.

день в своей жизни, не прожигать ее ради своего «я», а удерживать подвижничество. Почему так? В нашей сегодняшней жизни наша благая участь – следствие некогда удержанного подвижничества. Мы должны воздать благодарностью за это. Нужно скорее вернуть его! Как, должно быть, печально, как стыдно превращать свою телесную оболочку, обретенную благодаря заслугам от удержания подвижничества будд и патриархов, в подобие прислуги для жены и детей; посвятить себя тому, чтобы быть игрушкой для жены и детей, и не сожалеть о своем плачевном положении. По глупости и безрассудству мы отдаем нашу телесную жизнь демонам славы и богатства. Богатство и почести – наши великие враги. Когда мы придаем значение славе и богатству, мы неизбежно начинаем сожалеть о них, а когда мы сожалеем о славе и богатстве, мы отдаем им свою телесную оболочку, в которой мы должны бы стать буддами и патриархами, и не позволяем ей разрушиться. То же самое неизбежно происходит, когда мы сожалеем о жене, детях и прочих родственниках. Не нужно изучать славу и богатство как будто они [всего лишь] грезы и видения, цветы в пустоте<sup>417</sup>. Их нужно изучать, как будто они живые существа. Не сожалейте о славе и богатстве – не увеличивайте [сами себе объем вашей] расплаты за грехи. Как раз так, как [сказано], следует воспринимать истинную суть изучения и приращения на деле, способность видеть широко, во все стороны.

Обычные люди, со своими привязанностями, совершают воздаяние за благодеяние, когда кто-то дарит им золото, серебро или другие драгоценности. Те,

<sup>417</sup> «Цветы в пустоте», санскр. *xanyuṣṭa*, – оптические явления, иллюзии, пятна перед глазами. См. одноименный трактат Догэна (3.41).

у кого [восприимчивое] сердце, изо всех сил стремятся воздать добром за приветливые слова, произнесенные ласковым голосом. Кто же в человеческом обличье мог бы пренебречь великим долгом благодарности, которым мы обязаны Татхагате за то, что видим и слышим истинный Закон, выше которого нет! Если об этом не забывать, уже будешь обладать сокровищем всей жизни.

Если кто будет непрерывно разворачивать и удерживать подвижничество, его заслуги будут таковы, что как при жизни, так и после смерти его тело и кости нужно будет почитать в пагоде, украшенной семью видами драгоценностей<sup>418</sup>, и все без исключения люди и небожители должны будут совершать ему подношения. Зная о подобном великом долге, [никто] не позволит попусту угаснуть своей жизни, [скоротечной, как] роса на траве, [ведь] нужно со всей сердечностью отплатить за заслугу величиной с гору. Поистине это и есть удержание подвижничества. Заслуга от удержания подвижничества такова, что я получаю ее, когда удерживаю подвижничество так, как это делали патриархи и будды. Вообще ни первый патриарх, ни второй патриарх вовсе не рвали траву ради чистой лазури, у них не было изнурительной обязанности выкашивать траву<sup>419</sup>. Третий и четвертый патриархи поступали точно так же. Ни пятый, ни шестой патриархи не расправлялись сами с травой для [постройки] храмов. И Цин-юань, и Нань-юэ поступали точно так же<sup>420</sup>.

<sup>418</sup> См. примеч. 403.

<sup>419</sup> То есть очищать от растительности площадку под буддийский монастырь.

<sup>420</sup> Цин-юань Син-сы, яп. Сэйгэн Гё:си, 660–740, см. тж. след. примеч.; о Нань-юэ см. выше.

Великий наставник Ши-тоу<sup>421</sup> построил себе соломенную хижину около огромного камня и на этом камне упражнялся в сидячем созерцании. Он не ложился спать ни днем, ни ночью, и не было времени, когда бы он не сидел [на своем месте]. Хотя он не отлынивал от работы, он непременно проводил целый день в сосредоточении сидя. Ныне те, кто одной ветви с Цин-юанем, растеклись по всему свету и приносят благо людям и небожителям, и это создано тем, как крепко удерживал подвижничество Ши-тоу, чья сила велика. Нынешние дома Юньмэнь и Фаянь также расцвели благодаря ему. Все они – потомки в Законе великого наставника Ши-тоу.

Тридцать первый патриарх, наставник созерцания Да-и<sup>422</sup>, с тех пор как в четырнадцать лет повстречал великого наставника, третьего патриарха, еще девять лет неутомимо трудился у него на службе. Уже после того, как он унаследовал патриаршеский обычай, в течение шестидесяти лет он не позволял своему телу коснуться циновки, держал свой ум в сосредоточении и не спал. Свое учение он передавал и друзьям, и врагам; его заслуги шли на благо людей и небожителей повсеместно. Он был четвертым китайским патриархом.

В годы Чжэн император Тай-цзун<sup>423</sup>, охваченный стремлением [своими глазами] узреть сияние мудрости и [почувствовать] вкус Пути наставника, отправил ему приглашение явиться ко двору. Наставник почтительно отклонял высочайшие указы и трижды отвечал [императору], что не может [приехать] из-за плохого самочувствия. На четвертый раз [император] дал своему

<sup>421</sup> Ши-тоу Си-цян (700–790) – см. примеч. 149.

<sup>422</sup> Посмертный титул Дао-синя (580–651).

<sup>423</sup> Тай-цзун, император династии Тан, правил под девизом Чжэньгуань в 627–649 гг.

посланнику такое повеление: «Если он опять не поедет, то возьми же его голову и привези мне!» Посланник прибыл на гору [к Дао-синю] и передал ему этот приказ. Наставник же с невозмутимым видом вытянул шею и подставил ее под меч [посланника]. Посланник поразился этому и, вернувшись, доложил обо всем [императору]. [Тогда] император стал еще больше восхищаться [Дао-синем]: он пожаловал ему драгоценные шелка и позволил жить по-своему. Раз так, то поистине наставник созерцания [Дао-синь], четвертый патриарх, не воспринимал свою телесную жизнь как телесную жизнь. Такое удержание подвижничества, когда некто удерживает подвижничество и не сближается с императором и его сановниками, встречается раз в тысячу лет! Хотя Тай-цзун был достойным государем и его встреча с патриархом вряд ли могла бы оказаться пустой, тем не менее дела обстоят так, что нам следует изучать и применять на деле удержание подвижничества такого провожатого, [как Дао-синь]<sup>424</sup>. Будучи правителем, [Тай-цзун] все же восхитился человеком, который не поберег свою телесную жизнь, а вытянул шею и подставил ее под нож. Это было сделано не зря. Дао-синь берег свое время и полностью посвящал себя удержанию подвижничества. Трижды отвечать отказом на высочайшие повеления – редкость для того времени. Ныне, в век упадка, встречаются и такие, кто нарочно добивается аудиенции у правящих особ.

В четвертый день дополнительного девятого лунного месяца, во второй год правления императора Гао-цзуна под девизом Юнхуэй<sup>425</sup>, [Дао-синь], утруждая

<sup>424</sup> Провожатый – тот, кто помогает переправиться на берег спасения.

<sup>425</sup> Гао-цзун, император династии Тан, правил под девизом Юнхуэй в 650–683 гг.

себя наставлением учеников, сказал: «полностью все дхармы совершенно свободны<sup>426</sup>. Каждый из вас может и должен держать это в голове, а в будущем проповедовать это и преображать [этим людей]». Завершив свою речь, он спокойно сел и скончался. Дао-синь прожил семьдесят два года; на горе для него установили пагоду. Через год, в восьмой день четвертого лунного месяца, дверь этой пагоды открылась сама, без всякой причины, и все выглядело так, как будто наставник был еще жив. После этого ученики не осмелились закрыть дверь.

Нам следует понимать, что «полностью все дхармы совершенно свободны». Все дхармы не пусты<sup>427</sup>; неверно также, что все дхармы суть нечто иное, нежели все дхармы; они суть все дхармы, про которые [можно сказать, что] они все совершенно свободны. Ныне дела обстоят так, что у четвертого патриарха было удержание подвижничества, пока он еще не был помещен в пагоду, и удержание подвижничества, когда он уже находился в пагоде. Считать, что все живущие непременно погибнут, – ограниченный взгляд. Быть уверенным, что все погибшие лишены возможности думать и воспринимать, – ограниченный слух. Изучая Путь, не рассматривайте эти ограниченные взгляды, ограниченные слухи. Среди живущих могут и должны найтись те, кто не погибнет, а среди погибших могут и должны найтись те, кто думает и воспринимает.

Фу-чжоу Сюань-ша, великий учитель Цзун-и, имел монашеское имя Ши-бэй и происходил из уезда Минь округа Фучжоу<sup>428</sup>. Его светская фамилия была Се. Он с детства любил рыбалку. Он плавал на лодке

<sup>426</sup> *Гэдацу*, то есть обладают природой будды.

<sup>427</sup> *Шунья*.

<sup>428</sup> Сюань-ша Ши-бэй, яп. Гэнся Сиби (835–908).

по реке Наньтай<sup>429</sup> и водил дружбу с окрестными рыбаками. В начале годов правления под девизом Сяньгун династии Тан<sup>430</sup> ему едва исполнилось тридцать лет, но он вдруг захотел покинуть мир<sup>431</sup>. И вот, бросив свою рыбацкую лодку, он принял постриг от рук наставника созерцания Лин-сюня с горы Фу-жун<sup>432</sup>. Полные заповеди ему вручил знаток устава Дао-сюань из храма Кайюаньсы в Ючжане<sup>433</sup>. [Всегда в] хлопчатобумажной рясе и соломенных сандалиях, он принимал пищу лишь для поддержания жизни. Дни напролет он проводил в спокойном сидении<sup>434</sup>. Все монахи считали его выдающимся человеком. Изначально они с Сюэ-фэном И-цунем были старшим и младшим братьями в Законе, и [Сюань-ша] слушался [Сюэ-фэна] как своего наставника. За постоянное изнуряющее подвижничество Сюэ-фэн прозвал [Сюань-ша] Аскетом. Однажды Сюэ-фэн спросил [Сюань-ша]: «Который тут Аскет Бэй?» Наставник в ответ сказал: «Да вот, не смею обманывать людей». В другой раз Сюэ-фэн позвал Сюань-ша и спросил его: «Аскет Бэй, почему ты не отправляешься на поиски Закона?»<sup>435</sup> Наставник ответил: «Бодхидхарма не приходил [за этим] в Китай, второй патриарх

<sup>429</sup> На самом деле Наньтай – не река, а остров на большой реке Миньцзян в провинции Фуцжоу.

<sup>430</sup> Годы Сяньгун: 860–874.

<sup>431</sup> То есть стать монахом.

<sup>432</sup> Фу-жун Линь-сюнь, яп. Фуё: Рэйкун, наставник школы созерцания, жил в IX в.

<sup>433</sup> Дао-сюань, яп. До:сэн, наставник школы устава (Льюй), жил в IX в.

<sup>434</sup> То есть в сидячем созерцании.

<sup>435</sup> Прозвище Сюань-ша буквально означало «странствующий аскет». Вопрос Сюэ-фэна тогда можно истолковать как вопрос, почему Сюань-ша не занимается тем, чем должен бы, в соответствии со своим именем, то есть не проявляет свою природу.

не ездил [за этим] в Индию». Сюэ-фэн одобрил его ответ.

Позже Сюнь-ша вместе с Сюэ-фэном отправился на гору Сянгу, где они вместе построили храм. Там собралось множество монахов. Они входили в покои наставников, чтобы обсуждать и разрешать [для себя различные вопросы], независимо от того, было ли то утро или вечер. Когда кто-то обращался к наставнику по поводу какого-нибудь сложного места в глубоком учении всех сторон, а потом просил дальнейших разъяснений, настоятель Сюэ-фэн непременно говорил: «Ты должен спросить об этом Аскета Бэя». Наставник же, по своему человеколюбию, разбирал заданный вопрос до конца. Если бы не его выдающееся удержание подвижничества, он бы не смог вот так [проявлять себя] в повседневной жизни. Такое удержание подвижничества, когда некто сидит в сосредоточении целыми днями, – редкость. Многие попусту гоняются за звуками и красками, но редко можно встретить человека, который вкладывает свои силы в сосредоточенное сидение на протяжении целого дня. Ныне те, кто поздно взяли за учение, должны опасаться того, что у них осталось очень мало времени, и вкладывать свои силы в то, чтобы сидеть в сосредоточении целыми днями.

Наставник Чан-цин Хуэй-лэн<sup>436</sup> достиг просветления под руководством Сюэ-фэна И-цуня. Прибыв к Сюэ-фэну и Сюань-ша, он изучал [Закон] и применял его на деле двадцать девять лет. За эти годы он истер двадцать подушек для сидения. Ныне те, кто любит сидячее созерцание, превозносят Чан-цина и приводят его в пример среди древних. Поклонников у него множество, но таких, кто равен ему, мало. И все же тридцать лет работы над собой не прошли для Чан-цина

<sup>436</sup> Чан-цин Хуэй-лэн (854–932).

даром: однажды, когда он закручивал вверх бамбуковую штору, чтобы проветрить [помещение], он вдруг испытал великое просветление. К тому времени он уже тридцать лет как не был в родных краях, не виделся с семьей, не перекидывался словом с теми, кто сидел бок о бок с ним, – полностью был поглощен работой над собой. Удержание подвижничества наставника Чан-цина длилось тридцать лет. Тридцать лет восприятия одержимости сомнением как одержимости сомнением – можно и нужно говорить, что [Чан-цин] обладал выдающимися способностями; можно и нужно сказать, что у [Чан-цина] были великие «корни»<sup>437</sup>. Говорят, что в книгах попадаются примеры такого упорства в закалении воли. Если мы будем желать того, что должно быть желанным, и стыдиться того, что должно быть постыдно, мы можем и должны повстречать Чан-цина. По правде говоря, у нас просто нет в сердце [устремленности к] Пути, и, поскольку в нашем поведении нет самоограничения, мы только попусту привязываем себя к славе и богатству.

Наставник созерцания Да-юань с горы Дагуй<sup>438</sup>, получив предсказание от Бай-чжана<sup>439</sup>, отправился на крутой склон горы Гуй и там водил компанию со зверями да с птицами. Он выстроил себе хижину из соломы и упражнялся в самосовершенствовании. Он не пытался укрыться ни от снегов, ни от ветров; пищей ему служили желуди; ни храмового зала, ни постоянного пристанища у него не было. И тем не менее сорок лет он проявлял в своей жизни изначальную [природу]

<sup>437</sup> См. примеч. 406.

<sup>438</sup> Гуй-шань Лин-ю, тж. Вэй-шань Лин-ю, яп. Исан Рэйю; 771–853. Один из основателей дома Вэйян, названного по именам самого Вэй-шаня и его преемника Ян-шаня (см. ниже).

<sup>439</sup> О Бай-чжане Хуай-хае см. выше.

удержания подвижничества. Позже в Китае его имя стало лазоревым, и к нему стали приходить драконы и слоны<sup>440</sup>.

Даже если вы стремитесь проявить где-либо землю Брахмы<sup>441</sup>, не вступайте в отношения с людьми – вам нужно упорствовать в удержании подвижничества по Закону Будды. [Там, где] нет монастырских залов и келий, но есть упражнения в самосовершенствовании – в таких местах [наставляли людей на] Путь древние будды. Мы слышали краем уха что-то вроде «под открытым небом», «среди деревьев», «на ветру». Эти места надолго становятся «землями для подвижничества»<sup>442</sup>. Даже если [там] удерживал подвижничество только один человек, все будды обязательно расскажут друг другу, что [там] место Пути. Глупые люди последнего века! Не слишком увлекайтесь тем, чтобы попусту строить монастырские залы и кельи. Еще не было такого, чтобы буддам и патриархам оказались нужны монастырские залы и кельи. Если вы еще не уяснили истинную сущность своего «я», а попусту строите храмы чистой лазури, то на самом деле вы вовсе не преподносите эти дома будд всем буддам – вы укрепляете логово вашей собственной славы и выгоды. Нужно спокойно сосредоточиться на том удержании подвижничества, которое некогда происходило на горе Гуй. «Сосредоточиться» – это значит обдумывать так, как будто вы сами сейчас живете на горе Гуй. Дождливой ночью не просто шум воды, скользящей по мху, – уж если дождь,

<sup>440</sup> То есть выдающиеся подвижники.

<sup>441</sup> Санскр. брахмакшетру, здесь – основать храм.

<sup>442</sup> Как правило, у таких земель есть границы, отделяющие место, где совершаются какие-либо ритуалы, от всего, что его окружает. В буддизме обычно подразумевается, что в таких местах монахов ничто не отвлекает от подвижничества. Поэтому так называют и буддийский монастырь.

то такой сильный, что пробивает камни! Зимой, когда ночью идет снег, – то снег такой, что и звери прячутся. Что уж и говорить о дыме от очагов над домами людей! Жить в таких условиях было бы совершенно невозможно, если бы не такое удержание подвижничества, когда беспечно относишься к собственной жизни и серьезно относишься к Закону Будды. [Гуй-шаню] не нужно было выкашивать траву или освобождать участок земли от деревьев. Он просто упражнялся в само совершенствовании – удерживал подвижничество. Как печально и прекрасно, что законный патриарх, который удерживал передачу истинного Закона, испытывал такие мучения на крутом холме в горах! Рассказывают, что на горе Гуй множество родников, воды, а значит, там огромное количество льда и бывают сильные туманы. Хотя такая уединенная жизнь – вовсе не то, что может вытерпеть человек, Гуй-шань превратил ее в сокровенное, в Путь Будды. Мы видим и слышим, как Гуй-шань открывает Путь<sup>443</sup>, благодаря тому, что ему удалось вот так удерживать подвижничество. Хотя мы, верно, не в состоянии даже слушать об этом спокойно, но как не признавать воздаяние, которое мы должны совершить за тяготы удержания подвижничества [Гуй-шаня]! Если же и говорим, что слушаем как ни в чем не бывало, но когда представляем себе ту древнюю гору Гуй и сосредотачиваемся, как будто [все это происходит] сейчас, разве мы можем не посочувствовать [Гуй-шаню]?!

Когда Гуй-шань так удерживает подвижничество, его продвижение по Пути порождает преобразующую силу, под действием которой ветряное колесо останавливается<sup>444</sup>, весь мир перестает разрушаться, во дворцах

<sup>443</sup> *До.току*. См. трактат «Выражение Пути» (3.37).

<sup>444</sup> Одно из четырех великих колес в буддийских представлениях об устройстве мира. В самом низу находится колесо пусто-

небожителей воцаряется спокойствие, а родная земля человеческих существ оказывается под надежной защитой. Даже если мы и не потомки Гуй-шаня, он-то, конечно, стал основателем [новой] школы. Уже после всего к Гуй-шаню пришел Ян-шань<sup>445</sup> и стал ему прислуживать. Ян-шань прежде учился у покойного Байчжана. Хоть Ян-шань был настоящим Шарипутрой и давал сотни ответов на десятки вопросов, ему пришлось три года работать над собой и всматриваться в своего быка<sup>446</sup>, помогая во всех делах Гуй-шаню. В последнее время все это прекратилось, и удержание подвижничества стало чем-то, чего никто не видел и не слышал. А Ян-шань [самостоятельно] всматривался в своего быка три года – ему даже не нужно было искать человека, который мог бы открыть для него Путь.

Патриарх Дао-кай с горы Фужун<sup>447</sup> был исконным источником, из которого всегда проявлялось удержание подвижничества. Когда правитель страны пожаловал ему титул Наставник Созерцания Постоянно Освещающий, а также преподнес пурпурное одеяние, патриарх не принял [эти дары] и написал письмо, в котором объяснил свой отказ. Хотя император [на него] разгневался, наставник так [ничего] и не взял. Дао-кай передал нам вкус Закона рисового отвара. Когда он жил в хижине на горе Фужун, к нему отовсюду пришли

ты (то есть ничего нет); над ним расположены ветряное колесо и водяное колесо, а выше всего – золотое колесо.

<sup>445</sup> Ян-шань Хуэй-цзи (813–890). Ян-шань обрел просветление благодаря «образу круга» (*юань сян*) и активно использовал круги в собственной наставнической практике.

<sup>446</sup> Шарипутра – один из выдающихся учеников Будды. Всматриваться в своего быка – чаньская метафора, отсылающая к работе подвижника над собой, к его попыткам исчерпать свою карму.

<sup>447</sup> Фу-жун Дао-кай, яп. Фуё: До:кай (1043–1118).

монахи и миряне, несколько сотен человек. [Дао-кай] давал каждому из них только одну плошку жидкой рисовой каши в день, поэтому многие ушли обратно. Наставник же, по своему обету, ни от кого не принимал еду<sup>448</sup>. Как-то раз, указывая братии, Дао-кай сказал:

– Эти вышедшие из дому, поскольку чувствуют отвращение к мирским страстям, ищут избавления от жизни и смерти; они успокаивают свое сердце, останавливают мысли и прекращают воспринимать предметы<sup>449</sup>. Потому это и называется «покинуть свой кров». Как же они прекратят вести обычную жизнь, если они будут опираться на каждодневную выгоду?! Им необходимо немедленно любым способом отбросить и пары крайностей, и срединные понятия. Услышать звук или увидеть цвет должно быть для них подобно тому, чтобы пытаться посадить цветок на камне; [а если они] встретят выгоду или столкнутся со славой, должны [почувствовать себя так], как будто им в глаза попала пыль. Тем более, что нельзя сказать, что с самого начала времен ни с кем никогда этого не происходило или что никто не знает, в чем суть. Просто они больше не превращают голову в хвост<sup>450</sup>. Так почему же они должны остановиться на этом и привязываться к тому, что им отвратительно? Если не отбросить [мирское] сейчас, то когда же удастся это сделать? Потому-то древние мудрецы, хоть и были всего лишь людьми, непременно сразу же отказывались [от всего мирского]. Если же мы можем исчерпать прямо этот момент, то что же еще

<sup>448</sup> То есть не ходил за подаванием в виде пищи и не покидал монастырь ради того, чтобы посетить дома приглашавших его на обед мирян.

<sup>449</sup> Медитируют и останавливают поток чувственных восприятий.

<sup>450</sup> Не принимают иллюзорное (славу и выгоду, мирские страсти) за истинное.

нужно? Тогда удастся добиться того, чтобы в сердце ничего не было, даже будды и патриархи окажутся все равно, что враги. Тогда мы естественным образом будем равнодушно относиться ко всем мирским делам, и тогда мы действительно впервые встретимся с тем, к чему шли<sup>451</sup>.

Разве вы не знаете? Инь-шань<sup>452</sup> вплоть до самой своей кончины отказывался встречаться с людьми. Чжао-чжоу<sup>453</sup> вплоть до самой своей кончины отказывался разговаривать с людьми. Бянь-дань<sup>454</sup> собирал желуди и ими питался. Да-мэй<sup>455</sup> использовал в качестве одежды листья лотоса, мирянин-подвижник по прозвищу Бумажное Одеяние носил одежду только из обрывков бумаги, а почтенный монах Сюань-тай всегда носил одно и то же одеяние. Ши-шуан выстроил зал из сухостоя, он и его община в этом зале сидели в сосредоточении, а также спали; только считал важным, чтобы [монахи] непременно успокоили до конца сердца. Тоу-цзы<sup>456</sup> велел своим людям готовить рис, чтобы варить его для всех вместе и есть всем вместе; только считал важным, чтобы [монахи] постигали суть вещей. Все мудрецы древности, [о которых я] только что [рассказал], подавали нам вот такой пример. Если бы не их достоинства, как можно было бы восхищаться ими? Если же вы, добродетельные мужи, научитесь поступать подобным образом, вы будете непоколебимыми

<sup>451</sup> То есть с природой будды.

<sup>452</sup> Инь-шань (годы жизни неизвестны). Учился у Ма-цзу.

<sup>453</sup> Чжао-чжоу Цун-шэнь. См. примеч. 312.

<sup>454</sup> Бянь-дань (годы жизни неизвестны). Учился у Хуэй-нэна.

<sup>455</sup> Да-мэй Фа-чан. См. примеч. 320.

<sup>456</sup> Неясно, о ком говорит Догэн во всех этих примерах. Ши-шуан – ученик Дао-у Юань-чжи (769–835). Тоу-цзы – Тоу-цзы И-цин, яп. То:су Исин (годы жизни неизвестны).

людьми! Если же вы не готовы принять это [и действовать соответственно], я глубоко опасаюсь, что в будущем вы [просто] растратите свою силу.

В делах монахов с горы, которые доверили мне пост настоятеля, нет ничего особенного. Так как же я могу сидеть, поедая монастырские запасы и тут же забыв о передаче [Учения] от древних мудрецов? Сейчас я хочу немедленно ознакомить вас с той меркой, по которой древние люди мерили свой образ жизни. Я советуюсь по этому поводу со всеми вами. Так вот, мы не будем спускаться с горы, не будем ни от кого принимать еду и не будем вменять кому-то в обязанность собирать пожертвования. Мы просто возьмем весь урожай, который сможем собрать с наших монастырских земель, и разделим его на 360 равных частей. Каждый день мы будем расходовать одну часть, независимо от того, убавится или прибавится количество монахов. Если получится сварить рис, будем варить рис. Если на всех риса не хватит, будем варить жидкую рисовую кашу. Если и для жидкой каши на всех риса не хватит, будем готовить рисовый отвар. Встречая вновь прибывших монахов, будем подавать простой чай, без сладостей. Обустроим только одну чайную комнату, и сами будем тоже использовать ее. Нам обязательно нужно приложить усилия к тому, чтобы сократить наши связи [с миром] и полностью погрузиться в постижение Пути с помощью наших упражнений.

Тем более, что, опять же, у нас достаточно средств к существованию, а окрестности монастыря ничем не плохи. Цветы учат нас улыбке, а птицы учат нас петь<sup>457</sup>. Деревянный конь издает протяжное ржание, а камен-

<sup>457</sup> Цветы учат нас улыбке – отсылка к истории Кашьяпы, который улыбкой выразил понимание Закона, когда Будда повернул в руках цветок. Птицы учат нас петь – по Догэну, птицы самим

ный бык прекрасно ходит<sup>458</sup>. Очертания гор теряются в небесной дымке. Пение птиц и журчание ручьев не утомляет слух. В горах слышны крики обезьян. Среди ночи луна мокнет от росы, а в лесу курлычут журавли. На рассвете ветер кружится среди сосен. Когда ветер начинает дуть весной, сухие деревья стонут криком дракона. Когда осенью на деревьях увядают и опадают листья, в холодном лесу появляется цветная россыпь. Ступени, как будто сделанные из нефрита, прочно засели во мхах. Лица людей окрашиваются в цвета тумана и дымки. Тишина поглощает голоса и мирскую суету. Все вещи в точности таковы, какие они на самом деле. В опустелом [сердце] остается лишь один вкус – и больше не к чему стремиться.

Нынче монах с горы, стоя перед лицом братии, обращается к вам, растолковывая, где врата в нашу семью<sup>459</sup>. Это непривязанность к тому, чем мы привыкли пользоваться. Ну как же можно: подниматься в зал; позволять монахам входить в свои покои; применять колотушку; выставлять вверх метелку; обратившись на запад, кричать *кхэ*, а обратившись на восток, потрясать посохом; вскидывать брови; в гневе выпучивать глаза – как будто в приступе падучей болезни?!<sup>460</sup> [Все это] не

своим существованием, и в частности пением, подвижничают, выходя природу будды.

<sup>458</sup> Отсылки к чаньским историям: смысл в том, что и наша омраченная природа ничем не отличается от природы будды.

<sup>459</sup> Растолковывая учение Будды.

<sup>460</sup> Все это – привычные действия чаньских наставников. Подниматься в зал – для наставлений; позволять входить в свои покои – для личной встречи с настоятелем, в ходе которой он проверяет, на какой стадии находится ученик, и дает индивидуальные указания; колотушкой в монастырях школ Чань и Люй созывали монахов, когда настоятель собирался толковать Закон; остальное – действия, которые часто совершают чаньские наставники, чтобы спровоцировать у учеников просветление.

только унижение для почтенных монахов, но и неблагодарность по отношению к мудрецам древности!

Разве вы не знаете? Бодхидхарма пришел с Запада, добрался до подножия горы, затерянной в глуши, и провел девять лет, [сидя] лицом к стене. Второй патриарх вообще стоял в снегу и отсек себе руку по локоть – нам только и говорить о том, какие мучения он испытывал! И притом не было такого, чтобы Бодхидхарма растолковал хоть одно слово [Учения]. Не было такого, чтобы второй патриарх захотел спросить его хоть об одной строке [Учения]. Так что же с того: мы скажем, что Бодхидхарма был не в состоянии приводить людей [к просветлению]? Так что же: мы скажем, что второй патриарх был не в состоянии спросить о чем-то своего наставника? Каждый раз, когда горный монах ставит себя на место древних мудрецов и берется что-то растолковать, поистине чувствует, что ему некуда деваться от стыда за слабость их потомков. Тем более, что, опять же, мы ведь ублажаем себя кушаньями ста видов, говоря при этом, что у нас есть все четыре вида средств поддержания жизни<sup>461</sup> и что мы должны просто возрастить в своем сердце стремление постичь Путь Будды. Боюсь, что, действуя так своими руками и ногами, мы будем вести себя только через череду рождений из поколения в поколение. Время летит как стрела, а мы распоряжаемся им так, что это достойно сожаления. И все же, хоть мы и таковы, есть, наверное, и другие люди, которые напряглись и достигли другого берега. Горный монах просто не в силах заставить вас усвоить это!

Добродетельные мужи, знаете ли вы вот такое стихотворение-гатху одного из древних?

<sup>461</sup> Четыре вида средств поддержания жизни, необходимых монаху: еда; одежда; одеяло и подушка для сна; лекарственные травы и горячая вода, чтобы их заваривать.

Питаемся неочищенным рисом с горных полей,  
Заправляем бледно-желтыми дикими травами.  
Тебе выбирать – есть ли то, что мы полагаем едой.  
Коли решишь не есть, отправляйся, куда захочешь<sup>462</sup>.

Если поразмыслить, [становится ясно], что мы с вами вместе идем Путем Будды. Пусть каждый из вас старается изо всех сил. Будьте здоровы<sup>463</sup>.

Вот это поистине костный мозг прямой передачи Учения предков. Хотя удержание подвижничества патриарха-основателя велико, сейчас мы изучаем лишь его малую часть. Ныне мы, поздно взявшиеся за учение, должны передавать, изучать и применять на практике удержание подвижничества патриарха-основателя Фу-жуна, которым он упражнялся в самосовершенствовании на горе Фужун. Поистине таково верное правило парка Джетаваны<sup>464</sup>.

[Ма-цзу] Дао-и, наставник созерцания Да-цзи из храма Кайюань, что в области Хунчжоу провинции Цзянси, – был уроженцем уезда Шифан области Ханьчжоу<sup>465</sup>. Десять с лишним лет он работал у Нань-юэ,

<sup>462</sup> Здесь речь идет не только собственно о еде, но и о Законе Будды как ему учит Фу-жун.

<sup>463</sup> «Если поразмыслить, [становится ясно], что мы с вами вместе идем Путем Будды. Пусть каждый из вас старается изо всех сил. Будьте здоровы» – формула, которой настоятель завершает толкование Закона в зале.

<sup>464</sup> Парк, где проповедовал Будда Шакьямуни.

<sup>465</sup> Ма-цзу Дао-и, яп. Басо: До:ицу, 707/709–788. Единственный после Хуэй-нэна чаньский патриарх, который удостоился того, что к его светской фамилии Ма, означающей «лошадь», был приставлен иероглиф *цзу* – «патриарх». По утверждению А.И. Кобзева, Ма-цзу «довел до логического конца теорию и практику чань-буддизма» (ДДК. С. 523–524). Он учил, что собственное сердце человека и есть будда, а вне сердца будды нет и быть не может, точно так же, как вне будды нет ничего. Просветление, поскольку оно присуще человеку изначально, осознается естественным образом и мгновенно, подобно вспышке молнии. Именно

удерживая применение [Закона Будды] на деле. Как-то раз он решил вернуться в родную деревню и прошел уже половину пути. Но с полдороги он вернулся, чтобы возжечь благовония и совершить простирания перед Нань-юэ. Нань-юэ тогда сочинил стихотворение-гатху и, удостоив Ма-цзу этой чести, прочитал ее:

Ох, не советую тебе возвращаться в родные края!  
Если вернешься в родные края, не пройдешь по Пути.  
Из соседней лачуги старуха  
Истолкует твое прежнее имя<sup>466</sup>.

Ма-цзу почтительно [выслушал] слова Закона<sup>467</sup>, которыми удостоил [его Нань-юэ], и с поклоном произнес: «Даже в следующих жизнях мне [больше] не придет в голову возвращаться в Ханьчжоу». Дав такой обет, Ма-цзу [с тех пор] не делал ни шага в сторону Ханьчжоу. Он жил в провинции Цзянси и позволял [людям] приходить и уходить в любом направлении. Кроме короткой открывающей Путь строки «сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда»<sup>468</sup>, Ма-цзу не произносил ни

Ма-цзу впервые стал использовать для стимуляции пробуждения у своих учеников крик «хэ» и причинение неожиданной резкой боли. Экцентричному поведению авторы текстов о Ма-цзу поставили в соответствие необычную внешность. Согласно источникам, Ма-цзу отличался высоким ростом и большой физической силой, у него были «походка, как у быка, и взгляд, как у тигра», а еще он умел дотягиваться языком до кончика носа.

<sup>466</sup> Поскольку фамилия Ма означает «лошадь» – животное, лишенное возможности обрести просветление, то, возможно, Нань-юэ намекает на то, что Ма-цзу не постигнет Закон, если вернется домой.

<sup>467</sup> *Хо:20* – вот такие краткие, часто стихотворные, наставления настоятели в чаньских монастырях давали по разным поводам. И так же называется толкование Закона настоятелем, которое он произносит для всей общины в зале Закона.

<sup>468</sup> См. выше.

одного слова. И тем не менее Ма-цзу был преемником Нань-юэ и артерией жизни для людей и небожителей.

Что же означает «не советую возвращаться в родные края»? «Не советую возвращаться в родные края» – как же мы должны обойтись с этим? Приходить и уходить в любую сторону, будь то восток, запад, север или юг, означает всего лишь ошибаться, а затем исправлять ошибки своего собственного «я». Поистине тому, кто вернется в родные края, «не пройти по Пути». Удерживать подвижничество так, как будто «не пройти по Пути» – это и есть «возвратиться в родные края»? Или удерживать подвижничество так, как будто это не то же самое, что «возвратиться в родные края»? Отчего «возвратиться в родные края» означает «не пройти по Пути»? Нам мешает то, что мы не идем, или мешает собственное Я? Было сказано так: «Из соседней лачуги старуха // Истолкует твое прежнее имя».

«Из соседней лачуги старуха // Истолкует твое прежнее имя» – в этих строках открывается Путь. Как Нань-юэ открыл в них Путь? Как Ма-цзу из Цзянси удалось понять эти слова Закона? Эта истина Пути, должно быть, такова, что когда я направляюсь на юг, весь мир направляется на юг, и то же самое со всеми остальными сторонами света. Сомневаться в этом и принимать за ориентир гору Сумеру или великий океан, использовать в том же качестве солнце, луну и звезды – [признак] ограниченности сознания.

Тридцать второй патриарх, наставник созерцания Да-мань, происходил из уезда Хуанмэй. Его светская фамилия была Чжоу. Он унаследовал фамилию своей матери, поскольку был рожден без отца, так же, как например Владыка Лао, имевший фамилию Ли<sup>469</sup>. С тех

<sup>469</sup> Да-мань Хун-жэнь, яп. Дайбай Ко:нин (601–674), пятый патриарх Чань. Он был незаконнорожденным, поэтому и унасле-

самых пор, как в семилетнем возрасте Да-мань получил передачу Закона, вплоть до семидесяти четырех лет он всем своим образом жизни постоянно удерживал вместе с истинами сути истинного Закона будд и патриархов. Он тайно передал патриаршье одеяние службе Хуэй-нэну – немногие так удерживали подвижничество. Да-мань ничего не сказал о патриаршьем одеянии Шэнь-сю, ведь он передал его Хуэй-нэну<sup>470</sup>, и так не прервалась вечная жизнь истинного Закона.

Мой покойный учитель, настоятель Тянь-гун, родился в окрестностях Юэ<sup>471</sup>. В 19 лет он забросил книги, чтобы посвятить себя постижению Закона на деле, и [даже когда] ему пошел седьмой десяток, так и не отступил. Хотя в годы Цзядин<sup>472</sup> наставник удостоился чести получить от императора пурпурное одеяние и титул, он их так и не принял – написал письмо, в котором вежливо объяснил свой отказ. Его одинаково почитали странствующие монахи во всех краях; и все живые существа вокруг как поблизости, так и в далеких краях вместе восхваляли его.

Император выказал [учителю] свое великое благоволение, подарив ему чай высшего сорта. Те, кто знал об этом, восхищались [и называли] подобное редкостью своего времени. И действительно, это произошло именно благодаря истинному удержанию подвижничества [Тянь-туна], ведь любовь к почестям – еще большее зло, чем нарушение обетов. Нарушение обетов – кратковременное прегрешение, а любовь к славе становится обузой на всю жизнь. Не будьте такими глупцами,

---

давал фамилию матери. Владыка Лао – Лао-цзы, полулегендарный древнекитайский философ, основатель даосизма.

<sup>470</sup> См. примеч. 105.

<sup>471</sup> Современная провинция Чжэнцзян.

<sup>472</sup> 1208–1224.

чтобы не отбрасывать [почести]. Не будьте такими слепцами, чтобы принимать [почести]. Не принимать [почести] означает удерживать подвижничество. Отбрасывать [почести] означает удерживать подвижничество. Патриархи шести поколений<sup>473</sup> все как один после своей кончины были удостоены почетных титулов, которые им жаловал сам император высочайшими указами. При жизни же они не любили славу. А раз так, значит мы должны немедленно отбросить любовь к славе в жизни и смерти и стремиться удерживать подвижничество будд и патриархов. Не уподобляйтесь зверям и птицам в страстной привязанности. Кто жадно любит себя, на самом деле не стоящего забот, тот таков же, как дикие звери и птицы. И так же происходит с домашней скотиной. Отбросить славу и выгоду – нечто, что редко встречается среди людей и небожителей, а вот среди будд и патриархов не было еще того, кто бы не сделал этого.

Вот что говорят некоторые. Они утверждают, что жаждут славы и любят выгоду ради пользы и выгоды живых существ. Это величайшее заблуждение. Оно ведет по неверному пути, а не к Закону Будды. Так демоны Мары<sup>474</sup> клеветуют на истинный Закон. Если утверждать подобное, то что же, будды и патриархи, которые не были страстно привязаны к славе и выгоде, не приносят выгоды живым существам? Смешно! Смешно! Более того, есть те, кто не имеет страстных привязанностей и тем не менее приносит выгоду живым существам. Как же так? Более того, кто не изучил множество способов приносить выгоду живым существам, называют выгодным для живых существ то, в чем [на

---

<sup>473</sup> От Бодхидхармы до Хуэй-нэна.

<sup>474</sup> В буддизме Мара – и глава демонов, и демоническое начало само по себе. Мара также – главный искушитель Будды, победив которого он избавился от иллюзий.

самом деле никакой] выгоды для живых существ нет. Уж конечно они тоже какая-то разновидность демонов. Живые существа, которые пытаются извлечь пользу и выгоду из таких вещей, неизбежно относятся к разряду тех, что попадут в ад. Всю жизнь они блуждают во тьме – как это печально! Не называйте выгодным для живых существ такое невежество! А раз так, то хотя моему учителю был пожалован титул, он написал письмо, в котором вежливо объяснил свой отказ. Это прекрасный пример из древности. Мы, поздно взявшиеся за учение, должны постигать его, проникая в самую суть<sup>475</sup>. Увидеться лицом к лицу с моим покойным учителем означает встретить человека!

С тех самых пор, как мой покойный учитель в 19 лет покинул родные края и устремился на поиски наставника, он работал над собой, постигая Путь, и даже когда ему исполнилось шестьдесят пять лет, он так и не отступился и не отвернулся [от подвижничества]. Он не приблизился ко двору, не посещал императоров, не водил дружбу с министрами, не водил дружбу с чиновниками. Он не только отказался от пурпурного одеяния и от титула, но и в течение всей жизни не носил расцветенное одеяние. Давая наставления в зале или принимая учеников в своих покоях, он надевал повседневный черный монашеский плащ.

Как-то раз, наставляя братию, [мой покойный учитель] сказал:

– Вот что значит применять созерцание на деле и изучать Путь. Первое, что нужно для изучения Пути, – это обладать сердцем, устремленным к постижению Пути. Последние двести лет Путь патриархов вырождается. Как печально! Да к тому же все меньше

<sup>475</sup> Санкю: – то, что делают с коаном. Доискиваться до конца, чтобы испытать опыт постижения реальности.

таких кожаных мешков, которые могли бы открыть Путь хоть в одной строке. В прежние времена кое-кто повесил свой посох в монастыре на горе Цзиншань<sup>476</sup>. Тогда тех, кто потребляет кашу и рис<sup>477</sup>, там возглавлял Гуан Фо-чжао<sup>478</sup>. Поднявшись в зал<sup>479</sup>, он говорил вот что: “На Пути созерцания Закона Будды совершенно не нужно разузнавать, что говорят другие люди. Пусть каждый из вас просто проникнет в суть сам”. Говоря так, он вообще не интересовался тем, что происходит внутри общинного зала. Ни старшие, ни младшие монахи точно так же вообще этим не интересовались. Все их помыслы были направлены лишь на то, чтобы принимать гостей [монастыря]. Фо-чжао не знал, откуда проистекает Закон Будды. На самом деле он только жаждал славы и любил выгоду. Если же каждый должен сам проникнуть в суть Закона Будды, то почему в древности те, кто искал Путь, отправлялись на поиски наставника? В действительности Фо-чжао никогда не учился созерцанию. В наше время везде полно старших монахов, сердце которых не устремлено к постижению Пути. Они всего лишь потомки Гуана Фо-чжао. Откуда же у них возьмется Закон Будды? Досадно! Досадно!

Когда мой покойный учитель говорил все это, хотя среди его слушателей было много потомков Фо-чжао, никто не возмущался.

Кроме того, он говорил так.

– Те, кто учится созерцанию, должны отбросить тело и сердце-сознание. Не нужно зажигать благоволения, совершать простирания, памятовать о будде, совер-

<sup>476</sup> Жу-цзин рассказывает о себе.

<sup>477</sup> Монахов.

<sup>478</sup> Фо-чжао Дэ-гуан, яп. Буссё: Токко., 1121–1203. Ученик Да-хуэя Цзун-гао.

<sup>479</sup> См. с. 82.

шать покаяния или читать сутры – вы добьетесь своего, как только все ваши помыслы окажутся устремлены к сидячему созерцанию». Действительно, ныне в великой империи Сун повсюду полно кожаных мешков, которые говорят, что учатся созерцанию, и называют себя потомками патриархов-основателей различных школ. Их не одна и не две сотни, и хотя они многочисленны, как рис и трава, как бамбук и камыш, я ни разу не слышал ни одного, кто учил бы сидячему созерцанию ради сидячего созерцания. В пределах четырех морей и пяти озер<sup>480</sup> так делал только мой покойный учитель Тянь-тун. Все повсеместно восхваляли Тянь-туна, но Тянь-тун не восхвалял всех. К тому же в некоторых великих буддийских землях<sup>481</sup> [люди] вообще не знали о Тянь-туне. Эти хоть и родились в Китае, но, наверное, были сродни зверям и птицам. Они не упражнялись в том, в чём надо упражняться, поскольку зазря упускали время. Мы можем и должны сожалеть о том, что эти люди, не знавшие Тянь-туна, болтали вздор и городили чепуху, по ошибке выдавая все это за семейные обычаи будд и патриархов.

Обычно, когда мой покойный учитель давал общие наставления<sup>482</sup>, он говорил так:

– С тех самых пор, как мне исполнилось девятнадцать, я бродил повсюду, заходил во все монастыри, но нигде не было наставника, который бы учил других. С тех самых пор, как мне исполнилось девятнадцать, каждый день и каждую ночь было так: не проходило ни дня, ни ночи, когда я бы не просиживал свою подушку<sup>483</sup>. Тогда

<sup>480</sup> В Китае.

<sup>481</sup> То есть в больших монастырях.

<sup>482</sup> *Фусэцу* – в отличие от тех, что даются с глазу на глаз в покоех настоятеля, и от тех, что произносятся официально в зале Закона.

<sup>483</sup> Не сидел в сосредоточении.

кое-кто еще не проживал в монастыре<sup>484</sup>, но не болтал с товарищами из местных, потому что дорожил своим временем. В монастырях, где он вешал свой посох, ему ни разу не довелось войти в хижину или в жилища монахов и посмотреть, что там внутри. Тем более – как он мог вдруг променять работу над собой на прогулки по горам и плескание в воде! Помимо сидения в сосредоточении в облачном зале и в общественных местах в монастыре, он в одиночку отправлялся на верхний этаж какой-нибудь храмовой постройки или в другой укромный уголок и сидел в сосредоточении там. Он всегда носил в рукаве свою подушку и, случалось, сидел в сосредоточении у подножия какой-нибудь скалы. Он всегда думал, что если сумеет своим сидением расколоть Алмазное сиденье<sup>485</sup>, это будет как раз тот итог, к которому он хочет прийти. Время от времени на его ягодицах появлялись гнойные нарывы. В таких случаях он занимался сидячим созерцанием с еще большим рвением. Кое-кому в этом году исполняется шестьдесят пять лет – ленивый старик! Хотя он больше не сидит в сосредоточении со своим собранием, но поскольку ему жаль старших и младших монахов, пришедших отовсюду, он руководит этим монастырем, наставляет тех, кто собирается здесь, и проповедует Путь ради общины. Потому что где же еще и каким же еще быть Закону Будды? А, старшие монахи, прибывшие со всех сторон?

Подобные наставления мой покойный учитель давал и в зале, и в качестве просто общих наставлений. Притом он не принимал никакого имущества от монахов, которые стекались к нему со всех сторон.

<sup>484</sup> Не был настоятелем.

<sup>485</sup> По преданию, Будда предавался сидячему созерцанию на алмазном сиденье, которое треснуло, когда он пробудился.

Управитель Чжао доводился родственником императору Цзя-дину и служил начальником округа Минчжоу. Он заведовал всем, что происходило в его пределах, даже сельским хозяйством. Он попросил учителя приехать в окружную управу и произнести проповедь, а за это хотел заплатить ему десять тысяч серебряных слитков.

Окончив проповедь, Тянь-тун повернулся к начальнику и отказался [от денег], говоря так.

– По обычаю кое-кто вышел из своего монастыря и произнес проповедь. Толковал о вместилище сути истинного Закона и о чудесном сердце-сознании нирваны<sup>486</sup>, почтительно [заботясь] о счастье Вашего предка, [ныне пребывающего] во дворце тьмы<sup>487</sup>. Только вот это серебро взять не осмеливаюсь, хотя с поклоном принимаю Вашу любезность. В доме монаха подобные вещи не нужны. С бесконечной благодарностью возвращаю Вам его и почтительно откланиваюсь.

Управитель сказал:

– Учитель, так как я, недостойный, прихожусь родственником Его величеству императору, везде, куда бы я ни пришел, люди чествуют меня. [Поэтому] я очень богат. Сегодня, в день поминовения моего покойного отца, я хочу совершить пожертвование во дворец тьмы. Так почему бы учителю не принять его? Сегодня день великого счастья для меня, так уж, по Вашему великому милосердию и великой доброте, сохраните у себя это скромное подношение.

Мой покойный учитель сказал:

– Управитель, Ваша просьба благочестива и я не смею отклонить ее. Есть лишь одна причина, [по которой я не могу принять Ваше подаяние]. Кое-кто [сей-

<sup>486</sup> Толковал Закон Будды так, как это принято в школе Чань.

<sup>487</sup> В загробном мире.

час] взошел на помост и толковал Закон. Управитель ведь внимательно слушал?

Управитель сказал:

– Едва я услышал Вас, возрадовался!

Мой покойный учитель сказал:

– Управитель очень умен, он проник в суть сказанного монахом с горы. Я не могу одолеть почтительного страха перед ним. Что касается того, к чему вы стремитесь, Ваш [родич] пребывает в полном благополучии. Когда монах с горы произносил проповедь, что именно он пытался втолковать [Вам]? Попробуйте выразить. Если Вам это удастся, я с поклоном приму от Вас подношение в десять тысяч серебряных слитков. Если же Вы не сможете этого сделать, пусть Ваши люди заберут это серебро [в ведомственную казну].

[Тогда] управитель поднялся с места и сказал моему покойному учителю так:

– Пристально рассмотрев [суть дела], я полагаю, что учение и поведение наставника таковы, что приносят полное благополучие.

Мой покойный учитель сказал:

– Как раз это я и говорил. Теперь что из этого нужно вынести?

Управитель не нашелся сразу, [что на это ответить]. А мой покойный учитель продолжил:

– Благополучие Вашего предка в загробном мире обеспечено. Через некоторое время мы с Вами обсудим, какое подаяние [Вы преподнесете мне] ради Вашего предка.

После этих слов он собрался уйти, и управитель сказал:

– Как мне ни горько, Вы не возьмете [плату]. Что ж, я счастлив, что мне довелось увидеть Вас.

Сказав так, он проводил моего покойного учителя. Множество монахов и на западе, и на востоке [провинции] Чжэцзян с восхищением рассказывали [об этом случае], а помощник [моего покойного учителя] Пин<sup>488</sup> записал это в свой дневник. Помощник Пин записал вот что: «Этот почтенный учитель – такой человек, к которому не подберешься. Где [еще] можно встретить того, к кому не подобраться?» В любом краю кто же таков, что не принял бы десять тысяч серебряных слитков! Один древний человек сказал: «Мы должны воспринимать золото и серебро, жемчуг и нефрит так, как будто это нечистоты». Если и воспринимать как золото и серебро, так уж не брать! Таков обычай тех, кто носит выкрашенные плащи<sup>489</sup>. С моим покойным учителем произошел такой случай. С другими людьми такого не случилось.

Мой покойный учитель всегда говорил: «Вот уже целых триста лет не появлялся такой мудрый друг, как я. Все вы должны тщательно работать над собой, постигая Путь [под моим руководством]!»

В собрании моего покойного учителя был человек по имени Дао-шэн. Он происходил из Мяньчжоу, что на западе провинции Сычуань, и был даосом. Он и пятеро его единомышленников поклялись, что они постигнут великий Путь будд и патриархов, ухватят его суть в течение одной жизни и не вернуться в родные края, [пока

<sup>488</sup> Помощник Пин – букв. «тот, кто прислуживает», *дзися*. В Китае (а впоследствии в Японии, в школе Дзэн) настоятели монастырей выбирали из числа своих учеников пятерых, каждый из которых отвечал за определенный круг обязанностей (все, что связано с благовониями и подношениями; записи деяний и бесед; прием посетителей; содержание в порядке платья настоятеля; все, что связано с едой, питьем и лекарствами для настоятеля и его гостей). Пин из Фу-чжоу был как раз таким личным секретарем Жучина в годы, когда Догэн совершил путешествие в Китай.

<sup>489</sup> См. примеч. 279.

этого не произойдет]. Мой покойный учитель горячо поддержал их и обучал их сосредоточению на ходу и другим видам упражнений вместе со всей общиной. Но при построении он ставил их ниже монахинь. Вот великолепный пример, редкость своего времени. Еще был монах по имени Шань-жу, из Фучжоу, который поклялся, что до конца жизни не ступит ни шагу в южном направлении, а целиком посвятит себя изучению великого Пути будд и патриархов. В собрании моего покойного учителя подобных примеров было много – все это я видел своими глазами. Хотя у других наставников было иначе, [тем не менее] так удерживали подвижничество монахи в сунском Китае. В наших сердцах такого настроения нет – об этом можно и нужно печалиться. Так обстоят дела и сейчас, когда мы встречаем Закон Будды. Когда же мы не могли встретить Закон Будды, нам даже и стыдно особенно не было за свои тела и сердца.

Это нужно спокойно обдумать. Наша жизнь не будет длиться вечно. Если даже будды и патриархи открывают нам Путь всего двумя-тремя словами или строками, [тем самым] они открывают Путь [всех] будд и патриархов. Почему так? Потому что тела и сердца-сознания будд и патриархов едины. Одна строка или две строки – все они исходят от теплых тел и сердец-сознаний будд и патриархов. Когда такие тело и сердце-сознание приходят [ко мне], мои тело и сердце-сознание так же открывают Путь. В тот самый момент, когда они завладевают Путем, то, как они открывают Путь, от них приходит к нам, и мы овладеваем Путем с помощью нашего тела и сердца-сознания. В этой жизни мы необходимо овладеваем Путем в той мере, в какой нам это позволяет наше живое тело. Но вот когда мы станем буддами, станем патриархами, мы выйдем за пределы будд, выйдем за пределы патриархов.

Слова об удержании подвижничества парой-тройкой [высказываний] на самом деле говорят о том же. Не гоняйтесь попусту за славой и выгодой от звуков и красок. Когда нет этой гонки, [тогда только] можно и нужно [говорить об] удержании подвижничества прямой передачи [Учения] будд и патриархов. Что я вам предлагаю, так это, живете вы в великом отшельничестве или в малом отшельничестве, будете вы цельным куском или половиной куска, обязательно удерживайте подвижничество, отбросив прочь все десять тысяч дел и все десять тысяч связей, – так, как удерживают подвижничество будды и патриархи.

«Вместилище сути истинного Закона», «Удержание подвижничества».

Пятый день четвертого месяца третьего года Ниндзи (год старшей воды и тигра)<sup>490</sup>. Написано в храме Каннондори, что в Косёбориндзи.

<sup>490</sup> 1242 г. Ниндзи (1240–1243) – последний из семи девизов правления императора Сидзё.

Таблица трактатов  
«Вместилища сути истинного Закона»

Название и № трактата по ТСД	Иероглиф. название	Записи названия латиницей и кириллицей	Год создания* (записи)
1. Беседа о постижении Пути	辨道話	Bendōwa, Бэн-до:ва	1231
2. Маха-пруджня-парамита	摩訶般若波羅蜜	Mahāhannyaḥaramitta, Макахан-няхарамитта	1233 (1244)
3. Коан проявления изначального	現成公案	Genjōkōan, Гэндзё:ко:ан	1233 (1252)
4. Одна яркая жемчужина	一顆明珠	Ikka Myōju, Икка мё:дзю	1238 (1243)
5. Правила второго облачного зала	重雲堂式	Jūndō Shiki, Дзю:ундо:сики	1239
6. Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда	即心是佛	Soku Shin Ze Butsu, Соку син дзэ буцу	1239 (1245)
7. Об очищении	洗淨	Senjō, Сэндзё:	1239
8. О почтении и схватывании костного мозга	禮拜得髓	Raihai Tokuzui, Райхай токудзуй	1240
9. Шум потоков и цвет гор	谿聲山色	Keisei Sanshiki, Кэйсэй Сансики	1240 (1243, 1275)
10. Не делай никакого зла	諸惡莫作	Shōaku Makusa, Сё:аку макуса	1240 (1243)
11. Бытие-время	有時	Uji, Юдзи	1240 (1243)

\*Тот, что указан в конце трактата по ТСД.

12. О заслуге, [обретаемой от ношения] монашеского плаща	傳衣	Kesa Kudoku, Кэса кудоку	н.д.
13. Передача одежды	袈裟功德	Den E, Дэн э	1240
14. Сутра гор и рек	山水經	Sansuikyō, Сан-суйкё:	1240 (1244)
15. Будды и патриархи	佛祖	Busso, Буссо	1241 (1244)
16. Документ свидетельства	嗣書	Shisho, Сисё	1241 (1243)
17. Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы	法華轉法華	Hokke Ten Hokke, Хоккэ тэн Хоккэ	(1241)
18. Сознание непостижимо, устная версия	心不可得	Shin Fukatoku: Oral Version, Син фукатоку, устная версия	н.д.
19. Сознание непостижимо, письменная версия	心不可得	Shin Fukatoku: Written Version, Син фукатоку, письменная версия	1241
20. Древнее зеркало	古鏡	Kokuō, Кокё:	1241 (1243)
21. Чтение сутр	看經	Kankin, Канкин	1241 (1245)
22. Природа будды	佛性	Busshō, Буссё:	1241 (1243)
23. Указания о подвижничестве будде	行佛威儀	Gyōbutsu iigi, Гё:буцу ииги	1241
24. Учение Будды	佛教	Bukkyō, Буккё:	1241 (1242)
25. Необыкновенные способности	神通	Jinzū, Дзиндзу:	1241 (1244)

26. Великое просветление	大悟	Daigo, Дайго	1242 (1244)
27. Наставления о сидячем созерцании	坐禪箴	Zazenshin, Дзадзэнсин	1242 (1243***)
28. То, что поднимает над буддой	佛向上事	Bukkōjōji, Букко:дзё:дзи	1242 (1259)
29. Вот так	恁麼	Immo, Иммо	1242 (1243)
30. Удержание подвижничества	行持	Gyōji, Гё:дзи	1242 (1243)
31. Самадхи зеркала моря	海印三昧	Kaiin Zammai, Кайин дзаммай	1242 (1243)
32. Вручение предсказаний	授記	Juki, Дзюки	1242 (1244)
33. Каннон	觀音	Kannon, Каннон	1242
34. Архат	阿羅漢	Arakan, Аракан	1242 (1275)
35. Кипарис	柏樹子	Hakujushi, Хакудзюси	1242 (1243)
36. Сияние	光明	Kōmyō, Ко:мё:	1242 (1245)
37. Изучение Пути телом и умом	身心學道	Sinjin Gakudō, Синдзин гакудо:	1242 (1243)
38. Разговоры во сне	夢中說夢	Mūchū Setsumu, Мё:тю сэцуму	1242 (1243)
39. Выражение Пути	道得	Dōtoku, До:току	1242 (1242)
40. Нарисованные колобки	畫餅	Gabyō, Габё:	1242 (1242)
41. Полное проявление	全機	Zenki, Дзэнки	1243
42. Луна	都機	Tsuki, Цуки	1243 (1243)
43. Цветы в пустоте	空華	Kūge, Ку:гэ	1243 (1244)

44. Сердце старого будды	古佛心	Kobusshin, Кобуссин	1243 (1244)
45. Четыре способности, которыми бодхисаттвы объемлют [людей]	菩提薩埵四攝法	Bodaisatta Shishōbō, Бодайсатта сисё:бо:	1243
46. Хитросплетения и путаница	葛藤	Kattō, Катто:	1243 (1244)
47. Три мира – одно лишь сердце	三界唯心	Sangai Yuishin, Сангай Юисин	1243
48. Проповедь о сердце – проповедь о природе	說心說性	Sesshin Sesshō, Сэссин Сэссё:	1243 (1244)
49. Путь Будды	佛道	Butsudō, Буцудо:	1243
50. Истинный знак всех дхарм	諸法實相	Shohō Jissō, Сё:хо: дзиссо:	1243
51. Тайные наставления	密語	Mitsugo, Мицуго	1243
52. Буддийские сутры	佛經	Bukkyō, Буккё:	1243
53. Неживая природа проповедует Закон	無情說法	Mujō Seppō, Мудзё: сэппо:	1243
54. Природа дхармы	法性	Hosshō, Хоссё:	1243
55. Заклинания дхарани	陀羅尼	Darani, Дарани	1243 (1244)
56. Умывание лица	洗面	Senmen, Сэммэн	1243 (1250)
57. Передача [учения] лицом к лицу	面授	Menju, Мэндзи	н.д.
58. Правила занятия сидячим созерцанием	坐禪儀	Zazengi, Дзадзэнги	1243 (1244)
59. Цветы сливы	梅華	Baika, Байкэ	н.д.

60. Десять направлений	十方	Jippō, Дзиппо:	1243 (1246)
61. Увидеть Будду	見佛	Kenbutsu, Кэнбуцу	1243 (1244)
62. Повсюду искать советчика	遍參	Henzan, Хэндзан	1244
63. Глаз	眼睛	Ganzei, Гандзэй	1244
64. Повседневные дела	家常	Kajō, Кадзё:	1243 (1244)
65. Пение дракона	龍吟	Ryūgin, Рю:гин	1244 (1279)
66. Весна и осень	春秋	Shunjū, Сюдзю:	1244
67. Смысл прихода Бодхидхармы	祖師西來意	Soshi Seirai I, Соси сэрай и	1244 (1279)
68. Цветок удумбара	優曇華	Udonge, Удонгэ	1244 (1314)
69. Устремление к наивысшему сердцу-сознанию	發無上心	Hotsu Mujō Shin, Хоцу мудзё: син	1244 (1279)
70. Устремление к просветленному сердцу-сознанию	發菩提心	Hotsu Bodai Shin, Хоцу бодай син	1244 (1249)
71. Всеобъемлющее тело Татхагаты	如來全身	Nyorai Zenshin, Нёрай дзэнсин	1244 (1279)
72. Царственное самадхи	三昧王三昧	Zanmai Ō Zanmai, Дзаммай о: дзаммай	1244 (1260)
73. Тридцать семь обстоятельств, содействующих просветлению	三十七品菩提分法	Sanjūshichihon Bodai Bunpō, Сандзю:ситибон бо:дай бумпо:	1244
74. Вращение колеса Закона	轉法輪	Tenbōrin, Тэнбо:рин	1244

75. Самадхи собственного свидетельства	自證三昧	Jishō Zanmai, Дзи-сё: дзаммай	1244
76. Великое осуществление	大修行	Daishūgyō, Дай-сю:гё:	1244
77. Пространство	虛空	Kokū, Коку:	1245 (1279)
78. Патра	鉢盂	Hatsū (Hōū), Хацу: (Хо:у:)	1245
79. [Летнее] затворничество	安居	Ango, Анго	1245 (1278)
80. Умение читать мысли	他心通	Tashintsū, Тасин-цу:	1245
81. Государь желает даров сайндхавы	王索仙陀婆	Ō Saku Sendaba, О: саку сэндаба	1245
82. Наставления о кухонном зале	示庫院文	Jikuin Mon, Дзи-куин мон	н.д.
83. О тех, кто покинул свой кров	出家	Shukke, Сюккэ	1246
84. Три периода кармического воздаяния	三時業	Sanji Gō, Сандзи го:	1253
85. Четыре коня	四馬	Shime, Си мэ	1255
86. О заслугах тех, кто покинул свой кров	出家功德	Shukke kudoku, Сюккэ кудоку	1255 (1310)
87. Подношения всем буддам	供養諸佛	Кууō Shobutsu, Куё: сёбуцу	1255 (1279)
88. Три прибежища	歸依三寶	Kie Sambō, Ки э Санбо:	1255 (1278)
89. Глубокая вера в связь причин и последствий	深信因果	Shinjin Inga, Син-дзин инга	1255
90. Бхикшу на четвертой ступени сосредоточения	四禪比丘	Shizen Biku, Сид-зэн бику	1255

91. Будды и только будды	唯佛與佛	Yuibutsu Yōbutsu, Юйбуцу ё:буцу	1288
92. Рождение и смерть	生死	Shōji, Сё:дзи	н.д.
93. Сердце, [устремленное к постижению] Пути	道心	Dōshin, До:син	н.д.
94. Принятие заповедей	受戒	Jukai, Дзюкай	н.д.
95. Восемь постижений великих	八大人覺	Hachidainingaku, Хатидайнингаку	н.д.

## Указатель имен

- Авалокитешвара – см. Каннон  
Акшобхья 阿閼婆, кит. Ачупо,  
яп. Асюкуба, будда Непокоче-  
лемимый 175  
Амида 阿弥陀, кит. Амитофо,  
санскр. Амитабха, будда Не-  
измеримого света 43
- Бай-Чжан Хуай-хай 百丈懷  
海, яп. Хякудзэ Экай (720–  
814) 86, 124, 143, 157, 223,  
224, 227, 246, 267, 268, 275,  
282, 288, 326, 329  
Бай-юнь Шоу-дуань 白雲守端,  
яп. Хакуун Сю:тан (1025–  
1072) 230  
Ба-лин Хао-цзянь 巴陵顯鑑, яп.  
Харё: Ко:кан, годы жизни неиз-  
в. 142  
Бао-цзин 寶淨, яп. Ходзэ:, годы  
жизни неизв. 315  
Бао-чэ 寶徹, яп. Хо:тэцу, годы  
жизни неизв. 102, 103  
Бо Цзюй-и 白居易, яп. Хаку Кёи,  
(772–846) 117  
Бодайдарума – см. Бодхидхарма  
Бодхидхарма 菩提達磨, яп. Бо-  
дайдарума или 達磨, Дарума  
(VI в.) 51, 52, 55, 76, 120,  
124, 141, 144, 149, 158–159,  
164, 170, 175, 176, 181, 182,  
197, 202, 203, 209, 210, 218,  
232, 255, 271, 297–304, 307,  
315, 318, 334, 339  
Будда – см. Шакьямуни  
Буддаяша 佛陀耶舍, кит. Фото-  
еше, яп. Буддаяся (V в.) 42  
Бянь-дань 匾擔, яп. Хэнтан  
(VII–VIII в.) 331
- Вайрочана – Дайнити 大日,  
санскр. Махавайрочана, так-  
же Бирусяна 毘留遮那, Вели-  
кий солнечный будда 248  
Ван Бо-сян 王伯庠, яп. О: Хаку-  
сэ: (1106–1173) 280  
Васубандху 天親, кит. Тянь-цин,  
яп. Тэндзин (IV в.) 226  
Вималакирти 維摩, кит. Вэймо,  
яп. Юйма, главный персо-  
наж «Сутры о Вималакир-  
ти» 220  
Вэй-шань Лин-ю – см. Гуй-шань  
Лин-ю  
Вэнь-цзун 文宗, яп. Бунсо:, им-  
ператор династии Тан, пра-  
вил в 826–840 гг. 291
- Гао-цзу 高祖, яп. Ко:со:, пер-  
вый император династии  
Хань, правил в 202–195 гг. до  
н. э. 305

- Гао-цзун, яп. Ко:со:, император  
династии Тан, правил в 650–  
683 гг. 322  
Гао-цюань Син-дунь 高泉性  
激, яп. Ко:сэй Сё:тон (1633–  
1695) 34  
Гё:гэн 行元 (XIII в.) 84  
Гиун 義雲 (1253–1333) 60, 62,  
87, 225  
Гуй-син – Шэ-сянь Гуй-син 葉縣  
歸省, яп. Сё:гэн Кисэй, годы  
жизни неизв. 119  
Гуй-фэн Цзун-ми 圭峯宗密,  
яп. Кэйхо: Сю:мицу (780–  
841) 291  
Гуй-шань Да-ань 滄山大安, яп.  
Исан Дайан; также Чан-цин  
Да-ань 長慶大安, яп. Тё:кэй  
Дайан (793–883) 268  
Гуй-шань Лин-ю, также Вэй-  
шань Лин-ю 滄山靈祐, яп.  
Исан Рэйю: (771–853) 268,  
326–329
- Да-дянь Бао-юн 大顛宝涌, яп.  
Дайтэн Хо:ё: (730–830) 268  
Да-и Дао-синь 大医道信, яп.  
Дайи До:син (580–651), па-  
триарх Чань 124, 321–323  
Дайкёку, 大極 (XV в.) 35  
Дайнитибо: Нонин 大日房能忍,  
ум. в 1190-х гг. 51, 52, 58,  
133  
Дайрё: Гумон, 大了愚門 (1613–  
1687) 35, 36  
Дай-цзун 代宗, яп. Дайсо:, им-  
ператор династии Тан, правил в  
762–779 гг. 188  
Да-мань Хун-жэнь 大滿弘忍, яп.  
Дайбан Ко:нин; также 黃梅  
Хуан-мэй, яп. О:бай (643–  
716) или 602–675 124, 131,  
258, 265, 290, 337
- Да-мэй Фа-чан, яп. Дайбай Ход-  
зё (752–839) 126, 275, 274,  
275, 331  
Дао-сюань 道玄, яп. До:сэн  
(IX в.) 324  
Дао У-ди 道武帝, яп. До: Бутэй,  
основатель сяньбийской ди-  
настии Северная Вэй, правил  
в 371–409 гг. 305  
Дао-у Юань-чжи 道吾円智, яп.  
До:го Энти (769–835) 155,  
156, 266, 331  
Дао-фу 道副, яп. До:фуку  
(V в.) 175  
Дао-шэн 道昇, яп. До:сё:, годы  
жизни неизв. 346  
Дао-юань 道原, яп. До:ан, годы  
жизни неизв. 318  
Дао-юй 道育, яп. До:ику  
(V в.) 175  
Дарума – см. Бодхидхарма  
Да-цы Хуань-чжун 大慈寰中, яп.  
Дайдзи Кантю: (780–860)  
282  
Да-юй 大愚, яп. Дайгу, годы жи-  
зни неизв. 289  
Джаята 闍夜多, кит. Шеедо, яп.  
Дзяята (I в. н. э.), 20-й индий-  
ский патриарх Чань 236  
Дзуйтё 瑞長, годы жизни не-  
изв. 33  
До:гэн, Эйхэй До:гэн 永平道元  
(1200–1253) passim  
Дун-шань Лян-цзе 洞山良价, яп.  
Тодзан Рё:кай; также Дун-  
шань У-бэнь 洞山悟本, яп.  
Тодзан Гохон (807–869) 75,  
124, 134, 143, 146, 153, 179,  
180, 188, 207, 208, 266, 283  
Дун-шань У-бэнь – см. Дун-  
шань Лян-цзе  
Дэ-шань Сюань-цзянь 德山宣  
鑑, яп. Токусан Сэнкан (782–  
865) 130, 289, 294

- Жу-цзин** 如淨, яп. Нёдзё: (1163–1228) 30, 34, 46, 47, 49, 52–54, 75, 78, 101, 110, 124, 125, 134, 182, 185, 196, 197, 200, 202, 205, 217, 218, 221, 227, 229, 341, 346
- Инь-шань** 隱山, яп. Исан, годы жизни неизв. 331
- Иси** 伊子 (1167–1207) 37–39
- Канган Гиин** 寒巖義尹 (1217–1300) 59, 60
- Канишка** 迦膩色伽, кит. Цзянишега, яп. Дзянисэка, правитель Кушана (нач. II в. н. э.) 236
- Каннон** 觀音, также Гудзэ Каннон 救世觀音, санскр. Авалокитешвара, Внимающий Звукам Мира, бодхисаттва 155, 156
- Ка-чи То-ый** 迦智道義, кит. Цзячжи Дао-и, яп. Кати До:и (ум. 825) 275
- Кашьяпа** 迦葉, кит. Цзяше, яп. Касё:, также Махакашьяпа 大迦葉, кит. Дацзяше, яп. Дайкасё:, ученик Будды, второй индийский патриарх, почитаемый в школе Чань 47, 74, 142, 184, 185, 194, 210, 212, 255, 259–261, 318, 332
- Кё:го**: 經豪 (XIII в.) 31, 57, 58, 87
- Ко:ин** 公胤 (1145–1216) 43
- Ко:эн** 公円 (1168–1235) 39
- Коун** Эдзё: 孤雲懷奘 (1198–1280) 32, 48, 52, 56, 58–63, 79, 82, 87, 90, 95, 168, 211, 221, 238, 243–245, 247, 253, 287
- Ку:кай** 空海 (774–835) 108, 137, 158, 161
- Кудзё:** но Нориэ 九条教家, также Гудзэин 弘誓院 (1194–1255) 50
- Кумараджива** 鳩摩羅什, кит. Цзюмолошэ, яп. Кумарадзю или 羅什 Радзю (344–413) 39
- Кумаралата** 鳩摩羅多, кит. Цзюмолодо, яп. Кумората (I в. н. э.), 19-й индийский патриарх Чань 236
- Кун-тун** Жун-чэн 崑崙廣成, яп. Ку:то: Кё:сэй 279
- Кэйдзан** Дзё:кин 瑩山紹瑾 1264/1264 – 1325) 23, 28–32, 39, 43, 54, 62
- Кэндзэй** 建掇 (1415–1474) 33–36
- Кэнко:** 建綱 (XV в.) 60
- Лань-цзи** Дао-лун 蘭溪道隆, яп. Ранкэй Дорю: (1213–1278) 49
- Линь-цзи** И-сюань 臨濟 義玄, яп. Риндзай Гигэн (800–867) 112, 113, 119, 143, 144, 151, 152, 180, 182, 187, 194, 200, 239, 267, 288–290, 293
- Лин-юнь** Чжи-цинь 靈雲志勤, яп. Рэйун Сикин, годы жизни неизв. 114
- Ли-цзун** 理宗, яп. Рисо:, император династии Сун, правил в 1225–1227 гг. 46
- Ли-цзяо**, яп. Рикю:, 李嶠 (645–714) 29
- Лун-тань** 龍潭, яп. Рю:тан, годы жизни неизв. 130
- Манджушри** 文殊菩薩, кит. Вэньшу пуса, Мондзю босацу, бодхисаттва 37
- Мандзан** Дохаку 卍山道白 (1636–1715) 81, 88

- Ма-цзю** Дао-и 馬祖道一, яп. Басо: До:ицу (707/709–788) 132, 145, 146, 189, 265, 267, 269, 272–275, 287, 331, 335–337
- Мё:амбо:** Эйсай 明菴房栄西 (1141–1215) 17, 35, 43, 44, 47, 49, 55,
- Мё:дзэн** 明全 (1184–1225) 44, 47, 52
- Минамото-но Ёсинака** 源本 義仲 (1154–1184) 37
- Минамото-но Мититика** 源本 通親 (1149–1202) 37, 38
- Минамото-но Мититомото** 源本 通具 (1171–1227) 37–39
- Мин-цзи** Чу-цзюнь 明極楚俊, яп. Минки Сосюн (1262–1336) 49
- Монкаку** 門鶴 (ум. 1615) 81
- Мо-шань** Ляо-жань 末山了然, яп. Массан Рё:дзэн (ум. ок. 860) 112, 113
- Мусо** Сосэки 夢窓疎石 (1275–1351) 162
- Му-цзун** 穆宗, яп. Мусо:, император династии Тан, правил в 820–824 гг. 291, 292
- Мэндзан** Дзуйхо: 面山瑞方 (1683–1769) 33–35, 71, 80, 85, 88
- Нань-цюань** Пу-юань 南泉普愿, яп. Нансэн Фуган (748–834) 201, 269, 280
- Нань-юэ** Хуэй-жан 南嶽懷讓, яп. Нангаку Эдзё: (677–744) 110, 132, 145, 146, 148, 202, 265, 287, 320, 335–337
- Нань-ян** Хуэй-чжун 南陽慧忠, яп. Наньё: Эгю: (675–775) 109, 188, 229, 230, 288
- Оути** Сэйран 大内 青巒 (1845–1918) 89
- Пан**, мирянин, Пан Юнь 龐蘊, яп. Хо:ун (740–808) 143
- Паршва** 波栗淫縛, кит. Болишифу, яп. Харисиба, патриарх Чань 261–264
- Пин** 平, яп. Хэй, годы жизни неизв. 346
- Пиндола** 賓度羅, кит. Биндуло, яп. Биндора; также 賓頭盧, кит. Биньтоулц, яп. Биндзурю, один из шестнадцати архатов, учеников Будды 197, 200, 201
- Прасенаджит** 波斯匿, кит. Посини, яп. Хасиноку, правитель Кошалы, V в. до н. э. 193, 197
- Пэй** Сю 裴休, яп. Хайкю: (797–870) 291
- Рё:гэн** 良源 (912–985) 158
- Рёкэн** 良顕, годы жизни неизв. 39
- Самантабhadра** 普賢 кит. Пусянь, яп. Фугэн, бодхисаттва 52
- Самгхананди** 僧伽難提, 僧迦那提 или 僧伽難提, кит. Сэнцenanти, яп. Со:гянандай, 16-й индийский патриарх Чань 148
- Сёгаку** монахиня 正覺禪尼 (1192–1219) 50
- Сигэцу** Эин 指月慧印 (1689–1764) 72
- Сидзё**, государь 四条天皇, правил в 1232–1242 гг. 348
- Си-тан** Чжи-цзан 西堂智藏, яп. Сэйдо: Тидзо: (738–817) 225, 226
- Су Ши** 蘇軾, также Су Дунпо 苏东坡 (1037–1101) 114

- Сугандха 香至, кит. Канчжи, яп. Ко:си, индийский царь (V в.) 306
- Су-цзун 肅宗, яп. Сюкусю, император династии Тан, правил в 756–762 гг. 188
- Сэньни 先尼, кит. Сяньни, санскр. Сеника 98
- Сэньнэ 詮慧 (XIII в.) 31, 57, 58, 83, 87
- Сэн-цань – Цзянь-чжи Сэн-цань 鑑智僧璨, яп. Канги Со:сан патриарх Чань (?–606) 124
- Сюань-цзун 宣宗, яп. Сэнсо:, император династии Тан, правил в 846–859 гг. 291–294
- Сюань-ша Ши-бэй 玄沙師備, яп. Гэнся Сиби (835–908) 105, 106, 142, 154, 178, 184, 201, 202, 230, 323–325
- Сюэ-доу Чжи-цзянь 雪竇智鑑, яп. Сэттё: Тикан (1105–1192) 185
- Сюэ-доу Чжун-сянь 雪竇重顯, яп. Сэттё: Дзюкэн (982–1052) 210, 230, 232
- Сюэ-фэн И-цунь 雪峰義存, яп. Сэппо Гисон (822–908) 105, 154, 164, 165, 171, 184, 195, 201, 202, 268, 284, 294–296, 324, 325
- Сянь-цзун 憲宗, яп. Кэнсо:, император династии Тан, правил в 806–821 гг. 159
- Сян-янь Чжи-сян 香嚴智閑, яп. Кё:гэн Тикан (820–898) 209, 210, 232, 881, 292, 310
- Сяо Ан 蕭昂, яп. Сё:го:, годы жизни неизв. 288
- Тайё: Бонсэй 太容梵清 (ум. 1427) 87
- Тай-цзун 太宗, яп. Тайсо:, император династии Тан, правил в 627–649 гг. 321, 322
- Тангю 探年, также Хо:рин, 峯臨, ум. в 1712 или 1716 г. 35
- Тоу-цзы И-цин 投子義青, яп. То:су Исин (1032–1083) 204–206, 331
- Тэссин Доин, 鐵心道印 (1593–1680) 34
- Тэтцу Гикай 徹通義介 (1219–1309) 32, 59–62
- У-ань Бу-нин 兀庵普寧, яп. Готтан Фунэй (1197–1276) 49
- У-ди 武帝, яп. Бутэй, император династии Лян (464–549) 288
- У-сюэ Цзу-юань 無學祖元, яп. Мугаку Согэн (1226–1286) 49
- У-цизи Ляо-пай 無際了派 (1149–1224) 45, 46
- У-цзу Фа-янь 五祖法演, яп. Госо: Хо:эн (1024–1104) 276, 277
- У-цзун 武宗, яп. Бусо:, император династии Тан, правил в 840–846 гг. 291–293
- Фа-да 法達, яп. Хо:тацу (VII–VIII вв.) 128
- Фо-чжао Дэ-гуан 佛照德光, яп. Буссё: Токко: (1121–1203) 341, 342
- Фудзивара-но Ёсиясу, он же Какунэн (ум. 1286) 54
- Фудзивара-но Мотофуса 藤原基房; также Мацудоно Мотофуса 松殿基房 (1144–1230) 37
- Фу-жун Дао-кай 芙蓉道楷, яп. Фуюё: До:кай (1043–1118) 122, 204, 205, 329, 335

- Фу-жун Лин-сюнь 芙蓉靈訓, яп. Фуюё: Рэйкун (IX в.) 105, 324
- Хангё: Кодзэн 版饒晃全 (1627–1693) 88, 95, 232
- Хан-чжоу Тянь-лун 杭州天龍, яп. Ко:сю: Тэйрю: (770–850) 258
- Хатано Ёсисигэ 波多野義重 (ум. 1258) 53, 54, 56, 168
- Хо:дзё: Токиёри 北条時頼 (1227–1263) 14, 19, 56
- Хо:дзё: Токимунэ 北条時宗 (1251–1284) 49
- Хонко Кацудо 本光晴堂 или 晴道本光, годы жизни неизв. 72
- Хуан-бо Си-юнь 黄檗希運, яп. Обаку Киун (770–850) 151, 152, 194, 195, 224, 288–291, 293
- Хуан-ди 黄帝, яп. Ко:тэй, Желтый государь 278, 279
- Хуан-мэй – см. Да-мань Хун-жэнь
- Хун-чжи Чжэн-цзюэ 宏智正覺, яп. Ванси Сёгаку (1091–1157) 14, 77, 78, 145, 146, 232, 280
- Хуэй-кэ 大祖慧可, яп. Эка (487–593) 124, 159, 175, 176, 202, 314–318
- Хуэй-нэн 慧能, яп. Эно (638–713) 75, 84, 109, 110, 120, 121, 124, 128, 131, 148, 153, 171, 202, 264, 265, 268, 287, 321, 331, 336, 338, 339
- Цао-шань Бэнь-шу 曹山本寂, яп. Содзан Хондзяку (840–901) 75, 153
- Цзин-ин Хуэй-юань 淨影慧遠, яп. Дзё:ё: Эон (523–592) 253
- Цзин-цзун 敬宗, яп. Кэйсо:, император династии Тан, правил в 824–826 гг. 291
- Цзин-цин Дао-фу 鏡清道怱, яп. Кинсин (также Кё:сэй) До:фу (863/7–937) 268
- Цзун-ци, монахиня 尼總持, яп. Со:дзи-ни (VI в.) 175
- Цзюй-чжи И-чжи 俱胝一指, яп. Гутэй Исси (IX в.) 275
- Цзюэ-фань Хуэй-хун 覺範慧洪, яп. Какухан Кэйко: (1071–1128) 301
- Цзя-дин 嘉定, император династии Южная Сун, правил в 1208–1224 гг. 344, 345
- Цин-чжо Чжэн-чэн 清拙正澄, яп. Сё:сэцу Сё:тё: (1274–1339) 49
- Цин-юань Син-сы 青原行思, яп. Сэйгэн Гё:си (660–740) 124, 320, 321
- Чан-цин Хуэй-лэн 長慶慧稜, яп. Тё:кэй Эрё: (854–932) 325, 326
- Чан-ша Цзин-цэнъ 長沙景岑, яп. Тё:са Кэйдзин (788?–868) 236
- Чжао 趙, яп. Сё:, управитель, годы жизни неизв. 344–346
- Чжао-чжоу Цун-шэнь 趙州從諗, яп. Дзё:сю Дэю:син (778–897) 77, 112, 114, 134, 158, 164, 171, 176, 201, 205, 230, 232, 269–272, 331
- Чжу Фо-нянь 竺佛念, яп. Дзику Буцунэн (V в.) 42
- Чжу-сянь Фань-сянь 竺仙梵偃, яп. Дзикусэн Бонсэн (1292–1348) 49
- Чэн-гу – Цзянь-фу Чэн-гу 薦福承古, яп. Сэмпуку Дзё:ко (970–1045) 194, 195

- Шакьямуни** 釈迦牟尼, кит. Ши-цзямуни, яп. Сякамуни, Будда *rassim*
- Шань-жу** 善如, яп. Дзэннэ, годы жизни неизв. 347
- Шань-пин** 伊-чжун 三平義忠, яп. Санпэй Гитю: (781–872) 268
- Шарипутра** 舍利弗子, кит. Шарифусы, яп. Сярибуцу, ученик Будды 329
- Ши-гун** Хуэй-цзан 石鞏慧藏, яп. Сяккё: Эдзо:, годы жизни неизв. 225, 226
- Ши-тоу** Си-цянь 石頭希遷, яп. Сэкито: Кисэн (700–790) 84, 119, 124, 148, 205, 266, 268, 321
- Ши-цзы** 尸子, яп. Сиси (V–IV вв. до н. э.) 278
- Ши-шуан** 石霜, яп. Сэкисо:, годы жизни неизв. 331
- Шунь** 舜, яп. Сюн, кит., древний государь в Китае 205, 278
- Шэнь-сю** 神秀, яп. Синсю: (605–706) 131, 338
- Эйсай** – см. Мё:амбо: Эйсай  
Экан 懷鑒 (ум. 1251) 61  
Энни Бэннэн 圓爾辯圓 (1201–1280) 49, 53
- Юань-у** Кэ-цинъ 圓悟克勤, яп. Энго Кокугон (1063–1135) 74, 78, 157
- Юнь-мэнь** Вэнь-янь 雲門文偃, яп. Уммон Буннэн (862/864–949) 122, 160, 194, 200
- Юнь-цзюй** Дао-ин 雲居道膺, яп. Унго До:ё: посм. титул Юнь-цзюй Хун-цзяо (ум. 902) 75, 147, 153, 184, 266, 267, 283
- Юнь-янь** Тань-шэн 雲巖無住, яп. Унган Дондзё: (780–841) 124, 155, 156, 266
- Ян-ци** Фан-хуэй 楊岐方會, яп. Ёти Хо:э (995–1049) 276, 277
- Ян-шань** Хуэй-цзы 仰山慧寂, яп. Якусан Эдзяку (804/815–890/891) 230, 326, 329
- Янь-гуань** Ци-ань 鹽官齊安, яп. Энган Сайан (750?–842) 273, 274, 293
- Яо** 堯, яп. Гё:, древний государь в Китае 205, 278, 279
- Яо-шань** Вэй-янь 藥山惟儼, яп. Якусан Игэн (745–827) 134, 135, 155, 266

## Указатель источников

- «Абхидхарма-коша» 俱舍論, кит. «Апидамо цзюйшэ» яп. «Куся-рон», IV в. н. э., ТСД 29, № 1558 29, 58
- «Алмазная сутра» 金剛經, санскр. «Ваджраччхедика-сутра», кит. «Цзиньган-цзин», яп. «Конго:-кё:», III–IV в. н. э., ТСД 8, № 235–237 129, 130, 186, 265, 294
- «Беседы во сне» 夢中問答, яп. «Мутю: Мондо», соч. Мусо Сосэки, 1344 162
- «Большая сутра совершенной мудрости» 大般若波羅蜜多經, санскр. «Маха праджня-парамита-сутра», кит. «Да-баньжо-боломидо-цзин», яп. «Дай ханья-харамитта-кё:», 600 свитков, ТСД 5–7, № 220 30, 214
- «Великий комментарий» – «Трактат о великом комментарии на Абхидхарму» 大毘婆娑論, санскр. «Махавибхаша-шастра», кит. «Да пипосо лунь», яп. «Дайбиса-рон», II в. н. э. 239
- «Вместилище сути истинного Закона – записи вслед за услышанным» 正法眼藏隨聞記, «Сё:бо:гэндзо: дзуймонки», запись Эдзё проповедей Догэна, 1235–1238 48, 79–81
- «Вместилище сути истинного Закона на трехстах примерах» 三百則正法眼藏, «Самбьякусоку Сё:бо:гэндзо:», соч. Догэна, 1235 71–74, 79
- «Вместилище сути истинного Закона» 正法眼藏, кит. «Чжэнфа яньцзан», яп. «Сё:бо: гэндзо:», XII в., сост. Да-хуэй Цзун-гао, ТСД 67, № 1309 94
- «Выборка из записей услышанного» 御聞書抄, «Гокки-гаки-сё:», сост. Сэннэ и Кёго, XIII в. 58

«Гуань-цзы» 管子, яп. «Канси», древнекитайский философский трактат, названный по имени одного из составителей, в основном сложился к IV–III вв. до н. э. 174

«Жизнеописание пятьдесят первого патриарха Эйхэй-гэн» 大五十一祖永平元和尚, «Дай-годзю:иссо: Эйхэйгэн-о:сё:», глава из «Записей о передаче света» 32, 38

«Записи бесед Линь-цзи» 臨濟錄, кит. «Линь-цзи лу», яп. «Риндзай-року», IX в., сост. Хуэй-жань, ТСД 47, № 1985 151, 288–290, 293

«Записи годов Баоцин», 寶慶記, «Хо:кё:ки», соч. Догэна 36, 46, 102, 217

«Записи деяний основателя обители Эйхэй наставника созерцания Догэна» 永平開山道元禪師行狀記, «Эйхэй кайсан До:гэн дзэндзи гё:дзё:ки» – жизнеописание Догэна в «Хронике Кэндзэя» 33

«Речения с лазурного утеса одной ночи» 一夜碧巖錄, «Ития хэкиганроку», переписанные Догэном в 1225 г. «Речения с лазурного утеса» 74

«Речения с лазурного утеса» 碧巖錄, кит. «Би янь лу», яп. «Хэкиганроку», 1128, ТСД 48, 2003 74, 76, 77, 232

«Записи о делах Догэна, основателя храма Эйхэй» 永平開山道元和尚行錄, «Эйхэй-кайдзан До:гэн осё: анроку», сост. Тангю, 1673 35

«Записи о деяниях великого наставника созерцания с горы Киссё:дзан, что в Эссю:, настоятеля До:гэн, основателя [обители] Эйхэй» 越州吉祥山永平開關道元和尚大禪師行狀記, жизнеописание Догэна в «Хронике горной обители Эйхэй» 32

«Записи о деяниях троих патриархов обители Эйхэй» 永平寺三祖行業記, «Эйхэйдзи сансо: гё:го-ки» – часть «Хроники горной обители Эйхэй» 32

«Записи о передаче света» 傳光錄, «Дэнко:-року», XIV в., соч. Кэйдзана, ТСД 82, № 2585 29, 30, 32, 38, 43

«Записи о передаче светильника [годов] Цзиндэ [1004–1007]» 景德伝燈錄, кит. «Цзин дэ чуань дэн лу», яп. «Кэйтоку дэнто: року», сост. Дао-юань, 1004 74, 175, 321

«Записи о широком распространении светильника годов Тяньшон» 天聖広燈錄, кит. «Тянь шэн гуан дэн лу», яп. «Тэнсё: ко:то: року», 1036 239

«Записи бесед наставника созерцания Эйхэя» 永平禪師語錄, «Эйхэй-дзэндзи гороку» – часть «Расширенных записей Эйхэя» 63

«Записи услышанного в покоях настоятеля Эйхэя» 永平室中間書 «Эйхэй сиццую: мондзё:», соч. Гикая, XIII в. 32

«Запись о годах жизни наставника созерцания Эйхэя Буппо Догэна» 永平仏法道元禪師紀年録, «Эйхэй Буппо: До:гэн дзэндзи кинэпроку», сост. Дайрё Гумон, 1678 35

«Значение слов «стать буддой в этом теле» 即身成仏義, «Сокусин дзё:буцу ги», соч. Кукая, 817 108, 161

«Издание с горы патриарха» 祖山本, «Содзан бон» – список «Расширенных записей Эйхэя», 1598 81

«Инструкции для главного повара» 典座教訓, «Тэндзо Кё:кун», соч. Догэна, 1237 86

«Истинное подвижничество наставника созерцания Эйхэя Догэна» 永平道元禪師行実, «Эйхэй До:гэн-дзэндзи гё:дзё:», жизнеописание Догэна, сост. Дайкёку, середина XV в. 35

«Истинные записи о настоятеле Эйхэй» 永平実録, «Эйхэй дзиццуроку», сост. Мэндзан Дзуйхо, 1710 34

«Исторические записки» 史記, кит. «Шицзи», яп. «Сики», соч. Сыма Цяня, 92 г. до н. э. 317

«Книга перемен» 易經, кит. «И-цзин», яп. «Э-кё:». Составителем считается Конфуций 305

«Записи Линь-цзи» 臨濟錄, кит. «Линь-цзи лу», яп. «Риндзай-року», IX в., сост. Хуэй-жань, ТСД 47, № 1985 151, 239, 292, 293, 296

«Книга учителя, получившего печать Дхармы, записанная азбукой» 法印可奈梵, «Хо:лин кана-бон» 127

«Лесные записки Ши-мэня» 石門洪覺範林間録, кит. «Ши-мэнь Хун-цзюэ Фань Линьцзянь лу», яп. «Сэкимон Гукаку Хан ринканроку», XII в. 301

«Лотосовая сутра» – см. «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»

«Общие принципы сидячего созерцания» 普勸座禪儀, «Фукан дзадээн-ги», 1230 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2580 47, 63–70

«Правила вручения заповедей бодхисаттвы, верно передаваемые буддами и патриархами» 仏祖正伝菩薩戒作法, «Буссо: сё:дэн босацукай сахо:», соч. Догэна 86, 251

«Расширенные записи [речей] Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» 馬祖道一禪師廣錄, кит. «Ма-цзу Дао-и чань-ши гуан лу», яп. «Басо: Долицу дзэндзи го:року», VIII–IX вв. 268

«Расширенные записи Эйхэя» 永平廣錄, «Эйхэй ко:року», XIII в. 17, 56, 63, 78, 81–84, 217, 268

«Славословия древности в трехстах частях» 三百則頌古, «Самбьякусоку дзюко» – список «Вместилища сути истинного Закона на трехстах примерах», 1787 72

«Собрание сведений о преемстве в школе [созерцания]» 宗門統要集, кит. Цунмэнь тун яо чи», яп. Сю:мон то:ё: сю:», ок. 1100 74

«Собрание указаний на пути учения» 学道用心集, «Гакудо:ё:дзинсю:», соч. Догэна, ТСД 82, № 2581 63, 67–70

«Стихи о Пути с горы Сансё» 傘松道詠, «Сансё:до:эй», собрание стихов Догэна, изв. с XVIII в. 85

«Сутра о великом собрании» 大集經, санскр. «Маха-самнипата-сутра», кит. «Да цзи цзин», яп. «Дайдзиккё:», ТСД 13, 397 239

«Сутра о мудрости и глупости» 賢愚經, санскр. «Даммука-нидана-сутра», кит. «Сянь юй цзин», яп. «Кэнгу-кё:», ТСД 4, 202 239

«Сутра о нирване» 涅槃經, кит. «Нэпэнь-цзин», яп. «Нэхан-гё:», ТСД 12, № 374 40, 98, 136, 232, 239

«Сутра о происхождении вселенной (Агганья-сутра, 起世因本經, кит. «Ци ши инь бэнь цзин», яп. «Ки сэ ин хонгё:»); 大般若經 239

«Сутра о сетях Брахмы» 梵網經, кит. «Фаньван-цзин» яп. «Боммо:-кё:», ТСД 24, № 1484 42, 186, 252

«Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» 妙法蓮華經, санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра», кит. «Мяофа

ляньхуа-цзин», яп. «Мё:хо: рэнгэ-кё:», также «Лотосовая сутра», ТСД 9, № 262 39, 56, 57, 92–94, 127, 128, 137, 148, 151, 154, 157, 178, 183, 192, 200, 215–217, 229, 235, 239, 244, 246, 248, 251, 258, 281

«Сутра о цветке сострадания» 悲華經, санскр. «Каруна-пундарика-сутра», кит. «Пэй хуа цзин», яп. «Хикэ-кё:» ТСД 3, № 157 239

«Сутра помоста Шестого Патриарха» 六祖壇經, кит. «Лю цзу тань цзин», яп. «Рокусю данкё:», ТСД 48, № 2008 84, 128, 131, 147, 261, 278, 290

«Сутра цветочного убранства» 華嚴經, санскр. «Аватамсака-сутра», кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё:», ТСД 9, № 278–279 110, 152, 153

«Сутра-сердце праджня-парамиты» 般若波羅蜜多心經, санскр. «Праджняпарамита-хридая-сутра», кит. «Баньжо боломидо синьцзин», яп. «Ханья харамичута сингё:», ТСД 8, № 251 186

«Сутра-собрание деяний Будды в прошлых жизнях» 仏本行集經, кит. «Фо пэнь син цзи цзин», яп. «Буцу хонго дзиккё:» ТСД 3, № 190 239

«О смысле подвижничества и свидетельства» 修証義, «Сю:сё:ги», 1890, офиц. издание школы Сото 89

«Тайное вместилище сути истинного Закона» 秘密正法眼藏, «Химицу Сё:бо:гэндзо:», одна из версий «Вместилища», не датирована 87, 253

«Трактат о великой совершенной мудрости» 大智度論, санскр. «Махапраджняпарамита-шастра», кит. «Да чжи ду лунь», яп. «Дайтидо-рон», приписывается Нагрджуне 239

«Трактат о пробуждении веры в Махаяну» 大乘起信論, санскр. «Махаяна шрадхотпада шастра», кит. «Да чэн синь лунь», яп. «Дайдзё кисинрон», V в. 40

«Толкование [понятий] Великой колесницы» 大乘義章, кит. «Да шэн и чжан», яп. «Дайдзё:гисё:», сост. Цзин-ин Хуэй-юань, VI в. 242

«Хроника Кэндзэя с исправлениями и дополнениями» 訂補建擿記, «Тэйхо: Кэндзэй-ки», сост. Мэндзан Дзуйхо,

1754 г.; также она же в картинках – 訂補建搨記図絵, «Тэйхо: Кэндзэй-ки дзу-э» 27, 35

«Хроника Кэндзэя» 建搨記, «Кэндзэй-ки», ок. 1470, Кэндзэй 33–35, 57, 85

«Четырехчастный устав» 四分律, кит. «Сыфэнлюй», яп. «Сибун-рицу», ТСД 22, № 1428 41, 42, 252, 292

«Чистые правила для чаньских монастырей» 禪院清規, кит. «Чань юань цин гуй», яп. «Дзэн эн синги» 229, 239, 252

«Шурангама-сутра» 大佛頂首楞嚴經, кит. «Да фодин шулэнъянь цзин», яп. «Дайбуттё: сюрё:гон-кё:» 221

«Разбор и обсуждение трехсот примеров того, что не выразить словами» 拈評三百則不能語, «Нэмпё: самбяку-соку фу но: го», список Сигэцу и Хонко «Вместилища на трехстах примерах», 1767 72

«Запись о вручении заповедей согласно учению о заповедях бодхисаттвы, верно передаваемому буддами и патриархами» (佛祖正傳菩薩戒教授戒文, «Буссо: сё:дэн босацукай кё:дзю каймон») 251

«Сутра о Вималакирти» 維摩經, санскр. «Вималакирти-нирдеша-сутра», кит. «Вэймо-цзин», яп. «Юима-гё:», ТСД 14, № 474–475 186, 220

## Указатель терминов

Белые домишки 白屋, *сироя* 277

Беседы-наставления 問答, кит. *вэньда*, яп. *мондо* 128, 135, 148, 178

Благие силы – см. Заслуги

Благодумные друзья 善智識, *дзэнтисики*, санскр. *кальяна митра* 186, 222, 275, 296

Боги 神, *ками* 49, 262, 279, 314

Бодхисаттва 菩薩, кит. *пуса*, яп. *босацу* 37, 49, 52, 108, 142, 155–157, 172–174, 192, 212, 214–216, 226, 236, 247, 248, 252, 263, 272

Будда 佛, кит. *фо*, яп. *буцу* *passim*

Будничные дела также Повседневные дела 家常, *кадзё:* 135, 171, 204, 205

Великое сомнение 大疑, *дайги* 43, 64, 70

Вера, верность 信, *син* 69, 70, 99, 151, 219, 233, 234

Взаимозависимое возникновение 緣起, кит. *юань ци*, яп. *энги*, санскр. *пратитья-самутпада* 257

Видеть свою природу 見性, *кэнсё:* 199

Во всех землях будд десяти сторон света есть только Цветок Дхармы 十方佛上中ハ。法華ノ唯有ナリ, *дзитто буцудо тю: хоккэ юи у нари* 128

Возврат долга также Долг благодарности 報恩, *хо:он* 304, 310–313, 318, 320

Воздаяния в условном и в истинном смысле 依正, *э-сё* сокращение для 依報正報, *эхо-сёхо* 256

Воспитатель 養父, *ё:фу* 38

Врожденное знание 生知, *сё:ти* 189

Все будды обязательно превращают свое поведение в практику, это и означает быть подвижничающим буддой 諸佛かならず威儀を行足す、これ行佛なり、*Сёбуцу канарадзу иги-о гё:соку-су, корэ гё:буцу нари* 139

Все существа обладают природой будды, Татхагата вечен и не изменяется 一切衆生、悉有佛性、如來常住、無有變易 *Иссай сюдзэ: сицуу буссэ: нэрай дзэ:дзю: муу хэнни* 136

Гатха (санскр.) 偈, яп. *гэ*, также 偈頌, *гэдзю*, или 頌, *дзю* 26, 57, 74, 84, 93, 102, 114, 142, 177, 212, 273, 274, 292, 305, 334, 336

Глубокая вера в причины и последствия 深心因果, *син-дзин-инга* 22

Государь – вращатель колеса Закона – «мудрый государь, вращатель колеса Закона» 轉輪聖王, *тэнриндзэ:о:* (санскр. *чакравартин*) 306

Грамота о принятии заповедей 戒牒, *кайтё:* 45

Даосизм (учение о Дао) 道教, кит. *Дао цзяо*, яп. *До:кэ:* 247, 338

Дела Брахмы 梵行, кит. *фансин*, яп. *бонгё:* (санскр. *брахмачарья*) 149

Дела 事, *дзи* 236, 237

Держаться верного пути 向道, *ко:До:* 68

Десять «трудных» заповедей 十重戒, кит. *шичжун цзе*, яп. *дзю: дзю:кай* 42, 252

Дети Будды 仏子, кит. *фо цзы*, яп. *бусси* 107, 119, 177, 307

Доброжелательная речь 愛語, *аиго* 172

Доу 斗, мера объема, примерно равна 10,3 л. 217

Дхарма – см. Закон Будды

Дхармакая (санскр.), также Вселенское тело, Тело Закона 法身, кит. *фа шэнь*, яп. *хоссин* 39, 40, 67

Единство подвижничества и свидетельства 修証一統, *сюсэ:-итто:* 94, 97, 98

Заведующий приемом гостей 知客, кит. *чжи кэ*, яп. *сика* – четвертый из шести руководящих постов в монастыре школы созерцания (см. Шесть глав) 293

Заклинания 陀羅尼, *дарани*, санскр. *дхарани* 190, 191

Закон Будды 法, кит. *Фа*, яп. *Хо:* *passim*

Зал Будды 佛殿, кит. *фо тан*, яп. *буцудо:* 49, 61, 160

Зал для занятий созерцанием 禪堂, кит. *чань тан*, яп. *дзэндо:* 50, 106, 107

Зал для монахов, также общинный зал 僧堂, кит. *сэн тан*, яп. *со:до:* 50, 54, 106–108, 160, 270, 276

Зал для чтений 講堂, кит. *цзян тан*, яп. *ко:до:* 49

Зал Закона – см. Зал Учения

Зал патриархов 祖堂, кит. *цзу тан*, яп. *содо:* 50

Зал Учения, также зал Закона 法堂, кит. *фа тан*, яп. *хатто:* 50, 54, 341

Заместитель сёгуна 執權, *сиккэн* 56

Записи бесед 語錄, *гороку*, кит. *юйлу* 48, 288

Заповеди бодхисаттвы 菩薩戒, кит. *пуса цзе*, яп., *боса-цукай*; они же «заповеди великой колесницы» 大乘戒 кит. *дашэн цзе*, яп. *дайдзэ:кай*; заповеди природы будды 佛性戒 кит. *фосинь цзе* яп. *буссэ:кай* 41, 42, 86, 251, 252

Заповеди сетей Брахмы 梵網戒, кит. *Фань ван цзе*, яп. *Боммо: кай.* 42

Заповеди уставные 戒, *кай* 14, 27, 31, 42, 43, 61, 99, 101, 108, 113, 115, 149, 150, 226, 241, 252, 269, 292

Заслуги, также «благие силы» 功德, *кудоку* 241, 255

Золотой зал 金堂, *кондо:* 49

Исконная природа 本性, *хонсэ:* 109

Исконная просветленность 本覺, *хонгаку* 22, 23, 40, 41

Исконный облик 本來面目, *хонрай мэномоку* 197

Искривленного 偏, кит. *пянь*, яп. *хэн* 124

Истинный Закон 正法, кит. *жэньфа*, яп. *сэ:бо:* *passim*

Истинный знак всех дхарм 諸法実相, *сёхо: дзиссо:* 128, 183, 184

Камакура, эпоха 鎌倉時代 (1185–1333 гг.) 9, 18, 22, 26, 48, 56, 91, 95

Китайские стихи 漢詩, *канси* 30, 84, 85

Китайский язык японских авторов 漢文, *камбун* 26, 82, 92, 217, 253

Ключевые фразы 話頭, кит. *хуа-тоу*, яп. *вато:* 77

Коан 公案, кит. *гунъань*, яп. *ко:ан* 28, 29, 45, 51, 71–79, 82, 83, 88, 94, 109, 116, 119, 158, 179, 208, 218, 223, 224, 232, 246, 250, 269, 275, 340

Конец Закона-Дхармы 末法, *матто:* 99

- Критический буддизм 批判仏教, *хихан буккё*: 22, 23, 67, 89  
 Лес, также роща, буддийский монастырь 叢林, *со:рин* 137  
 Легнее затворничество, также «мирное прерывание» (夏)安合, (*гэ*)анго: 228, 229  
 Личная история 年譜, *нэмпү* 33  
 Любовь и долг 恩愛, *онбай* 282, 286  
 Мантра 真言, *сингон* 244  
 Место для проповеди 道場 кит. *дао чан*, яп. *до:дзё*: 298  
 Миряне-дарители 檀那, кит. *тан на*, яп. *данна* (санскр. *данапати*) 270  
 Молюсь-молюсь [о том, чтобы] люди не бросали изучение и применение на практике, ни когда они прошли полдороги, ни когда они [прошли] весь путь 參學人且半途始得. 全途莫辭. 祈禱祈禱, *Сангаку нин кацу ханто ситоку, дзэнтэ* – *ямэру накарэ. Кито: кито.*: 68  
 Муромати, эпоха 室町時代 (XIV–XVI вв.) 73, 95  
 Мухогонка *хоссу* 松子, кит. *фу цзы* 117, 143, 204, 205, 223  
 Мэйдзи, эпоха 明治時代 (1868–1912 гг.) 28, 36, 43, 71  
 Надзиратель ваннх комнат 知浴 кит. *чжи юй*, яп. *тиёку* – шестой из шести руководящих постов в монастыре школы созерцания (см. Шесть глав) 293  
 Наставления для «малых собраний», 小參, *сё:сан* 83  
 Наставления для всей общины 大衆, кит. *да чжун*, яп. *дайсю*: 83  
 Наставник созерцания 禪師, кит. *чань ши*, яп. *дзэн-дзи* *passim*  
 Недеяние 無為, *муи*, кит. *у вэй* 287  
 Немой ханец 啞漢, кит. *я хань*, яп. *акан* 271  
 Нет препятствий 無碍, *мугэ* 152, 198  
 Нирвана (санскр.) 涅槃, кит. *нэпань*, яп. *нэхан* 129  
 Ничто, также отсутствие 無, кит. *у*, яп. *му* 77, 158  
 Образ круга 円相, кит. *юань сяп*, яп. *энсо* 329  
 Одевание самгати (санскр.) 僧伽梨, кит. *сэнцели*, яп. *со:-гяри* 259  
 Озарение в молчании 默證, кит. *мочжао*, яп. *мокусё*: 77  
 Озарение 悟, кит. *у*, яп. *го/сатори* *passim*

- Освобождение 解脱, кит. *цзето*, яп. *гэдацу* 323  
 Основа 理, *ри* 37, 64, 271, 274, 282  
 Особая передача вне учения не опирается на письменные знаки, прямо указывает сердцу человека – стань буддой, увидев свою природу! 教外別傳, *кё:гай бэцудэн* 不立文字, *фурю*: *мондзи* 直指人心, *дзикиси дзинсин* 見性成仏, *кэнсё: дзё:буцу* 141  
 Относятся к будничным делам 家常調度, *кадзё: тё:до* 135  
 Отсутствие – см. Ничто  
 Пагода 塔, кит. *та*, яп. *то*: 49, 51, 275, 320, 323  
 Палка *кэйсаку*, палка предостережения 警策, кит. *цзин цэ* 143, 372  
 Памятование о будде 念仏, кит. *няньфо*, яп. *нэм-буцу* 217  
 Патриарх 祖, *со* *passim*  
 Патриарх-основатель 高祖, кит. *гао цзу*, яп. *ко:со* 12, 26, 301  
 Печать 印, *ин* 124, 127, 266, 312  
 Подниматься в зал 上堂, кит. *шан тан*, яп. *дзё:до*: 82, 333, 341  
 Подобие Закона 像法, *дзо:бо*: 99  
 Полезное поведение 利行, *ригё*: 172  
 Получать, также добиться, достичь 得, *току* *passim*  
 Помост для посвящений 戒壇, кит. *цзетань*, яп. *кай-дан* 41  
 Помощь (материальная и, у Догэна, духовная) 救濟, кит. *цзюцзи*, яп. *кусай* 300  
 Постижение Пути 辨道, *бэндо*: 45  
 Правильное 正, кит. *чжэн*, яп. *сё*: 124  
 Правильный Закон 正法, кит. *чжэн фа*, яп. *сё:бо*: 99  
 Пребывание в утробе 託胎, кит. *тотай*, яп. *таку-тай* 263  
 Прекращение изучения 絶學, кит. яп. *дзэцугаку* 287  
 Природа будды 佛性, яп. *буссё*: *passim*  
 Причины и последствия, также причины и плоды 因果, кит. *иньго*, яп. *инка* 245  
 Пробудить дремавшее внутри пробуждение 近き悟りをあらわす, *тикаки сатори-о аравасу* 96

- Пробужденный для себя 辟支佛, кит. *би чжи фо*, яп. *бьякуси буцу* (санскр. *пратьекабудда*) 142, 261
- Проникать в самую суть 參究, *санкю: суру* 340
- Просветление 菩提, кит. *пути*, яп. *бодай* (санскр. *бодхи*) 65, 68, 69, 93, 96, 142, 163, 214
- Пространство – см. Пустота
- Прямое – см. «правильное»
- Пустое 空, кит. *кун*, яп. *ку:* (санскр. *шунья*) 100, 129, 131, 171, 175, 222, 225, 226, 231, 323
- Пустота, также пространство 虛空, кит. *ку кун*, яп. *коку:* 101, 158, 170, 225, 226, 276
- Путь Будды 仏道, *буцудо:* *passim*
- Пятистишия 短歌, *танка* 84
- Пять домов Чань 五家, *у цзя:* Вэйян-цзя 滄仰家, Линь-цзи-цзя 臨濟家, Цаодун-цзя 曹洞家, Юньмэнь-цзя 雲門家 и Фаянь-цзя 法眼家 125, 182, 197
- Пять записей о передаче светильника 五燈錄, кит. *у чуань дэн лу*, яп. *го то:року* 74
- Пять совокупностей дхарм 五蘊, *го ун* (санскр. *пан-ча-скандха*) 256
- Равное участие в делах 同事, до:дзи 172
- Распорядитель в трапезной, также главный повар, также монастырский эконом 典座, кит. *дянь цзо*, яп. *тэн-дзо* 44, 61, 66, 86
- Распорядитель залов 知殿, кит. *чжи тан*, яп. *тидэн* – пятый из шести руководящих постов в монастыре школы созерцания (см. Шесть глав) 293
- Реальность как таковая 如實, кит. *жу ши*, яп. *нёд-зицу* 128
- Сансара (санскр.) 輪廻, кит. *луньхуй*, яп. *риннэ* 129
- Сёгун 將軍 37, 49, 56
- Сезонное чтение сутр 四節禮儀, *сисэцу райги* 61
- Секретарь 書記, кит. *шу цзи*, яп. *сёки* – второй из шести руководящих постов в монастыре школы созерцания (см. Шесть глав) 293, 346
- Сердце, также сердце-сознание 心, кит. *синь*, яп. *син/когоро* 137
- Сеть бога Индры 帝網, *Таймо:* 153
- Сидячее созерцание – см. Сосредоточение сидя

- Слава и выгода 名利, *мё:ри* 38, 53, 69, 96, 99, 115, 220, 286, 327, 330, 339, 341, 348
- Слива 梅, кит. *мэй*, яп. *бай* 126
- Слова и знаки 文字, *мондзи*, кит. *вэнь цзы* 45, 266
- Слова Закона 法語, *хо:го* 336
- Слон-дракон 龍象, кит. *лун сян*, яп. *рю:дзо:* (санскр. *хасты-нага*) 271
- Слушатель голоса 聲聞, кит. *шэн вэнь*, яп. *сё:мон* (санскр. *шравака*) 142
- Соблюдение заповедей 持戒, кит. *чицзе*, яп. *дзикай* (перевод санскр. *шила*) 179
- Собрание 会, э 112, 114, 119, 164, 183, 202, 240, 265, 268, 272, 273, 277, 280, 288, 292, 295, 343, 346, 347
- Соединенные ладони 合掌, *гассё:* 244
- Созерцание 三昧, *саммай*, кит. *саньмэй*, санскр. *самадхи* 222
- Созерцание 禪, *дэн*, кит. *чань*, санскр. *дхьяна* 65, 181
- Сокрытое 玄, *гэн* 143, 257
- Сорок восемь «легких» заповедей 四十八輕戒, кит. *сышиба цинцзе*, яп. *сидзю:хати кё:кай* 42
- Сосредоточение в позе полного лотоса 結跏趺坐, кит. *цзэ цзя фу цзо*, яп. *кэка фудза* 196
- Сосредоточение сидя 座禪, кит. *цзочань*, яп. *дзадэн*, также сидячее созерцание 65, 149
- Состояние 機, *ки* 284
- Споры третьего поколения 三代相論, *сандай со:рон* 59
- Станет буддой 成仏, *дзё:буцу* 158
- Старший монах 首座, кит. *шоу цзо*, яп. *сюдза* – первый из шести руководящих постов в монастыре школы созерцания (см. Шесть глав) 293
- Стать буддой в нынешнем своём теле 即身成仏, *сокусин дзё:буцу* 137
- Сун, эпоха 宋 (960–1269 гг.) 267, 279, 280, 309, 342
- Тайнства 秘密, *химичу* 186
- Тайное учение 密教, *миккё:* 161
- Тело 身, кит. *шэнь*, яп. *син/ми* 137
- То, что произошло 舉似, кит. *цзюэ сы* яп. *кодзи* 275
- Токугава, эпоха 徳川時代 (XVII–XIX вв.) 15, 59, 73
- Только сидячая медитация 只管打坐, *сикан тадза* 77

- Трактат 論, *рон*, 抄, *сё*: *passim*  
 Три мира 三界, *санкай* 93, 176–178  
 Три Сокровища (Будда, Учение и Община) 三宝,  
*Самбо*: 213, 248, 253  
 Три чистые заповеди 三聚淨戒, кит. *санцзюй цзинцзе*,  
 яп. *сандзю дзё:кай* 42, 252  
 Тройные врата саммон 三門 50, 160  
 Удумбара 優花, кит. *юхуа*, яп. *укэ* 210, 211, 308  
 Указания общине 示衆, *дзисю* 82, 87, 100  
 Уловки 方便, *хо:бэн* 173, 183, 197, 235, 244, 285  
 Урабон 盂蘭盆, санскр. Улламбана, обряд поминовения  
 умерших 228  
 Уставы и заповеди 戒律, *кайрицу* 252  
 Устный/разговорный Чань, также «созерцание, глядя-  
 щее на беседы» 看話禪, кит. *каньхуа чань*, яп. *канна дзэн* 77  
 Учение Будды 仏教, кит. *фо цзяо*, яп. *буккё*: 9, 99, 101,  
 113, 126, 133, 142, 182, 185, 186, 188, 230, 244, 255, 333  
 Учение школы 宗教, *сю:кё*: 51, 177, 209  
 Ученик 弟子, *дэси* *passim*  
 Ходить вокруг 經行, кит. *цзинсин*, яп. *кинхин* 302  
 Хранитель писаний 知藏, кит. *чжи цзан*, яп. *тидзо* –  
 третий из шести руководящих постов в монастыре школы  
 созерцания (см. Шесть глав) 293  
 Ху 斛, мера объема, 10 доу, примерно 103,5 л 217  
 Хэйан, эпоха 平安時代 (IX–XII вв.) 14  
 Цветы в пустоте 空花, кит. *кунхуа*, яп. *ку:гэ* (санскр.  
*хапушта*) 169, 170, 319, 322  
 Цунь 寸, *сун*, 3,03 см 282  
 Чай и рис 茶飯, *сахан* 204  
 Четыре первоэлемента 四大, *си дай* (санскр. *маха-  
 бхута*): земля, вода, огонь и ветер 256  
 Чжан 丈, *дзэ*: 10 чи, 100 цуней 282  
 Чи 尺, *ти*, 10 цуней 282  
 Чтение сутр после трапезы 粥罷諷經, кит. *сюкуха*  
*фугин*, яп. *сюкуха фукё*: 61  
 Чудесная 妙, *мё*: 143, 218, 227, 299, 317, 344  
 Шарира 舍利, *сяри* 49, 51, 159, 216, 242, 295  
 Шесть глав в чаньском монастыре 六頭首, кит. *лю тоу*  
*шоу*, яп. *рокуто:сю* 293

- Шесть необыкновенных способностей архата 六神通,  
*року дзиндзю*: 143  
 Школа [горы] Тяньтай 天台宗, Тэндай-сю: 23, 31, 39,  
 44, 51, 53, 55, 58, 94, 127, 134, 136, 158, 181, 186, 216  
 Школа Бодхидхармы японская 日本達磨宗, Нихон-Да-  
 рума-сю: 51, 52, 54, 57, 61, 62, 126, 133  
 Школа Дзэн – см. Школа созерцания японская  
 Школа Дхармагуптака 法藏部 кит. *Фа цзан бу*, яп. *Хо:д-  
 зо:бу* 42  
 Школа Линьцзи китайская 臨濟宗 51, 75, 126, 182,  
 266, 276, 288, 289  
 Школа Риндзай японская 臨濟宗 28, 34, 35, 53, 71, 88,  
 162, 186, 187, 266  
 Школа созерцания 禪宗, кит. *Чань-цзун*, яп.  
*Дзэн-сю*: 49, 53, 55, 56, 68, 74, 76, 81, 100, 122, 125, 131, 141–  
 143, 147, 148, 170, 176, 177, 180–182, 193, 199, 205, 209–212,  
 217, 220, 221, 237, 300, 301, 327  
 Школа созерцания китайская, также Школа Чань, 禪  
 宗, кит. *Чань-цзун* 46, 74, 79, 84, 258, 266, 272, 275, 279, 287,  
 337, 344  
 Школа созерцания японская, также Школа Дзэн, 禪宗,  
 яп. *Дзэн-сю*: 9, 12–17, 26, 28, 29, 43, 44, 50, 51, 54, 62, 127, 141,  
 217, 255, 266, 269, 284, 300, 346  
 Школа Сото японская 曹洞宗 12–16, 19, 24–29, 32–34,  
 36, 48, 52, 54, 56–60, 62, 71, 79, 80, 83, 88, 89, 145, 251  
 Школа уставов 律宗, кит. *Люй*, яп. *Рицү-сю*: Риссю:  
 145, 324, 334  
 Школа Цаодун (школа Цас и Дуна) 曹洞宗 46, 47, 75,  
 77, 124, 145, 153, 283  
 Школа Чань – см. Школа созерцания китайская  
 Школа Чистой земли 淨土宗, Дзё:до-сю: 58, 217, 234  
 Школа 宗, *сю*: 40, 46, 51, 58, 68, 109, 126, 140, 141, 151,  
 152, 161, 174, 181, 189, 255, 273, 275, 290, 332  
 Японские стихи 和歌, *вака* 30, 84, 85

## Список литературы

## Литература на русском языке

Абаев 1986 – *Абаев Н.В.* Концепция просветления в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

Абаев 1989 – *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.

Абхидхармкоша 1994 – *Васубандху.* Абхидхармакоша. / Пер. с санскрита В. И. Рудого / Разд. III. СПб.: Андреев и сыновья, 1994.

Абхидхармкоша 1998 – *Васубандху.* Абхидхармакоша / Пер. с санскрита В.И. Рудого / Разд. I–II. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1998.

Андросов 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература РАН, 2000.

Бабкова 2006 – *Бабкова М.В.* Концепция дхармы у Васубандху и Догэн: сравнительно-религиоведческий анализ // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности: Вып. IV. М.: Современные тетради, 2006. С. 487–505.

Бабкова 2007 – *Бабкова М.В.* Концепт «шуньята» в трактатах Эйхэй Догэн // Путь Востока. Культура. Религия. Политика: Материалы IX Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока / отв. ред. А.Д. Зельницкий. Сер. «Symposium». Вып. 34. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. С. 17–19.

Бабкова 2009 – *Бабкова М.В.* Влияние школы Тэндай на учение Эйхэй Догэн // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 238–244.

Бабкова 2009 – *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении Догэна // Вопросы философии, 2009, № 1. М.: Наука, 2009. С. 156–165.

Бабкова 2015а – *Бабкова М.В.* Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. / История и культура традиционной Японии 8. Санкт-Петербург: Гиперион, 2015. С. 90–104.

Бабкова 2015б – Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) / Пер. со ст.-яп. и коммент. М.В. Бабковой. История и культура традиционной Японии 8. Санкт-Петербург: Гиперион, 2015. С. 105–110.

Бабкова, 2016 – Догэн. О тех, кто покинул свой кров (Сюккэ) / перевод со старояпонского и примечания М.В. Бабковой / Религиоведение № 1 (2016). С. 54–57.

БС 1992 – Буддизм: Словарь / под ред. Абаева Л.Л., Андросова В.П. и др. М.: Республика, 1992.

БСЯЗ 1970 – Большой японско-русский словарь в 2 т. Свыше 100 000 слов. С приложением иероглифического ключа / Под ред. Н.И. Конрада. Сост. С.В. Неверов, К.А. Попов, Н.А. Сыромятникова и др. М.: Советская энциклопедия, 1970.

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

Буддийская философия 1998 – Буддийская философия в средневековой Японии / отв. ред., предисл. Козловский Ю.Б. М.: Ладомир, 1998.

Буддийский взгляд 1994 – Буддийский взгляд на мир / ред.-сост. Островская Е.П., Рудой В.И. СПб.: Андреев и сыновья, 1994.

Гарри 2003 – *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. М.: Восточная литература, 2003.

Главева 2003 – *Главева Д.Г.* Традиционная японская культура: специфика мировосприятия. М.: Восточная литература, 2003.

Горегляд 1997 – *Горегляд В.Н.* Японская литература VIII–XVI вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.

Григорьева 1993 – *Григорьева Т.П.* Красотой Японии рожденный. М.: Искусство, 1993.

ДКК 2006 – Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. [1]. Философия. Под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. М., 2006.

Догэн 2000 – *Догэн.* Луна в капле росы / Пер. с англ.: Tanahashi, Kazuaki. Moon in a Dewdrop. San Francisco: North Point Press, 1985. Рязань: Узорочье, 2000.

Догэн 2001 – Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника Догэна / Пер. с англ. Котенко Р.В. СПб.: Евразия, 2001.

Догэн 2002 – *Догэн.* Избранные произведения / Пер., предисл. и коммент. А.Г. Фесюн. М.: Серебряные нити, 2002.

Дюмулен 2003 – *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. – М.: Центрполиграф, 2003.

Ермакова, Островская 1999 – *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

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

Избранные сутры китайского буддизма – Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

История Японии 1998 – История Японии. Т. I. С древнейших времен до 1868 г. М.: Институт востоковедения РАН, 1998.

Кабанов 1982 – *Кабанов А.М.* Дзэн и традиционная китайская культура в средневековой Японии / Общество и государство в Китае. Доклады и тезисы. Ч. 2. М.: 1982. С. 71–78.

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

Кеннет Дзюю 2005 – *Кеннет Дзюю.* Водой торгуя у реки: руководство по дзэнской практике / пер. с англ. О.В. Стрельченко под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2005.

Китагава 2005 – *Китагава Дж.М.* Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005.

Козловский 1993 – *Козловский Ю.Б.* Догэн и его творчество // Восток, № 6 (1993). – С. 152–164.

Ла Флер 2000 – *Ла Флер У.* Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. М.: Летний сад, 2000.

Линь-цзи лу 2001 – *Линь-цзи лу* / вступ. ст., пер. с кит., коммент. и грамMAT. очерк И.С. Гуревич. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.

Лотосовая сутра 1998 – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / Изд. подг. А.Н. Игнатович. М.: Ладомир, 1998.

Маслов 2000 – Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Пер., исслед. и коммент. А.А. Маслова. М.: Изд-во Духовной Литературы, «Сфера», 2000.

Маслов 2004 – *Маслов А.А.* Классические тексты дзэн. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.

Мещеряков 1987 – *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М., 1987.

Мещеряков 1992 – *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: культура и текст. М., 1992.

Мещеряков 2003 – *Мещеряков А.Н.* Книга японских символов. Книга японских обыкновений. М.: Наталис, 2003.

Накорчевский А. А. – *Накорчевский А.А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика / Петербургское Востоковедение, 2004.

Нирвана-сутра 2005 – Махапаринирвана-сутра. Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы) /

Пер. с коммент. Ф.В. Шведовского, под ред. Т.П. Григорьевой. СПб.: Триада, 2005.

Жизнь Будды 1998 – *Ольденбург С.Ф., Владимирцов Б.Я., Щербатской Ф.И., Розенберг О.О.* Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни. Пять лекций по буддизму. – Самара: Агни, 1998.

Поповцев 2012 – *Поповцев Д.В.* Бодхисаттва Авалоки-тешвара. История формирования и развития махаянского культа. СПб.: Евразия, 2012.

Психологические аспекты буддизма / Сб. под. ред. Н.В. Абаева. Новосибирск: Наука, 1991. 182 с.

Похвала исконной просветленности 2008 – Развернутая похвала исконной просветленности. Толкование к похвале исконной просветленности / пер. со ст.-яп. и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии, № 4 (2008). С. 162–180.

Ранняя буддийская философия – *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, 1994.

Религии Китая 2001 – Религии Китая. Хрестоматия / Редактор-составитель Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 2001. 512 с.

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

Судзуки 2004 – *Судзуки Д.Т.* Дзэн-буддизм в японской культуре. СПб.: Триада, 2004.

Судзуки 2002 – *Судзуки Д.Т.* Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002.

Судзуки 2002–2005 – *Судзуки Д.Т.* Очерки о дзэн-буддизме: Ч. 1–3. СПб.: Наука, 2002, 2004, 2005.

Сутра о мудрости и глупости 2002 – Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тибет., введ. и коммент. Ю.М. Парфионовича. М., 2002.

Энсом 2002 – *Энсом Дж. Б.* Япония: Краткая история культуры / Пер. с англ. Е.В. Кириллова под ред. А.Б. Никитина. СПб.: Евразия, 2002.

Тамуро 1987 – *Тамуро Ёсиро.* Японская культура и концепция изначального просветления школы Тэндай / Пер. с англ. Д.И. Манченкова под ред. Н.Н. Трубниковой. <http://trubnikovann.narod.ru/Tamura.htm>.

Торчинов 1997 – Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. СПб.: Изд-во Буковского, 1997. 92 с.

Торчинов 2000 – *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

Торчинов 2002 – *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 320 с.

Торчинов 2007 – Философия китайского буддизма / пер. с кит. Е.А. Торчинова. – СПб.: Азбука-классика, 2007.

Торчинов 2008 – *Торчинов Е.А.* Краткая история Буддизма. Происхождение и развитие, философия и литература. СПб.: Амфора, 2008. 432 с.

Трубникова 2000 – *Трубникова Н.Н.* Различие учений в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явными учениями. М.: РОССПЭН, 2000. 368 с.

Трубникова 2006 – *Трубникова Н.Н.* Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай // Вопросы философии, № 8 (2006). С. 128–147.

Трубникова 2007 – *Трубникова Н.Н.* Сайтё: о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал № 2 (2007). М.; Благовещенск. – С. 66–77.

Трубникова 2008 – *Трубникова Н.Н.* Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам») // Вопросы философии, № 10 (2008). С. 140–164.

Трубникова 2010 – *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН, 2010.

Трубникова 2012 – Догэн. Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы (Хоккэ тэн Хоккэ) / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии, № 4 (2012). С. 143–153.

Трубникова 2015а – *Трубникова Н.Н.* «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников // Вопросы философии, № 7 (2015). С. 160–172.

Трубникова 2015б – Догэн. Не делай никакого зла (Сёаку макуса) / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии, № 7 (2015). С. 173–183.

Трубникова 2016 – Догэн. Нарисованные рисовые лепешки / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии, № 5 (2016). С. 171–178.

Трубникова, Бабкова 2010 – *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Традиция «исконной просветленности» и споры между буддийскими школами в Японии в эпоху Камакура (XIII в.) // Вопросы философии, № 4 (2010). С. 123–133.

Трубникова, Бабкова 2012 – *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Догэн и учение «Лотосовой сутры» // Вопросы философии, № 4 (2012). С. 134–142.

Трубникова, Бабкова 2016 – *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* «Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь». Учение Догэна и других японских буддийских наставников XIII в. о том, надо ли быть монахом и каким» / Религиоведение № 1 (2016). С. 47–53.

Трубникова, Бачурин 2009 – *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии IX–XII вв. М.: Наталис, 2009.

Философия буддизма 2011 – Философия буддизма: энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Тепанянц. М., 2011.

Энциклопедия синто 2010 – Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия синто / *Orientalia et Classica*: труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XXVI. Отв. ред. А.Н. Мещеряков. М., 2010.

Энциклопедия синто web – Encyclopedia of Shinto <http://eos.kokugakuin.ac.jp>.

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

### Литература на японском языке

Акидзуки 1970 – *Акидзуки Рё:мин* 秋月 龍珉. До:гэн ню:мон道元入門 (Введение в [философию] Догэна). Токио, 1970.

БСЧ – *Янагида Сэйдзан* 柳田聖山. Дзэнгаку дайджитэн 禅学大辞典 (Большой словарь изучения чань). В 3 т. Токио, 1978.

Вацудзи 1977 – *Вацудзи Тэцуро*: 和辻哲郎. До:гэн сямон 道元 沙門 (Шрамана Догэн) / Дзэнсю: 禅宗 (Школы Дзэн), Т. 4. Токио, 1977. С. 156–246.

Догэн 1956 – *До:гэн* 道元. Хоккэ тэн Хоккэ 法華転法華 (Цветок Дхармы развёртывается Цветком Дхармы) / Нихон тэцугаку сисо: дзэнсё: 日本哲学思想全書 (Полное собрание памятников японской философии). Токио, 1956. Т. 9. С. 131–148.

Догэн 1969–1970 – До:гэн-дзэндзи дзэнсю: 道元禅師全集 (Полное собрание сочинений Догэна, наставника Дзэн) / под ред. Оокубо До:сю 大久保 道舟. В 2 т. Токио, 1969–1970.

Догэн 1970–1972 – До:гэн 道元 / Под ред. Тэрада Тоору 寺田透 и Мидзуно Яоко 水野弥穂子 / Нихон сисо: тайкэй 日本思想大系 («Памятники японской философской мысли»). Т. 12. Токио, 1970. Т. 13. Токио, 1972.

Догэн 1988–1993 – До:гэн-дзэндзи дзэнсю: 道元禅師全集 (Полное собрание сочинений Догэна, наставника Дзэн) / под ред. Сакаи Токугэн 酒井得元, Кагамисима Гэнрю: 鏡島 元隆 и др. В 7 т. Токио, 1988–1991.

Догэн 1990–1993 – *До:гэн* 道元. Сё:бо:гэндзо: 正法眼蔵 (Вместилище сути истинного Закона) / под ред. и с примеч. Мидзуно Яоко 水野弥穂子. В 4 т. Токио, 1990–1993.

Догэн 1994 – *До:гэн. Тамаки Косиро*: 道元, 玉城 康四郎. Гэндайго-яку “Сё:бо:гэндзо:” (“Вместилище сути истинного Закона” на современном японском языке) 現代語訳 正法眼蔵. В 6 т. Токио, 1994., 全6, 大蔵出版, 1994

Имаэда 1976 – *Имаэда Айсин* 今枝 愛真. До:гэн – дзадзэн хитосудзи-но сямон 道元—坐禅ひとすじの沙門 (Догэн – шрамана, всецело преданный дзадзэн). Токио, 1976.

Кавагути 2011 – *Кавагути Эрю*: 川口 惠隆. До:гэн-дзэн-дзи-но “Хоккэ-кё:” 道元禪師の法華経 (“Логосовая сутра” наставника созерцания Догэна), 2011. <http://ci.nii.ac.jp/naid/110007043094>.

Кавамура 1986 – *Кавамура Ко:до*: 河村孝道. “Сё:бо:гэн-дзо:”-но сэйрицутэки кэнкю: 正法眼蔵の成立的研究 (Формативно-исторические исследования “Вместилища сути истинного Закона”). Токио, 1986.

Кавамура, 1975 – *Кавамура Ко:до*: 河村孝道. Эйхэй кайсан До:гэн-дзэндзи гё:дзё:ки永平開山道元禪師行状・建擧記 (“Записи деяний основателя обители Эйхэй наставника созерцания Догэна”. “Хроника Кэндзё”). Токио, 1975.

Кагамисима, Судзуки 1991 – Дзюнниканбон “Сё:бо:гэндзо:”-но сёмондай十二卷本正法眼蔵の諸問題 (Различные вопросы “Вместилища сути истинного Закона” в 12 главах) / под ред. Кагамисима Гэнрю: 鏡島 元隆 и Судзуки Какудзэн 鈴木 格禪. Токио, 1991.

Моримото 1982 – *Моримото Кадзю* 森本和夫. До:гэн-о ёму道元を読む (Читая Догэна). Токио, 1982.

Накасёко 1997 – *Накасёко Сё:до*: 中世古 祥道. Догэн-дзэндзи дэн кэнкю: 道元禪師伝研究 (Исследование биографии наставника созерцания Догэна). Токио, 1997.

Нисидзима 1989 – *Нисидзима Гудо Вафу* 西嶋愚道和夫. До:гэн-дзэндзи то Буцудо: 道元禪師と伝道 (Дзэнский наставник Догэн и Путь Будды). Токио, 1989.

Окубо 1953 – *Окубо До:сю*: 大久保 道舟. Догэн-дзэндзи дэн-но кэнкю: 道元禪師伝の研究 (Исследования по биографии Догэна). Токио, 1953.

Отани 2001 – *Отани Тэцую* 大谷哲夫. Эйхэй-но кадзё: До:гэн-но сё:гай 永平の風: 道元の生涯 (Обычай Эйхэй: жизнь Догэна). Токио, 2001.

Отани, 1999 – *Отани Тэцую* 大谷哲夫. Догэн-дзэндзи. Ориори-но хо:го – “Эйхэй ко:року”-ни манабу 道元禪師・おりおりの法話 – 永平広録に学ぶ (Учитель созерцания Догэн. Слова Закона, сказанные по различным поводам. – Что можно вынести из “Расширенных записей Эйхэй”). Токио, 1999.

СДФ – *Тагами Тайсю*: 田上 太秀, *Иси Сюдэ*: 石井 修道. Дзэн-но сисо: дзитэн 禪の思想辞典 (Словарь дзэнской философии). Токио, 2008.

Такэути 1992 – Такэути Митио 竹内道雄. До:гэн道元 (Догэн). Токио, 1992.

ТСД – 大正新脩大藏經 Тайсё: синсю: дайдзо:кё: (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё) / Гл. ред. Такакусу Дзюндзиро 高楠順次郎. Токио, 1924–1934. <http://www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>.

Утияма 1977 – *Утияма Ко:сё*: 内山 興正. Сю:кё:-то ситэ-но До:гэн – “Фукандзадзэнги” икай 宗教としての道元禪 – 普勧坐禅儀意解 (Дзэн Догэна как религия – объяснение смысла “Общих принципов сидячего созерцания”). Киото, 1977.

Хасимото 2003 – *Хасимото Хиромити* 橋本 弘道. До:гэн-но сё:гай-то До:гэн дзэн-но кэйсэй катэй 道元の生涯と道元禪の形成過程 (Жизнь Догэна и формирование его учения о созерцании), 2003. <http://ci.nii.ac.jp/naid/110006979685>.

Хи Яньшэн 2014 – *Хи Яньшэн* 何 燕生. Сайкин-но До:гэн кэнкю:-ни цуйтэ. Дай нана букай <Токусю:> Дай рокудзю: сити кай гакудзюцу дайкай киё: 最近の道元研究について 第七部会,<特集>第六十七回学術大会紀要 (Последние тенденции в изучении Догэна. Выдержки из вступительного слова к седьмой секции 67-го ежегодного съезда Японской ассоциации религиоведения). <http://ci.nii.ac.jp/naid/110007098085>.

#### Литература на английском языке

Абэ 1985 – *Abe Masao*. Zen and Western Thought. Honolulu, 1985.

Абэ 1991 – *Abe Masao*. A Study of Dogen: His Philosophy and Religion / Edited by Steven Heine. Albany, 1991.

Абэ 1995 – *Abe Masao*. Buddhism and Interfaith Dialogue, Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought / ed. by Steven Heine. Honolulu, 1995.

Абэ 1996 – *Abe Masao*. Zen and Comparative Studies: Part Two of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought / ed. by Steven Heine. Honolulu, 1996.

Абэ 2003 – *Abe Masao*. Zen and the Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought / ed. by Steven Heine. Honolulu, 2003.

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

Бауманн 1995 – *Baumann Martin*. Creating a European Path to Nirvana. Historical and Contemporary Developments of Buddhism in Europe // Journal of Contemporary Religion. Vol. 10, № 1 (1995). P. 55–70.

Билефельдт 1988 – *Bielefeldt Carl*. Dogen's Manuals of Zen Meditation. Berkeley, 1988.

Билефельдт 2004 Web – *Bielefeldt Carl*. Translating Dogen: Thoughts on the Soto Zen Text Project // Paper delivered to the conference “The Many Faces of Dogen” Mt. Tremper, July 8–11, 2004. <http://www.zen-mtn.org/dogen>.

Бодифорд 1993 – *Bodiford William M.* Sōtō Zen in Medieval Japan. Honolulu, 1993.

Брёрем 2012 – *Breugem V.* From prominence to obscurity: a study of the Darumashū: Japan's first Zen school. Leiden, 2012.

Буддийские храмы Японии – Japanese Temples: Sculpture, Paintings, Gardens, and Architecture.

Бодифорд 2006 – *Bodiford William M.* Remembering Dogen: Eiheiji and Dogen Hagiography // Japanese Journal of Religious Studies 32/1. Nanzan, 2006. P. 1–21.

Вималакирти-сутра web – *Vimalakirti Nirdesa Sutra* / Translated by Robert A.F. Thurman. [www.kenyon.edu.ru/Depts/Religion/Fac/Adler/Reln260/Vimalakirti.htm](http://www.kenyon.edu.ru/Depts/Religion/Fac/Adler/Reln260/Vimalakirti.htm).

Гронер 1995 – *Groner Paul*. A Medieval Japanese Reading of the Mo-ho chih-kuan. Placing the Kanko ruiji in Historical Context // Japanese Journal of Religious Studies 22/1–2. – Nanzan, 1995. P. 49–81.

Дзэнский канон 2004 – *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts* / ed. by Steven Heine and Dale S. Wright. Oxford, 2004.

Дзэнский ритуал 2008 – *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice* / ed. by Steven Heine and Dale S. Wright. Oxford, 2008.

Догэн 1975–1983 – A Complete English Translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law). Vol I–III / Trans. Kosen Nishiyama and John Stevens. – Tokyo: Nakayama Shobo. 1975, 1977, 1983.

Догэн 1991 – *Dōgen, Cleary Thomas*. Shobogenzo, Zen Essays. Honolulu, 1991.

Догэн 1996 – *Dogen (Shohaku Okumura, trans.)*. Dogen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of the Eihei Shingi. Albany, NY, 1996.

Догэн 2004 – *Dogen*. Shobogenzo-Zuimonki / Tr. by Shoaku Okumura, assist. by Tom Wright. Tokyo, 2004.

Догэн 2007 – *Dogen. Shobogenzo – The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. Trans. by rev. master H. Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. Shasta, California, 2007.

Догэн 2012 – *Dōgen: Textual and Historical Studies* / ed. by Steven Heine. Oxford, 2012.

Догэн и Дзэн Сото 2015 – *Dogen and Soto Zen* / ed. by Steven Heine. Oxford, 2015.

Дюмулен 1988 – *Dumoulin Heinrich*. Zen Buddhism: a History, 2 vols / tr. by James W. Heisig and Paul Knitter. New York, 1988, 1990.

Дюмулен 1992 – *Dumoulin Heinrich*. Zen in the 20th Century. New York, 1992.

Ёкои 1976 – *Yokoi Yūhō*. Dogen. Zen Master Dōgen: an introduction with selected writings. New York, 1976.

Ёкои 1987 – *Yokoi Yūhō*. Dogen. Eihei Koroku. Tokyo, 1987.

Зелинский 2000 – *Zelinski, Daniel*. Dōgen's “Ceaseless Practice” // Journal of Buddhist Ethics, No. 7, 2000. Сетевая версия. <http://www.buddhistethics.org/7/zelinski001.html>.

История Японии 1990 – *The Cambridge History of Japan*. Vol. 3: Medieval Japan / Kozo Yamamura, Jeffrey P. Mass, Оуама Кyohei et al. Cambridge, 1990.

Кагамисима 1985 – *Kagamishima Genryū*. Dōgen and the Lotus Sūtra / tr. by Dennis J. Nolan // Komazawa University. Journal of Buddhist studies 16 (1985). P. 610–589 (пагинация в обратном порядке).

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

Казулис 1989 – *Kasulis T.P.* Zen Action/Zen Person. Honolulu, 1989.

Каминака 2005 Web – *Kaminaka Beth.* Great Master Dogen – Father of Soto Zen in Japan [http://pinemtnbuddhist-temple.org/dharma\\_articles/Great\\_Master\\_Dogen.pdf](http://pinemtnbuddhist-temple.org/dharma_articles/Great_Master_Dogen.pdf).

Ким 2004 – *Kim Hee-Jin.* Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston, 2004.

Ким 2004 Web – *Kim Hee-Jin.* Commentary on Osaku Sendaba. <http://earlywomenmasters.net/shobogenzo/o/osakusendaba/index.html>.

Классические дзэнские тексты 2005 – *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism* / ed. by Steven Heine and Dale S. Wright. Oxford, 2005.

Клири 1993 – *Cleary Thomas.* Rational Zen: The Mind of Dōgen Zenji. Boston, 1993.

Коан 2000 – *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* / ed. by Steven Heine and Dale S. Wright. Oxford, 2000.

Кодэра 1980 – *Kodera Takashi James.* Dogen's formative years in China: an historical study and annotated translation of the Нōкүō-ki. London and Henley, 1980.

Коне web – *Koné Alioune.* Zen in Europe: A Survey of the Territory / *Journal of Global Buddhism*. Vol. 2, 2001. <http://www.globalbuddhism.org/toc.html>.

Кэйдзан 2001 – *Keizan Jokin.* Denkoroku. Shasta, California, 2001.

Лафлёр 1985 – *Dogen Studies* / ed. William R. Lafleur. Honolulu, 1985.

Мак 1998 – *Muck Terry C.* Zen master Dogen meets a thirteenth-century postmodernist // *Journal of Ecumenical Studies*. Vol. 35, iss.1, 1998. Сетевая версия. [http://www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/Dogen\\_Meets\\_Postmodernist.html](http://www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/Dogen_Meets_Postmodernist.html).

Маллер web – *Muller Ch.A.* (ed.). Digital Dictionary of Buddhism / <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>

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

Масунага 1978 – *Masunaga, Reiho.* A Primer of Soto Zen. Honolulu, 1978.

Миккельсон 1997 – *Mikkelsen, Douglas K.* Who Is Arguing About the Cat? Moral Action and Enlightenment According to Dogen // *Philosophy East & West*. Vol. 47, № 3. Сетевая версия. [http://www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/Who\\_Is\\_Arguing.htm](http://www.thezensite.com/ZenEssays/DogenStudies/Who_Is_Arguing.htm).

Нара web – *Nara Yasuaki.* The Soto Zen School in Modern Japan // *Dogen Zen and Its Relevance for Our Time* / Symposium Stanford University, October 23–24, 1999. [http://scbs.stanford.edu/calendar/1999-00/dogen\\_zen/papers/nara.html](http://scbs.stanford.edu/calendar/1999-00/dogen_zen/papers/nara.html).

Отани web – *Otani Tetsuo.* To Transmit Dogen Zenji's Dharma // *Dogen Zen and Its Relevance for Our Time* / Symposium Stanford University, October 23–24, 1999. [https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/news/archive/dogen\\_zen/papers/otani.html](https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/news/archive/dogen_zen/papers/otani.html)

Нарайн 2003 – *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha* / ed. by A.K. Narain. New Delhi, 2003.

Нисидзима, Кросс 1998 – *Dogen.* Shobogenzo. Vol. 1–4 / trans. Nishijima Gudo Wafu and Thodo Cross. London, 1998.

Ольсон 2005 – *Olson Carl.* Beyond Personal Identity: Dogen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self // *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 25. Honolulu, 2005. P. 156–178.

Патни 1996 – *Putney David.* Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dogen // *Philosophy East & West*. Vol. 46, № 4. Honolulu, 1996. P. 497–531.

Пэйн 1998 – *Re-Visioning Kamakura Buddhism* / ed. Richard K. Payne. Honolulu, 1998.

Райн 2004 – *Rein Raud.* “Place” and “being-time”: spatio-temporal concepts in the thought of Nishida Kitaro and Dogen Kigen // *Philosophy East and West*. Vol. 54, Number 1. Honolulu, 2004. P. 29–52.

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

Стамбо 1990 – *Stambaugh Joan*. Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality. Honolulu, 1990.

Стоун 1999 – *Stone J.* Some Reflection on Critical Buddhism // Japanese Journal of Religion Studies, 26/1–2, 1999. P. 159–188.

Стоун 2003 – *Stone J.* Original enlightenment and the transformation of medieval Japanese Buddhism. Honolulu, 2003.

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

Тайгэн Дэн Лейтон 2007 – *Taigen Dan Leighton*. Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra. Oxford, 2007.

Такахаси 1983 – *Takahashi Masanobu*. The Essence of Dogen. London, 1983.

Уильямс 2005 – *Williams Duncan Ryuken*. The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa. New York, 2005.

Утияма 1983 – *Dogen, Uchiyama Kosho*. From The Zen Kitchen To Enlightenment: Refining Your Life. New York-Tokyo, 1983.

Утияма 1993 – *Uchiyama Kosho*. Opening the Hand of Thought (the former "Approach to zen"). New York, 1993.

Уэлтер 2006 – *Welter Albert*. Monks, rulers, and literati: the political ascendancy of Chan Buddhism. Oxford, 2006.

Фолк 1999 Web – *Foult, T. Griffith*. History of the Soto Zen School // Dogen Zen and Its Relevance for Our Time, Symposium Stanford University, October 23–24, 1999. [http://scbs.stanford.edu/calendar/1999-00/dogen\\_zen/papers/foult.html](http://scbs.stanford.edu/calendar/1999-00/dogen_zen/papers/foult.html).

Фор 1987 – *Faure Bernard*. The Dharuma-shu, Dogen and Soto Zen // Monumenta Nipponica. Vol. 42, № 1 (1987). P. 25–55.

Хаббард, Свенсон 1997 – *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism* / ed. J. Hubbard and P.L. Swanson. Honolulu, 1997.

Хайне 1985 – *Heine Steven*. Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen. Albany: State University of New York Press, 1985.

Хайне 1989 – *Heine Steven*. A Blade of Grass: Japanese Poetry and Aesthetics in Dogen Zen. New York, 1989.

Хайне 1993 – *Heine Steven*. Dogen and the Koan Tradition: A Tale of Two Shobogenzo Texts. New York, 1993.

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

Хайне 1997 – *Heine Steven*. Zen Poetry of Dogen. Boston, 1997.

Хайне 1997а – *Heine Steven*. The Dogen Canon. Dogen's Pre-Shobogenzo Writings and the Question of Change in His Later Works // Japanese Journal of Religious Studies 24/1–2. Nanzan, 1997. P. 39–85.

Хайне 1999 – *Heine Steven*. Shifting Shape, Shaping Text: Philosophy and Folklore in Fox Koan. Honolulu, 2014.

Хайне 2002 – *Heine Steven*. Opening a Mountain: Koans of the Zen Masters. Oxford, 2002.

Хайне 2003 – *Heine Steven*. Did Dogen Go to China? Problematizing Dogen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an // Japanese Journal of Religious Studies 30/1–2. Nanzan, 1993. P. 27–59.

Хайне 2004 – *Heine Steven*. Koans in the Dogen Tradition: How and Why Dogen Does What He Does with Koans // Philosophy East & West. Vol. 54, Number 1. Honolulu, 2004. P. 1–19.

Хайне 2006 – *Heine Steven*. Did Dogen Go to China? What He Wrote and When He Wrote It. Oxford, 2006.

Хайне 2008 – *Heine Steven*. Zen Skin, Zen Marrow: Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up. Oxford, 2008.

Хайне 2013 – *Heine Steven*. Like Cats and Dogs: Contesting the Mu Kōan in Zen Buddhism. Oxford, 2013.

Хайне 2014 – *Heine Steven*. Zen Koans. Honolulu, 2014.

Райт, Хайне 2010 – *Heine Steven, Wright Dale S*. Zen Masters. Oxford, 2010.

Пребиш, Хайне 2003 – *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition* / ed. by Steven Heine and Charles S. Prebish. Oxford, 2003.

Хамфриз 1987 – *Humphreys Christmas*. A Western Approach to Zen. Wheaton, 1987.

Цойшнер 1976 – *Zeuschner Robert B*. A Selected Bibliography on Ch'an Buddhism in China / *Journal of Chinese Philosophy*. V. 3, 1976. P. 299–311. Сетевая версия. <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3653>.

Шейнер 1985 – *Shaner David E*. The Bodymind Experience in Dogen's Shobogenzo: A Phenomenological Perspective // *Philosophy East and West*. Vol. 35, № 1. Honolulu, 1985. P. 17–35.

Шилбрэк 2000 – *Schilbrack Kevin*. Metaphysics in Dōgen // *Philosophy East and West*. Vol. 50, № 1. Honolulu, 2000. P. 34–55.

Юса web – *Yusa Michiko*. The Lotus Sutra and Dogen's Zen Hermeneutics / Paper for the International Conference on the Lotus Sutra, 10–12 July 2002, Tokyo. <http://www.ac.wvu.edu/~yusa/TheLotusSutraZenHermeneutics.pdf>.

Танабэ, Танабэ 1989 – *The Lotus Sutra in Japanese Culture* / ed. By G.J. and W.J. Tanabe. Honolulu, 1989.

История религий Японии 2004 – *A History of Japanese Religion* / Ed. by Kazuo Kasahara; translated by Paul McCarthy and Gaynor Sekimori. Tokyo, 2004.

Лейтон, Пэйн 2006 – *Discourse And Ideology In Medieval Japanese Buddhism* / ed. R.K. Payne and T.D. Leighton. London and New York: Routledge, 2006.

## Dōgen Zenji: Life And Written Works

### Contents

Acknowledgments

Introduction

*Chapter One*. Life of Dōgen

- 1.1. First Patriarch of Sōtō School: Hagiography
- 1.2. Main Biographical Sources
- 1.3. Dōgen's Childhood, Youth and First Years of Training
- 1.4. Shisho and Life Near Heian
- 1.5. Eiheiji – Temple of Eternal Peace, and Dispute about Succession

*Chapter Two*. Dōgen's Writings

- 2.1. First Works: "Fukanzazengi" and "Gakudōyōjinshū"
- 2.2. "Sambyakusoku Shōbōgenzō" – How Dogen Uses Koans
- 2.3. "Shōbōgenzō Zuimonki", "Eihei Koroku" and Other Texts
- 2.4. "Shōbōgenzō" – "Treasury of the True Eye of the Dharma"

*Chapter Three*. Treasury of the True Eye of the Dharma

- 3.1. Bendōwa
- 3.2. Makahannyaharamitta
- 3.3. Genjōkōan
- 3.4. Ikka Myōju
- 3.5. Juundō Shiki
- 3.6. Soku Shin Ze Butsu
- 3.7. Senjō
- 3.8. Raihai Tokuzui

- 3.9. Keisei Sanshiki
- 3.10. Shōaku Makusa
- 3.11. Uji
- 3.12. Den E and Kesa Kudoku
- 3.13. Sansuikyō
- 3.14. Busso
- 3.15. Shisho
- 3.16. Hokke Ten Hokke
- 3.17. Shin Fukatoku: Oral and Written Versions
- 3.18. Kokyō
- 3.19. Kankin
- 3.20. Busshō
- 3.21. Gyōbutsu iigi
- 3.22. Bukkyō (Teaching of Buddha)
- 3.23. Jinzū
- 3.24. Daigo
- 3.25. Zazen Shin
- 3.26. Bukkōjōji
- 3.27. Immo
- 3.28. Gyōji
- 3.29. Kaiin Zammai
- 3.30. Juki
- 3.31. Kannon
- 3.32. Arakan
- 3.33. Hakujushi
- 3.34. Kōmyō
- 3.35. Sinjin Gakudō
- 3.36. Myōch Setsumu
- 3.37. Dōtoku
- 3.38. Gabyō
- 3.39. Zenki
- 3.40. Tsuki
- 3.41. Kūge
- 3.42. Kobusshin
- 3.43. Bodaisatta Shishōbō
- 3.44. Kattō
- 3.45. Sangai Yuishin

- 3.46. Sesshin Sesshō
- 3.47. Butsudō
- 3.48. Shohō Jissō
- 3.49. Mitsugo
- 3.50. Bukkyō (Buddhist Sutras)
- 3.51. Mujō Seppō
- 3.52. Hosshō
- 3.53. Darani
- 3.54. Senmen
- 3.55. Menju
- 3.56. Zazengi
- 3.57. Baike
- 3.58. Jippō
- 3.59. Kenbutsu
- 3.60. Henzan
- 3.61. Ganzei
- 3.62. Kajō
- 3.63. Ryūgin
- 3.64. Shunjū
- 3.65. Soshi Seirai I
- 3.66. Udonge
- 3.67. Hotsu Mujō Shin
- 3.68. Hotsu Bodai Shin
- 3.69. Nyōrai Zenshin
- 3.70. Zanmai Ō Zanmai
- 3.71. Sanjūshichihon Bodai Bunpō
- 3.72. Tenbōrin
- 3.73. Jishō Zanmai
- 3.74. Daishūgyō
- 3.75. Kokū
- 3.76. Hatsu U
- 3.77. Ango
- 3.78. Tashintsū
- 3.79. Ō Saku Sendaba
- 3.80. Jikuin Mon
- 3.81. Shukke
- 3.82. Sanji Gō

- 3.83. ,Shime
- 3.84. Shukke kūdoku
- 3.85. Kuyō Shobutsu
- 3.86. Kie Buppōsō
- 3.87. Shinjin Inga
- 3.88. Shizen Biku
- 3.89. Yuibutsu Yōbutsu
- 3.90. Shōji
- 3.91. Dōshin
- 3.92. Jukai
- 3.93. Hachidainingaku

#### Appendix One

*Dōgen. Gyōji*

*Part 1*

*Part 2*

#### Appendix Two

Table. "Shōbōgenzō", List of Treatises

Index of Names

Index of Texts

Index of Terms

Bibliography

Contents

Summary

### Summary

This book aims firstly to introduce Zen master Dōgen to Russian readers. Dōgen, founder of the Sōtō sect of Japanese Zen Buddhism, a strong leader and a firm preacher, relentless in his ascetics, and a big writer, outstanding philosopher and deep thinker to boot, is now bestowed with continuing studies of scholars from all over the world. There is no possibility (and, as I dare to assume, no necessity) to rewrite here my survey of Japanese and Western books and articles dealing with Dōgen that compiles an Introduction to this issue, so I just refer the English reader to the Bibliography where he or she can find the text corpus this book is based upon. At the same time, I should say a few words about Dōgen studies texts written in Russian.

Since the second half of the XX c. Dōgen has been briefly mentioned in works on Japanese Buddhism as well as in textbooks on history of religion in Japan and related matters as a notable of Kamakura "new Buddhism" and a founder of the Sōtō sect<sup>491</sup>. The first translations of some "Shōbōgenzō" treatises were done by A.M. Kabanov in

<sup>491</sup> In the history of Russian science the name of Dōgen appeared in 1971, when the Kawabata's speech of 1968 was translated into Russian by T.P. Grigoryeva, a Soviet philologist and major scholar in Japanese studies.

1987 [Кабанов 1987]. In 2002 a book under the title “Dōgen. Selected works” edited by A. G. Fesyun was published [Дорэн 2002]. The book included translations of “Fukanzazengi”, “Gakudōyōjinshū”, “Bendōwa”, “Genjōkōan”, “Busshō”, and “Uji”, along with some other treatises, *waka* and extracts from “Shōbōgenzō zuimonki”<sup>492</sup>, and was complemented with some articles of western scholars. Among them “The Dharuma-shū, Dōgen and Sōtō Zen” by B. Faure, “Some Problems in Interpretation: The Early and Late Writings of Dōgen” by D. Putney and a text dealing with Dōgen’s hermeneutics by S. Heine. I. E. Garry, whose texts and translations can also be found in “Dōgen. Selected works”, published his own study on Dōgen’s life and teaching in 2003. In the first part of the book he describes briefly the history of Dōgen studies in the world, outlines the major biographies of Dōgen and presents his life in correlation with directing marks of his evolution as a Zen master and original thinker. The second part of the book contains an analysis of the philosophical system of “Shōbōgenzō” provided with graphics and tables. The book is completed with a translation of “Hōkyōki”. Garry traces Mahayana and Chan background of Dōgen’s teaching and argues that Dōgen played a crucial role in the transformation of the Chinese Buddhist tradition into a genuine Japanese one. Finally, a couple of Western books on Dōgen have been translated into Russian as a part of literature dealing with “Eastern thought, deep and esoteric, mystical and redemptive for Western people, afflicted with excessive ratio”<sup>493</sup>. However, Japanese studies in Russia

<sup>492</sup> They were translated from *bungō* or *kambun* by A.M. Kabanov, A.G. Fesyun, and I.E. Garry.

<sup>493</sup> Like “Moon in A Dew Drop” (ed. by Kazuaki Tanahashi) in Russian – it must be said that in English it’s quite another sort of book.

are quite a well-grown field with its own traditions, methodological base and some sort of canon, where studies of Japanese religious thought also find their place. During recent decades, Dōgen studies were also being embedded in major landscape. N. N. Trubnikova, a leading Russian scholar of Japanese Buddhism (esp. of Kamakura period), translated Dōgen’s “Hōkke Ten Hōkke”, “Shōaku Makusa”, “Gabyō” and did not stop at that. She also edited all of my own essays on Dōgen and my translations of “Jukai”, “Kankin”, “Shukke”, as well as this book.

Now about the contents of this issue. The first chapter deals with Dōgen’s hagiography and biography. There is a brief description of sources taking into account that even when we are reading something more or less common and generally accepted about Dōgen’s life, it is most likely rather a suggestion than an uncontestable fact. From the very start (i.e. Dōgen’s birth in the winter of 1200) until 1253, the events of his life are arranged in the chronological order year by year to make it easier to get a whole picture. The second chapter is devoted to written works composed by Dōgen during his lifetime and collected by his disciples shortly after his decease. Each paragraph of this chapter outlines shortly the main features of some text and indicates its contexts. Most of the interrelations, such as Dōgen’s teaching and Chinese *kōan* tradition speaking about “Mana Shōbōgenzō” or poems composed by Dōgen and Japanese poetry speaking about “Sanshō Dōei”, could become (or already became, as one can see from the Bibliography) topics of some major studies.

The third chapter was the biggest and hardest part of my work. It consists of 93 paragraphs containing the synopsis of chapters of “Shōbōgenzō”<sup>494</sup>. This exposition

<sup>494</sup> “Shin Fukatoku” Oral and Written versions, “Den E” and “Kesa Kudoku” (in corresponding pairs) are put together.

seems to be useful for several reasons. Firstly, it could help a researcher or contemplative reader to find his or her way around Dōgen's opus magnum, as huge and diversified as it is. Secondly, even by looking through the narrative of this book one can get acquainted with the major topics that could be regarded as most important for Dōgen and thus crucial for understanding his position as a philosopher and a prophet. Thirdly, if somebody would like to investigate any particular subject (for example, Dōgen's approach to reading, declamation and recitation of sutras), this issue will help them to find exact places in "Shōbōgenzō" where this subject is discussed by Dōgen, so as to address afterwards to the full text of significant fragments. Last but not least, the exposition provides some helpful information concerning evolution and change of Dōgen's views and philosophy. This seems to be significant because those readers who are not familiar with all the works written by Dogen from the beginning of his preaching career until the very end have to follow blindly the authors in their polemics<sup>495</sup>. The list of treatises is based upon "The SAT Daizōkyō Text Database" (see also Appendix 2), and the exposition is made taking into account the Japanese annotated editions, English translations and Russian translations where possible. Many peculiar Buddhist and Zen notions are explained with a glance to Digital Dictionary of Buddhism by Charles Muller and his colleagues.

The appendix to the book contains a translation of "Gyōji". This text, one of the longest pieces of "Shōbōgenzō", is interesting in many ways, including the fact that Dōgen's preferable way of teaching and telling stories

<sup>495</sup> This goal would be achieved better with due regard to "Eihei kōroku".

as exemplified in this treatise is quite bright and impressive. The issue is provided with the Indexes of names, text sources and terms, where one can find hieroglyphics.

I would like to finish this short summary by expressing my greatest appreciation to all the researchers in the field of Dōgen studies and repeating that this book seeks to represent an impressive figure of Dōgen to Russian academic circles and to the wide audience of readers interested in Zen, Japanese Buddhist thought, or Japanese culture.

Майя Владимировна Бабкова

Наставник созерцания Догэн:  
жизнь и сочинения

Вместилище сути истинного Закона

Ответственный за выпуск *Б.Н. Романов*

Редактор *Ю.И. Глебов*

Художественный редактор *Д.В. Логинов*

Верстка *Л. А. Шелковой*

Издательство «Кругъ»

Тел. 8(962) 934-81-81

E-mail: [krugh@yandex.ru](mailto:krugh@yandex.ru)

Подписано в печать 10.09.2016. Бумага офсетная. Тираж 500 экз.

Гарнитура «Petersburg». Печ. л. 12,5. Формат 84x108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>

ISBN 978-5-7396-0392-0



Отпечатано в цифровой типографии «Буки Веди»  
на оборудовании Konica Minolta

119049, г. Москва, Ленинский проспект, д. 4, стр. 1 А  
Тел.: (495) 926-63-96, [www.bukivedi.com](http://www.bukivedi.com), [info@bukivedi.com](mailto:info@bukivedi.com)



БАБКОВА Майя Владимировна  
кандидат философских наук,  
научный сотрудник Института востоковедения  
Российской академии наук.

В 2002 году закончила отделение  
религиоведения философского факультета  
Московского государственного университета  
имени М.В. Ломоносова.

Основные направления научных исследований –  
японский Дзэн-буддизм,  
история религий Японии,  
буддийская школа Дзэн в современном мире.