Российские Пропилеи

Надежда ТРУБНИКОВА

Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли

Серия основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных исследований
Института научной информации
по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Российские Пропилеи

Надежда ТРУБНИКОВА

Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли

Москва
РОССПЭН
2010

УДК 1(470)(091)(082.1)
ББК 87.3
Т77

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи»
С. Я. Левит

Редакционная коллегия серии:
Л. В. Скворцов (председатель), А. С. Аксенов, В. В. Бычков,
Г. Э. Великовская, И. Л. Галинская, В. Д. Губин, П. С. Гуревич,
А. Л. Доброхотов, В. К. Кантор, А. М. Кузнецов, И. А. Осиновская,
Ю. С. Пивоваров, Г. С. Померанц, Л. В. Порохницкая,
М. М. Скибицкий, А. К. Сорокин, П. В. Соснов, Т. Г. Щедрина

Редактор Е. В. Романова
Художник П. П. Ефремов

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 10-03-16060д

Трубникова Н. Н.

Т77 Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли / Н. Н. Трубникова. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 414 с. — (Российские Пропилеи).

ISBN 978-5-8243-1508-0

В книге исследуется учение об «исконной просветленности», *хонгаку*, разработанное в японской буддийской школе Тэндай. Анализируются источники и предыстория традиции «исконной просветленности» в китайской и японской мысли. Разбирается понятие «исконной просветленности», позволяющее рассматривать любое существо, вещь или событие как предмет буддийского учения. Изложена история традиции «исконной просветленности» школы Тэндай в XII–XIV вв., исследованы вопросы авторства, датировки и стиля ее основных памятников, рассмотрены подходы этой традиции к учению о будде, о буддийском учении и подвижничестве. Сопоставляются отклики на учение школы Тэндай об «исконной просветленности» в работах мыслителей разных школ XIII–XV вв.

В книгу вошли комментированные переводы нескольких памятников традиции «исконной просветленности» школы Тэндай XII–XIII вв.

Книга предназначена для всех, кому интересны история буддизма и история японской культуры.

УДК 1(470)(091)(082.1)
ББК 87.3

ISBN 978-5-8243-1508-0

© Левит С. Я., составление серии, 2010
© Трубникова Н. Н., 2010
© Российская политическая энциклопедия, 2010

Введение

Традиция «исконной просветленности» в японском буддизме и история ее исследования

Любой человек ценен таким, каков он есть, и нет таких общих мерок, под какие его бы стоило подгонять. Ведь все внешние мерки относительны. Да, по сути, навязать человеку извне ничего и невозможно: он строит себя только сам.

— Нет общей ничейной или божьей истины, истина у каждого смертного своя. И нет заблуждений — есть истины, по-своему понятые разными людьми в разных обстоятельствах.

— Религия нужна не ради посмертия, а ради здешнего земного бытия; не для вечной жизни, а для сегодняшней. По своей сути всякий человек уже совершенен — вопрос в том, как ему осознать это свое совершенство, если опыт пока говорит об обратном.

Похожие утверждения звучали в разные века во многих странах мира, в устах философов разных школ. Их правоту и их опасность обсуждают и в наши дни. Есть такие построения и в философии буддизма.

Многие буддийские мыслители Китая, Кореи и Японии учили о «зародыше» будды[1] в каждом живом существе, о «природе будды», что присутствует всюду в мироздании, об «истинной сущности», которую каждый человек может найти в себе. Найти — и опереться на нее в непостоянном мире мнимо-внутренних чувств и мнимо-внешних событий. Все эти рассуждения исходили из того, что в нашем опыте — в разрозненных ощущениях, мыслях, желаниях — есть единая сердцевина, всегда одинаковая и тождественная будде. Или шире: что у любых вещей, явлений, событий,

[1] В этой книге автор пишет «Будда» с заглавной буквы, когда речь идет о Будде Шакьямуни, и «будда» со строчной буквы — во всех остальных случаях.

доступных опыту, тоже есть такая сердцевина, и она принадлежит не к миру рождений и смертей, а к миру вечного покоя, нирваны. И только по этой сердцевине возможно мерить и поступки людей, и их мысли.

В том же ряду понятий — «истинная сущность», «природа будды», и других — есть еще одно: «исконная просветленность», *хонгаку*[1]. Оно дало название целому направлению японской мысли — «традиции исконной просветленности».

По оценкам исследователей, именно установка на «исконную просветленность» задает своеобразие японского буддизма — его «согласие с насущной действительностью», *гэндзицу ко:тэй*[2]. Речь идет об учениях, которые не отвергают непостоянный мир, а принимают его таким, каков он есть. Традицию *хонгаку* иногда называют главным достижением буддийской мысли в Японии. В ней видят «собственно японское» качество, привнесенное в буддизм: своего рода благодушие, могущее отчасти уравновесить общий мрачный буддийский взгляд на мир. Влиянием этой традиции объясняют такую черту японцев, как готовность жить и мыслить здесь и сейчас, не сетуя на прошлое и не увлекаясь замыслами на будущее. И терпимость к разномыслию, и трезвый, деловой подход японцев к религии и морали тоже выводят из традиции «исконной просветленности».

Однако вокруг этой традиции до сих пор ведутся и наиболее острые споры. Сторонников «исконной просветленности» обвиняют в отклонении от самой сути буддизма. Они будто бы оправдывают существующее положение дел в мире, в том числе и любые злодейства, обессмысливают какое-либо самосовершенствование. В самом деле: зачем стремиться к чему-то лучшему, если все лучшее уже есть в нас самих? А поскольку такое учение на протяжении веков определяло образ мысли японцев, то на него возлагают ответственность едва ли не за все беды, какие пришлось пережить Японии в новое и новейшее время. И отставание от других держав, которое пришлось спешно наверстывать во второй половине XIX в., и вера в собственную непогрешимость, приведшая японцев к поражению во Второй мировой войне, и заторможенное развитие японского общества начиная с 1980-х гг. — все это объясняют вредным влиянием установки на «исконную просветленность».

В этой книге речь пойдет о том, на какие источники в буддийском каноне опиралась традиция «исконной просветленно-

---

[1] Здесь и дальше курсивом выделены транскрипции иноязычных слов. Поскольку речь пойдет в основном о японском буддизме, японские слова приводятся без указания языка. В других случаях пометки означают: «кит.» — китайское, «санскр.» — санскритское.

[2] В транскрипции японских слов двоеточие обозначает долготу гласного.

сти», как она складывалась, какие темы обсуждаются в основных ее текстах, с каких сторон ее критиковали и как она повлияла на другие направления японской мысли. Вообще традицию *хонгаку* можно брать в широком и в узком смысле. В широком смысле к ней принадлежат все построения японских мыслителей, так или иначе связанные с «исконной просветленностью». А к традиции *хонгаку* в узком смысле относят ряд текстов, составленных в XII–XIV вв. в школе Тэндай. В них тема «исконной просветленности» была главной, здесь она получила наибольшее развитие.

Под «традицией» в этой книге понимается совокупность обрядов и учений, которые имеют некое единое содержание, но жестко не привязаны к какой-то определенной буддийской школе. Например, «тайными» школами считаются Сингон и Тэндай, но «таинства», *химицу*, — то есть прикладные знания обряде — передавались и в других школах, так что можно говорить о «традиции таинств», поддерживаемой почти всеми храмами Японии. В традицию *дзэн* входят не только последователи школ Дзэн как таковых, но и все, кто предавался «созерцанию», *дзэн*, и размышлял о нем. Амидаизм как традиция — это не только школы, учившие об исключительном почитании будды Амида и его Чистой земли. Это еще и широкий круг приверженцев различных школ, которые совершали простой обряд «памятования о будде Амида», *нэмбуцу*, и по-разному осмысляли возрождение в счастливой Чистой земле. Отдельных школ, сосредоточенных на почитании будущего будды Мироку, в Японии не было — но существовали обряды, обращенные к нему, и учения о «конце Закона-Дхармы», *маппо:*, связанные с ним. Поэтому можно говорить о традиции *маппо:* в Японии. В японском буддизме школы достаточно четко отграничены одна от другой, тогда как традиции почти всегда пересекаются: часто один и тот же мыслитель, монах из храма такой-то школы, принадлежит сразу к нескольким традициям.

Традиция *хонгаку* школы Тэндай также выходит за рамки своей школы. Тексты монахов Тэндай по «исконной просветленности» берут за основу учение «Лотосовой сутры» и его толкования в трудах наставников китайской школы Тяньтай и японской Тэндай. А значит, принадлежность этих текстов к учению Тэндай несомненна. Однако в них очень сильно влияние других традиций, в том числе «таинств», амидаизма и *дзэн*. Другие школы, в свою очередь, часто ставят те же вопросы и используют те же понятия, что были разработаны в школе Тэндай для учения об «исконной просветленности». Поэтому разговор о традиции *хонгаку* потребует отсылок к множеству разных обрядов и учений, бытовавших в японском буддизме.

В этой книге часто будет говориться о буддийском «подвижничестве», *сюгё:*. Наставники разных школ вкладывают в это понятие различный смысл, но так или иначе всякий раз речь идет о деятельности, приносящей благие последствия, о движении по пути к освобождению от страданий. Буддийский обряд как таковой — почитание Будды, Учения и Общины по определенным правилам — более узкое понятие, подвижничество возможно и вне обряда.

Научное изучение традиции *хонгаку* школы Тэндай начал в 1920-х гг. историк буддизма Симадзи Дайто: (1875–1927). Он поставил вопрос об авторстве нескольких текстов, объединенных темой «исконной просветленности». Прежде эти сочинения было принято приписывать знаменитым наставникам школы Тэндай — ее основателю Сайтё: (IX в.), а также Гэнсин (X–XI вв.) и др. Симадзи Дайто: доказал, что с текстологической точки зрения первые книги об «исконной просветленности» можно датировать лишь XII в. — концом эпохи Хэйан (IX–XII вв.). Прежде ученые-буддисты использовали термин «учения об исконной просветленности», *хонгаку хо:мон*, а Симадзи Дайто: ввел понятие «философия исконной просветленности», *хонгаку сисо:*. В «Рассуждении о необходимости исследования старой японской школы Тэндай» [Симадзи Дайто: 1926] и других работах исследователь опровергал расхожее мнение, будто в Японии «не было философии», доказывал, что *хонгаку сисо:* — это именно философия, более того, называл ее высшим взлетом мировой буддийской мысли.

Поиски «своей» философии были насущны в Японии конца XIX — начала XX вв., в ту пору, когда страна искала свое место в большом мире, отстаивала свою культуру перед лицом западных культур. На роли первых японских буддийских философов выдвигали мыслителей XII–XIII вв., основателей так называемых «новых школ эпохи Камакура». Это приверженцы амидаизма — Хо:нэн (школа Дзё:до) и Синран (школа Дзё:до-Син); До:гэн (школа Со:то:, традиция *дзэн*), а также Нитирэн (школа Нитирэн). Выбор был во многом связан с тем, что у этих мыслителей впервые в Японии буддизм предстает как религия отдельного человека, а не общины и не государства. В их трудах находили то, чего ждали бы от религиозно-философской мысли западные читатели: например, вопросы о вере, грехе, спасении, об оправдании мирской власти или о борьбе против нее за построение праведного государства. С другой стороны, выбор объяснялся еще и тем, что именно камакурские школы имели наибольшее влияние в недавнюю пору, в XVII–XIX вв. Симадзи Дайто: «через голову» этих школ обращается к более ранней японской мысли. По его

оценке, все школы эпохи Камакура вышли из одного «материнского чрева» — из учения Тэндай. Их основатели в самом деле начинали свой монашеский путь в школе Тэндай, а позже, хотя и разошлись с ней, но продолжали говорить на ее языке, пользовались ее приемами рассуждения, решали те задачи, которые она уже поставила. Да, камакурские школы предлагали новые способы подвижничества — и противопоставляли их старой, будто бы уже бесполезной обрядности. Но на деле все эти способы были давно известны и глубоко продуманы в школе Тэндай, без этой предшествующей работы проповедь новых школ была бы невозможна. И даже учения о «родных богах», *ками*, впервые записанные в XII–XIII вв., Симадзи Дайто: считает рожденными из того же «чрева» — из учения Тэндай, чью основу составляет «философия исконной просветленности».

Саму эту философию Симадзи Дайто: называет учением о «конкретном абсолюте» и об «абсолютном всеприятии». «Это значит, что в качестве абсолюта она берет положение дел в конкретной наблюдаемой действительности <...> Мир явлений, наблюдаемые дела и вещи здесь мыслятся как зримые проявления вечной истины, воплощения исконно присущей им просветленной природы» — подытоживает точку зрения Симадзи Дайто: другой исследователь традиции *хонгаку*, Тамура Ёсиро: [Тамура Ёсиро: 1973, 478].

Изучая влияние «философии исконной просветленности» на другие направления японского буддизма, последователи Симадзи Дайто: пришли к чрезвычайно широкой ее трактовке — из нее так или иначе выводили все достижения японской философии начиная с XIII в. и до новейшего времени. Этот подход вызвал возражения у ученых, принадлежавших к школам Риндзай и Со:то: из традиции *дзэн*, а также к школе Нитирэн. Надо сказать, что приверженцы этих школ критиковали школу Тэндай с ее учением о *хонгаку* еще в XIII в. — собственно, во многом именно в ходе такой критики они и выстраивали свои основоположения. Учение об «исконной просветленности» эти школы толковали таким образом: если каждое существо уже есть будда, то все позволено, можно не стеснять себя никакими буддийскими заповедями и мирскими законами; подвижничество тоже не нужно.

Вопрос о разногласиях между школой Тэндай и камакурскими школами стал в XX в. одним из главных в исследованиях по японскому буддизму в целом и по традиции *хонгаку* в частности. По мнению критиков Симадзи Дайто:, «высшим достижением» буддийской мысли никак нельзя считать теорию, до такой степени безразличную к добру и злу, равнодушную к каким-либо практическим действиям, как «философия исконной просветленности». Так, Асаи

Ё:рин (1883–1942) указывал, что Нитирэн отталкивался от традиции *хонгаку* и в противовес ей стремился восстановить строгий подход и к подвижничеству, и к учению [Асаи Ё:рин 1945]. Сигё: Кайсю: (1907–1968) подчеркивал, что «новые» школы XIII в. «повернулись лицом к действительности», пытаясь на деле изменить ее, и обращались с проповедью к широкому кругу людей. А школа Тэндай развивала умозрительное учение, оторванное от насущных задач общины, утратила различение добра и зла, истины и лжи [Сигё: Кайсю: 1954]. Обвинения в отказе от подвижничества и в имморализме будут звучать в критике традиции *хонгаку* и позднее.

Целостную картину традиции «исконной просветленности» выстроил Тамура Ёсиро: (1921–1989). Этот исследователь дает ей такое определение: «Путь мысли, который преодолевает любой дуализм, выходит за его пределы, описывает абсолютный мир, лишенный всякой двойственности, исходя из этого принимает всю фактическую действительность как выражение исконной просветленности» [Тамура Ёсиро: 1984, 243]. Ход рассуждений, ведущих к этому пути, Тамура Ёсиро: описывает так. Обыденный взгляд устанавливает в мире различия: я и другие, мужское и женское, радость и боль, жизнь и смерть и т. д. Ранняя буддийская мысль отвергает мир явлений, построенный на противоположностях, и ищет той сути, что стоит за ними. Итогом ее поисков становятся учения о сознании и сознаваемом мире как потоке «дхарм», а также о взаимозависимом возникновении всех явлений (санскр. *пратитья-самутпада*). На этих учениях основано подвижничество, принятое в раннем буддизме: его цель — освободиться от мирового наваждения, успокоить волнение дхарм. Затем в буддийской мысли происходит поворот к Махаяне — «Великой колеснице», где подвижничество мыслится не столько как движение к освобождению самого подвижника, сколько как сострадательная забота о других живых существах. Учение Махаяны утверждает, что любые различия относительны, «пусты», в том числе и различия между сущностью и явлениями, между страданием и освобождением, между круговоротом перерождений и покоем нирваны. Истина едина, «не двойственна», и такое ее понимание лежит в основе сострадательного подвижничества: «сам и другой — не два», поэтому одно существо может помочь спасению другого не только наставлением, но и обрядом, прямым чудесным вмешательством. А традиция «исконной просветленности» возвращается от сущности к явлениям, от единой истины к мнениям, ищет «не двойственное» измерение в самих различиях.

Тамура Ёсиро: поясняет это на примере противопоставления жизни и смерти. Обыденный опыт подсказывает: все живое

смертно. В то же время, живому существу свойственно неприятие смерти и стремление к жизни. Ранние буддисты учат, что раз вечной жизни быть не может, то остается отвергнуть и жизнь, и смерть: не приемлешь смерти — должен отрешиться и от жизни. Махаянские наставники говорят, что жизнь и смерть едины. А сторонники «исконной просветленности» признают, принимают и жизнь, и смерть, то есть в какой-то мере сводят всё к обыденному опыту, подводя под него основу, полученную в философской рефлексии. То же происходит и с другими противопоставлениями, например — будды и непросветленного человека. Для мыслителей традиции *хонгаку* «именно обычный человек — это действительно живой будда, а тот будда, который пребывает где-то за пределами фактической реальности, — мертвый будда, лишь условно значимый будда. Так обычный человек принимается таким, каков он есть» [Тамура Ёсиро: 1984, 246].

Что касается критики «исконной просветленности» у мыслителей «новых» школ, то Тамура Ёсиро: выделяет внутри нее два главных шага. Первый — это учение Хо:нэн, основателя школы Дзё:до. Для Хо:нэн здешний мир не подлежит никакому оправданию: мироздание изначально дурно, и человек в нем подл и ничтожен. Стать буддой в этом мире невозможно, так что вся надежда — на перерождение в Чистой земле и на единственный обряд — «памятование о будде». Наставники Тэндай признают большую ценность подвижничества, хотя и не считают его необходимым, — а по Хо:нэн, оно просто бесполезно. Более поздние наставники учения о Чистой земле, особенно Синран, возвращаются от мироотрицания к приятию мира. У Синран «памятование о будде» — обряд для здешней жизни, а не для будущей. И хотя здешний мир по-прежнему видится как дурной, но говорится, что свет будды освещает человека такого, каков он есть, — глупого и злого. Таким образом, традиция амидаизма отчасти возвращается к тому же взгляду на мир, что был и у наставников школы Тэндай.

В 1973 г. в серии «Памятники японской философской мысли» («*Нихон-но сисо: тайкэй*») вышел том под заглавием «Трактаты школы Тэндай по исконной просветленности» («*Тэндай хонгаку-рон*») — [Хонгаку 1973]. Над его подготовкой работали Тамура Ёсиро:, Асаи Эндо: и другие исследователи. В книгу вошли основные тексты традиции *хонгаку* с подробными комментариями, а также обширная статья Тамура Ёсиро:, где обобщены выводы его исследований [Тамура Ёсиро: 1973]. До сих пор этот том остается главным научным изданием текстов традиции «исконной просветленности», на него мы опираемся в этой книге. Точка зрения Тамура Ёсиро: на историю традиции *хонгаку* и на

ее философское содержание будет обсуждаться ниже в соответствующих главах.

Курода Тосио (1926–1993) исследовал место традиции *хонгаку* в средневековом японском обществе и государстве. Он предложил теорию так называемой «явно-тайной системы». Эта теория описывает такой способ бытования буддизма, основу которого составляет единая обрядность, направленная на «защиту государства», *сюго кокка*, и на достижение «пользы и выгоды в здешнем мире», *гэндзэ рияку*. И уже над этой единой обрядностью надстраиваются различные учения. В японском буддизме прикладные навыки ведения обрядов собирательно называются «таинствами», *химицу*, и их изучает «тайное учение», *миккё:*. Теоретические дисциплины, учащие об устройстве сознания, о причинно-следственной зависимости, о будде, о спасении и другие относятся к «явным учениям», *кэнкё:*. Все это вместе образует «явно-тайную систему», *кэммицу тайсэй* [См.: Курода Тосио 2008].

У Курода Тосио учения об «исконной просветленности» описаны как итог размышлений японских мыслителей над общественным устройством Японии X–XII вв., в котором храмы и святилища выступали одной из «правящих элит», *кэммон*. Это значит, что монашеская община не находилась на службе у государства (как было задумано в VIII в. в древнем японском «государстве законов») и не противостояла этому государству, а была его составной частью — одной из властей наряду с чиновной и военной знатью. «Идеологией» этой ветви власти — «храмовых домов», *дзикэ*, — была традиция «исконной просветленности» (понятие «идеология» здесь, разумеется, условно). Она описывала все в мире как «исконно просветленное», а значит, обосновывала права монахов на участие во всех делах общества и государства. В то же время она четко очерчивала это участие, ограничивала его вопросами обряда — как бы широко ни понимался сам обряд.

Уча об истине внутри заблуждения, традиция *хонгаку* согласовывала между собой различные направления мысли, существовавшие в японском обществе. Почитание будд и бодхисаттв, служение «родным богам», наблюдения за знамениями, умиротворение «гневных духов», даосские поиски долголетия и телесного бессмертия, конфуцианские требования семейной почтительности и верности подданного правителю, ученые расчеты благоприятных сроков и направлений согласно «пути Инь и Ян» — все это многообразие идей никогда не было сколько-нибудь упорядочено, но оно хотя бы объяснялось исходя из того, что истина конкретна: своя для каждого человека и для каждого случая жизни. Кроме того, исходя из «исконной просветленности», все учения в конеч-

ном счете говорят об одном и том же — ведь истинная сущность едина, и искать ее следует не внутри, а на поверхности явлений. В этом смысле человек ценен и важен во всех своих личных особенностях и общественных связях: как смертный, рожденный в таком-то теле по закону воздаяния, как потомок своих родовых богов, как семьянин, как подданный и т. д. А значит, все учения нужны, каждое из них обустраивает какую-то сторону человеческой жизни. Эта всеобъемлющая идеология «исконной просветленности» складывалась одновременно с «явно-тайной системой», а в основных своих чертах она определилась, когда эта система переживала кризис в конце XII в. — в пору междоусобных войн, в которых храмовые дома принимали участие наряду с чиновными и военными.

Исследования традиции *хонгаку* школы Тэндай не прерывались на протяжении второй половине XX в.; итог им подводит сборник [Хонгаку 1991].

В конце 1980-х гг. два исследователя выступили с жесткой критикой традиции *хонгаку*. Они предлагали свои версии так называемого «критического буддизма», *хихан буккё:*, и на современном уровне воспроизводили доводы, уже звучавшие у средневековых противников «исконной просветленности». Мацумото Сиро: доказывал, что понятия «исконной просветленности», «зародыша Татхагаты» и им подобные противоречат самой сути буддизма — ведь буддизм отрицает «Атман», вечное неизменное «я» человека [Мацумото Сиро: 1989]. Учения о *хонгаку* в этом смысле выступают как «ересь» по отношению к настоящему буддизму, основанному на теориях причинно-следственной зависимости и «пустоты». Хакамая Нориаки к «философии *хонгаку*» относил не только учение школы Тэндай, но и все построения буддийских мыслителей, которые неявно исходят из понятия вечной «сущности», «самости», единого субстрата всех вещей. Он указывал, что в Японии из совмещения несовместимого — буддизма и добуддийского японского миропонимания — возникают противоречивые воззрения, где «сущность» на словах отрицается, а на деле протаскивается снова. Эти воззрения, по Хакамая Нориаки, служили основой для оправдания того самодовольного легкомыслия, что составляет самую опасную черту японцев. Отсюда исследователь выводил «этноцентризм», оправдание общественного неравенства, агрессию Японии против других стран в первой половине XX в. [Хакамая Нориаки 1989; Хакамая Нориаки 1990].

На эту критику отвечали многие исследователи буддизма. Так, Хиракава Акира показал, что понятие «зародыша Татхагаты» в буддийских текстах обсуждается на основе учения о «пустоте»,

так что оно вполне совместимо с главными положениями буддизма [Хиракава Акира 1990]. Такасаки Дзикидо: отмечал, что при «критическом» подходе из «настоящего» буддизма следовало бы исключить и многие другие понятия, которые тоже подразумевают некую неизменную сущность, — в том числе понятие «нирваны» [Такасаки Дзикидо: 1994]. Суэки Фумихико задал вопрос, что считать «буддизмом как таковым» — все учения, которые сами себя относят к буддизму, или только те, которые соответствуют неким стандартам исследователя? Он подчеркивал, что учение об «исконной просветленности» одинаково может обосновывать и агрессию, и миролюбие, и принятие существующих общественных условий, и борьбу против них [Суэки Фумихико 1993].

Однако Суэки Фумихико сам обращает внимание на противоречие в учении об «исконной просветленности». С одной стороны, полное приятие мира и живого существа как уже просветленного, с другой — установка на то, что просветление достигается на уровне «имен и знаков», то есть обучение все же считается необходимым. Это противоречие на самом деле мнимо (поскольку любые различия условны), но именно оно, по Суэки Фумихико, спасло традицию *хонгаку* от разложения. Не только учеба, но и практика самосовершенствования в этой традиции считались нужными, так как сущностное тождество заблуждения и просветления на уровне явлений не дано само собой, а должно быть проявлено в каком-то самостоятельном действии. Впрочем, сторонники «исконной просветленности» не требовали, чтобы это действие было непременно таким-то, а не иным: каждый следует своей природе, ибо исконно будда у каждого свой [Суэки Фумихико 1995].

Из современных продолжений темы «исконной просветленности» в японском буддизме примечательны лекции Накаяма Сэйдэн [Накаяма Сэйдэн 1999; Накаяма Сэйдэн 2001; Накаяма Сэйдэн 2003], размещенные в Интернет на сайте Токийской международной буддийской школы (*То:кё: кокусай буккё:-дзюку*).

Среди западных авторов, изучавших традицию «исконной просветленности» школы Тэндай, хотелось бы назвать Жаклин Стоун и Рубена Хабито. Ж. Стоун выделяет три оценки соотношения между традицией *хонгаку* и школами эпохи Камакура. Учения об «исконной просветленности» берутся как «чрево», в котором зарождаются новые школы (Симадзи Дайто: и его продолжатели), или же подчеркивается «радикальный разрыв» между теми и другими (Асаи Ё:рин, Хакамая Нориаки), или же прослеживается «диалектическое развитие» — от традиции *хонгаку* к новым учениям (Тамура Ёсиро:). Исследовательница ставит два вопроса. Верно ли, что философия «исконной просветленности» отрицает

подвижничество? И верно ли, что она оправдывает безнравственность? Ж. Стоун отмечает, что в текстах *хонгаку* есть описания многих обрядов — и известных ранее, и новых. Эти обряды служат для выявления, осуществления «исконной просветленности» в человеке и для сострадательной помощи другим, для тех случаев, когда простое знание, что ты будда, не помогает. Что же касается оправдания зла, то мыслители *хонгаку* из равенства добра и зла делают вывод о невозможности склониться к тому или другому. Выгода и невыгода для подвижника равны, нет причин действовать во вред окружающим — разве что используя «уловки», чтобы, тем самым, привести их к пониманию собственного «сердца». Обычный человек может совершать дурные дела, но освобождение доступно и дурным людям. Той же точки зрения придерживаются и наставники новых школ, в том числе Хо:нэн, коль скоро для него хороших людей в здешнем скверном мире просто нет. «Нравственная неоднозначность» — общее свойство всех учений этой эпохи [Стоун 1995]. Обобщающее исследование традиции *хонгаку* и споров вокруг нее дано в книге [Стоун 2003].

Рубен Хабито выпустил несколько очерков по теме «исконной просветленности»: о сравнении традиции *хонгаку* и школ Камакура, о трактовке будды в этой традиции, а также о «логике недвойственности» и приятии мира. Исследователь показывает, что в текстах школы Тэндай проводится работа, в чем-то похожая на деконструкцию, как ее понимают некоторые направления современной западной философии. В этих текстах происходит «опустошение» понятий, распадение мира на единичности, не поддающиеся обобщению [Хабито 1996]. К очеркам Р. Хабито мы еще не раз возвратимся в этой книге.

Существует множество работ, где традиция «исконной просветленности» упоминается в связи с другими направлениями японской мысли. Из таких исследований можно выделить книгу Марка Тэйвина по истории «пути богов рода Ватараи», *Ватараи-синто:* [Тэйвин 1996]. Обсуждая историю этой школы синтоизма, исследователь, в частности, отвечает на вопрос: можно ли считать развитие синтоистского учения откликом на традицию *хонгаку*? Об этом речь пойдет в части III.

В отечественных исследованиях по японскому буддизму тема «исконной просветленности» затрагивалась много раз, хотя обычно лишь очерчивалась, но подробно не разбиралась. В книге «Буддизм в Японии» в обзоре учений эпохи Камакура сопоставляются две традиции: *хонгаку* и *маппо:* («конца Закона-Дхармы»). Причем к традиции *маппо:* здесь относятся как почитание будущего будды Мироку, так и почитание будды Амида, коль скоро

в основе амидаизма тоже лежит представление о нарастающем упадке мироздания. Время становления обеих традиций — XII в., эпоха окончательного распада древнего чиновничьего государства и установления власти воинского сословия. Это еще и эпоха, когда набирает силу, а потом распадается система «правления из молельни», *инсэй* — когда на высшую власть в державе притязает не «правящий» государь[1], а отрекшийся государь, принявший монашество. Будучи монахом, такой правитель выступает как глава всех «храмовых домов», так что на храмы ложится еще бóльшая, чем прежде, ответственность за непорядки в стране. В смутах конца XII в. растет всеобщее ощущение конца времен, «последнего века». С одной стороны, общинные и государственные обряды, как кажется, больше не действуют, не защищают державу от развала. С другой — человек времен междоусобиц, вынужденный полагаться только на себя, ищет у монахов наставления, а не чуда. Или же ищет такого чуда, что было бы доступно любому грешнику, вне зависимости от его заслуг — ведь мир стал таким, что в любой миг все заслуги могут быть сведены на нет. А затем, с установлением власти воинского правительства, сёгуната Камакура, опыт строительства нового государства подтверждает, что личный выбор человека действительно может определять его судьбу: просто выжить, или возвыситься, или погибнуть. «Если распространение идеи *маппо:* еще более усугубило состояние трагизма и безысходности, лишая человека надежды на возможность спасения индивидуальными усилиями, то идея *хонгаку* служила противовесом ей. Проповедники принципа *хонгаку* внушали верующим, что только сам человек может достичь освобождения от цепи рождений—смертей, и это освобождение ему уже обеспечено, поскольку заключено в его природе. Эти кардинально противоположные идеи, наложившиеся на прочно укоренившиеся в сознании японцев представления о *карме*, имели тем не менее одно общее: утверждение о необходимости и возможности спасения непосредственно в этой жизни» [Буддизм 1993, 197]. Взгляды на свою эпоху как на «последний век» и на любого человека как на уже спасенного — общи для камакурских школ и школы Тэндай, и это сходство оказывается той основой, на которой Тэндай и новые школы взаимно критикуют друг друга.

Л. Б. Карелова, как и М. Тэйвин, соотносит традицию «исконной просветленности» и синтоистское учение школы Ватараи. Исследовательница отмечает: «Основной принцип *хонгаку* — это

[1] «Правящими» многих японских государей IX—XIV вв. можно назвать лишь условно, так как власть принадлежала, скорее, их окружению, столичному двору, а не им самим.

продвижение от веры к практике, а не наоборот. Идея *хонгаку* смогла преодолеть пессимизм представлений о "конце Закона", рассматривая эпоху *маппо:* как время всеобщего вступления в нирвану. Из утверждения универсальности спасения естественно следовало представление об абсолютной реальности индивидуального, истинном бытии феноменального мира» [Карелова 1998, 254]. Как указывает Л. Б. Карелова далее, такая установка на истинность мира явлений свойственна и текстам школы Ватараи.

Существует еще множество работ советских и российских исследователей, где об «исконной просветленности» говорится в связи с отличительными чертами японского миропонимания. Среди них, прежде всего, нужно назвать книги и статьи Т. П. Григорьевой. Здесь из убежденности японских мыслителей в изначальном единстве мира, в тождестве каждого существа с буддой выводятся многие особенности искусства Японии, ее поэзии и изящной словесности в целом, а также быта и нравов японцев [Григорьева 2007]. Как и в других исследованиях отечественных авторов, здесь традиция *хонгаку* берется в широком смысле.

Мы будем опираться также на исследования по индийскому и китайскому буддизму В. Г. Лысенко, В. К. Шохина, Е. А. Торчинова, К. Ю. Солонина, на работы по японскому буддизму и по истории японской культуры А. Н. Игнатовича, А. Н. Мещерякова, Л. М. Ермаковой, А. М. Кабанова и других.

* * *

Мы постараемся показать традицию «исконной просветленности» школы Тэндай как некое целое. Такая задача увлекательна тем, что речь идет не об отдельном памятнике и не о наследии отдельного автора, а сразу об одном из направлений японской мысли. Сочинения безымянных авторов, монахов школы Тэндай, мы попытаемся выстроить в ряд, чтобы можно было проследить развитие их подходов к теме «исконной просветленности» и к изложению буддийского учения. Общий настрой этих текстов кажется важным и для нашего времени. В них звучат вопросы: как жить в мире, где нет таких внешних мерил и правил, которые вызывали бы доверие? Как удержаться за свою точку зрения при множественности истин, при хаосе теорий, когда ни одну из них не получается отвергнуть как полностью ложную? Как найти путь между «всем всё можно» и «никому ничего не нужно»?

Тексты традиции *хонгаку* хороши еще и тем, что в них обсуждаются простые вопросы — настолько простые и основополагающие, что у более ранних мыслителей ответы на них подразумеваются как очевидные. Что значит, что круговорот перерождений тожде-

ствен нирване? Как понять, что истина едина, но истин много? Зачем разные учения противоречат друг другу, если на самом деле все они учат одному и тому же? Почему школа Тэндай чтит именно «Лотосовую сутру»? Люди, боги и звери станут буддами — а что будет с травами и деревьями? В сердце каждого существа пребывает будда — а где оно у человека, это сердце? Всё это подростковые, школярские вопросы, и, видимо, прежние наставники как-то отвечали на них. Но за Сайтё: или за Гэнсин при разборе их текстов приходится додумывать, как бы они в таких случаях ответили своим ученикам. В основном же эти наставники говорят о вещах более сложных. А в сочинениях по «исконной просветленности» такие вопросы ставятся и обсуждаются напрямую.

Сочинения по «исконной просветленности» разнообразны по стилю и жанрам. Возвышенная ученость в них сочетается и со школьным, рабочим подходом, и с проповедью для мирян, совсем мало знакомых с буддийским учением. Здесь есть и стихи, и беседы наставника с учеником, и диспуты, и справочники, и руководства для самостоятельного подвижничества. В большинстве своем тексты, выбранные для этой книги, невелики по объему, что тоже удобно для переводчика. Мы ограничимся теми сочинениями, где идет речь об учении Тэндай и сравнительно мало отсылок к традициям амидаизма и *дзэн*.

Комментарий к переводам в этой книге построен так, что к каждому из текстов даны примечания: в основном это пояснения к отдельным фразам, а также отсылки к цитируемым сутрам и трактатам из буддийского канона. Толкования терминов и выражений вынесены в Указатель (см. стр. 392–407), и там же приведено их написание иероглифами. Понятия, которые встречаются в исследовательской части книги, также вошли в этот указатель.

Автор благодарит Российский гуманитарный научный фонд за поддержку этого исследования (грант 08-03-00180а за 2008–2009 гг.) и М. В. Бабкову — соавтора по гранту. Также автор признателен журналам «Вопросы философии» и «Человек», где публиковались отдельные части исследования. Спасибо Илье Оказову — первому читателю и редактору этой книги.

Часть I

Источники учения об «исконной просветленности»

Глава 1

Сутры и трактаты

Источники учения об «исконной просветленности» — это, прежде всего, тексты буддийского канона: сутры, то есть проповеди Будды, и трактаты, где разбираются всевозможные вопросы, важные для понимания сутр. В Японии любой текст канона изучали с опорой на толкования китайских наставников. А памятники традиции *хонгаку* школы Тэндай основаны также на трудах более ранних японских учителей.

Говоря о происхождении традиции *хонгаку*, можно отбирать источники исходя из того, как, на взгляд исследователя, развивалась тема «исконной просветленности» в буддийском учении. Но можно ограничиться лишь теми сутрами и трактатами, которые упоминаются в текстах школы Тэндай, то есть теми, которые эта традиция признает в качестве своих источников. Во втором случае вне рассмотрения останется большое число памятников буддийской мысли Индии и Китая, несомненно, относящихся к теме «исконной просветленности» в широком смысле слова, — зато не придется доказывать, что тот или иной текст действительно был известен японским монахам школы Тэндай. Правда, дело осложняется тем, что наставники традиции *хонгаку* обращаются с каноническими источниками достаточно вольно: например, приводят какое-то высказывание как цитату из широко известной сутры, хотя в сутре его нет (см. часть II, гл. 2). Тем не менее, в первой части нашей книги обсуждаются в основном источники, на которые есть ссылки в текстах школы Тэндай. Но прежде необходимо коротко описать предысторию «исконной просветленности» в буддийском учении. Речь пойдет только об основных ее вехах, важных для понимания постановки этого вопроса в трудах китайских и японских мыслителей.

Одно из главных положений раннего буддийского учения — это неприятие той точки зрения, будто у человека есть «я», «самость» (санскр. *Атман*), вечная, неделимая и неразрушимая душа. То, что обычно человек принимает за свое неизменное «я» и за внешний мир, доступный ему, буддисты описывают как поток, где нет «меня» и «мира», а есть изменчивые сочетания «дхарм». Под «дхармами» понимаются носители единичных признаков, относимых к разным слоям нашего опыта: к телесным ощущениям, восприятию образов, их различению, «движущим силам» познавательной деятельности и сознанию. Эти «пять совокупностей» возникают и исчезают во взаимной обусловленности.

Как это происходит, показывает пример с ожерельем [Лысенко 1994, 219–220]. Вот что-то тонкое, извилистое блестит в пыли на дороге. Прохожий замечает его. Зрительные ощущения очертаний и блеска складываются в некий воспринимаемый образ, а затем из знакомых образов подбирается наиболее похожий — чтобы решить, что это такое. При этом один прохожий видит: «Змея! Как бы она меня не укусила!» Другой видит: «Ожерелье! Должно быть, его обронила красавица, я верну его ей, и она меня полюбит...» Третий видит: «Кто-то потерял дорогое украшение. Не стану-ка я его трогать, не то меня же схватят как вора», — и т. д. Прежний опыт, привычки, мечтания и страхи заставляют одного человека видеть одно, другого — другое, и даже якобы «одно и то же» ожерелье для разных людей будет значить разное. Потому нет смысла говорить о мире как о внешнем; вещи не подвластны нам, — и все-таки всякий раз создаются тем же самым сознанием, которое пытается их распознать и понять. Бессмысленно говорить и о каком-то «я», отдельном от опыта: ведь не что иное как прежние впечатления, ранее пережитые события ведут одного человека к одному решению, а другого — к другому.

При этом буддисты отвергают и противоположный подход: что Атмана нет, и после смерти все человеческое существо распадается полностью. Ведь если так, то немыслимо посмертное воздаяние счастьем за добрые дела и страданием за дурные. А такое воздаяние, с точки зрения буддистов, несомненно, есть. Движение дхарм не начинается с рождением человека и не прерывается со смертью, а переходит из одной жизни в другую в круговороте перерождений (санскр. *сансара*). К новым впечатлениям и решениям человека толкают неутоленные желания: защититься от страшного, избавиться от ненавистного, обрести приятное, вернуть утраченное. Получается, что осторожность умножает число страшных вещей, а

не устраняет их. Любой подобный замысел порождает новую задачу, вместо того чтобы решить прежнюю; само его устройство таково, что он не может исполниться. Не зная этого, желать и страдать можно бесконечно. Непостоянство, страдание, отсутствие самости, неведение (санскр. *аничья, дукха, анатма, авидья*) — всегдашние признаки того круговорота событий, в который люди снова и снова вовлекают сами себя. Но волнение дхарм все-таки можно прекратить — и избавиться от дальнейших перерождений, обрести успокоение (санскр. *нирвана*). Будду Шакьямуни почитают как открывшего путь к освобождению от страданий, его Учение — как руководство на этом пути, а Общину последователей Будды — как сообщество тех, кто вместе ищет освобождения.

Итак, на вопрос — есть ли у человека какая-то вечная «душа», «самость», — раннее буддийское учение не дает однозначного ответа: неверно утверждать, что «самость» есть, но неверно и считать, что ее нет [Лысенко 1994, 212–213].

Если исходить из того, как ранняя история буддизма выглядит в китайских и японских памятниках, то в Древней Индии именно в вопросе о «самости» буддисты особенно резко расходились с классической мыслью, основанной на Ведах и построенной вокруг обряда жрецов-брахманов. Речь идет о разных ответах на вопрос: к кому, собственно, обращается учение? К существу с единой вечной душой, как учат жрецы? Или к тому, чей опыт всегда изменчив и множествен, а если чем-то и бывает связан, то не «душой», а желаниями — и страданиями от неисполненных желаний? Оба эти взгляда внутри древнеиндийской мысли вполне совмещаются: для брахманских мыслителей единство на уровне «самости» тоже не исключает множественности на уровне взаимодействия с изменчивыми вещами, с мировым наваждением. Считать Атманом что-либо непостоянное, подверженное влияниям и страданиям, неверно и с точки зрения приверженцев Вед. Для них Атман — то начало в человеке, которое только деятельно, «внутренний правитель», ничему внешнему не подвластный. Он не выступает в страдательной роли даже в том смысле, что подвергается изучению, познанию; невозможно сказать о нем, что он такое. Буддисты же исходят из того, что знание о «душе», о внутренней жизни человека — часть того же познавательного опыта, что и знание о «внешнем мире». И вечность души — такая же видимость, как мнимая вечность гор, лесов, небесных светил, обрядов, законов и всего остального.

Можно возразить: но ведь кто-то следит за изменениями. И если он их замечает — стало быть, сам-то он постоянен; раз он оценивает наваждения как наваждения — значит, имеет с чем

сравнить их, обладает истиной. Почему бы как раз его и не признать «самим» человеком, «самостью»? Здесь у буддийских мыслителей подход прикладной: заранее, до начала познавательной работы, такой наблюдатель, он же «внутренний правитель», не существует. Он должен быть воспитан именно этой работой, и в итоге он действительно окажется свободным от наваждений. Но затем-то человек учится, осваивает самостоятельно свой познавательный опыт.

Здесь можно говорить о двух подходах к обучению: или тот, кого следует выучить, уже есть, или его еще нет. Зачем человека, например, учат музыке: затем, что он уже музыкант по своим задаткам — или как раз затем, что по навыкам он еще не музыкант? Еще один часто обсуждаемый пример: вот из молока готовят жертвенное масло. С точки зрения жрецов, что-то одно было сначала молоком, потом простоквашей, сливками, простым маслом, и наконец — становится маслом, годным для жертвоприношения. Но можно на те же самые превращения смотреть и иначе: если есть сливки, то молока и простокваши уже нет, а масла еще нет [Лысенко 1994, 216–217]. Первый подход свойствен классическим индийским школам: жрец уже «есть» в том юном человеке из брахманского рода, кого готовят для жреческого служения. Так же и «ты сам» уже есть в том слушателе, кому наставник объясняет: «ты — одно с Тем», с божеством. Подобное наставление может быть обращено уже не только к жрецам, но по-прежнему основывается на Ведах. Второй подход — общий у буддистов и других движений не-классической мысли Древней Индии: у всех *шраман*, «первых индийских философов» [Шохин 2007, 60–74]. Чтобы следовать шраманским учениям, человек «уходил из дома», становился нищим странником, не опирался на того «себя», кем был от рождения, а отталкивался от него, решался на полное переустройство своего сознания. Если не иметь в виду противостояние этих двух подходов к обучению — брахманского и шраманского — оказываются непонятны почти все рассуждения индийских буддийских мыслителей.

В. Г. Лысенко показывает, что буддийское учение решает две проблемы, которые для брахманской мысли остались вне поля зрения: «во-первых, объяснялась реальность изменений в человеческой личности — морального совершенствования или деградации. Во-вторых, индивид нес моральную ответственность не только в виде воздаяния лучшим или худшим перерождением, как в брахманизме, но и своим психическим и моральным состоянием в каждое мгновение его настоящей жизни, ибо каждое атомарное состояние стало рассматриваться как совокупный

результат всех его прошлых деяний (в том числе и в иных перерождениях)» [Лысенко 1994, 224]. Рассуждения об «отсутствии самости» разрушают эгоцентрическую установку сознания, естественно присущую людям, их привычку делить мир на «я» и «мое», «отношение ко всему происходящему как совершаемому *кем-то*, принадлежащему *кому-то* и *кем-то* претерпеваемому. Будда считает, что именно подобное отношение мешает человеку видеть вещи такими, каковы они в действительности, сами по себе» [Там же, 226–227].

Однако начиная с I–II вв. н. э. в буддизме все прочнее укореняется тот подход, который выше был назван «брахманским». Связано это с поворотом буддийской мысли к Махаяне, «Великой Колеснице», — к учению, где главной становится работа не ради собственного освобождения, а ради освобождения других страдающих существ. Все большую роль начинает играть обряд. Будду, Учение и Общину почитает множество людей, далеко не каждый из них хочет и может вести трудную жизнь шраманы, буддийского монаха. Но сострадание Будды и истина Учения должны дойти до каждого — при посредничестве Общины, путем обряда. А значит, монах учится затем, чтобы быть готовым к заботе о других. И при такой учебе все чаще задействуется установка на то, что «природу будды» каждый из нас уже носит в себе, она-то и есть настоящая «самость» — и ее можно осуществить, помогая другим людям, зверям, богам и прочим обитателям непостоянного мира.

Все направления буддизма примерно одинаково описывают устройство сознания и мира. При этом разные школы очень поразному учат, что следует делать, чтобы изменить это устройство. Противоречия на уровне предписаний как раз и следуют из того, в чем согласны описания: мир непостоянен, живые существа в нем страдают каждое по-своему, а значит, и проповедь не может быть одинаковой для всех.

С вопросом о «самости» была связана главная трудность буддийской проповеди в Китае в первые века н. э. Дело в том, что древней китайской мысли было чуждо представление о вечной душе, о бестелесном «я». Способности ощущать и мыслить считались здесь свойствами или действиями, функциями тела — подобно режущей способности у ножа. Или же тело могло мыслиться как сосуд, а душа как его содержимое, но и то и другое представлялось состоящим из одного и того же *ци*. Понятие *ци* трудно перевести каким-либо одним словом. Это вещество, но вещество живое, подвижное, некое «дыхание», «эфир» [ДКК 2006, 549]; по выражению Г. А. Ткаченко, *ци* имеет «волновую» природу

[Ткаченко 1999, 192]. *Ци* может пребывать в разных состояниях: тело — это более грубое *ци*, а душа — более тонкое. И о тонком, и о грубом *ци* можно сказать, что оно вечно: тела только превращаются, но никогда не исчезают совсем. И ни в каком из состояний *ци* нельзя назвать неизменным.

Чтобы объяснить отрицание Атмана, буддийским наставникам пришлось сначала излагать учение о нем. Долгое время китайские слушатели понимали рассуждения буддистов как учение о вечной неизменной душе. Буддисты старались опровергнуть это мнение, что породило долгий спор о «неуничтожимой душе» (кит. *шэнь бу ме*) и в целом о том, как соотносятся между собой свойство и носитель этого свойства, действие и деятель [БВМ 1994, 347–361]. К VI в. недоразумение разрешилось, но выяснение вопроса о душе «побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к буддийским идеям» [Торчинов 2001, 5].

Такие поиски привели к разработке учения о «природе будды» (санскр. *буддхата*, кит. *фосин*, яп. *буссё:*). Как указывает Е. А. Торчинов, «теория природы будды сложилась в результате взаимодействия учения Махаяны о том, что все дхармы наделены “свойствами будды” <...> и традиционных китайских (конфуцианских) теорий природы человека (*син*), утверждавших устами Мэн-цзы[1], что человек по своей природе добр и потенциально наделен всеми нравственными совершенствами» [Торчинов 2001, 18]. У дхарм, составляющих наш опыт, должны быть «свойства будды» — ведь иначе нельзя объяснить, как в этом опыте возникает знание о Будде. Потому и приходится говорить о «будде» в общем смысле слова: не о Шакьямуни, основателе учения, а о том будде, кого ищут и обретают разные существа, о будде как части их опыта. Для понятия «природы» обычно приводят определение Сюньцзы (IV–III вв. до н. э.): «К природе (кит. *син*) относится то, что я не способен сотворить, но могу изменить. К чувственности (кит. *цин*) относится то, чем я не обладаю изначально, но то, что я могу сотворить» [Кобзев 1983, 131]. Важно, что от человека не зависит то, обладает или не обладает он какой-либо природой вообще, а не только «природой будды». Толкование «природы будды» в китайском буддизме опирается в основном на «Сутру о нирване»[2], о ней речь пойдет ниже.

К учению о «природе будды» близки рассуждения махаянских наставников о «зародыше Татхагаты» (санскр. *Татхагата-*

---

[1] IV–III вв. до н. э.

[2] Здесь и ниже заглавия текстов приводятся в русском переводе. Их запись иероглифами и транскрипцией см. в Указателе источников.

гарбха, кит. *Жулай-цзан*, яп. *Нёрай-дзо:*). *Татхагата* здесь — «Так Пришедший», величание Будды. Понятие «Татхагата-гарбха» охватывает два значения санскритского слова *гарбха* — это и «зародыш», и «чрево», вместилище зародыша. Слово «Татхагата-гарбха» в Китае толковали в двух смыслах [Торчинов 2001, 8–9]. Или речь вели о том, что человек имеет особое врожденное свойство — принадлежит к «роду» Будды, а значит, способен достичь просветления. Или же говорили, что у любого из людей есть особая внутренняя сущность — «чрево», где вызревает «плод Будды». Второе из этих толкований распространилось шире. Образ движения к просветлению как беременности встречается в «Сутре о Шримале», где учитель и ученица — Будда и царица Шримала — говорят о будущем ее просветлении как о дитяти, которое ей предстоит выносить. Понятие «чрево Татхагаты» в дальневосточном буддизме использовалось часто — возможно, из-за того наглядного, конкретного образа, который оно дает. Правда, иногда его записывали несколько иначе, ставя вместо «чрева» знак с тем же чтением, но более общим значением: «вместилище».

По Е. А. Торчинову, учение о «Татхагата-гарбхе» в Китае перерастает в учение об «исконной просветленности» [Там же, 9].

В китайских буддийских школах особенную значимость получили те сутры и трактаты, где есть и рассуждения о «самости», заданной в обычном человеческом сознании, и критический разбор этих рассуждений, и указания на иную, истинную «самость», обретаемую в ходе подвижничества. При этом работа над собой и забота о других рассматриваются в единстве. Когда буддийское подвижничество описывают на китайском языке, то оно порой косвенно, а порой и прямо соотносится с двумя большими направлениями китайской религиозной философии: с конфуцианством, чье внимание направлено в основном на должные действия человека по отношению к другим людям (в семье, общине и государстве), — и с даосизмом, сосредоточенным на взаимодействии человека с самим собой (собственным телом, нравом и судьбой)[1].

Все направления японского буддизма XII–XIV вв. так или иначе совмещают оба названных подхода. К первому ближе всего традиция *дзэн*, где подвижник ищет «озарения», а польза для других сама собою прилагается к этой его работе. Второй подход преобладает в «тайном учении» школ Тэндай и Сингон, то есть в традиции передачи прикладных знаний об обряде. Особый случай

[1] Разумеется, к перечисленным темам не сводится все содержание конфуцианского и даосского учений. В данном случае мы рассматриваем только ту часть небуддийского китайского наследия, что оказалась шире известна и прочнее усвоена в Японии. См.: [Три учения 2005].

представляет традиция амидаизма: здесь главным открытием оказывается то, что помощь будды Амитабхи (яп. Амида) уже обеспечена и самому человеку, и всем, ради чьего спасения он бы хотел подвижничать. В традиции «исконной просветленности» школы Тэндай соединяются и Дзэн, и амидаизм, и «таинства», так что в ней можно проследить все эти варианты совмещения «шраманского» и «брахманского» подходов.

Вопрос о начале традиции «исконной просветленности»

Когда же в китайском буддизме зарождается традиция «исконной просветленности» как таковая? На этот вопрос есть разные ответы. Можно исходить из того, когда впервые в китайском буддийском каноне появляется само выражение «исконная просветленность», то есть сочетание двух иероглифов: кит. *бэнь-цзюэ*, яп. *хон-гаку*. Соотносить при этом приходится не исходные тексты, а только их китайские переводы: более ранним источником будет тот, который раньше был переведен на китайский язык и стал достоянием дальневосточной буддийской общины, независимо от того, когда возник его санскритский (или какой-либо другой) оригинал.

С этой точки зрения самым ранним текстом будет «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (переводчиком считают Парамартху, принятая датировка перевода — 554 г.). Здесь понятие «исконная просветленность» не только используется, но и подробно разъясняется. «Трактат» приписывали индийскому мыслителю Ашвагхоше, но в настоящее время исследователи считают, что текст составлен в Китае в середине VI в. Перед нами один из так называемых буддийских «апокрифов» — текстов канона, которые выдержаны в стиле переводных сочинений, но на деле не имеют иноязычного оригинала, написаны сразу на китайском языке. Они содержат итоги освоения индийского учения Махаяны в китайской буддийской мысли. Разумеется, через посредство «Трактата» источниками традиции *хонгаку* служат и те тексты, на основе которых составлен он сам. Но для традиции *хонгаку* основополагающим оказывается именно «Трактат о пробуждении веры».

Есть еще несколько текстов в китайском каноне, где встречается понятие «исконная просветленность», причем эти тексты могли появиться раньше «Трактата о пробуждении веры». Среди них нужно назвать «Сутру о человеколюбивом государе». Она была известна в Китае по меньшей мере с начала V в. Но слов «исконная просветленность», кит. *бэнь-цзюэ*, в раннем переводе этой сутры нет; они появляются лишь в переводе Амогхаваджры 765 г. В этом

переводе сказано: «То, что в живом существе самородно и чисто, называют его исконно-просветленной природой. Она и есть совокупная мудрость всех будд. Благодаря ей, обретается исконная основа живого существа» (ТСД 8, 837a[1]). В переводе Кумарадживы 401 г. вместо «исконно-просветленной природы» стоит «природа просветленной *сарва-праджни*» (здесь в китайский текст введено санскритское слово, оно записано иероглифами, условный перевод — «всецелая мудрость»). Вероятно, в более позднем переводе задействовано понятие «исконная просветленность» в том значении, в каком оно было уже проработано в «Трактате о пробуждении веры».

О начале традиции «исконной просветленности» можно говорить и в более общем смысле: учитывать не одно это понятие, но и близкие к нему: «природа будды», «зародыш Татхагаты» и др. В этом случае началом традиции будет время появления «Лотосовой сутры», «Сутры о нирване», или же «Сутры цветочного убранства» и др. Как и в случае с другими сутрами Махаяны, датировать эти памятники можно лишь приблизительно, I–III вв. н. э. В какой последовательности они возникали, неизвестно. Порядок их появления в китайском каноне разные толкователи оценивают по-разному: учитываются или самые ранние переводы, или те, что получили наибольшее распространение. Так или иначе, начало традиции «исконной просветленности» при этом совпадает с началом всей китайской махаянской традиции, и нам такой подход кажется слишком широким.

Рубен Хабито предлагает отсчитывать историю учений об «исконной просветленности» не только от «Трактата о пробуждении веры», но и еще от двух важнейших трактатов китайского канона [Хабито 1996, 2–3]. Первый из них, «Трактат о драгоценной природе», составил индийский наставник Сарамати в начале V в., на китайский язык он переведен около 510 г. В трактате обсуждается «зародыш Татхагаты». Второй важный текст — «Трактат о природе будды». Его приписывали индийскому мыслителю Васубандху, одному из основателей махаянского учения (IV в.). В действительности текст составлен в Китае, как и «Трактат о пробуждении веры».

Подход Р. Хабито нам представляется правомерным с той точки зрения, что источниками традиции выступают не махаянские сутры — каждая из которых содержит проповедь учения в целом,

[1] Здесь и далее ссылки на китайский буддийский канон приводятся по изданию [ТСД]. Цифры до запятой — номер тома, цифры после запятой — номер страницы, буквы a, b, c обозначают верхнюю, среднюю и нижнюю полосы текста на странице.

и поэтому обсуждает множество тем — а трактаты, где какая-то одна тема берется в качестве основной. Правда, и в трактатах тема может ставиться очень широко, из ее разработки мыслители традиции *хонгаку* берут лишь часть, а остальных рассуждений не касаются. Источником традиции «исконной просветленности» в буддийском каноне, скорее, выступает не тот или иной текст в целом, а отдельная строка или несколько строк из сутры, отдельное рассуждение из трактата. Или же можно сказать, что текст как целое берется с точки зрения его общей установки, а отсылки делаются к отдельным немногочисленным местам, где эта установка особенно четко выражена. Прежде всего, это касается установки на изначальное тождество любого живого существа с буддой.

Такой фрагментарный взгляд на тексты канона отличает традицию «исконной просветленности» японской школы Тэндай от многих других направлений буддийской мысли. Например, от ее прообраза, китайской школы Тяньтай, где «Лотосовую сутру» изучали по порядку, прослеживали развитие мысли в ней. Так же поступали наставники Тэндай, не принадлежавшие к традиции *хонгаку*. Сторонников «исконной просветленности» нередко упрекали за вольное отношение к канону именно потому, что они цитируют сутры и трактаты отрывками, вынутыми из контекста. Похожие упреки звучали и в отношении японских приверженцев учения о «Чистой земле», особенно — Хо:нэн. Его способ цитирования тоже называли вольным, указывая, что он некоторым отрывкам из сутр и трактатов приписывает значение, никак не следующее из контекста. Подобный подход к канону был в Японии XII–XIII вв. приметой времени: требовалось изложить учение, насущно важное для людей «последнего века». Отрывки из канона подкрепляли такое учение, но задача последовательно толковать тексты канона при этом не ставилась.

Мы расскажем лишь о текстах буддийского канона, особенно значимых для традиции *хонгаку*. Не разбирая эти тексты в целом, мы ограничимся только теми отрывками, отсылки к которым особенно часты в сочинениях японских наставников школы Тэндай. Вместе с тем, мы постараемся показать ближайший контекст этих отрывков.

«Трактат о пробуждении веры в Махаяну»

Задача трактата — укрепить все живые существа в их вере в Махаяну, «Великую Колесницу». Для этого необходимо изложить суть учения Махаяны, развернуть ее основное положение: «сансара есть нирвана», круговорот рождений и смертей тождествен

просветленному покою Будды. Это нужно понять для того, чтобы подвижничать, заботясь об освобождении всех живых существ. А прийти к такому пониманию возможно, если опираться на знание о том, как устроено наше сознание, оно же «сердце».

Махаяна может быть рассмотрена с двух сторон: с точки зрения «дхармы» и с точки зрения «значений» (смысла). «То, что называют дхармой, — это сознание живых существ. Именно это сознание объемлет как все мирские дхармы, так и все дхармы, выводящие из мира» (ТСД 32, 575с)[1]. Одни из «дхарм», составных частей нашего опыта, вовлекают нас в круговорот перерождений, а другие — помогают выйти из него, освободиться из мира непостоянства. Но и те, и другие дхармы объемлет одно и то же сознание. Сущность «Великой колесницы» соразмерна истинной сущности сознания, а ее свойства и действия соразмерны обусловленному, возникающему и исчезающему сознанию. Именно поэтому учение Махаяны может посредничать между обусловленным и необусловленным сознанием, вести от непросветленности к просветлению.

«Смысл» Махаяны можно рассмотреть с точки зрения «сущности», «субстанции», кит. *ти*, или же с точки зрения «свойств», «облика», кит. *сян*, или же «функций», «действий», «применений» кит. *юн*. Понятия «сущности и действия», разработанные в классической китайской мысли, в буддийское учение ввел Сэнчжао (347–414) в «Толковании к сутре о Вималакирти»[2]. В «Трактате о пробуждении веры» между «сущностью» и «действием» вводится еще и промежуточное звено, «облик». Троичное противопоставление позволяет совместить два разных различения: «сущность/применение» (основное для китайской мысли) и «сущность/видимость» (ключевое для индийского наследия в китайском буддизме).

О «величии» сознания, соразмерного Великой Колеснице, говорится в трех смыслах.

1. «Величие сущности»: все дхармы истинны по своей сущности, ровно-равны, не растут и не убывают.

2. «Величие свойств»: «зародыш Татхагаты» наделен полнотой неизмеримых благих свойств.

3. «Величие действий»: сознание способно порождать все причины и следствия — как те, что привязывают живое существо

---

[1] Здесь и дальше «Трактат» цитируется в переводе Е. А. Торчинова; см.: [Трактат о пробуждении веры 1997].

[2] Будучи по основной работе переписчиком книг, Сэнчжао стал признанным знатоком и древней китайской классики, и современных ему даосских учений. Он использовал эти знания при работе с буддийскими текстами, когда стал сподвижником крупнейшего переводчика Кумарадживы. Понятия «сущность» и «действие» («функция») использовались и уточнялись в «спорах о неуничтожимости души», см. выше.

к миру рождений и смертей, так и те, что выводят из этого мира (ТСД 32, 575с).

Сознание обладает свойствами «истинной реальности», или «истинной сущности» (кит. *чжэньжу*, яп. *синнё*), и в то же время — свойствами «рождения и исчезновения и причинной обусловленности». Все дхармы различаются лишь постольку, поскольку сознание различает их. Если различие устранить, то исчезнет разница между страданием и блаженством, постоянством и изменчивостью, заблуждением и просветлением. Но тогда о дхармах, каковы они есть по своей природе, ничего уже нельзя будет сказать. «Все дхармы с изначальных времен <...> лишены свойств, делающих возможным их именование, лишены свойств, делающих возможным их осмысление, и в конечном итоге все они равностны, неизменны, лишены различий и неразрушаемы. Все они лишь Единое Сознание <...> Все слова представляют собой только ложные имена, лишенные сущностного соответствия и основывающиеся на ложной различающей мысли, которой недоступна природа дхарм. <...> Но сама субстанция истинной реальности не может иметь конец, и по этой причине все дхармы истинны по своей природе. Поэтому нечего и установить в качестве истинного, ибо все дхармы в действительности тождественны друг другу в своей истинности» (ТСД 32, 576а). «Различающая мысль» (кит. *линянь*) — это мысль односторонняя, которая всякий раз исходит из некого противопоставления, но берет одну его сторону и отвлекается от второй. Нужно преодолеть эту односторонность, научиться учитывать обе стороны — во всем, что бы мы ни исследовали.

Рассуждения об «исконной просветленности» в «Трактате» относятся к разделу «Опровержение ложных взглядов и исправление ложных привязанностей». Цель этих рассуждений — устранить заблуждения, а не выразить истину как таковую. В традиции *хонгаку* учение об «исконной просветленности» будет мыслиться как предельно-истинное — но в «Трактате» его роль не такова.

Если сознание отделено от «различающей мысли», то оно «подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно собой не охватывало» (ТСД 32, 576b). Мир «дхарм» для такого сознания есть не что иное как «Тело Закона-Дхармы» — вечный самотождественный вселенский будда. Если обсуждать будду как часть опыта всех почитателей будды, то он как раз и будет такой частью: вечной, равной себе и пребывающей всюду, коль скоро приверженцы махаяны верят в возможность спаси любое существо[1]. Если рассматривать сознание с этой точки зрения, то оно

[1] См. подробнее о «телах будды» часть II, гл. 3.

называется «исконно просветленным», «изначально пробужденным» (кит. *бэньцзюэ*).

«Исконно просветленное» сознание отличается:

(а) от сознания, находящегося в движении к пробуждению, — такого, чье просветление начато и длится (кит. *шицзюэ*, яп. *сикаку*). Как и в случае других противопоставлений, эти две стороны сознания неразрывно связаны: «Имеющее начало пробуждение оказывается тождественным изначальному пробуждению»;

(б) от «непросветленного» (кит. *буцзюэ*, яп. *фукаку*). О единстве этих двух сторон сознания тоже нельзя забывать. Из-за опоры на «непросветленное» сознание и возникает надобность в сознании, «чье просветление начато». «Непросветленность» означает не что иное как наличие «различающей» (односторонней) мысли;

(в) от «окончательно просветленного» (кит. *цзюцзинцзюэ*, яп. *кукё:гаку*) — от той точки, куда приводит движение к просветлению (ТСД 32, 576b).

Выстраивается следующая цепочка: «исконная просветленность» → «непросветленность» → «начатое просветление» → «окончательное просветление». Она соответствует «четырем благородным истинам» буддийского учения: страдание → причина страдания → прекращение страдания → путь к прекращению страдания. Разница заключается в том, что в «Трактате» весь мир еще и просветлен — хотя, как и в других буддийских текстах, он весь наполнен страданием. «Четыре истины» Махаяны образуют не линию, а кольцо: от «окончательного просветления» можно провести стрелку назад к «исконной просветленности». «На самом деле нет никаких различий между исходным состоянием и пробуждением, ибо все четыре состояния наличествуют одновременно и лишены самостоятельности, будучи изначально равностными и тождественными Единому Пробуждению» (ТСД 32, 576c).

Состояние сознания, одновременно просветленного и непросветленного, поясняется сравнением с водой и волнами. Ветер поднимает волны в море, и при этом «свойства ветра и свойства воды неотделимы друг от друга. Однако вода по своей собственной природе неподвижна, и когда ветер успокаивается, то и движение как свойство воды прекращается, а ее влажная природа остается неизменной. Точно так же и собственной природой всех живых существ является изначально чистое и спокойное сознание, которое под воздействием ветра непросветленности приходит в движение. И сознание, и непросветленность лишены свойств своей собственной оформленности и не могут быть отделены друг от друга. Однако сознание является неподвижным по своей собственной природе. Поэтому, когда непросветлен-

ность прекращается, длительность омраченных состояний сознания также заканчивается, а его собственная природа, являющаяся мудростью, остается неизменной» (Там же). Это сравнение часто воспроизводится в текстах традиции *хонгаку*.

«Исконная просветленность», рассмотренная в ее отношении к непросветленному, помраченному сознанию, имеет два свойства: это «чистота мудрости» и «непостижимая деятельность». В «Сутре о нирване» эти же свойства называются «мудростью» (кит. *чжи*, и «доблестью», кит. *дэ*). Чистота мудрости — это такое состояние сознания, при котором дхармы больше не движутся и в собственной природе человека выявляется «Тело Закона-Дхармы». «Непостижимая деятельность» мыслится как сострадательная способность бодхисаттвы: опираясь на чистоту мудрости, «создавать великое множество совершенных и сокровенных миров». Зная «шесть корней», то есть пять внешних чувств и внутреннее чувство живых существ, бодхисаттва «естественно сообразуется с их индивидуальным характером и особенностями и приносит им всем пользу». Здесь можно проследить связь между «Трактатом» и сутрами, где говорится о «Чистых землях», создаваемых силой обета бодхисаттв. «Чистые земли» — это чудесные страны, где последователи того или иного бодхисаттвы могут спокойно проходить свой путь к просветлению, не тратя сил на преодоление обычных земных страданий: голода, болезней и пр. Становясь буддой, бодхисаттва занимает место властителя своей страны и помогает людям переродиться в ней. Наибольшим почитанием пользовалась такая страна бодхисаттвы Дхармакары, он же будда Амитабха (яп. *Амида*).

С точки зрения «сущности» просветленное сознание имеет четыре свойства. Их уподобляют четырем «зеркалам».

1. Чистое зеркало без отражений.

2. Зеркало, в котором отражается весь мир, причем оно не замутняется отражениями, ибо эти отражения (дхармы) неотделимы от него самого. Отражения, они же «следы-впечатления», «искуриваются» сознанием, не приходят в сознание и не уходят из него, не возникают и не исчезают, а вечно пребывают в нем.

3. Зеркало, освобожденное от отражений-дхарм.

4. Зеркало, которое воздействует с помощью «следов-впечатлений»: «О нем говорится, что оно, по причине очищенности от омрачения, освещает своим светом сознание всякого живого существа и побуждает его совершенствовать свои благие корни, обнаруживая природу различающей мысли» (ТСД 32, 576с). Эти четыре свойства просветленного сознания схожи с четырьмя состояниями сознания, различаемыми в древнеиндийском брахманском учении. По «Мандукья Упанишаде», первые три сравнивают

с бодрствованием, сновидением, сном без сновидений, четвертое — еще более глубокое — сравнить не с чем [Упанишады 1992, II, 201–202; Лысенко pdf].

Живые существа привязаны к просветлению, опираются на него и поэтому заблуждаются. Когда не будет привязанности к просветлению, не будет и непросветленности. Соответственно, после преодоления непросветленности не будет и никакого просветления. Здесь учение «Трактата» можно сравнить с построениями древнекитайской мысли, в частности — «Дао-дэ-цзин» 57: когда много оружия — много смут, когда много законов — много преступлений и т. д., поэтому мудрец говорит: «Я буду в бесстрастии, и народ сам вернется к исконной простоте» (перевод Е. А. Торчинова, [Торчинов 1999, 267–268]).

Три свойства непробужденности следуют одно из другого: 1) сознание деятельно → 2) оно также и страдательно, воспринимает воздействия → 3) для него существуют воспринимаемые предметы, и оно к ним привязано. Тождество и различие просветленности и непросветленности поясняется сравнением с горшками: все они сделаны из глины (тождество), но у всех у них разные размеры и очертания (различия). Здесь с материалом сопоставляется просветленность, а непросветленность — с изделиями из него.

Далее в «Трактате о пробуждении веры» идет речь о разновидностях «следов-впечатлений», об «истинной сущности», о телах будды, о переходе из мира рождений и смертей в мир «истинной сущности». «Если человек может созерцать, анализировать и познавать суть своего сознания и поймет, что она тождественна отсутствию различающей мысли, то он может легко и успешно вступить в мир истинной реальности, как она есть». Ложные привязанности «опираются на воззрение, согласно которому “я” существует. Если отказаться от веры в “я”, то не будет и ложных привязанностей» (ТСД 32, 579c). «Трактат» различает два вида ложных воззрений на «я»: 1) когда «я» приписывают человеку — и 2) когда «я» приписывают дхармам (ТСД 32, 580a–b). Первый вид ложных воззрений охватывает пять заблуждений: а) будда в теле Закона-Дхармы подобен пустоте (это неверно); б) природа истинной сущности пуста (на самом деле она полна); в) в зародыше Татхагаты различаются вещественное и невещественное (таких различий там нет); г) зародыш Татхагаты в своей сущности содержит все, что есть в мире рождений и смертей (ложных дхарм в ней нет); д) нирвана Татхагаты конечна (она безначальна и бесконечна). Так учение «Трактата» соотносится с другими толкованиями «зародыша Татхагаты». При устранении указанных заблуждений понятия «зародыша Татхагаты» и «исконной просветленности» согласуются одно с другим, но

если эти заблуждения не устранены — не согласуются. Второй вид ложных воззрений — что имеется некое «я» потока дхарм — ведет к заблуждению, называемому ложным влечением к нирване (на деле истинные и ложные дхармы взаимозависимы)[1].

«Лотосовая сутра»

«Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», она же «Лотосовая сутра», — одна из важнейших сутр Махаяны. В Китае и в Японии она стала наиболее почитаемой книгой для монахов всех школ и для множества мирян. Существует несколько ее переводов на китайский язык, из них чаще всего используется перевод Кумарадживы, созданный в 400-х гг. Для школ Тяньтай и Тэндай «Лотосовая сутра» — основной источник учения. Главными в ней считаются наставления о том, что каждое живое существо может достичь просветления, о том, что Шакьямуни и есть вечный Будда, а также о *бодхисаттве* (санскр.) — подвижнике, который осознает в себе «природу будды» и стремится осуществить ее путем сострадательных деяний ради спасения всех живых существ.

Чжии, основатель учения китайской школы Тяньтай (см. ниже, стр. 60–62) предложил разделение «Лотосовой сутры» на две части. Первые пятнадцать глав он называет «вратами следа», а дальнейшие главы — «исконными вратами». Под «следом» имеется в виду воплощение Будды в облике земного смертного учителя, каким он предстает во вводных главах сутры. В дальнейшем Будда открывает свою истинную природу, и сообщает, что он достиг просветления в бесконечно далеком прошлом. Различение «врат следа» и «исконных врат», а также противопоставление «Лотосовой сутры» всем другим текстам канона играют в учении об «исконной просветленности» важнейшую роль.

Для традиции *хонгаку* наибольшее значение имеют следующие сутры:

Гл. II, «Уловки» — учение о «вечном существовании» как «знаке» миров;

Гл. XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты» — учение о вечности Будды, граница между «вратами следа» и «исконными вратами»;

Гл. XII, «Девадатта», и гл. XX, «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий» — учение о всеобщности освобождения.

---

[1] Разбор дальнейших рассуждений «Трактата» см.: http://trubnikovann.narod.ru/Daijo1.htm

В гл. II содержится стихотворное величание Дхармы Будды [Лотосовая сутра 1998, 110–111][1]:

Изначальный обет будд таков:
«Желаю, чтобы живые существа
Повсюду [следовали] Пути Будды,
Которому следую я,
И чтобы все [они] обрели этот Путь!»
Хотя будды грядущих времен
Будут проповедовать сотни, тысячи,
Миллионы,
Бесконечное число учений,
На самом деле [все эти учения] —
Одна Колесница!
Будды, [Самые] Почитаемые,
[Среди Тех, У Кого] Две Ноги,
Знают,
Что дхармы никогда не имеют
[Собственной] «природы»,
Что для прорастания «семени» Будды
Необходима причина,
И поэтому проповедуют Одну Колесницу.
Эта Дхарма существует,
[Обладая] качествами,
Которые [присущи] дхармам,
Поэтому «знак» миров — вечное существование.
Узнав об этом на Месте Пути,
Поводырь проповедует [Дхарму]
С помощью «уловок».
Будды десяти сторон [света],
Пребывающие [в мире],
[Те, кому] делают подношения боги и люди,
Будды, [которых столько же,
сколько] песчинок в Ганге,
Выходят в миры для того,
Чтобы вести живых существ к покою,
Также проповедуют эту Дхарму.
[Они] знают наивысшее успокоение и исчезновение.
И хотя с помощью силы «уловок»,
[Они] показывают различные Пути,
На самом деле [это Пути] Колесницы Будды.

[1] Здесь и далее «Лотосовая сутра» цитируется в переводе А. Н. Игнатовича.

В этих строках проводится мысль о единстве буддийского учения. Различия между разными его изводами сводятся к «уловкам», *хо:бэн*. «Уловки» нужны затем, чтобы донести одну и ту же Дхарму до разных слушателей. Для школ Тяньтай и Тэндай важно было, что их учение — не одна из многих «уловок», а Дхарма как таковая.

Будда Шакьямуни дает «изначальный обет», *хонсэйган*, который гласит: все живые существа будут следовать по Пути Будды и «обретут» этот Путь, пройдут его до конца. В сутрах такие обеты произносят и другие будды (например, по обету Амитабхи возникает его «Чистая земля»). Шакьямуни не стал бы Буддой, если бы его обет был ложен. А значит, во-первых, все существа действительно станут буддами, а во-вторых, пока они будут двигаться к этой цели, они уже будут идти по сострадательному пути Будды, действовать так, как если бы уже достигли освобождения от собственных страданий. Совпадение цели и пути к ней задает главную установку школ Тяньтай и Тэндай — на подвижничество ради других, возможное и тогда, когда подвижник сам еще не достиг совершенства. О сострадании учат и другие сутры Махаяны, но в «Лотосовой сутре» дано наиболее последовательное и подробное его обоснование. Вероятно, этим объясняется особенный успех сутры в Китае и на Дальнем Востоке в целом. Из всех буддийских текстов именно она дает наиболее весомые доводы против обвинений, которые предъявляли буддистам в Китае: что те будто бы сосредоточены на своей посмертной участи и пренебрегают насущными обязанностями человека перед другими людьми, нарушают правила «человечности», обоснованные у Конфуция и Мэнцзы. В «Лотосовой сутре» заботы о себе и о других неотделимы друг от друга, но сострадание все-таки ставится на первое место.

И наконец, в приведенном отрывке Дхарма («Одна Колесница») выступает как причина для становления будды в живом существе, для прорастания «семени» Будды. Знакомство с Дхармой, то есть с учением «Лотосовой сутры», в школах Тяньтай и Тэндай считается главным и достаточным условием для освобождения. Собственные дела подвижника нацелены на спасение других, сам же он спасен Дхармой.

Особенно значимыми для традиции *хонгаку* стали слова «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование» (ТСД 9, 9b). Как указывает А. Н. Игнатович, китайские толкователи сутры считали эти строки выражением сути учения Будды — не единственным, но одним из важнейших [Лотосовая сутра 1998, 389]. В традиции *хонгаку* эти строки толкуются в том смысле, что мир нашего обыденного опыта — это и есть истинный мир, что ника-

кой сущности за пределами видимости нет. Шакьямуни — будда нашего мира, и мир по природе соразмерен ему. По «Лотосовой сутре», Шакьямуни — земной учитель и вместе с тем вечный Будда, а стало быть, мир тоже и изменчив, и вечен. «Существование» здесь не просто противопоставляется «небытию», «отсутствию». «Существовать» значит еще и пребывать в своих пределах, колебаться в рамках своего индивидуального образа, сохранять какие-то характерные признаки, пусть эти признаки и подвижны. Тогда «существовать вечно» означает быть вечно изменчивым, но — изменчивым по-своему. Эта мысль в традиции *хонгаку* стала основой для приятия мира таким, как он есть. Отсюда может следовать и полное пассивное согласие с любыми событиями в мире — и наоборот, активное отстаивание ценности единичного, своеобразного перед любыми общими требованиями, навязываемыми извне.

Понятие «знак» (тж. «облик», «свойства», кит. *сян*, яп. *со:*) в школах Тяньтай и Тэндай толкуется согласно различению «трех великих» — «сути, облика и действий» (*тай-со:-ё:*). Здесь возможно понимать строку из сутры двояко: само «вечное существование» есть «свойство» — или же многообразные свойства вещей «существуют вечно». В традиции *хонгаку* могут использоваться оба этих значения.

«Миры» («области», *сэкэн*) принято понимать исходя из учения о «трехтысячном мире». Всего существует десять миров возможного перерождения по закону воздаяния. Живое существо может воспринимать свой мир как «подземную темницу», обиталище «голодных духов», «животных», «демонов-асур», «людей», «богов», «слушателей голоса Будды», «подвижников-одиночек», «бодхисаттв» или «будд». Таковы десять видов того, какой кому-либо может представляться окружающая действительность. Эти миры называются «мирами Закона-Дхармы», или же «дхармовыми мирами», *хоккай*. Сознавать себя как существо того или иного мира — значит отличать свой мир от других и сравнивать его с ними; поэтому говорится, что в каждом из десяти миров содержатся все десять, то есть всего их сто. Кроме того, для любого существа мир делится на три «области» — ближайшую, ближнюю и дальнюю. Ближайшую область составляют «пять совокупностей дхарм» (см. выше, стр. 20), ближнюю населяют другие такие же живые существа. Дальнюю область образуют горы и реки, травы и деревья, глина и камни, и в целом все это называется «землей-страной» или «сосудом». И наконец, каждый из миров можно рассматривать с десяти точек зрения. В «Лотосовой сутре» в гл. II эти точки зрения обозначаются выражением «так есть», *нёдзэ*. (Оно восходит к зачину большинства сутр: «так я слышал», *нёдзэ*

га мон.) Названия десяти «так есть» — 1) «облик» (когда смотрящего, прежде всего, интересует то, как выглядят вещи и события); 2) «природа» (смотрящему важно, каково происхождение, «родство» наблюдаемых явлений); 3) «сущность»; 4) «силы» («возможности»); 5) «действия»; 6) «причины»; 7) «условия»; 8) «плоды»; 9) «последствия»; 10) «конечный предел». Итого в совокупности насчитывается три тысячи — десять раз по десять миров Дхармы, умноженные на три («области») и еще на десять («так есть»). «Три тысячи миров» — это полная картина мироздания в учении Тяньтай и Тэндай. Главный способ подвижничества заключается в том, чтобы созерцать их в единстве, вмещать их в «единую мысль» (см. часть II, гл. 5).

Другой отрывок, очень важный для традиции *хонгаку*, содержится в гл. XX («Бодхисаттва Никогда Не Презирающий»). Этот бодхисаттва обращается ко всем встречным: «Я глубоко почитаю вас и не могу относиться к вам с презрением. Почему? Потому что вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!» (ТСД 9, 50с) [Лотосовая сутра 1998, 265]. Над ним смеются, его гонят, но он продолжает повторять те же слова. Это место считается настолько важным, что его называют «Малой сутрой», — оно кратко выражает главную мысль «Лотосовой сутры» о всеобщности освобождения.

«Сутра о нирване»

«Сутра о нирване» в школах Тяньтай и Тэндай считается столь же значимой, как и «Лотосовая сутра». На китайский язык она переводилась несколько раз, в традиции *хонгаку* наиболее широко используется перевод Дхармакшемы 420-х гг. (ТСД 12, № 374). В этой сутре Будда Шакьямуни дает последние наставления перед уходом в нирвану и отвечает на те вопросы учеников, на которые им было бы особенно жаль не получить ответа.

О «природе будды» речь идет в главе «Бодхисаттва Львиный Рык — 1» (ТСД 12, 523а–с). Бодхисаттва по имени Львиный Рык спрашивает у Будды: «Что такое природа будды? Почему говорят “природа” будды? Почему говорится, что она вечна, благословенна, обладает атманом и чиста? Если все существа обладают природой будды, то почему они не видят свою собственную природу будды? В чем же не-таком пребывают бодхисаттвы, находящиеся на ступени десяти “земель”, что они не могут ясно видеть ее? В какой Дхарме пребывает Будда, что может ясно видеть ее? Что же за глаза у бодхисаттв, находящихся на ступени десяти “зе-

мель", что не могут ясно видеть? С помощью какого глаза может Будда ясно видеть?» (ТСД 12, 523а)[1].

Четыре свойства «природы будды» — «вечность, блаженство, самость и чистота» — противоположны главным свойствам нашего мира: непостоянству, страданию, отсутствию самости, а также замутненности, помраченности. Итак, «природа будды» в человеке — то, что полностью отлично от его обыденного опыта. Особенно трудным для понимания выглядит третье свойство «природы будды»: «самость», «обладание Атманом». Противники учения о «природе будды» часто строили свою критику на том, что это учение искажает буддийскую Дхарму или вовсе не принадлежит к ней — поскольку признает Атман.

«Видение» применительно к «природе будды» не означает именно зрительного восприятия. Речь идет о том, что живые существа обладают этой скрытой природой, но никак не ощущают ее. Это относится даже к бодхисаттвам, еще не достигшим полного совершенства. Будда же может видеть эту природу.

Отвечая, Будда, прежде всего, поясняет, почему Львиного Рыка занимают именно эти вопросы. Бодхисаттва обладает двумя «украшениями» — мудростью и добродетелями — и потому может видеть двояко: и как будда, и как бодхисаттва, еще не прошедший «десяти земель». «Украшение мудрости не присуще никому, кроме всех будд и бодхисаттв. Украшение же добродетелей присуще шравакам, пратьекабуддам и бодхисаттвам девяти "земель"» (ТСД 12, 523а). Шраваки, «слушатели голоса Будды», осваивают учение под руководством наставника, а пратьекабудды, «подвижники-одиночки» — самостоятельно. Обычно тех и других относят к «Малой Колеснице», Хинаяне, и противопоставляют бодхисаттвам «Великой Колесницы»: шраваки и пратьекабудды заботятся о собственном освобождении (хотя их благие дела и приносят пользу другим существам), бодхисаттвы с самого начала радеют о спасении всех существ. Важно, что в «Сутре о нирване» бодхисаттвы делятся на два разряда — те, кто еще проходит путь совершенствования (десять «земель»), и те, кто уже прошел его. Первые считаются заодно со шраваками и пратьекабуддами, а вторые — заодно с буддами.

Дальше Львиный Рык возражает против той оценки, какую дал ему Будда. Он говорил как простой смертный, а не как истинно умудренный бодхисаттва. Соответственно, и о «природе будды» он хочет получить ответ, доступный человеческому пониманию. Будда отвечает: понять рождения и смерти можно только тогда,

[1] Здесь и далее «Сутра о нирване» цитируется в переводе Ф. В. Шведовского [Сутра о нирване 2004, 64—68].

когда видишь их вместе с нирваной, а обычному человеку это недоступно — в отличие от такого бодхисаттвы, как Львиный Рык. После этого Будда дает ответ на вопрос о «природе будды»:

«Добрый сын! Природа будды есть не что иное как "пустота" первого значения. "Пустота" первого значения — это мудрость. Когда говорят "пустота", не имеют в виду ни пустое, ни непустое. Знание различает пустое и не-пустое, вечное и невечное, печаль и радость, "Я" и "не-я". Пустое — это рождения и смерти. Не-пустое — это великая нирвана. А также "не-я" есть не что иное, как рождение и смерть. "Я" существует в великой нирване» (ТСД 12, 523b).

Будда здесь указывает на «пустоту» в первом ее значении. Такая «пустота» объединяет в себе и «пустое» в обычном смысле, то есть относительное, и «не-пустое» — то, по отношению к чему нечто именуется «пустым». Например, говорить об «отсутствии я» в непостоянном мире возможно только по отношению какому-то иному миру, где «я» существует, иначе отрицание «я» бессмысленно.

Многие буддийские мыслители (например, в школах Фасян в Китае и Хоссо: в Японии) строят подобное рассуждение иначе: «я» объявляется «пустым» по сравнению с чем-то другим, что не «пусто», — а именно, с дхармами, составными частями нашего изменчивого опыта. Затем говорится, что и дхармы «пусты» по сравнению с чем-то еще, и т. д. Согласно «Сутре о нирване», этот подход неверен, поскольку он смешивает разные отрицания. Говорить, что «я» относительно, можно только тогда, когда мы указываем иное «я»; называть нечто «преходящим» можно тогда, когда мы тут же указываем что-то «вечное» и т. д. Подобные пары устроены так, что «вечное» и «преходящее», «я» и «не-я» предполагают друг друга, то есть они тоже относительны, и вот такая относительность называется «пустотой в первом значении», она же «природа будды».

Затем «природа будды» отождествляется со «Срединным Путем». Путь познания, на котором любое утверждение считают относительным и учитывают вторую сторону соответствующей пары, называется «срединным». Обычный человек мог бы мыслить так, если приложил бы достаточные усилия. Это значит, что «пустота в первом значении» доступна его пониманию, то есть «природа будды» в его сознании присутствует. Правда, непосредственно, без усилия, эта природа ему не дана. «Шраваки и пратьекабудды видят "пустоту" всех вещей. Но они не видят "не-пустоту". Или же они видят "не-я" всех вещей, но не видят их "я". Поэтому они не могут достичь "пустоты" первого значения. Не достигнув "пустоты" первого значения, они не следуют Срединному Пути. А если

нет Срединного Пути, то нет и видения природы будды» (ТСД 12, 523b). Встать на «Срединный путь» — значит осуществить свою «природу будды» и перестать быть обычным человеком. В мире рождений и смертей есть все, чтобы прийти к «срединной» точке зрения. Коль скоро есть соотнесенные противоположности — есть и возможность осознать их относительность[1].

К теме «природы будды» относится и еще один отрывок «Сутры о нирване», где Будда беседует с Сеникой о вечном «я», Атмане. На рассуждении Будды в этой беседе порой строилась критика учения об «исконной просветленности» (см. часть III, гл. 1).

Традиция *хонгаку* в Японии опирается на «Сутру о нирване», когда утверждает: весь наш обыденный опыт ведет к познанию истины. В текстах по «исконной просветленности» встречаются отсылки к разным главам «Сутры о нирване», но в целом она цитируется реже, чем «Лотосовая сутра».

«Сутра цветочного убранства»

Под этим заглавием известен обширный свод махаянских текстов, разнообразных по содержанию. Две главные его версии на китайском языке принадлежат Дхармакшеме (420-е гг.) и Шикшананде (690-е гг.). Считается, что в «Сутре цветочного убранства» воспроизведено учение Будды как оно есть, без приспособления к способностям тех или иных слушателей — истинное, не «уловочное» знание. Главное положение Махаяны о тождестве заблуждения и просветления здесь разворачивается как учение о вселенском будде, «едином и единственном, но никогда не одиноком и не отделенном от мира» [Торакадзу До:и 1983, 10]. По преданию, сутра содержит в себе все то знание, которое Будда обрел под деревом бодхи, когда достиг просветления. Но изложить людям это знание он не мог, ибо оно было бы им недоступно. Воспринять это высшее знание могли только самые умудренные бодхисаттвы. Будда в «Сутре» предстает не как земной учитель, но как вселенский будда в «теле Закона». Такому пониманию будды соответствует его имя Вайрочана. Все дальнейшие проповеди Шакьямуни — по сути, сокращенные и упрощенные изложения «Сутры цветочного убранства», приспособленные к уровню понимания различных существ. Учение этой сутры наставники Тяньтай и Тэндай именуют изначальным, тогда как завершающими называют учения

[1] Подробный разбор рассуждения о «природе будды» в «Сутре о нирване» см.: http://trubnikovann.narod.ru/Nehan1.htm

«Лотосовой сутры» и «Сутры о нирване», где исходная полнота знания восстанавливается заново, восходя от «уловок» к передаче истины как таковой.

Особенность «Сутры цветочного убранства» в том, что будда в ней присутствует, но не проповедует — на протяжении всего повествования он молчит, погруженный в глубокое сосредоточение, «подобное зеркалу великого моря». Проповедь ведут несколько бодхисаттв: Всеобъемлющая Мудрость (яп. Фугэн, санскр. Самантабхадра), Манджушри (яп. Мондзю) и др. Бодхисаттвы здесь выступают не как земные ученики Будды, а как существа, возникающие из света, излучаемого вселенским буддой. Основой всех их бесчисленных сострадательных деяний выступает неподвижный покой будды. Бодхисаттвы возносят хвалу будде, «величают», «украшают» его. Будда, в свою очередь, «величает» всех их. Каждое мгновение этого величания содержит в себе все времена. Все поступки обычных людей и всех других живых существ также имеют своим источником «не-деяние» будды. Мир, в основе своей тождественный будде, предстает как «цветочное убранство».

Торакадзу До:и обращает внимание на двойной путь передачи знания в сутре: через проповедь бодхисаттв и через светоносное присутствие будды. Проповедь содержит основные положения раннего буддизма — о том, что не существует «я» отдельно от «внешнего мира», и о всеобщей причинно-следственной обусловленности событий. Кроме того, в ней звучит махаянское учение о «пустоте» как относительности любых утверждений и как предельной основе всех явлений непостоянного мира. Эта проповедь критикует, разрушает заблуждения, и согласно ей, заблуждениями оказываются любые словесно выраженные знания. Весь мир — это наваждение, порождение непросветленного сознания, и в то же время само это порождающее сознание тоже призрачно, «пусто», и какое-либо истинное знание кажется невозможным. Но при этом в сутре постоянно присутствует сам молчащий будда, свободный от каких-либо замутнений и изменений. В сравнении с ним никакая «самость» не может считаться «самостью». С другой стороны, коль скоро есть этот будда — значит, всеобщая призрачность уже не всеобща, так как его истинность несомненна. И вместе с тем, будда тождествен каждому существу, которое видит его свет.

Для традиции *хонгаку* имеет особое значение гл. XVI («Величания бодхисаттв во дворце на небе Ямы») [Торакадзу До:и 1983, 313–323]. Здесь по очереди проповедуют бодхисаттвы с похожими именами: Лес Будды, Лес Мудрости, Лес Заслуг и др. Каждый из них глядит вокруг себя, на мир, наполненный бесчисленными

образами будды, и произносит слова восхваления. Вселенский будда, по их словам, без препятствий проникает во все земли, его тело преобразуется в бесчисленные тела, а те, в свою очередь, образуют одно тело. Лучи сияния будды, пронизывая все мироздание, ниоткуда не исходят и никуда не направляются, не возникают и не угасают. Мир полон, целостен, в нем нет места, куда могло бы прийти что-то новое, — а значит, нет становления, нет ни настоящего времени, ни будущего, ни прошлого, но только вечное пребывание. В этом мире все пребывает во всем, здесь невозможно взглянуть со стороны на какой-то предмет — следовательно, есть лишь сама мудрость, но нет познающего и познаваемого. Ни о чем в этом мире нельзя сказать, истина это или видимость. Пока вещи мыслятся как различные, они не существуют — подобно событиям прошлого и будущего; но вместе, в единстве, они есть, как есть вечно длящееся время. Еще вещи здесь сравниваются с числами: «один», «пять», «сто» и другие числа выглядят различными, но на деле они представляют собой не что иное как число; быть отличными друг от друга для них как раз и означает быть одинаковыми. Так, согласно сутре, обстоит дело и с вещами. Истина и мнение также не различаются — подобно золоту и позолоте. Познающее сердце сравнивается с живописцем: оно не наблюдает и не отражает мир, а рисует его, и все вещи для него — краски, а не объекты для изображения.

Из этой главы приверженцы «исконной просветленности» чаще всего цитируют два высказывания. Первое гласит: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» (ТСД 9, 465с). Опираясь на эти слова, сторонники «исконной просветленности» доказывают, что тождество человеческого «сердца» с буддой — это на самом деле не двуединство, а триединство, ведь в него входят также другие живые существа. Второе высказывание: «Если человек хочет познать до конца все множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот это: сердце само создает всевозможных татхагат» (ТСД 9, 466а). Здесь дается ответ на вопрос, что, собственно, значит «так» в величании будды «Пришедший Так», Татхагата. Это всякий раз такой будда, какой бывает нужен тому или иному живому существу для построения его мира, его опыта в данную пору и в данных условиях его жизни. Картина тождества сердца и будды здесь переворачивается: не сердце определяется как вместилище будды, а наоборот, будда — как создание сердца. Тогда рассуждения о «природе будды» получают несколько иной смысл: когда сознающее сердце поистине задействует свою природу, выстраивает себе познаваемый предмет, в точности соответствующий этой природе, — итог такой деятельности и называется

«буддой». Подобный подход согласуется с установкой древнекитайской мысли (особенно Сюнь-цзы): не обряд создается для служения божеству, а наоборот, люди для упорядочения своей жизни вводят обряд, а божество уже производно от обряда [См.: Сыма Цянь 1986, 60–69]. Возможно, поэтому в Китае особенно глубокую разработку получило учение, основанное на «Сутре цветочного убранства», — наряду с учением «Лотосовой сутры» (см. ниже, стр. 55–60).

«Сутра совершенного пробуждения»

«Сутра совершенного пробуждения», вероятно, была составлена в Китае; ее переводчиком считается Буддхадхара (VII в.). В ней изложено учение о «природе будды» и «зародыше Татхагаты». Сутра стала одним из важных источников традиции *хонгаку*; понятие «совершенного пробуждения» («совершенной просветленности») в некоторых случаях равнозначно понятию «исконной просветленности».

Будда обретает сосредоточение, «самадхи», вступая в «Великую ясную обитель чудесных сил», — и видит, что «все живые существа чисты и пребывают в обители пробуждения, их тела и ум исчезают в умиротворении и равны изначальному пределу»[1]. Во главе великого множества бодхисаттв Будда входит в «ровно-равное состояние “Так Пришедшего”», Татхагаты, и после этого бодхисаттвы начинают его расспрашивать.

Бодхисаттва Манджушри спрашивает о «пути достижения истока Татхагаты». Будда начинает свое рассуждение с разбора «неведения». Под «неведением» здесь понимается общераспространенное людское мнение: будто тело состоит из четырех первоначал (Земли, Воды, Огня, Ветра), а сознание — из шести замутнений (речь идет о замутнениях зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, а также внутреннего чувства). Будда сравнивает человека, пораженного неведением, с недужным, чьи глаза нездоровы, а потому он видит в пустом небе цветы. Такой больной заблуждается и насчет природы неба, и насчет настоящих цветов. Неведение не существует — в том же смысле, в каком не существуют цветы в пустоте неба. Путь к преодолению неведения так же призрачен, как и само неведение. Исток же Татхагаты, его основа — это совершенствование «изначального совершенного пробуждения».

[1] Здесь и далее «Сутра совершенного пробуждения» цитируется в переводе К. Ю. Солонина [ИСКБ 1999, 375–462].

Опираясь на него, все бодхисаттвы и татхагаты прекращают неведение и обретают путь будды. Итак, просветление, пробуждение — это освобождение от неведения.

Бодхисаттва Самантабхадра спрашивает о том, как следовать такому пути. «Если известно, что все живые существа всего лишь кажимость, тело и ум тоже есть лишь видение, так зачем же видениям совершенствоваться в кажимости?» Кто будет совершенствоваться, если отбросить тело и сознание? Будда повторяет этот вопрос так: ты спрашиваешь, как идти по пути видимости, чтобы постепенно избавиться от всякого наваждения. И отвечает: цветы возникают из пустоты и исчезают в ней, но с самой пустотой ничего при этом не происходит. Так же возникает и исчезает призрачное сознание, а просветленное сознание остается. С точки зрения наваждения само пробуждение — тоже наваждение. Нельзя сказать, что оно существует, и нельзя сказать, что оно не существует. Преодоление наваждений тоже должно быть преодолено. Будда сравнивает это с огнем и деревом: трением двух кусков дерева добывают огонь, дерево сгорает в пламени, потом и само пламя исчезает, обращаясь в дым, а затем и дым рассеивается. Так заблуждением преодолевается заблуждение: «Познание заблуждений есть их преодоление, и здесь нет никаких удобных способов. Преодоление иллюзий есть пробуждение, и здесь нет никакого порядка и последовательности».

Бодхисаттва Всевидящий спрашивает, как бодхисаттва может привести к пробуждению не-пробужденные существа. Ведь должны быть какие-то способы сделать это! Будда соглашается: такие способы есть. Прежде всего, нужно заниматься «приостановлением», «прекращением» санскр. *шаматха*. Для этого надо найти безопасное пристанище среди приверженцев учения Будды и молча повторять про себя: тело обратится в землю, все его соки — в воду, никакой сущности у тела нет. И у сознания тоже нет сущности. С распадом тела гибнет и ложное сознание, а с ним и ложные замутнения, а с ними — и ложная гибель. Остается лишь то, что не ложно: чистое зеркало, чистая жемчужина, природа совершенного пробуждения. Из пробуждения возникает сознание, а значит, сознание тоже чисто, а значит, чисты и замутнения, чисты и цвета, и звуки, и другие явления, данные чувствам, чисты и четыре первоначала, и двенадцать звеньев причинно-следственной цепи и т. д., и тело в целом чисто, и все миры чисты. Здесь в сутре выстроена последовательность образов, которые нужно созерцать при сосредоточении; Будда дает не объяснение, не доказательство, а тему для созерцательного упражнения. Природа пробуждения ровно-равна и неподвижна, совершенна, ей нет предела — и

таковы же все восемьдесят четыре тысячи «заклинаний», санскр. *дхарани*, рассеянных по всему мирозданию. Шесть «корней» (чувственных способностей) подвижника распростираются по всей вселенной. А раз что-то охватывает все мироздание — значит, это что-то чисто и совершенно. Понимая это, бодхисаттва не ищет освобождения, не ненавидит рождения и смерти, не любит нирвану, не уважает заповеди и не презирает преступления, не чтит опытных подвижников и не пренебрегает новичками, ибо все уже пробуждены. «С самого начала следует понимать, что для живых существ изначальное состояние Будды, рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну» (ТСД 17, 915а; см.: [ИСКБ 1999, 393]). Нет ни деятеля, ни того, что подвергается воздействию при осознании совершенного пробуждения. Этого пути и должен держаться бодхисаттва.

Бодхисаттва Алмазное Вместилище спрашивает: откуда же берется неведение, если все живые существа изначально суть будды? Будда говорит, что это — вопрос о самом тайном и глубоком способе пробуждения. Ответ таков: мир — это круговорот рождения и уничтожения, «все виды привязанностей и преодолений есть лишь колесо сансары», и в пределах сансары совершенное пробуждение тождественно сансаре, а вне ее пределов совершенного пробуждения нет. С точки зрения совершенного пробуждения никакого неведения нет, оно ниоткуда не «берется» — как цветы в пустоте, оно зависит только от наблюдателя, который неверно оценивает то, что видит. Наше сознание и совершенное пробуждение — как руда и металл. Когда металл выплавлен, из него уже не сделаешь руду, но в руде он был изначально. Понять мир Будды с помощью обычного, непросветленного сознания — все равно, что пытаться собирать плоды, выросшие из цветов пустоты. Исходя из неведения, совершенное пробуждение не может быть понято, поэтому сам вопрос Алмазного Вместилища поставлен неверно.

Дальше в сутре обсуждаются путь к пробуждению и почитание Будды[1]. В частности, бодхисаттва Очищающий Карму спрашивает: если природа пробужденного сознания изначально чиста, то почему же она подвергается загрязнениям? Ответ Будды: причиной тому четыре превратных представления — о «я», о человеке, о живом существе и о душе. Отсюда любовь и гнев, отсюда неведение, ложное мнение о сущности, ложное действие, а из него — новые ложные представления и т. д. Речь идет не о самосознании как таковом, а о признании своего «я». Будда приводит пример с больным: кого спасают врачи, кого самому больному хотелось бы

[1] См.: http://trubnikovann.narod.ru/Enkaku.htm

сохранить, пусть и ценой новых страданий при лечении? «Себя»: здесь «я» — то, на что направлено чувство самосохранения. «Человек» — это то, что остается в уме после исчерпания всех доводов и доказательств; это тот, «чьим» является мое мнение, от которого я не отступаю. Здесь уже речь идет о самосознании. Образ «живого существа» — то, на что не простирается самосознание. Когда я говорю: «Я — живое существо», то имею в виду, что «живое существо» — это я, а не другой, и коль скоро другой не таков, как я, то он и не «жив» (и не «смертен») в той же мере, что я. Таким образом, «живое существо» — это та наша мерка, с которой мы подходим к другим, наше само-отличение от других, наша «самость» как точка отсчета всех наших размышлений. А «душа» — то, что в нас остается вне наших рассуждений и оценок. Будда указывает: нужно не разрушать «я», «человека» и т. д., а сознавать, что их нет; преодолеть нужно не «я», а нашу приверженность к «я».

В «Сутре совершенного пробуждения» уже заявлено то понимание «я», «самости», которое будет затем разрабатываться в традиции *хонгаку*. Таким образом, упреки в том, что эта традиция протаскивает в буддийское учение понятие «я» в положительном смысле, тогда как буддизм должен отрицать «я», относятся не только к традиции «исконной просветленности», но и к ее источникам.

«Толкование к Трактату о Махаяне»

В Японии наряду с «Трактатом о пробуждении веры» часто использовали текст, который считается комментарием Нагарджуны[1] к этому сочинению — «Толкование к Трактату о Махаяне». На деле «Толкование», вероятно, было составлено в Корее в VIII в. О надежности этого источника шли споры, и все-таки в Японии на него ссылались многие мыслители разных школ [Тамура Ёсиро: 1973, 505].

В «Толковании» рассуждения об «исконной просветленности» могут быть поняты так, что они описывают истинную природу живого существа. Вернувшись к своей «природно-чистой исконной просветленности», живое существо достигает «ровного равенства», избавляется от всех ложных различений. Как и Дхарма Будды, эта «исконная просветленность» имеет «единый вкус».

Из «исконной просветленности» возникают, «искуриваются» три области мира, доступного живому существу (ближайшая, ближняя и дальняя); сама же «исконная просветленность» едина.

[1] Мыслитель II в. н. э., один из основателей Махаяны.

Она толкуется не как свойство, не как определенное состояние сознания, а как некая сущность, которой изначально обладает любое живое существо. В мире рождений и смертей «исконная просветленность» (в прежнем смысле этого понятия), «начатое просветление», «непросветленность» и «окончательное просветление» выступают как четыре уровня присутствующей там «истинной сущности, исконной просветленности». Внутренняя природа, которая может проявляться на этих четырех уровнях, в «Толковании» отождествляется с «вместилищем Татхагаты».

Развивая мысль «Трактата о пробуждении веры», «Толкование» выводит «исконную просветленность» на роль главного предмета познания. Ища и обретая его, человек получает доступ к тому истинному знанию, которое ему уже присуще изначально. Такой подход можно назвать «обрядовым»: имеется некая познаваемая умозрительная сущность, и познающий должен достичь единства с ней — подобно тому, как при обряде подвижник достигает единства с буддой, чтобы передать кому-то его сострадательную помощь. Истина, заключенная в этой сущности, открывается познающему так же, как подвижнику достаются чудесные силы, которые есть у «почитаемого». В японской традиции «исконной просветленности» схожий подход особенно четко прослеживается в «Созерцании истинной сущности» (см. стр. 336–374).

«Сутра о сосредоточении на Цветке Лотоса»

Принято считать, что эту сутру на китайский язык перевел Амогхаваджра в VIII в. Полное название сутры — «Сутра тайного тождества-*самая* сосредоточения-*самадхи* на Сутре Цветка Лотоса Чудесной Дхармы». Возможно, она была составлена в Китае как наставление по обрядам почитания «Лотосовой сутры». Стихотворная «Похвала» должна была бы звучать при обряде как величание «Цветка Лотоса Чудесной Дхармы»; дальнейшие рассуждения в прозе разъясняют смысл этого обряда.

По другой версии, «Похвала» была составлена в Японии в конце IX в. Ж. Стоун называет возможным ее составителем наставника школы Тэндай по имени Аннэн [Стоун 2003, 27]. В канон «Сутра о сосредоточении на Цветке Лотоса» не входит, однако в Японии она получила широкую известность. К ней обращались не только монахи школы Тэндай, но и, например, горные отшельники *сюгэндзя*, действовавшие вне государственной буддийской общины.

Под «сосредоточением», санскр. *самадхи*, здесь имеется в виду то состояние, которое требуется и для успешного обряда, и в целом для самовоспитания. В основном обрядовая подготовка в школе Тэндай опиралась на «Сутру о Великом Солнце» и другие тексты «тайного учения» как такового. Но и «таинства», связанные с «Лотосовой сутрой», школа тоже разрабатывала, во многом именно они стали основой учения об «исконной просветленности».

Из этой сутры в традиции *хонгаку* обычно цитируется стихотворный отрывок, так называемая «Похвала исконной просветленности». Другое его название — «Стихи о том, что все живые существа станут буддами». В нем выражена главная мысль «Лотосовой сутры»: что каждое существо может достичь освобождения.

Стихотворение построено как обращение за прибежищем к «Трем Сокровищам» — Будде, его Учению и Общине. Быть буддистом означает искать такого прибежища, и по сути любой буддийский обряд представляет собой почитание Трех Сокровищ. Слова «Ищу прибежища у Будды, Учения и Общины», встроенные внутрь какого-то текста, представляют собой обряд, воспроизводимый всякий раз, как этот текст читают и переписывают. Подобные отрывки, в стихах или прозе, часто встречаются в текстах разных направлений буддизма. Различаются они по тому, как именно понимаются Три Сокровища. Здесь выражено то их толкование, которое принято в традиции «исконной просветленности» [Хонгаку 1973, 99]:

Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы,
у исконно-просветленного сердца:
Постоянно да пребуду у лотосовой опоры,
у сердца Чудесной Дхармы.
Исконно-пришедший будда доводит до совершенства
благие свойства трех тел,
Тридцать семь почитаемых пребывают во дворце-сердце.
Во вратах, открытых для всех,
сосредоточений столько, сколько пылинок.
Они далеко отстоят от причин и их последствий,
содержат в себе естественные свойства вещей.
Безбрежное море достоинств исконно, округло, полно,
И я, возвращаясь к ним, почтительно склоняюсь
перед всеми буддами моего сердца.

Здесь «сокровище-будда» — это будда во вселенском, вневременном «теле Закона-Дхармы». Говорится, что он «исконно пришел», в наше сердце, то есть пребывал в нем всегда. Нужно не отвергнуть свою нынешнюю непостоянную жизнь ради чего-то

высшего и лучшего, а найти прибежище в ней самой, поскольку сердцевину ее составляет будда.

«Сокровище-учение» обозначено как «Чудесная Дхарма», она же — учение «Лотосовой сутры». Место, откуда исходит проповедь «Чудесной Дхармы», тоже находится внутри нашего сердца, его сравнивают с помостом в виде цветка лотоса, где восседает Будда, когда проповедует Дхарму. Для обряда почитания «Лотосовой сутры» использовались изображения такого лотоса — «мандалы Цветка Дхармы», *Хоккэ-мандара*. «Врата» чудесного учения «открыты для всех», и коль скоро оно коренится в нашем сердце, то сердцу исконно присущи всевозможные способы обрядового сосредоточения. Их тоже не надо искать где-то вне обычного нашего сознания.

Сосредоточение может быть разным, но в любом случае не зависит от тех причинно-следственных связей, под властью которых находится мир непостоянства. А поскольку этот мир не существует отдельно от сознания, то и «вещам» на уровне их естественного устройства присуще быть предметами сосредоточения: через них достигается истинное, а не мнимое знание. Это и понятно, коль скоро «сердцевина» любой вещи та же, что и у нас: это «тело Дхармы», неизменная природа будды.

«Вещи» в шестой строке стихотворения — собственно, «дхармы», образующие поток нашего опыта. Выражение «столько, сколько пылинок» можно толковать двояко: или речь идет просто о великом множестве (сравнение с «песчинками реки Ганга», частое в буддийских текстах), или же о том, что каждому виду замутнений, помех на пути познания Дхармы, соответствует свой способ сосредоточения.

«Сокровище-общину» составляют «три тела» будды. Наряду с «телом Дхармы», это «тела Передачи» (они же «тела Воздаяния») и «тела Соответствия». Обычно считается, что «телом Передачи» был Будда Шакьямуни, впервые открывший учение людям нашего мира, и таковы же были и будут тела всех других будд прошлых и будущих времен. К «телам Соответствия» относят таких будд, как Амитабха: они дают различные способы освобождения соразмерно способностям тех или иных существ. «Благие свойства», «достоинства» у всех будд совершенны, так как по сути все они едины с «телом Дхармы».

Кроме того, в «сокровище-общину» входят «тридцать семь почитаемых». Их изображения в «тайном учении» представлены на мандалах — картинах того мира, какой предстает просветленному сознанию будды (см. стр. 377–379). К ним относится Вайрочана, главный будда «тайного учения», чтимый как само «тело Дхармы», а также будды, которые возникают, когда сияние Вайроча-

ны достигает востока, запада, севера и юга. Каждый из четверых будд испускает сияние на четыре стороны, от этого вокруг них возникают шестнадцать «великих бодхисаттв» — по четыре для каждого будды. Самого Вайрочану окружают бодхисаттвы «переправы» («парамиты»), их тоже четыре. Вайрочана «привлекает» к себе четверых будд — таково происхождение четырех «бодхисаттв привлечения». Будды совершают «подношения светом» Вайрочане и один другому по кругу. Так появляются еще восемь «бодхисаттв взаимных подношений». Всего получается пять будд и тридцать два бодхисаттвы. Согласно стихотворению, все они обитают в сердце как во дворце.

Бесчисленные благие свойства будды тоже содержатся не где-либо вне нашего сердца, а внутри него — отсюда образ сердца как моря. Итак, все, кто мог бы стать для нас прибежищем, находятся внутри нашего собственного сердца, поскольку оно исконно просветлено[1].

* * *

Главные источники учения об «исконной просветленности» в буддийском каноне — это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», а также сутры, прочитанные на основе этого трактата. В таком виде каноническая основа традиции *хонгаку* складывается в Китае во многом — усилиями Парамартхи и других «переводчиков», составивших китайские версии махаянского учения. Так или иначе, все тексты канона, вошедшие в круг источников традиции «исконной просветленности», решают две задачи. Во-первых, они совмещают учение о потоке дхарм и о круговороте перерождений с учением о «становлении будды», о развитии просветленной природы в живом существе — причем описывают тождество сансары и нирваны так, чтобы его могли усвоить китайские почитатели Трех Сокровищ. Здесь можно говорить о китаизации буддизма: из понятий махаянского учения на первый план выходят те, для которых легче найти соответствия в классической китайской мысли. Во-вторых, эти тексты показывают, как учение Махаяны может применяться в обрядовой работе — причем сострадательное подвижничество мыслится скорее как помощь людям в их насущных делах, а не как ведение их к окончательному избавлению от перерождений. Иначе говоря, такой буддизм занимается больше посюсторонним, а не посмертным освобождением; это не столько религия спасения, сколько религия поддержания существующего порядка вещей.

---

[1] «Похвала исконной просветленности» используется в буддийском обряде Японии и в наши дни. См.: http://www.chohoji.or.jp/houwa/hongaku.htm — страница на сайте храма Тё:хо:дзи.

Глава 2
Учения об «исконной просветленности» в Китае

Подходы к теме «исконной просветленности» в китайской буддийской мысли

Е. А. Торчинов выделяет в развитии китайской буддийской философии два главных направления: учение о сознании и учение о «Татхагата-гарбхе».

Первое представлено школой Фасян («Школа свойств дхарм», яп. Хоссо:), которая дает подробное описание сознания на разных его уровнях (санскр. *виджняна*, кит. *ши*, яп. *сики*). Первые шесть сознаний связаны с пятью внешними чувствами и внутренним чувством, оно же «ум» или «сердце» (санскр. *читта*, кит. *синь*, яп. *син*). Седьмое, различающее сознание ответственно за порождение ложных взглядов. Восьмое сознание называется «вместилищем» (санскр. *алая-виджняна*, кит. *алие-ши*, яп. *ария-сики*). Это сознание создает познаваемые предметы (они будто бы «возникают») и познает их (они будто бы «исчезают» как внеположные сознанию, возвращаются в него). Такую деятельность сознания и описывают рассуждения о дхармах, которые «искуриваются» из сознания и растворяются в нем. Тем самым объясняется происхождение сансары, непостоянного мира, круговорота перерождений. Исходя из учения о сознании, трудно объяснить, что такое это высшее сознание, как трудно обосновать и нирвану, освобождение из непостоянного мира.

В учении о «чреве Татхагаты», наоборот, объясняется нирвана, но не объясняется сансара, здесь можно показать, что происходит при обряде, но трудно объяснить, зачем такой обряд нужен. Размежевание сторонников «Татхагата-гарбхи» и ее противников произошло в VII в., тогда же, когда широко стал известен «Трактат о пробуждении веры в Махаяну». В эту пору Сяньшоу Фацзан из школы Хуаянь («школа Цветочного убранства», яп. Кэгон) упрекал Сюаньцзана из школы Фасян за то, что тот изучает явления, а не сущность, а значит, не может называть себя настоящим приверженцем Махаяны [Торчинов 2001, 17].

В итоге в Китае теории «сознания» и «Татхагата-гарбхи» соединились; такое соединение двух теорий, по Е. А. Торчинову, и легло в основу традиции «исконной просветленности» в Китае. Кроме восьмого «сознания-вместилища» стали выделять еще единое для всех девятое сознание: это оно постоянно, радостно, «обладает самостью» и чисто (ср. выше, стр. 39). Единое сознание, пребывая в составном сознании человека, побуждает его к благим деяниям,

то есть делает возможным обряд. Познавая эту единую сущность в своем сознании, буддийские подвижники словно бы следуют завету древнего китайского мудреца Мэн-цзы: узнав свою природу, познают Небо [Там же, 10–16].

Учение об «исконной просветленности» разрабатывали в основном школа Хуаянь и школа Тяньтай («школа с горы Небесной Опоры», яп. Тэндай). Положения, близкие к этому учению, высказывали также мыслители школ Чань («школа Созерцания», яп. Дзэн) и Чжэньянь («школа Истинных слов», яп. Сингон). Все они при этом опирались на «Трактат о пробуждении веры» и по-разному соединяли его с учениями основополагающих текстов своих школ.

Для школы Хуаянь главным текстом канона была «Сутра цветочного убранства». Здесь будда предстает как единая истинная основа мира; на уровне сущности все вещи в мире не имеют иной природы, нежели природа будды, а на уровне явлений истины нет, есть лишь видимость. Наставники школы Хуаянь мыслят просветление как мгновенное осознание вечного тождества подвижника с буддой. Такое осознание и есть освобождение. Поиски истины могут быть долгими, но обретается она однажды и навсегда.

Школа Тяньтай почитала как главный текст канона «Лотосовую сутру». В отличие от «Сутры цветочного убранства», в «Лотосовой сутре» истина присутствует в мире и на уровне явлений; Дхарма Будды имеет свойства, присущие потоку изменчивых дхарм, и миры существуют как вечные в своем непостоянстве. Обретя просветление, подвижник остается существом из непостоянного мира, идет путем бодхисаттвы, сострадая всем существам и помогая им достичь освобождения.

Тамура Ёсиро: относит учение «Сутры цветочного убранства» к теориям тождества человека с буддой на внутреннем уровне, а учение «Лотосовой сутры» — к теориям тождества на уровне сущности, раскрытой в явлениях [Тамура Ёсиро: 1973]. Отчасти в текстах школы Тяньтай намечается и переход к теории тождества на уровне явлений как таковых, но окончательно такая теория утверждается уже в Японии, в школе Тэндай. С точки зрения школы Хуаянь, внутренняя природа живого существа полностью блага, как блага природа будды. Школа Тяньтай учитывает и дурное в природе живого существа, а значит, признает, что в природе будды также есть «дурное» — ложное, временное. Если бы его не было в природе Будды, невозможно было бы объяснить, как Просветленный сострадает непросветленным существам.

В китайском буддизме VII–IX вв. эти два подхода противостоят друг другу: истинная природа человека считается совершенно благой — или сочетающей в себе совершенство и несовершен-

ство. Это касается не только разногласий между школами Хуаянь и Тяньтай, но и споров внутри этих школ.

Школы Чань в Китае развивались в те же века, когда шло становление учений Хуаянь и Тяньтай об исконной просветленности. Некоторые направления Чань, такие как школа Нютоу, выстраивали свое понимание «природы будды» на уровне теории, и во многом их рассуждения были близки к установкам Хуаянь. Можно говорить о единой традиции Хуаянь–Чань, распространившейся и за пределы Китая [Солонин 2007]. Но в целом для школ Чань характерны поиски нового языка, более близкого к подвижничеству, а не к теориям. Ставилась задача: напрямую подвести ученика к «озарению», помочь ему непосредственно «увидеть» свою просветленную природу, минуя последовательное изучение сутр, обоснование выводов из них и разбор возможных возражений. При этом Южная ветвь Чань учила о «внезапном», мгновенном озарении, тогда как Северная ветвь считала возможным «постепенное» продвижение к озарению.

Единство противоположностей наставники Чань не объясняли, а показывали на примерах. Понятие из правового обихода — кит. *гун-ань*, яп. *ко:ан*, — «прецедент», записанный случай такого-то решения по такому-то делу — стало названием той разновидности текстов Чань, где говорится, как кто-то в таком-то случае достиг «озарения». На недостаточность любых теорий, так или иначе, указывают почти все наставники школ Чань. Их собственные высказывания всегда конкретны, привязаны к одному из случаев работы наставника с учеником. Часто они парадоксальны, близки к бытовому или к поэтическому языку, а общепринятые буддийские термины используют в новом, необычном значении. Поэтому их сложно соотнести с определенным разделом учения какой-либо другой школы, в том числе и с учением об «исконной просветленности». Но на уровне общего настроя, разумеется, представление о живом существе как уже внутренне просветленном присутствует и у них. Навести ученика на озарение способен любой образ, звук, любое событие в мире обыденной действительности, и поэтому можно сказать, что в традиции Чань отчасти присутствует та «исконная просветленность» на уровне явлений, о которой позднее говорили и наставники Тяньтай.

Традиция «таинств» в Китае развивалась в VII–VIII вв., в основном в школе Чжэньянь («школа Истинных Слов»; «истинные слова» здесь — мантры, обрядовые словесные формулы). Ее теория вырастала из осмысления буддизма не как пути к освобождению, а как пути к обретению различных благ в здешней земной жизни. Наставники «таинств» строили прикладное учение

о чудотворном обряде, предназначенном для решения государственных и частных задач: установления мира в державе, продления жизни государя, исцеления больных и др. Они предлагали такое толкование сутр, откуда было бы ясно, почему чтение этой сутры приносит скорую посюстороннюю пользу. При обосновании обряда речь шла о том, почему действие в одной области (обряд, проводимый монахами в храме) влечет за собой практические последствия в другой области (в жизни такого-то сообщества мирян). Учение о просветленной природе всех существ служило такому обоснованию: поскольку по сути своей все существа в мире едины, постольку действия одного из них могут непосредственно сказываться и на другом. И коль скоро целью было зримое «чудо», то и просветленность мыслилась не только как внутренняя, но и как проявленная. В дальнейшем этот подход китайских «таинств» был усвоен в Японии в школах Сингон и Тэндай; для традиции *хонгаку* особенно важную роль сыграли разработки двух наставников: Букуна (он же Амогхаваджра, 705–774) и Исина (635–713).

Ниже мы расскажем о том, как развивались учения об «исконной просветленности» в школах Хуаянь и Тяньтай, — опираясь в основном на обзор Тамура Ёсиро: [Тамура Ёсиро: 1973], на отечественные исследования Е. А. Торчинова и К. Ю. Солонина, а также на изложение подходов школы Тяньтай к толкованию «Лотосовой сутры» у А. Н. Игнатовича. См. также: [Кимура Киётака 1994].

Школа Хуаянь: «исконная просветленность» как свойство и как сущность

Сяньшоу Фацзан (643–712) первым из буддийских наставников Китая начинает подробно обсуждать тему «исконной просветленности». В «Записках о значениях Трактата о пробуждении веры в Махаяну» он дает такое определение: «“Исконная” имеет значение природы (кит. *син*, яп. *сё:*), “просветленность” имеет значение мудрости (кит. *чжихуэй*, яп. *тиэ*). И та и другая проявляются, преодолевая помрачения и замутнения, и поэтому помещаются во вратах рождения и уничтожения. Во вратах же истинной сущности нет значений “преодоления замутнения” и тому подобных, и поэтому они (=исконная просветленность и истинная сущность) не тождественны» (ТСД 44, 256а)[1].

В этом же сочинении Фацзан вводит различение «неизменной истинной сущности» и «истинной сущности в данных условиях».

[1] Здесь и далее отрывки из сочинений китайских мыслителей мы переводим, опираясь на японское прочтение этих отрывков в издании [Тамура Ёсиро: 1973, 486–503].

«Неизменная истинная сущность» — это сущность сама по себе, как таковая. Но, хотя она и одна у всех вещей, по Фацзану, важно указывать, когда мы говорим о ней, а когда — о той же сущности в «данных условиях», применительно к какому-то из ее проявлений. В этом смысле подход Фацзана схож с тем, о котором говорилось в связи с «Лотосовой сутрой».

Разницу между «исконной просветленностью» и «истинной сущностью» Фацзан обсуждает и в «Сочинении о пяти учениях Сутры цветочного убранства». Он указывает, что внутри восьмого, исконного сознания «исконная просветленность» понимается так: «Когда истинная сущность создает исконное сознание, следуя условиям и согласуясь с замутнениями, то как раз внутри этой истины и пребывает исконно-просветленное, не-текучее; эта сущность "искуривается" внутри живого существа и становится причиной изменения и течения, обретает природу "семян" существования» (ТСД 45, 485с). Здесь «истинная сущность» берется как субъект, как деятель, а «исконная просветленность» — как свойство того, что получается в итоге деятельности этого субъекта. Причем свойство быть «исконно просветленным» присуще и сознанию, и миру, порождаемому этим сознанием. Порождение сознаваемого мира Фацзан описывает как «искуривание»: неизменное сознание испускает из себя «семена», дхармы, из них складывается непостоянный, текучий мир, но просветленность сознания сохраняется и в «семенах» как их «природа». Поэтому живое существо, мысля этот текучий мир, — создавая его в ходе мышления, — тем самым получает опыт познания неизменной истины.

В «Записках о поисках сокрытого в Сутре цветочного убранства» Фацзан также говорит, что опыт познания неистинного мира тождествен опыту поисков истины: «Поскольку плод будды, мудрость, и природа-причина внутри живого существа, исконная просветленность, не различны, постольку причина, пребывание в пределах мира, и плод, выход за эти пределы, совпадают» (ТСД 35, 42с). Это соответствует основному положению махаянского учения: сансара тождественна нирване. Фацзан показывает это тождество исходя из того, как устроена деятельность сознания.

Цинлян Чжэнгуань (738–839), как и Фацзан, подчеркивает тождество мудрости и исконной просветленности в сознании-сердце, которое по сути своей едино. В «Толковании к Сутре цветочного убранства» Чжэнгуань указывает, что на уровне сердца нет разницы между буддой и живым существом: «Сердце — это целостное тождество; его постижение называют "буддой", оно завязывает связи с чистым. Если оно заблуждается, то оно — "живое существо", оно завязывает связи с замутненным. Но хотя

есть и чистое, и замутненное, суть сердца одна и та же» (ТСД 35, 658c). Выше в этом тексте Чжэнгуань пишет: «Сердцу-сознанию полагают предел именно в будде как в мире познаваемых предметов. В предметах видят не что иное как Татхагату, пребывающего в одном лишь сердце. Сердце и будда многосложны, но природа исконной просветленности едина. Если ее не удается обрести, это значит, что сердце-сознание и познаваемый предмет — оба темны. Если ее удается обрести беспрепятственно, то, значит, основа и мудрость — обе прозрачны» (ТСД 35, 526b). При этом для Чжэнгуаня «исконная просветленность» и «начатое просветление» тождественны (ТСД 35, 513a).

Чжэнгуань испытал влияние традиции «созерцания», Чань. Как и наставник Южной ветви Чань по имени Хэцзэ Шэньхуэй (668–760), Чжэнгуань «в одном знаке "знание"» (кит. *чжи*) видел «врата ко всему чудесному» и настаивал на тождестве сознания как субъекта, познания как деятельности этого субъекта и знания как итога этой деятельности [Солонин 2007, 79]. В сочинении «Врата Дхармы основ сердца Сутры цветочного убранства» Чжэнгуань отождествляет сущность сердца с «чудесным знанием», кит. *линчжи*. Понятие «сердца» здесь шире, чем понятие «сознания». Некое «сердце», или «сердцевина», имеется у тех предметов, которые не имеют чувств, то есть не обладают сознанием. Одна и та же сущность у сознающего существа называется «природой будды», а у предмета — «природой дхарм» («Ключ к дополнительным значениям в продолжение толкования Сутры цветочного убранства», ТСД 36, 190b).

В этом вопросе Чжэнгуань расходился с Мяолэ Чжаньжанем из школы Тяньтай (о нем речь пойдет ниже). По Чжаньжаню, вещи, не имеющие чувств и сознания, — травы, деревья, камни — все равно имеют «природу будды» (Мяолэ Чжаньжань, «Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения», ТСД 46, 152a; «Алмазный резец», ТСД 46, 784b). Для Чжэнгуаня была важна разница между сознающим субъектом и сознаваемыми объектами, вторичными по отношению к этому субъекту. Сознающий обладает той же природой, что и будда, и через его сознание эта природа оказывается внутренне присуща познаваемым предметам, но там она уже называется не «природой будды», а «природой дхарм». Это так, поскольку для мира предметов сущностное свойство — быть не чем иным как потоком дхарм, которые «искуриваются» из сознания. Получается следующая картина: единый будда → единое сознание → множество предметов. Эта картина неприемлема для Чжаньжаня, поскольку для него принципиально множество сознаний, множество субъектов. Ведь иначе непонятно, как одно живое существо может сострадательно

заботиться о другом живом существе, идти путем бодхисаттвы. А в рамках теории познания для сознающего субъекта другие живые существа попадают в тот же мир объектов, что и предметы, лишенные сознания. Поэтому Чжаньжань не согласен, что все познаваемое обладает «природой дхарм», но не «природой будды».

Гуйфэн Цзунми (780–841) принадлежал к школе Хуаянь, но школы Чань также считают его своим наставником. В «Предисловии к собранию истоков чаньских истин» Цзунми, поясняя заглавие своего сочинения, указывает, что «истоки» (кит. *юань*, яп. *гэн*) — это исконно-просветленная истинная природа всего множества живых существ; по-другому ее называют «природой будды». Цзунми продолжает мысль Хэцзэ Шэньхуэя: «Успокоенное и пустое сознание обладает интуитивным знанием и является твоей истинной природой. Осознание же само различает любые заблуждения и просветленность. Оно не является причинно-обусловленным, также и не возникает оно из объектов созерцания. В одном этом иероглифе — "осознание" (*чжи*) заключена дверь ко всему чудесному» (перевод К. Ю. Солонина [Цзунми 1993, 105]).

В «Трактате о началах человека» Цзунми говорит об истинном сердце, оно же истинное сознание: «"Все чувствующие существа наделены изначально принципом истинного сознания. Это сознание безначально и вечно пребывает в чистоте и покое, сияет и никогда не затмевается, всё постигает и обладает постоянным знанием". Его также называют природой будды, еще называют Вместилищем Так Приходящего» (ТСД 45, 710а, перевод Е. А. Торчинова)[1]. Отождествляя «исконную просветленность» с «истинным сознанием», «природой будды» и «вместилищем Татхагаты», Цзунми понимает ее не как свойство, а как сущность. Как отмечает Тамура Ёсиро:, такое значение понятия «исконная просветленность» не следует напрямую из «Трактата о пробуждении веры», оно означает новый шаг в развитии учения об «исконной просветленности» [Тамура Ёсиро: 1973, 489].

В «Кратком толковании к Сутре совершенного пробуждения» Цзунми дает следующее определение: «Совершенное пробуждение полностью объемлет сущность дхарм. "Совершенство" — это полнота и благое устроение, вне его нет ни одной дхармы. "Пробуждение" — это чудесное постижение, ясное и пустое, в нем нет никаких мыслей и памятований о различии». Совершенное пробуждение «отдалено от глупцов, и мудрецы им не владеют, оно отделено от познаваемых предметов, и сердце-сознание его не до-

[1] См.: http://etor.h1.ru/zuntext.html

стигает. Сознание и предметы, глупцы и мудрецы исконно пусты, есть только это чудесное пробуждение. Поэтому его называют совершенным» (ТСД 39, 527c). Все живые существа исконно просветлены: пусть их взоры помрачены, но коль скоро сущность помрачения изначально пуста, каждое существо исконно просветлено (ТСД 39, 529b).

Слова «Сутры совершенного пробуждения» о «вчерашнем сне» (см. выше, стр. 46) Цзунми толкует так: «"Понимать с самого начала" — это начатое просветление, ибо оно достигается созерцанием и упражнением и может всё полностью познать. "Изначальное состояние" — это исконная просветленность, ибо и знающий и не знающий исконно суть будды. "Будда" — это окончательное просветление, ибо начатое и исконное не суть два просветления» (ТСД 39, 546c).

Тамура Ёсиро: прослеживает в истории школы Хуаянь такой путь развития учения об «исконной просветленности»: «Вначале Фацзан проповедовал об "истинной сущности в данных условиях", а затем — от Чжэнгуаня до Цзунми — под влиянием школ Чань акценты сместились на истинное сердце с его "мудростью будды и чудесным знанием". <...> Исконная просветленность так и осталась у них на уровне исходной основы, внутренне присущей миру явлений. Думается, так произошло потому, что эти мыслители не могли не брать во внимание облик живого существа, превращающийся в ходе рождений и смертей, принадлежащий миру явлений — дурному миру, помраченному заблуждениями и страстями» [Тамура Ёсиро: 1973, 490].

Далее Тамура Ёсиро: выделяет две главные трудности, с которыми сталкивается это учение. Во-первых, наставники Хуаянь, как и неоплатоники в теории «истечения» (эманации) и индийские брахманские мыслители в теории «выведения» (санскр. *паринама*), должны были дать ответ на вопрос: как могут из единой, истинной, благой первоосновы возникать явления — множественные, обманчивые, помраченные злом? Учение Хуаянь ограничивается тем, что обсуждает сущность, а явления отметает как пустые. Но каков источник дурного именно как дурного, в этом учении не говорится.

Во-вторых, подобные теории «истечения» или «выведения» явлений из единого безначального первоначала в раннем буддийском учении подвергались строгой критике — как противоречащие принципам взаимозависимого возникновения и отсутствия самости. Необходимо было отвести упреки в том, что учение об «истинной сущности» по своему смыслу — небуддийское. Делали это опять-таки за счет того, что в рассмотрение брали единую

сущность изменчивых вещей, а не их многообразные облики. Так действительно можно опровергнуть довод насчет безначального начала: первооснова не противопоставляется ее порождениям, коль скоро кроме первоосновы в этих порождениях ничего и нет, в мире вообще нет ничего кроме «истинной сущности». Но это значило, что мир явлений именно как явлений оставался за рамками учения Хуаянь [Тамура Ёсиро: 1973, 491].

Школа Тяньтай: непостоянство явлений, присущее «природе будды»

В японской школе Тэндай начало ее учения об «исконной просветленности» было принято относить ко времени жизни основателей китайской школы Тяньтай — Хуэйсы и Чжии (VI в.). Однако тема «исконной просветленности» едва ли появляется в учении Тяньтай раньше, чем в учении Хуаянь.

Наньюэ Хуэйсы (515–577) считался автором сочинения под заглавием «Врата учения Великой Колесницы о прекращении неведения и постижения сути». Этот текст основан на «Трактате о пробуждении веры». Здесь «самородное чистое сердце» отождествляется с «истинной сущностью», «природой будды», «вместилищем Татхагаты», «природой дхарм», «буддой в теле Дхармы» и т. д. В целом рассуждения об «исконной просветленности» в этом тексте близки к учению школы Хуаянь. Однако есть и важное отличие: «Поскольку оно [=вместилище Татхагаты] содержит в себе замутненную природу, оно может проявляться в замутненных делах всего множества живых существ» (ТСД 46, 647с); «Поскольку истинное сердце может проявляться в замутненных деяниях, постольку оно и познается как истинное сердце, искони содержащее в себе замутненную природу» (ТСД 46, 449а). Здесь заявлено учение школы Тяньтай о дурном в природе будды. «Сознание-вместилище», откуда возникают дхармы, может согласовываться как с чистотой, так и с замутнением. И соответственно, сознание может быть обращено к чистой доле познаваемого (создаваемого) предмета или к его замутненной доле.

Судьба этого сочинения примечательна. В Японии с ним познакомились VIII в., а в Китае в последующие века все его рукописи были утрачены — и около 1000 г. текст был доставлен из Японии и заново открыт в Китае. Наставники японских школ спорили, принадлежит ли это сочинение Хуэйсы; в настоящее время считается, что авторство Хуэйсы сомнительно.

Тяньтай Чжии (538–597) напрямую об «исконной просветленности» не рассуждает. На «Трактат о пробуждении веры» есть все-

го одна ссылка в сочинении под заглавием «Малое прекращение и постижение»: «“Если сердце убежало и стало рассеянным, следует немедленно привести его обратно и установить в должном виде”. Относительно этого должного вида следует помнить, что [разговор] всего лишь о сознании; внешних пределов [=познаваемых предметов — *Н. Т.*] не существует. Но это сознание лишено всяких внутренне присущих обликов, и нет такого момента, когда их можно было бы ухватить» (ТСД 46, 467a, перевод А. Г. Фесюна [Сяо чжигуань 2003, 344]). Однако, по оценкам исследователей, это место — позднейшая вставка, не принадлежащая самому Чжии.

Главные сочинения Чжии — это два толкования к «Лотосовой сутре» («Сокровенные значения Цветка Дхармы», «Изящные строки Цветка Дхармы») и подробный разбор махаянского пути сосредоточения, имеющего две стороны: «прекращение» и «постижение», санскр. *шаматха-випашьяна* («Махаянское прекращение неведения и постижение сути»). В этих текстах Чжии говорит о сердце как источнике всех дхарм: «Из сердца — подземные темницы, из сердца — небесные чертоги, из сердца — глупцы, из сердца — мудрецы» («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 685c). Задача подвижника, по Чжии, — осознать «в единой мысли» все множество миров, «три тысячи областей» (см. выше, стр. 37–38). По Чжии, «эти три тысячи пребывают в сердце в каждое мгновение. Если бы сердца не было, они бы исчезли. Если есть сердце, хотя бы в кратчайшее мгновение, то оно содержит в себе именно эти три тысячи» («Махаянское прекращение и постижение», ТСД 46, 54a).

Из «Сутры цветочного убранства» Чжии цитирует строку: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» («Махаянское прекращение и постижение», ТСД 46, 9a). Здесь важна установка сутры на то, что познаваемый мир полон живыми существами, а не предметами. При этом дурное, по Чжии, — это «ресурс» (кит. *цзы*, яп. *си*) для благого, и наоборот. «Дурные природные свойства суть то же самое, что благие природные свойства. Благодаря дурному существует благое, отдельно от дурного — благого нет» («Сокровенные значения», ТСД 33, 744b). Тот, кто не подвижничает должным образом, не имеет в своей природе «блага по деяниям», но имеет только «благо по природе». Будда же окончательно устраняет в своей природе «дурное по деяниям», но «дурное по природе» остается и у него («Сокровенные значения Внимающего Звукам», ТСД 34, 882c).

Из ряда понятий, близких к «исконной просветленности», для Чжии главным оказывается понятие «истинного знака» (или «истинного свойства») из «Лотосовой сутры». В отличие от Чжэн-

гуаня и Цзунми, Чжии избегает однонаправленного отношения «сущность → явления». Для него отношение между дхармами и «истинным знаком» взаимно: при тождестве дхарм с «истинным знаком» не только «истинный знак» выступает как сущность дхарм, но и дхармы — как сущность «истинного знака» («Сокровенные значения», ТСД 33, 783а).

И Чжии, и его последователи в Китае и Японии стараются избегать в подобных случаях двух крайностей: «продольного» (диахронного) и «поперечного» (синхронного) подходов. Это позволяет избавиться от обеих трудностей, о которых мы говорили выше в связи с учением Хуаянь. Ведь если мир имеет единое безначальное начало, то это предполагает «продольный» подход: прежде существует начало, а уж затем — его порождения. А если совершенные по своей сущности вещи каким-то образом все-таки несовершенны, то для этого требуется «поперечный» подход — установка на одновременное существование сущностной и не-сущностной природы в одной и той же вещи. Обе проблемы снимаются, если не рассматривать отношение между сущностью и явлениями ни как ни синхронное, ни как диахронное. «Я не говорю, что единое сердце существует прежде, а все множество дхарм существует после него. Не говорю также, что все множество дхарм существует прежде, а единое сердце существует после них. <...> Не может быть "прежде", не может быть "после" <...> Если бы из единого сердца рождалось все множество дхарм, это был бы "продольный" подход. Если бы в любое время сердце содержало в себе все множество дхарм, это был бы "поперечный" подход. Но не может быть продольного и не может быть поперечного. Ибо сердце — это и есть все множество дхарм, а все множество дхарм — это и есть сердце, и здесь нет ни "продольного", ни "поперечного", ни единства, ни различия» («Махаянское прекращение и постижение», ТСД 46, 54а).

Мяолэ Чжаньжань (711–782) нередко ссылается на «Трактат о пробуждении веры», и хотя он не обсуждает понятие «исконной просветленности», но затрагивает близкие темы, уже разработанные к его времени в школе Хуаянь. Возможно, под влиянием мыслителей Хуаянь эта проблематика была усвоена и школой Тяньтай во второй половине VIII в.

Следуя предостережению Чжии насчет «продольного» и «поперечного», Чжаньжань рассматривает «неизменную истинную сущность» и «истинную сущность в данных условиях» соотносительно. Для него сущность всякий раз в каком-то смысле неизменна, а в каком-то изменена сообразно данным условиям: «В данных условиях она неизменна, и поэтому она — природа. Будучи неизменной, она существует в данных условиях, и поэто-

му она — сердце» («Главный смысл прекращения и постижения», ТСД 46, 460b). «Десять тысяч дхарм — это истинная сущность, поскольку они основаны на неизменном. Истинная сущность — это десять тысяч дхарм, поскольку она основана на обусловленном» («Алмазный резец», ТСД 46, 782c). Здесь же Чжаньжань полностью отвергает «указания на чистую истинную сущность».

Чжаньжань подчеркивает, что не только вечная, сущностная природа есть у всякой мыслимой вещи — но и видимая, изменчивая природа у нее тоже есть. Ведь если нечто мыслимо для нас, то это значит — оно создано нашим сознанием, а наше сознание само и постоянно, и непостоянно. Оба эти свойства сознание придает всем своим познаваемым предметам. «Разве слова "только-сердце" относятся к одному лишь истинному сердцу? Ты, дитя, еще не знаешь, что и сердце, подверженное ложным страстям, пребывает повсеместно. Знаешь ли ты, что плоть, рожденная и смертная, распространяется повсюду?» (ТСД 46, 783c).

Но тогда получается, что мы не можем мыслить просветленного Будду иначе, нежели по нашей непросветленной мерке. Будды вне нашего помраченного мира для нас просто нет — и непонятно, как мы можем искать и находить выход из помрачения. Сострадательная забота о существах, подобных нам, здесь обоснована, но движение к просветлению оказывается под вопросом. Учение Тяньтай в том виде, как оно выстроено у Чжаньжаня, может быть основой для буддизма как религии поддержания существующего порядка вещей — но неясно, как оно может быть основой для религии освобождения. Подвижничество здесь — это путь к осознанию единства мира, в котором неразрывно соединяются истинное и ложное, дурное и благое.

В «Главном смысле прекращения и постижения» Чжаньжань так описывает подвижнический опыт: «Внутри одного-единственного сердца — все множество сердец, внутри одной-единственной пылинки — все множество пылинок, внутри одного-единственного сердца — все множество пылинок, внутри одной-единственной пылинки — все множество сердец; внутри одной-единственной пылинки — все множество мгновений, и во всем множестве мгновений опять-таки — пылинка» (ТСД 46, 460 a–b). Такая установка на «все в одном и одно во всем» сближала школу Тяньтай и со школой Хуаянь, и с «таинствами». Сознавая свое единство с любой вещью и любым существом, а также с буддой, подвижник может совершать обряд — то есть посредничать при чудотворной помощи будды отдельному существу.

Именно в качестве основы для обряда учение Тяньтай было востребовано в Японии на рубеже VIII–IX вв., когда по государе-

ву велению монах Сайтё: отправился в Китай осваивать это учение. Вероятно, поэтому из наследия школы Тяньтай после Чжии в Японии в наибольшей мере были усвоены именно построения Мяолэ Чжаньжаня.

«Исконная просветленность» и споры внутри школы Тяньтай в X–XI вв.

После Чжаньжаня в школе Тяньтай в течение нескольких столетий спорили между собой два направления: одно было нацелено на дальнейшее усвоение достижений Хуаянь и Чань, а другое выступало против — за сохранение первоначальных установок Тяньтай. Тексты, созданные в ходе этих споров, не были широко задействованы в Японии XII–XIV вв., но упомянуть их необходимо, потому что в них ставятся вопросы, важные и для понимания рассуждений японских мыслителей.

Второе из двух названных направлений представляет Сымин Чжили (960–1028). Своих сторонников он называет «Горным домом», кит. *Шаньцзя*, а приверженцев Хуаянь в школе Тяньтай — «Теми, кто вне горы», кит. *Шаньвай*. Тем самым он отказывает своим противникам в праве принадлежать к общине горы Тяньтай. В свою очередь, Чжили использует понятие «исконная просветленность» и обсуждает многие вопросы, связанные с нею. Он стремится показать, как эти вопросы можно решать исходя из учения Тяньтай, без опоры на точку зрения Хуаянь.

Как и в «Трактате о пробуждении веры», у Чжили «исконная просветленность» выступает не отдельно, а в соотношении с «начатым просветлением». По Чжили, «природа — это исконная просветленность, упражнение — это начатое просветление. Исконная просветленность не длится и мгновения и распространяется повсеместно» («Дополнительные заметки о скрытом значении Сутры золотого света», ТСД 39, 15b). Здесь слова «не длится и мгновения» означают также «не занимает и одной мысли», кит. *унянь*. Понятие «безмыслия», *унянь*, отсылает еще и к учению Чань. Далее, по Чжили, «Цель — это исконная просветленность, движение к цели — это начатое просветление» («Записки к изящным строкам Сутры золотого света», ТСД 39, 85c); «Исконная просветленность — это то, где совершается просветление, начатое просветление — это будда» (Там же, ТСД 39, 91a); «Тело Дхармы — это исконная просветленность, тело Передачи — это начатое просветление» (Там же, ТСД 39, 103b).

С движением Шаньвай Чжили спорит в «Ключе к важным указаниям о десяти вратах не-двойственного». Здесь его против-

ники — Юаньцин, автор «Драгоценных указаний к десяти вратам не-двойственного», и Цзунъи, автор «Толкования к десяти вратам не-двойственного». По Юаньцину, в каждом мгновении мысли в сердце присутствует «чистое чудесное знание», и истинное познание нацелено на поиски единой и чудесной природы во всех вещах. С этим согласен и Цзунъи, для него «чудесное знание» — это и исток, и основа мира, чья природа всегда и всюду «ровноравна».

Сымин Чжили настаивает на том, что истинная природа есть у множественных вещей, поскольку они множественны. Как сознающее сердце, так и сознаваемые предметы «едины»: они сочетают в себе единство и множественность, истину и заблуждение, благое и дурное, «основу» (сущность) и «дела» (явления). «Хотя природа и едина, но нет природы, установленной как единая. Ибо плоть и сердце в трех тысячах миров приводятся к слиянию друг с другом» («Ключ к важным указаниям», ТСД 46, 710a). «Хотя другие учителя указывают только на дхармы сердца и называют их основой, но они не указывают на то, что дела [=явления] — это и есть основа»; «хотя другие учителя и приводят слова "только-плоть", но опять-таки, толкуя их, сводят их все к тому же только-истинному сердцу» (Там же, ТСД 46, 709a), «если отбросить затененное сердце и самому созерцать истинную природу, то правильным путем придешь к полному отрицанию указаний на чистую истинную сущность» (Там же, ТСД 46, 709c). «Не нужно разделять и противопоставлять в основе и делах слитность и различность. Надо хорошенько понять: три тысячи миров как полнота основы и три тысячи миров как действия, дела — полностью слитно-различены» (Там же, ТСД 46, 708b). Юаньцин и Цзунъи учат, что на уровне основы все в мире «слитно», а на уровне дел — «различно», сам же Чжили настаивает, что на обоих уровнях есть и слитность, и различность (Там же, ТСД 46, 708c, 710c).

Понятие «чудесного знания», как считает Чжили, изобрел Гуйфэн Цзунми. Цзунми «вообще не учитывает затененность сознания, и таких свойств, как побуждение к совершенствованию, как упражнение, в его учении тоже нет. Он всюду указывает только на чистую истинную сущность. Только на нее — и в значении "истинного сердца", и в значении "пресечения девяти миров исходя из основы"». О себе и своих приверженцах Чжили говорит: «Мы же знаем: простая единая природа и неведение согласованы между собой, и различия есть поистине. В самом деле, по значению этой согласованности сущность не оказывается не-двойственной. Что до неведения — то оно таково как раз по причине отсутствия различий» (Там же, ТСД 46, 715b).

Подход Чжили вызывал возражения у его собственных учеников — Жэньюэ (992–1064) и Шэньчжи Цзунъи (1042–1091). Эти два наставника образовали «Позднее движение тех, кто вне горы», Хоу-Шаньвай. Жэньюэ в «Понимании сердцевины письмен о десяти вратах не-двойственного» ставит тот вопрос, о котором говорилось выше: какое место в учении Тяньтай занимает освобождение как цель подвижничества? «Если принять ту точку зрения, что в природе есть дурное, то тем самым будешь утверждать вечное существование "трех ядов"»[1]. Жэньюэ ссылается на мыслителя по имени Чжанъань Гуаньдин (561–632), ученика Чжии. Гуаньдин писал: «Люди, учащие, что в сердце в каждое мгновение мысли содержатся все десять тысяч дхарм, и называющие это "вместилищем Татхагаты", мыслят в точности так же, как те, кто полагает плод изначально существующим внутри причины, — то есть как приверженцы внешнего пути Капилы» (ТСД 46, 597b). Капила — древнеиндийский мудрец, считающийся основателем школы Санкхья, с которой буддисты издавна непримиримо спорили. Эта школа учит о первопричине, о происхождении всех вещей из единого начала и о том, что внутри причины уже существуют ее следствия — что несовместимо с буддийской установкой на взаимозависимое возникновение. Упрек Гуаньдина очень серьезен: учение о «вместилище Татхагаты» он объявляет небуддийским. Жэньюэ неявно обращает этот же упрек против Чжили.

Шэньчжи тоже критикует Чжили за то, что тот склоняется к учению о первопричине: «Учитель Сымин говорит, будто опровергает не-созданность многочисленных страданий, отклоняется от тех речей прежних наставников, где страдания чудесны по своей природе. <...> Но разве Сымин не вполне повторяет учение о полноте природы всего множества страданий, хотя и говорит, что отвергает множество страданий именно как не-созданное?» Здесь, «полнота природы» — это присутствие в каждой из вещей ее первопричины. Чжили «утверждает, что в единой мысли полностью содержатся три тысячи миров. Но разве это не тождественно учению Капилы?» Получается, что Чжили от установки прежних наставников школы Тяньтай на относительность явлений и сущности перешел к установке на единое начало, содержащее в себе благое и дурное, истину и заблуждение, и пребывающее во всех явлениях как их сущность.

По Тамура Ёсиро:, в школе Тяньтай вопрос о том, как из единой сущности возникают множественные явления, решался двумя путями. Движение Шаньвай, подобно школе Хуаянь, считало

---

[1]Алчности, гнева и глупости — трех главных дурных свойств обитателей мира непостоянства. Здесь и далее отрывки из сочинений Жэньюэ и Шэньчжи приводятся по изданию [Тамура Ёсиро: 1973, 500].

явления неистинным бытием, а движение Шаньцзя помещало множественные явления внутри единой сущности, и тем самым сближалось с небуддийской школой Санкхья.

Для Чжили «три тысячи миров» не соединяются в «единой мысли» в ходе подвижнического сосредоточения (как у Чжии), а изначально пребывают внутри этой мысли. Как отмечает Тамура Ёсиро:, Чжили в «Ключе к важным указаниям» отвергает учение о «выведении» явлений из единого начала, но — возможно, ненамеренно — рассуждает исходя из этого учения. Чжили пишет: «Воистину, следует знать: наша школа проясняет тождество полностью иначе, нежели все другие учителя. Две вещи не совпадают друг с другом, подобно лицу и изнанке, не меняются местами, но при этом существуют совместно и совпадают по сути — вот это и называют тождеством. Как бы то ни было, хотя рождения и смерти, заблуждения и страсти имеют в себе дурное "по действиям", но о совокупной их сущности говорит учение о дурном в природе. Поэтому не нужно ничего пресекать, ничего переворачивать. Поскольку ни одна из школ не проясняет дурное в природе, у них получается, что при переворачивании дурного получается благое, при прекращении дурного должно обретаться свидетельство о благом. Поэтому у сторонников предельного и внезапного учений тоже нет исконного дурного, они называют исток благим. Если дурное уже доведено до конца — это не дурное. Поэтому никто из них не обретает значения тождества» (ТСД 46, 707a–b). Чжили здесь спорит с теми, кто не понимает смысла тождества противоположностей. По Чжили, для Юаньцина и Цзунъи, как и для Цзунми из школы Хуаянь, «нирвана — это нирвана», «просветление — это просветление». В рамках их учения невозможно утверждать, что «рождения и смерти — это нирвана», «заблуждение — это просветление», поскольку ни рождений, ни смертей, ни заблуждений для них, в сущности, нет. Таким образом, по Чжили, школа Хуаянь и движение Шаньвай, хотя и относят себя к Махаяне, но на деле не принадлежат к ней [Тамура Ёсиро: 1973, 501–502].

* * *

В учениях китайских школ четко выявилось важнейшее противоречие махаянского буддизма. Чтобы сострадательно заботиться о других живых существах, подвижнику нужно исходить из двух предпосылок. Во-первых, я сам исконно имею «природу будды», а значит, мне уже не надо заботиться о себе, я могу помогать другим, подобно Будде; во-вторых, эти другие — такие же, как я, тоже имеют «природу будды», и значит, я не могу отвергнуть их и могу надеяться спасти их. Но если другие — такие же, как я, то

зачем им нужна моя помощь? Получается, что одна и та же теория обосновывает путь бодхисаттвы и обессмысливает его. Выходов из такого противоречия могло быть несколько. Например — указание на то, что сансара и нирвана в действительности «не-двойственны»: один и тот же человек свободен от страданий, причем подспудно понимает это, раз он способен жить ради других, — и одновременно все-таки страдает, потому, что не видит своей истинной природы с полной ясностью. Тогда задача подвижника — привести его к правильному знанию, чтобы он смог охватить мыслью оба измерения своего существования: и непостоянное, и вечное. Другой возможный выход — перенос вопроса о сострадании на житейский уровень: я знаю, что поистине все существа — будды, но в обыденном опыте знаю также, что это не делает их устойчивыми к болезням, голоду, не защищает от пожаров, наводнений и войн, и даже — от расхожих ложных мнений. В этом случае упор делается не на наставничество, а на чудотворство: постичь свою просветленную природу человек может и сам, а подвижник за счет обряда может облегчить ему эту работу, хотя бы частично отвратив мирские беды. В школе Тяньтай споры о значении «исконной просветленности» не пришли к какому-либо итогу. Они продолжились в японской школе Тэндай.

Глава 3
Учения об «исконной просветленности» в Японии до XII в.

Традиция «исконной просветленности» в широком смысле слова начинается в Японии тогда же, когда здесь появляются первые самостоятельные изложения буддийского учения — на рубеже VIII–IX вв., когда работали Ку:кай и Сайтё:. В это время буддийская монашеская община в Японии мыслилась как одно из учреждений внутри единого упорядоченного устройства власти — «государства законов», *рицурё: кокка*[1]. Задачей общины было совершение обрядов для «защиты страны». Сеть храмов должна была охватывать всю страну, а в центре ее находился «Великий храм Востока», То:дайдзи. Устройство этого храма и весь замысел общегосударственной хра-

[1] В Китае буддийская община получала поддержку мирских властей лишь время от времени, в зависимости от предпочтений того или иного императора. В Японии государственная община была предусмотрена законом, хотя и вне ее существовало множество храмов.

мовой сети были разработаны на основе учения японской школы Кэгон, созданной по образцу китайской Хуаянь[1].

Во второй половине VIII в. влияние монахов в тогдашней столице, городе Нара, было исключительно высоко не только в обрядовой области, но и во всех прочих. После того как монах До:кё: едва не захватил высшую власть в державе, были приняты меры по ограничению полномочий общины. Перенос столицы из Нара в город Хэйан в 794 г. часто связывают с желанием мирских властей выйти из-под влияния храмов.

Перед монахами отныне ставилась, прежде всего, задача изучать и точно исполнять обряды. Сайтё: и Ку:кай в начале IX в. были направлены на учебу в Китай именно для освоения учения об обрядах и принятия посвящений, необходимых для ведения обрядов. По возвращении они основали школы Тэндай (по образцу китайской Тяньтай) и Сингон (по образцу китайской Чжэньянь).

Обе школы находились под значительным влиянием учения Хуаянь. Наставники японской школы Кэгон в VIII–IX вв. не занимались разработкой темы «исконной просветленности», так что в этом смысле наследие Хуаянь в Японии продолжали школы Сингон и Тэндай.

Сайтё: и Ку:кай

Главная тема всех сочинений Сайтё: (767–822), основателя школы Тэндай, — место буддийской общины в мире и в государстве, задачи и ответственность человека, идущего путем бодхисаттвы. Каждое существо, по Сайтё:, может стать буддой и станет им — так учит «Лотосовая сутра». В этом смысле основатель школы Тэндай может быть причислен к сторонникам «исконной просветленности», как и все почитатели «Цветка Дхармы». Для Сайтё: важнейший вывод из проповеди «Лотосовой сутры» гласит: каждый человек может идти путем бодхисаттвы, сострадать и деятельно служить всем живым существам. Признание своей просветленности не значит, что можно также счесть всех окружающих уже освобожденными и больше не беспокоиться о них. Этот подход не решает главного махаянского противоречия, о котором говорилось выше (см. стр. 67–68), но он согласуется с учением «Лотосовой сутры» о «Едином Деле Будды»: хотя любое существо уже есть будда, человек должен продол-

[1] См. о ранней истории буддизма в Японии: [Игнатович 1987; Мещеряков 1987; Мещеряков 1992]; о религиях Японии в IX–XII вв. — [Трубникова, Бачурин 2009].

жать дело освобождения всех существ, проповедью и поступками доносить до них ту истину, что все они станут буддами.

Здесь важно не то, что они по сути уже будды, а то, что все они могут свою внутреннюю сущность осуществить, задействовать в непостоянном мире явлений. Как именно — зависит от особенностей каждого отдельного существа; «свидетельствовать» о себе как о будде каждый может только сам. Но другие могут снова и снова ему подтверждать: да, это непременно свершится. И делать это нужно не в одиночку, а общими усилиями общины, заботясь обо всей стране, а не о ком-то из ее жителей по своему выбору. Способности японцев, по Сайтё:, «совершенны», *эн*, в точности соразмерны «совершенному учению Цветка Дхармы». В такой стране было бы особенно глупо презирать себе подобных: каждый житель Японии, будь то монах или мирянин, уже сейчас готов к подвижничеству бодхисаттвы. Не случайно именно Сайтё: первым назвал свою державу «Великой страной Японией», *Дай Нихон-коку* [Сайтё: 2006]. В контексте его «Рассуждения, проясняющего заповеди», это сочетание слов может читаться как «исконная страна Великого Солнечного будды», *Дайнити-хонкоку*. По «Лотосовой сутре», Будда Шакьямуни — это и есть Великий Солнечный будда Вайрочана, «проникающий повсюду» [Лотосовая сутра 1998, 311]. Вероятно, для Сайтё: «совершенство» его сограждан обусловлено тем, что они — потомки своих богов *ками* и подданные государя, ведущего род от Солнечной богини Аматэрасу. Позже такой взгляд на Японию и японцев будут разрабатывать и Ку:кай, и другие наставники буддийских школ, и жрецы «родных богов».

Воспитание и обучение, подвижничество, упражнения в созерцании — все это имеет целью подготовить монаха к труду по «защите страны». Ради этого Сайтё: и строил свою школу Тэндай на горе Хиэй и добивался для нее государственного признания — не только признания ее прав, но и ее обязанностей [Трубникова 2006; Трубникова 2007].

Выражение «исконная просветленность» встречается у Сайтё: только единожды, в «Сочинении о защите страны и мира»: «Проповедь о сущности — знание чисто-чистой исконно-просветленной истинной сущности внутри нашего собственного тела — называют знанием будды <...> При такой мудрости помехи не исчерпываются до конца, и это называют “существованием в пределах”. Исконная просветленность еще скрывается. Полное исчерпание помех называют “выходом за пределы”. Проявление исконной просветленности, которое уже состоялось, называют “телом Закона-Дхармы”» [ДДД 1926 II, 231]. Наряду с трудами основателей китайской школы Тяньтай — Наньюэ Хуэйсы, Тянь-

тая Чжии, Мяолэ Чжаньжаня — Сайтё: изучал «Трактат о пробуждении веры» и сочинения мыслителей школы Хуаянь, а также «таинства». Сайте: использует такие выражения, как «истинная сущность в данных условиях», «стать буддой в этом теле», «три несозданных тела будды», «совершенное слияние отражений и зеркала» — все они позже часто обсуждаются в текстах по «исконной просветленности». В этом смысле традиция *хонгаку* разрабатывает темы, заявленные в трудах Сайтё:.

Ку:кай (774–835), основатель «тайной» школы Сингон, может считаться первым японским представителем традиции «исконной просветленности» в широком смысле слова. Главная установка этой традиции у него звучит так: «Закон будды не пребывает вдали. Он внутри, в сердце, он ближе всего. Истинная сущность — не вовне: можно ли стремиться к ней, отказываясь от собственного тела? Если же заблуждение и просветление пребывают во мне самом, то тогда обратиться сердцем к одному из них уже и значит достичь — одного или другого. Если прояснение и помрачение не зависят от других, тогда предаться должному упражнению — это и значит внезапно обрести свидетельство просветления» («Драгоценный ключ к Сутре-сердцу Праджня-парамиты» [Трубникова 2000, 291]). Ку:кай здесь отождествляет подвижничество и достижение цели, «свидетельство о просветлении». Речь идет о приятии мира явлений, иначе говоря, «тела» и телесного опыта человека: нельзя отвергать их при поисках своей истинной природы, тождественной будде. Цель подвижничества и Ку:кай, и Сайтё: называют словами «стать буддой в нынешнем теле».

Для Ку:кай источником учения об «исконной просветленности» служит не столько «Трактат о пробуждении веры», сколько комментарий к нему — «Толкование к Трактату о Махаяне». Сайтё: в «Сочинении о защите страны и мира» обосновывает свой отказ от ссылок на это сочинение, указывая, что подлинность его сомнительна. Однако Токуицу, один из главных оппонентов Сайтё:, считал «Толкование» вполне достоверным источником. Той же точки зрения держался и Ку:кай.

Тождество будды и человека Ку:кай берет как данность — словно бы весь путь от «не-пробужденности» к «окончательному пробуждению» был уже пройден. За благим деянием — обращением к будде — сразу следует некая житейская польза: «чудо» не разрывает мировые причинно-следственные связи, а предельно укорачивает их. Подобные рассуждения служат основой для осмысления обряда в буддийском «тайном учении».

Сознание человека, ведущего обряд, не просто раздвоено между двумя мирами — обычными людьми с их заботами и буддой с

его состраданием. Монах должен еще и поддерживать в себе эту раздвоенность. С одной стороны, он идет по пути бодхисаттвы, совершенствует свое «сердце», избавляется от заблуждений. С другой, от него требуется изменять мир именно на уровне видимости, на уровне ложных различений: чтобы в итоге молений недуг больного сменился здоровьем, засуха — дождем, смута — благоденствием державы. При этом насущная обрядовая задача предполагает немедленные действия независимо от того, насколько монах продвинулся в самовоспитании. Обряд в большинстве случаев оказывается попыткой с негодными средствами, коль скоро подвижник еще не достиг совершенства, — однако такая попытка оказывается успешной, ибо в ней участвует не только человек, но и будда. На основе учения об «исконной просветленности» японские мыслители доказывали, что «негодных средств» не бывает. Как указывает Ку:кай, не надо отказываться от «собственного тела» — понимая под телом не только совокупность ощущений, внешних и внутренних, но и семейное происхождение, привычки и прочие свойства. Что угодно из этого может стать отправной точкой для осознания себя буддой — и для действия, которое совершается, так как если бы человек сознавал себя буддой.

«Толкование к Трактату о Махаяне» Ку:кай цитирует во многих своих сочинениях. В разных случаях эти цитаты играют разную роль. Так, для Ку:кай одна из главных тем — соотношение «тайного» учения школы Сингон с другими, «явными» буддийскими учениями. Об этом Ку:кай ведет речь в «Трактате о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях между ними», «Трактате о десяти состояниях сердца», «Драгоценном ключе к тайному хранилищу», «Драгоценном ключе к Сутре-сердцу Праджня-парамиты». Во всех них Ку:кай показывает, что «тайные» истины содержатся и в «явных» учениях. Он доказывает это, приводя цитаты из «тайных» текстов, выражающие главную мысль той или иной «явной» школы. Ку:кай цитирует, среди прочих, и те отрывки «Толкования», где упоминается понятие «исконная просветленность». Например, в «Трактате о десяти состояниях сердца» приведен отрывок из 3-го свитка «Толкования»: «Пребывая внутри сущностной природы, чистой и исконно просветленной, далеко отходишь от сознания, рассуждающего всяческими способами о всевозможных условных знаниях, достигаешь значения ровного равенства, единого вкуса» (ТСД 77, 357с–358а). Подобных фрагментов в «Трактате о десяти состояниях сердца есть еще несколько.

В «Драгоценном ключе к тайному хранилищу» понятие «исконной просветленности» также встречается несколько раз. При описании махаянских учений Ку:кай цитирует отрывок из «Толко-

вания к Трактату о Махаяне», где идет речь о разных точках зрения на «исконную просветленность» — она же «исконное прозрение». В «Толковании» это свиток 5-й (ТСД 32, 637c). Указанный отрывок Ку:кай разбивает на четыре части и ставит их в соответствие четырем «состояниям сердца» — они соотносятся с учениями буддийских школ, особенно влиятельных в Японии IX в.: Хоссо:, Санрон, Тэндай и Кэгон [Трубникова 2000, 158–159]. Этот же отрывок «Толкования» Ку:кай приводит и в «Трактате о двух учениях», начиная цитату чуть раньше (ТСД 32, 637b): «Все множество толп живых существ с безначальных времен несет в себе исконное прозрение, и нет никого, кто был бы лишен его или обделен им. Какова причина того, что толпы живых существ прежде достигали будды, впоследствии достигнут будды, ныне достигают будды? Кто-то продвигается по пути, прилагает все старания — кто-то не продвигается; кто-то ясен и умен — кто-то темен и глуп; существует неизмеримое множество различий. Если бы все одинаково несли в себе единое прозрение, то все должны были бы одновременно пробудиться сердцем, пройти подвижническое совершенствование, вступить на путь, выше которого нет. Не потому ли существуют различия, что исконное прозрение, оно же природа будды, бывает разным — у кого-то сильнее, у кого-то слабее? Не потому ли существуют различия, что неясность, она же заблуждение и страдание, тоже бывает разной — плотнее или тоньше? Если согласиться с тем, что было сказано вначале, то такого деления не было бы. Но как бы то ни было, исконное прозрение, оно же природа будды, будучи совершенным, исполненным всевозможных достоинств и добрых свойств, превосходных, постоянных и чистых, не знает ни роста ни умаления» [Трубникова 2000, 59–60].

Подытоживая процитированный отрывок, Ку:кай пишет: «Поверхностное сердце, оттачиваясь и отцеживаясь, должно стремиться к пределу; но что касается единственного и глубокого смысла, то им до конца пропитаться оно здесь так и не может». Таким образом, по Ку:кай, «Толкование» здесь излагает махаянский, но еще не окончательно истинный взгляд. Что же до предельной истины, то она для Ку:кай заключается в «таинствах», и при ее изложении Ку:кай не ссылается на «Толкование», а берет другие источники, прежде всего, «тайные» сутры: «Сутру о Великом Солнце» и «Сутру об алмазной вершине». Таким образом, доверие Ку:кай к «Толкованию» выглядит ограниченным: он цитирует этот текст как вполне авторитетное изложение мнений, но свое собственное учение на нем не основывает. Этому подходу Ку:кай следует и в других случаях — сомнительный источник признается годным, коль скоро в нем речь идет о предметах, которые

сами по себе сомнительны. И наоборот, в вопросе об истине доверия заслуживают только строго «тайные» тексты, даже если они полностью согласуются с той точкой зрения, которая заявлена в «явных» источниках [Такасаки Дзикидо: 1985].

Тамура Ёсиро: обращает внимание на то, что Ку:кай (вслед за «Толкованием») соотносит «исконную просветленность» с «истинной сущностью», *синнё*. При этом не «исконная просветленность» возводится на уровень «истинной сущности» (внутренней природы живого существа, отличной от «призрачной видимости»), но, напротив, «истинная сущность» выводится в призрачный мир «рождений и смертей». Согласно «Трактату о пробуждении веры», «исконная просветленность» принадлежит именно видимому, а не сущностному миру. В этом смысле «Толкование» делает следующий шаг по пути отождествления сущностного мира и мира непостоянства. Ку:кай этот шаг поддерживает — и тем самым отступает от классического понимания «исконной просветленности», заявленного в «Трактате о пробуждении веры». В том же направлении порой работали и китайские мыслители, в частности, Цзунми.

Тамура Ёсиро: предлагает рассматривать в связи с темой «исконной просветленности» у Ку:кай еще два сочинения: «Разбор Сутры о Великом Солнце» и «Разбор Сутры об алмазной вершине». Авторство Ку:кай в обоих случаях сомнительно, но в Японии до новейшего времени эти два сочинения считались подлинными текстами Ку:кай. В них тоже встречается выражение «исконная просветленность».

В «Разборе Сутры о Великом Солнце» используется схема «трех великих» из «Трактата о пробуждении веры»: «сущность, свойства и действия», *тай-со:-ё:*. Великий Солнечный будда — это «сущность», «становление будды» в живом существе — «свойство», а «принятие дара», *кадзи*, и «божественные превращения», *симпэн*, — соответствующие «действия». В подлинном сочинении Ку:кай под заглавием «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» понятие «принятия дара» определяется так: «Отражение солнца-будды проявляется в воде-сердце живых существ — это называют “даром”; вода-сердце людей, идущих по пути, принимает в себя солнце-будду — это называют “принятием”. Если же люди, идущие по пути, видят порядок и путь и помнят о них, тогда они достигают усвоения облика трех сокровенных действий, а потому — в нынешнем теле внезапно и въяве обретают свидетельство о трех телах исконно-присущего будды» [Трубникова 2000, 137]. За счет единения живого существа с буддой это существо обретает чудесные способности, значимые для обряда; они и называются «боже-

ственными превращениями». При этом вселенский будда соотносится с «исконной просветленностью», а «становление будды» — с «начатым просветлением» (ТСД 58, 2b).

Кроме того, в «Разборе Сутры о Великом Солнце» различаются два вида «божественных превращений»: «обращенные вверх», *дзё:тэн*, и «обращенные вниз», *гэтэн*. Первые соотносятся с «начатым просветлением», а вторые — с «исконной просветленностью». При «божественных превращениях, обращенных вверх», «мы, будучи живыми существами, пробуждаем в себе просветленное сердце, *бодхичитту*, следуем основе учения собственной колесницы, упражняемся согласно ей и свидетельствуем о едином сердце исконной просветленности, <...> обретаем свидетельство просветления и мудрости собственной колесницы, и, следуя сердцу, сами совершаем всевозможные трудно постижимые чудесные деяния». А при «божественных превращениях, обращенных вниз», «из божественного сердца исконной просветленности, подчиняясь причинно-следственным связям, возникают, изливаясь-вращаясь, божественные превращения на шести путях» (ТСД 58, 1c–2a). В целом, как отмечает Тамура Ёсиро:, Ку:кай берет за исходную точку «исконную просветленность» и отождествляет ее с «истинной сущностью».

В «Разборе Сутры об алмазной вершине» говорится об «исконно-просветленном будде». Он пребывает в нас самих и в других живых существах: «Дхармы как таковые сами по себе просветлены и изначально наполнены тремя телами и четырьмя добрыми свойствами, с безначальных времен совершенно преисполнены благих качеств, подобных песчинкам Ганга <...> Собственная природа сама по себе просветлена. Поэтому ее называют исконно-просветленным буддой, уже обретенным» (ТСД 61, 3a). Далее различаются шесть разновидностей «исконной просветленности»; они описывают разные отношения между сущностью и явлениями: от полного тождества до противопоставления. Вместе взятые, эти разновидности охватывают и «врата истинной сущности», и «врата рождения и уничтожения».

В целом подход Ку:кай ближе к традиции *хонгаку* школы Тэндай XII–XIII вв., чем построения многих ее прямых предтеч, включая мыслителей китайской школы Тяньтай. Влияние Ку:кай, скорее всего, было опосредованным: его идеи были усвоены «тайным учением» Тэндай в конце IX в. и в X в., а уже из «таинств» школы Тэндай они перешли в ее «философию исконной просветленности». Как указывает Тамура Ёсиро:, «Разборы» относятся к тому этапу развития «таинств» в Японии, когда в них уже важнейшую роль играли наставники Тэндай. Возможно, что от учения

Тэндай так или иначе зависели неизвестные составители «Разборов», — хотя подписаны эти сочинения были именем Ку:кай [Тамура Ёсиро: 1973, 508].

Наставники школы Тэндай IX–XI вв.

При Эннин (794–864) и Энтин (814–891) в школе Тэндай шла разработка своих «таинств». Отчасти они усвоили подход Ку:кай, хотя в основном учились у китайских наставников «тайного учения». Многие темы, уже затронутые в трудах Сайтё: и развиваемые затем в учении об «исконной просветленности», обсуждают также и Эннин, и Энтин. Однако выражение «исконная просветленность» у Эннин еще не встречается, а у Энтин используется только в «Собрании вручения наследия». В этом сочинении Энтин цитирует «Похвалу исконной просветленности» из «Сутры о сосредоточении на Цветке Лотоса». Аннэн (ок. 841 — ок. 889) в «Беседах об учениях и временах» и в «Подборке значений просветленного сердца» также ссылается на эту сутру (возможно, он сам ее и составил, см. стр. 48). Кроме того, он часто цитирует «Толкование к Трактату о Махаяне», хотя и соглашается, что это сомнительный источник. По Тамура Ёсиро:, разработка учения *хонгаку* в школе Тэндай начинается у Аннэн [Тамура Ёсиро: 1973, 511]. Суэки Фумихико называет Аннэн «мыслителем, который японизировал буддизм» [Суэки Фумихико 1994], и это «собственно японское» качество, которое Аннэн привнес в буддийское учение, во многом как раз и связано с темой «исконной просветленности».

Аннэн усваивает то понимание будды, которое было у Ку:кай, но обосновывает его не исходя из учений о шести первоначалах и трех действиях, а исходя из «Лотосовой сутры». По Аннэн, «все дхармы — это и есть истинная сущность, и поскольку они неизменны, это природа дхарм как основа. Истинная сущность — это и есть все дхармы, и поскольку она обусловлена, это природа дхарм как дела» («Беседы об учениях и временах», ТСД 75, 377b). Полного приятия «дел», явлений, у Аннэн еще нет, но до него, как отмечает Тамура Ёсиро:, остается только шаг.

Вслед за «Толкованием к Трактату о Махаяне», Аннэн рассуждает о сознаниях: «Восемь сознаний — те же, что и всегда. Девятое — сознание всецелого единого сердца, десятое — сознание единого сердца единого сердца. Если кратко сказать о сознании всецелого единого сердца, то это каждое сознание, сердце каждого из многочисленных живых существ. Если кратко сказать о сознании единого сердца единого сердца, то это — единое созна-

ние, единое сердце всего множества живых существ» («Беседы об учениях и временах», ТСД 75, 374с). Для Аннэн в «Беседах» важно различение единства как соединения многих составляющих — и простого, нерасчлененного единства. Десятое сознание Аннэн соотносит с «неизменной истинной сущностью», а девятое сознание — с «истинной сущностью в данных условиях». «Таким образом, суть — это дхарма единой истинной сущности, и тем самым, когда сокращают заблуждения, то учат о постижении, а когда сокращают привязанности, то учат об освобождении, и то, что еще не достигнуто, толкуют как достигнутое, то, что еще не ровно, толкуют как ровное» (Там же, ТСД 75, 378с).

Понятия «Трактата о пробуждении веры» Аннэн с точки зрения этого различения толкует так: «Если коротко говорить о замутнено-чистой исконной просветленности и о замутнено-чистом начатом просветлении, то у каждого будды из всего множества будд есть свое тело, у каждого есть своя сущность. Если коротко говорить о чисто-чистой исконной просветленности и о чисто-чистом начатом просветлении, то у всего множества будд — одно тело, одна сущность» (Там же, ТСД 75, 374с).

Аннэн цитирует «Сутру совершенного пробуждения» и «Трактат о природе будды», приписываемый Васубандху (см. стр. 27). «В Трактате сказано, что все дхармы таково-таковы и чисто-чисты, все имеют природу будды. Поэтому следует знать: глупый и мудрый, благое и дурное, истинная сущность и мирская сущность — всё это образует врата истинной сущности чисто-чистой природы будды. Если войти в истинную сущность, то истинно-сущностный мир будды и различные миры вплоть до истинно-сущностных подземных темниц имеют одно и то же естество. Кроме того, этот истинно-сущностный государь-сердце и различные сознания вплоть до истинно-сущностных ложных страстей — имеют одно и то же естество» (ТСД 75, 381с). «В нашей школе Истинных Слов всякая мирская сущность берется как истинная сущность» (ТСД 75, 380с); «в нашей школе Истинных Слов все множество дхарм — это истинная сущность. А значит, и дхармы с уровня заблуждения тоже называются истинной сущностью» (ТСД 75, 382а). Школой «Истинных Слов» Аннэн называет не школу Сингон, которую основал Ку:кай, а свою школу Тэндай; он полагает, что истинные таинства разрабатывает именно Тэндай, а значит, ей и подобает так называться.

Толкуя вводную часть «Махаянского прекращения и постижения» Чжии, Аннэн указывает: «Коль скоро нирвана — это и есть рождения и смерти, то не нужно отдаляться от них как от страданий; коль скоро просветленные-*бодхи* — это и есть ложные стра-

сти, то не нужно отсекать их как совокупности дхарм; коль скоро рождения и смерти — это и есть нирвана, то не нужно свидетельствовать о ней как об прекращении страданий, коль скоро ложные страсти — это и есть просветление-*бодхи*, то не нужно осваивать его как Путь» (ТСД 75, 382а). Для Аннэн, как и для его преемников в школе Тэндай, Чжии становится основоположником учения об «исконной просветленности».

После Аннэн учение школы Тэндай переживает несколько десятилетий застоя. При Рё:гэн (912–985) возрождаются диспуты, более углубленно изучаются наследие и новые разработки других школ.

«Государство законов» к X в. почти распалось, власть делили между собой крупные землевладельцы: «чиновные», «военные» и «храмовые» дома. Из «чиновных домов» — столичной служилой знати — наибольшее влияние в X в. и в начале XI в. имела семья Фудзивара, она была вторым правящим родом наряду с государевым. Постепенно набирали силу и «военные дома». Большие храмовые объединения этого времени были во многом устроены по родовому образцу, хотя и состояли не из родичей, а из наставников и учеников. Почитание Будды, его Учения и Общины все прочнее срасталось с почитанием «родных богов», *ками*. Почти у каждого храма были свои боги-защитники — подобные богам-предкам чиновных и военных семей. Храмы располагали обширными земельными угодьями, своим штатом управляющих, отрядами монахов-воинов. Самыми крупными «храмовыми домами» были школа Тэндай на горе Хиэй, школа Сингон с ее столичными и горными храмами, а также храмы То:дайдзи и Ко:фукудзи в городе Нара.

Во второй половине X в. школа Тэндай упрочила свое положение как оплота буддийской учености в Японии. В то же время, школа стала мощной политической силой с большим числом земельных владений по всей Японии и со своей армией монахов-воинов. Школа уже не служила государству, а была его частью — самым влиятельным «храмовым домом». Внутри школы выделялась группа «теоретиков», монахов-книжников, подчеркнуто чуждых насущной политике. Они ставили себе задачу сохранить истинное учение Тэндай, универсальное — и потому отличное и от «таинств» с их прикладным обрядовым подходом, и от новых течений, сосредоточенных на каком-то одном виде подвижничества: например, от почитания будды Амитабхи (яп. Амида), набиравшего в Японии X в. все большую популярность.

Из учеников Рё:гэн наибольший вклад в развитие учения Тэндай внесли Гэнсин (942–1017) и Какуун (953–1007).

Важнейшие сочинения по «исконной просветленности» позже были подписаны именем Гэнсин, из чего можно сделать вывод,

что его причисляли к основателям традиции *хонгаку* школы Тэндай. В то же время, Гэнсин первым в Японии выстроил учение о будде Амида и его «Чистой земле», обосновал обряд «памятования о будде». А традицию амидаизма Тамура Ёсиро: считает противоположной традиции «исконной просветленности» — коль скоро в амидаизме мир обыденной действительности четко противопоставлен «Чистой земле» будды [Тамура Ёсиро: 1973, 517]. Впрочем, в японских источниках более позднего времени встречаются утверждения о тождестве земного мира и «Чистой земли».

В главном труде Гэнсин, «Собрании сведений о возрождении», дается развернутое учение о почитании будды Амида и о возрождении в Чистой земле. Здесь встречаются слова «исконная просветленность», а также отсылки к «Сутре совершенного пробуждения». Например: «В Великой Сутре совершенного пробуждения стихами сказано, что у всего множества живых существ безначальное неведение, подобное мороку, установлено исходя из совершенно-просветленного сердца всех будд-татхагат. Следует хорошенько понять: рождения и смерти — это и есть нирвана, заблуждения и страсти — это и есть просветление-*бодхи*, они совершенно слитны, беспрепятственно проникают друг в друга, их не два, они не различны. При этом, опираясь на помраченное сердце в единое мгновение мысли, они выходят в мир рождений и смертей, подпадают под власть безумия неведения и надолго забывают путь исконной просветленности» [Гэнсин 1970, 209]. У Гэнсин две традиции — *хонгаку* и амидаизм — сосуществуют. По Тамура Ёсиро:, это говорит о неполной развитости их обеих. На наш взгляд, несовместимости этих двух традиций в японской традиции нет и в дальнейшем, хотя содержательно они и противоречат друг другу.

Какуун приписывается несколько текстов, близких к позднейшему учению об «исконной просветленности», однако их подлинность сомнительна.

Из наставников школы Тэндай середины XI в. в текстах по «исконной просветленности» чаще других упоминаются Ко:кэй (977–1049) и Рэндзицубо: Сё:хан (996–1077). Ко:кэй был знатоком «таинств Тэндай», по преданию, он никогда не брал в руки кисть, но давал лишь устные наставления. Сё:хан продолжил его дело, и, вероятно, при нем определился круг тех наставлений школы Тэндай, которые передавались изустно. К ним относилось в том числе и учение об «исконной просветленности»

Во второй половине XI — первой половине XII вв. в Японии на первенство притязала «храмовая» власть во главе с отрекшимися государями, принимавшими монашество. «Правящий» государь политической власти не имел, но был верховным жрецом, живым

потомком Солнечной богини. Правил страной уже не дядя или дед государя по материнской линии из рода Фудзивара, как раньше, — а отец или дед по отцу, государь-монах. Эту систему называют «правлением из молельни», *инсэй*. К периоду «правления из молельни» относится появление первых текстов школы Тэндай по «исконной просветленности».

Какубан

На рубеже XI–XII вв. традицию *хонгаку* в широком смысле слова продолжает Какубан (1095–1143), наставник школы Сингон [Трубникова 2009]. Он ставил себе задачей обновить учение Сингон после долгого упадка, ведь теперь влияние этой школы все больше возрастало — именно в ее храмах принимали монашеское посвящение отрекшиеся государи. В трудах Какубан идет соединение традиций «таинств» и амидаизма. Сводя в систему все обрядовые знания, передаваемые в Японии, Какубан обращался за наставлениями в том числе и к монахам Тэндай. Однако установки этой школы он порой и критиковал. В «Стихах о собственной просветленности единого сердца» Какубан спорит с приверженцами школы Тэндай, говоря, что сострадательная забота о других не оправданна, если подвижник сам не достиг совершенства. Какубан не отказывается от «продольного» и «поперечного» подходов к соотношению между сущностью и явлениями, но предлагает их совмещать:

Меряя поперек — если единая суть уравнивает десять тысяч вещей,
То подвижничество поглощает разницу между глубоким и мелким;
Меряя вдоль — если единая основа охватывает десять тысяч различий,
То путь проводит различие между истинным и ложным.

Какубан подчеркивает, что исконно просветленная природа должна сначала быть выявлена, а уж потом, обретя ее, подвижник может помогать другим:

Мощный слон, пока он детеныш, не устоит против мечей и стрел,
Малая капля, даже горячая, не растопит глыбу льда.
Ты сам до сих пор не избежал падения в пучину —
Как же ты можешь помочь переправиться другим?
<...>
Зная, что их мудрость еще не расцвела,
Древние мудрецы избирали уединение.

Разве нынешние невежды
Должны спешить помогать другим?
<...>
Ради себя трудятся на пользу другим,
Ради других заботятся о собственном подвижничестве —
Разве не таков путь
К избавлению других?
Ты сам и другие изначально едины с буддой.
«Люди» и «я» — это не две разные вещи.
Если это и то подвижничество сплавлены воедино,
То те и эти плоды равно совершенны!

Сам Какубан, уже назначенный главой школы Сингон, на 1500 дней принял обет молчания и затворился в уединении. Подвижничество ради собственного совершенствования он совмещал с написанием стихотворных и прозаических наставлений ученикам. В эту пору он сложил и «Стихи о собственной просветленности единого сердца», и «Покаянные признания в молельне Тайного Величия». Речь здесь идет о покаянии, которое должно предшествовать любым подвижническим упражнениям и обрядовой работе. В «Покаянных признаниях» подвижник сознается не только в совершённых проступках, но и в недолжных помыслах, исповедуясь перед «зеркалом собственного сердца». Все будды и прочие «почитаемые», вся «тайная» община, будда Махавайрочана и учение «таинств» изначально пребывают внутри этого сердца, так что исповедаться можно только перед самим собой. Прекращение недопустимых деяний еще на уровне мысли служит не только очищению сердца, но и утверждению единства телесных, словесных и мысленных действий, которое необходимо для обряда. Сердце-сознание содержит в себе все миры, поэтому каяться за одного себя невозможно — в «Покаянных признаниях» Какубан и его ученики сознаются также и во всех дурных делах, совершенных всеми живыми существами во всех мирах.

* * *

Две разные цели — спасение из непостоянного мира и поддержание существующего порядка вещей в нем — в японском буддизме IX–XII вв. не исключали одна другую. У всех японских наставников, названных выше, можно найти и рассуждения о том, как достичь освобождения, — и указания, как обрести «пользу и выгоду в здешнем мире». Именно такое соединение двух целей подтверждало, что мир рождений и смертей поистине тождествен нирване.

Противоречие между двумя целями отчасти смягчалось тем, что они были разнесены на разные уровни бытования буддизма

в японском обществе. Поиски спасения были внутренним делом человека — в том числе и тогда, когда он искал выхода из круговорота перерождений не для себя одного, а и для своих близких или для всех живых существ. И монахи, и миряне могли соблюдать заповеди, исполнять обеты, учиться и подвижничать ради спасения — все это оставалось их частным делом. А работа, нацеленная на посюстороннюю пользу, была внешней и подотчетной: обряды вел «специалист», обученный и посвященный знаток, чьи полномочия признаны общиной и мирскими властями. Как правило, такой работой занимались монахи, миряне же выступали заказчиками обрядов. При этом знания, нужные буддисту как частному лицу, относились к «явным» учениям, а специальные обрядовые знания передавались как «таинства».

Тема «исконной просветленности» могла обсуждаться и на том уровне, и на другом. В пределах частной жизни буддист растит в себе «зародыш будды», ищет свою просветленную природу — и верит, что такая природа есть у каждого. А исполнитель обряда действует так, как будто уже обрел в себе будду, и для него другие люди — еще не будды, а страдальцы, ждущие помощи. Две роли отделены одна от другой, и вопрос, как можно одновременно быть буддой и не быть им, не решается, а просто снимается.

Расхождение между внутренней и внешней деятельностью одного и того же буддиста, разумеется, можно проследить и в других странах. Но в Японии до XII в. оно почти всегда принималось как должное. Вероятно, здесь не было расчета на то, чтобы согласовать частные дела с общественными (будь то в области религии или в какой угодно другой): внешне жизнь общества строилась по материковым образцам, внутреннее содержание этой оболочки было местным, японским, и разрыв между ними был слишком велик, чтобы пытаться его преодолеть.

Однако к XII в. положение меняется. Частные поиски освобождения постепенно становятся все более «общественным» делом. Одни проповедники говорят о спасении в Чистой земле будды Амида, другие — о просветлении в здешней жизни; те и другие привлекают к себе все большее число учеников, и к концу столетия в Японии традиции амидаизма и *дзэн* образуют самостоятельные школы. Наставники старых школ, прежде занятых в основном обрядами, не остаются в стороне от этого движения: они заново осмысляют свое учение об освобождении, по-новому излагают его — и для мирян, и для своих собственных монахов. Делаются попытки опять соединить «таинства» с «явным» учением — и снова приходится обсуждать все те противоречия, которые следуют из установки на «исконную просветленность».

Часть II
Традиция «исконной просветленности» школы Тэндай

Глава 1
Обзор содержания основных памятников, вопросы их датировки и авторства

Историю традиции *хонгаку* в школе Тэндай можно отсчитывать от времени, когда в ней были впервые записаны тексты по «исконной просветленности», — или же от времени, когда разрабатывалось учение, вошедшее в эти тексты. Начало устной передачи этого учения можно установить лишь предположительно. О текстах точных сведений также нет: в имеющихся рукописях даты и подписи почти всегда недостоверны. Речь пойдет о приблизительных оценках того, когда и в какой последовательности в школе Тэндай появлялись сочинения по «исконной просветленности».

Согласно текстологическим выкладкам Тамура Ёсиро:, в школе Тэндай традиция *хонгаку* существовала в «устной передаче», *кудэн*, уже в середине XI в. — то есть в пору, когда работали Ко:кэй и Сё:хан [Тамура Ёсиро: 1973, 522]. Такую передачу могли вести монахи из поколения учеников Гэнсин и Какуун — или же из поколения учеников этих учеников. Наставления по «исконной просветленности» отделялись и от «таинств» Тэндай, тоже передаваемых изустно, и от основного учения, преподаваемого по книгам.

Место наставлений по «исконной просветленности» в учении Тэндай

Японские источники XII–XIII вв. оценивают общее число монахов Тэндай в 3000; эта цифра условна, она соотносится с «тремя тысячами миров» (см. стр. 37–38), но и подсчеты совре-

менных исследователей дают цифру, близкую к 3000. Монахи главных храмов горы Хиэй делились на две группы: 1) «выученики» Горной школы (*гакусё:*) — знатоки «тайных» обрядов, часто знатного происхождения; 2) «толпа в залах» (*до:сю:*) — обычные монахи, исполнители повседневных обрядов, переписчики книг и др. В эти группы не входили «отшельники» (*хидзири*), жившие в «особых молельнях» (*бэцуин*), монахи-воины (*со:хэй*), «храмовые люди» (*дзися*), обслуживавшие монахов, а также жрецы и служки святилищ богов *ками* на горе Хиэй. Угодья школы Тэндай насчитывали более 270 поместий в разных провинциях; кроме того, она получала доходы с гавани Сакамото на озере Бива. Сближение школы со столичной знатью привело к тому, что в XII–XIV вв. школу Тэндай возглавляли почти исключительно монахи из рода Фудзивара или из государева рода. Школа была вовлечена во все политические события в Столице; внутри самой Тэндай шли непрестанные распри между храмами горы Хиэй и храмом Миидэра у ее подножия [Стоун 2003; Адольфсон 2000].

Учение Тэндай в XI в. имело три разных уровня доступности.

Самые простые наставления передавались и монахам, и мирянам: таковы были проповеди по «Лотосовой сутре» или по «сутрам о Чистой земле». Из обрядов к этому уровню относились почитание Будды Шакьямуни, чтение «Лотосовой сутры» и возглашение хвалы ей, а также чтение «сутр о Чистой земле» и «памятование о будде», *нэмбуцу*, то есть величание будды Амида. Внешне эти два направления внутри Тэндай разнятся, но в основе их лежит одно и то же убеждение: каждое живое существо может спастись и непременно спасется. О популярности таких учений и обрядов можно судить, например, по сборникам преданий, составленных под влиянием Тэндай, — это «Записки о возрождении в краю Высшей Радости» и «Записки о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии» [См.: Легенды 1984; Трубникова, Бачурин 2009, 225–228, 287–293]. Здесь главные мысли «Лотосовой сутры» и учения о «Чистой земле» изложены в виде коротких историй, почти всегда соотнесенных с одним из японских храмов, с определенной местностью в Японии, с деяниями кого-то из знаменитых монахов или мирских подвижников.

Средний уровень был более закрытым, он предназначался только для монахов, проходящих обучение в школе Тэндай. Чтобы понять наставления этого уровня, нужно было изучать китайские толкования к «Лотосовой сутре», принадлежащие Тяньтаю Чжии и Мяолэ Чжаньжаню, а также труды Сайтё:, Аннэн и других на-

ставников Тэндай. Кроме того, необходимо было освоить основные способы подвижничества, принятого в школе Тэндай, — «прекращения неведения и постижения сути», *сикан* [Трубникова, Бачурин 2009, 88–97].

Обучение третьего уровня было самым закрытым. Эти наставления принято было «вручать только одному человеку», *юидзю итинин*, то есть учитель работал только с одним учеником. Сюда относились обучение «таинствам» в целом и передача навыков проведения конкретных обрядов, нацеленных на «пользу и выгоду в этом мире». И такой же закрытой была традиция «исконной просветленности». Скорее всего, в ней, как и в «таинствах», учеба сопровождалась обрядами посвящения. На этом уровне трудно говорить о «школе Тэндай» как едином целом: и «таинства», и устная традиция *хонгаку* делились на отдельные ветви, восходящие к тому или иному наставнику и мало связанные друг с другом. Эта разобщенность, прежде всего, связана с закрытостью от непосвященных.

Отношение к устной традиции в школе Тэндай было неоднозначным. На важность устной передачи учения указывал Тяньтай Чжии в «Махаянском прекращении неведения и постижении сути» (ТСД 46, 50с). Однако в другом месте он утверждал: «Если сообразуются с сутрами, то используют записи. Без письменного разъяснения значений — не следует верить, не следует принимать» («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 800а). О «созерцании сердца», *кансин*, то есть о подвижничестве как источнике знания, более совершенном, нежели книги, Чжии высказывался резко: «У некоторых учителей созерцания мысль одна — созерцание сердца. Или она мелка, или ложна» («Махаянское прекращение и постижение», ТСД 46, 98а).

По Сайтё:, «общение с учителем — поистине незаменимо» («Сочинение о защите страны и мира» [ДДД 1926 II, 266]), однако он предостерегает: «Не верь устной передаче, опирайся на проповеди Будды. Верь почтительно правдивым письменам, не верь собраниям лжецов» («Превосходные строки Цветка Дхармы», [ДДД 1926 III, 245–246]). Вопрос о сравнительной значимости устных наставлений и обучения по книгам был главным в разногласиях между Сайтё: и Ку:кай в 810-е гг. [Трубникова, Бачурин 2009, 70–72]. До поры Ку:кай одалживал Сайтё: книги по «таинствам», привезенные из Китая, но однажды отказался делать это, объясняя, что без устных наставлений их изучать нельзя. Пытаться освоить буддийское учение без учителя, — писал Ку:кай, — так же глупо, как лечиться без врача и лекарства, одними лишь лекарскими трактатами. Сайтё: же в таком подходе видел принижение буддий-

ской Дхармы, записанной в сутрах и истолкованной в сочинениях прежних наставников.

Позже в школе Тэндай, с развитием ее собственных «таинств», утвердились правила, более близкие к точке зрения Ку:кай. Есть, например, рассказы об ученике Эннин по имени Соо:, неискусном в чтении книг, и все-таки достигшем полноты знания за счет общения с учителем и собственных подвижнических упражнений [Трубникова, Бачурин 2009, 219–220]. Затем, при Рё:гэн и Гэнсин, книжное обучение восстанавливается в своих правах, и можно предположить, что к концу XI в. обе традиции Тэндай — книжная и устная — приходят к некоторому равновесию, хотя первая остается более или менее единой, а вторая дробится на множество частей.

Начало записи текстов по «исконной просветленности»

Устная передача наставлений не исключала ведения кратких записей на листках «разрезной бумаги», *киригами*. Позже многие тексты традиции *хонгаку* составлялись как подборки подобных заметок [Тамура Ёсиро: 1973, 520–521]. Возможно, записи делались со слов учителя по ходу занятий — или же ученики их составляли позже, самостоятельно, в пору подготовки к школьным испытаниям. Обнародовать такие заметки долгое время считалось недопустимым. Нередко в текстах школы Тэндай звучат предостережения: «Нельзя передавать и за тысячу мер золота!»[1]. Возможно, тайное знание именно своей таинственностью привлекало посторонних людей, готовых заполучить его за плату. Однако обученный знаток «исконной просветленности» должен был отказать таким любопытным — и ждать единственного ученика, по-настоящему способного воспринять и сохранить учение.

Первые связные записи об «исконной просветленности», по оценке Тамура Ёсиро:, появляются на рубеже XI–XII вв. [Там же, 521]. В школе Сингон в это же время Какубан работает над записью и обобщением «тайных» наставлений по обрядам. Возможно, и Какубан, и не известные нам по именам монахи школы Тэндай ставили одну и ту же цель: противостоять чрезмерному дроблению своих школ на отдельные наставнические традиции.

С середины XII в. появилась и еще одна причина для скорейшей записи устных наставлений. В смутах 1150-х гг. и особенно в междоусобной войне между родами Тайра и Минамото в 1170-х — 1180-х гг. школа Тэндай с ее отрядами монахов-воинов высту-

[1] Например, в «Собрании многочисленных значений совершенного», см. ниже.

пала как одна из воюющих сторон. «Храмовый дом» Тэндай нес потери, насущной была угроза сожжения храмов на горе Хиэй и истребления монахов-книжников. (Страшным примером было разрушение храмов города Нара войсками Тайра в 1180 г.) Запись всех наставлений, в том числе и самых секретных, была необходима — ведь иначе они могли исчезнуть навсегда.

При этом и в XII в., и позже устная традиция *хонгаку* в школе Тэндай не прекращалась. Делались все новые и новые записи на «разрезной бумаге», затем они сводились в новые сборники. Иногда одни и те же заметки входят в состав разных сборников: видимо, сводные тексты составлялись без единого плана работы (см. стр. 376). Вопрос о точной датировке каждого сборника почти во всех случаях остается неразрешимым. Как признает Тамура Ёсиро:, «вычленять в текстах новые и старые элементы на уровне содержания и изложения — единственный путь установления времени их создания» [Тамура Ёсиро: 1973, 523], а оценка «новизны» в данном случае зависит от точки зрения исследователя и может быть лишь приблизительной.

До XIV в. тексты традиции *хонгаку* в школе Тэндай принято было подписывать именами знаменитых наставников этой школы — Сайтё:, Эннин, Энтин, Рё:гэн, Гэнсин, Тю:дзин. Не всегда понятно, почему для того или иного сочинения выбрано одно, а не другое имя. Иногда дело сводится к подписи, в других же случаях сам текст содержит указания на то, когда и в связи с чем почитаемый учитель написал этот текст.

Ниже предлагается обзор основных текстов школы Тэндай по «исконной просветленности» согласно периодизации Тамура Ёсиро:.

Первый этап: становление традиции в 1100-е — 1150-е гг.

К первой половине XII в. относятся «Собрание главных нитей исконной основы», приписываемое Сайтё:, и «Собрание многочисленных значений совершенного», приписываемое Эннин.

«Собрание главных нитей исконной основы» до начала научного исследования традиции *хонгаку* считалось одним из важнейших сочинений Сайтё:. Основатель школы Тэндай будто бы заявил и разобрал здесь все главные ее положения — чего не делал в других своих трудах, по крайней мере, в столь четком и сжатом виде. Действительно, здесь эти положения изложены, но представлены они по-новому: исходя из установки на «исконную просветленность». Четырем разделам учения Тэндай — «совершенному учению Лотосовой сутры», «таинствам», «созерцанию» и «заповедям» — в «Собрании главных нитей» соответствуют такие темы:

1) «Совершенное учение» — соотношение трех тел будды: вселенского «тела Закона-Дхармы», посредничающего «тела Соответствия» и земного «тела Передачи»;

2) «Таинства» — соотношение «пяти времен», то есть пяти этапов буддийской проповеди внутри «единого века Будды Шакьямуни»;

3) «Созерцание» — взаимопроникновение десяти миров, они же десять мест возможного перерождения (см. стр. 37);

4) «Заповеди» — единство трех разных способов подвижничества: созерцания знака *А*, чтения «Лотосовой сутры» и почитания будды Амида. Именно эти виды подвижничества были наиболее распространены в Японии XII в.

Согласно «Собранию», четыре «главные нити» вместе образуют «исконную основу» — ту суть учения, которую должен усвоить каждый ученик Тэндай. По этой «основе» далее ткется полотно рассуждений о всевозможных предметах. Вероятно, при обучении в школе Тэндай «Собрание главных нитей» использовалось как учебник: теория «исконной просветленности» преподавалась в виде разъяснений к этому тексту. Во вступлении к «Собранию» сказано, что оно содержит те наставления, которые Сайтё: принял в Китае, а теперь решил изложить в виде краткого обзора — чтобы отвести упреки противников школы Тэндай и избавить учеников от сомнений. Составители воспроизводят философский стиль подлинных сочинений Сайтё: — текст построен как ответы на вопросы и возражения противников учения Тэндай (как, например, это делает Сайтё: в «Рассуждении, проясняющем заповеди»).

«Собрание многочисленных значений совершенного» по стилю и отчасти по направленности воспроизводит «Собрание вручения наследия» Энтин (хотя автором значится Эннин). Здесь учение «Лотосовой сутры» соединяется с «таинствами» — как и в подлинных сочинениях Эннин и Энтин. В центре внимания в «Собрании многочисленных значений» — единый Будда и «единое сердце», тождественное Будде. В качестве главного способа подвижничества выделяется «созерцание сердца», *кансин*. «Путь учения единого века Будды берет начало в учении о созерцании сердца как истинного будды»; «Сердце у тебя в груди при созерцании сердца — это и есть будда» (цит. по: [Тамура Ёсиро: 1973, 543]). Текст содержит такие словосочетания, как «становление будды в этом теле», «становление будды в истинном человеке», «совершенство человека — становление будды». Все обозначенные положения относятся к «тайному учению», но по смыслу они близки к главной установке традиции «исконной просветленности»: чтобы стать буддой, нужно не перестать быть человеком, а

наоборот, стать человеком в полной мере, осознать, что́ есть ты сам, выявить природу будды в своей человеческой природе. Но здесь, как и в «Собрании главных нитей», еще не встречается понятие «исконная просветленность».

На «Собрание многочисленных значений» ссылается Хо:тибо: Сё:син (см. часть III, гл. 1), говоря, что в нем «очень много сомнительного». Возможно, в XII–XIII вв. из текстов по «исконной просветленности» именно этот сборник был особенно широко известен [Тамура Ёсиро: 1973, 544].

Второй этап: дальнейшее расширение традиции в 1150-е — 1200-е гг.

Уже на первом этапе тексты традиции *хонгаку* так или иначе касаются всех основных разделов учения Тэндай, а не сосредоточиваются на одной только «исконной просветленности». Установка на «исконную просветленность» задает не столько тему для рассуждений, сколько метод, годный для рассмотрения разных тем. Во второй половине XII в., с одной стороны, более четко определяется учение об «исконной просветленности» как таковое, обозначается его собственная проблематика, а с другой стороны, метод традиции *хонгаку* применяется к новым, прежде не обсуждавшимся темам. В это время возникают такие тексты, как «Развернутая похвала исконной просветленности» (приписывается Рё:гэн) и «Толкование к похвале исконной просветленности» (приписывается Гэнсин), «Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы» и «Пятичастное наследие» (два последних текста приписываются Сайтё:).

По составу «Подборка Бычьей Головы» и «Пятичастное наследие» частично совпадают (см. стр. 376). Второй раздел «Подборки Бычьей Головы» почти дословно совпадает с третьим разделом «Собрания главных нитей исконной основы». Подобные пересечения, возможно, означают, что в школе Тэндай некоторые отрывки, переписанные с «разрезной бумаги», были признаны особенно удачными, и их включали в разные сборники. Кроме прозаических заметок в «Подборку Бычьей Головы» и «Пятичастное наследие» входят также стихотворные отрывки. И в прозе, и в стихах в этих текстах с разных сторон обсуждается тождество нирваны с сансарой, освобождения — с круговоротом рождений и смертей. Такие рассуждения направлены главным образом на обоснование обрядности, принятой в школе Тэндай. Понимая, что мир будды и миры непросветленных существ тождественны между собой, подвижник может путем сосредоточения найти все эти миры в своем собственном сердце — и исходя из этого знания помогать всем страдающим существам.

В «Подборке Бычьей Головы» примечательно введение, написанное от лица Сайтё: в стиле изящной буддийской прозы рубежа VIII–IX вв. Здесь говорится о том, как Сайтё: путешествовал в Китай. Там он под руководством учителя Даосуя, тогдашнего главы китайской школы Тяньтай, осваивал «Чудесную Дхарму» — учение «Лотосовой сутры». В «Подборке» говорится, что при этом часть наставлений подлежала записи, а другая передавалась «от сердца к сердцу» без слов. Вернувшись в Японию, Сайтё: решил познакомить соотечественников с обеими частями обретенного учения. Он призывает себе в помощь не только Будду Шакьямуни, но и некое «Ясное божество», *Мё:дзин*. Видимо, речь идет о Небесном Государе с Бычьей Головой — Годзу-тэнно:, чье имя звучит в заглавии «Подборки» (см. стр. 270–290).

В первом разделе «Подборки Бычьей Головы» говорится о «совершенном слиянии зеркала и отражений». Рассуждения о зеркале сближают традицию *хонгаку* и учение школы Тэндай о «родных богах», которое до конца XII в. существовало в устной традиции, а на рубеже XII–XIII вв. впервые было записано.

«Развернутую похвалу исконной просветленности» приписывали Рё:гэн. Это стихотворное переложение «Похвалы исконной просветленности» из «Сутры о сосредоточении на Цветке Лотоса». По форме это «японское славословие», *васан*. Такие стихотворения на буддийские темы стали популярны в XIII в., особенно знаменит ими Синран. В основном «Развернутая похвала» продолжает те же темы, что и «Похвала» из сутры, но вводит несколько новых мотивов — в частности, отсылку к учению «Сутры цветочного убранства» о тождестве нашего сердца со вселенским буддой и со всем множеством живых существ.

«Толкование к похвале исконной просветленности» приписывали Гэнсин, ученику Рё:гэн. Оно дает подробный комментарий к «Развернутой похвале» в форме вопросов и ответов. По «Толкованию к похвале» можно видеть, как в школе Тэндай принято было разбирать тексты при работе с учениками.

В «Толковании к похвале» учение об «исконной просветленности» отграничивается от учения индийской школы Санкхья о едином мировом первоначале. «Исконная просветленность» здесь — это не сущность в отличие от явлений, а сущность, присутствующая в каждом из явлений. В связи с этим Тамура Ёсиро: указывает, что главная установка «философии исконной просветленности» школы Тэндай впервые заявлена именно в «Толковании к похвале» [Тамура Ёсиро: 1973, 526]. Правда, учение о тождестве сущности и явлений здесь еще только подразумевается, но напрямую не излагается.

К традиции *хонгаку* примыкает еще одно сочинение, приписываемое Гэнсин. Это «Собрание кратких сведений о созерцании сердца». Здесь тоже цитируется «Сутра о сосредоточении на Цветке Лотоса» и говорится об «исконно-просветленной истинной сущности», *хонгаку синнё*. «Коль скоро мое тело [=я сам] — это Амида, а Амида — мое тело, то мир Саха [=непостоянный мир] — это и есть страна Высшей Радости, а страна Высшей Радости — это и есть мир Саха»; «В своем сердце я вижу тело будды, в своем сердце я вижу Чистую землю»; «Когда возвращаешься к основе исконно-просветленной истинной сущности, то раскрываешь только эти исконно существующие три тысячи миров» [Тамура Ёсиро: 1973, 519]. Три истины из учения Тэндай — «пустая», «временная» и «срединная» — здесь ставятся в соответствие трем знакам имени будды Амида: «*А* — то же, что пустое, *Ми* — то же, что временное, *Да* — то же, что срединное» [Там же]. Такое соотнесение позже часто обсуждается в текстах по «исконной просветленности».

Третий этап: отклик на распространение школ Дзэн и Дзё:до; систематизация учения в 1200-е — 1250-е гг.

В XIII в. мыслители школы Тэндай ставят себе две цели: систематизировать учение об «исконной просветленности» и определить отношения между ним и другими направлениями буддийской мысли. К этому этапу относятся «Созерцание истинной сущности», «Собрание сердцевинных сведений о чудесном подвижничестве» и «Тридцать четыре заметки».

После установления в 1192 г. военного правления — сёгуната Камакура — и после конца «правления из молельни» в 1221 г. положение школы Тэндай как «храмового дома» заметно изменилось. На несколько десятилетий в Японии установился мир, воинское правительство проводило реформы. Роль столичной чиновной знати в государстве становилась менее значимой. Так или иначе, все «храмовые дома» искали сближения с «воинскими домами», пришедшими к власти.

Как показал опыт рубежа XII–XIII вв., у воинов поддержку находили более простые, пусть и менее обстоятельные изложения буддийского учения. Прежде, в эпоху Хэйан, знаменитым монахом мог сделаться тот, кто участвовал в диспутах и чтениях сутр, проводимых при дворе или в усадьбах высших сановников. Такова, например, была слава Рё:гэн. Он побеждал других ученых-монахов, показывая тонкое знание канона и приводя изощренные логические доводы. Государь и придворные следили за поединком знатоков, могли «болеть» за ту или другую сторону

в споре, но едва ли непременно вникали в суть обсуждаемых вопросов. Из книг особенный успех имели те, где даны впечатляющие описания «подземных темниц» либо «Чистой земли» — как у Гэнсин. Мог монах прославиться и как мастер по ведению обряда. В начале эпохи Камакура меняется сам образ знаменитого монаха: теперь это или проповедник, держащий речь перед толпой, или наставник, который с глазу на глаз объясняет Дхарму ученику-мирянину. И для того, и для другого случая потребовалось умение излагать буддийское учение не только внушительно, но еще и понятно.

В знатной воинской среде принято было со вниманием относиться к современной материковой мысли. Перестраивая государство на новый лад, главы «воинских домов» возвращались к опыту строительства японского государства в VII–VIII вв., когда влияние Китая было особенно сильным. Теперь происходит новое открытие китайской мысли в целом, включая ее новейшие достижения. Среди них важное место занимали построения буддийских наставников, не рассчитанные на одних лишь монахов, но обращенные также и к мирянам. В трудах новых конфуцианских мыслителей (прежде всего, Чжу Си, 1130–1200) тоже заметно было влияние буддийской философии: как на уровне понятийного словаря, так и на уровне постановки вопросов [Чжу Си 2002].

И наконец, по давнему обычаю «воинских домов» Японии, обряды творил каждый воинский командир — причем часто он обустраивал служение не только своим богам-предкам, но и богам и буддам тех местностей, где проходило войско, и родовым божествам своего полководца, и богу-бодхисаттве Хатиман как покровителю всех воинов. Примеры такой обрядовой самостоятельности знатных воинов можно видеть в «Повести о доме Тайра» (XIII в.), где речь идет о междоусобной войне Тайра и Минамото. Среди буддийских учений воины предпочитали такие, где предлагается практическая подготовка к обрядовой работе, то есть задается некая система подвижничества для мирян. Этим «воинские дома» отличались от «чиновных», где глава рода мог по обычаю быть жрецом своего родового святилища, но прочие обряды поручал обученным и посвященным знатокам — обычно монахам из храмов города Нара или из школ Сингон и Тэндай. Для воина же монах, скорее, выступал как наставник, но не как специалист, кому можно передоверить решение обрядовых задач.

Трем запросам — на понятные наставления, на современность и «китайскость», на мирское подвижничество — удовлетворяла традиция «созерцания» (кит. *чань*, яп. *дзэн*). Тексты школ Чань были ближе к бытовой и сюжетной словесности, чем к ученым

трактатам, а предельные, самые важные истины в них излагались нарочито парадоксально — сам текст предполагал некое мгновенное, «внезапное» понимание, а не последовательный разбор рассуждений. Подвижничество *чань* давало навык сосредоточения, необходимый для ведения любого обряда, в том числе и такого, который человеку приходится осваивать самому (как воину — в незнакомой, недавно захваченной местности). Впрочем, в ходе такого сосредоточения любые цели оказывались не важными — в сравнении с «озарением», *сатори*. Но наставники «созерцания» признавали, что отрешенность, достигаемая при нем, полезна для любой мирской деятельности: и для войны, и для ведения хозяйства, и для управления, и для обряда. Суровые правила «созерцания» могли привлекать воина еще и тем, что слабовольный человек их исполнять не может, то есть такое подвижничество — еще и испытание доблести. Теперь школы Дзэн появляются в Японии. Еще в конце XII в. возникают школы Нихон Дарума и Риндзай, а в XIII в. — школа Со:то:.

Для наставников Тэндай в XIII в. был насущным вопрос: дает ли проповедь Дзэн японцам что-то новое, чего не было в учении Тэндай? Ведь одна из четырех частей учения Тэндай издавна так и называлась «созерцанием», *дзэн*. Основатели школ Дзэн — Но:нин, Эйсай и До:гэн — начинали свой монашеский путь в школе Тэндай, но позже покинули ее. Это придавало вопросу о настоящей или мнимой новизне Дзэн особенную остроту. Уже в «Подборке Бычьей Головы» наставления Тэндай именуются отчасти на китайский чаньский лад — по школе «Бычья Голова», Нютоу, чье учение было близко к учению китайской школы Тяньтай[1]. Говоря, что наставления «Бычьей Головы» освоил еще Сайтё:, учителя Тэндай теперь косвенно доказывали, что «созерцание» было усвоено их школой давным-давно. Правда, прямых отсылок к учению Чань в «Подборке» нет; такие отсылки появляются в «Созерцании истинной сущности».

В конце XII в. другая традиция мирского подвижничества — почитание Чистой земли и «памятование о будде», *нэмбуцу* — тоже образовала отдельную школу, Дзё:до. Ее главой стал Хо:нэн, учивший о «памятовании» как обряде, исключающем все остальные. Вернее, по Хо:нэн, в наступившем «последнем веке», в пору всеобщего упадка мироздания, никакие другие обряды больше не действуют — остается лишь произносить *нэмбуцу*, то есть слова «Слава будде Амида!».

---

[1] Эта школа именовалась по названию горы Нютоу в Китае. Заметим, что в «Подборке» заглавие отсылает не только к этой школе, но и к почитанию бога Годзу (см. часть III, гл. 2).

Тамура Ёсиро: считает проповедь Хо:нэн наиболее резко противоположной учению об «исконной просветленности». Традиция *хонгаку* признает, принимает мир явлений, а Хо:нэн полностью отвергает этот мир, говорит, что для человека вся надежда — только на возрождение в Чистой земле будды Амида. В XIII в. ученик Хо:нэн, Синран, основал школу Дзё:до-Син, где отношение к миру обыденной действительности было несколько иным: все мы в этом мире уже спасены силой обета будды Амида, и нужно лишь веровать в это. Обе школы «Чистой земли» нашли множество последователей и среди незнатных воинов, и среди простолюдинов, а простой обряд возглашения хвалы будде Амида в Японии еще с X в. совершали люди всех сословий. Начало японским учениям о «Чистой земле» было положено опять-таки в школе Тэндай при Гэнсин, хотя здесь «памятование о будде» сочетали с другими видами подвижничества. Хо:нэн и Синран поначалу были монахами Тэндай и порвали с этой школой — так что и в этой области для наставников Тэндай важно было доказать первенство своего учения.

«Собрание кратких сведений о созерцании сердца» можно считать продолжением более ранней традиции амидаизма в школе Тэндай. Однако в «Созерцании истинной сущности», тема «единственного обряда» звучит по-новому. Здесь предлагается один способ подвижничества — но он не отметает другие обряда, а поглощает их.

«Созерцание истинной сущности» подписано именем Гэнсин, основателя учения Тэндай о «Чистой земле». От более ранних сборников этот текст отличается, прежде всего, по композиции: он не делится на отрывки, а развивается как связное повествование. Как отмечает Жаклин Стоун, скорее всего, он был рассчитан на образованных мирян и служил руководством к подвижническим упражнениям [Стоун 1995, 31]. В пользу такого предположения говорят, например, многочисленные повторы внутри текста: они не столько поясняют обсуждаемую тему, сколько настраивают на «созерцание», заставляют сосредоточиться на «истинной сущности», *синнё*, она же «исконная просветленность», она же «природа будды» в человеке.

В тексте прямо заявлены возражения «школе Бодхидхармы», то есть Дзэн, а неявно проводятся и возражения школе Дзё:до. Само заглавие «Созерцания истинной сущности» тоже можно считать полемическим. В «Ста сорока пяти вопросах и ответах»[1] Хо:нэн отвечает на вопрос: признают ли подвижники Чистой земли созерцание истинной сущности? Он говорит, что Гэнсин допускал этот способ подвижничества, но относил его к числу «дурных вещей». В конце «Созерцания истинной сущности» приведено несколько вопросов и

[1] Это сочинение приписывают Хо:нэн, но его авторство не доказано.

ответов, где доказывается, что сосредоточение на «истинной сущности» возможно и действенно [Тамура Ёсиро: 1973, 527–528].

Составители «Созерцания истинной сущности» подробно описывают картины мучений в мире «подземных темниц» — следуя за «Собранием сведений о возрождении» Гэнсин. Как и у Гэнсин (например, в его «Проповеди в Ёкава»[1]), в «Созерцании истинной сущности» привычный нам мир не выглядит беспросветно испорченным: в сравнении с другими мирами он даже хорош. Мироздание рисуется как полное бесчисленным множеством разных существ, каждое из которых идет своим путем к освобождению. И ни одно из этих существ, по сути, не хуже и не лучше, не сильнее и не слабее нас самих — ведь «истинная сущность» у всех одна и та же.

Несколько раз подчеркивается тождество подвижника с буддой Амида и с другими буддами и бодхисаттвами. Если уметь сосредоточиться на «истинной сущности», общей у человека с буддой-целителем Якуси, то можно лечить свои и чужие недуги. Так же можно добывать любые земные блага, защищаться от зловредных демонов, добиваться каких угодно целей, сознавая свое единство с соответствующим буддой, бодхисаттвой или божеством. Для всего этого необходимо одно: перестать считать будду кем-то далеким от тебя самого.

Можно отметить сходство этого подхода с установкой «тайного учения» на единение с буддой. В «таинствах» при обряде «я» будды входит в «я» подвижника, а «я» подвижника — в «я» будды, *ню:гаганю:*, и после этого подвижнику становятся доступны чудесные способности будды [Трубникова, Бачурин 2009, 98–99]. Составители «Созерцания истинной сущности» излагают на обычном, «явном» языке основы «тайной» обрядовой теории, и тем самым открывают мирянину часть тех знаний, которыми должен владеть специалист по буддийскому обряду. Во второй половине XIII в. похожую работу проделывают мыслители рода Ватараи из святилища Исэ, излагая для мирян основы жреческих знаний [Тэйвин 1996].

«Собрание сердцевинных сведений о чудесном подвижничестве» тоже приписывали Гэнсин. Здесь учение «Лотосовой сутры» о Будде Шакьямуни частично переносится на будду Амида. Амида мыслится как достигший просветления «давно и далеко», как вечный будда, которому тождественна исконно-просветленная природа любого сердца [Тамура Ёсиро: 1973, 532]. Здесь обсуждаются «три истины *А-Ми-Да*», и в целом амидаизм школы Тэндай и традиция *хонгаку* срастаются еще крепче, чем в «Собрании кратких сведений о созерцании сердца».

---

[1] См.: Трубникова, Бачурин 2009, 290–291.

Отклик на перемены в обществе и на распространение новых школ мог быть и другим. Старые школы, и Тэндай в том числе, стремились оставаться самостоятельной силой в обществе, «храмовыми домами». Жрецы крупных святилищ и монахи крупных храмов, действовавших внутри «явно-тайной системы» (см. часть I, гл. 3), и в XIII в. продолжали существовать если не как сословие, то как общественный слой. Им пришлось переосмыслить свою собственную «сословную» религию — включавшую подробное изучение сутр и трактатов, испытания знатоков в диспутах, сложную обрядовую подготовку и многоступенчатые посвящения. Для школы Тэндай эти задачи требовали новой систематизации ее теорий. В IX–XI вв. наставники Тэндай старались сделать учение своей школы как можно более универсальным — но их усилия обернулись тем, что это учение стало слишком размытым, всеядным. Требовалось показать, что школа Тэндай — это не образовательное учреждение, где преподают все что угодно, а единая школа со своей четко выстроенной теорией.

Систематизация учения ведется в «Тридцати четырех заметках». Это сборник кратких статей, своего рода словарь-справочник по учению Тэндай. Одна из его задач — показать своеобразие учения об «исконной просветленности», выделить его отличия от других учений. В сборнике в полной мере признаны «вечное существование явлений», просветленность живого существа в его конечной, смертной природе, а не во внутренней сущности, отличной от явлений. В текстах сборника учение о *хонгаку* обретает свой окончательный вид. «Тексты, возникшие позже, без преувеличения можно назвать продолжением “Тридцати четырех заметок”, их повторениями, вариациями или дальнейшими систематизациями» [Тамура Ёсиро: 1973, 531].

Известны две разные версии сборника: одна под заглавием «Тридцать четыре заметки», другая — «Заметки у изголовья»[1]. Они различаются по порядку расположения статей и по составу, имеются также незначительные разночтения внутри отдельной статьи. В «Заметках у изголовьях» нет двух заметок из «Тридцати четырех», но есть вводный раздел, «Школьные рассуждения на три

[1] По-японски заглавие текста звучит так же, как и у знаменитого сочинения Сэй-Сёнагон (XI в.) «Записки у изголовья», хотя и пишется другими иероглифами. В японской словесности есть и другие тексты под похожими названиями. Имеется в виду, что Гэнсин постепенно собирал в книге свои размышления, снова и снова возвращался к рукописи, — а потому держал ее в изголовье. Или же заглавие надо понимать в том смысле, что ученику школы Тэндай следует постоянно перечитывать этот сборник, сделать его своей «настольной книгой». (В традиционном японском обиходе нет такого «рабочего стола», где можно складывать книги, зато для них есть удобное место в изголовье постели.) Слово *со:си* в заглавии «Заметок» обозначает «листы, сложенные вдвое», то есть тетради в отличие от свитков, или же «бумагу, исписанную с обеих сторон», то есть рабочие, повседневные записи.

темы» (это темы «четырех видов учений», «пяти времен», а также «трех тысяч миров в единой мысли»). В основу сборника были положены записи на полосках «разрезной бумаги», перед нами — самая полная коллекция подобных записей.

Каждая статья «Тридцати четырех заметок» поясняет одно из понятий или утверждений, почему-либо важных для традиции «исконной просветленности». Среди них основополагающие понятия всего буддийского учения: «сознание», «неведение» и др. Из проблематики махаянского буддизма в книге обсуждаются «три тела будды», тождество ложных страстей и просветления, сансары и нирваны. Традиция Тэндай присутствует на уровне подходов к этим темам, но также и на уровне ее собственных тем: это соотношение «врат следа» и «исконных врат» в «Лотосовой сутре», различение «условного» и «истинного» знания и др.

«Чертеж передачи учения», данный в конце «Заметок», перечисляет монахов, передававших эти наставления после Гэнсин. Чертеж подписан именем монаха Ко:каку. Однако, по Тамура Ёсиро:, сборник едва ли уже сложился к тому времени, когда работал Ко:каку (середина XII в.). Ряд имен продолжается и после Ко:каку, вплоть до Дзё:мё: (середина XIII в.) [Там же, 528].

Четвертый этап: соотнесение традиции «исконной просветленности» с другими учениями в 1250-е — 1300-е гг.

Во второй половине XIII в. появляются развернутые изложения всего учения школы Тэндай с точки зрения «исконной просветленности». Таковы «Наследие храма Сючань», «Собрание правильных сведений о наследии прекращения неведения и свидетельства об истине» и «Устное наследие семеричной передачи лицом к лицу о толковании глав трех больших частей [толкования Лотосовой сутры]». Все они приписываются Сайтё:. В это же время составляются тексты, приписываемые Тю:дзин, — «Пестрое собрание подвижничьего света» и «Краткие наблюдения о значениях Цветка Дхармы». Одна из главных целей при составлении этих текстов — свести в единую систему все буддийские учения, выстроить их в ряд и поставить во главу их учение «исконной просветленности».

В 1270-е — 1280-е гг. Японским островам грозило вторжение войск хана Хубилая. Власти не только старались наладить оборону, но и принимали всевозможные обрядовые меры для защиты страны. В итоге главной силой, помогшей рассеять вражеские корабли, был признан «божественный ветер», *ками кадзэ*, — два тайфуна, уничтоживших основные силы врага. По-новому стал обсуждаться вопрос об обрядах, действенных не только для личного спасения отдельного человека, но и для спасения державы.

Большую известность приобрела проповедь Нитирэн, обращенная и к воинам, и к чиновникам, и к монахам — к людям любого сословия, кто готов взять на себя ответственность за свою страну и переустроить государство на наилучший лад. Нитирэн не просто был воспитанником школы Тэндай — его учение было гораздо ближе к Тэндай, чем учения других основателей новых школ. Нитирэн тоже опирался на «Лотосовую сутру», признавал авторитет Чжии и Сайтё:. Вместе с тем, мирские власти считали проповедь Нитирэн опасной, преследовали его и его приверженцев. Он сам в резких выражениях обличал неправедность правителей и чрезвычайно жестко критиковал мыслителей других направлений, включая Сингон, Дзё:до и Дзэн. Монахи школы Тэндай пошли уже опробованным путем: постарались показать, что по существу Нитирэн не предлагает ничего такого, чего бы не было уже у Тэндай, — вот только учителя Тэндай обходятся без бунтарства и без поношения всех тех, кто с ними не согласен.

От ханских властей в Японию из Китая бежало множество монахов и книжников-мирян, в том числе несколько знаменитых наставников Чань. Японские приверженцы Дзэн могли теперь знакомиться с китайским учением о «созерцании» напрямую. В текстах школы Тэндай есть отклик и на это углубление интереса к китайской мысли: здесь еще более подробно излагается учение, которое Сайтё: в свое время привез из Китая.

«Наследие храма Сючань» построено как изложение тех наставлений, которые Сайтё: получил в Китае в храме Сючань. Оно делится на четыре главных раздела: 1) тройное созерцание единого сердца; 2) соотношение сердца и познаваемых предметов; 3) прекращение неведения и постижение сути; 4) глубокие значения Сутры о Цветке Дхармы. «Тройное созерцание единого сердца» здесь, — вид подвижничества, принятого в школе Тэндай. При нем сознающее сердце созерцают как единство трех истин. Это истины о «пустоте» познаваемого, его призрачности; о том, что в качестве призрачного оно все-таки «временно» существует; и наконец, о «срединном пути» между «пустым» и «временным». Совпадение трех истин мыслится как равнозначное единству трех тысяч мировых областей в единой мысли. К четырем разделам добавляются ещё три: 1) «три тела будды в совершенном учении»; 2) «значение Земли вечного покоя и сияния» (она же «сердце» подвижника, где пребывают все будды); 3) «причины и плоды Цветка Дхармы». Всего получается семь разделов.

Все обучение в школах Тяньтай и Тэндай, согласно «Наследию», имеет три слоя: это «учение», то есть теория как таковая, «подвижничество», то есть практическое применение учения, и

«свидетельство» — подтверждение учения в опыте [Тамура Ёсиро: 1973, 532]. Об этих же трех слоях пишет Синран в своем труде «Учение, подвижничество, вера и свидетельство». Различение трех «слоев» восходит к Чжии («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 740с), а деление на четыре раздела — к Даосую, китайскому учителю Сайтё:[1]. В дальнейшем в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай схема «трех слоев и семи разделов» берется как основа для классификации учений.

В «Наследии храма Сючань» дается подробный разбор пяти знаков заглавия «Лотосовой сутры»: «Сутра — о Цветке — Лотоса — Чудесной — Дхармы». Кроме того, здесь обсуждается такой способ подвижничества, как «возглашение заглавия», *сё:дай*, то есть произнесение величания: «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!», «*Наму Мё:хо Рэнгэ-кё:*». Во второй половине XIII в. учение о величании «Лотосовой сутры» разрабатывал Нитирэн, и в его школе «возглашение заглавия» стало главным обрядом. О «Наследии храма Сючань» позже шли споры. Монах Синдзё: (1596–1657), учившийся в школе Тэндай, но позднее перешедший в школу Нитирэн, считал, что «Наследие» напрасно считается текстом школы Тэндай, потому что в действительности, его составил кто-то из приверженцев Нитирэн. Монах Кэйко: (1740–1795) из школы Тэндай, напротив, утверждал, что учение Нитирэн вышло из «Наследия храма Сючань» [Тамура Ёсиро: 1973, 532–533].

В «Собрании правильных сведений о наследии прекращения неведения и свидетельства об истине» все учения распределяются по другой схеме. Это схема «четырех уровней роста»: 1) «Прежние учения» (бывшие до «Лотосовой сутры»), *нидзэн*; 2) «Врата следа» (начальные главы) в «Лотосовой сутре», *сякумон*; 3) «Исконные врата» (заключительные главы) в «Лотосовой сутре», *хоммон*; 4) «Созерцание сердца», *кансин*, оно же «прекращение неведения и постижение сути», *сикан*. Считается, что в это сочинение вошли устные наставления Сайтё:, которые записал Эннин. По другой версии, «Собрание правильных сведений» составил Тю:дзин. «Устное наследие семеричной передачи лицом к лицу о толковании глав трех больших частей [толкования Лотосовой сутры]» тоже разрабатывает схему «четырех уровней роста». «Врата следа», предварительные проповеди Будды, соотносятся с «начатым просветлением» из «Трактата о пробуждении веры», «исконные врата» — с «исконной просветленностью», а «созерцание сердца» — с

[1]Об этом говорит сам Сайтё: в «Песне Дхармы, передающей школу Небесной Опоры и Цветка Дхармы» [Тамура Ёсиро: 1973, 532–534].

итоговым окончательным единством. В «Устном наследии» также идет речь о «трех истинах *А-Ми-Да*». Как и «Собрание правильных сведений», «Устное наследие» иногда приписывали не Сайтё:, а Тю:дзин.

Различение «четырех уровней роста», как и трех «слоев», восходит к Чжии («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 697b), но у него это относительные уровни, то есть каждый в чем-то уступает другим, а в чем-то превосходит их. Теперь же в традиции *хонгаку* уровни рассматриваются как этапы поступательного развития: «созерцание сердца» мыслится как источник более совершенной истины, чем даже «Лотосовая сутра». Одну из причин этого исключительного совершенства усматривают в том, что при созерцании сущность и имя — «не два», тогда как в сутре сущность и слово все еще различны. Возможно, столь высокая оценка несловесного познания в школе Тэндай появилась под влиянием школ Дзэн, которые предостерегают от «опоры на письменные знаки», и призывают «стать буддой, увидев свою природу».

В XIV в. некоторые наставники Тэндай стали даже различать «Школу Цветка Дхармы», *Хоккэ-сю:*, занятую изучением «Лотосовой сутры», и «Школу Тяньтая Чжии», *Тэндай-сю:*, изучающую «прекращение неведения и постижение сути», то есть «созерцание сердца» [Тамура Ёсиро: 1973, 537–538].

Развернутое учение о «четырех уровнях роста» дано в «Пестром собрании подвижничьего света». Различие этих уровней рассматривается с разных сторон. Например, соотношение ложных страстей и просветления (санскр. *бодхи*) будет выглядеть так: «Если установить значения посредством четырех уровней роста, то в прежних великих учениях ложные страсти — это не *бодхи*, а в великом учении врат следа ложные страсти — это и есть *бодхи*. В великом учении исконных врат ложные страсти — это ложные страсти, а *бодхи* — это *бодхи*, а в великом учении врат созерцания нет ни ложных страстей, ни *бодхи*» [Хонгаку 1973, 225]. Тамура Ёсиро: предлагает такую цепочку: множественность на уровне сущности, «основы», и на уровне явлений, «дел» («прежние учения») → единство сущности и множественность явлений («врата следа») → единство сущности и отличное от него единство мира явлений («исконные врата») → исконно-коренное единство сущности и явлений («созерцание сердца») [Тамура Ёсиро: 1973, 536].

По преданиям, «Пестрое собрание» составил Тю:дзин при участии божества горы Хиэй (см. стр. 204–205). Вероятно, настоящим составителем этого текста был Дзё:мё: (ум. 1286). Он принадлежал к семье Фудзивара, учился у Хангэн и Сюмпан. Возможно, «Хангэн» и «Сюмпан» (ср. стр. 187) — монашеские имена деда и отца

Дзё:мё:. Если это так, то Дзё:мё: — один из тех монахов Тэндай, у кого был обычай передавать учение от отца к сыну, поскольку они принимали монашество сравнительно поздно, уже успев обзавестись семьей [Гронер 1995, 53–54]. Кроме того, Дзё:мё: учился у Энни Бэнъэн (1201–1280) и перенял у него учение «внезапного» (Южного) Чань, которое как раз и «не опирается на письменные знаки». (То учение о созерцании, которое было принято в Тэндай раньше, относилось, скорее, к «постепенному» Северному Чань.) Энни Бэнъэн соединял «внезапное» учение Дзэн и «таинства», и в таком виде его наставления о «созерцании сердца» были усвоены школой Тэндай.

Источником «Пестрого собрания» служат так называемые «Сердцевинные сведения» — сочинение, приписываемое Наньюэ Хуэйсы. По преданию, Хуэйсы принял это наставление, войдя в «драгоценную пагоду» будды по имени Многочисленные Сокровища — того будды, с кем в «Лотосовой сутре» беседует Будда Шакьямуни. Чжии на основе «Сердцевинных сведений» будто бы составил «Махаянское прекращение неведения и постижение сути». «Пестрое собрание» представляет собой толкование к «Сердцевинным сведениям», а значит, опосредованно, и к «Махаянскому прекращению и постижению» [Гронер 1995, 49–50, 58–59].

Подход к толкованию «Махаянского прекращения и постижения» здесь своеобразен. Обычно это сочинение Чжии изучали, прежде всего, как трактат по подвижничеству школы Тяньтай. В «Пестром собрании» оставлено в стороне всё, что Чжии говорит о подвижничестве, и разобрано лишь то, что касается «истинной сущности». Причиной этого может быть желание уклониться от возражений, основанных на других толкованиях того же текста Чжии. Или же составитель «Пестрого собрания» склоняется к тому, что в учении о подвижничестве школы Чань превосходят школу Тяньтай и берет из учения Тяньтай только теорию, но не практические наставления [Гронер 1995, 64].

В «Пестром собрании» отражен обширный опыт школьных испытаний и диспутов Тэндай за несколько столетий ее работы [Гронер 1995, 55–56]. На испытаниях было принято давать ученику два взаимоисключающих утверждения из буддийских текстов. Требовалось доказать, что эти утверждения не противоречат друг другу. Подобные рассуждения есть в «Пестром собрании» — как есть и объяснения, почему на многие вопросы буддийского учения невозможно ответить «да» или «нет». В отдельных наставнических традициях были свои тайные указания для диспутов, секретные ответы на трудные вопросы. Вероятно, такие секреты существовали и в семейной традиции монахов, принадлежавших к роду Фудзивара.

В «Пестром собрании» нередко приводятся псевдоцитаты из широко известных текстов, например, из «Сутры о нирване»; кроме того, здесь неверно названы даты некоторых событий из истории японской школы Тэндай. Пол Гронер предполагает, что такие легко проверяемые неточности введены в текст намеренно. Они должны были показать читателю: эта книга — не трактат в обычном смысле слова а, скорее, произведение на грани ученой и художественной словесности, своего рода «альтернативная история» учения Тэндай [Гронер 1995, 59–62]. Такой отчасти парадоксальный подход мог быть близок тем, кто увлекался текстами Чань и Дзэн.

Как сказано в «Пестром собрании», Сайтё: в Китае получил от Даосуя не только «учение школы», *сю:кё:*, но и «суть школы», *сю:си*, непосредственно влагаемую учителем в сердце ученика [Гронер 1995, 64]. К «учению школы» относились наставления о «трех тысячах миров в единой мысли», о «трех истинах», о «пяти временах и восьми учениях», деление «Лотосовой сутры» на «врата следа» и «исконные врата». На уровне «сути школы» передавался «исконно-коренной Цветок Дхармы», *компон Хоккэ*. Гисин, спутник Сайтё:, получил только «учение», но не «суть». Рё:гэн в свое время передал своему ученику Гэнсин и «суть», и «учение», а Какуун — только «учение». Это предание похоже на рассказ о том, как основатель Южного Чань, Хуэйнэн, получил от наставника и «учение», и «суть», а Шэньсю, основатель Северного Чань — только «учение». У самого Дзё:мё: было два ученика: его приемный сын Синга (ум. ок. 1329) и родной сын Дзё:хан (ок. 1280 — ок. 1349). Когда Дзё:мё: скончался, его родной сын был еще мал, и позже среди монахов Тэндай шли споры, кому из учеников Дзё:мё: передал «суть школы» [Гронер 1995, 65–66].

Согласно «Пестрому собранию», школы Хоссо: и Кэгон развивают «учение», школы Дзэн развивают «суть», а школа Тэндай охватывает и то, и другое. Здесь обсуждаются «четыре уровня роста» и говорится, что «созерцание сердца» знакомо и школе Тэндай, и школам Дзэн. Способности японцев «совершенны» (по Сайтё:), поэтому им нужно «созерцание сердца», дающее знание наивысшего уровня. Правда, в других местах в том же «Пестром собрании» говорится, что самим обладателям «совершенных» способностей не требуется никакое подвижничество, даже «созерцание сердца». И все-таки они осваивают и учение, и подвижничество — ради сострадательной помощи другим людям. С этой точки зрения ученые занятия буддистов Японии выглядят как забота о жителях всех стран буддийского мира. Такая роль хранителей Дхармы японцам и подобает, коль скоро они устояли под натиском ханских войск, а материковые державы были завоеваны.

«Совершенные способности» бывают трех видов: 1) к полноте понимания и подвижничества, *гэгё:-гусоку*; 2) только к вере и ни к чему большему, *юисин-муё*; 3) только к слушанию без понимания, *юимон-фугэ* [Хонгаку 1973, 232]. По этой схеме, быть «совершенными» могут и монахи-книжники, и подвижники «созерцания», и верующие в будду Амида, и люди, кто только слушает какие-то учения, но не понимает их. Таким образом, установка на универсальность наставлений Тэндай сохраняется и в этом сборнике [Гронер 1995, 69–75].

«Наблюдения о кратких значениях Цветка Дхармы» тоже разбирают схему «четырех уровней роста». Здесь «врата следа» и «исконные врата» соотносятся таким образом:

Врата следа	**Исконные врата**
нынешнее близкое достижение	давнее становление
три созданных тела	три несозданных тела
начатое просветление	исконная просветленность
начатое становление (становление на уровне дел)	исконное пребывание (проявление исконного в основе)
следование от причины к плоду	следование от плода к причине
отдельная сущность и отдельное действие	полнота сущности и полнота действий
неизменная истинная сущность	истинная сущность в данных условиях
совершенное слияние на уровне основы	совершенное слияние дел на уровне дел
вечное существование основы	вечное существование дел

На уровне «созерцания сердца» подобные противопоставления снимаются. При этом подчеркивается, что «созерцание сердца» выражает наиболее глубокий смысл все той же «Лотосовой сутры». «Прежние учения» именуются «затаенным Цветком Дхармы», «врата следа» и «исконные врата» — «явно проповеданным Цветком Дхармы», а «созерцание сердца» — «исконно-коренным Цветком Дхармы» [Тамура Ёсиро: 1973, 536].

К названным текстам школы Тэндай примыкают «Вопросы и ответы по памятованию о будде как собственному подвижничеству», приписываемые Гэнсин. В этом диалоге «четыре уровня роста» соотносятся с почитанием будды Амида. «Есть четыре разных значения, связанных с Амида. Первое — прежняя судьба Амида[1],

[1] «Судьба», *сюкуэн*, — место перерождения по закону воздаяния.

второе — судьба Амида во вратах следа Цветка Дхармы, третье — судьба Амида в исконных вратах, четвертое — судьба Амида в созерцании сердца» [Тамура Ёсиро: 1973, 538].

Пятый и шестой этапы: дальнейшая систематизация учения в 1300-е — 1350-е гг.

Завершение традиции «исконной просветленности» в 1350-е — 1400-е гг.

В первой половине XIV в. в школе Тэндай в основном шло комментирование созданных ранее изложений учения об «исконной просветленности». В это время составители текстов начинают подписывать их своими именами, а не именами прежних учителей.

Школа Тэндай не оставалась в стороне от политической борьбы начала XIV в. В противостоянии между сёгунатом и государем Годайго в начале 1330-х гг. Тэндай деятельно поддерживала государя. Однако после падения сёгуната Камакура в 1333 г. Тэндай, как и многие другие сторонники Годайго, не получили того места в новом устройстве власти, на какое могли бы рассчитывать. Реставрация государевой власти уже не предполагала наличия буддийской школы, ответственной за защиту государя и государства — такой школы Тэндай, какую строили Сайтё: и его преемники. Позже в войнах между Северной и Южной династиями Тэндай не примыкала ни к одной из сторон. А с установлением власти сёгуната Асикага, в 1350-е гг., началось создание новой государственной буддийской общины во главе с храмами школы Риндзай. Вероятно, с этого времени школа Тэндай как «храмовый дом» замыкается в себе самой, ставит себе по большей части внутришкольные задачи и не касается дел буддийской общины Японии в целом.

В нескольких текстах начала XIV в. предлагается классификация всех учений по схеме «трех слоев и семи разделов». Таковы «Выборка в одной тетради», составленная в 1329 г. по повелению государя Ханадзоно, и «Выборка в двух тетрадях», которую составил Сонкай (1253–1332).

Появляются и новые сборники, подписанные как сочинения Сайтё:. Таково, например, «Собрание превосходных строк Цветка Дхармы с важнейшими краткими пояснениями», где дается подробное толкование к пяти знакам заглавия «Лотосовой сутры» и говорится, что в «последний век» действенным обрядом остается только возглашение этого заглавия.

Сайтё: приписывается также «Трактат о сути сердца мира Дхармы». В нем за основу классификации взяты двенадцать звеньев цепи взаимозависимого возникновения (санскр. *пратитья-*

самутпада): «неведение, творящие силы, сознание, имя и плоть, шесть способностей чувств, ощущение, восприятие, желание, соприкосновение, бытие, рождение, старость и смерть». К ним подверстаны двенадцать созвездий зодиака, двенадцать небесных воинов, двенадцать великих обетов и другие списки. Как указывает Тамура Ёсиро:, такие упражнения по классификации всего чего угодно служат приметой скорого заката учения об «исконной просветленности».

Среди старинных наставников Тэндай, чье имя задействуется для новых текстов, появляется Эко:бо: Тё:го (1048–1133), последователь Какуун. Ему приписывают несколько коротких сочинений под общим названием «Сборники алых листьев». По содержанию они отчасти близки к тем текстам школы Тэндай, где речь идет о почитании бога Санно:, защитника этой школы. По преданию, Тё:го: записал свои наставления со слов самого бога [Тамура Ёсиро: 1973, 538–539].

Во второй половине XIV в. наставники традиции *хонгаку* в школе Тэндай занимаются почти исключительно комментариями к ранее составленным текстам. Основным жанром становятся «наблюдения», *кэммон* (букв. «виденное и слышанное»). Часто такие тексты представляют собой записи устных наставлений того или иного учителя. Например, в 1347 г. монах Ко:кай из числа учеников Сонкай записал такие уроки по «Выборке в одной тетради», его запись получила название «Сборник Дзо:дэн». А с 1343 по 1349 гг. монах До:кай давал наставления по «Выборке в двух тетрадях», его уроки легли в основу «Сборника устных преданий До:кай» [Тамура Ёсиро: 1973, 540].

На рубеже XIV–XV вв. монах Тё:дзюн (1334–1422) составил «Выборку в семи тетрадях», она же «Ключ к собранию разных имен и заглавий Тэндай». Изложение здесь построено по схеме «пяти времен и восьми учений»; в это сочинение вошли выписки из разных сборников по «исконной просветленности» школы Тэндай. В начале XV в. монах Сонсюн составил «Наблюдения по выборке в двух тетрадях». Ему же принадлежат «Наблюдения по трем большим частям [толкования Лотосовой сутры]» — толкования к основным сочинениям Тяньтая Чжии. В «Ключе к собранию листьев Орлиного леса Цветка Дхармы» Сонсюн по главам толкует «Лотосовую сутру».

Одно из самых крупных сочинений, когда-либо составленных японскими монахами, появляется к 1350 г. Оно озаглавлено «Листья, найденные в бурном потоке». Составитель, монах Ко:сю: (1276–1350), работал над ним более тридцати лет. Сохранившийся вариант этого текста насчитывает 113 свитков, а всего их, как

считается, было 300. Здесь собраны различные устные предания школы Тэндай, в том числе и наставления по «исконной просветленности» [Тамура Ёсиро 540–541].

В дальнейшем традиция *хонгаку* в школе Тэндай существует, но почти не изменяется по содержанию. Ее конец Симадзи Дайто: относил к рубежу XVII–XVIII вв. и связывал с деятельностью двух наставников: Мё:рю: Дзидзан (1637–1690) и Рэйку: Ко:кэн (1652–1739). Переосмысливая учение Тэндай, они отказались от установки на «исконную просветленность», поставили целью возродить монашескую дисциплину и заново обратились к изучению наследия школы Тяньтай, и прежде всего, трудов Сымина Чжили (см. стр. 64–67) [Стоун 2003, 40]. Другие монахи школы Тэндай продолжали работать над сохранением традиции *хонгаку*; ко второй половине XVII в. относятся выверенные рукописи многих сочинений по «исконной просветленности», ставшие основой их современного научного издания.

* * *

Основные дошедшие до нас памятники традиции *хонгаку* школы Тэндай создавались в ходе постепенной записи ее устных наставлений. Точные даты их появления неизвестны; подписи большей частью недостоверны. Судя по понятийному словарю и проблематике, тексты несомненно принадлежат к школе Тэндай. Можно расположить их в хронологической последовательности, ориентируясь по содержанию, прежде всего — по тому, на какие новые явления в общественной мысли Японии они так или иначе откликаются. Исходно учение об «исконной просветленности» не было предназначено к распространению вне школы и сохранялось лишь в устной передаче и в виде рабочих записей. Составление сборников поначалу, в XII в., преследовало цель сберечь учение Тэндай от уничтожения в годы смут. Затем, в XIII–XIV вв., сборники и крупные связные тексты должны были поддерживать положение теории Тэндай как всеобъемлющей, содержащей все основные разделы буддийского учения, свободной от крайностей, особенно подходящей для японцев, и в то же время сохраняющей в себе лучшее наследие индийского и китайского буддизма. Новые буддийские школы XIII в. традиция *хонгаку* школы Тэндай не отвергала в целом, но указывала на их вторичность и односторонность по сравнению с Тэндай.

Глава 2
Стиль и словарь сочинений по «исконной просветленности»

Тексты традиции *хонгаку*, переведенные для этой книги, написаны в разных жанрах: среди них есть и подборки кратких заметок, и длинные рассуждения на одну тему, и беседы, и стихи. Но их объединяет узнаваемый стиль. Отчасти он общий у наставников школы Тэндай и мыслителей других школ XII–XIII вв., но в сочинениях по «исконной просветленности» многие его черты видны особенно четко.

Язык

Большинство текстов традиции *хонгаку* написаны на *камбун* — то есть на том китайском языке, которым пользовались японские книжники. Пишут при этом только иероглифами, без применения знаков японской азбуки, и предложения строят по правилам китайской грамматики. Почти вся ученая буддийская словесность Японии до XIII в. — это сочинения на *камбун*. В XIII в. труды некоторых мыслителей, в частности До:гэн, уже записывались по-японски — чтобы сохранить наставления в том виде, как они произносились перед слушателями. Но монахи школы Тэндай при записи своей устной традиции обычно излагали ее на *камбун*. Исключение составляет «Созерцание истинной сущности». Этот текст написан иероглифами, но снабжен «знаками азбуки для чтения вслух»: его можно прочесть сразу по-японски, минуя привычную японским грамотеям работу по «переводу» с письменного языка на устный. При такой работе чтец меняет китайское построение фразы на японское, добавляет различные служебные слова и части слов. Вероятно, включение буквенной разметки в запись означает, что «Созерцание истинной сущности» было рассчитано на мирян, не слишком привычных к буддийским книгам. Это противоречит установке на закрытые внутришкольные наставления традиции *хонгаку*; возможно, в данном случае в личном ученичестве у монаха школы Тэндай состоял кто-то из мирян — например, его родич.

Прозаические сочинения традиции *хонгаку* почти всюду следуют образцам трактатов школы Тэндай, несколько упрощая их язык. Вероятно, это связано с тем, что тексты предназначались для занятий с учениками, а не для знатоков буддийского канона. Из возможного набора синонимов обычно выбирается какое-то одно слово или выражение. Оно повторяется из текста в текст, без попыток избегать однообразия. В этом смысле словарь наставников *хонгаку* не слишком богат.

Одна из примет всей ученой буддийской словесности — использование множества «числовых» терминов: «три тела будды», «пять замутнений», «восемь ступеней пути», «двенадцать причин и последствий» и т. п. Каждое такое выражение отсылает к нескольким понятиям, обсуждаемым в одном ряду (санскр. *матрика*). Ряды эти хорошо известны, обычно буддийские наставники их не поясняют. А в текстах по «исконной просветленности» числовые формулы почти всегда раскрываются: какие именно понятия объединены в ту или иную «тройку», «шестерку», «дюжину». Это тоже говорит об учебной роли текстов.

Лишь изредка составители текстов по «исконной просветленности» переходят на изящную прозу — так называемый стиль «парных четверок и параллельных шестерок», *сироку бэнрэй*, основанный на строгой симметрии в построении фраз. Так написаны, например, вступление к «Подборке Бычьей Головы» и некоторые места в «Созерцании истинной сущности». При этом безымянные авторы XII–XIII вв. воспроизводят стиль наставников прошлых веков, чьими именами подписаны тексты: прежде всего Сайтё:. Делается попытка вписать новые сочинения в наследие прежних учителей — если не по содержанию, то хотя бы по стилю.

Что до стихотворных текстов, то «Развернутая похвала исконной просветленности» представляет собой «японское славословие», *васан*. При записи иероглифами это стихотворение со строками в семь знаков каждая. Его можно читать вслух, и четкое членение на строки при этом сохраняется. Стихи в «Подборке Бычьей Головы» написаны по образцу стихотворных отрывков из сутр (*дзю*, санскр. *гатха*). В сутрах таким ритмизованным пересказом обычно подытоживается прозаическое рассуждение — «чтобы лучше передать смысл сказанного». Подобные стихи в текстах школы Тэндай ближе всего к стихотворным наставлениям Какубан. В обоих случаях стихотворная форма выбирается тогда, когда разработанную тему уже можно изложить в виде тезисов, без обоснований и ссылок на источники. Если такие стихи читаются вслух, то деление на строки не просматривается столь явно, как в «славословиях», но членение текста на примерно равные отрезки все-таки остается заметным.

Способы работы с источниками

Как и большинство буддийских наставников Дальнего Востока, мыслители традиции *хонгаку* обосновывают свои рассуждения отрывками из сутр и трактатов. В отличие, например, от Синран и Нитирэн, они почти не приводят длинных цитат, а ограничиваются

короткими отрывками. При этом цитируются не только «Лотосовая сутра», «Сутра о нирване», «Сутра цветочного убранства» «Трактат о пробуждении веры», сочинения Мяолэ, Аннэн и другие тексты, которые названы в части I данной книги как источники учения об «исконной просветленности». Нередки также отсылки к источникам, значимым для других разделов учения Тэндай. Часто один из текстов канона привлекается потому, что в нем дано наиболее известное изложение какого-то вопроса. Приверженцы «исконной просветленности» ставят этот вопрос по-своему, но разбирают также и его классическую постановку — или хотя бы упоминают о ней. По таким упоминаниям можно судить, какие сутры были особенно популярны в Японии XII–XIII вв. Например, говоря о «телах будды», наставники традиции *хонгаку* ссылаются на «Сутру золотого света», а в рассуждениях о «не-двойственности» — на «Сутру о Вималакирти». «Сутра о постижении глубокой тайны» и «Сутра о человеколюбивом государе» берутся как источники учения о «пустоте» в целом, а «Сутра о созерцании ступеней сердца» — как источник того же учения применительно к сознающему сердцу.

Традиция «исконной просветленности» исходит из того, что «совершенное учение», выраженное в «Лотосовой сутре», в виде отдельных положений присутствует и в других текстах. Поэтому на них можно ссылаться не только ради критики, но и в положительном ключе. Мысли «несовершенных» учений, в свою очередь, встречаются и в «Лотосовой сутре». На этом основании наставник в «Толковании к похвале исконной просветленности» отклоняет одну неудобную цитату из «Лотосовой сутры», которую ученик привел, возражая ему.

Вместе с тем в разных текстах традиции *хонгаку* наставники школы Тэндай снова и снова возвращаются к вопросу о превосходстве «Лотосовой сутры» над другими сутрами. По учению Тэндай, «Лотосовую сутру» и «Сутру о нирване» Будда проповедал в завершение всей своей проповеди, и потому остальные тексты именуются «прежними учениями». В «Толковании к похвале исконной просветленности» отдельно разбирается вопрос, почему нельзя ставить «Сутру цветочного убранства» выше «Лотосовой сутры» (см. ниже, стр. 119–120).

Особую разновидность источников составляют «тайные» сутры — «Сутра о Великом Солнце» и «Сутра об алмазной вершине», а также их толкования. Хотя традиции «таинств» и «исконной просветленности» различаются, но приверженцы *хонгаку* часто говорят о тождестве своего подхода и «тайного». Многие положения «тайного учения» они цитируют без какой-либо критики. В текстах по «исконной просветленности» часты отсылки к ман-

далам — изображениям мироздания в виде сонма будд и бодхисаттв. Эти изображения играют главную роль в «тайных» обрядах посвящения (см. стр. 377–378). В традиции *хонгаку* упоминаются и названия мандал — «Мир-Ваджра», «Мир-Чрево», — и имена почитаемых существ, изображаемых на них.

Нередки «внучатные цитаты»: выдержки из канона, которые уже приводились в сочинениях Аннэн или Гэнсин и в тексты по «исконной просветленности», скорее всего, попали из работ этих мыслителей, а не напрямую. Таков был еще один способ соотнести рассуждения об «исконной просветленности», записанные в XII–XIII вв., с наследием школы Тэндай.

Одна из примечательных черт сочинений по «исконной просветленности» — изобилие отсылок к сутрам и трактатам, неизвестным из других источников. В буддийском каноне текстов с такими заглавиями нет, и не вполне понятно, как оценивать эти цитаты. Возможно, приверженцы традиции *хонгаку* ссылаются на вымышленные тексты — то есть перед нами псевдоцитаты. Или же цитируемые тексты существовали вне канона и не сохранились до наших дней. Можно предположить, что речь идет о каких-то существующих текстах, но названы они не по тем заглавиям, какие приняты в каноне. Иногда отсылка дается к известному тексту, но приводимый отрывок в этом тексте отсутствует.

Сравнения

Есть несколько сравнений, к которым сочинения по «исконной просветленности» возвращаются снова и снова. Они восходят к «Трактату о пробуждении веры» и другим текстам канона и встречаются у японских мыслителей разных школ, но для наставников Тэндай оказываются особенно важными. Это, прежде всего, образ воды и волн. Нет морских волн отдельно от морской воды, при этом волны постоянно движутся, а вода остается одной и той же: так соотносятся между собой изменчивые явления и вечная сущность («Толкование к похвале исконной просветленности», вопрос 42; «Тридцать четыре заметки», заметки 4, 5 и др.).

Образы «луны в воде» и «человека в зеркале» поясняют соотношение между истиной и видимостью. Наивный взгляд видит в зеркале человека, в воде — луну. При первом шаге осмысления таких явлений мы понимаем, что отражения — это лишь образы; их может быть много, тогда как отражаемая сущность одна. Лицо одного и того же человека может отражаться в разных зеркалах, больших и маленьких, чистых и мутных. Одна и та же луна в ясную ночь одновременно отражается во множестве водоемов — и в

морях, и в реках, и в мелких лужицах, и в чашке воды. Отсюда отношение к таким образам как к условным «отпечаткам» истины. Но на втором шаге мы сознаем: «образа», «отражения» как такового мы не видим, а видим то, что отражено, — человека или луну. Точно так же и «будды, отпечатанные как следы, — это не особые будды, а только лишь исконный будда» («Тридцать четыре заметки», заметка 2).

В японском буддийском искусстве одним из частых мотивов стала «ловля луны в воде»: обезьяна тянет лапу к блестящему кругу на поверхности озера, словно бы этот круг и был самою луной (вода, холодная и мокрая, обезьяне не нужна, а нужна именно луна — яркая и светлая). Наше сознание действует так же — образ является для нас образом лишь постольку, поскольку он доносит до нас ту сущность, которую мы в нем узнаем. Этот подход отличается от установки многих буддийских наставников — что непросветленные существа тянутся к видимости, стремятся к вещам непостоянного мира. Нет, говорят приверженцы «исконной просветленности»: тянемся мы всегда к сущности. В этом смысле между подвижничеством и обычной деятельностью нет разницы: все это поиски сущности, более или менее успешные.

«Водные» образы преобладают среди излюбленных сравнений. Так, соотношение между «водой и льдом» поясняет то, как одна и та же сущность может иметь разные обличия. Присутствие будды в живом существе сравнивается с лотосом в водоеме или с бликами света на водной глади. Человек, ищущий спасения с помощью наставлений по «исконной просветленности», уподобляется пловцу, который плывет через море, держась за надувной мешок («Развернутая похвала исконной просветленности»).

В «Толковании к похвале исконной просветленности» ученик отвергает одно из сравнений: сердце невозможно сравнивать с зеркалом, ведь зеркало — вещь из мира явлений, делимая, тогда как сердце едино. Об образе зеркала см. стр. 205–206.

Описания подвижнического опыта

Еще один способ обоснования, принятый в текстах по «исконной просветленности», — это описания подвижнического опыта. Обычно это отрывки, где говорится о сосредоточении на каких-то предметах. Таково, например, сосредоточение на образе сердца как «лунного круга» и как мандалы в «Толковании к похвале исконной просветленности» (вопрос 34). Это сосредоточение обсуждается в терминах «тайного учения», принятых для такого рода описаний, но к ним даются некоторые пояснения. «Созерцание истинной

сущности» почти полностью состоит из рассуждений о разных способах сосредоточения, и речь о них ведется не на «тайном», а на обычном языке. Возможно, наставники школы Тэндай стремились сохранить от забвения не только устную традицию рассуждений об «исконной просветленности», но и основные способы подвижничества — и описывали их, хотя освоить эти способы только по книге, без учителя, считалось невозможным. Опыт подвижничества нужно пережить самостоятельно, и все же он может быть передан от одного живого существа к другому. Иначе созерцательные упражнения лишались бы своего главного смысла — быть одним из средств сострадательной помощи другим людям.

Вопросы и ответы

В большинстве текстов по «исконной просветленности» есть диалоги. Сочинение может завершаться ответами на вопросы — по образцу «Махаянского прекращения и постижения» Чжии, «Собрания сведений о возрождении» Гэнсин и многих других буддийских текстов. Или же вопросы и ответы подводят итог какой-то цепочки рассуждений, отделяют ее от дальнейшего изложения. Часто весь текст или его значительная часть выстроены в виде ответов на вопросы.

Условный собеседник повествователя выглядит или как ученик, и тогда он обычно задает вопросы «на понимание», — или же как спорщик, и тогда он приводит возражения, высказывает сомнения, пытается свести услышанное к бессмыслице. В «Собрании главных нитей» спорщики названы «едоками грубой пищи», *со:дзикися*, — это приверженцы «сырого», незрелого учения. Они видят различия там, где таковых на самом деле нет, и, исходя из них, стараются опровергнуть учение Тэндай. Наставником в этом тексте выступает Сайтё:, и во многом его стиль спора заимствован из подлинных сочинений Сайтё:, например, из «Рассуждения, проясняющего заповеди». Обстоятельный разбор возражений здесь сочетается с резкостью оценок: например, наставник называет своих супостатов «древоточцами». По извилистым ходам древоточца гадатели делают предсказания, но сам жучок, конечно, не знает слов «да» и «нет»; так и спорщики говорят порой правильные вещи, но сами не понимают, что же такое они сказали. В этой же беседе противники иногда после особенно жестких упреков обрывают свою речь и произносят молитву: «Слава будде Амида!» — видимо, чтобы удержаться от дальнейших обидных речей.

В «Толковании к похвале исконной просветленности» вопросы ученика расположены в основном так, чтобы на них по порядку отвечали строки «Развернутой похвалы». Тем самым показано раз-

витие мысли в стихотворении, и в этом смысле диалог в «Толковании» выглядит намеренно выстроенным. Но есть в нем и отступления, и возвраты к темам, обсуждавшимся выше. Несколько раз ученик настаивает: нет, такого-то хода рассуждений я не понял; а иногда наставник сам замечает его непонимание по тому, как он задал очередной вопрос. В этом смысле беседа становится живой.

Словарь учения об «исконной просветленности»

Почему же место основного учения в школе Тэндай начиная с XII в. заняла именно «философия исконной просветленности»? Почему именно ее наставления стали записывать, когда насущной стала опасность утраты устной традиции в пору смут? Ведь кроме учения о *хонгаку* в устной передаче, скорее всего, существовали и другие учения. Выбор в пользу «исконной просветленности» может показаться проигрышным, — он полностью следует прежним установкам Тэндай на универсальность: в рамки учения об «исконной просветленности» укладывается почти все, что когда-либо изучалось в этой школе, так что отбора главных положений не получается. И все-таки учение о *хонгаку* позволяло отграничить теорию Тэндай как таковую от различных прикладных дисциплин, связанных с «тайными» обрядами, монашескими заповедями, навыками «созерцания», а также от теорий других школ, даже если они тоже признают тождество любого человека с буддой. Своеобразие учения Тэндай прослеживалось, прежде всего, на уровне особого подхода к толкованию понятий и построений, известных и другим школам.

Вообще одна из черт традиции *хонгаку* — предельно расширять то понятие, которое обсуждается в данном случае. Если говорится о «телах будды», то весь мир предстает как «три тела будды», если о сознании — то весь он сводится к сознанию и т. д. Собственно, определить понятие, указать, что оно обозначает, а чего не обозначает, при этом невозможно. Обсуждая понятия, их не определяют, а проводят другую операцию: устраняют односторонность, ведущую к ложным различениям, — ту самую, от которой предостерегает «Трактат о пробуждении веры». В «Трактате» объем понятия снова и снова делится, чтобы охватить все мыслимые стороны его значения; в текстах по «исконной просветленности» школы Тэндай подобное деление может и не проводиться, но только подразумеваться.

В японской буддийской мысли известно различение «явного» и «тайного» подходов с точки зрения знаков (слов) и значений. Этот вопрос разобран в исследовании Абэ Рю:ити по школе Сингон. Если за многими знаками видят одно значение — это «явный» подход, а если в одном знаке находят бесконечное множество зна-

чений, то такой подход — «тайный» [Абэ Рю:ити 1991, 284–288]. Школа Тэндай объединяет оба подхода: за одним словом она видит бесконечные значения, но если совместить эти бесконечности, они точно совпадут, так что в конечном счете все слова значат одно и то же. Рубен Хабито видит здесь «деконструктивную» роль текстов об «исконной просветленности». Слова, «имена и знаки», снова и снова упраздняют сами себя, так что уже при чтении текста человек выходит на несловесный уровень познания [Хабито 1996, 56–57]. В этом можно проследить сходство между традициями *хонгаку* и *дзэн* — «опустошение» понятий, освобождение от рамок словесного, рассуждающего познания за счет его же самого.

Однако отметим и другое. Доводя разбираемое понятие до предела всеобщности, приверженцы «исконной просветленности» поступают подобно тем буддийским учителям, кто при описании обряда, обращенного к одному из будд, бодхисаттв или богов, именует это существо единственным и главным «почитаемым». Применительно к древнеиндийской традиции Макс Мюллер назвал похожее явление «генотеизмом»: признавая множество богов, при обряде жрец к одному из них обращается как к единственному. В Японии в конце XII — начале XIII вв. такие построения особенно широко развернул Гэдацубо: Дзё:кэй (1155–1213) из школы Хоссо:. Он составил несколько десятков обрядовых руководств, где обсуждал почитание будд Амида, Якуси, бодхисаттв Каннон и Дзидзо:, богов святилища Касуга и др. В каждом из руководств он пишет, что обращение к данному «почитаемому» — лучший путь спасения [Форд 2002]. Известно, что Дзё:кэй много странствовал по разным храмам и святилищам, и почти в каждом писал руководство по обряду тамошнему «почитаемому». При этом он жестко выступал против «исключительного памятования о будде», когда подвижники отказываются от всех обрядов кроме одного, обращенного к будде Амида. Тексты, похожие на обрядовые руководства Дзё:кэй, бытовали и в школах Сингон и Тэндай, вообще они не были привязаны к какой-либо школьной традиции, а соотносились с храмами, возведенными для обрядов тому или иному существу. На наш взгляд, такой способ рассуждений, разработанный в прикладном учении об обрядах, был усвоен и в теории, в толковании понятий: то одно, то другое слово берется в качестве «главного», делается ключом ко всему учению. Связь с практикой обряда можно проследить в том, что слово, доведенное до «пустого», предельно широкого значения, становится предметом для созерцания, медитации — как и образ будды или бодхисаттвы.

Но такому расширению подвергаются не все термины традиции *хонгаку*. Можно выделить несколько уровней ее понятийного словаря.

Во-первых, понятия-проблемы. К ним относятся «неведение», «сознание», «будда», а также пары: «деяния — освобождение», «рождения и смерти — нирвана», «ложные страсти — просветление». Работа над этими понятиями, базовыми для буддийского учения Махаяны, как раз и направлена на устранение ложных различений, на утверждение всеобщего тождества, итог ее относится уже не к теории, а к практике, к подвижничеству. Так, преодоление различия между заблуждением и просветлением означает избавление от заблуждения. Важно, что в пределах одного только уровня понятий-проблем эта практическая задача не решается.

Во-вторых, понятия для обозначения тех или иных подходов к проблемам. В традиции *хонгаку* они главным образом восходят к «Лотосовой сутре» и ее толкованиям. Если понятия-проблемы принадлежат к общему словарю всех японских буддийских школ, то этот второй круг понятий в текстах традиции *хонгаку* предстает как достояние китайской школы Тяньтай и японской Тэндай. Таковы пары «след — исконное», «условное — истинное» и др. На их уровне вполне выдерживаются различия, хотя и говорится, что в конечном счете противоположные подходы образуют совершенное единство. Разница между подходами объясняется через их связь с различными периодами проповеди Будды — прежде «Лотосовой сутры», в ее вводной и в основной частях. Такая «историчность» учения Тэндай снимает вопросы о выразимом и невыразимом, познаваемом и непознаваемом. Даже если будда и немыслим, а становление будды в человеке — это вопрос практики, а не теории, все равно для обсуждения остаются учения с их разными подходами к будде и к просветлению: они выражены словами, а значит, доступны словесному толкованию. Разные учения выстраиваются в систему, образуют единую Дхарму «единого века Будды». На этом уровне можно указать место любого из учений в системе — но бессмысленно обсуждать какие-либо вопросы с приверженцами этого учения. Иная точка зрения оценивается извне, и оценка может быть весьма высокой, однако ни обмен мнениями, ни содержательный спор здесь невозможны.

В-третьих, это понятия-инструменты: «сущность — облик — действие», «пустое — временное — срединное», «основа — дела». Они общие у Тэндай и других школ Махаяны, и спор с иными учениями идет именно на уровне понятий-инструментов: вокруг того, что относить к «основе», а что к «делам» и т. д. Традиция «исконной просветленности» как раз тут заявляет свое своеобразие: последовательно делает выбор в пользу «дел», «временного» — то есть в пользу насущной действительности, *гэндзицу*.

* * *

Особенности языка, стиля и словаря текстов традиции *хонгаку* позволяют судить о двоякой задаче, которую решали эти тексты в школе Тэндай: во-первых, по возможности просто изложить для учеников наставления по «исконной просветленности», а во-вторых, показать отличия Тэндай от всех прочих школ, доказать ее «совершенство». При этом простота предполагает относительно небольшой словарный запас, разъяснения почти всех встречающихся терминов, единообразие сравнений, выбор в пользу кратких цитат, пусть иногда и непроверенных, зато подходящих к теме, разбор трудных мест в виде вопросов и ответов, а также установку на возможность передачи высшего знания даже малоспособному ученику. Преимущество Тэндай перед другими школами выражается в том, что она способна охватить все многообразие буддийских учений, выстроить их в систему, всякий раз избегая односторонности как в истолковании учений, так и в их оценке.

Глава 3
Учение о будде

В этой и двух следующих главах предлагается разбор трех составных частей учения об «исконной просветленности» школы Тэндай: ее рассуждений о будде, о буддийском учении, об обрядах и подвижничестве. Такое деление условно, в текстах традиции *хонгаку* три названные темы обычно переплетаются.

Согласно «Лотосовой сутре» и учению школ Тяньтай и Тэндай, Шакьямуни почитается как Будда нашего мира и нынешнего века, и вместе с тем — как вечный Будда, пребывающий всюду. Такое двойственное понимание Будды определяется тем, что главные черты его образа здесь — это «жалость и сострадание», *дзихи*, деятельная помощь всем, кто страдает в мире непостоянства. Будда существует всякий раз в том же времени, что и те, кого он спасает, и это насущное присутствие его в мире — вечно, относится ко всякой эпохе. Для спасения живых существ Будда проповедует Дхарму, применяет бесчисленные «уловки», являет чудеса. Задача буддийской общины — следовать ему, продолжать «великое дело Будды». Обсуждая «природу будды» в живом существе (она же «исконная просветленность»), наставники Тэндай исходят из того,

что каждое единичное существо в любую пору и в любом из миров тоже существует и как временное, и как вечное — иначе оно не могло бы пройти свой путь сострадания, на деле «стать буддой».

В Японии школа Тэндай чтила не только Шакьямуни (яп. Сяка), но и других будд. «Тайное» учение о Великом Солнечном будде (яп. Дайнити, санскр. Махавайрочана) обосновывало обрядность в целом. Обряды ради исцеления больных опирались на учение о будде по имени Наставник-Врачеватель (яп. Якуси, санскр. Бхайшаджьягуру), а на учении о будде Амитабхе (яп. Амида, будда Неизмеримого Света) строилось почитание «Чистой земли Высшей Радости». Рассуждения об этих буддах также вошли в традицию *хонгаку*.

В текстах школы Тэндай по «исконной просветленности» особенно подробно разбираются две темы, относимые к учению о будде. Первая — соотношение между разными «телами» будды, или, иначе говоря, между разными способами существования будды во времени. Вторая — «становление будды» в живом существе и то, как это становление совмещается с обычной жизнью человека, бога, животного или иного существа в мире, где ему по закону воздаяния привелось родиться в нынешней его жизни.

Рубен Хабито выделяет в традиции *хонгаку* пять основных положений, составляющих ее учение о будде [Хабито 1996, 38]:

1) «три тела будды — то же, что одно, а одно — то же, что три», *сан соку ити, ити соку сан*;

2) «все три тела проповедуют Дхарму», *сансин сэппо:*;

3) «три тела суть не что иное как единое сердце живого существа», *сансин соку сюдзё:-но иссин*;

4) «три тела тождественны всем вещам в мире», *сансин соку иссайхо:*;

5) «непросветленное существо тождественно трем телам будды», *бомпу косо сансин*.

Все эти положения, на наш взгляд, с разных сторон отвечают на один и тот же вопрос: как объяснить тождество единичного живого существа с буддой. Чтобы решить этот вопрос, требуется согласовать между собой единство и множественность, изменчивость и постоянство, временность и вечность — и в самом будде, и в живом существе. Ниже мы покажем как такой взгляд обосновывается в текстах традиции *хонгаку*.

Три тела Будды

В сочинениях по «исконной просветленности» редко ведется речь о будде, *буцу*. Или будды появляются под собственными именами либо величаниями, или говорится о «трех телах», *сансин*.

Различение «трех тел» будды в учении Тэндай в целом проводится так же, как и в других учениях Махаяны:

1. «Тело Закона-Дхармы», *хоссин,* — это будда как таковой, его почитают под именем Махавайрочана. Учение о нем восходит к «Сутре цветочного убранства»; оно обсуждается в «Сутре о Великом Солнце» и других текстах «тайного учения». Истинная природа каждого существа совпадает с природой «Тела Закона». По сути, об этом вселенском будде ничего нельзя сказать, он «немыслим и невыразим».

2. «Тела Соответствия», *о:син,* спасают живые существа, применяя те или иные способы — соразмерно тому, кого они спасают. К этим телам относятся будды Амитабха, Бхайшаджьягуру и др.; о них говорится в «Трех сутрах об Амитабхе», «Сутре о Наставнике-Врачевателе» и др. Названные сутры повествуют о сострадательных обетах будд и о странах, где пребывают их тела, — но проповедь почти никогда не ведется от их лица.

3. «Тела Передачи» (или «Воздаяния»), *хо:син*, они же «Превращенные тела», *кэсин*, — будды как земные учителя, прежде всего, Будда Шакьямуни. В сутрах обычно именно Шакьямуни ведет проповедь. Такие будды рождаются в мире согласно закону воздаяния. Эти будды принимают «превращенный» облик — человеческий или какой-то иной, — чтобы передать живым существам учение, Дхарму.

В «тайном учении» считается, что его проповедь исходит не от «Превращенного тела», а от самого «тела Закона». Этот вопрос обсуждает Ку:кай в «Трактате о двух учениях»: «Когда говорят о проповеди-раскрытии тел Соответствия и Превращения, называют ее “явным учением”. Будучи явными, поверхностными, слова приспосабливаются к способностям слушателей. Рассуждения и беседы будды в теле Закона называют “тайным хранилищем”. Будучи тайными, скрытыми в глубине, слова проповедуют о том, что есть поистине» [Трубникова 2000, 56]. Тем самым объясняется то, что при обряде чтения сутры, а тем более при произнесении мантр, слова не научают чему-то, не объясняют людям какую-то истину, а непосредственно воздействуют на сознаваемый мир, производят «чудо» — мгновенное и будто бы беспричинное изменение. А значит, слова незачем приспосабливать к человеческому пониманию; в них содержится истина как таковая, Дхарма будды. Люди через обряд приобщаются к Дхарме, а вместе с ней и к деятельному состраданию будды. Именно поэтому подвижники могут путем обряда изменить что-то в мире в желательную для людей сторону.

«Таинства» школы Тэндай придерживались несколько иного подхода. Он выражен в «Сутре о постижении деяний и Дхармы

бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», замыкающей «Лотосовую сутру». Здесь Будда Шакьямуни отождествляется с «Вайрочаной, пребывающим повсюду», то есть «тело Передачи» и «тело Закона-Дхармы» совпадают. Для наставников школы Тэндай важно, что для проповеди и для чудотворства служат одни и те же слова, исходящие из одного источника, от одного Будды.

В традиции *хонгаку* о «телах будды» говорится почти в каждом тексте.

В «Собрании главных нитей» рассуждение исходит из того, что три тела будды — это и источник проповеди, и ее предмет. При этом, когда наставники разных школ ведут речь о будде, то одно из тел они всегда мыслят как «истинное», *син*, а два других как «соотнесенные» с чем-то, *о:*, обычно — со временем и местом проповеди и со способностями ее слушателей. «Истинное тело» — это будда сам по себе, а «соотнесенное» — будда для кого-то. Следовательно, ложных мнений о будде нет вообще: все они заданы самим буддой и обусловлены тем, что некие существа могут воспринять будду именно таким. Например, приверженцам раннего буддийского учения Будда Шакьямуни не «казался» человеком из рода шакьев, а сам являлся им в виде человека, ибо им был нужен земной учитель. Подвижнику «таинств» будда нужен как источник чуда — и таким ему предстает Махавайрочана. (А если будда представляется кому-то «вымышленным лицом» — это значит, что будда намеренно предстал этому маловеру в качестве выдумки, ибо для маловера так лучше.)

«Собрание главных нитей» выделяет внутри махаянского учения два основных подхода к вопросу о соотношении тел: один восходит к «Лотосовой сутре», а другой — к «Сутре золотого света»[1]. Здесь эти подходы выглядят так.

По «Лотосовой сутре», истинно «тело Передачи», Будда Шакьямуни. От него производны «тело Закона» (для тех, кто путем рассуждений приходит к пониманию будды как основы мирозда-

[1] В «Записках о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии» в рассказе 48-м говорится о состязании между двумя сутрами. Его устроили два монаха, а условия были таковы: кто соберет со своего участка больший урожай — у того сутра лучше. Сторонник «Сутры золотого света» усердно работал в поле и получил превосходный урожай. А почитатель «Лотосовой сутры» ничего не делал, всецело полагаясь на чудо, и его участок зарос сорняками. Но среди сорных трав выросла тыква-горлянка, всего одна: она принесла громадные плоды, и внутри каждой тыквы оказались зерна риса. Монах принялся раздавать рис всем собратьям по общине, а на тыкве созревали все новые плоды. В итоге «Лотосовая сутра» победила [Легенды 1984, 110–112]. Итак, «Сутра золотого света» учит, как нужно готовить чудо обычными человеческими усилиями, а «Лотосовая сутра» — как принять чудо и правильно им распорядиться.

ния) и «тело Соответствия» (для тех, кому нужен будда как чудесный спаситель, владыка Чистой земли — Высшей Радости, Чистой Лазури или другой).

По «Сутре золотого света», истинно «тело Закона»: будда как таковой — это вселенский будда. От него производны «Превращенное тело» (оно же, по учению Тэндай, «тело Передачи», Будда как основатель учения) и «тело Соответствия» (будда, каким его хотят видеть и видят разные его почитатели).

Итак, «Лотосовая сутра» движется от проповедника, а «Сутра золотого света» — от слушателя проповеди.

Далее в «Собрании» приведены возражения против изложенного.

Первое возражение таково. Если в нашем сознании существует некий будда, то он и есть будда как таковой — коль скоро мы приписываем все три тела именно будде, а не считаем их самостоятельными сущностями. Спорщик выступает за «единое определение» трех тел: правильнее говорить не о трех телах, а о трех способах познания одного тела — как о трех изображениях одного и того же лица.

Ответ составителей «Собрания» отсылает к различению «основы», *ри*, и «мудрости», *ти*. В Японии оно было разработано в «таинствах» школы Сингон, а затем усвоено и школой Тэндай. Под «основой» в данном случае понимается устройство мира, а под «мудростью» — сознание будды, постигающее этот тайный миропорядок. «Основа» соотносится с «мудростью» как сострадание будды с его уловками (действиями по спасению живых существ), как женское с мужским, скрытое с явленным и т. д. Мыслители традиции «исконной просветленности» используют эту пару понятий для описания тел будды. Тогда «основой» будет «тело Закона», а «мудростью» — «тело Передачи». Они различны и неразделимы, без земного Будды Шакьямуни («тела Передачи») нет вселенского будды Махавайрочаны («тела Закона»). В этом смысле «Лотосовая сутра» движется от всеобщего к единичному, от «Закона» к «Передаче», а «Сутра золотого света» — наоборот, от единичного к всеобщему.

Другой подход к описанию тел будды исходит из противопоставления «врат следа» и «исконных врат» в «Лотосовой сутре». С точки зрения «врат следа», различение тел относится к условной проповеди, а в истинном учении будда един. По Мяолэ Чжаньжаню, прежде в Махаяне три тела различали затем, чтобы не скатиться к хинаянской точке зрения (где Будда — только земной учитель), и подход «Сутры золотого света» соответствует раннему махаянскому учению. В «Лотосовой сутре» три тела суть

то же, что одно. Раньше считалось: многочисленные счастливые страны будд, их «Чистые земли», существуют как отпечатки, «следы» одной его истинной страны. А по «Лотосовой сутре», все эти страны мыслятся как одна страна будды.

С точки зрения «исконных врат», есть много будд, все они имеют по три тела — и таков же будда сам по себе. Всеобщее полностью вмещается в любой частный случай. Чжаньжань учил, что пока будда не проповедует, в нем есть и Закон, и Соответствие, и Передача, и ничто из этого не менее и не более истинно, чем другое. А когда проповедь уже идет, то коль скоро она исходит от будды, обращена к общине слушателей и излагает учение, Закон-Дхарму, то в ней опять-таки есть и Передача, и Соответствие, и Дхарма. Иначе же она не была бы проповедью будды. Здесь триединство тел соотносится с «Тремя Сокровищами» буддизма — Буддой, Учением и Общиной. «Тело Передачи» — это будда как будда, «тело Соответствия» — будда по отношению к общине, а «тело Закона» — будда по отношению к учению.

К этой же теме можно подойти и исходя из различения «явного» и «тайного» учений, то есть — из разницы между буддийской теорией и прикладным учением об обряде. В «тайном учении» единый вселенский будда присутствует во всем, и стать буддой означает осознать тождество единичного (самого подвижника) со всеобщим (с буддой) — на уровне «сердца», внутренней природы, и на уровне живого смертного «тела» тоже. Такое «становление будды» в человеке идет постоянно, в обряде оно лишь выявляется, но не приходит откуда-то извне. Таким образом, спор «явных учений» о будде, ставшем буддой недавно или очень давно, для «таинств» не имеет смысла: будда становился буддой всегда и становится сейчас.

В IX–X вв. в школе Тэндай отсюда делали вывод, что «таинства» выше «явного учения», выше даже «Лотосовой сутры», поскольку они не только объясняют «становление будды», но и учат выявлять его на деле, путем обряда. В «Собрании главных нитей» второе возражение гласит: «тайный» вселенский будда Махавайрочана, пребывающий в каждом сердце, должно быть, совпадает с «явным» вечным Буддой Шакьямуни из «Лотосовой сутры». Именно поэтому китайский наставник «таинств» Исин говорит, что «Лотосовая сутра» имеет «тайный» смысл. Следовательно, в толковании «тел будды» школа Тэндай придерживается «тайного учения»? Составители «Собрания» отвечают: верно, «таинства» и учение «Лотосовой сутры» понимают будду одинаково. Но это, разумеется, не значит, что «Лотосовая сутра» уступает «таинствам». Суть их едина, и постигается она при «созерцании сердца», *кансин*.

Третье возражение: если «тело Соответствия» — это та сторона будды, которая обращена к нам, то определять «три тела» правильнее было бы через него. Ответ: учение Тэндай определяет тела через «тело Передачи», через единичного, конкретного Будду Шакьямуни.

Дальше составители «Собрания» отвечают на два вопроса. Первый касается местопребываний тел. Первичность и вторичность «стран» будд определяется по соответствующим «телам». Страна и эпоха Будды Шакьямуни — это наш мир и наше время. Они первичны, иные земли и века производны от них. Второй вопрос: если единство трех тел предполагает, что «тело Закона» тоже ведет проповедь (в «таинствах» считается, что их учение и есть такая проповедь, звучащая повсюду в мире), то признает ли Тэндай вслед за «таинствами», что вселенское тело будды тоже проповедует? Ответ составителей «Собрания»: да, коль скоро три тела едины, то и проповедуют они все вместе.

Четвертое возражение: получается, что проповедь «тела Закона» — это содержание, а проповедь «тела Передачи» — выражение этого содержания. Но если так, то первичным оказывается не «тело Передачи», а «тело Закона-Дхармы» (как в «таинствах»), — то есть составители «Собрания» противоречат самим себе. Ответ снова указывает на различение «основы» и «мудрости». В «Собрании» говорится о двух «телах Закона». Одно из них облачено в «драгоценное одеяние», а другое — в «грязное одеяние». «Драгоценное» соотносится с «основой», с «исконными вратами», с истинным учением, с уровнем содержания. А «грязное» — с «мудростью», с «вратами следа», с условными учениями и с уровнем выражения. Таким образом, и уровень содержания, и уровень выражения принадлежат к «телу Закона».

Верно ли, что и мир явлений находится внутри «тела Закона» будды? Ответ составителей «Собрания»: да, и именно таково значение строк из «Лотосовой сутры»: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование» (см. выше, стр. 35–37). Здесь свойства Дхармы как Закона отождествляются со свойствами «дхарм», составных частей нашего изменчивого опыта. Будда в единичном существе — это не общее в частном, а то, что делает эту частность именно частностью, ее индивидуальность. Единичное изменчиво, но в этом качестве оно существует вечно.

Поиски будды внутри нашего мира, общие для всей традиции *хонгаку*, основаны на том, что будда — это, прежде всего Шакьямуни, из «Лотосовой сутры». «Оправдание» нашего мира в том, что это мир Будды Шакьямуни. Так на Будду могут смотреть те,

кто считает себя не страдальцем в круговороте мирового непостоянства, а бодхисаттвой, сподвижником Шакьямуни. Это соответствует установкам Сайтё: из «Правил для учеников Горной школы» [Трубникова 2006]. Важно, что у Сайтё: таковы не только ученики школы Тэндай, но и все японцы. Поэтому можно сказать, что Сайтё: и его продолжатели в XIII в. вместе ответственны за ту установку японцев на самодовольство, которую в XX в. считали то благом, то бедой, но в любом случае выводили из традиции *хонгаку*.

В «Тридцати четырех заметках» опровергается точка зрения, что будда в теле Закона-Дхармы — это сущность, а Соответствие и Передача — действия этой сущности. Этот подход приписывается прежним учениям. А о «Лотосовой сутре» говорится, что в ней тела будды не различаются по признаку «сущности и действий». Есть три тела, и они образуют триединство, где «одно — это то же, что три, а три — то же, что одно». Таким образом, повсюду в мире пребывают не только тело Закона, но и два других тела (заметка 1).

Будды Шакьямуни и Амитабха (тела Передачи и Соответствия) входят в целостное триединство и в этом смысле равноценны телу Закона-Дхармы. Но тело Закона — всеобщее, вселенское, ему невозможно приписать никаких отличительных признаков. А Шакьямуни, Амитабха и другие будды в сутрах предстают как единичные существа с конкретными, индивидуальными чертами. Как соотнести их конкретность с всеобщностью? Этот вопрос решается согласно учению об «исконной основе» и ее «следах-отпечатках». Не только в буддах, но и в каждом почитаемом существе его почитатели ищут ту «основу», которая по-особому «отпечатана» в нем. Так происходит не только в буддийском обряде, но и в служении «родным богам», вообще при любом почитании какого-то существа.

Различия между телами будды могут пониматься как временные, условные (заметка 2) — или же, как постоянные и истинные (заметка 24). Составители «Заметок» задают такой вопрос. Вода может принять округлые или угловатые очертания в зависимости от того, в какой сосуд ее налили: в круглый или в угловатый. Значит ли это, что по своей природе вода не кругла и не угловата? Нет, это значит, что в природе воды заложено свойство быть и угловатой, и круглой. Так же обстоит дело и с телами будды. Если бы в природе будды не содержались те образы, которые она может принимать, то она бы их и не принимала. Это касается не только тел будд, но и наших человеческих тел, ведь и мы имеем «природу будды».

Хотя Будда, согласно «Лотосовой сутре», достиг просветления «давно и далеко», он и в настоящее время становится буддой — вместе с каждым подвижником, кто проходит свой путь к

просветлению. Таково раскрытие трех тел будды в «делах» (заметка 11). Как отмечает Тамура Ёсиро:, в традиции «исконной просветленности» именно человек — «это действительно живой будда» [Тамура Ёсиро: 1984, 246]. Но с точки зрения «основы» путь становления будды вовсе не имеет начала, середины и конца (заметка 12). И все-таки учение «врат следа» признает, что каждый раз, когда одно из трех тел будды выступает как «лицо», два другие служат его «изнанкой», каждое из тел предполагает два других, так что всего тел девять (заметка 13).

Итак, единственный будда тождествен множеству разных будд. И точно так же человек, каков он есть поистине, тождествен человеку как живому, смертному существу, страдающему в мире своих собственных желаний и заблуждений. В этом смысле сравнения с «водой» и «луной» — это даже не сравнения, а частные случаи одного и того же тождества. Ведь рассуждения о «воде» и «луне», о «человеке» и «зеркале», о всевозможных отпечатках и отражениях — это все рассуждения о будде.

Природа будды в живом существе и «становление будды»

По учению Тэндай, для каждого живого существа его непостоянный мир делится на три области (см. выше, стр. 37). «Природу будды» имеет все в мире, во всех трех областях.

Но «становиться буддами» могут только существа, подверженные перерождениям. По учению о воздаянии, переродиться растением (или горой, или рекой) нельзя, но в различных мирах есть свои растения, и они создают среду обитания для существ, родившихся в этом мире. Таковы привычные нам травы и деревья, страшные адские деревья с листьями-ножами, чудесные лотосы Чистой земли и т. д. Горы, реки и прочие «неживые» природные объекты тоже задают условия существования, разные в разных мирах. Кроме того, по их насущному состоянию можно понять, какой этап своей истории проходит мир. Ураганы, наводнения, пожары и другие подобные явления соответствуют времени приближающегося конца мира. А воздаяние определяет не только положение живого существа в мировом пространстве (в одном из «десяти миров»), но и сроки его рождения — ближе к началу мира или к его концу.

О других людях, божествах и прочих существах, на кого распространяется закон воздаяния, тоже можно сказать, что они создают «ближнюю» среду обитания. Но на нынешнюю и будущую судьбу этих существ возможно повлиять, помогая им освободиться из круговорота перерождений. А значит, на них может быть направле-

на сострадательная забота подвижника. Горы, потоки или деревья можно чтить, коль скоро они несут в себе «природу будды», — но они не страдают, и сострадать им невозможно. Однако можно сострадать животным, богам и прочим существам из «десяти миров».

Такая картина мироздания ставит сразу несколько вопросов. Они обсуждаются в «Тридцати четырех заметках» в заметке 16-й.

1. Вопрос о травах и деревьях. Могут ли вещи, «не имеющие чувства», осуществить в себе присущую им «природу будды», «стать буддами»? Особенно это касается тех вещей, которые живут, хотя и не обладают чувствами и сознанием, — а именно, растений.

В традиции «исконной просветленности» считается, что растения не становятся буддами. Травы и деревья «учат становиться буддами», задают условия для подвижничества, но сами не подвижничают, а значит, не проходят такого становления. Иначе бы «области-сосуды» убывали, среда обитания становилась все более скудной. Она же может становиться таковой в зависимости от этапа мировой истории (чем ближе к концу, тем хуже условия в мире), но это не вызвано тем, что все большее число деревьев и трав погибает в здешнем мире и переходит в мир будд. Тот или иной уровень страданий в данном мире не может быть обусловлен успехами каких-то существ в деле приближения к будде; он обусловлен только собственными деяниями живого существа, родившегося в этом мире. Иначе учение о воздаянии оказалось бы бессмысленным: получалось бы, что страдания отдельного существа вызваны не его дурными деяниями, а заслугами других существ.

Можно было бы допустить, что по некому общемировому расчету каждое существо рождается там и тогда, где и когда другие существа накопят соответствующие заслуги и тем самым создадут среду, подобающую для этого существа. Но это означало бы, что сроки накопления заслуг разными существами исчислены заранее, так что собственные усилия подвижника ничего не могут в этом изменить. Мыслители традиции *хонгаку* по этому пути не пошли.

Но если не делать такого допущения, то приходится признать: «чувствующие существа», сообразные данному миру, тоже будут в нем всегда. Ситуация, при которой мир людей обезлюдеет, оттого что большинство людей станет буддами, невозможна по той же причине, по какой невозможно и исчезновение растений из-за их «становления буддами». Это значило бы, что люди своими заслугами увеличивают страдания других людей, еще не готовых стать буддами и живущих в людском мире. Ведь его малонаселенность обернулась бы для оставшихся жителей не меньшей бедой, нежели вымирание растений. С этим связан другой вопрос — о соотношении «девяти миров» и «мира будд».

2. Вопрос о «мире будд». Чтобы «становиться буддой» в том или ином мире, живое существо нуждается в себе подобных, в обитателях этого же мира. Кроме того, оно нуждается в других существах, переродившихся в других мирах. Если бы не было «подземных темниц» и мира богов, то и условия перерождения в мире людей не были бы такими, каковы они есть, — их было бы не с чем сравнивать.

Следовательно, и «подземные темницы», и мир богов, и мир людей — все существуют вечно. Это согласуется со словами «Лотосовой сутры» о «свойстве миров — вечном существовании». Но непонятно, как это соотносится с учением о том, что каждое существо станет буддой. Такая картина мира предполагает существование некой «массовки», которая всегда будет создавать отдельному человеку человеческое окружение, богу — божественное, подземному узнику — адское и т. д. Но почему же участники этой «массовки» — люди, боги или узники — не становятся буддами? На этот вопрос дается ответ в другом разделе учения об «исконной просветленности» — а именно, в рассуждениях о соотношении мира сущности и мира явлений (см. ниже).

Образ будды, каким он предстает в разных мирах, тоже задает там одно из «условий для воздаяния». Тогда возникает вопрос, частью чего выступает этот образ: частью данного мира или же частью мира будды? Эта тема разобрана в «Тридцати четырех заметках» в заметке 17-й. В «Лотосовой сутре» в гл. XIV («Видение драгоценной ступы») идет речь о «частных телах» вечного Будды — все будды суть такие тела. При этом Будда не приходит в мир откуда-то извне, а вырастает в самом мире, когда тамошние обитатели становятся готовы воспринять его учение. Традиция «исконной просветленности» утверждает, что будда «распространен повсюду» в нашем мире, и его «явление» означает лишь изменение нашего взгляда на вещи. Шакьямуни в нашем мире и Амитабха в «Чистой земле» едины, как волны у берега и волны в открытом море, — волны разные, но вода одна, она колышется всюду, и нет такого места, что само было бы неподвижно и испускало бы эти волны. Будда как таковой здесь сравнивается с водой, а различные будды — с волнами.

В «Сутре о нирване» в связи с «природой будды» обсуждаются две причины просветления: «прямая-конечная» и «прямая-связанная» (ТСД 12, 530b–c). В учении Тэндай различаются три причины: «прямая», «конечная» и «связанная». «Природа будды» как «прямая причина» исконно присуща человеку, составляет его внутреннюю основу. «Природа будды» как «конечная причина» — это мудрость Будды, которая освещает весь мир и любого человека. «Природа будды» как «связанная причина» — это добрые дела самого человека, они устанавливают его связь с Буддой и позво-

ляют проявить его исконно-просветленную природу. Достижение просветления обусловлено этими тремя причинами. «Прямая» и «конечная» причины действуют всегда, их не может не быть, а наличие «связанной» зависит от самого человека. Таков ответ Чжии на вопрос, нужно ли подвижничество, если каждый из нас по своей природе уже будда. Оно нужно, так как без «связанной» причины не действуют и две других.

Традиция *хонгаку* разбирает учение о трех причинах с учетом того соображения, что подвижничество, ведущее к просветлению, имеет ту же природу, что просветление, — иначе не понятно, как оно к нему ведет. Этот подход общий у наставников «исконной просветленности» и учителей «таинств», он изложен в «Тридцати четырех заметках» в заметке 18-й. Соотношение между тремя причинами поясняется на примере из «Лотосовой сутры», гл. XX («Бодхисаттва Никогда Не Презирающий», см. стр. 38). Составители «Заметок» указывают, что бодхисаттва в этом отрывке говорит о трех причинах: «прямой» (я почитаю вас, как будд, ибо по природе все вы уже будды), «конечной» (существует Путь бодхисаттвы, о котором Будда поведал людям) и «связанной» (вы будете следовать по этому пути и станете буддами).

Вообще, буддийское учение отрицает, что мир кем-либо создан. Но то, что он порождается сознанием, может быть понято как допущение, что мир все-таки «создается», *цукуру*. С другой стороны, можно усмотреть разницу между насущно данным миром вещей — и мирами будд, которые не даны иначе как в подвижническом созерцании. Даже если согласиться с тем, что дерево в саду порождено нашим сознанием, — все равно к этому дереву мы можем подойти, потрогать его, сорвать и съесть его плоды. На уровне обыденного опыта есть, пусть и ложная, уверенность: дерево останется, даже если мы перестанем обращать на него внимание, оно росло в саду и до того, как мы его там нашли. Иное дело — с «тремя телами будды» и другими умозрительными вещами: на том же обыденном уровне сомнительно, что они существуют для того, кто ничего о них не знает (ибо еще не вступил на буддийский путь), или для того, кто не занят целенаправленными размышлениями о них, даже и будучи буддистом. Традиция «исконной просветленности» учит, что вне обыденного опыта никаких «тел будды» нет. О том, как наше сознание «создает» будд, говорится в заметке 22-й: насколько в этом «созданном» мире присутствует воздаяние — сущность той видимости, которой мы по закону кармы не можем не создавать, — настолько в нем присутствует будда.

Наставники «таинств» учат, что «становление будды» происходит в «этом теле», в нынешней жизни. Учителя Тэндай говорят о

сроке «в одно мгновение», *итинэн*. Выражение «одно мгновение» многозначно: это и мельчайший отрезок времени, и «одна мысль» (единичный акт сознания), и «одно памятование о будде» (здесь — одно «свидетельство», признание себя тождественным с буддой). Во всех этих значениях *итинэн* может относиться к «становлению будды». Но если считать, что в каждый миг или при каждом акте сознания человек становится буддой, то спрашивается: это становление многократно? Став буддой однажды, можно стать (а не продолжать быть) им еще и еще раз? Или речь идет о каком-то одном, особенном мгновении, после которого уже не бывает повторных «становлений»? Этот вопрос разобран в заметке 30-й. В ней говорится, что первоначальное решение пройти буддийский путь, продвижение по этому пути и достижение его цели не следуют одно за другим во времени, а происходят одновременно, пребывают в «одном мгновении». Иначе нельзя было бы обосновать то, что подвижник своими упражнениями приносит пользу другим живым существам, как если бы он уже был буддой. А на том, что такая польза есть, настаивают и сутры, и их толкования: ведь иначе сострадательную заботу о других существах пришлось бы отложить до поры, когда самосовершенствование подвижника будет закончено, — что противоречит главному смыслу «Лотосовой сутры» и всей Махаяны. При установке на одновременность первого, последнего и всех промежуточных шагов по пути Будды в традиции *хонгаку* первоначальное знакомство с буддийским учением становится равнозначным итоговому «свидетельству».

Обет Будды Шакьямуни спасти все живые существа уже исполнен на уровне «причины» в бесконечно далеком прошлом, так что нынешнее исполнение его обета — это уже «уловки после обретения плода». Согласно «исконным вратам», и миры непросветленных существ, и буддийское учение, и обеты будды существуют вечно. «Поэтому у нас, живых существ, в каждой доле [=в каждом рождении] при каждой мысли и при каждом действии достижение и осуществление того, о чем мы размышляем и чего хотим, происходит всякий раз под защитой-прикрытием обета основы в исконных вратах. При холодном ветре мы надеваем несколько слоев одежды, в жаркие дни мы обмахиваемся веером — сообразно смыслу во всех случаях это основано на пользе, приносимой исконным обетом. <...> Коль скоро есть обеты без начала и конца, не рожденные, не даваемые — сущность таких обетов та, что все они — обеты, содержащиеся в нашем собственном сердце» (заметка 34-я). Речь идет о вполне бытовой, порой даже непроизвольной заботе о себе (укутаться потеплее, обмахнуться веером). Она свидетельствует о том, что каждый из людей — сам себе сострадательный будда, даже если он не буддист.

* * *

Традиция *хонгаку* школы Тэндай не ставит новых вопросов о будде: все их она наследует от более раннего учения Тяньтай—Тэндай, а также от школ Хуаянь—Кэгон и Чжэньянь—Сингон. Однако в текстах по «исконной просветленности» эти вопросы получают новое решение. Путь такого решения можно описать как движение от вселенского будды — к Будде Шакьямуни, который вечен и в то же время единичен, конкретен. Природа будды мыслится не только как одинаковая у всех, но еще и как своя, особенная у каждого существа. Познание этой природы не ведет прочь от мира ложных страстей к просветлению как таковому или к истинной счастливой «Чистой земле», а полностью остается в пределах здешнего изменчивого мира.

Глава 4
Учение об учениях

Этот раздел учения об «исконной просветленности» условно можно поделить на три подраздела: 1) различение буддийских учений; 2) рассуждения об устройстве сознающего сердца; 3) соотношение между разными истинами. По содержанию они пересекаются, но в текстах традиции *хонгаку* один их них обычно берется за основу, а остальные обсуждаются в связи с ним. Для «Собрания главных нитей» особенно важен первый раздел, для «Толкования к похвале исконной просветленности» — второй, а для «Тридцати четырех заметок» — третий.

Пять времен и единый век Будды

В «Собрании главных нитей» речь идет о том, что буддийское учение едино, хотя оно и сообразуется с различными способностями слушателей. Поэтому единство учения — это в то же время и единство общины. Оба единства соразмерны единой «природе будды», она же «исконная просветленность».

Тяньтай Чжии ввел деление единого «века Будды» на пять времен. В деятельности Будды Шакьямуни различаются пять этапов, когда он обращался к разным группам слушателей, и соответственно, учил по-разному, сообразуясь с их «способностями», *ки*. Так Чжии объясняет противоречия между текстами буддийского канона и выстраивает сутры в ряд — сначала идет «Сутра цветочного убранства», затем наиболее простые сутры, потом все более сложные, и наконец, «Лотосовая сутра» и «Сутра о нирване». «Со-

брание главных нитей», как и другие тексты традиции *хонгаку*, подчеркивает, что «пять времен» не просто составляют «единый век», следуя одно за другим, но и проникают друг в друга. Отдельный человек внутри себя тоже «разный» — а потому может одновременно принадлежать к разным группам слушателей Будды.

«Пять времен» по Чжии				
«Время»	**Как долго длилось**	**Что произошло**	**Тексты**	**Сравнения**
1. «Цветочного убранства»	Трижды семь дней	Сразу после просветления Будда проповедовал под деревом бодхи перед богами и бодхисаттвами о всеобщем единстве в мире	«Сутра цветочного убранства»	Молоко
2. «Оленьего сада»	12 лет	В городе Бенаресе (Варанаси) в Оленьем Саду Будда излагал своим прежним ученикам и другим людям «четыре благородные истины», «восьмеричный путь» и другие учения Малой Колесницы	«Сутры агамы» (учение Хинаяны)	Сливки
3. «Широкого распространения»	8 лет	Будда начал проповедовать учение Великой Колесницы	Некоторые сутры Махаяны	Свежее масло
4. «Праджняпарамиты»	22 года	Будда учил о «запредельной мудрости» и о «пустоте»	Сутры Праджняпарамиты	Топленое масло
5. «Цветка Дхармы и Нирваны»	8 лет	Будда открыл свое истинное учение, а затем вступил в нирвану	«Лотосовая сутра» и «Сутра о нирване»	«Жертвенное масло», *дайго*

Первое возражение против такого подхода гласит: другие наставники не учили о единстве пяти времен, а говорили только об их последовательности. Составители «Собрания» отвечают: времена имеют «продольное» (диахронное) и «поперечное» (синхронное) измерения. Во втором из этих случаев разные эпохи могут идти одновременно, так что «три срока» — прошлое, настоящее и будущее — оказываются относительными. Сутры, связанные с той или иной эпохой, часто содержат «несвоевременные» рассуждения: из будущих эпох или из прошлых. В «Лотосовой сутре» тоже есть такие места. Например, в гл. XXVII («Прежние деяния царя по имени Чудесно и Величественно Украшенный») говорится, что подвижник обретает «чистоту Глаза Дхармы» — как в раннем буддийском учении [Лотосовая сутра 1998, 295]. «Чистота» здесь означает якобы, что человек получает некое преимущество при усвоении Дхармы перед остальными людьми, тогда как на самом деле, согласно сутре, в этом все люди равны.

Второе возражение: каждой эпохе соответствует определенное место проповеди (под деревом бодхи, в Оленьем саду и т. д.), и на каждом из них Шакьямуни одержал разные «победы», достиг разных проповеднических успехов. Ответ: Шакьямуни в каждой из проповедей решал не только насущные задачи, но открывал и «тайную мудрость», всегда говорил нечто большее, чем то, что могли воспринять слушатели.

Различение «восьми учений» по Чжии		
А. По тому, какая Дхарма преобразует живые существа, *кэхо: сикё:*		
Название	**Какими источниками представлены**	**«Времена»**
1. «Учение трех хранилищ», *сандзо:кё:*	Учения Хинаяны, а также «Сутра о Вималакирти» и др.	2 и 3
2. «Учение о проникновении, *цу:кё:*	Учения о «пустоте» и о пути бодхисаттвы, сутры Махаяны	3 и 4
3. «Обособляющее учение», *бэккё:*	Доступно только бодхисаттвам, содержится в нескольких сутрах Махаяны	1, 3, 4
4. «Совершенное учение», *энкё:*	«Лотосовая сутра» и другие учения о всеобщем освобождении	1, 3, 4, 5
Б. По способу «обращения», *кэги сикё:*		
Название	**В чем заключается этот способ**	**«Времена»**
1. «Внезапное учение», *донгё:*	Проповедь ведется без предварительной подготовки слушателей, как в «Сутре цветочного убранства» и в «Сутре о нирване»	1 и 5
2. «Постепенное учение», *дзэнкё:*	Вначале Будда готовит слушателей к восприятию учения, а потом проповедует его, как во многих сутрах Хинаяны и Махаяны	2, 3, 4
3. «Тайное учение», *химицукё:*	Каждый слушатель слышит проповедь по-своему, в зависимости от своих «способностей», его понимание остается «тайной» для других	2, 3, 4
4. «Неопределенное учение», *фудзё:кё:*	Будда проповедует для бесконечного числа слушателей, когда невозможно следовать одному способу, так как их «способности» различны	2, 3, 4

Приверженцы раннего буддизма — «слушатели голоса Будды» и «подвижники-одиночки» — учили, что Будда не был буддой изначально, а сделал себя таким в той же жизни, в которой он потом проповедовал, а в конце вступил в нирвану (это называют «деланием будды», *сакубуцу*). Это полностью противоречит учению «Лотосовой сутры» о «давнем становлении» Будды. Как же эти противоположные учения могут содержаться одно в другом?

Составители «Собрания» отвечают: на самом деле раннее учение содержит в себе учение о том, что Будда был буддой всегда, хотя «слушатели голоса» и «подвижники-одиночки» не знают об этом.

Но тогда получается, что учение о «делании будды» обосновывается исходя из учения «Лотосовой сутры», которое отрицает такое «делание». Чтобы ответить на это возражение, составители «Собрания» напоминают: Чжии кроме «пяти времен» различал еще и «восемь учений». Это различение включает в себя деление учений на четыре разновидности по тому, какая Дхарма преобразует слушателей, а также деление на другие четыре вида по тому, каковы способы преобразования. Природа учений — в той «основе», о которой они учат, а «основа» эта едина, так что по природе все учения согласованы одно с другим. Различия и даже противоречия относятся не к уровню «основы», то есть не к предмету учения, а к способам описания этого предмета.

«Едоки грубой пищи» возражают: Чжии не учил о единстве четырех видов учений, а наоборот, различал их, то есть считал, что у каждого учения «основа» своя. Ответ на это возражение таков: «основа» пребывает в сердцевине предмета учения, а эта сердцевина тождественна будде в его «трех телах», то есть одновременно и всеобща, и особенна, и единична.

Об одной и той же «основе» четыре учения говорят по-разному. В «Собрании» это показано на примере одного из свойств основы: ее «пустоты». Для «учения трех хранилищ» пустота определяется через отрицание (основа — это не наше «я» и не какая-то из вещей в мире нашего опыта). «Учение о проникновении» мыслит «пустоту» как отрешенность (отсутствие каких-либо мыслимых свойств). «Обособляющее учение» под «пустотой» понимает относительность любых определений, а «совершенное учение» толкует «пустоту» как единство всевозможных противоречивых описаний. Имея в виду одного и того же будду, учения называют его «рожденным» («учение трех хранилищ»), «нерожденным» («учение о проникновении»), «неизмеримым» («обособляющее учение») и «несозданным» («совершенное учение»).

Верно ли, что в перечисленных случаях речь идет об одной и той же «пустоте»? Если да, то это значило бы, что Хинаяна и Махаяна не различаются! Разницу между Малой и Великой колесницами часто представляют так: Хинаяна считает человеческое «я» пустым, а «дхармы» — существующими, тогда как по учению Махаяны «я» пусто и «дхармы» тоже пусты. Такой точки зрения придерживалась японская школа Хоссо:, с которой Сайтё: в свое время вел непримиримые споры. В «Собрании главных нитей» ответ на это возражение таков: слушатели хинаянской проповеди «преобразуются» ею так, что становятся готовы воспринять проповедь Махаяны. Таким

образом, цель одного из этапов проповеди будды (подготовить людей к следующему этапу) достигается не в конце данного этапа, а на каждом его шаге. В подлинных сочинениях Сайтё: выбор между Хинаяной и Махаяной — личное решение каждого буддиста, оно зависит лишь от воли, а не от способностей (ведь в Японии, по Сайтё:, у всех людей способности «совершенны») [Сайтё: 2006].

Возражение шестое: но разве «существование» в смысле Хинаяны — это не то же самое, что «пустота» в смысле Махаяны? Иначе говоря: разве Великая Колесница не считает «пустым» тот же самый предмет, который для Малой Колесницы «существует»? Составители «Собрания» напоминают: полное описание предмета должно разворачиваться по четверичной схеме: как «существующего» в одном отношении, «пустого» — в другом, «существующего и пустого» — в третьем и «не существующего и не пустого» — в четвертом. Расхожее представление — что мир нашего обыденного опыта действительно существует — не нужно отвергать, как не нужно отбрасывать и «пустоту» как относительность; по сути, она тожественна «пустоте» как последней границе опыта.

Итак, все буддийское учение, Дхарма, существует как целое для каждого отдельного человека, и от этого человека зависит, что он найдет для себя в учении. При этом неправильного выбора быть не может, коль скоро любые мнения вписываются в пределы Дхармы. Из-за такой установки школу Тэндай упрекали во «всеядности», готовности принять и свести в систему любые теории, в том числе и противоречащие ее собственному учению. «Поглощающая» критика других учений (см. выше, стр. 93, 98) в школе Тэндай основана именно на таком подходе.

Учение о сознании

В «Толковании к похвале исконной просветленности» вначале ставится вопрос: как могут быть «исконно просветлены» непросветленные существа, вовлеченные в круговорот перерождений? «Исконная просветленность» мыслится здесь как вечное «начало просветления» — в отличие от того движения к просветлению, которое уже начато и длится. Живое существо может не двигаться к просветлению и в этом смысле оставаться непросветленным, но это не значит, что ему не присуща просветленность как «начало». Круговорот перерождений тоже движется, длится. Каждая отдельная жизнь в нем имеет начало и конец, но в целом он безначален и бесконечен, так что в нем «начало непостоянства» тоже вечно.

Значит ли это, что живое существо в мире непостоянства имеет свое постоянное начало в «исконной просветленности»? Здесь

в «Толковании» проводится граница между традицией *хонгаку* и учениями об «истечении» или о «выведении» (см. стр. 59–60). Учитель говорит, что необходимо различать два смысла понятия «начало». Вечное начало — не то же самое, что исходная точка какого-то движения или двигатель, источник движения.

Но если любое живое существо однажды непременно освободится, если для него круговорот закончится, — то разве отсюда не следует, что это живое существо когда-то имело и начало во времени? Если нечто имеет конец, то оно должно иметь и начало. Разве «исконная просветленность» этого существа не была началом, из которого оно возникло? Задавая такой вопрос, ученик в «Толковании» подходит очень близко к тому, чтобы объявить «исконную просветленность» (или «зародыш Татхагаты», «природу будды») перводвигателем или даже творцом, который запустил круговращение, «создал» живое существо. Но это расходится с проповедью Будды, по которой мировое непостоянство безначально.

Учитель отвечает, что здесь необходимо различать два уровня рассуждения. На уровне явлений действует закон взаимозависимого возникновения. Каждое отдельное событие имеет причину, и, следовательно, отдельное явление, как и живое существо в его «теле», не имеет безначального первоначала. На уровне сущности вечно всё, и в этом смысле «исконная просветленность» пребывает во всем, но ничего не порождает — ничего такого, что было бы отлично от нее самой. На уровне явлений имеются всегдашние различия, на уровне сущности — постоянное тождество.

При этом два утверждения — «все живые существа движутся в круговороте рождений и смертей» и «все будды постоянно пребывают в нирване» — описывают одно и то же устройство мира. Речь идет не о двух уровнях или областях мироздания, а об одном и том же мире. Это и значит, что «рождения и смерти — это нирвана». Единое постоянное начало, откуда «истекают» или «выводятся» множественные изменчивые явления, здесь немыслимо. Есть неизменное единство сущности, есть самозамкнутое круговращение явлений, и они тождественны друг другу.

В частности, это значит, что число живых существ не убывает по мере их становления буддами, и число будд от этого не прирастает. Учитель отвергает тот подход, при котором рождения и смерти не имеют начала, но имеют конец (раз от них можно освободиться), а нирвана имеет начало, но не имеет конца (раз она достигается однажды и навсегда). Мир будды остается единым и постоянным, мир живых существ остается множественным и изменчивым. Но они тождественны друг другу, и каждое живое существо пребывает в них обоих: покоится в сущностном мире и движется в мире явлений.

Ниже в «Толковании» разбирается еще несколько возможных учений о начале и конце (вопрос 20). Все они с разных точек зрения описывают ту картину, о которой говорилось выше, и их разногласия происходят от того, что каждое учение видит ее односторонне.

Возможно ли какое-то посредствующее звено между сансарой и нирваной? Такое звено составляет Дхарма, учение — и его опора, наше сознающее сердце. Согласно «Развернутой похвале исконной просветленности», учения были всегда свернуты внутри нашего сердца. Не только истину — наше тождество с буддой — но и различные мнения мы не получаем извне, но извлекаем из собственного сознания, хотя для этого нужны и помощь Будды (его «уловки»), и книги, и наставники, «знающие и мудрые друзья». Сердце телесно, оно представляет собой восьмиугольный «кусочек мяса размером в один квадратный *сун*» (3,03×3,03 см), у мужского сердца уголки повернуты кверху, а у женского — книзу. Это сердце мыслит, сознает непостоянный мир, и в то же время оно — Цветок Дхармы, вместилище истинного учения «Лотосовой сутры», и оно же — лотос с восемью лепестками, на которых пребывают будды на мандале «Мира-Чрева» при обрядах.

Как мир будды может быть единым, если мы знаем, что будд много? Созерцая мандалу «Мира-Ваджры», подвижник видит, как из сияния будды Вайрочаны появляются четверо будд по четырем сторонам света, а потом они делают друг другу подношения сиянием, и от этого обмена светом возникают еще тридцать два существа, так что всего получается «тридцать семь почитаемых». Ответ гласит, что такое возникновение неверно понимать как длящееся во времени. Внутри сердца последствия не наступают после причин и не пребывают в одном времени с ними; здесь причины и последствия существуют в единстве. Их можно выстраивать в цепочку — и это даст картину взаимозависимого возникновения явлений. А можно рассматривать их как одновременные — и это даст картину неизменной сущности. Ошибка многих учений в том, что они сосредоточиваются на одном из этих подходов и считают его всеобщим. Другие пытаются частично совместить оба подхода и приходят к противоречиям, тогда как на самом деле нужно только признать, что два подхода едины.

Такое понимание причин и последствий объясняет ту легкость, с которой традиция *хонгаку* относится к воздаянию за добрые и дурные дела. Составители «Толкования» приводят слова из «Сутры о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость»: «Так как наши мысли “пусты”, ни “плохое”, ни “хорошее” не владыки над нами» [Лотосовая сутра 1998, 311]. Если все причины и последствия уже существуют в нашем сердце, то соз-

давать какие-то причины для благоприятных событий во внешнем мире не требуется. Подвижничество нужно, и об этом в «Толковании» говорится ниже, но цель его — не накопление заслуг.

Разбирая множественное устройство сердца, учитель в «Толковании» указывает, что шесть «замутнений» (цвет, звук, запах, вкус, касание, дхармы) образуют его внешнюю сторону, а шесть сознаний (зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и осмысляющее) образуют внутреннюю сторону. Шесть частей опыта, они же «шесть корней» (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и осмысление) — это «место» сердца, а всевозможные образы, возникающие как итог деятельности всех этих составных частей сознания, — это его «пребывание».

Далее обсуждаются различные уровни сознания. Кроме шести названных есть еще седьмое, различающее сознание, *манас*, восьмое сознание, *алая*, из которого искуриваются дхармы, и наконец, девятое сознание, не зависящее от замутнения и чистоты. Сердцу как таковому тождественны все сознания, а не только девятое. Девятое сознание существует само по себе, восьмое испускает дхармы, а затем шесть первых сознаний их наблюдают, а седьмое различает и оценивает.

Почему же живые существа выбирают замутненную долю сознания и блуждают в круговороте перерождений, но не могут сразу выбрать его чистую долю и освободиться? Ответ «Толкования» таков: мгновенное осознание природы сердца как единого дает вечное освобождение. Сердце при этом раскрывается как принадлежащее сущностному миру. Но оно продолжает существовать и в мире явлений, сознавать тамошние длящиеся события. То есть освобождение — это не переход из непостоянного мира в мир вечный, а осознание тождества двух миров. Это соответствует главной установке школы Тэндай: ее приверженцы идут путем бодхисаттвы, то есть и после пробуждения не покидают помраченного мира, а остаются в нем, чтобы заботиться о других живых существах.

Учитель называет семь возможных подходов к пониманию «рождений и смертей» (вопрос 21). Это могут быть «разрозненные» рождения и смерти, следующие друг за другом в прошлом, настоящем и будущем по закону воздаяния. Это также могут быть рождения и смерти, притекающие из прошлого, и тогда учение о воздаянии объясняет наше пребывание в здешнем непостоянном мире. Или это рождения и смерти, уходящие в будущее: тогда это учение объясняет, как можно добрыми делами обеспечить благое перерождение. Кроме того, рождения и смерти можно считать «уловками»: все, что мы переживаем, пока рождаемся, растем, стареем и умираем, ведет нас к освобождению из этого мира: так

думают слушатели голоса Будды и подвижники-одиночки. Ведь и Будда, по преданию, обратился на путь подвижничества не сразу, а лишь после того как увидел больного, старика, умершего и отшельника. А еще рождения и смерти можно считать не просто «уловками», но причинами и условиями движения к освобождению: так думают начинающие бодхисаттвы. Можно брать рождения и смерти в единстве с тем, что будет после них, — так поступают совершенные бодхисаттвы. И наконец, можно видеть круговорот рождений и смертей как такой, после которого ничего нет, коль скоро сам он уже тождествен покою нирваны. Такой взгляд достигается на высшей ступени «тайного» подвижничества. Все это рассуждение соотносит взгляды на рождения и смерти с различными учениями. Что же касается «круговорота», то он мыслится согласно учению о взаимозависимом возникновении, как последовательность «двенадцати причин», или как перерождения живых существ в различных мирах.

Отдельно учитель разбирает, что такое «мгновение». Оно неделимо, не занимает никакого промежутка времени. При этом «одно мгновение», *итинэн*, — это то же, что «одна мысль». Сознающее сердце может мыслить какие-то события как длящиеся во времени, но в его собственной деятельности никакое действие не занимает времени, и поэтому о сердце говорят как о «единомгновенном». «Единую мысль» тоже можно понимать по-разному. Если это любая отдельная мысль — тогда мы получаем картину сознания как изменчивого. Если же это «та самая», единственная мысль, занимающая сердце полностью, — то мы получаем картину сознания как постоянного. Важно помнить, что к одному и тому же сердцу относятся оба эти значения «единой мысли».

Все ли достигнут пробуждения? — спрашивает ученик (вопрос 24). Учитель отвечает: нет, только те, кто живет в век Будды. Хотя все существа исконно просветлены, но осознать это можно только при определенных условиях, а именно, только в нашем «едином веке», где есть Будда. В иных веках такого произойти не может. Этим и объясняется установка традиции *хонгаку* на жизнь «здесь и сейчас». При этом любая эпоха, где есть записи сутр и «мудрые друзья», могущие дать наставления, — это век Будды. Обучение у учителей или по книгам необходимо для пробуждения.

Как может «едино-мгновенное» сердце вмещать в себя многочисленные «достоинства», они же «заслуги», которые обычно считаются необходимыми для просветления — хотя бы для того, чтобы по закону воздаяния обрести счастье встречи с наставником и знакомства с сутрой? Будучи «мгновенным», сердце действительно не содержит в себе никакого прошлого или будущего

опыта. Хотя оно и может вспоминать о прежних событиях или воображать еще не наступившие, но сами по себе эти воспоминания и замыслы принадлежат к настоящему, а не к прошлому или будущему. Однако сердце — вместилище будды, будда же обладает бесчисленными достоинствами. И все же: как нечто единое, будь то сущность, сердце или будда, может обладать многими благими свойствами? В «Толковании» учитель указывает: сердце не зря называется «сущностью», «зародышем» и «основой». Эти три имени соответствуют трем истинам: «пустой», «временной» и «срединной». И все три вмещаются в единое «мгновенное» сердце — и точно так же в него вмещается множество благих свойств.

Не тратятся ли достоинства нашего сердца в круговороте рождений и смертей? Нет, отвечает учитель: сердце остается чистым. Поясняя это, он приводит разные высказывания из текстов канона. А когда ученик ссылается на одно из мест «Лотосовой сутры», которое этому противоречит, то учитель объявляет это место «измененным указанием». Ученик настаивает на своем вопросе, и в итоге учитель ссылается уже не на книги, но на свой собственный опыт подвижничества — а именно, на созерцание сердца как «лунного круга». Собственно, сознавая длительность, сердце бывает занято чем-то одним и не занято другим; следить за изменчивыми вещами — это и значит обращать внимание то на одну, то на другую. А когда все множество миров вмещается в него сразу, то сердце возвращается к единству. При обряде разные краски, благовония, звуки, движения — это способы «проявить» почитаемых будд и бодхисаттв: не уступка нашим чувствам, а напротив, доказательство того, что мы владеем своими чувствами и действиями, можем ими воссоздать единый мир будды.

Для «трех истин» учитель приводит еще одно сравнение: с поверхностью зеркала, отражениями на ней и медью, из которой состоит зеркало. Поверхность — это «пустая» истина, отражения — «временная», а медь — «срединная», и вместе они образуют одно зеркало, одно сердце. Ученик возражает против такого сравнения, говоря, что зеркало — это все-таки предмет из мира явлений. Но учитель говорит, что оно, как и любой предмет, принадлежит не толко мнимому, но и сущностному миру. И таково же наше сердце. Возвращаясь к теме тождества явлений и сущности, учитель обсуждает различение четырех учений по Чжии. «Учения трех хранилищ» говорят о множественности изменчивых взаимообусловленных явлений в нашем опыте, «учения о проникновении» — о единстве неизменной сущности, скрытой за явлениями, «обособляющие учения» различают неизменную сущность и сущность в данных условиях, а «совершенное учение» учит, что обусловленное — это то же, что неизменное.

Ученик спрашивает: если сердце в его просветленной природе — это будда, а то же сердце в его помраченной природе — это живое существо, то отсюда можно понять, что будда и живое существо тождественны, коль скоро это одно и то же сердце. Но почему в «Сутре цветочного убранства» говорится о тождестве трех — будды, сердца и живых существ? Для чего сюда вносить само сердце, как если бы оно было чем-то отдельным? Учитель отвечает, что сердце из этого тождества не устранимо — как вместилище Дхармы, позволяющей прийти к верному пониманию обеих природ сердца: и просветленной, и помраченной. Просветленное сердце соответствует Будде, сознающее сердце — Учению, а помраченное сердце — Общине. Так в нашем сердце пребывают все «Три Сокровища», почитаемые в буддизме. Подвижнику «исконной просветленности» не нужен храм, он все необходимое для обряда находит в себе самом. Именно к Будде, Учению и Общине в собственном сердце подвижник обращается за прибежищем в «Развернутой похвале исконной просветленности». Точно так же устроено и сердце других существ.

Учение и подвижничество необходимы. «Лотосовая сутра» превосходит «Сутру цветочного убранства», — она не только дает знание, но и учит, как применить это знание. Без подвижничества, с одним лишь знанием мы уподобились бы слепцу со светильником — или, как говорил Чжии, бедняку, который подсчитывает чужие богатства.

Завершается «Толкование» одним из преданий по «Сутре цветочного убранства». В Китае в VII в. жил некий мирянин, Ван Ши. Он не соблюдал заповедей, не подвижничал, не совершал добрых дел, и когда занемог и приблизился к смерти, то попал к воротам подземных темниц. Там его окликнул бодхисаттва по имени Чрево Земли (яп. Дзидзо:, санскр. Кшитигарбха) и научил такому способу подвижничества, который позволяет избежать страданий в подземных темницах. Нужно повторять слова из «Сутры цветочного убранства»: «Если человек хочет познать до конца все множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот это: сердце само создает всевозможных татхагат» (см. часть I, гл. 1). Ван Ши отпускают обратно в мир живых, и там он повторяет эти строки про себя и проповедует их учение другим людям. Это предание показывает, что истинное знание спасительно лишь в сочетании с подвижническим действием.

Учение об истине и истинах

В «Тридцати четырех заметках» обсуждается несколько понятий, связанных с различением знания и мнений. Это понятия «исконного и следа», «основы и дел», «пустой, временной и срединной истин», «истинного и условного» и др.

Понятия «исконного» и «следа» впервые ввел Сэнчжао (347–414). Согласно его «Толкованию к сутре о Вималакирти», на уровне «сущности» учение едино, «не двойственно» — такова его «исконная основа». В нашем мире это учение оставляет «следы», применяясь к разнообразным здешним условиям. Без «исконной основы» нет «следа», и наоборот. «Исконная основа» и ее «след» различны, но внутренне едины, «подобно отражению в зеркале» — истину так же невозможно отделить от ее условных изложений, как оторвать от поверхности зеркала образы, отраженные в ней [Мацунага 1969, 97–138, 214]. Чжии использовал понятия «основы» и «следа» при толковании «Лотосовой сутры». Он ввел деление сутры на две части. В первой проповедь ведется на уровне «уловок», применительно к способностям слушателей, и это «врата следа», *сякумон*. Во второй части Будда открывает истину как она есть, и это «исконные врата», *хоммон*. В «Сокровенных значениях Цветка Дхармы» Чжии поясняет различие между «вратами», сравнивая их с цветком лотоса:

Цветок лотоса	**Врата следа**	**Исконные врата**
Цветок существует ради плода	Условное существует ради истинного	Исконное отпечатывает свой след
Когда цветок раскрывается, плод становится виден	С раскрытием условного обнаруживается истинное	С раскрытием следа проявляется исконное
Когда плод созревает, цветок опадает	С преодолением условного устанавливается истинное	С преодолением следа устанавливается исконное

Речь идет не просто о преодолении промежуточной, упрощенной истины в пользу окончательной, а о более сложном их соотношении, где они взаимно предполагают и поддерживают друг друга. Позже подобный ход рассуждений применяли, чтобы объяснить многообразие будд, бодхисаттв и богов. Наставник «тайного учения» Исин, говоря о возникновении будд и бодхисаттв от света будды Махавайрочаны, обозначает это событие как «отпечатывание следов собственной основы», *дзихон суйдзяку*. Традиция *хонгаку* берет различение «исконного и следа» не только в том смысле, какой ему придавал Чжии, но и в том, который разрабатывался в «таинствах».

Школы Махаяны различают истину как таковую, она же «истина в первом значении», и «мирскую истину» — не окончательную, но полезную для обыденной жизни. Часто они также различают три истины: «пустую, временную и срединную» (*ку:-ка-тю:*).

Учение об этих трех истинах восходит к «Срединному трактату» Нагарджуны, где сказано: «Дхармы, возникающие по закону взаимозависимого возникновения, я толкую так: они и есть — пустые, кроме того, они и есть — временные имена; кроме того, что это и есть значение срединного пути» (ТСД 30, 33b). Здесь тремя словами определяется одно и то же свойство дхарм, составных частей опыта: они «пусты», они — лишь «временные имена», и такое их понимание соответствует «срединному пути». В учении Тяньтай и Тэндай «пустое», «временное» и «срединное» мыслятся как три разных, и все же единых истинных определения любого мыслимого предмета. В смысле первой из истин непостоянный мир вокруг нас предстает «пустым». Этот мир от начала до конца — всего лишь видимость, и познать его можно только путем отрицания. И о будде на уровне «пустой» истины тоже можно выстроить только отрицательное знание — признать, что нашим познавательным возможностям будда несоразмерен, недоступен. Вторая истина «временно» рассматривает мир как условно существующий, разбирает, как именно устроены явления, то есть дает некое положительное знание, пусть и о сомнительном предмете. И оказывается, что теми же самыми, якобы негодными, средствами познания можно получить и знание о будде — прежде всего, о том, как будда сострадательно заботится о существах непостоянного мира. Но кроме этих двух подходов, «пустого» и «временного», есть еще и третий, средний между ними, «срединный». Он — лучший, так как он свободен от крайностей и объединяет то верное, что дают два других подхода.

В сочетаниях «две истины», и «три истины», понятие «истина», *тай*, описывает качество того итога познавательной работы, который уже высказан, заявлен. «Истина» как то, что подлежит познанию, записывается другими знаками: *дзицу* или *син*. Если в случае «исконных врат и врат следа» речь идет о двух уровнях знания, то в случае «трех истин» — о подходах к оценке одного и того же знания. Составители «Заметок» показывают, как различение «трех истин» совмещается с «двумя вратами». При этом важным оказывается еще одно противопоставление — «основы» и «дел» — сущности и явлений. Эта пара понятий описывает уровни рассмотрения одного и того же предмета: каков он сам по себе и каким он нам кажется. Во многом эти два понятия схожи с понятиями «сущности» и «действия», но в традиции «исконной просветленности» используются обе пары для разных нужд.

Мыслители школы Тэндай усвоили то учение об «основе и делах», которое было выстроено в школе Хуаянь, где говорилось о тройном «взаимопроникновении» — все «основы» проникают друг в друга, все «дела» тоже, а кроме того, «основа» и «дела» свя-

заны таким же отношением взаимопроникновения [См.: Игнатович 1987, 239–242].

В заметке 4-й речь идет о тождестве и различиях трех истин. Во «вратах следа» три истины берутся на уровне «основы», а в «исконных вратах» — на уровне «дел». На уровне основы все множество вещей полностью едино, никаких различий нет. На уровне «дел» каждая вещь имеет свою сущность и в этом качестве существует вечно. Соответственно, во «вратах следа» три истины в итоге едины, а в «исконных вратах» каждая существует сама по себе. «Временная истина» вечна, как вечны и «пустая», и «срединная» истины. И в этом «исконные врата» превосходят «врата следа». С другой стороны, в заметке 27-й говорится, что ни одна из истин не «побеждает» другие, и все же в их слиянии одна «принимает», а две другие в нее «вливаются». Для приверженцев «исконной просветленности» в качестве «принимающей» выступает «временная» истина, и в нее вливаются «пустая» истина (о слитности каждой из временных вещей со всеми другими такими вещами) и «срединная истина» (о «вечном существовании» временного). В других учениях «временная истина» терпит поражение, а «пустая» и «срединная» — побеждают.

В 14-й заметке учение описано не как набор средств для освобождения, а как «исконные врата Дхармы», значимые не только для людей, но и для полностью просветленного будды в «теле Закона-Дхармы». Примечательно, что «исконным», сущностным считается не только «совершенное учение Лотосовой сутры», но и три других вида учений, с которыми составители «Заметок» постоянно спорят, — «учения трех хранилищ», «обособляющие учения» и «учения о проникновении».

Понятия «истинного» и «условного», *дзицу-гон*, описывают предмет познания, в данном случае — познаваемое существо. Оно может быть «условным», если знание о нем еще не окончательно, и «истинным», если его природа понята до конца. К этому различению возможны два подхода. Первый считает «истинным» существом только будду, коль скоро всякое существо по природе есть будда. Тогда деление живых существ на глупых и мудрых, на людей и богов и т. д., будет «условным». Именно это значение подразумевают, когда то или иное божество *ками* почитают как «условное» («измененное») обличие одного из будд. Но ведь и множественные будды тоже «условны», коль скоро поистине будда един. Согласно второму подходу, «будда» — столь же условное именование, как и «человек» и «бог».

Если знание может быть истинным и неистинным, то спрашивается: от чего зависит та степень истинности познания, которая до-

ступна нам на данном уровне нашего опыта? И что, собственно, мы преодолеваем, когда совершенствуемся? Обычный ответ на эти вопросы гласит: наши познавательные возможности всякий раз определяются «склонностями» (заметка 8-я) — нашими предпочтениями. Знание, которое мы получаем, соразмерно этим предпочтениям и ограничено ими. Традиция *хонгаку* с этим не соглашается. Если наличие предпочтений — свойство, присущее нашему познанию в целом, то от них зависят не только ложные мнения, но и всякое знание вообще. Поэтому требование «отпустить», отбросить склонности — бессмысленно. Похожая установка на то, чтобы перестать держаться за противопоставление заблуждения и просветления, есть и у мыслителей других школ, в частности Дзэн. Ее соотносят с той мыслью, что «желание не иметь желаний» есть само по себе желание.

Противники «исконной просветленности» делали отсюда вывод, что наставники школы Тэндай попустительски относятся к заблуждениям, чуть ли не поощряют их (коль скоро «нет просветления вне заблуждения»).

Если заблуждение и просветление отождествляются — то как быть с «неведением», *мумё:*, главным определением человеческого сознания? Этот вопрос разобран в заметке 9-й. Вопрос разбит на несколько частей: едино «неведение» или множественно, выступает ли оно только начальной точкой блуждания по рождениям и смертям или длится дольше, на какой ступени совершенствования оно прекращается, предшествует ли его прекращение выявлению «исконной просветленности» или следует за нею. Составители «Заметок» отвечают: изначальное неведение — это незнание истины о безначальном блуждании живого существа в мире рождений и смертей. «Неведение» распадается на три заблуждения, соотносимых с «тремя телами» будды: «заблуждение самого неведения» — с «телом Закона-Дхармы», «заблуждение во взглядах и мыслях» — с «телом Соответствия», а «заблуждение помутнения-загрязнения» — с «телом Передачи». Вообще уровней неведения много, полностью оно прекращается лишь на последней ступени совершенствования — при «чудесном просветлении». Но работа по искоренению «неведения» непрерывна, и в этом смысле неведение прекращается на каждой ступени. «Исконная просветленность» — это то, что на любом уровне подвижничества противостоит «изначальному неведению». А значит, «исконная просветленность» тоже множественна, хотя вместе с тем и едина.

«Сознание» в целом, *сики*, обсуждается в следующей, 10-й заметке. Так же, как нет нескольких будд, нет и нескольких сознаний, а есть только имена одного сознания. Обычно различают пять сознаний, связанных с внешними чувствами, шестое, соотнесен-

ное с внутренним чувством, седьмое, сопоставляющее данные шести сознаний и ответственное за заблуждения, восьмое «сознание-хранилище», откуда исходят и куда исчезают «дхармы», а также чистое, «равно-ровное» девятое сознание (ср. выше). Все девять сознаний проникают одно в другое, так что всего их восемьдесят одно, и в совокупности они равны «единому сердцу». Познаваемого мира за пределами сознания нет, сознание наблюдает и соотносит те предметы, что исходят из него же самого. А значит, всякое познание, в том числе и обыденное, — это познание собственного сознания, «сердца», и подозрение, будто традиция *хонгаку* признает Атман, отличный от изменчивого мира, выглядит напрасным.

«Исконные врата» и «врата следа» — две части одного и того же текста «Лотосовой сутры». Всё ее учение почитается как «совершенное» — это слово также может означать «округлое», «целостное». И все-таки «врата» различаются, и их различие очень важно. Относится ли оно к уровню видимости — или к сущностному уровню? Отвечая на этот вопрос, составители «Заметок» говорят о «двух вратах» как о двух взаимодополняющих познавательных подходах.

По учению Тэндай, переход от «уловочной» проповеди к истинной внутри «Лотосовой сутры» разделяет на две части не только эту сутру, но и всю историю буддийского учения. Соответственно, «врата следа» ближе к учениям других сутр, чем к «исконным вратам». Эта мысль не противоречит утверждению о «совершенстве учения Лотосовой сутры», но позволяет по-новому толковать понятие «совершенства». «Лотосовая сутра» охватывает другие учения, включает их в себя, но добавляет к ним наставление, которого раньше не было, — а именно, «исконные врата». Разница между «вратами» состоит в том, что из учения о «природе будды» они делают разные выводы. Всякое существо исконно просветлено, поэтому все существа сущностно тождественны, — учат «врата следа». Всякое существо исконно просветлено, поэтому каждое существо есть то, что оно есть, и ничто другое, — учат «исконные врата».

Что же происходит в мгновение знакомства с учением? Как получается, что по нему проходит граница между помраченной мыслью и просветленной? Об этом идет речь в заметке 32-й. «Еще на рассвете того дня, когда ты встречаешься с записями учения, ты заблуждаешься насчет хорошего и дурного, не знаешь, где внешний угол, а где внутренний[1]. После того, как сейчас ты встретился с записью учения, твоя мысль, возникшая до нынешнего рассвета, — это три яда: алчность, глупость и гнев, это исконный корень круговращения рождений и смертей». Многие буддийские

[1] То есть не понимаешь, куда тебе идти.

наставники учат, что с устранением заблуждений приобретается знание и достигается некое совершенство. В заметке 33-й говорится, что традиция *хонгаку* рассуждает иначе: «Мысль условных учений: они говорят, что сначала прекращаются заблуждения, которые создают помехи, и затем раскрывается основа, которой эти помехи мешают <...> Мысль нашей школы не такова. Заблуждение и постижение — не два, у действия и претерпевания сущность одна. Без облаков не видно луны, без луны нет и облаков. <...> Поскольку глупцы и мудрецы по своей единой сути совершенно слитны, глупцы тоже обитают на уровне мудрецов, и мудрецы тоже обитают на уровне глупцов. Поэтому говорится: "В прямом и косвенном смысле подземелье Авичи находится в собственном теле высшего мудреца, а земля и тело Вайрочаны не выходят за пределы единой мысли низкого глупца"[1]».

В «Подборке Бычьей Головы» в восьмом разделе говорится, что «отсутствие ясности — ясно», *мумё: соку мё:*. Это же выражение можно перевести как «неведение — это ведение». Здесь вопрос ставится о соотношении познания и познаваемого предмета. Различаются — «ясная неясность» («пустая» истина), «темная неясность» («временная» истина) и «пустая неясность» («срединная» истина). В первом случае ясно понятые заблуждения становятся предметом истинного знания, и в этом смысле они сами «ясны». Во втором случае знание «ясно», а предметы его «темны», то есть из одного источника, «сердца», возникают два явления: истинное знание и смутные предметы, несоразмерные этому знанию. И в третьем случае познаваемые предметы создаются самим знанием, и истинного либо ложного знания о них быть не может, так как они — выдумки сродни «рогам зайца». Познание и познаваемые предметы одновременно и позволяют двигаться к просветлению («ведение») и препятствуют такому движению («неведение»).

Третий раздел этого же текста поясняет слова «Лотосовой сутры» об «истинном знаке». «Знак» (свойство) миров — существовать вечно, а значит, вечна и мирская истина. Составители «Подборки» так ставят вопрос о соотношении между сущностью и свойствами. Сама по себе сущность немыслима и невыразима. У нее есть постоянные, вечно одинаковые свойства. И у нее же есть изменчивые, но тоже вечные в своей изменчивости свойства, разные в разных мирах. При этом разница между сущностью и свойствами — важнее различий между теми свойствами и другими. Исходя из этой основополагающей разницы постоянные и изменчивые свойства — одинаковы.

---

[1] Цитируются слова Чжаньжаня (ТСД 46, 781а).

Четвертый раздел, «Мирская истина существует вечно», рассматривает еще несколько предметов с точки зрения «трех истин». Три истины здесь ставятся в соответствие трем видам страстей, а также трем мудростям и трем «благам»: высшей мудрости-праджне, освобождению и будде в теле Дхармы. Триедино и познание, чьи главные ступени — это изначальное единство, множественность и возвращение к единству.

В пятом разделе говорится о рождениях и смертях. Свойства меняются, но сердце остается, и эта смена свойств для сердца — некое активное, произвольное действие. Сердце не вынуждено строить себе опыт «умирания» и «нового рождения» — но нельзя сказать, что оно не переживает такого опыта, остается в стороне от жизни и смерти. Составители «Подборки» предостерегают от двух неверных воззрений: «пресекающего» и «постоянного». Первое из них абсолютизирует небытие, а второе — бытие; согласно первому сердце — некая полностью запредельная сущность, а согласно второму оно — источник явлений, а значит, неотделимо от них. Согласно «Подборке», правилен средний путь между этими двумя крайностями.

В шестом разделе речь идет о том, что различия, о которых обычно говорят как о возникающих по закону воздаяния, несущественны. По сути, быть человеком или травой — одно и то же, то есть не важна разница даже между живым существом и частью среды его обитания.

Седьмой раздел, «Заблуждения и страсти — это и есть *бодхи*», обосновывает тождество заблуждения и просветления тем, что и «ложные страсти», и «просветление-*бодхи*» — это только имена, а сущность их — единое сердце. Сердце в любом случае активно, все его проявления зависят только от него самого. Кто этого не знает, тот «следует за дхармами» (которые, якобы, колеблются или покоятся, могут быть помраченными или чистыми). А кто это знает, «за тем следуют дхармы», для такого человека нет причины склоняться к ложными страстям или стремиться к просветлению. Для незнающих плоть якобы мешает сердцу, для знающих — не мешает. Эта часть «Подборки» особенно близка к учению Дзэн.

* * *

Исходя из единства «Трех Сокровищ», мыслители традиции *хонгаку* описывают Дхарму как учение, соразмерное Будде, — а значит, единое и в то же время множественное. Понять Дхарму означает для них осмыслить все версии буддийского учения как части некого целого и выстроить их в систему. Каждое из изложений Дхармы содержит в себе противоречия постольку, поскольку оно должно соответствовать разным пластам внутри сознания слуша-

теля. Такой подход позволяет приверженцам «исконной просветленности» совместить и кратко изложить основные построения буддийской философии, касающиеся природы сознания, не отбрасывая ни одну из известных точек зрения и не пытаясь вывести из них нечто среднее или главное.

Сознание в традиции *хонгаку* предстает как единое на уровне сущности и множественное на уровне явлений; цель познания мыслится не как продвижение от явлений к сущности, а как осознание всего многообразия единичных явлений как целого, тождественного единой сущности. Описывая единство истины и мнений, мыслители традиции *хонгаку* берут различные противопоставления, разобранные в китайской и индийской философской мысли, и показывают внутреннее единство противопоставляемых сторон («условного — истинного», «исконного — следа» и др.). Всякий раз речь идет о том, чтобы в любом частном, неполном знании усмотреть одно из проявлений целостного сознания, познающего именно истину, а не что-либо иное.

Глава 5
Учение об обрядах и подвижничестве

Принадлежать к буддийской общине, по учению Тэндай, значит продолжать дело Будды, подвижничать согласно учению. Рассуждения о природе будды и о многообразии учений в традиции «исконной просветленности» никогда не выступают как самоцель, а всегда предназначены для разъяснения и обоснования какого-то из видов практической деятельности монаха, его «подвижничества», *сюгё:*.

Школы Сингон и Тэндай должны были, прежде всего, заниматься обрядовой подготовкой монахов для государственной храмовой общины. Ку:кай и другие наставники Сингон большее внимание уделяли смыслу обряда как такового, посвящениям и руководствам по отдельным обрядам. А школа Тэндай разрабатывала учение о подвижничестве в целом, включая сюда и сами обряды, и подготовку к ним. «Таинства», прикладные обрядовые навыки, здесь тоже подробно изучались, но встраивались в более широкую картину самовоспитания монаха под руководством учителя с опорой на «Лотосовую сутру» и другие книги. Именно школа Тэндай к XII в. стала главным центром японского буддийского

образования — в том числе и практического, нацеленного на будущую службу монаха по «защите страны».

Понимание буддийского подвижничества в школе Тэндай

Подвижничество в школе Тэндай чаще всего обозначается как «прекращение [неведения] и постижение [сути]», *сикан*. Оно описано в трактате Чжии «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» как практическое приложение учения «Лотосовой сутры» о всеобщности освобождения. «Прекращению неведения» соответствует санскритское понятие *шаматха*, а «постижению сути» — *випашьяна*. Речь идет о двух способах работы над сознанием. При «шаматхе» мысль очищают и собирают воедино, а при «випашьяне» направляют ее на неизменную сущность в явлениях непостоянного мира.

Для занятий «прекращением и постижением» существуют подробные правила, которые касаются не только мысленных упражнений, но и телесных, и речевых действий. «Прекращение» без «постижения», по Чжии, приводит к глупости, а «постижение» без «прекращения» — к безумию. А значит, подвижнику приходится постоянно чередовать их.

Учение «Лотосовой сутры» почитается как «всеобъемлющее», «округлое», и согласно ему, понять истинную суть всех «дел и вещей» — значит охватить их в целом. Требуется вместить множественный и непостоянный мир в единое неизменное сердце-сознание. Чжии обозначает это как «три тысячи [миров] в единой мысли», *итинэн сандзэн*. Если понятие «прекращение и постижение» описывает подвижничество с точки зрения метода, то выражение «три тысячи в единой мысли» обозначает то же самое подвижничество с точки зрения содержания.

Понятие «единой мысли», *итинэн*, используют многие буддийские школы. Слово «мысль» или «памятование», *нэн*, принято пояснять через начертание иероглифа: это то, чем «сейчас», *има*, занято «сердце», *кокоро*. Соответственно, под *итинэн* понимается способность и готовность подвижника занять все свое сознание чем-то одним. Иногда говорят, что для этого необходимо прежде выучиться сосредоточению, «самадхи», но во многих случаях, напротив, считается, что сосредоточение вторично, а первично — «доверие», *син*, к этой мысли, собственная решимость человека сделать некий предмет размышлений главным и единственным. Разные школы по-разному учат о том, каково должно быть содержание «единой мысли»: например, это может быть будда Амида (в традиции «Чистой Земли») или «ничто», *му* (в школах Дзэн). По учению Чжии,

подвижнику предстоит вместить в «единую мысль» три тысячи миров, о которых учит «Лотосовая сутра» (см. стр. 37–38).

Подготовка к занятиям «прекращением и постижением» включает в себя ряд предварительных упражнений. Необходимо соблюсти пять условий: строго следовать заповедям, довольствоваться имеющейся одеждой и едой, жить в уединении, не отвлекаться на общение с родными, друзьями, на занятия ремеслами, науками и искусствами, а также найти себе «доброго и знающего друга» для совместных занятий. Затем нужно обуздать пять внешних желаний, связанных с пятью чувствами: тягу к красивым зрелищам, приятным звукам, запахам, вкусам и осязательным ощущениям, после чего следует сбросить пять «покровов»: алчность, гнев, леность, возбуждение и сожаление, а также сомнения [Сяо чжигуань 2003]. Далее подвижник должен упорядочить свое питание, сон, телодвижения, дыхание и «сердце». И наконец, ему надлежит упрочить в себе еще пять способностей: волю к освобождению, решимость, мышление, различающую мудрость и «единое сердце» (здесь — сознание как таковое).

Чжии подробно описывает допустимые для подвижника виды пищи, указывает, как можно научиться управлять дыханием, чувством голода и телесным самочувствием в целом, как преодолевать боль и усталость, отвлекаться от ненужных чувств и мыслей, избавляться от страхов и др. Подвижник, по-настоящему готовый к «прекращению и постижению», предстает как полностью самодостаточное существо. Конечно, он не может вовсе обходиться без других людей, но при этом управляет своими потребностями, сам почти не нуждается ни в чем внешнем и ни от чего не страдает, и поэтому может как следует заботиться о «пользе для других». По Сайтё:, люди, прошедшие выучку в школе Тэндай, особенно полезны для государства — во многом именно из-за такой их внутренней независимости.

Собственно «прекращение и постижение» бывает двух видов. Во-первых, им можно заниматься сидя в уединении в пустом помещении в позе со скрещенными ногами («поза лотоса»). «Прекращая» грубые состояния сердца, устраняя его смятение, подвижник при этом приводит свое сознание к равновесию и «постигает» миры в их различиях, а после в единстве. Если на каком-то витке размышлений «прекращение» не удается, то нужно переходить к «постижению», а затем, дойдя до какого-то его уровня, возвращаться к «прекращению» и т. д.

Во-вторых, то же самое можно практиковать, занимаясь различными повседневными делами, но всякий раз задавая себе вопрос: ради чего я сейчас хочу лечь (встать, пойти, заговорить и др.)? Если это делается ради пользы всех живых существ, то это нужно делать,

если же для собственной пользы — то не нужно. При этом подвижник должен помнить — именно по причине его нынешнего деяния существуют «все дхармы» (поток изменчивого опыта), то есть всякий раз, когда он как-либо действует, он, тем самым, поддерживает мировое непостоянство и сам увязает в нем. Однако следующий шаг — это признание того, что ни одной из «дхарм» нельзя «обрести», ничего из этого изменчивого опыта невозможно присвоить, ибо ничто в нем, по сути, не существует. Таково «прекращение», и за ним следует «постижение» пустой и неизменной сущности всех событий и вещей. В обрядовом обиходе школы Тэндай «прекращение и постижение» представлено «четырьмя разновидностями сосредоточения» («самадхи»). Это сосредоточение: 1) при постоянном сидении; 2) при постоянном хождении; 3) при чередовании хождения и сидения; 4) без хождения и без сидения [См.: Игнатович 1998, 136–145; Трубникова, Бачурин 2009, 87–97].

Традиция «исконной просветленности» следует этому учению о подвижничестве, но понимает его по-новому. Речь идет не об отрешении от внешних впечатлений, а скорее, о любом из них как о возможном предмете для созерцания, «постижения». Отрешиться следует от ложных различений, но не от самих явлений изменчивого мира. Самодостаточность монаха не исключает внимания к мирским событиям, но позволяет иначе относиться к ним: видеть в них не помехи, а многообразные обличия «истинной сущности» в мироздании. На основе такого отношения монах может сострадать и помогать людям. В русле тех изменений, какие произошли в японском буддизме в конце XII — начале XIII вв., традиция *хонгаку* видит роль монаха скорее в наставничестве, а не в чудотворстве. «Пользы и выгоды» в здешнем мире любой человек может добиться для себя сам, в том числе и подвижническими средствами, а пройти свой путь к освобождению он может только сам. Монах лишь рассказывает ему, как можно все это сделать.

Школы Махаяны делят подвижничество бодхисаттвы на множество этапов, различают последовательные уровни совершенства. Школа Тэндай предлагает достаточно простую схему «шести условий», согласно которой подвижник постепенно осознает, что:

1) на уровне «основы», *рисоку*, все живые существа имеют «природу будды»;

2) на уровне «имен и знаков», *мё:дзисоку*, для освобождения нужно познакомиться с буддийской Дхармой — услышать или прочесть по записям — и поверить ей;

3) на уровне «созерцания и подвижничества», *кангё:соку*, нужно заниматься упражнениями по сосредоточению, продвигаться от «видимости» к «сердцевине»;

4) на уровне «взаимного подобия», *со:дзисоку*, «шесть корней», то есть пять чувств, ум подвижника, становятся такими же, как у будды;

5) на уровне «различения и свидетельства», *бунсё:соку*, путь делится на отрезки, которые нужно пройти, прежде чем просветление подвижника станет равным просветлению будды;

6) на уровне «конечного предела», *кукё:соку*, достигается полное и совершенное просветление, подвижник становится буддой.

Традиция *хонгаку* утверждает, что просветление достигается не на шестом, а на втором из этих уровней — при «условии имен и знаков». То есть решающий шаг подвижник делает тогда, когда впервые знакомится с проповедью Будды. Поэтому наставления необходимы, а значит, нужны и подготовленные учителя. Тем самым подчеркивается также и важнейшая роль текстов, и особенно — «Лотосовой сутры» как наилучшего, «совершенного» изложения учения. Так приверженцы «исконной просветленности» отвечают на упрек, будто они отрицают подвижничество вообще. Однако они настаивают, что самые простые способы подвижничества — чтение сутры, повторение имени будды — достаточны для просветления, коль скоро все шесть уровней едины друг с другом.

В текстах по «исконной просветленности» обсуждаются разные вопросы, связанные с обрядом. Рассмотрим несколько примеров.

Взаимопроникновение десяти миров

В третьем разделе «Собрания главных нитей» представлены взгляды мыслителей Тэндай на «созерцание», *дзэн*. Как и в других изложениях буддийского учения, здесь описание мироздания — это одновременно и описание сознания: обыденного или преобразуемого в опыте созерцания. Мир мыслится как созданный сознанием, поэтому овладеть собственным сознанием — это значит выстроить целостную картину своего мира. Главным предметом созерцания выступают «три тысячи миров в единой мысли».

Составители «Собрания» объясняют, как десять миров содержатся один в другом. Это непростой вопрос, ведь миры — это места возможного перерождения по закону воздаяния (от «ада» до «мира будд»), и, казалось бы, в каждом из них должны иметься условия для обитания только одного вида существ. В самом деле: если в «аду» могут выжить люди, то какой же это «ад», а если в мире богов водятся «голодные духи», то какой же это блаженный мир богов? Наставники Тэндай учат, что все миры «проникают один в другой», *гогу*. Миры образуют «йогу» — ту сетку связей, что позволяет нашей мысли охватить мироздание как стройное целое, а не как мешанину разрозненных вещей и событий.

В «тайном учении» под «йогой» понимается система связей, заданных шестью первоначалами: Землей, Водой, Огнем, Ветром, Небом и Сознанием. Коль скоро любая вещь имеет в себе шесть начал, то через них она связана с любой другой вещью — и с миром как целым, и с вселенским буддой [Трубникова 2000].

В учении Тэндай похожую роль играют «десять миров». В «Собрании главных нитей» эти миры сопоставляются также с другим «тайным» предметом созерцания, а именно, с мандалой — картиной, представляющей мироздание с точки зрения будды. На мандале изображают тридцать семь почитаемых существ: в центре ее — Великий Солнечный будда Махавайрочана, а по сторонам от него — четверо будд и тридцать два бодхисаттвы (см. стр. 50–51). Как и «десять миров», мандала пребывает в нашем сердце; оно служит «последней границей» и для мандалы, и для миров. «Последняя граница» — это тот итог, к которому мы приходим, когда все глубже погружаемся в созерцание некого предмета. В обоих названных случаях таким итогом будет созерцание «сердца» — истинной природы самого созерцателя.

Последовательность шагов при созерцании можно описать таким образом.

1. Мы стремимся найти будду в нашем собственном сердце: «исконно просветленном», но пока еще замутненном заблуждениями.

2. Для этого мы обращаемся к тому, чем занято обычно наше сознающее сердце, и видим в нем хаотичный мир — отчасти он нам кажется внешним, а отчасти внутренним, нашим собственным.

3. Мы приводим этот мир в систему: выделяем в нем «десять миров», или же находим в нем «тридцать семь почитаемых» и т. д.

4. За этот счет содержание нашего сознания приходит к единству, и мы обретаем собственное наше сердце как тождественное будде.

В этот раздел «Собрания главных нитей» вошло только одно возражение. Оно таково: а зачем нам мысленно упорядочивать миры, если мы ищем не их, а будду? Ведь все миры, кроме мира будд, так или иначе замутнены, помрачены заблуждениями. А в чистом сердце, тождественном будде, замутнений не должно быть. Если же замутнение и чистота в итоге суть одно и то же — то для чего вообще различать десять миров, почему бы не учить о едином мире Будды?

Составители «Собрания» отвечают: неверно считать, что в ходе созерцания множественность миров уничтожается, поглощается единством. Наоборот, все множество вещей и дел выводится из единства. Миры не осваиваются как что-то внешнее, а создаются созерцанием. Это своего рода творческая работа, она воспроизводит созерцательный опыт бодхисаттвы по имени Всеобъем-

лющая Мудрость (яп. Фугэн, санскр. Самантабхадра) — главного помощника при изучении «Лотосовой сутры». Именно потому, что мировое разнообразие имеет единый исток в нашем сердце, оно и поддается объединению. В «тайном учении» в связи с этим о будде говорят как о «теле собственного принятия-применения»: будда внутри себя и един, и множествен, его составляющие действуют друг на друга и принимают воздействие. Отсюда и получаются «тридцать семь почитаемых», и отсюда же возникают «десять миров». И все это происходит в собственном сердце подвижника, ибо оно тождественно будде. Осознать в себе это — значит «увидеть ясно то, чего не видят другие люди»: созерцанием мы преобразуем свой опыт, чтобы все его части остались на месте, но сложились в иную картину, не ту, к какой мы привыкли. Заблуждения должны быть в этой картине, поскольку требуется не избавиться от части своего сознания в пользу другой, лучшей его части, а найти истинное содержание во всем, что наполняет это сознание. Важно, что этой картины не видят «другие люди» — не непросветленные глупцы, а вообще никто, включая умудренных наставников. Речь идет о работе над сознанием отдельного человека, которое может преобразовать только он сам.

Этот же отрывок «Собрания главных нитей» вошел и в «Подборку Бычьей Головы». Вероятно, наставники *хонгаку* считали его особенно важным.

Созерцание знака А и лунного круга

Четвертый раздел «Собрания главных нитей» относится к области «заповедей», правил монашеской жизни. Однако здесь речь идет не о заповедях и обетах, а о наиболее распространенных видах подвижничества. Это созерцание санскритской буквы «*А*» (простейший «тайный» способ сосредоточения), чтение «Лотосовой сутры» и почитание будды Амида.

Почему в качестве основного способа подвижничества выделено именно созерцание знака *А*? Вероятно, на его примере проще всего было показать, что собой представляет подвижничество как таковое. Учение о знаке *А* в Японии подробно разработал Какубан [Трубникова, Бачурин 2009, 357–359]. В данном случае *А* берется как «основа» всех остальных знаков слоговой санскритской азбуки, используемой для записи мантр. *А* — это тот простой «голос», без которого невозможно произносить не только заклинания, но и любые членораздельные звуки. Будда пребывает всюду, подобно тому как *А* содержится во всех словах. Кроме того, «*а*-» в санскрите — это приставка со значением отрицания (ср. *авидья* — «не-

ведение»). В этом смысле *А* соответствует «пустоте» в разных ее значениях. Отдельно и в четырех сочетаниях с другими звуками *А* дает «слоги-семена» для пяти мудростей вселенского будды, для пяти будд, воплощающих эти мудрости, а также для пяти «тайных» уровней освобождения.

Подобно знаку *А* во всех голосах, истина «Лотосовой сутры» есть во всех учениях, а потому созерцание знака *А* и чтение этой сутры по сути тождественны. Кроме того, *А* служит «семенем-слогом» для будды Амида (санскр. Амитабха), коль скоро имя «Амитабха» начинается с отрицания (его переводят как Неизмеримый Свет). И в то же время *А* — это знак будды Махавайрочаны в «таинствах». Таким образом, через знак *А* будда Амитабха тождествен Махавайрочане (так учил и Какубан), и оба они тождественны Будде Шакьямуни из «Лотосовой сутры». Круг рассуждений замыкается, возвращаясь к триединству тел будды, с чего начиналось «Собрание главных нитей» (ср. выше, стр. 119–122).

Стороны света	**Будды**	**Мудрости**	**Сознания**
Восток	Акшобхья	«Мудрость великого круглого зеркала», *дайэнгё:ти* — неискажающее отражение «десяти тысяч дел и вещей»	Восьмое сознание — *алая*
Юг	Ратнасамбхава	«Мудрость природы равенства-равновесия», *бё:до:сё:ти* — тождество всех явлений как воплощений одной сущности	Седьмое сознание — *манас*
Запад	Амитабха	«Мудрость чудесного видения-постижения», *мё:кандзатти* — созерцание, свободное от предпочтений	Шестое сознание — *читта*
Север	Амогхасиддхи	«Мудрость достижения цели в действии и претерпевании», *дзё:сё:сати* — действия, направленные на то, чтобы привести все существа к просветлению	Пять чувственных сознаний
Центр	Вайрочана	«Мудрость мира Дхармы», *хоккайти* — вечный источник просветления	Девятое сознание, *амала*

Как и созерцание знака *А*, созерцание лунного круга было разработано в «таинствах», у Какубан есть несколько рассуждений о нем. В традиции *хонгаку* о «лунном круге» речь идет в «Толковании к похвале исконной просветленности». Здесь учитель рассказывает о своем собственном подвижническом опыте.

Вначале он представляет свое сердце как светлый и чистый круг, подобный полной луне. Затем, погружаясь в созерцание еще глубже, он «создает» еще четыре таких круга и располагает их по сторонам от первого. Он при этом проделывает ту же работу, что и подвижник «таинств», когда тот при обряде мысленно рисует мандалу, заполняя ее образами различных почитаемых существ. Здесь на лунные круги помещаются пять будд, подвижник сосредотачивается на них самих и на их «мудростях» — то есть на пяти составных частях единого просветленного знания будды.

Далее он соотносит девять своих сознаний с этими мудростями. Получается, что сознающее сердце человека столь же стройно упорядочено, как и мир будд.

Наставники традиции *хонгаку* исходят из похожей установки, соотнося созерцание «трех тысяч миров» и сосредоточение на «тридцати семи почитаемых».

Созерцание истинной сущности

Текст под названием «Созерцание истинной сущности» предлагает единственный и достаточный способ подвижничества — созерцание «истинной сущности», она же «исконная просветленность», она же «истинный знак», она же будда в теле Закона-Дхармы. Рассуждение о ней начинается с цитаты из «Махаянского прекращения и постижения» Чжии о тождестве собственного сердца, мира будды и миров живых существ (это учение восходит к «Сутре цветочного убранства»). Если считаешь будду кем-то отдельным от тебя самого, то не видишь своей истинной сущности. Если же знаешь, что ты и есть истинная сущность, то все будды и бодхисаттвы, все сутры, все деяния и заслуги, то есть все, что нужно для любого обряда, оказывается внутри тебя самого, в твоем распоряжении. Так что единственный обряд может заменять все другие — а может и давать ключ к ним всем, обеспечивать их действенность. Созерцание истинной сущности ведет и к самому трудному — стать буддой в нынешнем теле, как Девочка-Дракон в «Лотосовой сутре», и к самому легкому — возродиться в Чистой земле будды Амида. Неверие в «истинную сущность» — это клевета на Дхарму, и по «Лотосовой сутре» она карается в аду Авичи, самой страшной из «подземных темниц». Далее дается описание ада вообще и Авичи в особенности. И падение в ад, и возрождение в Чистой земле зависят только от тебя самого, от твоей веры или неверия. Созерцание «истинной сущности» позволяет обойтись без трудного, мучительного подвижничества, и обрести это созерцание — редкая радость. Граница между худшей и наилуч-

шей участью проходит между недавним незнанием и теперешним знанием того, что ты есть истинная сущность.

Как и в «Подборке Бычьей Головы», в «Созерцании истинной сущности» три вида человеческих страстей отождествляются с тремя телами будды, а также с буддой в теле Дхармы, мудростью и освобождением. Однако далее в «Созерцании истинной сущности» говорится не только о тождестве живого существа с буддой в общем смысле, но и о слиянии подвижника с буддой Амида, с будущим буддой Мироку, с бодхисаттвами Каннон, Фугэн и другими, с учениками будды, с сутрами канона, с травами и деревьями, горами и реками, с морем и небом — со всем, что составляет истинную сущность.

Все прежние учения вырастали из знания «истинной сущности», но впервые оно было раскрыто только в «Лотосовой сутре». Ее учения о «трех тысячах миров в единой мысли» и о «единстве истины в тройном созерцании» означают, что «я и есть истинная сущность». Слова об «истинном знаке всех дхарм» в «Лотосовой сутре» понимают только существа с наивысшими способностями, такие как Девочка-Дракон, а другим требуется долгое подвижничество. Но сейчас нам дано знание «истинной сущности» напрямую, его не нужно вычитывать из сутры. А само созерцание трех тысяч миров в единой мысли возможно потому, что каждый из этих миров есть истинная сущность, и наше сердце тоже — истинная сущность.

Чтобы учить об «истинной сущности», все будды выходили и выходят в мир. Забвение «истинной сущности» вовлекает живое существо в круговорот перерождений, ведет к неверному проведению различий. Живые существа ошибочно считают себя «людьми», «узниками подземных темниц», муравьями или страшными демонами — и не думают о том, что в безначальном круговороте рождений и смертей каждый уже успел побывать и демоном, и муравьем, и человеком, и богом.

Чтобы созерцать «истинную сущность», не требуется особых условий, как для других способов подвижничества. Им можно заниматься на ходу, стоя, сидя и лежа. Коль скоро все люди и животные — это истинная сущность, и все будды — истинная сущность, то когда человек кормит семью или домашнюю живность, он тем самым делает подношения всем буддам. Когда человек заботится о самом себе, он тоже совершает подношение буддам. Такой подход может обосновывать крайнее себялюбие и отказ от обрядов вообще, но также он может исключать себялюбие как таковое, превращать всю повседневную жизнь человека в обряд. Во многих видах японского искусства прослеживает-

ся подобная установка: украшение дома цветами или угощение гостя чаем получают значение обрядового действа. Обычно эту установку связывают с влиянием школ Дзэн, но она близка и традиции *хонгаку*.

Один цветок, одна щепотка благовоний имеют такую же ценность, как и бесчисленные подношения — ведь в каждом из этих малых даров пребывают все будды и бодхисаттвы, все сутры, все заслуги. Здесь можно отметить сходство с древнеиндийским взглядом на все мироздание как на жертвоприношение: в Ригведе «жертвой боги жертвуют жертве» (X, 90), и из этого обряда возникает мир. В традиции *хонгаку*, как и в буддийских «таинствах», мир предстаёт как мандала, внутри которой будды и бодхисаттвы совершают друг другу подношения светом.

Если все, что нужно для созерцания истинной сущности, уже есть у каждого из нас, и если это же есть в любой книге, то незачем отдавать предпочтение какой-то одной сутре. И все-таки составители «Созерцания» говорят о «Лотосовой сутре» с особенным почтением. Уже в ее заглавии выражено единство истинно-сущностного человеческого сердца (оно же «Цветок Лотоса») и истинно-сущностного мироздания (оно же «Чудесная Дхарма» или «чудесная природа всех дхарм, всех вещей»).

Другие сутры учат об отсечении ложных страстей, затмевающих нашу истинную природу. Но на самом деле в этом нет нужды: «Поистине, десятки тысяч дхарм — это создания сердца. Если думать, что так называемые “ложные страсти” — это и есть просветление, *бодхи*, то они и будут просветлением. Если думать, что рождения и смерти — это нирвана, то они и будут нирваной. Все десятки тысяч дхарм создаются сердцем». Преодолеть нужно только установку на различия, на то, что просветленный будда и я сам не тождественны друг другу. Пока любой из нас считает себя кем-то отдельным от будды, он — живое существо, но как только он осознает себя как истинную сущность, он тем самым становится буддой.

Учение об «истинной сущности» можно понимать как утверждение человеческой «самости», «я», Атмана. Это же учение можно толковать и как крайнюю степень отрицания «я». То, что у человека есть некое самоощущение и самосознание, берется как данность, и обряд распространяет это ощущение на весь мир, «я» и «не-я» полностью сливаются.

По сути, такой обряд един, но может быть разным для разных людей — в зависимости от целей обряда. Созерцание истинной сущности позволяет не только наилучшим способом возродиться в «Чистой земле» будды Амида. Оно позволяет обрести здоровье,

долголетие, счастье, мудрость. Сознавая, что и у зловредных демонов сущность все та же, подвижник может одержать победу над ними. Более того, нападение демона для него равнозначно явлению будды; даже злые силы (гнев, алчность и пр.) он может обратить на пользу всем живым существам.

Далее составители «Созерцания» отвечают на два вопроса.

Первый: если каждый из нас уже будда, то почему же мы так непохожи на будд? В ответе речь идет о «шести условиях» (см. выше, стр. 150–151). Не нужно ждать, что мы, осознав себя буддами, сразу обретем тридцать два внешних признака «великого существа». Но такие признаки есть не только у будды, но и у праведного государя («вращателя колеса Дхармы»), а он может и не сознавать себя буддой, хотя преданно защищает Дхарму. Значит — дело не во внешних чертах. Важно то, сознаем мы себя буддами или нет, и в этом смысле граница проходит по «условию имен и знаков» — по тому, знакомы ли мы с учением, усвоили ли его главную мысль.

Второй вопрос: если считать, что подношения одним цветком достаточно, если относиться к подвижничеству как к чему-то столь легкому — то не обесценивает ли это нашего сострадания? Не получается ли, что мы этим отделываемся от множества страдающих существ, о ком могли бы или даже должны были бы заботиться? Ответ составителей «Созерцания» таков: если действительно достичь сосредоточения на «истинной сущности», то последствия этого якобы «легкого» деяния будут такими же, как если бы оно содержало в себе все сострадание Будды. В «таинствах» подвижник при обряде достигает единства с вселенским буддой, и благодаря этому творит чудеса — то же самое происходит при «созерцании истинной сущности». Можно сказать, что в трактовке обряда традиции «таинств» и «исконной просветленности» смыкаются.

Тройное созерцание единого сердца

«Наследие храма Сючань» полностью посвящено обсуждению различных способов подвижничества: «прекращения и постижения», созерцания «трех тысяч миров в единой мысли», «тройного созерцания единого сердца», а также величания «Лотосовой сутры».

«Тройным созерцанием единого сердца», *иссин санкан*, в школе Тэндай называется сосредоточение на трех составляющих нашего познавательного опыта, они же «три истины»: «пустая», «временная» и «срединная» (см. стр. 140–142). Созерцать три истины возможно на разных уровнях. Например, подвижник находит их в своем мыслящем сердце: «В сердце нет красок и образов — оно

пусто; в нем есть размышление и знание — оно временно; а сущностная природа сердца — это срединный путь» [Хонгаку 1973, 42]. Мир, создаваемый сознанием, тоже можно созерцать с трех точек зрения. Всякая вещь «пуста», поскольку вмещает в себя нечто отличное от нее самой (подобно кремню, в котором скрыто присутствует огонь); эта же вещь имеет «временные» видимые свойства; кроме того, у нее есть сущность, соотносимая с «серединой» между скрытым и явным. Сама сущность тоже может быть так рассмотрена: поистине она немыслима и невыразима, то есть «пуста»; но при этом она неотделима от своих внешних проявлений, то есть «временна»; и чтобы быть такой, одновременно истинной и проявленной, она должна быть «истинным свойством», то есть занимать «срединное» положение между истинным и мнимым. Три истины соответствуют трем телам будды, а также будде, сердцу и живым существам (по «Сутре цветочного убранства»). Триединство истин можно усмотреть в чем угодно, например, в словах «Лотосовой сутры»: «...нет вот такого и нет отличного от него. Нет трех миров в том виде, как эти три мира видятся живым существам» (гл. XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты» [Лотосовая сутра 1998, 235]). В «Наследии храма Сючань» этот отрывок толкуется как «тройное созерцание единого сердца на уровне исконной просветленности»: «“Нет такого” — это пустая истина, она становится сущностью будды в теле Передачи; “нет отличного от него” — это временная истина, она становится сущностью будды в теле Соответствия. “Нет трех миров в том виде, как эти три мира видятся...” — это срединный путь, он становится сущностью будды в теле Закона-Дхармы» [Хонгаку 1973, 43]. В школе Тэндай с тремя истинами соотносились также три эпохи («истинной Дхармы», «подобия Дхармы» и «конца Дхармы»), три группы построек на горе Хиэй и три вида богов *ками*, чтимых в ее святилищах [Трубникова, Бачурин 2009, 223].

Согласно «Наследию», созерцать триединство истин возможно где угодно и когда угодно. Однако для обряда «тройного созерцания» может быть выбрана и «особая пора» — уединение на семь дней в келье, где по стенам расположены образы будд и бодхисаттв: «На северной стороне — изображение Шакьямуни, чтобы он вручил учение, закон подвижничества. На западной стороне — Амитабха, чтобы он увеличил и продвинул вперед мудрость и созерцание. На южной стороне — Внимающий Звукам Мира [Каннон — *Н. Т.*], чтобы он помог не возвращаться вспять. На восточной стороне — Манджушри, чтобы он защитил извне, сокрушил демонов» [Хонгаку 1973, 44]. Перед каждым изображением ставят зеркало, так что каждый из почитаемых присутствует в

келье и в виде картины, и в виде отражения в зеркале напротив, и в виде длинного ряда отраженных отражений.

Подвижник преподносит почитаемым цветы, возжигает благовония, а затем садится в позе полу-лотоса, лицом к изображению Амитабхи. «Трижды в день и трижды в ночь», то есть каждые четыре часа на протяжении суток, он сосредоточивается на единстве своей сущности с сущностью будды. При этом он отражается в каждом из зеркал вместе с почитаемыми существами. В первый день он видит, что «исконно-почитаемый и подвижник равно отражаются в одном зеркале, ибо живое существо и Будда — не два. Если бы живое существо и Будда действительно были обособлены, то как же они отражались бы в одном зеркале? Если ясное и темное всякий раз различны, то в случае ясности нет темноты, а в случае темноты нет ясности. Если бы живое существо и Будда были исконно различны, то и их образы, отражения, соответственно, были бы различными» [Там же, 44–45]. В следующие три дня подвижником овладевает «великое сомнение» (ср. ниже, стр. 174), он не понимает, как может сущность будды и его собственная сущность быть одной и той же. Еще три дня уходит у него на усвоение этого созерцательного опыта: «Самотождественная сущность единого сердца не имеет имени и облика — таково пустое. Хотя у сущности нет имени и облика, в каждой мысли сердце есть то, что ее порождает, — таково временное. Сущность сердца — это срединный путь. Сущность зеркала — это срединный путь, образ живого существа в нем — временное, а образ будды — пустое. Совершенное слияние зеркала и образов — это и есть проявленное свидетельство тройного созерцания единого сердца» [Там же, 45].

При этих упражнениях нужно составить запись об «обращении заслуг», где указать: «Я, пребывая в истинной решимости, хочу упражняться в тройном созерцании единого сердца. Пусть все множество будд и бодхисаттв придет на это Место Пути и поможет мне достичь полноты осуществления». Дальше нужно написать, ради чего проводится обряд, то есть на достижение какой цели подвижник хотел бы истратить «заслуги», благие силы, накопленные в ходе обряда. В «Наследии» названы такие цели: выйти из круговорота рождений и смертей, обрести долголетие или помочь всем живым существам в «мирах Дхармы». Если обряд совершается ради какого-то определенного лица или круга лиц, их имена тоже заносятся в запись.

«Тройное созерцание» в «Наследии храма Сючань» отождествляется с «Чудесной Дхармой», учением «Лотосовой сутры». Обряд тройного созерцания можно совершать и в предсмертный час, подобно тому, как приверженцы «Чистой земли» перед смертью величают будду Амида, чтобы возродиться в его счастливой стра-

не. Предсмертное величание Амида было признано действенным обрядом и в школе Тэндай, но «Наследие» предлагает иной путь. Конечно, умирающий не может провести трудный обряд с зеркалами, описанный выше, но для него заменой «тройного созерцания» может служить возглашение заглавия «Лотосовой сутры» — произнесение слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», яп. «*Наму Мё:хо: Рэнгэ-кё:*». Этот простой обряд позволяет больше не родиться в смертном теле. Такое возможно благодаря трем силам: «силе Дхармы» (силе самой сутры, в которую Будда вложил все свое сострадание), «силе Будды» (силе его обета, согласно которому почитатель сутры больше не вернется в мир рождений и смертей) и «силе веры» (силе бесстрашного доверия самого подвижника «Лотосовой сутре»). Триединство этих сил соразмерно «трем истинам»: мощь сутры «пуста», пока некому ее прочесть и почтить, обет Будды «временен», действует только при наличии почитателя сутры, и только собственная вера человека опосредует эти две силы, связывая их вместе. Таким образом, обряд величания сутры сводит воедино Будду, его Учение и Общину, представленную одним из верующих.

Кроме того, в «Наследии» приводится несколько примеров, как созерцали «три истины в едином сердце» разные наставники китайской школы Тяньтай. Для Наньюэ Хуэйсы исходной точкой созерцания служили слова «единое сердце не рождено», для Чжии эту же роль играли слова «познаваемый предмет и мудрость — не два», а для Чжанъаня — слова о «просветленном действии рождений и смертей». Пример учителей призван показать приверженцу «исконной просветленности», что усмотреть триединство истин в своем сердце он может только своим, особенным способом.

Передача опыта подвижничества через письменное слово

В «Пестром собрании подвижничьего света» говорится, что всякая работа сознания «прекращает неведение» и «постигает сущность» (*си-кан*). Подвижничество мыслится как всегдашнее состояние любого сознания. При этом на разных уровнях знания, выразимого в словах, опыт *сикан* выражается по-разному: как избавление от наваждения («прежние учения»), как раскрытие истины в каждой из составных частей наваждения («врата следа»), как осознание изначальной истинности всех наваждений («исконные врата»: подобно тому как будда вечен в «историческом» Шакьямуни, сущность вечна в изменчивых явлениях). На следующей, четвертой ступени, при «созерцании сердца», приходит *сикан* как таковое — неведение прекращается и суть постигается в полной

мере. На этой ступени уже нет знания отдельно от познаваемого предмета, они едины; видимость и истина тоже соединяются.

Но как можно передать другим людям такое знание? Составители «Пестрого собрания», отвечая на этот вопрос, снова задействуют схему четырех уровней: «Есть три разновидности словесных толкований. Первая — толкование имен с помощью имен. Вторая — применение имен для прояснения сущности. Третья — отдаление от слов ради толкования слов. Сутры, бывшие до "Цветка Дхармы", — это врата такого учения, где истинно-действительное еще не ясно, и поэтому они только толкуют имена посредством имен. <...> Проповедь двух врат "Цветка Дхармы" — исконных врат и врат следа — это словесная проповедь, где имена применяются для прояснения сущности. <...> Врата Дхармы прекращения неведения и постижения сути — это словесная проповедь, где для толкования слов отдаляются от слов. Имя и сущность — не два, имена и учения даруют, пуская их в ход, не сдерживая. Поэтому такая словесная проповедь не может быть равна ни по имени, ни по свойствам прежним учениям, исконным вратам и вратам следа» [Хонгаку 1973, 197–198].

О знании, которое обрел Тяньтай Чжии, о «внутреннем свидетельстве», итоге его подвижничества, говорить можно — ведь путем «наследования», *кэцу*, этот итог передается в школах Тяньтай и Тэндай от учителя к ученику. Он не выражается в словах, и все-таки каким-то образом содержится в них. Каким же образом? У любого живого существа высшее знание изначально присутствует в сознании: «Вне единого сердца не может быть отдельного от него внутреннего свидетельства» [Там же, 198]. «Немыслимая и невыразимая сущностная природа, собственная природа каждой вещи — это прекращение неведения. Различение и выявление зримого облика — это постижение сути» [Там же, 203]. Слова лишь наводят слушателя на то, чтобы он нашел в самом себе «Мудреца Тяньтая». В сущности, искать в себе мудреца означает искать Будду. Чжии при этом играет роль посредника — примерно такого же, каким при обряде выступают, например, бодхисаттва Фугэн или «светлый государь» Фудо: (Неподвижный, санскр. Ачаланатха). Там подвижник сначала достигает единения с Фудо:, а затем уже через него соединяется с буддой. Подвижнический опыт прежнего мудрого учителя передается ученику — посредничество мыслится не как чудесная помощь, а как приобщение к наследию школы.

Подобная передача знания считается наиболее совершенной: «При вручении наставлений во вратах учения — это временные наставления, которые следуют способностям, поэтому в Дхарме

есть высокое и низкое. Наши прекращение и постижение — это поистине действительное значение сущности Дхармы, поэтому если люди с острыми и тупыми "корнями" подвижничают и упражняются вместе, сущность их деяний полностью одна и та же» [Там же, 204].

Но как может человек с низкими способностями усвоить подвижнический опыт самого Чжии — не просто мудреца, но человека, принявшего «прекращение и постижение» от самого Будды Шакьямуни? Составители «Пестрого собрания» отвечают так: «Изначально прекращение и постижение не доступны способностям обычных людей. Действительную основу не-двойственного прекращения и постижения раскрывают и проясняют в двух вратах. В случае высоких "корней" учат-преобразуют, показывая, что познаваемые предметы и знание — не два. В случае же тупых "корней" учат и преобразуют с помощью свойства существования, равно доступного всем. Но хотя двое врат отличаются друг от друга, сущностная природа прекращения и постижения, о которых они говорят, полностью одна и та же» [Там же].

«Созерцание сердца» проходит две ступени: 1) вступление в те врата, где мудрость и познаваемый предмет суть не-два, *кё:ти-фуни-мон*; 2) возврат к миру явлений, вступление в те врата, где ты сам тождествен с этим миром, *гэндо:-усо:-мон*. «Свойство существования, равно доступное всем» (*гэндо: усо:*) — это и есть «исконная просветленность», — нечто легко принимаемое, понятное даже «тупому» уму.

Разница между устным и письменным словом в «Пестром собрании» описана так. В обоих случаях знание передается посредством «пылинок», *дзин*, то есть дхарм, мельчайших единиц нашего текучего опыта. Для устной речи это «пылинки» звука, а для письменной — «пылинки» цвета, но и те и другие принадлежат к миру явлений. Не следует забывать, что и звуки, и видимые образы создаются нашим собственным сознанием, и если они производят в этом сознании переворот — как при первом знакомстве с учением Будды — стало быть, к такой коренной перемене сознание пришло само, причины для нее созрели внутри «сердца». Вопрос, какие наставления лучше, нужно ставить по-другому: почему на кого-то лучше действуют звучащие слова, а на кого-то — записанные? В «Пестром собрании» решение этого вопроса зависит от того, в какую эпоху человек себя помещает. Если для него все еще длится «век Будды», если он чувствует себя современником Шакьямуни, то для него больше подходят устные наставления. Если же он ощущает себя человеком «последнего века», эпохи «конца Дхармы», то ему лучше учиться по книгам. «Люди нашего века думают, будто

проповедь Дхармы для "современников Будды" побеждает, а цветные свитки сутр уступают ей. Но это мнение неверно. В "Сутре о победе над немыслимым и невыразимым" <...> сказано: "Когда Дхарму излагают изустно, сроки для уст — недолги. Ты, Ананда[1], собрал все проповеди Дхармы и должен полностью передать наследие смысла Дхармы в цвете[2]. Ибо проповедь Дхармы через письмена и знаки не прервется, пока не исчерпаются последние сроки". <...> Великий Учитель Дзикаку[3], глядя на эту запись, сказал: "Дхарма, проповеданная Буддой Шакьямуни, звучала пятьдесят лет. Дхарма Ананды, запечатленная в цветовых пылинках, достигнет далеко, до шестидесяти тысяч людских сроков жизни. Поэтому Ананда превосходит даже Шакьямуни". <...> В нынешних наших толкованиях говорится, что способности к обретению пути через письменные знаки присущи тупым "корням", и иногда эти слова согласуются с чувствами людей нашего века. "Современники" думают, что обретение пути через "корень" слуха — остро, а обретение пути через "корень" зрения — тупо; и потому они следуют временному и порою говорят об обретших путь через письменные знаки как о существах с тупыми "корнями". Поистине же, если основываться на истинном значении Дхармы, то не нужно непременно усваивать, что обретение пути в письменных знаках — тупо. Ибо вместе и то и другое[4] — Дхарма, проповеданная телом Закона-Дхармы собственной природы» [Там же, 201–202].

Далее в «Пестром собрании» вводится еще одно различение: «подвижничества вслед за Дхармой», *дзуйхо:гё:*, и «подвижничества вслед за верой», *дзуйсингё:*. Первое предполагает внезапное постижение истины, а второе — ее постепенное усвоение, причем в этом случае могут понадобиться и книги, и устные разъяснения: «Следование за верой и следование за Дхармой устанавливаются в нескольких смыслах. В одном смысле следованием за Дхармой считают обретение пути через "пылинки" звука, а следованием за верой — его обретение через "пылинки" цвета. Обретение пути через "пылинки" звука бывает двух видов. Способность достигнуть понимания по одной строке — это подвижничество вслед за Дхармой, а способность к пониманию грубого, а затем тонко-

[1] Ананда — ученик Будды. По преданию, после ухода Будды в нирвану ученики собрались, чтобы выверить и закрепить на будущее тексты наставлений учителя. Именно со слов Ананды община запомнила тексты проповедей Будды (а со слов Упали — общинные уставы, и со слов Кашьяпы — толкования к сутрам). В китайском и в целом в дальневосточном буддизме Ананда предстает как ученик, впервые записавший сутры.

[2] То есть записать устные наставления.

[3] Он же Эннин, см. выше, стр. 76.

[4] И письменная, и устная передача учения.

го, — это подвижничество вслед за верой. Обретение пути через "пылинки" цвета тоже бывает двух видов. Обрести путь при виде только одной строки, одной записи — это значит двигаться вслед за Дхармой, а обрести путь, поняв значения письмен вслед за знающими друзьями — это значит двигаться вслед за верой. <...> В наследии нашей школы есть передача подвижничества вслед за верой и есть передача подвижничества вслед за Дхармой. У Наньюэ было двое учителей — а именно, Хуэйвэнь и Великий Учитель Фуси. Поистине, Фуси переправился через Небесные горы[1], учился у почитаемых учеников нашего Наставника[2], чтобы передать нам врата учения "Цветка Дхармы" <...>, и поскольку он следовал за знающими друзьями, постольку это было движение вслед за верой. Все это наследие он вручил Наньюэ. Учитель созерцания Хуэйвэнь, хотя и не учился у знающих друзей, вошел в хранилище сутр и увидел "Срединный трактат". И поскольку он вступил во врата не-двойственной Дхармы, постольку это — передача подвижничества вслед за Дхармой. Бодхисаттва Нагарджуна в "Трактате о великой мудрости-переправе" толкует так: "Два вида передачи — вслед за верой и вслед за Дхармой — вместе составляют тот способ, каким все будды повсюду распространяют Дхарму". <...> Наставники людей из всех школ путем передачи через "пылинки" звука устанавливали исконное, но никак невозможно отвергать проповедь Дхармы через "пылинки" цвета» [Там же, 206].

Составители «Пестрого собрания» указывают на то, что для сторонников устного обучения записи — это только записи. А для приверженцев «исконной просветленности» письменные знаки имеют ту же сущность, что и все вещи в мире, и эта сущность тождественна «природе будды». Но она не скрыта внутри, а проявлена на поверхности, в видимом облике записанных слов: «Сердцевина нашей школы в том, что сущность синих, желтых, красных и белых письменных знаков — вот какая. Очертания светлых точек и темных точек — это исконная доля трех тысяч миров и трех истин. Вне этого не может быть исконной доли освобождения. Поэтому письменные знаки — это не письменные знаки. Учителя созерцания сокрытого свидетельства отвергают и отрицают смысл учения письменных знаков и не знают, что письменные знаки — это и есть освобождение. Смысл нашей школы тот, что учение — это и есть "истинный знак всех дхарм" <...>. Поэтому мы говорим, что письменные знаки — это и есть освобождение. "Освобождение" означает обретение понимания, сви-

[1] То есть побывал в Индии.
[2] То есть у прямых преемников Будды.

детельство об усвоении. Среди трех тел будды таков образ проповеди Дхармы тела Соответствия. <...> Письменные знаки — это и есть тело Соответствия» [Там же, 207].

Из любой записи можно понять все учение Будды, если знать, что свойства письмен — это и есть свойства самого Просветленного. Восемь признаков письменного знака соотносятся с восемью главными событиями жизни Будды Шакьямуни: «То, что у письменных знаков есть верхняя и нижняя части, — это восхождение Будды на небеса и нисхождение с небес. Тождественная сущность письменных знаков пребывает на поверхности бумаги — это его вступление во чрево царицы Майи. При этом, если знаки отчетливы и ясны, то это — его выход из чрева. Исконно, по природе знаки чисты, служат для устранения помрачений, помутнений, и это — уход из дома. Границ и препон для них нет, и это — борьба с Марой[1]. В сущности знаков достигает полноты основа трех истин, полностью обустраивается просветленная природа, и это — обретение пути. В сути письменных знаков заключено победоносное действие, они рождают понимание у людей — и таково свойство исконно-присущего Будде вращения колеса Чудесной Дхармы. Сущность знаков невозможно обрести, она не рождена и немыслима, и это — вступление в нирвану» [Там же]. Итак, когда человек пишет или читает любой иероглиф (как и любую букву), он проживает всю жизнь Будды.

В «Пестром собрании» любое слово предстает как действие, причем, будучи словом Будды, оно содержит в себе всю полноту «деяний Закона-Дхармы». Важно, что слово является действием еще до того, как данный подвижник произнес его или написал. В этом смысле даже простое чтение, слушание или запись каких-либо слов оказывается взаимодействием с Буддой, обрядом в собственном смысле слова. Как и другие буддийские мыслители Японии XIII в., приверженцы «исконной просветленности» считают, что для спасения достаточно одного слова-поступка. Отличие их в том, что они не выделяют какой-то определенный поступок в качестве единственного — каким выступает призывание будды Амида для сторонников «Чистой земли» или величание «Лотосовой сутры» для последователей Нитирэн. В этой роли для наставников школы Тэндай может выступать любое слово, если оно понимается верно. Другое отличие — в том, что объем надобной работы со словом заранее не ограничивается: действие слова может быть и мгновенным, и долгим, «слово» может вмещаться в один иероглиф или в большую книгу с комментариями. И еще одна особен-

[1] Мара — демон, пытавшийся сбить Шакьямуни с пути, внушить ему сомнения.

ная черта отношения к священному слову в традиции «исконной просветленности»: прямое, «чудесное» воздействие слова на человека все равно мыслится как опосредованное школьным наследием — связь между Буддой и подвижником всегда проходит через длинный ряд наставников, даже если и осуществляется «внезапно».

* * *

Оценка традиции *хонгаку* как безразличной к подвижничеству оказывается очень спорной. Но, как пишет Тамура Ёсиро:, учение об «исконной просветленности» было «самым радикальным» из всех буддийских учений — в том числе в вопросах подвижничества и обряда [Тамура Ёсиро 1973, 542]. Эта традиция признает широкий круг обрядов и среди них особое внимание уделяет тем, которые связаны с «Лотосовой сутрой», или же наиболее простым обрядам, получившим распространение в японской буддийской общине в XII–XIII вв. Вместе с тем, она готова признать подвижничеством любую деятельность человека, если та ведется при должном сосредоточении.

Учение об «исконной просветленности» не выбирает какого-либо обряда в качестве главного. Наставники школы Тэндай рассуждают о разных обрядах и восхваляют их, но подчеркивают, что всевозможные виды подвижничества имеют единый смысл и что любой обряд, проводимый должным образом, способен заменить все другие. Общая цель разных обрядов, обсуждаемых в текстах традиции *хонгаку*, — в полной мере задействовать «истинное свойство» человеческого сознания. Это свойство состоит в том, что сознание способно охватить целиком весь свой опыт, весь мир, который познается-создается этим сознанием. Заново перебирая и по-новому выстраивая собственный опыт в ходе подвижничества, сознающий человек на деле убеждается в том, что может быть свободен в своих отношениях с миром. Такая свобода и есть просветленность; подвижник обретает ее в себе самом, и не по выходе из мира, а по мере сознательного вовлечения в круговорот явлений, выбранных им для подвижнического созерцания.

Часть III

Отклики на учение об «исконной просветленности» школы Тэндай

Глава 1

Традиция *хонгаку* и учения школ эпохи Камакура

Говоря о новаторстве буддийских школ, возникших в Японии в конце XII в. и в XIII в. (в эпоху Камакура), исследователи часто указывают, что старый буддизм, которому эти школы себя противопоставили, — это, прежде всего, школа Тэндай. В ней учились почти все основатели новых школ, и все они в свое время порвали с ней. Школа была близка к государеву двору и старой чиновной знати, главный упор делала на обряды по «защите страны», и, как считается, не отвечала запросам воинского сословия, пришедшего к власти, а тем более — чаяниям простых людей. Все установки, с которыми спорили наставники камакурских школ, четче всего выражены якобы именно в учении об «исконной просветленности».

Как было показано выше, в традиции *хонгаку* школы Тэндай кроме наследия прежнего японского буддизма есть и много новых черт, возникших уже в эпоху Камакура. Ниже мы расскажем о взаимной критике Тэндай и школ эпохи Камакура, а также о том, как традиция *хонгаку* была отчасти принята этими школами.

Обычно считается, что разногласия между приверженцами «исконной просветленности» и сторонниками новых школ касались вопроса о подвижничестве, а также вопросов этики (см. стр. 8–14). На наш взгляд, важно то, к какому кругу людей обращались те или иные наставники.

Первые буддийские школы Японии, возникшие в VII–VIII вв., в эпоху Нара, — Рицу, Куся, Хоссо:, Санрон, Дзё:дзицу и Кэгон — разрабатывали каждая какой-то один из разделов буддийского учения. Это были монашеские заповеди (Рицу), сознание и опыт, выстраиваемый сознанием (Куся, Хоссо:), соотношение мнимого и истинного знания, «пустота» как всеобщая относительность и

как основа познаваемого мира (Санрон, Дзё:зицу), будда как первооснова обоих миров, мнимого и истинного (Кэгон). Хотя квоты на ежегодный набор монахов распределялись по школам, община была единая, основанная на одинаковых посвящениях по Уставу. Обряды ради «защиты страны» тоже поначалу были единообразны. Различные традиции передачи обрядовых навыков были связаны не со школами, а с отдельными наставниками, прибывшими из Китая. Круг почитаемых будд, бодхисаттв и иных существ для школ Нара тоже был единым, хотя в каждом храме особенно чтили какого-то будду или бодхисаттву. В этом смысле показательна деятельность Дзё:кэй из школы Хоссо: на рубеже XII–XIII вв.: он составил несколько обрядовых руководств для разных храмов, и всякий раз доказывал, что такой-то обряд — наилучший. Вместе с тем, Дзё:кэй известен как один из главных противников «исключительного памятования», то есть учения Хо:нэн, где в качестве единственного обряда выдвигалось «памятование» о будде Амида.

Школы, созданные в IX в., в начале эпохи Хэйан, — Тэндай и Сингон, — предлагали каждая свое особое изложение буддийского учения. Каждая из них имела свой круг почитаемых существ, свои особые «тайные» посвящения, а значит, и свои общины. Школы разрабатывали «таинства» — прикладные обрядовые знания, а на уровне учения осмысляли действенность обряда, место подвижника в мире и в государстве и т. д. Но при различных предметах изучения у школ Нара, Сингон и Тэндай была общая конечная цель: «польза и выгода в здешнем мире», в том числе защита страны и помощь отдельным людям средствами «тайного» обряда. Под влиянием школ Сингон и Тэндай «таинства» усвоили и школы Нара, и святилища «родных богов», принявшие совместное почитание богов и будд.

Пристрастие знатных семей к «таинствам» объясняется не только красотой обрядов, но также тем, что люди из древних чиновных и военных родов все в какой-то мере были жрецами своих родовых богов. Поэтому прикладное учение об обряде было им ближе, чем какой-либо другой раздел буддийских наставлений. Это относится и к столичной знати, и к местной. В этом смысле можно сказать, что «таинства» были основой всей религиозной жизни эпохи Хэйан. Главную роль в такой религии играл умелый исполнитель обряда — независимо от того, было ли почитание богов и будд его единственным занятием или же только одним из видов деятельности.

В конце XII в. выходцы из школы Тэндай основывают новые школы, устроенные по-другому. Они принадлежат к традициям «Чистой земли», *Дзё:до*, и «созерцания», *дзэн*. Обе эти традиции были признаны в Японии еще с VIII в. В эпохи Нара и Хэйан по-

читатели «Чистой земли» разрабатывали простой обряд «памятования о будде», *нэмбуцу*, как составную часть более крупных обрядов или же как обряд для особых трудных случаев, например — для предсмертного часа, когда уже нет времени и сил, чтобы пригласить знатоков и устроить сложное «тайное» действо. Приверженцы «созерцания» считали *дзэн* важной частью подготовки подвижника к обрядам. Но в XII в. новые школы подходят к «памятованию» и к «созерцанию» по-иному: сводят к ним все содержание своей деятельности. Хо:нэн и его ученики занимаются «исключительным памятованием», для Но:нин «созерцание» замещает любые обряды. Представители старых школ критиковали новых наставников, прежде всего, за то, что они отрицают многообразие обрядов. Но уже Мё:амбо: Эйсай (1141–1215), а позже и мыслители XIII в. находят место в деятельности школ Дзэн и «Чистой земли» некоторым другим обрядам. Однако новые школы иначе понимают обряд как таковой. Они предлагают способ подвижничества для каждого человека, а не только для посвященных мастеров обряда. И целью для них выступает не чудо, не преобразование мира в желаемую сторону — а изменение самого человека. Изменение мира при этом тоже возможно — но уже не за счет чудес, а за счет обычных действий человека, который научился жить иначе.

Такой подход предполагал разные виды обучения для разных людей. В эпоху Хэйан «религия японцев», при всей своей пестроте, была единой для всей страны. Один и тот же набор обрядовых средств был доступен столичной и местной знати, воинам и простолюдинам, разница сводилась лишь к размаху обрядов. В эпоху Камакура школы во многом становятся сословными. Их наставники, будучи монахами, не образуют особого сословия, не входят в старые «храмовые дома» и не создают новых — а стараются оставаться внутри тех сословий, к которым принадлежат их почитатели-миряне. Для школ Дзё:до и Дзё:до-Син это в основном крестьяне, горожане и незнатные самураи. Для школы Риндзай это высокопоставленные воины, а для школы Со:то: — средняя часть воинского сословия. Учение Нитирэн обращено к служилым людям разного происхождения, призванным составить основу нового государства — по замыслу еще более сплоченного и сильного, чем когда-то было «государство законов». Насущная необходимость такого государства, по Нитирэн, связана с угрозой монгольского завоевания, а единство этому государству должны задавать один для всей страны предмет почитания — «Лотосовая сутра» — и единый простой обряд величания этой сутры.

«Профессиональные» мастера обряда, монахи и жрецы, выделяются в своеобразное сословие, близко связанное с чиновной и военной знатью, и все же обособленное. О «храмовых домах» и

в XII в., и в XIII–XIV вв. тоже можно сказать, что у них имеется своя «религия», основанная на «таинствах» и на традиции *хонгаку* в широком смысле слова.

Тамура Ёсиро: описывает отношения между традицией *хонгаку* и школами Камакура так: «Синран, До:гэн, Нитирэн и другие мыслители в области практики не могли игнорировать относительный дуализм памятования о будде, разработанный у Хо:нэн, но в области теории они не могли игнорировать и абсолютный монизм философии исконной просветленности школы Тэндай — и мучались, мечась между этими двумя крайностями. При этом каждый из них по-своему определял эти две противоположные установки и пересоздавал по-новому основы учения. Поэтому говорят о "новом буддизме эпохи Камакура". Чтобы понять этот новый камакурский буддизм, необходимо знать философию исконной просветленности школы Тэндай» [Тамура Ёсиро 1973, 548].

Жаклин Стоун [Стоун 1995, 40–43] выделяет четыре основных направления, по которым выстраивались учения эпохи Камакура. Отчасти при этом установки наставников «исконной просветленности» и мыслителей новых школ расходились, а отчасти совпадали.

1. Конечная цель, освобождение, достигается в единый миг — не в итоге долгого подвижничества, а на каждом его шаге. До:гэн, основатель школы Со:то:, говорит о вневременном мгновении, «сейчас», где подвижничество и озарение неразделимы. По учению школ «Чистой земли», такое решающее мгновение — это мгновение Изначального обета. Бодхисаттва Дхармакара дал обет не становиться буддой, если все живые существа, произносящие его имя, не смогут найти спасение в его Чистой земле. Он стал буддой Амитабхой (яп. Амида), и его Изначальный обет сделался порукой непременного спасения каждого из нас. Но для нас это мгновение свершается тогда, когда мы «памятуем о будде». Об «изначальном едином мгновении» учат и наставники традиции *хонгаку*.

2. Для достижения цели принципиально важен и достаточен первый шаг — знакомство с «именами и знаками» учения у наставников Тэндай, вера в спасение «иной силой» будды Амида у Синран, обращение к «Лотосовой сутре» у Нитирэн.

3. Для спасения есть только одно условие: «исключительное памятование» о будде Амида у Хо:нэн, почитание «Лотосовой сутры» у Нитирэн, осознание своей «исконной просветленности» у приверженцев традиции *хонгаку*. Если после первого шага это условие соблюдается, то человек может жить обычной мирской жизнью, и это не отменяет его спасения.

4. Неведение и дурные деяния не препятствуют освобождению — такова общая установка всех учений конца XII — начала XIII вв.

Критика учения об исконной просветленности внутри школы Тэндай

Критику традиции *хонгаку* начал наставник школы Тэндай — Хо:тибо: Сё:син (конец XII — начало XIII вв.). По преданию, этот монах-книжник настолько был погружен в ученые занятия, что даже не слыхал о войне между воинскими домами Тайра и Минамото. На протяжении почти полувека, с 1160-х по 1207 гг., он работал над книгой под названием «Личные заметки о трех больших частях толкования Лотосовой сутры». В этом сочинении Сё:син обсуждает несколько недостатков учения об «исконной просветленности». Он указывает на то, что некоторые источники этого учения сомнительны — таково, например, «Толкование к трактату о Махаяне». Саму «исконную просветленность» Сё:син понимает согласно «Трактату о пробуждении веры в Махаяну», как внутреннюю природу живого непросветленного существа. Об изначальном уже достигнутом просветлении, по Сё:син, в «Трактате» речи нет, и такие толкования он считает необоснованными. «Если бы в нас пребывал исконный самопросветленный будда, то это как раз было бы тождественно проповеди внешних путей об отсутствии причины и существовании плода». Сё:син упрекает своих товарищей по школе: вы настолько опьянены своей исконной просветленностью, что забываете дать «свидетельство» о ней, воплотить ее в жизнь путем подвижничества. Указания сторонников «исконной просветленности» на необходимость подвижнических упражнений выглядели для Сё:син неубедительно: «мгновенность» достижения цели он понимал как легкость, автоматизм. Поскольку ничто в мире не происходит без причины, то и просветление, по Сё:син, достигается только вследствие подвижничества [Тамура Ёсиро: 1984, 256, 546]. С другой стороны, «Сутру о сосредоточении на Цветке Лотоса» Сё:син считает вполне надежным источником — не для учения, а именно для подвижничества.

По критическим рассуждениям Хо:тибо: Сё:син уже можно видеть важнейшую трудность, которую отмечали потом и другие противники учения о *хонгаку*. В текстах этой традиции трудно различить: где речь идет об устройстве сознания как такового, а где — о состоянии сознания, которое должно быть достигнуто в ходе подвижнических упражнений. Эти две области вообще разграничить очень трудно, ведь теоретические описания сознания в конечном счете имеют целью практическую работу с ним, а практика подвижнических упражнений основана на теоретических знаниях. И то состояние, которого предполагается достигнуть в итоге подвижничества, в известном смысле должно быть присуще сознанию, иначе оно и не могло бы быть достигнуто; здесь наставники Тэндай исходят из того, что ученик уже обладает тем свойством, которое в нем

надо воспитывать (ср. стр. 22–23). Когда в традиции *хонгаку* теоретические рассуждения и руководства к созерцанию излагаются на одном и том же языке, это во многих отношениях весьма удобно — и для наставников, и для учеников. Но эта особенность учения об «исконной просветленности» оказывается удобной для критиков. Если взять отрывок, где говорится о цели подвижничества, и прочесть его так, будто речь идет не о цели, а о наличной данности, то можно сделать вывод, будто никакое подвижничество не нужно.

Похожей критике подвергалась не только традиция *хонгаку* школы Тэндай, но и другие буддийские учения, в частности *дзэн* в изложении Дайнитибо: Но:нин (ум. в 1190-х гг.) — основателя школы Нихон Дарума, первой японской школы традиции *дзэн*. Учение Но:нин в его собственном изложении не сохранилось, оно известно только по рассуждениям критиков. Проповедь Но:нин вызвала резкое неприятие и у монахов Тэндай, и у Эйсай, основателя школы Риндзай из той же традиции *дзэн*. Противники Но:нин приписывали ему отрицание каких-либо видов подвижничества, отказ от соблюдения заповедей и нравственных установлений. Эти ложные взгляды будто бы исходили из того, что Но:нин полагал достаточным осознать «исконную просветленность» каждого существа, после чего никакое самовоспитание уже не нужно. С деятельностью школы Нихон Дарума связывают запрет на распространение Дзэн в Японии, введенный в 1194 г. По Эйсай, Но:нин неверно толкует понятие «пустоты», выводя из него ничтожность любых правил и установлений. Кроме того, школа Нихон Дарума отвергает письменные тексты, что означает презрение к учению Будды. На самом же деле *дзэн* не отказывается от изучения сутр и трактатов прежних наставников, хотя избегает опираться исключительно на них [Фор 1987].

От упрека в отрицании подвижничества надежнее всего защищены «таинства», хотя они тоже исходят из тождества живого существа с буддой. Для прикладных указаний по подвижничеству и обряду в «таинствах» используется особый язык. Его словарь может отчасти сочетаться с некоторыми понятиями из теории, но общая практическая направленность рассуждений все равно четко просматривается. В текстах школы Тэндай по «исконной просветленности», наоборот, отдельные выражения из «тайного учения» встраиваются внутрь текста, написанного в основном на «явном» языке. Поэтому отделить прикладной, предписательный уровень рассуждений от теоретического, описательного, часто просто невозможно. Вероятно, под влиянием критики наставники школы Тэндай стали выделять «прекращение и постижение», «созерцание сердца» как особый слой учения.

До:гэн об «учении Сеники» и о единстве подвижничества и просветления

До:гэн (1200–1253), согласно жизнеописаниям, в пору учебы в школе Тэндай пришел к «великому сомнению»: если все живые существа изначально тождественны будде в теле Закона-Дхармы, то почему все будды пробуждаются, начинают движение к просветлению, подвижничают и в итоге обретают наивысшее просветление? Не в силах разрешить свое сомнение, До:гэн отправился в Китай, там нашел учителя — Жуцзина из школы Цаодун (яп. Со:то:) — и под его руководством достиг «озарения», *сатори*. Вернувшись в Японию, До:гэн основал школу, чьими главными положениями стали «единство подвижничества и свидетельства», *сюсё:-итто:*, и особая трактовка «природы будды», *буссё:*. По До:гэн, эта природа есть у любого существа в мире; однако она не присуща нам исходно, чудесно или еще каким-либо образом, но пребывает в нас именно как не-проявленная [До:гэн 2002, 69].

Сочинения До:гэн объединяются в собрание под общим названием «Сокровищница ока правильного закона». Как отмечает М. В. Бабкова, «сама структура этого произведения свидетельствует о понимании практики и просветления как единого целого» [Бабкова 2009, 161–162]. Хотя разные версии «Сокровищницы» различаются по составу и порядку расположения отдельных трактатов, все равно можно проследить, как в этом собрании теоретические рассуждения чередуются с конкретными указаниями по подвижничеству.

В исследованиях по японскому буддизму различаются три подхода к оценке соотношения между учением До:гэн и традицией «исконной просветленности» [Бабкова 2009]. Первый, критический подход представлен работами Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро: — сторонников «критического буддизма», *хихан буккё:*. Согласно этому подходу, До:гэн в 1248 г. пережил «духовное перерождение», после чего отверг установку на «исконную просветленность» и в дальнейшем строго держался той точки зрения, что просветление должно иметь причину и такой причиной выступает подвижничество.

Второй, традиционный подход изложен в книге [Буддизм 1993]. Здесь мы находим утверждение, что До:гэн расходился во взглядах с наставниками школы Тэндай, но сам принадлежал к традиции *хонгаку* в широком смысле слова — строил собственное учение об «исконной просветленности».

Третий, компромиссный подход утверждает, что До:гэн напрямую не отвергал учение о *хонгаку*, но и не принимал его, пусть и высказывал близкие к нему мысли. О таком подходе и его соотно-

шении с двумя другими подходами идет речь в статье Хайне [Хайне 1994]. По С. Хайне, До:гэн, в отличие от мыслителей школы Тэндай, придерживается не статического, а динамического взгляда на «природу будды»: для него важно не ее наличие, а ее длящееся самоосуществление.

Обсуждая отношение До:гэн к традиции *хонгаку* школы Тэндай, исследователи обращают внимание на те случаи, где он упоминает так называемое «учение Сеники». Имеются в виду отрывок из «Сутры о нирване», где в главе XXXIX Будду расспрашивает человек по имени Сеника[1] (ТСД 12, 594a–596b). Он — «брахмачарин», то есть проходит обучение по принятым в Индии классическим правилам, с которыми Будда и его последователи резко расходились (см. стр. 21–22; [Сутра о нирване net]).

Сеника сначала обращается к Будде по его родовому прозванию — Гаутама, то есть не считает его Просветленным. Брахмачарин задает вопрос о вечной «душе» (она же «самость», Атман), пребывающей повсюду. Будда в ответ спрашивает его: если эта самость едина и пребывает всюду, то воздаяние тоже должно быть одно на всех. Зачем же ты сам, Сеника, избегаешь злых дел и совершаешь добрые? Сеника предлагает различать два вида самости. Одна из них связана с телом, подвержена перерождениям и в этом смысле временна; ради нее мы и избегаем зла и стремимся к благу. Другая самость вечна и распространяется повсюду, не будучи привязана к телу. Будда спрашивает: как может в невечном теле находиться вечное «я»? И если «я» вечно, а тела преходящи, то каким образом «я пребывает всюду»? Сеника приводит сравнение: дом может сгореть, но его хозяин может спастись и построить себе новый дом. «Я, о котором я говорю, существует в сотворенном, но само вечно». При этом, с точки зрения Сеники, единство души не значит, что она одна на всех, а значит, что у каждого она едина, целостна.

На нескольких примерах Будда и Сеника разбирают, какие трудности отсюда следуют. Одна из них такова: если «я» — деятель, не подверженный ничему внешнему, то зачем ему нужно тело? По Сенике, душа пользуется телесными органами чувств, как жнец серпом, чтобы срезать траву (познавать телесные предметы). Будда же отрицает единство «души». Резать траву и пользоваться серпом — два разных действия; сам Будда говорит в этом случае не о едином «деятеле», а о согласовании причин и условий. Он показывает, что на деле Сеника под «самостью» понимает несколько разных вещей, и спрашивает: что именно достигает осво-

[1] Кит. Сяньни, яп. Сэнни. Иногда переводчики сутры восстанавливают санскритское имя этого персонажа не как Сеника, а как Сена или Шреника.

бождения? «Я»? Сознание? Воля? Или что-то еще? Так Будда выявляет главное противоречие в учении Сеники. Тот рассуждает о вечной «душе», поскольку она нужна для обоснования установки на спасение из непостоянного призрачного мира. Он некоторым образом помещает «душу» в этот мир, но после не может сказать, почему «душа» нуждается в освобождении от того, от чего она на самом деле не зависит. А отбросить учение о спасении Сеника не может, ведь именно ради него он и рассматривает «душу».

Брахмачарин перестает доказывать свою точку зрения и начинает расспрашивать: что следует из того, что «я» нет? Например: как возможна память о прежних событиях, если нет единой сознающей души? Будда возражает: а как возможно забвение пережитого, если такая душа есть? Но если ее нет, то кто же слышит и видит? — Шесть чувств, шесть областей предметов (звучащих, видимых и т. д.) и шесть сознаний согласуются друг с другом, здесь нет «кого-то», кому они все принадлежат. Еще Сеника спрашивает: раз нет ни «меня», ни того, что принадлежит «мне», то почему ты говоришь о «постоянстве, радости, самости и чистоте» (ср. выше, стр. 39–40). Будда отвечает: это не свойства чувств, предметов, воспринимаемых чувствами, или чувственных сознаний; эти определения относятся к прекращению чувственно-познавательной деятельности (или, в другом прочтении этого фрагмента, — к тому, что остается после ее прекращения). В итоге Сеника обретает «око правильной Дхармы» величает собеседника Буддой, просится к нему в ученики — и тот приветствует его как нового члена своей общины. И все-таки в дальневосточном буддизме «учением Сеники» собирательно называют все теории, исходящие из представления о неизменной самости «я».

До:гэн обсуждает «учение Сеники» в «Рассуждениях о различении пути» (1231 г.). Здесь излагается учение «одного наставника» и спрашивается, соответствует ли оно истинному пути будд и патриархов Дзэн. Учение гласит: не нужно скорбеть над жизнью и смертью, от них обеих можно мгновенно освободиться, если понять, что «наше тело обладает нерождаемым и неразрушаемым сознанием», и сознание — «это и есть изначальная природа, а тело — лишь временная оболочка» (перевод А. М. Кабанова [Догэн 1993, 203–204]). Сознание постоянно, а тело то умирает, то рождается. «Когда закончится ваша телесная жизнь, вы растворитесь в океане природы» и будете обладать всеми теми чудесными достоинствами, что есть у будд. Если это усвоить, то можно вырваться из круговорота рождений и смертей. До:гэн отвечает: нет, это учение Сеники о вечной душе, которая сознает, то есть различает хорошее и дурное, истинное и ложное, приятное и мучительное, — и при этом рождается то в одном теле, то в другом. В буддийском же учении тело и сознание изначально нераз-

делимы, природа и ее свойства — «не два». Это знали и в Индии, и в Китае, — подчеркивает До:гэн. Если тело гибнет, то как может сознание быть вечным? Они оба и вечны, и преходящи. Сеника в своем учении отвергает рождения и смерти, а это — преступление против Дхармы, коль скоро сансара есть нирвана, и он тем самым отвергает и нирвану. В этих построениях До:гэн можно усмотреть скрытую критику традиции «исконной просветленности» школы Тэндай, но сам До:гэн такого сближения нигде напрямую не проводит. Можно заметить, что мыслители школы Тэндай тоже настаивают на единстве тела и сердца, так что этот упрек До:гэн к ним не относится.

Под подвижничеством До:гэн почти всегда понимает «сидячее созерцание», *дзадзэн*, при котором нет предмета сосредоточения и нет человека, сосредоточенного на этом предмете, а есть только само сосредоточение. Подвижник «проявляет близкое озарение», *тикаки сатори-о аравасу*. Для До:гэн важно, что озарение «близко», что оно присутствует в самом подвижнике. Но тому, кто однажды пришел к озарению, нельзя прекращать подвижничество — ведь тем самым он утратит свою просветленность.

До:гэн настаивает на том, что просветление совершается сейчас, ровно в тот миг, когда человек предается «созерцанию». «Сидячее созерцание» мыслится как особенный, «исключительный» способ подвижничества: если не ради окончательной цели — «озарения» — то им вообще заниматься незачем. Сторонники других обрядов могут рассчитывать на частичную пользу, а при *дзадзэн* получаешь все — или ничего.

В «Общих наставлениях по правилам сидячего созерцания» (1227 г.) До:гэн отвечает на вопрос: для чего нужно подвижничать, если каждый человек изначально просветлен? Если между просветлением и заблуждением есть разница, то эта разница — как между небом и землей, ее невозможно преодолеть. Значит, чтобы подвижничать, надо, по сути, считать свою цель уже достигнутой — но тогда само подвижничество кажется излишним. Выход из этого противоречия До:гэн указывает через «сомнение»: в ходе «сидячего созерцания» преодолеваются не «заблуждения» как таковые, а колебания мысли, ее метания между противоположностями. Примером должно служить подвижничество Будды Шакьямуни и Бодхидхармы — эти два наставника не сомневались в необходимости «созерцания».

Далее в этом тексте До:гэн описывает условия для *дзадзэн* — тихое помещение, умеренная еда и питье, правильное дыхание, устранение любых внешних впечатлений, отказ от суждений о добром и дурном, об истинном и ложном и т. д. «Если мысль возникает, замечай ее, а когда ты ее заметишь, отгони ее! При долгом упражнении ты забудешь вещи и сам придешь к сосредоточению.

В этом — искусство сидячего созерцания. Сидячее созерцание — врата учения, ведущие к великому покою и радости». Подвижник, преуспевший в созерцании, становится свободен, как дракон в море, как тигр в горном лесу. Созерцанию предавались все великие наставники прошлого. Обучение с помощью слов недоступно «различающей мысли», не прошедшей подготовку в «сидячем созерцании». Изначально между всеми многочисленными учениями нет различий, и сколько бы они ни спорили о понятиях, все они стремятся «вернуться к собственной самости», а радуются все «упражнению, приносящему счастье». До:гэн призывает подвижника: «Правильно открой сокровищницу собственной самости и сделай так, чтобы ты мог свободно наслаждаться ею!» [БС 1974, 502–504; Дюмулен 1959].

В «Рассуждениях о различении пути» До:гэн говорит, что *дзадзэн* — это способ осознания Дхармы, которую все живые существа изначально применяют, но не осознают этого. Когда подвижник сидит в созерцании, освобождения достигают вместе с ним и все существа во всех мирах. Он дарует им всем учение об «исконной просветленности», и весь мир начинает проповедовать — не словами, а самим своим существованием.

При созерцании сам подвижник не бездействует. В это нужно верить, доказать это невозможно. Основным доводом у До:гэн служат примеры самого Будды, китайских наставников школ Чань и других приверженцев «созерцания».

О других путях к спасению До:гэн высказывается резко: *нэмбуцу* он уподобляет весеннему кваканью лягушек, а тех буддистов, кто изучает Дхарму по книгам, сравнивает с врачом, который знает лекарские трактаты, но сам не умеет готовить лекарства (ср. стр. 85). Среди способов подвижничества (по До:гэн) нет «лучших» и «худших», а есть истинный способ — *дзадзэн* — все остальные, ложные. При этом сидение в созерцании До:гэн называет «легким» и «блаженным». Оно удается только тогда, когда подвижник всецело подчиняет себя ему. «Воистину, нельзя обрести подлинную мудрость, если не направить все усилия на какую-либо единственную цель» [До:гэн 1993, 205]. Верить в свое тождество с буддой бессмысленно, пока не пробуешь на деле осуществить его в «сидячем созерцании». «Сидячее созерцание» исключительно потому, что отсутствием его одного объясняется любой неуспех подвижника. Надо сказать, что в этом же смысле Хо:нэн считает «исключительным» способом подвижничества «памятование о будде Амида».

Вместе с тем, вера, по До:гэн, действует даже и вне *дзадзэн*. Когда подвижники Дзэн внезапно приходят к озарению от ударов, случайно услышанных слов и т. п., это происходит именно благодаря вере. На-

ставник задает вопрос: знаешь ли ты то-то? («природу будды», например.) Ученик пробует изложить свои взгляды и слышит в ответ: нет, ты не знаешь! Собственно, подобный ход обучения в традиции *дзэн* имеет обязательным условием веру в то, что наставник лучше ученика знает, что тот знает или не знает. Если есть вера, то прийти к озарению может любой человек в любую эпоху. У Хо:нэн и Синран вера — это то последнее, что остается людям в пору «конца Дхармы», а для До:гэн при наличии веры никакого «последнего века» нет вовсе.

В «Рассуждениях о различении пути» До:гэн говорит: «Те, кто считают, что медитация и достижение просветления не равнозначны, следуют ложному пути. В буддийском Учении они неразделимы. Поскольку и нынешняя практика основывается на изначальном просветлении, то и сознание вступающего на Путь с самого начала содержит в себе все изначальное просветление. Поэтому и говорю вам: занимаясь медитацией, не следует рассчитывать на просветление вне практики, поскольку она уже и есть изначальное просветление. <...> Чтобы неотделимое от медитации просветление не загрязнялось, будды и патриархи предупреждали, что не следует ослаблять своих занятий медитацией. Если дадите волю чудесной практике, то изначальное просветление сразу окажется у вас в руках, а если освободитесь от изначального просветления, то истинная практика сразу заполнит все ваше тело» (перевод А. Г. Фесюна [До:гэн 2002, 49–50]). Здесь До:гэн исходит из установки на *хонгаку*, но предостерегает от того, чтобы ограничиваться ею: от убежденности в своей «исконной просветленности» надо освободиться, чтобы стало возможным истинное подвижничество.

Из ряда понятий, близких к понятию «исконная просветленность», для До:гэн главным оказывается понятие «природы будды» в том его смысле, что восходит к «Сутре о нирване». В трактате под заглавием «Природа будды» До:гэн разбирает утверждение: «Все живые существа полностью обладают природой будды». Такое «обладание» (по До:гэн) не значит, что природа будды уже дана, доступна нам. Люди не знают, что «корень заблуждения отрезан» [До:гэн 2002, 69], и потому не могут проявить свою просветленную природу. Чтобы показать значимость подвижничества, До:гэн делает упор не на то, что «природа будды» у нас есть, а на то, что она от нас закрыта, пока мы не делаем сознательных усилий по ее обретению. В то же время, такое усилие До:гэн мыслит как мгновенное — и в этом он согласен с наставниками Тэндай. В подтверждение этой мысли он приводит слова из «Лотосовой сутры» об «истинном знаке всех дхарм» (см. стр. 37–38). «Единство свидетельства и подвижничества» означает, что на каждом шаге подвижничества происходит не подготовка к просветлению, а само про-

светление, причем оно не достигается, не наступает как какое-то новое состояние, а «свидетельствуется», то есть проявляется просветленная природа как изначально присущая подвижнику. А вне подвижничества эта природа так и остается скрытой.

В трактате «Цветок Дхармы поворачивает Цветок Дхармы» До:гэн рассуждает о почитании «Лотосовой сутры». Он выделяет такое ее положение: «Только Будда, а также будды способны до конца понять "знаки" истинной реальности дхарм» [Лотосовая сутра 1998, 103]. Для До:гэн это значит, что принять учение об «истинном знаке» невозможно, пока сам не станешь буддой в ходе подвижничества. Но вслед за этим До:гэн цитирует слова Хуэйнэна, одного из самых знаменитых учителей Чань: «Теперь ты должен увериться в том, что мудрость Будды есть только твое собственное естественное состояние сознания» — то есть снова подчеркивает, что подвижничество выявляет уже присущую нам «исконную просветленность» [Бабкова 2009, 162]. Ту же мысль До:гэн проводит и в трактате «Проявление изначального, присущего всему состояния», который нередко считают главным, программным во всем своде его сочинений.

В трактате «Самадхи печати моря» До:гэн утверждает: «У будд и патриархов нет ни начатого просветления, ни исконной просветленности, никаких таких просветлений». В «Великом подвижничестве» До:гэн осуждает учение о «возвращении к морю природы исконной просветленности» как «внешний», то есть небуддийский путь [Тамура Ёсиро: 1973, 546]. До:гэн критикует приверженцев традиции *хонгаку* и за то, что они ясно не показывают, в чем выражается сама их вера, что значит считать себя исконно просветленным. В «Указаниях о подвижничающем будде» До:гэн говорит: Будда действует так или иначе не потому, что пытается достичь просветления, и не потому, что он уже просветлен, а потому, что хочет спасти все живые существа. Если же кто-то стремится стать буддой, то обычно это означает: человек выстроил себе умозрительное понятие «просветления» и не понимает его истинного смысла. И сам я, признается До:гэн, не понимал, насколько омрачено мое сознание. Приверженцы разных школ выстраивают теории «истинной сущности», «природы будды» и т. п., не замечая, что сами эти построения становятся путами, связывающими их на пути к просветлению. Будда изначально не подвержен подобным заблуждениям, его подвижничество и свидетельство полностью свободны от ложных различений: здесь нет границ между «исконным» или «начатым» просветлением, нет разницы между «обретением просветления» и «не-просветленностью». По-настоящему исконную просветленность нельзя описать в таких понятиях, ее можно только осуществить в непрерывном подвижничестве.

Из утверждений До:гэн, близких к традиции *хонгаку*, Тамура Ёсиро: обращает внимание на такие: «Горы, реки, великая земля — все это море природы будды» («Природа будды»); «Поскольку каждый из нас и жив, и мертв, не надо бояться. Почему так? Сейчас мы еще не отбросили жизни, но уже сейчас мы видим смерть. Еще не отбросили смерти, но сейчас уже видим жизнь. Жизнь не полагает предел смерти, смерть не полагает предел жизни... Смерть не противоположна жизни. Жизнь не противостоит смерти» («Путь наставлений о теле и сердце»); «Есть выход из жизни и смерти, есть вход в жизнь и смерть»; «Жизнь не приходит, жизнь не уходит. Жизнь не проявляется, жизнь не становится. Но хотя бы и так — жизнь есть проявление всех способностей и смерть есть проявление всех способностей» («Все способности») [Тамура Ёсиро: 1973, 525]. Это подтверждает пример из трактата До:гэн «Бытие и время»: «Этот принцип Пути есть исходное проявление Будды, обретшего просветление, глядя на ясные звезды; исходное просветление Татхагаты; исходное просветление зеницы ока; исходное просветление повернутого в пальцах цветка» [До:гэн 2002, 104].

Сторонники традиции *хонгаку* школы Тэндай, в свою очередь, критикуют наставников Дзэн за сосредоточенность на «природе» и отвержение «свойств», «знаков» как «пустых». «Школа Бодхидхармы учит, что у дхарм есть только природа, а свойств "знаков", нет. <...> Постигшего то, что дхармы имеют только природу, но не имеют свойств, он [=Бодхидхарма] называет "буддой". Правда, помраченному уму кажется, будто единственная действительная основа, не имеющая свойств, "знаков", якобы имеет какие-то свойства — но на самом деле все эти "знаки" подобны сновидениям, не действительны. Но ведь единая природа будды есть и в опрокинутом сердце, чья природа помрачена. На уровне внешних знаков ошибочно воображают: "это лошадь", "это бык", "это человек", создают в сердце неизмеримые различия. Внешние "знаки" подобны снам, это не действительный будда. Поистине, если знать, что есть эта единая природа будды, и думать, что знаков нет, — то все есть будда». Школа же Тэндай считает, что «все дхармы — это одновременно и природа, и свойства, что десять миров, сто миров, тысяча условий и три тысячи областей пребывают внутри мельчайшей доли каждой мысли всех живых существ» («Созерцание истинной сущности»). Расхождения между учениями Тэндай и Дзэн здесь намечаются такие: Дзэн считает, что всё есть будда, а потому живые существа для него все одинаковы. Особенные, своеобразные черты каждого из них для Дзэн не интересны, это учение отказывается сострадать живым существам «по отдельности» — а Тэндай настаивает как раз на этом. «Созерцатель» в себе видит будду, а подвижник Тэндай — не только будду, а все многообразие мира.

С точки зрения Тамура Ёсиро:, наиболее существенные разногласия у традиции *хонгаку* были с учением Хо:нэн о Чистой земле. По Хо:нэн (1133–1212), освобождение в нашем мире в «последний век» невозможно вообще. Людям остается надеяться только на возрождение в Чистой земле, а достичь его, согласно «Изначальному обету» (*Хонган*) будды Амида, может каждый, кто призывает этого будду по имени. Единственным обрядом, по Хо:нэн, может быть такое призывание — оно же «памятование о будде», *нэмбуцу*.

Рассуждения о будде Амида, принятые в школе Тэндай, Хо:нэн отвергает. В «Толковании тех сутр» он возражает против «тайного» подхода, соотносящего будду Амида с «изначальной нерожденностью знака *А*» (таков подход Какубан, а также «Собрания главных нитей» из традиции *хонгаку*). В этом же сочинении Хо:нэн оспаривает отождествление «трех истин» с тремя знаками имени *А-Ми-Да* в учении Тэндай.

«Памятованием о будде» Хо:нэн признает только изустное произнесение слов «Слава будде Амида!», но не молчаливое «созерцательное памятование», *каннэн*. «Мысли о Будде, пробудившиеся от чтения книг, также не являются *нэмбуцу*. Вне всяких сомнений, тому, кто помышляет о рождении в “чистой земле”, не нужно делать ничего, кроме произнесения слов “Слава будде Амида”» [Буддизм 1993, 203–204]. Хо:нэн, в отличие от наставников школы Тэндай, не признает, что знакомство с книгами имеет решающее значение для спасения.

Ученики Хо:нэн излагали учение о *нэмбуцу* по-разному. Одни считали достаточным призвать будду один-единственный раз, другие предписывали многократное, как можно более частое «памятование». Дзё:какубо: Ко:сай (1163–1247) считал достаточным «однократное памятование», *итинэн*. По Ко:сай, возможны два понимания будды Амида, как и два понимания Шакьямуни (по «Лотосовой сутре»): или Амида достиг просветления много веков назад, или же просветление будды Амида «исконно, не имеет начала» (*муси хонгаку*). Амида во втором понимании тождествен нашей «природе будды», и достаточно один раз «вспомнить» о нем, чтобы достичь единства с ним и спастись. Этот второй подход близок учению школы Тэндай, однако он плохо согласуется с наставлениями Хо:нэн об «Изначальном обете». Ведь если Амида считать вечным буддой, то трудно обосновать чрезвычайную важность обета, принесенного им, когда он был бодхисаттвой. По Хо:нэн же именно то, что бодхисаттва Дхармакара стал буддой Амитабхой (яп. Амида), подтверждает истинность его обета: да не обрету я просветления, если живые существа, памятующие обо

мне, не возродятся в моей Чистой земле! Тем самым учение о возрождении всех людей в Чистой земле оказывается под вопросом.

Синран (1173–1262), как и Хо:нэн считал обращение за помощью к будде Амида единственным путем к освобождению в эпоху «конца Дхармы». Однако, по его учению, для возрождения в «Чистой земле» нужна только «искренняя вера», *синдзин*, — вера в то, что мы все уже спасены силой «Изначального обета». Вера дается человеку извне, «иной силой», *тарики*, то есть самим Амида, и приходит внезапно, «за один миг», *итинэн* (тж. «за одно памятование»). «Истинная вера» навсегда избавляет человека от перерождений в здешнем мире. По Синран, произнесение слов «Слава будде Амида» — это не выражение «стремления», «пожелания», *ган*, а скорее, благодарение, *эко:*, будде за помощь, так как эта помощь уже обеспечила каждого человека тем единственным, что ему по-настоящему необходимо. «Памятование о будде» — это не обряд как таковой, а прямое осуществление обета будды. Оно ничуть не зависит от нас, но только от «иной силы», то есть от Изначального обета. Традиция *хонгаку* подчеркивает, что все будды «не созданы»: они не стали буддами в итоге подвижничества, а были такими всегда, и подвижничали только ради других, а не ради собственного совершенства (так же считает и До:гэн). Так и у Синран стремление стать буддой не зависит от усилий человека быть хорошим, а зависит только от веры в сострадание будды.

В сочинении под заглавием «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» (1224 г.) Синран говорит, что в слове «*Наму*» из «*Наму Амида буцу*» содержатся и наше обращение к будде, и призыв будды к нам: «Верьте!» Подобно тому, как в традиции *хонгаку* подвижник обретает в самом себе «исконную просветленность», Синран в себе находит «Изначальный обет». Но чтобы найти его, слова «Слава будде Амида» все-таки нужно произнести. А повторять *нэмбуцу* много раз не нужно — ведь это значило бы не полностью доверять будде.

В этом сочинении Синран отождествляет сущность будды Амида с «истинной сущностью», «истинным знаком». Здесь, как и в своих стихотворениях-*васан*, Синран говорит, что «Рождения и смерти — это и есть нирвана», «Ложные страсти и просветление — не два», «У ложных страстей и просветления — один вкус». Для Синран, как и для мыслителей традиции *хонгаку*, эти положения оказываются важны, коль скоро освобождение достигается верой, а верит не кто иной как смертный человек, подверженный заблуждениям и страстям [Тамура Ёсиро: 1973, 546].

Вслед за китайским наставником Таньлуанем (V–VI вв.) Синран говорит, что подвижник ведет себя с буддой, как хороший сын с родителями или как верный слуга с господином: не действует само-

вольно, а всегда следует желанию старшего. «Памятование» — это не способ двигаться к будде, преодолевая заблуждения и страсти, а решимость полностью довериться будде, последнее наше самостоятельное действие, после которого уже нами будет двигать «иная сила». Нечто похожее происходит и при «тайном» обряде, но там подвижник вверяет себя почитаемому на время обрядового действа, а *нэмбуцу*, по Синран, закрепляет такое состояние навсегда.

«Памятование о будде» относится к другим обрядам как внутреннее действие — к внешним, как близкое — к далеким, всеобъемлющее — к ограниченным, чистое — к смешанным, скорое — к медленным, необратимое — к обратимым, несомненное — к сомнительным и т. д. «Легкое» произнесение имени Амида Синран противопоставляет сложному пути книжной учености (хотя сам проповедует с опорой на множество сутр и трактатов).

Само «памятование» дается нам «иной силой», а мы лишь принимаем его. Но если так, то оно могло бы быть сколь угодно сложным. Отвечая на это возражение, Синран ссылается на свою глупость: по-настоящему он не знает, просто или сложно ему величать будду Амида, а знает только, что так ему жить легче, чем по-другому. Подвижничать обычными способами значит идти пешком по трудным дорогам, а «памятовать о будде» — плыть на надежном корабле.

Истинная вера не различает знатных и простых, монахов и мирян, мужчин и женщин, старых и молодых, для нее не важны ни дурная карма прежних жизней, ни сроки нынешнего подвижничества, ни умение правильно сосредоточиться. «Исключительность» доверия будде состоит еще и в том, что оно для Синран — то единственное, что зависит от нас самих, тогда как остальное мы предоставляем будде. Сама по себе вера легка и радостна — но принять ее трудно потому, что она кажется слишком простой [БС 1974, 548–588; Синран 2002].

В «Избранные записи скорбящего об отступничестве» (1280-е гг.) вошли беседы Синран, записанные его учеником Юйэнбо: (1222–1289). Синран говорит: я не знаю, достигну ли я благодаря «памятованию» рождения в Чистой Земле, или же из-за этого деяния попаду в «подземные темницы». Но даже если бы оказалось, что Хо:нэн обманул меня, и я попал бы в ад, я не сожалел бы об этом, — ибо я из тех людей, для кого любой путь труден, и что бы я ни делал, мое место в аду. Вера, по Синран, успеха не обеспечивает — зато поражение без веры несомненно. Об этом же в «Учении, подвижничестве, вере и свидетельстве» говорит притча, где вера предстает как узкий мостик через двойной поток огня и воды: верующий бежит по этому мосту, потому что позади него — дикие звери и разбойники, а впереди слышен хотя бы голос друга.

«Памятование» не дает никаких заслуг, поэтому произносить *нэмбуцу* ради спасения родителей или наставника бессмысленно. Произнося имя Амида, мы благодарим будду за незаслуженный дар, но сами не совершаем никакого благого дела. Если «я не чувствую радости от того, что вопрос о моем возрождении в Чистой Земле решен», это значит только одно — что вопрос действительно решен. Давая свой обет, Амида рассчитывал именно на таких, дурных людей, а значит, ему еще вернее можно доверять.

Отличие своей проповеди от учения об «исконной просветленности» Синран здесь обозначает так. Понимать, что Изначальный обет уже исполнен, не значит быть просветленным. «Сейчас, — говорит он, — мы не просветлены, а когда возродимся в Чистой Земле — то сольемся с истинной "природой дхарм"» [Таннисё: 1993, 499]. Тема слияния с буддой в этом тексте не обсуждается.

Какие-либо заповеди и предписания, разделение людей на монахов и мирян, знатных и простолюдинов, мужчин и женщин не имеют смысла, коль скоро обет будды Амида не проводит таких различий. Не различает он также и мудрых, и глупых, добрых и злых и т. д. «Даже добродетельный человек может достичь рождения в Чистой Земле, и уж само собою — порочный» (перевод В. П. Мазурика [См.: Буддизм 1993, 493]). С одной стороны, в этом изречении звучит вызов остальной буддийской общине — прежде всего, монахам Тэндай и других старых школ. «Добродетельные» и «мудрые» монахи соблюдают множество ненужных требований и запретов (или проповедуют их, но на деле нарушают) — но если и они уже освобождены силой обета будды Амида, то тем более это относится к простым, «глупым» людям, столь презираемым этими мнимыми подвижниками. С другой стороны, слова Синран толкуются как выражение скромности: те, кто обрел «истинную веру», относят себя не к разряду «добрых», а скорее, к разряду «злых», не приписывают никаких заслуг самим себе. Слова Синран перекликаются с «таинствами» и с учением Дзэн, где говорится, что на высшем уровне подвижничества никакие внешние условности уже не имеют цены, ибо граница между «добрым» и «злым» исчезает. В «Избранных записях» Синран говорит: «Если бы я мог знать доподлинно, как Амида, что тот или иной поступок добр, тогда бы я знал значение добра. Если бы я мог знать исчерпывающе, как Амида, что поступок злой, я знал бы, что такое зло. Но для глупца, полного слепых страстей в этом бренном мире, в этом горящем доме, всё без исключения есть ложь и вздор, абсолютно лишенный правды и искренности. Одна Молитва [=«*Наму Амида Буцу*»] истинна и реальна» [Буддизм 1993, 505–506]. Таким образом, главное расхождение

между Синран и наставниками традиции *хонгаку* состоит в том, что он отказывается рассуждать с точки зрения всеведения, всякий раз исходит из того, что он — непросветленный человек.

Как отмечает Абэ Масао, у До:гэн свидетельство, подвижничество и вера полностью едины. У Синран же вера соединяет подвижничество и свидетельство, которые иначе были бы бесконечно далеки друг от друга [Абэ Масао 1992, 189–190]. Единственное условие всеобщего спасения До:гэн помещает в настоящем времени, а не в прошлом, как Хо:нэн и Синран (Изначальный обет Амида уже принесен). В этом он согласен с мыслителями школы Тэндай. Но они говорят о времени, наступающем после знакомства с истинным учением, а До:гэн — только о времени созерцания. Правда, для него такое мгновение равно вечности. Не разделяя подвижничество и свидетельство, До:гэн противопоставляет деятельное знание, оно же *дзадзэн*, знанию вне действия (такому, как у приверженцев «исконной просветленности»).

В «Созерцании истинной сущности» о подвижничестве ради возрождения в Чистой земле говорится так. Если человек знает, что он есть истинная сущность, то он сознает свое тождество с буддой Амида, «и потому незачем далеко ходить в мир Чистой земли». Более того, если он возродится в Чистой земле, но не будет знать о своем тождестве с Амида, то его радость в той земле не будет «высшей». «Сутры о Чистой земле» различают несколько видов возрождения, и хотя в Чистой земле могут возродиться все люди, но положение их там будет неодинаковым. «Если это обычные глупцы, то их лотосы раскрываются только по прошествии малой кальпы, или же, если по прошествии двенадцати кальп лотосы не открываются, — они так и остаются завернутыми в лепестки, не видят будду, не гуляют по мирам на десяти сторонах, не совершают приношений будде, не приносят пользу и выгоду живым существам». А те, кто преуспел в «созерцании истинной сущности», «таковы, что за краткое мгновение их лотосы раскрываются, и эти существа, гуляя по землям будд на десяти сторонах, совершают подношения будде, приносят пользу и выгоду живым существам». В сутрах полностью принимается мысль о спасении всех силой Изначального обета будды Амида, но при этом ставится вопрос о существовании после спасения, — и для наставников школы Тэндай важно, чтобы и в Чистой земле мы могли продолжать сострадательное подвижничество ради других живых существ.

Сближение традиций *хонгаку* и *нэмбуцу* можно увидеть у Иппэн (1239–1289), основателя школы Дзи. В «Записях бесед святого Иппэн» приводится такое высказывание: «*Наму* — это способность начатого просветления, *Амида буцу* — это Дхарма исконной просветленности. А раз так, то получается в словах *Наму Амида буцу* начатое и исконное суть не два» [Тамура Ёсиро: 1973, 547].

Традиция «исконной просветленности» и учение Нитирэн

Из всех новых учений эпохи Камакура к школе Тэндай ближе всех учение Нитирэн (1222–1282). Как и для наставников Тэндай, для Нитирэн главная книга буддийского канона, вместилище «Истинной Дхармы» — это «Лотосовая сутра». Он стремится установить должное почитание этой Дхармы в Японии и винит современную ему школу Тэндай в отступлении от ее собственных основ. Настоящим продолжателем дела Чжии и Сайтё: Нитирэн считает только самого себя. Свою школу он называет «Школой Цветка Дхармы», *Хоккэ-сю:*, — так же, как в текстах по «исконной просветленности» обычно именуется Тэндай. (Название «школа Нитирэн» закрепилось за его школой только в XIX в.) Разногласия между Нитирэн и традицией *хонгаку* в области учения выглядят подчас настолько тонкими, что о некоторых текстах XIII в. позже шли споры: принадлежат ли они Нитирэн и его ученикам — или монахам школы Тэндай [Тамура Ёсиро: 1973, 532–533].

Вместе с тем, в области подвижничества Нитирэн и школа Тэндай расходятся достаточно далеко, а в понимании задач проповеди исходят из противоположных установок.

Свою монашескую учебу Нитирэн начинал в храме Киёсуми в провинции Ава, принадлежавшем Тэндай. Храм относился к тому направлению школы, которое восходит к «пагоде Ёкава» — то есть к традиции Гэнсин и его учеников [Трубникова, Бачурин 2009, 287–292]. Как и в Ёкава на горе Хиэй, в Киёсуми сильна была приверженность «памятованию о будде» — ведь именно Гэнсин первым в Японии разработал целостное учение об этом виде подвижничества. В храме Киёсуми были сильны и «таинства» в версии Какубан; к концу эпохи Камакура этот храм перешел к школе Синги-Сингон [Дольче 1999, 353].

В 1237 г. Нитирэн отправился в Камакура и там познакомился с учением Дзэн в изложении последователей Эйсай. Готовясь к дальнейшей учебе в школе Тэндай — теперь уже в ее главных храмах на горе Хиэй — Нитирэн в 1238 г. переписал «Собрание многочисленных значений совершенного» (см. стр. 88–89); эта рукопись сохранилась до наших дней [Тамура Ёсиро: 1973, 544]. В 1242 г. Нитирэн прибыл на гору Хиэй, и его определили в ученики к Сюмпан (ум. 1262) — одному из глав тогдашней школы Тэндай, наставнику, ведавшему всем обучением монахов. Сюмпан принадлежал к традиции «исконной просветленности» (см. стр. 100). Вероятно, высокая должность в школе мешала ему уделять много времени урокам как таковым, так что в основном Нитирэн осваивал теорию Тэндай самостоятельно, по книгам. Возможно также, что Сюмпан

по обыкновению школы Тэндай в главные свои ученики выбирал монахов из знатных семей, а менее родовитыми пренебрегал. В дальнейшем Нитирэн никого из своих современников не чтил как единственного Учителя — в отличие от Синран, чьим учителем был Хо:нэн, и от До:гэн, ученика Жуцзина [Стоун 1999, 443–444]. Из двух главных традиций Тэндай той поры — «книжной» и «устной» — Нитирэн предпочитал первую, то есть сочинения Чжии, Чжаньжаня и Сайтё:, а не учение об «исконной просветленности», все еще крепко связанное с устным преданием. «Таинства школы Тэндай» также не привлекали Нитирэн — ведь в этой области «Сутра о Великом Солнце» считалась главной, более важной, чем «Лотосовая».

Еще в годы ученья Нитирэн составил сочинение с жесткими нападками на сторонников «исключительного памятования о будде». Такой критикой в школе Тэндай в ту пору занимался и Сюмпан. В 1253 г. Нитирэн вернулся в родные места, в храм Киёсуми. Как отмечает А. Н. Игнатович, Нитирэн не видел возможности обновить школу на горе Хиэй, хотя и желал этого. Восстановить учение Чжии и Сайтё: для него означало начать собственную проповедь вне рамок тогдашней школы Тэндай.

28-й день 4-го месяца 1253 г. в школе Нитирэн считается днем «открытия учения». На рассвете этого дня Нитирэн взошел на вершину холма недалеко от храма Киёсуми, и, глядя на рассветное солнце, воскликнул: «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!», *Наму Мё:хо: Рэнгэ-кё:*! В тот же день он произнес проповедь, в которой опровергал учения Дзё:до и Дзэн и утверждал, что в век «конца Закона» спасительно только почитание «Лотосовой сутры». Проповедь встретила неприятие у представителя военного правительства в том краю, истового приверженца *нэмбуцу*. По преданию, он приказал казнить проповедника, но Нитирэн тайно бежал из храма.

В том же году Нитирэн начал проповедовать в Камакура, у него появились ученики — как монахи, так и миряне, в основном незнатные служилые люди, а также «монахи в миру» (отставные воины, принявшие монашество, но жившие не при храмах, а дома). Многочисленные природные бедствия конца 1250-х гг. Нитирэн осмысливал как приметы «конца Закона». Но, в отличие от многих своих современников, Нитирэн понимал «конец Закона» не как упадок мироздания вообще, а именно как разрушение Дхармы. Причиной этого разрушения — а не еще одной его приметой — Нитирэн считал расцвет лжеучений, прежде всего, учения школы Дзё:до о бесполезности любых видов подвижничества кроме «памятования о будде». В 1259 г. Нитирэн составил «Рассужде-

ние о защите страны», «*Сюго кокка-рон*», где жестко критиковал учения других школ, особенно Дзё:до.

На сочинения Хо:нэн Нитирэн и в дальнейшем часто ссылается. Как указывает Асаи Эндо:, Нитирэн в ходе критики многое усвоил от Хо:нэн, прежде всего — на уровне постановки вопросов. Таков, например, вопрос о «силе другого» (милосердной помощи будды) и «собственной силе» (личной ответственности) человека в пору «конца Закона». Учение Дзэн у Нитирэн тоже обсуждается часто, и в основном речь ведется о той проповеди, которая в Японии соотносилась с именем Но:нин и была предметом критики уже в конце XII в. Во многом Нитирэн продолжает традицию этой критики. Ни До:гэн, ни Синран у Нитирэн нигде не упомянуты; возможно, он о них и не знал [Асаи Эндо: 1999, 241]. Кроме новых буддийских движений, Дзё:до и Дзэн, Нитирэн резко критикует также две старые школы: Рицу и Сингон. Обе они в XIII в. стремились обновить свое учение и возродить свое влияние в буддийской общине Японии.

По Нитирэн, учения школ Сингон, Дзё:до, Дзэн и Рицу ведут не к тому итогу, о каком заявляют они сами, а к обратному. Сингон не дает «пользы и выгоды в здешнем мире», а напротив, губит страну — поскольку ценит «тайные» сутры выше «Лотосовой». Дзё:до обещает своим приверженцам «Чистую землю», а на самом деле они попадают в «подземные темницы», ведь их вера в одного лишь будду Амитабху принижает Будду Шакьямуни. Учение Дзэн — «демонское», поскольку оно делает упор на «сомнение», а в преданиях о Будде именно демон Мара преследует Шакьямуни и пытается вселить сомнения в него и его учеников. Сторонники Дзэн повинны и в том, что отрицают слова Будды (как и любые тексты), уничтожают его изображения. Наставления школы Рицу о заповедях — это уроки преступных деяний, так как она склоняется к «Малой Колеснице» и не признает сострадательного подвижничества бодхисаттв.

Свой подход к проповеди Нитирэн называет словами «гнуть и ломать», *сякубуку*. Если не бороться с врагами Дхармы, то бесполезно чтить сутру, читать ее и переписывать, хоть сто и тысячу раз. Нитирэн сравнивает почитателя сутры со служилым человеком: если тот знает, что у его господина есть враги, но не дает им отпор и не чувствует личной вражды к ним — такой человек плох на службе [Хабито 1999, 292]. «Гнуть и ломать» врагов Дхармы, по Нитирэн, можно разными путями: проповедовать, призывая монахов и мирян отвратиться от ложных учений, вызывать лжеучителей на диспуты или на обрядовые «состязания», обращаться с воззваниями к властям, настаивая на запрете вредоносных школ. Наставники Тэндай в XIII в. боролись против Дзё:до и Дзэн иначе: они доказывали, что эти движения всего лишь развивают и до-

водят до крайности отдельные составные части учения и подвижничества Тэндай, но по сути не приносят ничего нового.

В 1260 г. Нитирэн составил «Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране», где предлагал решительные меры по переустройству государственной жизни, в том числе — искоренение дурных учений вплоть до истребления «злых монахов». Это сочинение Нитирэн направил бывшему *сиккэн*[1] Хо:дзё: Токиёри (1227–1263, прав. 1246–1256). Сторонники школы Дзё:до в ответ на нападки разгромили дом, где жил Нитирэн, и ему пришлось бежать из Камакура. Год спустя он вернулся, но школа Дзё:до добилась взятия его под стражу, суда над ним и ссылки. Гонения на Нитирэн и его учеников продолжались и в дальнейшем. По его убеждению, все нападки на него подтверждали, что он — истинный подвижник «Лотосовой сутры». (Об испытаниях, которые предстоят ее подвижникам, говорится в ней самой в гл. XIII, «Увещевание держаться твердо».) А значит, по Нитирэн, истинный почитатель сутры и не может быть угоден неправедным властям. Из первой ссылки Нитирэн вернулся в 1263 г., отправился в родные места и там едва не был убит. В 1268 г., после того как в Японию прибыли посланцы от хана Хубилая и угроза монгольского нашествия стала насущной, Нитирэн снова обратился к властям. Он писал, что грозящее нашествие завоевателей имеет причиной распространение дурных учений, что боги и будды гневаются на разрушение Дхармы и отступаются от Японии — и только он, Нитирэн, знает, как предотвратить бедствие. В качестве неотложных мер он предлагал запретить школы Дзё:до, Сингон, Дзэн и Рицу и обратиться к Истинной Дхарме. В 1271 г. его снова судили и сослали, а при отправке к месту ссылки пытались тайно казнить; по преданию, этой расправе помешало лишь чудо (в последний миг некое светящееся тело упало с неба и ослепило палача). Во второй ссылке Нитирэн пробыл до 1274 г., в ней он написал свои главные трактаты. Позже он на недолгое время был приглашен в воинскую ставку как советник, но к его словам власти не прислушивались, и последние годы своей жизни он провел вдали от столиц, на горе Минобу.

Для Нитирэн главное в «Лотосовой сутре» — это учение о «трех тысячах миров в единой мысли», *итинэн сансэн* («Трактат об открывании глаз», 1272 г. [Игнатович 2002, 143–186]). В сутре сказано, что все десять миров возможного перерождения содержатся один в другом. По Нитирэн, у других наставников «три тысячи миров в единой мысли» рассматриваются на уровне основы, а у него самого — на уровне дел. Это «дело», осуществление «трех тысяч в единой мысли»,

[1] *Сиккэн* в военном правительстве XIII в. — заместитель сёгуна; обычно ему, а не сёгуну, принадлежала реальная власть.

свершается во время величания «Лотосовой сутры» — произнесения слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы». Нитирэн берет величание сутры как главный обряд. Традиция *хонгаку* этого обряда не отрицает; он подробно разобран в «Наследии храма Сючань» (см. стр. 99, 161). Но он и не выделяется в качестве основного.

Как указывает Асаи Эндо:, установка на «три тысячи миров в единой мысли» и представления о «конце Закона» по смыслу противоречат друг другу: либо мир един, либо в нем нынешняя греховная часть, «мир Саха» противопоставляется Чистой земле — стране Высшей Радости будды Амитабхи, как у амидаистов, или Орлиной горе, где Будда Шакьямуни вечно проповедует «Лотосовую сутру». Однако у Нитирэн оба взгляда на мир совмещаются, хотя и не согласуются [Асаи Эндо: 1999]. Рубен Хабито отмечает веру Нитирэн в важность этой жизни и этого мира как места, где должна осуществиться страна Лотоса. Из его сочинений ясно, что он смотрел на наличный земной мир как на владение Шакьямуни и считал, что каждый может лично встретиться с Буддой, проповедуя сутру. Однако в письмах, особенно поздних, Нитирэн говорит также о своей надежде встретиться с Шакьямуни после смерти [Хабито 1999, 301].

Другие буддийские школы, по Нитирэн, не знают о взаимопроникновении десяти миров, а если и рассуждают об этом — то вслед за школой Тяньтай, «присваивая» часть ее учения, «расхищая» ее Дхарму. Зависимость всех других китайских школ от учения Тяньтай обсуждал еще Сайтё: [Трубникова, Бачурин 2009, 79–80]; когда в эпоху Камакура наставники Тэндай видят в новых японских школах ответвления Тэндай, их подход имеет давнюю предысторию. Нитирэн следует по тому же пути, но выражает свои оценки гораздо резче: обвиняет все прочие школы в «воровстве», а не просто указывает на их вторичность.

Упреки других школ к «Лотосовой сутре» Нитирэн обобщает так: «Сегодняшние приверженцы “молений будде” говорят <...>: “Сутра о Цветке Дхармы имеет глубокий принцип, но мы едва ли его поймем; Дхарма глубока, но наши способности мелки для того, чтобы мы смогли достичь святых миров”. Приверженцы школы Дзэн говорят: “Сутра о Цветке Дхармы — палец, который указывает на луну. Школа Дзэн — сама луна. Если имеешь луну, то зачем палец? Дзэн — суть Будды. Сутра о Цветке Дхармы — слова Будды. Будда, после того как проповедовал Сутру о Цветке Дхармы и все остальные сутры, держа в руке всего один цветок, вручил его в последний момент одному человеку — Кашьяпе. В знак этого кашайя [=монашеская накидка] Будды была отдана Кашьяпе, а также передавалась двадцати восьми патриархам, о которых говорится в Сутре о Вручении Сокровищницы Дхармы, и еще шести патриархам”. Эти вели-

кие лживые речи уже давно свели с ума всю страну». Но сразу после этого Нитирэн нападает и на школу Тэндай: «Кроме того, хотя священники высокого ранга школ Тэндай и Сингон смогли получить имена в их домах, суть учений их собственных школ для них темна. Алчность их глубока, они устрашают *кугэ* и *букэ* [=столичных чиновников и военные власти], подчиняют себе и, заставляя признать суть своих учений, воздают сами себе хвалу». Подводя итог, он говорит: «Нитирэн для всех людей в Японии — родной отец. Все люди из школы Тэндай — их великие враги» («Трактат об открывании глаз», перевод А. Н. Игнатовича [Игнатович 2002, 182–183, 185]).

Будда в нашем сердце — это присутствие в нем пяти знаков *Мё:-Хо:-Рэн-Гэ-Кё:*, а есть ли в нашем сердце-сознании эти пять знаков заглавия сутры, зависит от нас самих, от нашего сознательного усилия. Если заглавие сутры, *даймоку*, есть в нашем сердце, — значит, и будда в нем есть. Это и значит быть буддой в нынешнем теле — «повесить себе на шею Лотосовую сутру» [Асаи Эндо: 1999, 254–257; Хабито 1999, 291].

В «Трактате об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия» (1273 г.) Нитирэн подробно разрабатывает учение о трех тысячах миров в единой мысли [См.: Игнатович 2002, 191–226]. Как отмечает Тамура Ёсиро:, Нитирэн в этом сочинении рассуждает с точки зрения «исконной просветленности» [Тамура Ёсиро: 1973, 547], хотя и предлагает для ее выявления иные обряды, чем те, что были приняты в школе Тэндай.

Нитирэн, в частности ставит такой вопрос: если все три тысячи областей проникают друг в друга, то есть ли сознание у трав и деревьев, могут ли они тоже стать буддами? Традиция «исконной просветленности» на этот вопрос отвечала: не могут (см. стр. 125). Нитирэн рассуждает иначе. То, что у неживых вещей есть сознание, в том числе у трав и деревьев, Нитирэн называет самой трудной для постижения мыслью «Лотосовой сутры», причем относит эту мысль не к учению, а к подвижничеству. Если признать, что сознание у растений есть, то становится понятным, почему в храмах в качестве «истинно-почитаемого» воздвигают образ Будды, вырезанный из дерева или написанный на бумаге из растительных волокон. Вопрос, может ли растение стать буддой, имеет прикладной смысл: становится ли буддой то дерево, из которого вырезана статуя, — или, иначе говоря, поклоняемся ли мы собственно будде, когда поклоняемся статуе? Нитирэн отвечает утвердительно. Следовательно, способность растения стать буддой, обоснованная исходя из учения о трех тысячах миров, доказывает истинность буддийского обряда в целом. Такое учение может заменить собой «таинства» — обоснования обряда, признаваемые большинством буддистов в Японии.

«Постижение» («созерцание») Нитирэн определяет так: «Постигнув суть самого себя, увидеть десять миров Дхармы» [Игнатович 2002, 195]. Подвижник должен в себе самом увидеть все десять миров, сто миров, тысячу условий и три тысячи областей, вместив их в «единую мысль». Чтобы увидеть их в самом себе, человеку нужно зеркало, и такими зеркалами служат «Лотосовая сутра» и сочинение Чжии «Махаянское прекращение неведения и постижение сути».

Затем Нитирэн отвечает на вопрос: где в «Лотосовой сутре» содержится учение о взаимопроникновении десяти миров? Вопрос этот непрост, ведь напрямую об этом в сутре не говорится. Нитирэн применяет тот же способ рассуждения, который встречается, например, в «Собрании главных нитей исконной основы» (см. стр. 227–228). Он выбирает из сутры фразы, которые подразумевают, что в таком-то мире содержатся другие миры. Например, слова «...желают открыть живым существам знание и видение Будды» значат, что мир будд пребывает в остальных девяти мирах, а слова о бесконечной продолжительности жизни Будды означают, что все девять миров пребывают в мире будд. Далее, утверждение, что Брахма и другие боги тоже станут буддами, подразумевает, что все миры присутствуют и в мире богов. Нитирэн приводит еще ряд цитат из сутры, подтверждающих, что каждый мир содержит в себе девять других миров.

Но десяти миров мы не видим ни в себе самих, ни в других существах. Это и есть главная трудность созерцания; об этом не учат другие сутры, да и слушатели Будды на Орлиной горе не смогли поверить в это. Впрочем — «Если бы вы в это поверили, это не было бы Истинной Дхармой!», — ведь истинная Дхарма, по Нитирэн, трудна, как труден, при внешней простоте, и обряд величания «Лотосовой сутры».

«Спрашивают: <...> Сейчас мы много раз смотрели на многие лица, но не видели других “миров”, кроме “мира” людей. То же самое происходит и с нашими собственными лицами. Как же обрести веру?

Отвечаю: Когда много раз смотришь на другие лица, то иногда видишь на них радость, иногда — гнев, иногда — спокойствие, иногда на них проявляется алчность, иногда проявляется глупость, иногда — испорченность. Гнев — “мир” ада; алчность — “мир” голодных духов; глупость — “мир” животных; испорченность — “мир” асур; радость — “мир” богов; спокойствие — “мир” людей. В цвете и выражении других лиц присутствуют шесть “путей”» [Игнатович 2002, 198]. Ниже Нитирэн говорит, что любовь в человеческих лицах — это «мир» бодхисаттв, а «мир» будд в них отражается как вера. «Вера», она же «верность», *син*, здесь толкуется как взаимное доверие подвижника и Будды, подобное доверию между служилым человеком и его господином; схожим образом *син*, кит. *синь*, толкуется у конфуцианцев.

Далее Нитирэн несколькими способами поясняет, как достигается вера в то, что в человеке есть мир будд. Будда пребывает в нас, как огонь внутри камня или как цветок внутри дерева. Беспристрастность древних китайских государей Яо и Шуня свидетельствует, что в мире людей есть частица мира будд. Бодхисаттва Никогда Не Презирающий видел будду в каждом человеке (см. стр. 38). Нитирэн приводит и другие примеры того, как может проявляться мир будд, содержащийся в мире людей.

После этого в трактате делается пометка: дальнейшее наставление нужно хранить в тайне! Вопрошатель уточняет, почему трудно осознать мир будд в нас. Этому, собственно, мешает все то, что мы знаем о Будде, о прежних его жизнях и той жизни, в которой он был известен под именем Шакьямуни, о подвижничестве и мудрости Будды. Чем больше мы узнаем о величии Просветленного, тем труднее нам осознать, что он пребывает в нас — ничтожных глупых людях. По «Лотосовой сутре», Будда «устранил все плохое, имеющееся в дхармах», а значит, мир Будды чист. Как же могут девять других, нечистых миров, содержаться в нем?

Ответ гласит: истинным знанием о десяти мирах обладали уже индийские наставники Махаяны, Нагарджуна и Васубанду, но это знание было «заморожено» внутри, и последователи его не поняли. Поэтому Чжии кажется одиноким среди китайских мыслителей — и все-таки прав был он, а не большинство. В «Лотосовой сутре» Будда хотел «открыть живым существам знание и видение Будды», что означает: такое знание у них уже было, ведь невозможно «открыть» в ком-то то, чего в нем нет.

Далее в трактате Нитирэн обосновывает обрядность своей школы: величание сутры и поклонение «исконно-почитаемому», то есть надписи, на которой заглавие сутры окружено именами будд, бодхисаттв и других существ, упоминаемых в сутре или связанных с ней. Учение о «трех тысячах миров в единой мысли» Будда милосердно «заворачивает» в пять знаков *Мё:-Хо:-Рэн-Гэ-Кё:*, чтобы люди могли его почитать. Для Нитирэн условие «имен и знаков» оказывается настолько важным, что об остальных пяти условиях он уже не говорит, «условие основы» не имеет значения. В завершение говорится, что трактат не нужно показывать «трем-четырем» людям; здесь, как и в традиции «исконной просветленности», вводится правило доверять учение только одному человеку. Связано это с тем, что в книге «вопросов много, а ответов мало», то есть закрытость обусловлена способом изложения, хотя по смыслу наставление обращено ко всем людям. Такая закрытость учения и его всеобщность — черта, присущая и другим учениям эпохи Камакура.

Отвечая на проповедь Нитирэн, монахи школы Тэндай пошли уже опробованным путем: постарались показать, что по существу Нитирэн не предлагает ничего, чего бы не было уже у наставников Тэндай. В «Наследии храма Сючань» обсуждается «тройное созерцание единого сердца» — вид подвижничества, при котором сознающее сердце созерцают как единство трех истин. Это истины о «пустоте» познаваемого, его призрачности; о том, что в качестве призрачного оно все-таки «временно» существует; и наконец, о «срединном пути» между «пустым» и «временным». Совпадение трех истин мыслится как равнозначное единству трех тысяч мировых областей в единой мысли.

В «Наследии» описан смысл такого созерцания и обряды, позволяющие его осуществить, в том числе величание «Лотосовой сутры». Здесь возглашение заглавия сутры служит обрядом для предсмертного часа. О трудности этого несложного обряда в третьей части «Наследия» беседуют Сайтё: и его китайский учитель Синмань; они обсуждают даже не все заглавие сутры, а только первое его слово — «Чудесная», *Мё:*.

Как и у Нитирэн, «сила Другого» в «Наследии» совпадает с силой самого человека, коль скоро он тождествен будде. Но здесь сил три: силы Будды, Дхармы и веры. Говоря о силе веры, составители «Наследия» косвенным образом откликаются и на проповедь Синран. И тут же они подчеркивают, что даже учителя китайской школы Тяньтай выражали одну и ту же веру разными словами, так что настаивать на вере в один лишь «Изначальный обет» едва ли правильно. В третьей части вначале говорится о том, что обрядов бывает много, на разные случаи жизни: почитание «Лотосовой сутры» велико не потому, что оно одно действенно среди множества бесполезных обрядов, а потому, что оно превосходит другие по-своему достойные виды подвижничества. Таков ответ школы Тэндай камакурским школам с их «исключительными» обрядами.

* * *

Споры между школой Тэндай и школами эпохи Камакура касаются основных установок их учений. Обсуждая различные частные вопросы, До:гэн, Синран, Нитирэн и приверженцы традиции *хонгаку* школы Тэндай часто обосновывают свои слова одними и теми же отсылками к тождеству рождений и смертей с нирваной, к «истинной сущности» и т. д. Но когда речь заходит о самоопределении школ, это, казалось бы, очевидное согласие не берется в расчет. Школы Дзэн, Дзё:до, Нитирэн готовят не монахов, а просто людей для здешней земной жизни: людей с четко выстроенной общественной ролью, осознанным устремлением к спасению и с готовностью следовать по одному «исключительному» пути спасения. Перед нами

три вполне цельных образа: целеустремленный искатель совершенства, готовый работать над собой (Дзэн), простец, доверяющийся «иной силе» (школы «Чистой земли»), самоотрешенный борец за единственное учение (Нитирэн). Противоречие между «буддизмом для себя» и «буддизмом для других» (ср. стр. 81–82) здесь снимается. А школа Тэндай продолжает исходить из того, что это противоречие должно сохраняться, — иначе нельзя избежать односторонности. Она применяет тот же подход, что и в «таинствах», но с обратным знаком. Подвижник — это уже не «человек внутри» и «будда вовне». Наоборот: внутренне он сознает себя буддой, внешне разделяет судьбу страдающих обитателей непостоянного мира, помогает им наставлением и обрядом. Выбрать «исключительный» способ подвижничества невозможно, потому что выбор зависит не от наших предпочтений, а всякий раз от особенностей тех, кому мы помогаем. Отвергнуть чье-то чужое учение здесь невозможно, можно только найти в своём собственном школьном наследии основы этого учения — помня, что основы других учений в нем тоже есть.

Глава 2
Традиция хонгаку и осмысление природы «родных богов»

Согласно «Анналам Японии» (720 г.) поначалу жрецы страны Ямато возражали против почитания «чужеземного божества», то есть Будды, предостерегая: наши боги могут разгневаться. Считается, что впервые этот вопрос при дворе государя Ямато обсуждался в середине VI в. [Нихон сёки 1997 II, 53]. Еще несколько десятилетий между приверженцами буддизма и сторонниками старого жречества шла борьба. Однако уже в начале VII в. закрепляется положение, при котором одни и те же задачи могут решаться средствами обоих обрядов: и в святилищах «родных богов», и в буддийских храмах. Это касается и общегосударственных задач — защиты страны в целом, молений о благоприятной погоде или о здоровье правителя — и задач частных, прежде всего, поминовения предков.

В дальнейшем постепенно складывалось «совместное почитание богов и будд», *симбуцу сюго*:. Оно предполагало строительство храмов при святилищах, где бы монахи совершали обряды ради будущего благого перерождения тамошних богов. Близость святилища должна была придавать особую силу также и буддийским молениям о благополучии тех людей, кто почитает этих богов как своих предков, как защитников своей земли или как покровителей

своего ремесла. При храмах также могли возводить святилища, где чтили богов-защитников этого храма и ближней округи. К середине VIII в. совместное почитание богов и будд распространяется достаточно широко. При главном храме страны, То:дайдзи в городе Нара, тоже устраивают святилище — для бога Хатиман, покровителя кузнецов и воинов, знаменитого также своими вещаниями.

В IX–X вв. развиваются представления об «исконной ступени и отпечатке-следе», *хондзи-суйдзяку*. Божество той или иной местности ставится в соответствие будде или бодхисаттве, чтимому в местном храме, и мыслится как «след», «отпечаток», тогда как сам этот будда или бодхисаттва именуется «исконной ступенью» [Трубникова, Бачурин 2009, 155–160]. Понятия «следа» и «исконного» восходят к толкованию «Лотосовой сутры» в школе Тэндай, где «вратами следа» называется предварительная проповедь Будды, основанная на «уловках», а «исконными вратами» — его окончательное учение, в котором открыта истина как она есть. Для традиции «исконной просветленности» различение «исконных врат» и «врат следа» тоже было очень важным (см. стр.140, 144).

Часто соотнесения богов с буддами обосновывали права крупных храмов на контроль над различными местными храмами и святилищами. При этом, например, будда-целитель Якуси, чтимый в храмах школы Тэндай на горе Хиэй, оказывался «исконной ступенью» для множества «следов» — богов *ками* в святилищах по всей стране. Крупные храмовые объединения к X в. все в большей мере превращались в подобие феодальных владетельных домов — и им нужны были «свои» *ками*, подобные родовым богам мирских знатных семей. Два крупнейших объединения, школы Тэндай и Сингон, первыми начали выстраивать учения о природе «родных богов». Для Тэндай это «Путь богов Горного государя», *Санно:-синто:*, а для Сингон — «Путь богов двух мандал», *Рё:бу-синто:*. Долгое время эти учения существовали в устной традиции.

«Синтоизмом» часто называют почитание богов *ками* в целом, включая сюда и обряды, и мифы, и учения. Однако автор данной книги предпочитает называть «синтоизмом» только совокупность учений о богах. Первые записи таких учений появляются в XII–XIII вв. — тогда же, когда в школе Тэндай идет запись наставлений об «исконной просветленности».

Ранние учения о богах возникают в среде служителей крупных святилищ и храмов. Нередко исследователи отделяют «жреческий» синтоизм от «монашеского», однако это различение условно: и жрецы, и монахи входили в один и тот же круг знатоков обрядов, действовали внутри единой «явно-тайной» системы устройства религий в японском обществе. Можно предполагать, что устная

традиция рассуждений о богах была общей для всего этого круга, и лишь при записи для ее изложения выбирался тот или иной язык: более близкий к древним летописям у жрецов или к буддийским трактатам у монахов. Датировка текстов — и «жреческих», и «монашеских» — часто сомнительна, так что трудно определить, которая из этих традиций сложилась раньше и повлияла на другую.

Влияние традиции «исконной просветленности» на учения о богах *ками* можно изучать, прослеживая случаи употребления понятий этой традиции в рассуждениях о богах. Этому подходу следуют многие историки японской философской мысли — и в Японии, и за ее пределами. Мы расскажем лишь о некоторых их разработках.

«Исконная просветленность» в памятниках «монашеского» синтоизма

Рассуждения о богах *ками* почти всегда включают в себя те или иные классификации богов. Уже в древних летописях боги делятся на «небесных» и «земных». События «века богов» там изложены как постепенное подчинение земных богов небесным: так обосновывается переход различных местных родов с их земными предками-богами под власть государева рода Ямато и его сподвижников с их небесными прародителями. Правда, в более поздних памятниках соотношение между разными родовыми объединениями в японском обществе выглядит иначе: старинный род либо вовсе выпадает из поля зрения летописателей, либо его предки получают более высокий, «небесный» статус.

Буддийские мыслители, говоря о богах *ками*, тоже делят их на разряды, но вводят другие основания для деления. Пример тому можно видеть в «Прошении храма Ко:фукудзи» (1205 г.). Его составил Дзё:кэй (1155–1213), и направлено оно против Хо:нэн [Трубникова, Бачурин 2009, 417–434]. Среди недостатков проповеди Хо:нэн «Прошение» называет непочтительность к «родным богам». При этом Дзё:кэй упоминает «условно-превращенных» богов, *гонкэ-син*, и «богов истинного рода», *дзицуруй-син*. Противопоставление «условного» и «истинного», *гон-дзицу*, отсылает к учению «Лотосовой сутры» и школы Тэндай (см. стр. 142), хотя сам Дзё:кэй к этой школе не принадлежал.

В дальнейшем в памятниках «монашеского» синтоизма тема разных видов богов обсуждается снова и снова. Эти построения, вероятно, должны были занять в учении о «родных богах» то же место, какое в буддийских учениях занимает различение «тел будды». Как и в случае с «телами», разновидности богов после различения вновь сводились к некому единству.

Тамура Ёсиро: обращает внимание на те памятники, где для классификации богов применяется само понятие «исконной просветленности», а также другие понятия из «Трактата о пробуждении веры» [Тамура Ёсиро: 1973, 542–543].

«Толкование очищения Накатоми» (конец XII в.) объясняет обряд очищения, который проводили жрецы из рода Накатоми — поначалу для государя и придворных чиновников, а затем и для других лиц, в том числе и для монахов [Тэйвин, Вэйре 1998; Ермакова 2002, 193–194; Науманн 1994, 24]. Чистота в «Толковании» — это, прежде всего, чистота сердца, в котором пребывает будда, а нечистота — неведение, причина круговращения в мире рождений и смертей. Обряд не устанавливает чистоту, а выявляет ее — подобно тому как буддийское «тайное» подвижничество не делает человека буддой, а выявляет в нем природу будды, уже присущую каждому из людей. Боги мыслятся как «души» будд, *кон/тама*, а будды — как «природа» богов, *сё:*.

«Толкование» различает такие виды богов:

1) «исконно просветленные», *хонгаку*, — богини святилищ Исэ;

2) «непросветленные», *фукаку*, — божества святилищ Идзумо;

3) «начавшие свой путь к просветлению», *сикаку*, — бог Хатиман из храма-святилища Ивасимидзу и др.

Здесь к небесным богам во главе с Аматэрасу из Исэ и земным во главе с Оокунинуси из Идзумо добавляется третий вид — боги храмов-святилищ, чтимые как бодхисаттвы, как «измененные обличия» будд и бодхисаттв, как защитники Закона-Дхармы. При этом весь мир в «Толковании» мыслится как исконно просветленный. Все божества «сущностно едины, не двойственны», *иттай муни*, ибо «три тысячи миров вмещаются в единую мысль», *итинэн сансэн*. Мир богов совпадает с миром будды, и за счет этого в нем устанавливается то же единство, какое подвижники созерцают, глядя на мандалу [Науманн 1994, 25–26; Тамура Ёсиро: 1973, 542].

«Трактат сияющего Неба» (1223 г.), всесторонне описывает почитание богов на горе Хиэй, где находились храмы школы Тэндай. Трактат говорит о происхождении жреческих родов святилищ Хиёси, о божествах и обрядах этих святилищ, и прежде всего — о боге по имени Горный государь, Санно: [Карелова 1998, 246–248; Науманн 1994, 7–11]. Способ изложения в «Трактате» основан на учении «Лотосовой сутры» и школы Тэндай. «Уловки» Будды в «Трактате» — это не только буддийские учения, бывшие до «Лотосовой сутры», но и наставления Конфуция и Лао-цзы. В Японии люди служат «родным богам» тоже по замыслу Будды: это служение избавляет их от нечистоты, лености, неверия, позволяет двигаться от «мелкого» к «глубокому», и в конечном итоге — к Дхарме [Науманн 1994, 8].

«Горный Царь, собираясь оставить след, прежде всего послал в Японию *ками* во все места, <и эти боги>, притушив свое сияние, смешались с миром житейских забот <...> Если вдуматься, то единый Будда, прибегнув к уловке, превратился в *ками*, чтобы нести просвещение. <...> Когда будды и бодхисаттвы появились по всему миру, Махавайрочана, скрывая свою основную форму и оставив след, проявился в виде *ками*. Все *ками* есть не что иное, как ветви и листья умерившего свое сияние Махавайрочаны» (перевод Л. Б. Кареловой [Карелова 1998, 248]). Здесь составители «Трактата» используют схему четверного соотношения, *сику-мон*, между буддой и богом Санно:. Взята эта схема из учения китайской школы Тяньтай, где Чжии применял ее для описания соотношения между «вратами следа» и «исконными вратами». У Чжии четыре утверждения гласили: «исконное» и «след» вместе низки; «исконное» низко, а «след» высок; «исконное» высоко, а «след» низок; «исконное» и «след» оба высоки. В «Трактате» четверная схема выглядит таким образом:

1) горный государь есть воплощение будды Махавайрочаны;
2) все боги суть воплощения будд и бодхисаттв;
3) все боги суть воплощения Горного государя;
4) все боги суть воплощения будды Махавайрочаны.

Эти утверждения не опровергают друг друга; каждое из них отчасти истинно, и полное знание дают только все четыре вместе [Карелова 1998, 248].

«Записки об освящении дыханием Неба и Земли» (конец XIII — начало XIV вв.) обычно относят к традиции школы Сингон, однако в них также заметно влияние школы Тэндай. В «Записках» обсуждается устройство мира, роли разных богов в мироздании, сущность государевой власти, цели обряда и многое другое [Рамбелли 2002, 277]. Также названы три главных разновидности богов. «Боги истинного заблуждения», *дзицумэй-син*, определяются через «единое сердце, пребывающее в основе помраченной исконной просветленности». Боги «истинной природы», *дзиссё:-син*, — через «основу драгоценной исконной просветленности», а боги «пустого неба», *коку:-син*, — через «беспредельное действие мощи исконной просветленности». «Божество исконной просветленности» в «Записках» — это некая чудесная природа, изначально присущая любому живому существу [Тамура Ёсиро: 1973, 542–543].

«Исконная просветленность» в памятниках «жреческого» синтоизма

«Жреческую» традицию синтоизма начинают мыслители рода Ватараи — семьи жрецов так называемого «Внешнего святилища» в Исэ. Во Внутреннем святилище Исэ чтили Солнечную богиню Аматэ-

расу, прародительницу государева рода. А во Внешнем святилище Исэ почитали богиню пищи Тоёукэ. В конце XIII — начале XIV вв. жрецы Внешнего святилища берутся доказать, что их служение не ниже, чем во Внутреннем святилище, а равно ему или даже выше. Для этого они ссылаются на несколько источников, которые, по словам жрецов Ватараи, были составлены в глубокой древности, но, по оценкам исследователей, появились не раньше XIII в.

«Исконные записи о драгоценной основе» (ок. 1266 г.) считаются самым ранним из памятников традиции Ватараи. Как и в монашеских текстах об Исэ, в «Исконных записях» Внешнее и Внутреннее святилища соотносятся с двумя буддийскими мандалами: «Миром-Ваджрой» и «Миром-Чревом» (см. стр. 377–378). Два божества Исэ предстают как одна извечная душа. Она порождает все вещи и пребывает в них как их изначальная природа, освещает и питает их. Подобно «природе будды», эта божественная природа — то общее, что есть у всех людей [Карелова 1998, 252]. Цель служения божествам — сохранить это начало в человеке или же заново обрести его, вернуться к «первоначальному хаосу». Понятие «хаоса», *контон*, кит. *хуньдунь*, восходит к древнекитайской мысли и в традиции Ватараи берется в его даосском значении. Это не «хаос» как беспорядок, а «хаос» как единство, неразделенность Земли и Неба, Темного и Светлого начал.

Согласно «Исконным записям», с окончанием «века богов» сердца людей стали портиться и обратились к учению Будды — а в Исэ все должно идти, как шло изначально, и здесь такое обращение неуместно. Видимо, в этом случае намеренно допускаются разночтения: то ли Дхарма Будды сама по себе ущербна, раз к ней тянутся испорченные люди, — то ли она-то как раз и способна помочь таким людям, а почитание богов тут бессильно, ибо оно рассчитано на людей в их древнем, неиспорченном состоянии. Будда в «Исконных записях» предстает не как вселенский, а как исторический — «истинный человек с запада». Его учение отвечает на те запросы людей, которых не может удовлетворить священное знание Исэ. И в этом смысле почитание Будды есть не что иное как один из способов служения богам [Науманн 1994, 34].

В «Исконных записях» присутствует и критика буддийского учения: «Три Сокровища <...> опровергают взгляд, в соответствии с которым наличие и не-наличие взаимосвязаны, и способствуют постижению истинной реальности. *Ками* как раз карают за грязь и нечистоту и ведут к подлинному истоку, будды же, устанавливая учение, разбивали [как заблуждение] мышление, привязанное к тому, что существует [перед глазами]» (перевод Л. Б. Кареловой [Карелова 1998, 253]). За такой различающий подход, проводящий грань между видимостью и истиной, явлениями и

сущностью, буддийское учение порицают и многие монахи эпохи Камакура, особенно мыслители школ Дзэн и традиции «исконной просветленности» школы Тэндай.

И в традиции Ватараи, и в учениях названных буддийских школ разделять явления и сущность считается неверным по одной и той же причине. Все эти традиции нацелены на обряд, на практику, при которой постижение сущности ценно не само по себе, а только как способ достичь тех или иных благ в мире явлений. Тогда выбор в пользу сущности и отвержение явлений, «уход от мира», свойственный многим буддийским подвижникам, в самом деле оказывается неприемлемым и для жреца, и для храмового монаха. При этом у традиций Тэндай, Дзэн и Исэ общим оказывается то, что искомое благо мыслится не как «чудо», не как изменение явлений в желаемую сторону, а как сохранение мира в том виде, каков он есть. Это касается и хода государственной жизни, и жизни отдельного человека.

На уровне теории из отказа от противопоставления видимости и истины буддийские мыслители и жрецы Ватараи тоже делают похожие выводы. Как отмечает Л. Б. Карелова, в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай «из утверждения универсальности спасения естественно следовало представление об абсолютной реальности индивидуального, истинном бытии феноменального мира». Эту истинность видимого мира полностью признают и «Исконные записи» [Карелова 1998, 254].

Другую книгу рода Ватараи, «Житие Ямато-химэ-но микото» (ок. 1271–1285 гг.) в Новое время в Японии выделяли как памятник «чистой» традиции почитания богов, свободной от буддийского влияния. Правда, современные исследователи показали, что такая оценка неверна [Житие 2002; Ермакова 2002].

Вначале в «Житии» пересказаны предания о том, как на земле устанавливалась власть потомков Солнечной богини и как государи обустраивали обряд почитания Аматэрасу. Царевна Тоёсуки-ири-химэ, а затем ее младшая сестра Ямато-химэ странствуют по разным землям Японии. В каждой из выбранных земель царевна-жрица остается по несколько лет и совершает там обряды Солнечной богине. И наконец, царевна Ямато-химэ основывает святилище Исэ. По способу изложения этот текст далеко отстоит от буддийских образцов, в основном он выдерживает стиль «Анналов Японии» и «Описаний нравов и земель», *фудоки* (VIII в.). Если читать «Житие» как подражание древним текстам, то его основная тема — это собирание земель и местных родов вокруг единого обряда Ямато. В пору обновления японского государства после смут XII в. такое объединение страны снова стало насущно важным.

Но то же «Житие» можно поставить в ряд других текстов XIII в., где переосмысливается опыт религиозности как таковой (включая сюда труды До:гэн и Синран). И тогда оно, скорее, предстает как рассказ о пути человека к божеству — но не к извечному родовому прародителю, а к такому богу, отношения с кем еще только предстоит выстроить.

Когда Ямато-химэ выбирает направление своего путешествия, она просит Аматэрасу о знамении: если путь намечен верно, то пусть мне явится «отроковица, еще не знавшая мужа». Такая девушка, Уда-но Оонэна, встречается царевне и соглашается служить богине вместе с нею — по своей воле, а не по родовому обычаю. Об Оонэна сказано, что она «грязное в сердце своем извела, благое сердце обрела, обрела очищение до полноты чистоты, левое вправо не сдвигала, правое влево не сдвигала, левое слева оберегала, правое справа оберегала. Великой богине служила, ни в чем отклонений не допуская <...>. Потому что изначальное считала изначальным, основное — основным» [Житие 2002, 198]. Речь идет не об избегании скверны и применении всевозможных способов очищения, а о некой единой установке, которая обеспечивает чистоту вообще. Она состоит в том, чтобы «изначальное считать изначальным». Здесь «Житие» перекликается с текстами традиции *хонгаку*, где всякое продвижение по буддийскому пути тоже зависит только от обращения к «исконной основе», она же «истинная сущность», «собственная природа», «природа будды» и т. д. [Тэйвин 1996, 110–111].

Тема «исконной просветленности» звучит и в более позднем синтоизме. Ватараи Иэюки (1256–1351) в труде под заглавием «Исконный исток собрания множества богов, небесных и земных» пишет о Солнечной богине как о «чудесной основе всеобъемлющего мира Дхармы, исходном божестве исконной просветленности, исконного начала», а также как о «божестве истинной сущности исконной просветленности» [Тамура Ёсиро: 1973, 542].

Дзихэн (XIV в.) происходил из жреческого рода Урабэ (Ёсида) и был монахом школы Тэндай. Он стремился не только привести в систему учения о богах *ками*, но и соотнести эти учения с другими традициями мысли. Ему принадлежит образ «дерева»: «Путь богов» в этом дереве — корень, конфуцианство — ветви, а буддизм — цветы. В сочинении под заглавием «Родное дыхание божественного ветра Обильной Тростниковой Равнины» (1340 г.) Дзихэн различает три разновидности богов: это «боги природы дхарм», *хо:сё:-син*, «боги, обладающие просветленностью», *ю:каку-син*, и «боги истинного заблуждения», *дзицумэй-син* [Тамура Ёсиро: 1973, 542].

Рё:хэн (XIV–XV вв.) в «Собственных наблюдениях о свитках века богов» (1424 г.). называет Солнечную богиню Аматэрасу

«божеством исконной просветленности», *хонгаку-син*. Богов, почитаемых как «условные обличия», *гонгэн*, Рё:хэн именует «богами начатого просветления», *сикаку-син*. А в качестве третьей разновидности он упоминает «богов истинного заблуждения», *дзицумэй-син*. По Рё:хэн, «в конечном счете все множество живых существ собирательно называют восьмьюдесятью мириадами богов, помраченную мысль, единую мысль всего множества живых существ, называют открытым проходом к неизменной исконной просветленности» [Тамура Ёсиро: 1973, 542].

Рассуждения о богах в традиции хонгаку школы Тэндай

В традиции «исконной просветленности» школы Тэндай тоже обсуждаются вопросы, важные для осмысления природы «родных богов».

Так, во введении к «Подборке Бычьей Головы» упоминается «Ясное божество», *Мё:дзин*. Вероятно, речь идет о Небесном Государе с Бычьей Головой — Годзу-тэнно:. Что имеется в виду под «учением Бычьей головы», не вполне ясно. В Китае «Школой Бычьей Головы», Нютоу-цзун, называли одно из направлений традиции Чань (яп. Дзэн) — по имени горы Нютоу, где в VIII в. находился храм этой школы [Мак-Рай 1983]. Держась в стороне от противоборства двух школ Чань — «постепенной Северной» и «внезапной Южной» — школа Нютоу многое восприняла из учения китайской Тяньтай. Говоря о том, что учение Бычьей Головы освоил еще Сайтё:, учителя Тэндай теперь косвенно доказывали, что идеи Чань были усвоены их школой давным-давно.

Однако выражение «учение Бычьей Головы» имело в Японии и еще ряд значений. Они связаны с почитанием божества по имени Небесный Государь с Бычьей Головой, Годзу-тэнно:.

Бога Годзу чтили как защитника рощи Джетавана в Индии. По преданию, в этой роще Шакьямуни с учениками часто проводили дождливое время года. Божество рощи тоже слушало проповеди Будды и запомнило их слово в слово, поэтому его почитали как защитника неискаженного, исходного буддийского учения.

Японское название рощи Джетавана — Гион, где *он* — «сад», «роща», а *ги* — «земное божество». Название «Гион» получил один из самых влиятельных храмов-святилищ поблизости от столицы Японии, города Хэйан. Божество святилища Гион отождествляли с богом рощи Джетавана. Слово «Годзу» толковали как имя растения — красного сандала, названного так по горе Бычья Голова. Не ясно, восходит ли это китайское название красного сандала к горе Нютоу — или же к одной из гор в Индии, имевшей сходное имя. Красный сандал ценился как наилучшее благовоние, способное защищать от зараз-

ных болезней, и Годзу считали божеством этого растения. Роль бога как врачевателя важна была потому, что Годзу соотносили с японским *ками* — богом моровых поветрий, которого чтили на берегах реки Камо еще до того, как там был построен город Хэйан.

Этого местного бога иногда отождествляли с одним из главных богов государственного мифа — Сусаноо-но микото. В древних летописях сказано, что буйный бог Сусаноо впервые совершил прегрешения, несущие самую сильную скверну [Нихон сёки 1997 I, 135]. Как часто бывает при почитании *ками*, бог-виновник какой-то беды в мироздании со временем становится покровителем тех, кто противостоит этой беде. Так и божество заразы стало защитником людей, вынужденных соприкасаться со скверной мертвых тел.

Под защитой бога Годзу в городе Хэйан находились похоронщики, уборщики, занятые вывозом из столицы останков издохших животных, а также изготовители луков и стрел, чье ремесло требует постоянной работы с костью, кожей и перьями. В столице пребывал государь, и почти все жители либо сами были вхожи во дворец, либо принадлежали к семьям и челяди придворных, а потому должны были тщательно соблюдать обрядовую чистоту, воздерживаться от всякого соприкосновения с мертвыми телами. А потому «божьи люди» Годзу-тэнно: были необходимы всем, и святилище Гион пользовалось огромным влиянием.

При Гион еще в пору строительства столицы был возведен храм, где чтили будду-целителя Якуси. Якуси считали «исконной ступенью», а бога Годзу — его «следом-отпечатком». В 970-х гг. святилище Гион перешло под контроль школы Тэндай и бог Годзу-тэнно: стал почитаться еще и как защитник этой школы [Трубникова, Бачурин 2009, 236–237].

Таким образом, почитание Годзу соединяло в себе множество крепко сцепленных разнородных составляющих. Их можно свести к двум мотивам: 1) точная передача учения Будды, и 2) болезни и их лечение, скверна и очищение от нее. Исходя из второго мотива, первый может быть понят еще и как избавление от заблуждений, очищение проповеди от ложных толкований. Итак, «учение Бычьей Головы» — это целительное, очищающее знание.

Первый раздел «Подборки Бычьей Головы» озаглавлен словами «Зеркало и отражения совершенно слитны». Он относится к тому разделу учения Тэндай, где разрабатывается «тройное созерцание», *санкан* (см. стр. 158–161). В «Подборке» речь идет о триединстве сознания, сознаваемого мира и «сердца» (оно же «природа будды», оно же «исконная просветленность»). Это триединство выражено в образе зеркала. Сравнение с зеркалом есть еще у Сайтё: в «Сочинении о защите страны и мира» [Тамура Ёсиро: 1973,

509]. «Природе будды» соответствует медь, из которой изготовлено зеркало, сознанию — его отражающая поверхность, а миру — отражения в зеркале. Сознание заполняется непостоянными образами, замутняется ими — но именно это его свойство говорит нам о том, что сознание «зеркально»: гладко, ясно, чисто. Мир не может быть несовершенным, коль скоро он не только отражается в таком сияющем сознании, но и порождается им. Составители «Подборки» рассуждают, то исходя из обыденной точки зрения (есть мир и есть отражающее его сознание), то исходя из буддийского учения (нет сознания отдельно от порождаемых и познаваемых им предметов, образующих призрачные «миры»).

Сопоставляются три взгляда на «зеркало и отражения». Согласно первому, непросветленному, зеркало не равно отражениям. Второй, просветленный взгляд видит тождество зеркала и отражений. И третий взгляд обращен не на отражения и не на само зеркало, а на медь — ту основу, которая скрыта за зеркальной поверхностью.

Зеркало как священный предмет в Японии прочно связано с Солнечной богиней Аматэрасу. Глагол «сиять», *тэрасу*, отсылает к ее имени. С помощью зеркала боги выманивают богиню из небесной пещеры, возвращая миру солнечный свет [Нихон сёки 1997 I, 135–138]. Этот миф задает главный образец для земных государевых обрядов, в нем закрепляются роли главных жреческих родов: на земле эти жрецы исполняют в обряде те же действия, какие совершали их предки-боги при возвращении Солнца. Зеркало богиня передает своему потомку, предку государей, провожая его на землю [Нихон сёки 1997 I, 154].

В японской буддийской мысли достаточно рано появляется и образ будды как зеркала. Ку:кай в сочинении «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» говорит: «Почему все многочисленные будды получают имена “просветленных” и “мудрых”? Сказано: внутри ясного зеркала, высоко стоящего, раскрываются, отражаясь, все цвета и очертания; таково же и зеркало-сердце будды <...>. Округлое и ясное сердце-зеркало, высоко висящее, вершина мира Закона-Дхармы, все освещает, нерушимое и не помраченное. Что же такое это круглое зеркало, если не будда?» [Трубникова 2000, 139]. Отождествление Великого Солнечного будды Махавайрочаны и богини Аматэрасу стало одним из главных положений «Пути богов двух мандал». В «Подборке Бычьей Головы» о самой богине речи не идет, но рассуждения о зеркале могут задавать способ «тройного созерцания» богини и обосновывать почитание Аматэрасу как «божества исконной просветленности».

В «Пестром собрании подвижничьего света» божество появляется и как защитник учения Тэндай, и как его проповедник. В завершающем отрывке приведено такое предание. В 1128 г. Тю:дзин

находился в одном из святилищ божества Санно: — защитника горы Хиэй и школы Тэндай. В промежутке между сном и бодрствованием монаху является некий бог. Он сообщает, что Тю:дзин много потрудился ради записи учения Тэндай, и подтверждает, что именно Будда Шакьямуни, применяя «уловку», вложил в сердце монаха те наставления, которые тот дал в своей книге (то есть в «Пестром собрании»). Эта книга и есть — Дхарма Будды в том ее виде, в каком она должна стать доступна людям «последнего века». Сам бог клянется защищать книгу и ее читателей, поэтому в заглавии должно звучать его имя. Вообще он пребывает на одном из небес, но сейчас явился в Японии в «измененном обличии», *гонгэн*, под именем Дзэнкан. Первый знак его имени означает «созерцание». Второй знак обозначает «Китай», «страну Хань» — или же «китайцев», «ханьцев». В китайских школах традиции Чань словом *хань* было принято называть учеников: возможно, в память о той ранней поре истории Чань, когда наставником был иноземец Бодхидхарма, а китайцы — его учениками. Итак, имя бога можно перевести как «учащийся созерцанию», «подвижник Чань». От книги будет исходить «свет», *ко:*, этого бога, так что полное ее заглавие — «Пестрое собрание подвижничьего света».

Получается, что учение, которое излагает Тю:дзин, можно понимать двояко. Или он получил его через длинную цепочку передачи, включавшую и Хуэйсы, и Чжии, и китайских учеников Чжии, и Сайтё:, и японских наставников школы Тэндай, — или же он принял учение прямо от Шакьямуни при посредничестве бога Дзэнкан. Как замечает Пол Гронер, из-за таких ссылок на прямое участие божества в создании того или иного текста многие памятники традиции *хонгаку* вызывали подозрения в подложности [Гронер 1995, 51–52]. С другой стороны, подобные ссылки встречаются в текстах, излагающих учение о «родных богах», — например, в «Записках об освящении дыханием Неба и Земли».

С развитием учения о «родных богах» многие мыслители пришли к пониманию будд как «следов-отпечатков», а богов — как «исконной ступени». Такой подход называется *хан-хондзи-суйдзяку*, «обратным соотношением между основной ступенью и отпечатком-следом». Он виден и в некоторых текстах традиции *хонгаку*. Например, Сонсюн в «Собственных наблюдениях о кратких главных нитях Изящных строк» говорит: «Боги — это исконное, будды — это следы... При достижении Пути начатого просветления будды оставляют отпечатки-следы, боги при обращении-руководстве исконной просветленности обозначаются как исконная ступень <...> Великое божество, Сияющее с Неба [=богиня Аматэрасу] — ясное божество, исконно-присущее,

правильно-прямое, и потому, отклонив изогнутое сердце начатого просветления, делают основой правильную дорогу исконной просветленности» [Тамура Ёсиро: 1973, 543].

* * *

Мыслители традиции *хонгаку* школы Тэндай разрабатывали темы, позже перенятые различными направлениями синтоизма. Образы божеств и святынь, которые встречаются в текстах по «исконной просветленности», не принадлежат только к японскому «пути богов», а соединяют в себе черты, восходящие к *синто:*, к текстам буддийского канона и к буддийским преданиям Индии и Китая. И все же почитание богов *ками* во многом определяло ход размышлений тех не известных нам авторов, кто составлял тексты школы Тэндай.

Учение о богах *ками* заимствует из традиции «исконной просветленности» понятия и способы рассуждения для двух своих важных разделов: классификации богов и описания человека, годного к обряду.

Традицию «исконной просветленности» многие ее критики называют противоречащей буддизму потому, что в ней главную роль играет изначальная природа человека, слишком похожая на неизменное «я», Атман. При взаимном влиянии японских жреческих традиций и такого «небуддийского» буддизма могло возникнуть учение синтоизма, которое позже оценивалось как противоположное буддизму. Можно сказать, что через традицию «исконной просветленности» японские учения о богах *ками* смыкаются с материковой традицией осмысления отношений между человеком и божеством: это традиция рассуждений об Атмане в классической индийской мысли и многие другие учения, так или иначе связанных с ней.

Глава 3
Отсылки к традиции *хонгаку* в памятниках изящной словесности и эстетической мысли

Почти все исследователи японской изящной словесности XIII–XV вв. признают, что она находилась под значительным влиянием буддийских представлений о тождестве каждого единичного живого существа, каждой вещи с вселенским буддой. Еще отчетливее влияние буддийского учения прослеживается в японских теоретических сочинениях по поэтике, в трактатах по *икэбана* и

другим видам искусства. Их составители при разработке понятий для описания разных видов творчества широко использовали буддийские термины и приемы рассуждения. При этом редко задействовалась какая-либо одна буддийская традиция в чистом виде; чаще использовались отдельные мотивы из традиций «таинств», «Чистой земли», *дзэн* и *хонгаку*. Многие стихотворения, повести, трактаты по различным видам искусства можно отнести к японской традиции «исконной просветленности» в широком смысле слова. Приведем несколько примеров отсылок к учению школы Тэндай из памятников разных жанров.

«Повесть о доме Тайра» была составлена в XIII в. на основе устных сказаний. Она рассказывает о событиях времен междоусобной войны между родами Тайра и Минамото в конце XII в. «Повесть» содержит самые разнообразные сведения о религиях японского общества конца эпохи Хэйан. В отступлениях описаны примечательные случаи из индийской, китайской и японской истории, родословные героев, прежние деяния их семей, происхождение отдельных обычаев, истории храмов и буддийских школ, а также многое другое. Буддийские представления о мировом непостоянстве сочетаются в «Повести» с установкой древней китайской мысли — на то, что за чрезмерным возвышением неизбежно следует падение. Разные герои по-разному выбирают способ жизни в наступившем «последнем веке», по-разному строят свои отношения с богами в святилищах, с буддами и бодхисаттвами в храмах.

Отсылкой к традиции «исконной просветленности» можно считать, например, такой подход: несовершенный мир не нужно отвергать, он прекрасен уже тем, что дает нам возможность преодолевать трудности и совершенствоваться. И чем наше положение хуже, тем лучше для нас. В «Повести о доме Тайра» так рассуждает опальный вельможа, бывший Главный министр Фудзивара-но Моронага. В изгнании он играет на лютне-*бива* в местном храме. «Бог, покровитель храма, был так растроган, что храм содрогнулся. И Моронага, невольно прослезившись, с благоговением подумал: без злодеяний Тайра, без этой несправедливой ссылки разве сподобился бы я узреть сие благостное знамение?» (свиток III, гл. 16, перевод И. Львовой [Повесть о доме Тайра 1982, 169]).

Готовясь к смерти, многие герои «Повести» ищут последнего наставления у монахов, и те беседуют с ними по-разному, увещевают их исходя из разных пониманий буддийского учения [Трубникова, Бачурин 2009, 384–386, 420–421]. В «Повести» появляется монах Хо:нэн (свиток X, гл. 5); к будде Амида обращаются с молитвами и миряне, и монахи. Один из наставников утешает

пленного воина из рода Тайра словами учения о «пустоте», и здесь звучат мотивы, близкие к традиции *дзэн* (свиток XI, гл. 18).

Другого побежденного воина, Тайра-но Сигэхира, выдают на расправу монахам города Нара — ведь именно Сигэхира ответствен за сожжение храмов Нара. Сигэхира кается, привязав себя за руку веревкой к изваянию будды Амида: «Горе мое беспредельно, сердце полно раскаяния! Но мир Будды — это мир милосердия, различны пути, коими ведет он смертных к спасению! В душу мне глубоко запали слова святого вероучения Тэндай: "То, что представляется нам греховным, напротив, приводит человека к спасению. Стоит хотя бы один-единственный раз воззвать к Будде, и самый страшный грех мгновенно исчезнет..." Ныне я взываю к тебе с мольбою — да превратится злая карма моя в благую, дабы я возродился к жизни в Чистой обители рая!» (свиток XI, гл. 19 [Хэйкэ-моногатари 1982, 560–561]). Здесь «Повесть» отсылает к учению об «исконной просветленности» школы Тэндай, понятому в том смысле, что любой человек может спастись не вопреки своему несовершенству, а как раз через само это несовершенство. В то же время, для Сигэхира это учение сочетается с надеждой на возрождение в Чистой земле будды Амида.

Примечателен в «Повести» государь-монах Госиракава. Он сохраняет за собой большую власть, выступает как глава рода потомков Солнечной богини. Против этого поначалу возражает его сын, государь Нидзё:, говоря: «У Сына Неба нет ни отца, ни матери» (свиток I, гл. 7). Госиракава же на деле следует этому правилу — хотя он и выказывает добрые чувства к детям и прочим родичам, но распоряжается их судьбами без всякой жалости. Госиракава не преследует какой-то одной цели, не имеет постоянных союзников или врагов, а всякий раз действует по обстоятельствам. Отчасти в этом сказывается то, что он — «знаток учений Тэндай и Сингон», для кого любые различия относительны.

Завершающий раздел «Повести», так называемое «Окропление главы», посвящен тому, как после окончания войны государь-монах Госиракава посещает свою невестку — мать погибшего государя Антоку, тоже принявшую монашество. Бывшая государыня говорит, что при жизни прошла все «шесть миров». Она родилась в мире людей, но стала матерью государя и «была подобна повелительнице всех миров, земных и небесных» (мир богов). Но потом ей и ее родичам довелось скитаться, подобно бесприютным птицам (мир «животных»), терпеть муки голода и жажды во время морского плавания (мир «голодных духов»). Тайра сражались с Минамото, как борются между собой демоны-асуры, а потом, когда ее мать вместе с ее сыном бросились в море, страдание го-

сударыни было, таким как в «подземных темницах». Госиракава отвечает: пережить весь опыт «шести миров» за одну земную жизнь — великая святость. Этот подход отсылает в том числе и к подвижничеству школы Тэндай, к «трем тысячам миров в единой мысли». Государыня не была подвижницей, но сама ее судьба сложилась так, что ей пришлось осознать опыт шести миров («Окропление головы», гл. 4).

«Записки без названия», вероятно, были составлены в начале XIII в. Они содержат обзор итогов хэйанской женской прозы, а именно, одной из ее разновидностей — «сочиненных повестей», *цукури-моногатари* [Записки без названия 2008]. Вероятный автор «Записок» — дама, известная как Дочь Фудзивара-но Сюндзэй (1171–1251). Знаменитому поэту и собирателю стихов Сюндзэй (1114–1204) она доводилась не дочерью, а внучкой. В «Записках» несколько девушек беседуют о прочитанных книгах, а старуха-монахиня слушает их разговор. В основном внимание сосредоточено на том, как читались «сочиненные повести», что в них нравилось, а что не нравилось читательницам. Поэтому «Записки» обычно изучаются как пример ранней японской литературной критики. Но кроме беседы о повестях в «Записках» есть еще вводная часть. В ней сначала монахиня приходит в дом на окраине столицы, где живут в уединении несколько девушек, рассказывает им о том, как сама она прежде служила при дворе, а затем читает им главу «Уловка» из «Лотосовой сутры». После этого девушки обсуждают, с чем им было бы жаль расстаться в этом непостоянном мире. В их беседе звучат мотивы, характерные и для текстов по «исконной просветленности».

Во-первых, жаль расстаться с луной: «Лик молодого месяца, что светит так неуверенно, едва появившись на вечернем небосклоне, чьи очертания поблекнут на рассвете, — не сыскать ничего прекраснее его лунной ночью, в какой бы час вы ни взглянули на небо и где бы ни находились. Весной и летом, а еще сильнее — осенью и зимой, луна, что озаряет темень ночи, дарит свет сердцам, утратившим радость сильных чувств, и заставляет позабыть о телесном облике, далеком от совершенства. Стоит лишь обратить взгляд на луну, и мысли уносятся вдаль — в неведомые страны — Корею и Китай, пытаясь постичь неизвестные дела прошлого, нынешнего и грядущего» (перевод Ю. Е. Гвоздиковой). Луна — свет будды в нашем мире, образ бодхисаттвы Дайсэйси, нашего провожатого на пути в Чистую землю. Но в Чистой земле такого лунного света не будет. А здесь — удивительно, как среди пороков «последнего века» могло сохраниться это сияние. И как могут еще встречаться люди, способные разделить с нами радость от созерцания луны.

Во-вторых, тяжко будет расстаться с письмами. И с теми, что написаны к нам или нами, и с чужими, что иногда мельком попадаются на глаза. От человеческих встреч, кажется, ничего не остается — но есть письма! И их нельзя будет взять с собою в Чистую землю.

Третье — сны. По ту сторону мира-наваждения сновидений не будет. Только в снах нам являются те, с кем мы здесь уже не встретимся наяву.

Четвертое, с чем жаль расстаться, — это слезы. Человеческое сердце ничем другим нельзя так не выразить, как слезами. «Не сможет проронить ни слезинки лишь тот, чей облик телесный будто бы говорит, что движим он сильными чувствами, но черствое сердце при этом остается холодным. Не душа ли того, кого так легко растрогать до слез, открыта истинным порывам чувств?» А в Чистой земле Высшей радости — там, наверное, никто не плачет.

Пятое — как это ни странно, будда Амида. Да, в Чистой земле он будет всегда рядом — но не будет Амида как дальней надежды, и это грустно. И слова «Слава будде Амида» там будут звучать не так, как здесь. Там они будут значить только то, что значат: хвалу будде, благодеяние всем существам. А в нашем мире — «Если разжег кто-то злобу в вашей душе, если мир представляется враждебно-жестоким, зависть властвует над сердцем или же очарование вещей глубоко взволновало его — что бы ни случилось с вами, мечтающими в такие минуты лишь укротить бушующие чувства, молитва эта уймет пожар страстей и вернет душе покой. Так ли думают остальные? Мне кажется, что других людей посещают те же самые чувства, когда вторят они: “Слава будде Амида!”» Девушки вспоминают такую историю: «Кавалер по имени Саэмон-но Ками Киммицу прознал как-то, что возлюбленная его, одна придворная дама, которую он щедро одаривал своим вниманием, втайне отдала свое сердце другому. Повстречав ту даму случайно, кавалер ни словом не обмолвился с ней об их прежней пылкой связи, но поддержал лишь короткую беседу о последних дворцовых событиях. После чего произнес несколько раз: “Слава будде Амида!” Что деяния моего прошлого и будущего по сравнению с жизнью столь глубокой души человека?»

Шестое — «Лотосовая сутра». Повесть с картинками прочитаешь один раз — и во второй уже не так интересно, а сутру слушаешь каждый раз как будто заново. Главное же, что она открыла нам: наше рождение здесь, в этом человеческом облике, — «счастливая бесценная случайность». Неужели даже в такой замечательной книге, как «Повесть о Гэндзи», нет ни одной цитаты из «Ло-

тосовой сутры»? Может быть, были, просто эти главы до нас не дошли? Или не было? — Тогда в «Повести о Гэндзи» это главное, но единственное упущение.

В том кругу, к которому принадлежала составительница «Записок без названия», почитание «Лотосовой сутры» уже было прочно связано с учением о поэзии. В рассуждениях о стихах Фудзивара-но Сюндзэй нередко использует понятия из учения школы Тэндай. Так, в «Выборке о поэтических стилях, пришедших от древности», он говорит, что «глубокий путь песен страны Ямато» исходит из «прекращения неведения и постижения сути». Путь поэзии, по Сюндзэй, следует «истинному знаку» вещей, о котором говорится в «Лотосовой сутре». На этом пути раскрывается единство пустой, временной и срединной истин, ложные страсти непостоянного мира в песнях поистине тождественны просветлению. Разумеется, эти рассуждения отсылают к учению Тэндай в целом. Но, как указывает Тамура Ёсиро:, они стали особенно подчеркиваться именно в традиции *хонгаку*, так что, возможно, Фудзивара-но Сюндзэй отсылает именно к ней [Тамура Ёсиро: 1973, 543].

Выражение «исконная просветленность» появляется в стихах поэта Сё:тэцу (1381–1459). Здесь оно звучит по-японски как *мото-но сатори*, «исконное прозрение», или же, как *мото-но хотокэ*, «исконный будда».

Сё:тэцу был продолжателем поэтической традиции, идущей от Фудзивара-но Сюндзэй. Вместе с тем, Сё:тэцу был монахом в том же храме, где жил Энни Бэнъэн (см. часть II, гл. 1) — наставник, повлиявший и на традицию «исконной просветленности» школы Тэндай. Сё:тэцу также многое воспринял из учения Энни Бэнъэн, и прежде всего — соединение традиций «таинств», *дзэн* и *хонгаку*. Сборник стихотворений Сё:тэцу под названием «Собрание трав и корней», содержит так называемые «песни об учении Шакьямуни», *сяккё:ка* — японские стихи на темы буддийского учения [Тамура Ёсиро: 1973, 543–544].

Хотокэ-то мо	В людях, не знающих
Нори-то мо сирану	Ни о Будде, ни о Законе —
Хито-ни косо	Именно в них
Мото-но сатори ва	Исконное прозрение
Фукаку миэкэрэ	Видно до глубины!

Окуриоку	К тайной
Мото-но сатори-но	Столице
Мияко-мадэ	Исконного прозрения
Тидзи-но хотокэ-я	Тысячи тысяч будд
Тэ-о садзукураму	Протягивают руки.

Здесь «тайная столица» — сердце каждого человека.

Мати-о сими	Извечная родина,
Сакитиру хана-но	Где цветут и опадают цветы
Юэ сато-я	В вечном ожидании —
Мото-но сатори-но	Столица исконного прозрения
Мияко нару ран	Да будет здесь!
Яма-мо мина	И гора и малая ракушка—
Мото-но хотокэ-но	Образы
Сугата-нитэ	Исконного будды.
Таэдзу минори-но	И в реве бури —
Току араси кана	Непрестанная проповедь Закона!

Кроме рассуждений Энни Бэнъэн в кругу поэта Сё:тэцу сильно было влияние ученика Бэнъэн, Мудзю: Итиэн — составителя «Собрания песка и камней». В этом собрании встречаются такие высказывания: «Учиться и служить с почтением и любовью — раскрытию ступени сердца, сокрытой в исконной просветленности»; «Здесь истинная суть моей исконной просветленности — небесное естество, чудесная природа» [Тамура Ёсиро: 1973, 544]. Учеником Сё:тэцу был Синкэй, ставший монахом школы Тэндай, а у Синкэй учился поэт Со:ги (1421–1502). В «Беседах с женой» Со:ги соотносит «путь песен» и «исконную просветленность»: «И все же только Путь песен помещает в твоем сердце жалость и сострадание. Если смотреть на летящие лепестки цветов, на падающие листья и созерцать основу рождения и смерти — то смягчатся демоны и боги внутри сердца, и нужно будет вернуться к основе истинной сущности исконной просветленности» [Там же].

Сочинения по искусству расстановки цветов, *икэбана*, были записаны XV в., они содержат более раннее устное предание. «Записи преданий о цветах» часто пользуются понятиями из учения школы Тэндай. Например, в «Истинах расстановки цветов» говорится: «Каждое их десятков тысяч деревьев, каждая из тысяч трав принимают и проявляют свойства и природы четырех времен года; правильность созерцания, уходящего в глубину, открытого почитаемым Шакьямуни, созерцание-видение мира Дхармы, земля-страна, поросшая травами и деревьями, — все они вершат дело проповеди о становлении будды. Они должны подняться до единой мысли почитаемого Шакьямуни. Великое множество, десять тысяч образов — от имеющих чувства до не имеющих чувств — все вместе показываются, связываясь и развертываясь во славу земли-страны, поросшей травами и деревьями. Какого же дела тут страшиться?! Сосна и криптомерия — это действия, их нужно обрести как сердце истинной сущности, чей облик действителен. Опадающие цветы означают возможность обрести основу Пути обусловленной истинной сущности; и снова травы и деревья, неизменные

в четырех временах года, — это неизменная истинная сущность, следует созерцать их все вместе как ровное равенство истинной сущности». Завершается этот трактат такими словами: «Шесть корней, шесть красок — если они приходят во взаимное соответствие с тремя телами будды, то тут же осуществляются десять тысяч достоинств трех тел <...> Это — милость установления правого и левого. И это же — мудрая милость сострадания и жалости. Раскрытие ветвей — сострадание, смыкание ветвей — милость. Предание дороже тысячи монет, храни в тайне, храни в тайне» [Тамура Ёсиро: 1973, 545]. Похожие рассуждения есть и в «Записи преданий о цветах До:кан»: «Расстановка цветов обладает духом чудесной Дхармы всех дхарм, и поэтому ее основа — то исконное, что есть во всевозможных дхармах, <...> всеобъемлюще-полная сущность действительного облика всех дхарм. <...> Сами по себе многочисленные образы, действительные облики всех дхарм — это они раскрывают смену четырех времен года» [Там же].

Как отмечает Тамура Ёсиро:, в Японии к началу XVI в., «возникла культура приятия обыденной действительности. Основной ее тон — соответствие человеческой природы естественному порядку вещей в мире. Так сложилась традиционная японская культура, и ровно тогда же философия исконной просветленности школы Тэндай достигла своей зрелости. Как представляется, между японской культурой, образом мысли японцев и философией исконной просветленности школы Тэндай шло взаимовлияние. Или же, быть может, философию исконной просветленности школы Тэндай с ее приятием обыденной действительности следует назвать воспитанницей японской почвы» [там же]. Накамура Хадзимэ (1912–1999), описывая главные черты японского образа мысли, на многих примерах отмечает склонность японцев «к исканию абсолюта внутри мира явлений», их готовность «понимать универсальный Закон только в отношении неких отдельных или частных сторон вещей» — и соотносит эту черту с традицией школы Тэндай [Накамура Хадзимэ htm].

* * *

И в XX в., и в наши дни образ японской культуры во всем мире включает в себя главные черты: единство человека с природой, отчасти наивное, а отчасти намеренно разработанное как особый эстетический подход; умение равновесно сочетать естественное с искусственным — в быту, архитектуре, изобразительных искусствах и в подходе к оценке человеческого поведения. Нередко эти черты связывают с буддийской традицией *дзэн*, но можно с уверенностью их отнести к тому общему, что было у *дзэн* с традицией «исконной просветленности».

Заключение

Подводя итог этого исследования, еще раз назовем основные черты традиции «исконной просветленности» японской школы Тэндай.

Учение об «исконной просветленности», *хонгаку*, развивалось в школе Тэндай до XII в. в устной передаче, а в XII–XIII вв. были записаны его основные тексты. Это учение опирается на несколько источников в буддийском каноне, в том числе на «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», на «Лотосовую сутру» и традицию ее толкования в китайской школе Тяньтай, а отчасти также на «Сутру цветочного убранства» и толкования к ней, составленные китайскими наставниками школы Хуаянь. Японскими предшественниками традиции *хонгаку* школы Тэндай были Ку:кай из школы Сингон и мыслители школы Тэндай IX–XI вв., прежде всего, Аннэн и Гэнсин.

Запись устных рассуждений об «исконной просветленности» приходится на то время, когда в Японии возникают новые буддийские школы, принадлежащие к традициям амидаизма и *дзэн*; в эту же эпоху появляется школа Нитирэн. Учение Тэндай в конце XII в. и в XIII в. продолжает развиваться при взаимном влиянии с этими новыми школами, так что в текстах по «исконной просветленности» содержатся не только прежнее учение Тэндай, но и отклики на проповедь новых школ. После XIII в. традиция *хонгаку* в школе Тэндай в основном продолжается в переложениях ранее созданных текстов и в комментариях к ним. Влияние учения Тэндай об исконной просветленности испытывают не только наставники других буддийских школ, но и основатели синтоизма как учения, а также писатели, поэты, составители трактатов по поэтическому мастерству и по другим искусствам, работавшие в XIII–XV вв.

Тексты Тэндай по «исконной просветленности» ближе к рабочим школьным записям, чем к тщательно отделанным сочинениям буддийских мыслителей предшествующих веков. В этом смысле по памятникам традиции *хонгаку* отчасти можно судить о бытовании буддийского учения в Японии: в них отражены и при-

емы работы наставников с учениками, и обычаи ученых споров, и опыт подвижничества — монашеского и мирского.

В пору, когда развивалась устная традиция *хонгаку* и делались первые ее записи, в японском буддизме происходит важная перемена: монах становится востребованным не только как знаток обрядов, но и как учитель, к которому обращаются за наставлениями по делам веры. Отсюда — более широкое понимание монашеской подготовки в школе Тэндай, — монах должен уметь не только читать и толковать тексты канона, вести обряды и выступать на диспутах, но и излагать буддийское учение применительно к насущным житейским обстоятельствам своих слушателей. При этом слушателями его могут быть люди, достаточно сведущие в буддийском учении, способные воспринимать наставления не только в виде преданий и притч, но и в виде теоретических рассуждений — если только эти рассуждения ведутся на понятном языке. Тексты по «исконной просветленности» показывают, что школа Тэндай работала над созданием такого языка. И возможно, навыки, полученные в пору учебы, помогли основателям новых буддийских школ проповедовать свои учения.

Вместе с тем, наставники Тэндай стремились сохранить свое собственное учение, в том числе и передававшееся устно. Кроме задачи дать простое изложение взглядов Тэндай на основополагающие вопросы — о будде, о человеке, о жизни в непостоянном мире и о спасении — они ставили также и задачу заново разобрать и обобщить подходы Тэндай к самым трудным и спорным вопросам буддийской теории. При этом монахи школы Тэндай старались показать: все ценное и насущно нужное, что предлагают проповеди новых школ, так или иначе содержится в наследии Тэндай.

Традиция *хонгаку* — это не продолжение толкований каких-то канонических источников. Перед нами относительно самостоятельная мысль, для которой подбираются обоснования в каноне. Отсюда и свободное обращение с источниками, и большое число вымышленных цитат.

Все в мире осознается как «исконно просветленное», тождественное будде, а значит — как предмет буддийского учения. Главной при этом оказывается установка на самоценность любого единичного живого существа, любой вещи. Из тождества единичного и всеобщего исходят и наставники буддийских «таинств», но для них это тождество касается, прежде всего, обряда, а в традиции «исконной просветленности» оно мыслится шире. В своей индивидуальности — внешней, временной — каждый из нас тождествен будде. Становление будды в человеке идет внутри

обыденной жизни, и обряд составляет важную часть этой жизни, а подвижничеством может быть она вся, со всем горестным и дурным, что в ней есть.

Время движется, учения изменяются, Закон Будды клонится к закату вместе со всем мирозданием — но внутри этого времени, в сознании каждого человека сосуществуют разные времена и разные законы. А это значит, что не только разные люди нуждаются в разных учениях, но и отдельный человек склоняется то к одним, то к другим взглядам, сочетает в своем уме различные, иногда даже взаимоисключающие установки. Успеха при этом может достигнуть не тот, кто выбирает из всего множества взглядов один верный — вневременного верного взгляда нет — а тот, кто собирает все взгляды в едином созерцании. Тот, кто видит всю пестроту времен и мыслей, неравномерно текущих вокруг него и в нем самом, как Единый век Будды.

Из обрядов хорош тот, который уместен для данного подвижника в нынешнюю пору его жизни. По смыслу все обряды едины, а по виду — приспособлены к потребностям разных людей; осуждать чей-то чужой обряд так же глупо, как пытаться предлагать свой всем людям на все случаи жизни. Если же сосредоточиться на этом едином смысле обряда — на тождестве подвижника с Буддой — то можно из какого угодно бытового занятия сделать себе свой собственный обряд. Нужно только помнить, что такое тождество для каждого из нас опосредовано учением, «именами и знаками»: книгами или наставлениями, полученными когда-то от других людей.

Важнейшие правила, которые передает традиция *хонгаку*, таковы. Во-первых, никого не презирать, ибо каждый своим путем идет к Будде, — как учит «Лотосовая сутра». Во-вторых, помнить, что твоя собственная неповторимая исключительность — это не то, что разобщает тебя с другими людьми, а наоборот, то, что с ними объединяет: ведь это и есть природа будды в тебе и в них. Таково здесь наследие «Сутры цветочного убранства». И в-третьих — избегать односторонности при рассмотрении чего бы то ни было: таков главный вывод из «Трактата о пробуждении веры». Как можно при такой предельной терпимости оставаться приверженцем своего пути — учит опыт школы Тэндай, выраженный в сочинениях по «исконной просветленности».

Переводы

Собрание главных нитей исконной основы[1]

Восходит к Сайтё:

[8] Изложил шрамана Сайтё:, искатель Закона-Дхармы, ранее побывавший в Тан[2]
Тринадцатый день восьмого месяца первого года Ко:нин (806 г.)
Наставления приняты в Тан

Запись первая. Из трех тел будды первично то, которое проповедует Закон-Дхарму

«Три тела будды» — это разные «три тела» в разных вратах учения: в исконных вратах и во вратах следа. Сначала — три тела как следы, затем — три исконных тела. Что до проповедей, ведомых тремя телами, то в сутрах и трактатах они неодинаковы: у каждого тела свои проповеди. Если исследовать эти проповеди, то они и есть — то самое, что каждой из школ досталось от будды[3]. А если исследовать три тела, то будет два разряда тел: истинные и соотнесенные. Опираясь на мысль «Сутры о Цветке Дхармы» — а именно, ее главы о давнем становлении[4], — мы определяем истинное тело. А когда определяем два других тела, раскрывая их исходя из истинного тела, то получаем три тела. Ибо в сутре сказано: «Нет вот такого и нет отличного от него»[5]. (Толкуя, говорят: это Так Пришедший будда в теле Закона-Дхармы.) Дальше сказано: «В действительности я стал буддой в очень давние времена» (толкуя, говорят: это Так Пришедший в теле Передачи). И еще сказано: «Воссел на Месте Пути, неподалеку от города Гайя»[6] (толкуя, говорят: это Так Пришедший в теле Соответствия).

Далее. Если опираться на мысль «Сутры золотого света», то среди двух разрядов тел — истинных и соотнесенных — два тела[7] раскрываются исходя из тела Соответствия, и три тела утверждаются так. [9] В сутре сказано: «Есть только мудрость — постижение того, что есть, таким, каково оно есть. Это называют “телом Закона-Дхармы”...»[8]. И вот, о трех телах нужно судить согласно этому. В качестве истинных все тела совпадают с телом Закона, из тела Передачи раскрывается тело Соответствия — такова наша расстановка трех тел. «Серебряные блики на воде отражают истинный

золотой свет и могут принимать любые оттенки, любые очертания. Благие свойства трех тел отвечают телу Закона и повсюду проявляются соразмерно — это и называют телами Соответствия»[9].

Едоки грубой пищи говорят:

— Если в расстановке трех тел есть что-то, что можно определить, — то есть если исходно, изучая соотношение трех тел, наше сердце может прийти к какому-то пределу, — то, как учит наша школа, это будет «соотношение трех истин»[10]. Или же наставники говорят: «Так Пришедшие будды в трех телах — это три мудрости[11]». (Толкуя, говорят: насчет сердца — это так, если принять наследие Кумарадживи, переводчика Трех Корзин.) В «Продолжении передачи значений» сказано: «С безначальных времен до сей поры в трех телах все подлежит единому определению, ничего не недостает». Разве не так же и ты говоришь о том, что из тела Передачи раскрывается тело Соответствия?

Отклоняя, говорю:

— Всё это — речи не о трех телах, не об их основе. Хотя будды и многочисленны, никто из них не выходит за пределы двух разрядов тел: истинных и соотнесенных. Истинное тело — это безначальная и бесконечная основа, будда Вайрочана: в явных учениях его называют Так Пришедшим буддой в теле собственного действия и претерпевания. «Соотнесенным телом» называют мудрость (действие) Так Пришедшего будды в теле собственного действия. Исходя из мудрости — называют «телом Передачи»; исходя из основы — называют «телом Закона-Дхармы». Если исследовать тело собственного действия и претерпевания — это оно дает клятвы о двух землях[12]. Если исходить из мысли главы «Сутры о Цветке Дхармы» о давнем становлении, то через истинное тело раскрываются два других — тела Передачи и Соответствия — и так получаются три тела, причем истинное тело совпадает с телом Передачи. А если исходить из мысли «Сутры золотого света», то через тело Передачи раскрываются два других — тела Закона и Соответствия — и получаются три тела, где истинное тело совпадает с телом Закона. О Так Пришедших буддах в трех телах: коль скоро эти тела отпечатаны как следы сердцем исконного будды, то два разряда тел, истинные и соотнесенные, связаны между собой как исконная ступень и след-отпечаток, как предшествующее и последующее. Ваши речи пока еще не охватили Дхармы до конца, не постигли исконного будды и частных тел.

Поэтому сам я, выстраивая рассуждение осторожно, говорю: в каждом из двух учений — явном и тайном — есть свои «три тела». Так, если вначале обсудить три тела, толкуя их согласно явному учению, то исходно эти тела связаны с двумя вратами — исконны-

ми вратами и вратами следа — и нетождественны. Есть три тела во вратах следа и три тела в исконных вратах.

[10] В смысле врат следа: когда посредством трех условных учений дают эти наставления ради одного, истинного, то три тела распределены, и четыре учения неодинаковы, ибо следуют условиям и способностям. Когда раскрывают условное и выявляют истинное, то три тела сомкнуты, и это — единый великий совершенный будда, выходящий за пределы восьми учений. Ведь в «Записках» великого учителя Мяолэ говорится: «Прежде, до "Сутры о Цветке Дхармы" три тела понимались как разделенные — во избежание уклона к Малой Колеснице[13]. Придя к этой сутре[14], стали отличать победоносное от проигрышного и учить, что три суть лишь то же самое, что одно»[15]. Еще там же говорится: «До нынешнего дня считали: три другие земли отпечатаны как следы той исконной земли — земли Спокойного Сияния. А по прибытии в собрание "Цветка Дхармы" отбросили следы (три земли) и возвратились к исконной земле — земле Спокойного Сияния»[16].

В смысле исконных врат, когда единый исконный будда, достигший просветления давно, оставляет свои следы, то число будд в трех телах становится неизмеримо и неохватно. А когда следы сняты и проявлена исконная основа, то трое исконно-предельных будд[17] — это единое сердце Вайрочаны[18]. До раскрытия следов и проявления исконной основы три тела — Закона, Передачи и Соответствия — еще не соразмерны исконному, как его следы. Но когда завершается раскрытие следов и проявление исконного, то таковы все разновидности трех тел: и исконные тела, и тела-следы. Ибо в «Записках» Мяолэ говорится: «Если они еще не раскрыты, то тела Закона и Передачи — это не следы, но если проявление исконного завершено, то всевозможных тел — исконных тел и тел-следов — получается три разновидности. Сначала устанавливают значения трех тел с точки зрения сущности и действий[19], затем раскрывают значения трех тел с точки зрения прежнего и нынешнего[20]. Вначале обыденное, затем чудесное»[21].

Если вернуться к соотношению учений о трех телах, то в тайном учении есть единый великий совершенный будда всецелой единой колесницы — тот будда, кем становится наше собственное сердце. Хотя будды-следы многочисленны, если искать исконного будду, то он всего один. Поистине, если рассуждать об этом подробно, то различий нет. Тайное учение устанавливает единое сердце исконного будды, а явное учение выявляет три тела, у которых исконная основа и ее следы взаимно совпадают. Мысль «Сутры о Цветке Дхармы» отвергает наследие учения о будде, достигшем просветления недавно, и о множестве превращенных тел-следов —

и раскрывается учение о долгой жизни исконного будды. Но при этом нет нужды сводить проповедь к одним лишь свойствам истинного становления исконного будды[22]. Поэтому учение «Сутры о Цветке Дхармы» об исконном будде — это не то же самое, что учение о таинствах дел[23] в сердцевине таинств. Будда учения Истинных Слов — это будда полноты таинств основы и дел.

[11] — Пусть так, но разве исконный будда в тайном учении — это не тот же самый исконный будда «Сутры о Цветке Дхармы», давно достигший просветления? Вот, в толковании *ачарьи* Исина сказано: «Именно это тело, исконная ступень, дает место глубочайшей тайне "Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы". "Я не покидаю этого места, вечно пребываю на Священной горе"[24], — вот к чему сводится смысл йоги этой школы»[25].

Тщательно прослеживая это толкование, я говорю:

— Три тела в тайном учении — это три тела исконной ступени «Сутры о Цветке Дхармы». Хотя явное и тайное различны, Великий Путь не отклоняется в ту или другую сторону. Передавая наследие, я говорю: искони быть буддой — это и значит созерцать свое сердце. Таков смысл, а если исследовать, каковы бывают созерцания сердца, то созерцание сердца согласно «Сутре о Цветке Дхармы» и созерцание сердца согласно йоге — это одно и то же, их не два. Что до «исконного будды», то «исконным» называют всего лишь исконное сердце будды у того, кто искони — будда.

Вопрос: глава «Продолжительность жизни» раскрывает и утверждает все то, что относится к расстановке трех тел. Как же они определяются?

Ответ: тела определяются через тело Передачи.

Едоки грубой пищи говорят, сомневаясь:

— Следуя правилу «единого века Будды», не нужно ли определять их через тело Соответствия? Ибо недавнее достижение — это главная нить[26]. По счастью, бодхисаттва Великий Змей[27], толкуя смысл главы о давнем достижении, говорит: «Определяется через тело Соответствия». Слова «определяется через тело Передачи» не подходят к смыслу «единого века».

Отклоняя это, говорю:

— Вам нужно хорошо понять расстановку трех тел. Смысл главы «Продолжительность жизни» в «Сутре о Цветке Дхармы» — тот, что три тела определяются через истинное тело. Разве не так? Вот и в «Записках» Мяолэ сказано: «Сперва завершают проповедь о двух разрядах тел — истинных и соотнесенных телах — а дальше, толкуя истинное тело, определяют его как тело Передачи»[28]. Итак, когда говорят об истинном теле, его определяют как тело Передачи. Поистине, счастье! Ибо наставник Тяньтай тоже толку-

ет так: «Определяющее — тело Передачи»[29]. Конечно, расстановка трех тел не всегда одинакова. Но ученики не должны запутаться! А ваша речь означает: вы еще не понимаете расстановки трех тел, но лишь подступаете к будущему ее пониманию.

[12] Далее. Раз уж мы коснулись проповеди бодхисаттвы Великого Змея: выдержка взята из наследия Кумарадживы (поясняя, говорят: из того наследия, о котором говорилось выше). А он проповедует: «В сутре сказано...» (поясняя, говорят: в «Сутре о безграничной продолжительности жизни трех тел»). Передавая то, что унаследовал, я говорю: глава «Продолжительность жизни» и эта сутра одинаковы по исконному смыслу, но различны по изложению. Поскольку их проповедь до сих пор не понята, возникают сомнения, и раскрытие-проявление трех тел не проясняется; в теле Соответствия выделяют два тела и так устанавливают три тела. В сутре сказано: «Есть только то, что таково, как есть, и мудрость, постигающая то, что есть, таким, каково оно есть. Это называют телом Закона-Дхармы». Ниже идет проповедь о теле Соответствия: «Во всех восьмидесяти видах обликов и стремлений будд проявлен Так Пришедший будда, и их называют телами Соответствия»[30]. Так что речи всех тех учителей[31] и мои — равнозначны: это тело Соответствия способно «соответствовать» именно благодаря Передаче. Разве ваша проповедь не такова?

Вопрос: каковы местопребывания трех тел в «поперечном» измерении?[32]

Ответ: это можно вывести из проповеди, приведенной выше.

Вопрос: насчет того, что три тела проповедуют Дхарму[33]. Каков же образ той проповеди Дхармы, которую ведет тело Закона-Дхармы?

Ответ: если исследовать Так Пришедшего будду, тело Закона, то это тело безначально и бесконечно, не приходит и не уходит. Оно в помощь нам изрекает ту проповедь Дхармы, чей образ одинаково соразмерен для всех, таинственно дарует ее всем без изъятия. «Все без изъятия» — это люди, небожители и другие существа в своей основе[34]. Причина такова: «собрания людей, небожителей и прочих существ» — это все чистое единое сердце внутри отдельных сердец[35]. Если пояснять восьмое сознание исходя из вместилища истинной сущности, такой, как она есть, то тем самым постигнешь природу заблуждений. Если же исследовать проповедь Дхармы, которую ведут тела Передачи и Соответствия, то они «вращают», повторяют речи многоречивых уст тела Дхармы[36]. Стало быть, три тела, проповедуя Дхарму, ведут свои речи все вместе.

Едоки грубой пищи говорят, сомневаясь:

— Проповедь Дхармы, которую ведет тело Дхармы, ты назвал условием проповеди «единого века Будды». Но то, как ты определил

проповедь Дхармы тела Дхармы, похоже, опровергает твои же собственные речи. Ибо ни в каких проповедях такого не «вращают»[37].

Отклоняя, говорю:

— О таком и речи нет. Увы! Вы, не знающие проповеди Дхармы трех тел, — не похожи ли на безъязыких? Хотя для вас и нет множества проповедей, — но, как я вижу, отрывки этой единой проповеди все-таки многочисленны, не так ли? Сам я скажу так: есть два тела Закона-Дхармы. Первое одето в драгоценное облачение, второе — в грязное. Исходя из основы, говорят о драгоценном одеянии, исходя из мудрости, говорят о грязном одеянии. «Грязному одеянию» [13] подобно то, что возникает соразмерно условиям, а также способностям слушателей, а «драгоценному одеянию» подобна основа, исконная ступень Так Пришедшего будды. Если тщательно проследить это, то «грязное одеяние» — это мудрость, и следовательно, это значение тех речей, что произносятся «многоречивыми устами». А «драгоценное одеяние» — это основа, разве не так?

Вопрос: если говорить, что внутри основы — исконно-предельного тела Закона — содержатся природы всех десяти миров, то каковы их свойства?

Ответ: внутри основы — природы Закона-Дхармы[38] — полностью содержатся все дхармы вместе: и окрашенные, и чистые. Поэтому в сутре говорится: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование»[39]. Если говорить о смысле этого, то «знак»[40] — это знак природы, задающей способности живых существ в десяти мирах. «Вечное существование» проясняет то, что живые существа десяти миров вечно существуют в трех сроках внутри единой основы. Когда она в сердце — это чистое сердце. Когда она выходит из середины сердцевины основы[41] и «вращается» в восьмом сознании[42] — все это называют подчинением природе заблуждения. Сердце — это единое сердце исконного будды. «Знак — вечное существование»: судя по этой записи, если войти в сердце, то оно и будет основой. Ибо оно таинственно-спокойно.

Запись вторая. В каждом из пяти времен единого века будды идут проповеди всех пяти времен

Для каждого из пяти времен установлены неодинаковые значения. Так проповедуют потому, что в любом времени идут все пять времен. Я принял учение в земле Тан и хочу сейчас передать это наследие дальше.

Кто сомневается, говорит:

— Мы до сих пор не видели таких мест ни в трудах наставника Тяньтая [Чжии], ни в сутрах, ни в трактатах. Ты говоришь: в любое время, в любую пору идут все пять времен. Но это только слова, они ни на чем не основаны.

Отклоняя это, я говорю:

— Вы до сих пор не знаете главной нити соотношения учений. Отсюда и возникают подобные сомнения. Разве вы не знаете, что у пяти времен есть два измерения — поперечное и продольное? Итак, «продольными» пятью временами называют пять времен начиная с «Сутры цветочного убранства» и кончая жертвенным маслом «Сутры о нирване». А «поперечные» пять времен — это когда и во времени «Цветочного убранства» есть пять времен, и во времени агамы, и во времени «широкого распространения», и во времени праджня-парамиты тоже есть по пять времен. И конечно, они есть во время «Цветка Дхармы» и «Нирваны».

Передавая наследие, я говорю: если изучить все проповеди о едином веке Будды и о пяти временах, то в любое время, в любую пору в трех сроках каждого из трех сроков — итого, в девяти сроках — вместе идут пять времен. [14] Если изучать свидетельства этих проповедей, то нужно обратиться к толкованиям Великого Учителя [=Чжии]. Увы! Слепые, глупые люди не видят ни проповеди Будды, ни прочего[43]. Но вот же — первая проповедь из заключительной части «Записок» к толкованию «Сутры о Цветке Дхармы»[44]! А вот седьмой раздел «Сокровенных значений», где все это установил учитель Тяньтай[45], вот первая запись «Прекращения и постижения»[46]. Всюду кратко передана мысль о «способах обращения», всюду говорится, что в каждом мгновении есть три срока[47], что девять сроков тоже есть в каждом мгновении, и так — в любое время и в любую пору.

Если проследить различение учений по сутрам, трактатам и другим сочинениям, то в «Сутре цветочного убранства» сказано: «Уже миновали немыслимые и неописуемые кальпы[48] — и вот, даже последователи двух колесниц, постигли истинную природу и облик всех дхарм»[49]. Среди проповедей этой сутры есть и проповедь о трех разрядах людей, вошедших вместе[50]. А в сутрах агамы «толпа всех небожителей числом в восемьдесят тысяч» обретает «пользу от стойкости в нерожденной Дхарме»[51]. В «сутрах для широкого распространения» Будда «стал буддой столько кальп тому назад, что их невозможно осмыслить и описать»[52]; есть и другие подобные проповеди. Что же до сутр праджня-парамиты, то здесь говорится: «Десять тысяч мужчин и женщин в нынешних телах стали буддами»[53]; есть и другие похожие проповеди[54]. А еще — «Благодаря трем колесницам появляются те, кого преобразует

проповедь будды»[55], и так далее. В «Сутре о Цветке Дхармы» есть слова «обрести чистоту Глаза Дхармы»[56], а в «Сутре о нирване» — слова «из праджни выходит нирвана»[57] и так далее. Таковы эти свидетельства. Переводчики выверяли соотношение учений пяти времен по этой цепочке, и если приняться за толкование книг любого времени, любой поры, то получишь и то, и другое сразу[58]. Следует еще учитывать места произнесения всех проповедей[59].

О «чистоте Глаза Дхармы» из «Цветка Дхармы»[60]. Что касается этой записи, то ачарья Исин, следуя установлениям учителя Тяньтая и передавая его наследие, говорит: «Хотя у совершенного учения "Сутры о Великом Солнце" и совершенного учения "Сутры о Цветке Дхармы" дороги и разные, но основа одна»[61]. Значение записи «чистота Глаза Дхармы» в толкованиях Великого Учителя поясняется так: «Среди записей единой истины "Цветка Дхармы" этот "Глаз Дхармы" — проповедь с высоты единой истины. Но записи и значения других частей "Цветка Дхармы" дружно опровергают ее. Как же нам теперь обосновать установленную запись о "трех сроках в каждом мгновении" и другие записи?»[62] Прежде я об этом не говорил, но согласно преданию, которое я принял в земле Тан, ответ таков: отпавшие ученики в последнем веке должны обрести веру — и подняться на первую ступень[63]. Ведь они — те, кому предстоит пройти все ступени!

Говорят:

— Среди тех мест, где будда проповедовал Дхарму с тех пор, как впервые достиг Пути, — есть пять. Под деревом бодхи проповедана «Сутра цветочного убранства», [15] и первое место — место проповеди Цветочного убранства: палаты победы непобедимого покоя. Второе — место проповеди агамы: палаты удержания победы и вращения колеса Дхармы. Третье — место проповеди сутр для широкого распространения: палаты победы, обращенной на пользу живым существам, в Саду земных богов. Четвертое — место проповеди сутр праджня-парамиты: палата обучения победоносной праджня-парамите. Пятое — место проповеди «Сутры о Цветке Дхармы» и «Сутры о нирване»: палата истинной совершенной победы.

Отклоняя это, я следую образцу всех проповедей и говорю:

— Всё, что говорится о пяти временах, в том числе и о множестве частей и долей в пяти временах единого века Будды[64], — это проповедь о тайной мудрости[65], а не о цепочке последовательных обоснований учения. Выбирая одно учение, по нему выстраивают все остальные. Следует это знать. Поэтому когда Будда дарует обращение — это не цепочка проповедей, идущих друг за другом в одном веке; так создается толкование тайной мудрости для тех,

кто передает ее. Толпа отпавших учеников не должна прийти в замешательство — поэтому так и говорится.

Вопрос: а что же записи двух колесниц о том, что Будда «сделался буддой», — прежние, до «Сутры о Цветке Дхармы»?

Ответ: согласно проповеди о пяти временах единого века — разве любое время не проясняет учение двух колесниц о том, что Будда сделался буддой? Что уж и говорить о прояснении «исконной основы давнего становления» или «прекращения страстей у бодхисаттвы»![66] Именно это и называют тайной мудростью. Внутри самой тайной мудрости тоже, конечно, есть мысль о тайной мудрости!

Кто сомневается, молвят:

— Проповедь о едином веке Будды опровергает учение двух колесниц о «Будде, сделавшем себя буддой»[67], — и потому говорится: «Впервые из нынешнего учения прояснилось учение двух колесниц о Будде, сделавшемся буддой»[68]. Разве не так?

Отвечая, говорю:

— Если исследовать учения пяти времен, то нужно установить два пути: поперечный и продольный. Слова великого учителя — «Впервые из нынешнего учения...», — ясно показывают «продольное» установление пяти времен одного века. Посредством одного нельзя установить другое.

О четырех учениях, различаемых по тому, какая Дхарма преобразует слушателей. Четыре подхода четырех учений[69] взаимно соответствуют друг другу в своей действительной основе. Если исследовать четыре подхода в четырех учениях, то природа каждого из них — внутри той единой основы, о которой они свидетельствуют. Так что они соответствуют друг другу в действительной основе.

Едоки грубой пищи говорят:

— Согласно тому, что установил почтенный Чжии, мы говорим: четыре учения соответствуют четырем подходам к действительной основе. Если так, то проповедь почтенного Чжии и твои речи расходятся друг с другом. Разве, говоря такое, ты сам себе не отрезаешь язык?

Отклоняя это, я скажу:

— Вы не знаете основы, о которой свидетельствуют четыре учения. Вас можно сравнить с древоточцами: прогрызая свои ходы, они не знают знаков «да» и «нет»[70]. Если исследовать четыре подхода четырех учений, то основа четырех подходов как раз и пребывает внутри, в сердцевине той единой основы [16], о которой свидетельствуют эти учения. Разве не так? Из них четыре подхода в учении трех хранилищ свидетельствуют о пустоте[71], а четыре подхода в учении о проникновении свидетельствуют о сердцевине

единой основы нирваны — об истине по ту сторону опыта[72]. Ибо четыре подхода и действительная основа соразмерны друг другу. Если исследовать ту единую основу, о которой свидетельствуют два другие вида учений — обособляющее и совершенное, — то она исходит из того, что середина бывает лишь одна, и нет двух разновидностей середины. Однако если проповедь сообразуется со способностями слушателей, то она говорит о двух разновидностях середины[73]. Поэтому, если придерживаться главной нити, то те четыре подхода, которым можно следовать, пребывают в середине, в сердцевине, в основе того, о чем они свидетельствуют как об основе. Поэтому четыре подхода и единая основа, о которой они свидетельствуют, соответствуют друг другу.

Сам я об этой основе, о которой свидетельствуют четыре учения, скажу так. Если сейчас, отклоняя прежние рассуждения, тщательно обдумать подходы четырех учений, то окажется: хотя в этих подходах то, о чем они свидетельствуют, четверояко, но основа — не четвероякa. Основа, о которой они свидетельствуют, одна — разве она двойственна? Если подумать, основа рожденного — нерожденного — неизмеримого — несозданного[74] — не выходит за пределы единства. И разве неверно, что она не четвероякa? Итак, и основа, которая только посередине, — это истинная истина, и истинная истина есть то, что только посередине. Если исследовать основу четырех подходов — это середина-основа, единое сердце, о котором они свидетельствуют. Поэтому основа, о которой они свидетельствуют, и подходы, которым можно следовать, — едины, здесь не должно быть двойственности. Ибо, если исследовать основу того, что в них проявляется, то она и есть — единое сердце исконного будды.

Передавая наследие, говорю: есть два смысла — взаимное соответствие и взаимное несоответствие. Если рассуждать о преимуществах учений, то будет взаимное соответствие, а если рассуждать об их недостатках, то каждый из четырех подходов — особенный, и все они до сих пор не соответствуют друг другу.

Вопрос: о праджня-парамите, проповеданной в Оленьем саду. Указания праджня-парамиты о пустоте как вместилище и о ней же как об относительности — и подход к пустоте в учении трех хранилищ, чья проповедь шла в Оленьем саду: одинаковы они или различны?

Ответ: одинаковы.

Об этом едоки грубой пищи говорят, сомневаясь:

— Если бы указания на пустоту как последнюю границу и указания на ту пустоту, о которой проповедуют три хранилища, были одинаковы, это было бы похоже на отсутствие разницы между

Великой и Малой колесницами в том, что проповедано в сутрах. Слава будде Амида, слава будде Амида![75]

Отклоняя это, скажу:

— Ваша речь сейчас содержится в моей речи. Ваша речь временна, вы не знаете соотношения учений. [17] Слава будде Амида, слава будде Амида! Итак, в середине различения трех времен[76] — имеющее облик и не имеющее облика. Здесь врата существующего — это проповедь учения трех хранилищ в Оленьем саду, а врата пустого — не что иное как указания праджня-парамиты на пустоту как последнюю границу. Таково это различение.

Далее: верно ли, что бодхисаттвы, раскрывая учение, указывают на пустоту, и верно ли, что пустота указывает на обособляющее учение? Разве не верно, что это — такие указания, где еще нет Великой и Малой колесниц?

Сам я скажу сейчас, отклоняя это и следуя образцу. Если поразмыслить над пониманием трех времен, то проповедь «Сутры о постижении глубокой тайны» преобразует малые способности и ведет к становлению великих способностей[77]. А для этого она приводит указания праджня-парамиты на пустоту как последнюю границу: такая проповедь как раз и позволяет достичь этой границы. Хотя «коренные свойства» и способности у людей во времена Оленьего сада — под стать бодхисаттвам Малой Колесницы, но если преобразовать их способности, то эти люди становятся бодхисаттвами, чьи способности соразмерны Великой Колеснице. Так обстоит дело с бодхисаттвами. Если исследовать исконное, то и для людей с великими способностями, и для людей с малыми способностями указания на пустоту одинаковы — к кому бы из них ни обращалась проповедь. Какова бы ни была причина, указания трех хранилищ на врата пустоты-относительности, если их преобразовать, становятся указаниями праджня-парамиты, Великой Колесницы, на пустоту как последнюю границу. Но если даже опираться на две колесницы — разве тогда было бы иначе?

Кто сомневается, молвит:

— Почему ты говоришь, что врата существующего, установленные в трех хранилищах, — это то же самое, что и указания праджня-парамиты на пустоту как последнюю границу, что они едины? Если бы все было согласно твоей проповеди, то сутры праджня-парамиты проповедовали бы учение трех хранилищ, не так ли?

Отвечаю:

— Сутры праджня-парамиты не проповедуют учения трех хранилищ. Во вратах существования, о котором проповедует учение трех хранилищ, сетуют на действительное существование самих дхарм, а для бодхисаттв на ступени радости[78] проповедуют, указы-

вая на ту действительность, что стоит за дхармами, если считать их существующими. Эта проповедь делится на четыре строки: «Все действительно, все недействительно, все и действительно и недействительно, все ни действительно, ни недействительно»[79]. Итак, учитель Тяньтай приводит указания насчет истинной действительности всего; записи сутр «великого собрания» — «обретение защиты, истинная действительность» — свидетельствуют, следуя по тому пути, который обрели прежние ученики, признававшие существование дхарм[80]. Учитель Тяньтай в «Значениях четырех учений» говорит: «Абхидхарма — исконный корень Дхармы Будды»[81].

Как можно слышать, «исконный корень» указывает на истинную действительность всех дхарм. Обрести путь, следуя учению о существовании дхарм, как прежние ученики, — поскольку это и есть то «имеющее облик», о чем проповедует праджня-парамита, постольку и в учении о существовании, принятом в трех хранилищах, и в учении о пустоте эта пустота понимается согласно указанию праджня-парамиты на пустоту как последнюю границу. Поэтому пустота в учении трех хранилищ понимается как пустота — последняя граница, согласно учению праджня-парамиты.

Запись третья. Взаимопроникновение десяти миров

[18] Если судить о начале и конце десяти миров, то внутри сердца — предела мира будды[82] — полностью содержатся природы девяти миров. Сердце пребывает повсюду в десяти тысячах вод[83]. Поэтому в каждом из миров Дхармы полностью содержатся остальные девять миров. Это взаимопроникновение десяти миров установил учитель Тяньтай, оно развертывает смысл йоги нашей школы[84]. Поэтому две записи — запись о взаимопроникновении десяти миров, которую установил Тяньтай, и запись «тридцать семь почитаемых обитают во дворце-сердце»[85], важнейшая для таинств, — хотя и различаются по своим главным путям, но имеют непостижимо-единый смысл.

Едоки грубой пищи говорят, сомневаясь:

— Если судить о сердце — пределе десяти миров — то оно обладает только чистыми достоинствами, а помрачений и замутнений, свойственных девяти мирам, в нем нет[86]. Значит, оно чисто, отделено от замутнений. Согласно переводу Кумарадживы, в сутре говорится: «Он устранил все плохое, имеющееся в дхармах»[87]. В «Сутре праджня-парамиты» говорится: «Исчерпав природу полностью, до истока, пребывает в одной лишь чудесной мудрости»[88]; а в «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» сказано: внутри за-

родыша Татхагаты есть только чистые достоинства, в нем развернуты неизмеримые значения[89]. И конечно, в «Алмазной сутре» сказано: «Только благо чистоты»[90]. Если постичь смысл различия между заблуждением и просветлением по их природе, то будут только чистые достоинства, превосходящие число песчинок Ганга, а помрачения, замутнения, пустого наваждения — таких черт не будет! Поэтому помрачения и замутнения девяти миров не должны содержаться внутри сердца — предела мира будд. Не так ли?

Далее: два учения, явное и тайное, различают свои дороги. Явные школы говорят, что каждый из девяти миров отличается от других, а тайные школы говорят, что по сущности десять миров едины. Мир будд, как он определен у наставника Тяньтай, не должен содержать в себе замутнения и чистоты девяти миров — коль скоро это миры Дхармы на уровне дел[91]. Что уж тогда говорить о каждом мире в каждом из миров! Во вратах созерцания, куда вступают подвижники Истинных Слов, все дхармы по сущности едины, нет двух таких, чтобы различались[92]. Это называют таинством совпадения дел и основы. Поэтому десять миров по сущности едины, а тридцать семь почитаемых обитают внутри единого сердца, разве не так? Увы, ты до сих пор не постиг этих указаний!

Отклоняя эти доводы, отвечаю:

— Хотя вы и говорите о различии явного и тайного — совершенства «Цветка Дхармы», лучшего из восьми учений, и единого великого совершенного учения «Сутры о Великом Вайрочане»[93] — [19] но до сих пор не понимаете одного: того, что Великий Путь не раздваивается. Если судить о школах, то учение о едином великом совершенном сплавлении йоги полностью помещает свойства и природы трех тысяч миров внутри сердца — предела мира будд. Ведь во вратах Дхармы три тысячи — это не тысяча условий в ста мирах. Если исследовать, как во вратах Дхармы описана тысяча условий в ста мирах — то они возникают из сердца десяти миров. Если судить о десяти мирах, то облики и природы девяти миров впервые изливаются из сердца — мира будд[94]. Поэтому в природе сердца как мира будд содержатся природы сердца как девяти миров, а в природе сердца как девяти миров помещается сердце как предел мира будд.

Когда в сердце — мире будд — осваивают образы трех тысяч в трех областях, то говорят: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование». Слова «эта Дхарма» и так далее проповедуют о мудрости бодхисаттвы Долгой Жизни Всеобъемлющей Мудрости. Если исследовать десять миров, то они возникают из единого сердца Всеобъемлющей Мудрости. Дхарма трех тысяч в трех областях — в какое время ее нет в сердце и во плоти Всеобъемлющей

Мудрости? В пору раскрытия называют это «тремя тысячами», в пору соединения называют это же словами «нет такого, что по сути было бы двойственно, есть то, что по сути едино». Поэтому и говорят: «Знак миров — вечное существование». Здесь развертывается основа сердца — совершенное сплавление — о чем и учит Тяньтай.

Далее, если судить о совершенстве «Сутры о великом Вайрочане», то сердце Долгой Жизни Всеобъемлющей Мудрости — это то же, что сердце будды в теле собственного действия и претерпевания. Если исследовать сердце тела собственного действия и претерпевания, то его называют «заполнением» тридцати семи почитаемых. Десять миров наполнены телами собственного действия и претерпевания, и эти тела проявляются как тридцать семь почитаемых: собирательно их называют «тридцатью семью почитаемыми». Если проявляется сердце тела собственного действия и претерпевания, то проявляются тридцать семь почитаемых в телах собственного действия и претерпевания, тела собственного действия и претерпевания тридцати семи почитаемых. Об этом говорится: «И только он один увидит ясно то, чего не видят другие люди» и так далее[95]. Хотя и говорят, что два пути — явный и тайный — различны, но они вместе проповедуют учение о немыслимом и невыразимом едином сердце. Десять миров — это и есть Всеобъемлющая Мудрость, Всеобъемлющая Мудрость — это и есть собственное действие и претерпевание, собственное действие и претерпевание — это и есть десять миров. Десять миров — это и есть тридцать семь почитаемых, тридцать семь почитаемых — это и есть десять миров. Поэтому запись Дхармы о взаимопроникновении десяти миров развертывает смысл созерцания сердца.

Вы же не знаете: ваше неверное понимание этой проповеди можно сравнить с огоньком светлячка. Хотя он и светится, но когда наступит день — слава будде Амида, слава будде Амида! Поистине, встретив ваши речи — кто же этого не поймет? Слова, приведенные выше, об «устранении всего плохого, что есть в дхармах», можно произносить лишь для прояснения условной проповеди обособляющего учения. [20] В этих словах еще не выражен смысл созерцания сердца. Что уж и говорить — записи всех тех проповедей[96] развертывают смысл условного, в них до сих пор нет смысла совершенного слияния, единого и великого. Мысль «Трактата о Махаяне» развертывается во вратах исправления дурных мнений[97], там еще не выражены ни смысл учения о едином сердце, ни смысл созерцания единственно-действительного сердца.

Внутри единого сердца единой мысли устроены врата Дхармы трех тысяч миров-условий. Поэтому в «Сутре цветочного убранства» сказано: «Три мира суть только единое сердце, вне сердца

нет особых дхарм» и так далее[98]. Девять миров — это и есть единое сердце, вовсе не нужно говорить о дхармах вне основы[99]. Вы ошибаетесь, говоря, что помрачения и замутнения девяти миров не должны заполнять собою сердце — мир будд. Слава будде Амида, слава будде Амида!

Сам я скажу сейчас, отклоняя и судя по образцу[100]: будды в телах собственного действия и претерпевания изливают свои облики и стремления на десять сторон и заполняют ими всё. «Обликами и стремлениями» называют пять обликов и стремлений всего того, что имеет чувства и не имеет чувств повсюду в мирах Дхармы на десяти сторонах. Живые существа в десяти мирах все суть будды — тридцать семь почитаемых. А раз так, то говорят об обликах и стремлениях Так Пришедших будд в телах собственного действия и претерпевания. Далее, Долгая Жизнь Всеобъемлющей Мудрости — это тоже облики и стремления в мирах распространения Дхармы на десяти сторонах. Бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость и будда в теле собственного действия и претерпевания подобны воде и льду. Вне льда не надо искать отдельной от него воды. Поэтому запись о взаимопроникновении десяти миров вовсе не теряет смысла — разве не так?

Однако существа, имеющие чувства, став буддами, проявляются как тридцать семь почитаемых в телах собственного действия и претерпевания. Собственное действие и претерпевание — это почитаемый Великий Солнечный будда. Поэтому, если исследовать начало и конец десяти миров, то все они — единое сердце Великого Солнечного будды. При постижении пустота сердца проявляет свою природу: чистую, таинственную и спокойную; при заблуждении она достигает помраченных и замутненных дхарм. Хотя эти дхармы и помрачены, замутнены, их называют чистыми дхармами. Причина этому одна — то, что сердце Великого Солнечного будды едино. Поэтому каждый из десяти миров содержит в себе природы остальных девяти миров.

Запись четвертая. Единое сердце знака А

[21] Знак *А*: будучи знаком без признаков[101], он называется знаком *А*. *А* называется «*А*», ибо обозначает отсутствие. Называется отсутствием, ибо не имеет признаков. Поэтому установления великих учителей и мудрых людей[102], гласят: «*А* — это отсутствие».

Сейчас, отвергая это и судя по образцу, я говорю: *А* называется «знаком *А*» благодаря единому сердцу действительного облика[103]. Действительный облик не имеет образа — поэтому берется знак *А*, чей облик пуст. Действительный облик при посредстве знака

А выступает как сущность, поэтому называется «*А*»[104]. Хотя вещи и многочисленны, но коль скоро они не выходят за пределы этого знака *А*, то и обе колесницы, Великая и Малая, имеют единое сердце знака *А*. Ибо если исследовать все вещи, то они в сущности своей едины: нет двух таких, чтобы различались.

Знак *А* — это всеохватность будды Вайрочаны — ибо сказано, что его называют «великим Вайрочаной» благодаря знаку *А*[105]. Все почитаемые в мирах Дхармы, рассеянные по десяти сторонам, изливаются из единого сердца знака *А*, рассеиваются по мирам Дхармы на десяти сторонах, проповедуют Дхарму, приносят пользу живым существам. Если сравнить — всевозможные травы и деревья, вырастая на одной земле, цветут и плодоносят, но рождаются эти травы и деревья из одной земли. Начинаясь со знака *А* и кончаясь им же, вся совокупность десяти тысяч вещей выходит-рождается, а затем приносит плоды — так они изливаются из единого сердца, а затем распространяются по мирам Дхармы и приносят пользу живым существам. По своей сущности знак *А* и травы с деревьями — едины, не двойственны.

О том, что он — иное имя для Амида[106]. «Амида» — это имя будды Неизмеримого Долголетия. Школа Великого Солнечного будды[107] говорит о «будде Неизмеримого Долголетия» придавая ему значение «просветленного сердца»; в «Сутре об алмазной вершине»[108] этим именем зовется мудрость действия и претерпевания; согласно значениям из учения наставника Эсин, эта мудрость зовется «Амида». Конечно: среди пяти мудростей именно она зовется «Амида». Пять мудростей — это *А*, заповеди; *БАН*, установление; *РАН*, благодеяние; *КАН*, освобождение; *КЭН*, видение и знание освобождения. «*А*» — это знак *А* для той природы, которая исконно не рождена и не может быть обретена, она проявляется как знак *А* единого сердца исконного будды. Знак *БАН* — это знак *А* для того, что не выражается в словах и проповедях; знак *РАН* — это знак *А* для того, что не бывает чистым и не замутняется; знак *КАН* — это знак *А* для того, что не обусловлено причинами; знак *КЭН* — это знак *А* для того, что не может быть обретено, ибо равно пустому небу[109]. Хотя здесь и пять знаков, их сердце едино, двух сердец нет, поэтому исконного будду называют исконным буддой благодаря единству сердца — и знаку *А*. Все будды-следы в мирах Дхармы, рассеянные на десяти сторонах, изливаются из единого сердца. Коль скоро единое сердце единовременно, то будда один, нет многих будд, — так рассуждают. [22] Поэтому говорят, что один будда — это и есть все множество будд, и говорят, что все множество будд — это и есть единый будда.

О том, что Амида и «Сутра Цветка Дхармы» тождественны. Я принял вот какое наследие. Если сейчас, отклоняя возражения, судить

по образцу «Сутры о Цветке Дхармы» — то у приверженцев трех колесниц, пяти колесниц, семи уловок, девяти миров Дхармы[110] и у других эта сутра прекращает сомнения, рождает веру. Не говоря уже о существах определенной природы и неопределенной природы![111] Если судить о мудрости чудесного видения-созерцания в западной стороне[112], то она, будучи мудростью проповеди Дхармы и прекращения сомнений, превосходит всё, что находится по сторонам от восьми лепестков[113]. Если исследовать мир, чей предел — единое сердце, то во вратах школы, проясняющей природу[114], этот мир именуется Великим Солнечным буддой Вайрочаной. Его слова и речи исходят от восьми лепестков, посредством единого сердца — знака *А* — он проповедует на востоке, западе, юге и севере, подобные слова и речи ведут проповедь не как какое-то иное сердце, а только силой проповеди Дхармы и прекращения сомнений — силой, присущей мудрости чудесного видения и созерцания Так Пришедшего будды Амида. Нечего и говорить обо всех буддах в мирах Дхармы, рассеянных по десяти сторонам! Все будды — это именно те, о ком проповедано во время «Сутры о Цветке Дхармы»: «Мои частные тела»[115]. Если «Сутру Цветка Дхармы» благодаря единому сердцу — знаку *А* — называют «Сутрой о Цветке Дхармы», то из нее изливаются и истинное учение, и условное учение, и три колесницы, две колесницы, четыре учения, пять времен, большое и малое, половинное и целое[116]. Однако при этом во время «Сутры о Цветке Дхармы» проповедана Единая Колесница будды[117]: «Сутра о Цветке Дхармы» — это и есть знак *А*, а знак *А* — это и есть «Сутра о Цветке Дхармы». Того, кто это проповедует, называют именем «Амида», а то, что он проповедует, называют «Сутрой о Цветке Дхармы». Когда раскрыто, это называют «отпечатком-следом», а когда собрано, оно возвращается к исконному истоку[118]. Поэтому будду Амида называют «Сутрой Цветка Дхармы». Основа этого — здесь. Не надо сомневаться! Передавая наследие, я говорю: из знака *А*, чьи деяния беспричинны, изливаются десять тысяч вещей.

Собрание главных нитей исконной основы
Изложил шрамана Сайте, искатель Закона-Дхармы,
ранее побывавший в Тан

Примечания

[1] [Хонгаку 1973, 8–22]. Здесь и далее цифры в квадратных скобках — номера страниц по указанному изданию. При работе над комментарием использованы примечания Асаи Эндо:.

[2] «Шрамана» — буддийский монах, «Тан» — Китай (по названию династии Тан, 618–907), «искатель Закона-Дхармы» — монах, побывавший на обучении в Китае. Монахи, ездившие в Китай в составе официального посольства, именно так должны были подписывать свои сочинения.

[3] Таким образом, Тэндай не отвергает учений каких-либо школ: все они основаны на проповедях будды, но проповеди разнятся по содержанию, и отсюда возникают разногласия между школами.
[4] Речь идет о гл. XVI «Лотосовой сутры» — «Продолжительность жизни Татхагаты».
[5] [Лотосовая сутра 1998, 234-235]. Здесь и далее «Лотосовая сутра» цитируется в переводе А. Н. Игнатовича.
[6] По легенде, поблизости от города Гайя росло дерево бодхи, под которым Будда Шакьямуни достиг просветления. По меркам большинства сутр, это достижение «недавнее», оно лишь на несколько лет отстоит от событий, описанных в этих сутрах.
[7] Тело Закона-Дхармы и тело Передачи, оно же Превращенное тело.
[8] «Сутра золотого света», гл. III («Различение трех тел»), ТСД 16, 408b.
[9] Отсылка к толкованию главы «Продолжительность жизни Татхагаты» в сочинении Чжии «Изящные строки к сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы». Здесь, «блики на воде» — тела Передачи, «истинный свет» — тело Закона-Дхармы, а «различные оттенки и очертания» — тела Соответствия.
[10] То есть три тела соотносятся между собой как три истины: «пустая», «временная» и «срединная». Таким образом, будда един, а «три тела» — это три наших подхода к истолкованию понятия «будда».
[11] «Три мудрости» здесь — это те же «три истины», только взятые не как три установки человеческого сознания, а как три стороны проповеди самого будды, обращенной к этому сознанию. Получается, что «три тела» — это три способа, какими будда может явить себя нам в зависимости от наших способностей к восприятию Дхармы.
[12] Согласно многим сутрам, будда клянется спасти живые существа, и силою его клятвы создается его «земля»: страна, где переродятся почитатели этого будды. Речь идет о землях Спокойного Сияния (страна Вайрочаны) и Истинного Воздаяния (страна Шакьямуни). В отличие от стран будд в телах Соответствия — Амитабхи или Бхайшаджьягуру — две названных земли не пребывают вдалеке от нашего мира, а совпадают с ним.
[13] То есть делался упор на то, что Будда Шакьямуни — это «тело Передачи», а кроме него есть еще вневременное «тело Закона» (сторонники Малой Колесницы признают только Шакьямуни).
[14] К «Лотосовой сутре».
[15] Цитируется сочинение Мяолэ «Записки к Изящным строкам Цветка Дхармы». Цитируемый отрывок взят из толкования к гл. I «Лотосовой сутры» («Вступление»).
[16] Там же, толкование к гл. III («Сравнение»).
[17] Три тела в их исконном, истинном значении.
[18] То есть, согласно «исконным вратам», тела образуют триединство, и о них уже нельзя сказать, какое тело исконно, а какие производны от него.
[19] Когда тело Закона и тела Передачи мыслятся как «сущность», а тела Соответствия — как ее «действия», функции.
[20] Значения «трех тел» в «Лотосовой сутре» («нынешнее учение») противопоставляются «прежним» учениям.
[21] Цитируются «Записки к Изящным строкам...» Мяолэ, толкование к гл. XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»).
[22] «Лотосовая сутра» опровергает то заблуждение, согласно которому Будда Шакьямуни достиг просветления в нынешней своей земной жизни. Эта сутра учит, что Будда стал буддой в бесконечно далекие времена. В «тайном учении» становление вневременного будды идет всегда и всюду, — поэтому мысль «Лотосовой сутры» оказывается не столь существенной (разница между «недавним» и «давним» в «таинствах» снимается).
[23] В отличие от «таинств основы». К «таинствам основы» относятся учения «Лотосовой сутры» и тех «тайных» текстов, где речь идет о тождестве человека с буддой.

«Таинства дел» указывают на способы подвижничества ради осуществления этого тождества при обряде; в «Лотосовой сутре» таких указаний нет.

[24] Исин имеет в виду гл. XVI «Лотосовой сутры» («Продолжительность жизни Татхагаты»): «Выйду на Гору Священного Орла и скажу живым существам, что вечно пребываю здесь, не исчезаю» [Лотосовая сутра 1998, 237]. «Гора Священного Орла» — гора Гридхракута, место, где Будда проповедует эту сутру.

[25] «Толкование к Сутре о Великом Солнце», свиток 7. ТСД 39, 658a. Речь идет о подвижничестве ради установления соответствия между сердцем человека и буддой — «истинной основой» этого сердца. По Исину, сущность «йоги» учения Тэндай состоит в том, что Будда Шакьямуни вечно пребывает на горе Гридхракута, вечно ведет проповедь «Лотосовой сутры» — и в этом смысле он тождествен вселенскому будде Вайрочане.

[26] То есть упор делается на учение о том, как стал буддой Будда Шакьямуни.

[27] Вероятно, речь идет о бодхисаттве Нагарджуне, которого отождествляют с крупнейшим буддийским мыслителем Нагарджуной (II в. н. э.). Источник цитаты не установлен.

[28] Цитируются «Записки к Изящным строкам...» Мяолэ, толкование к гл. XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»).

[29] «Изящные строки» Чжии, толкование к гл. XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»).

[30] «Сутра золотого света», глава III («Различение трех тел»), ТСД 16, 408b.

[31] Последователей бодхисаттвы Великого Змея.

[32] Стран, где пребывают будды.

[33] Имеется в виду та точка зрения, что «тело Закона» не может проповедовать, будучи лишь основой, сущностью Дхармы, а проповедь как таковая исходит от тел «Передачи» (мудрость в отличие от основы) и «Соответствия» (действие в отличие от сущности).

[34] В «тайном учении» говорится, что «тело Дхармы» пребывает внутри тел всех существ; это учение называют «проповедью Дхармы тела Дхармы» и «радостью Дхармы собственного приятия», когда вселенский будда сам проповедует и сам внимает своей проповеди. В «явном учении» говорится иначе: там считается, что его проповедь соразмерна способностям слушателей.

[35] Речь идет о свободном и чистом едином сердце, оно же девятое сознание, вместилище «истинной сущности». Загрязненное неведением, оно нисходит до восьмого сознания, хранилища помраченных дхарм, и становится источником миров заблуждения. В «теле Закона», оно же вместилище «истинной сущности», исконная и помраченная природы живых существ едины, не разделены.

[36] В «тайном» учении все звуки мира — шум деревьев, голоса птиц и др. — мыслятся как «проповедь тела Закона», поэтому его «уста» называют «многоречивыми». «Вращение колеса Дхармы» — обычное обозначение буддийской проповеди.

[37] То есть, в сутрах этому нет подтверждений.

[38] Она же «истинная сущность».

[39] [Лотосовая сутра 1998, 110]. См.: Указатель терминов.

[40] Здесь, «знак» — внешний облик вещей в отличие от их внутренней природы.

[41] В отличие от «сердцевины дел», то есть помраченного, обусловленного сердца, «сердцевина основы» — это исконное, свободное просветленное сердце.

[42] Здесь, деятельность сознания названа тем же словом «вращение», что и проповедь Дхармы.

[43] То есть, свидетельств из сутр, трактатов и трудов Чжии, о чем говорилось выше.

[44] Мяолэ, «Записки к Изящным строкам...», свиток 1.

[45] Чжии, «Сокровенные значение Цветка Дхармы», часть 2, свиток 6 и 7.

[46] Чжии, «Махаянское прекращение неведения и постижение сути».

[47] То есть неделимых отрезков времени нет, каждое мгновение содержит в себе всю полноту времени, а значит, и «девять сроков», и «пять времен».
[48] То есть с тех пор, как Будда достиг просветления, прошло неизмеримо много веков.
[49] Это значит, что и до «Лотосовой сутры» существовало учение о «давнем становлении» будды, то есть в учении первого времени содержалась мысль из учения пятого времени. С другой стороны, слова о «двух колесницах» показывают, что в «Сутре цветочного убранства» содержится учение сутр агамы, то есть второго времени.
[50] Речь идет о «слушателях голоса Будды», «подвижниках-одиночках» и бодхисаттвах. Они «вместе входят» в собрание, перед которым произносится проповедь «Сутры цветочного убранства».
[51] В «Сокровенных значениях» Чжии цитирует «Трактат о великой мудрости-переправе», где в 65-м разделе сказано: «При первом повороте колеса Дхармы [он соответствует сутрам агамы — *Н. Т.*] все восемьдесят тысяч небожителей обрели нерожденную стойкость в Дхарме». Обычно такая «стойкость» считается плодом учения праджня-парамиты, и это место доказывает, что во времени агамы (втором) представлено время праджня-парамиты (четвертое).
[52] К «сутрам для широкого распространения» относятся «Сутра о драгоценной природе», «Сутра о мире-пределе немыслимого» и др. В этих сутрах, как и в «Сутре цветочного убранства», упоминается «давнее становление» Будды, так что в третьем времени содержится пятое.
[53] Цитируется «Сутра праджня-парамиты о человеколюбивом государе», свиток 2.
[54] То есть, в четвертом времени излагается учение, согласно которому буддой можно стать в нынешнем теле. Значит, пятое время присутствует в четвертом.
[55] Чжии в «Сокровенных значениях» цитирует 41-й раздел «Трактата о великой мудрости-переправе». Там сказано, что Будда в собрании слушателей сутр праджня-парамиты, призвал своих учеников из числа «слушателей голоса» и велел им проповедовать. Это доказывает, что четвертое время включает в себя второе.
[56] [Лотосовая сутра 1998, 295], гл. XXVII («Прежние деяния царя по имени Чудесно и Величественно Украшенный»). Обычно эта «чистота» считается плодом учения агамы. Таким образом, в пятом времени содержится второе.
[57] «Сутра о нирване», гл. VII (XX), «Деяния мудреца» (ТСД 12, 449а). Это место цитирует Чжии в «Сокровенных значениях». Оно доказывает, что в пятом времени содержится четвертое.
[58] И само учение того текста, который изучаешь, и все другие учения.
[59] Иногда в сутре основное содержание проповеди принадлежит одному времени (например, к эпохе праджня-парамиты), а место действия указывает на другую эпоху (например, если Будда пребывает в Оленьем саду и обращается к своим ученикам времен агамы).
[60] Далее следует обсуждение той мысли, что в «Лотосовой сутре» содержится учение сутр агамы.
[61] Отсылка к «Толкованию Сутры о Великом Солнце», цитируемое место не установлено.
[62] Пересказывается мысль Чжии, цитируемое место не установлено.
[63] Таким образом, о «Глазе Дхармы» в «Лотосовой сутре» говорится затем, чтобы укрепить веру учеников, придать им решимость двигаться дальше. Только с этой целью сказано, что ученики, обретшие «Глаз Дхармы» (взошедшие на первую ступень) превосходят прочих людей. Если бы им не было так сказано, они «отпали» бы окончательно, разуверились в своей способности к постижению Дхармы. А на самом деле стать буддами могут все независимо от того, обрели они этот «Глаз» или нет.
[64] Имеются в виду места, соответствующие временам, которые «проникают одно в другое».

[65] Учение, проповеданное втайне, соответствует равным способностям всех живых существ и приносит им всем равную пользу, но вместе с тем оно отвечает и различным способностям тех же существ и приносит каждому из них особую пользу. То есть такая «тайная» проповедь одновременно выступает и как «явная».
[66] В других сутрах нет учения двух колесниц о «Будде, сделавшем себя буддой», но становление бодхисаттвы буддой в них описано. Здесь, вероятно, говорится о прекращении страстей, когда бодхисаттва непременно должен пройти тот же путь, что и подвижники двух колесниц.
[67] Имеется в виду учение, согласно которому Шакьямуни вначале не был буддой, но стал им в той же земной жизни, в которой он потом проповедовал, а при конце ее вступил в нирвану.
[68] «Изящные строки» Чжии, толкование к гл. II, «Уловка».
[69] Эти «подходы» («врата») соответствуют четырем разновидностям учений. Это врата «существующего» («учения трех хранилищ»), «пустого» («учения о проникновение»), «существующего и пустого» («обособляющие учения») и «не существующего и не пустого» («совершенные учения»).
[70] По извилистым ходам древоточца делали предсказания, высматривая в них очертания иероглифов. «Едоки» рассуждают о том, чего не понимают, и, тем не менее, их рассуждения верны.
[71] То есть учат, что наш обыденный опыт относителен, «пуст», что ни одну вещь мы не познаем саму по себе, но только в ее отношении к другим вещам.
[72] То есть говорят об относительности наших знаний по сравнению с чем-либо, что пребывает по ту сторону различенных вещей.
[73] В первом случае («обособляющее учение») срединное находится между крайностями, а во втором («Совершенное учение») — включает их в себя.
[74] Четыре подхода к описанию будды — как «рожденного» (возникшего по причинно-следственным законам), «нерожденного» (вечного), «неизмеримого» (непостижимого) или «несозданного» (присутствующего повсюду как истинная сущность).
[75] Не вполне ясно, почему величание будды Амида звучит именно здесь. Возможно, оно подчеркивает: смешение Великой и Малой колесниц (учений хинаяны и махаяны) настолько дурно, что тут уже и возражать не приходится, а можно только молиться.
[76] Учение школы Хоссо:, основанное на «Сутре о постижении глубокой тайны», где «учение о существовании дхарм» — это сутры агамы, «учение о пустоте дхарм» — сутры праджня-парамиты, а «учение срединного пути между существованием и пустотой» — «Сутра о постижении глубокой тайны», «Сутра цветочного убранства» и некоторые другие тексты.
[77] «Великие способности» здесь — способности к усвоению учения махаяны, «Великой колесницы». А «малые способности» — способности к пониманию учения Малой колесницы, хинаяны.
[78] Речь идет о радости при первом обретении просветления.
[79] «Сокровенные значения» Чжии, свиток 8. Эти четыре строки — цитата из «Трактата о великой мудрости-переправе». Ниже Чжии цитирует различные тексты для доказательства того, что «все действительно» — это учение о существовании. Отсюда он делает вывод, что учение трех хранилищ о существовании тождественно «чудесному существованию и истинной пустоте» в учении праджня-парамиты.
[80] Там же в «Сокровенных значениях» Чжии доказывает, что учение трех хранилищ о существовании совпадает с истинной основой: «Как сказано в Великом собрании, глубочайшая основа не может быть истолкована. Истина первого значения не имеет голоса и знака, поэтому бхикшу из прежних учеников обретали видение и знание истинно-действительного во всех дхармах». «Прежние ученики» — слушатели сутр агамы, под «великим собранием» имеется в виду собрание сутр агамы.
[81] «Значения четырех учений великого-исконного», св. 6. Здесь, «Абхидхарма» — трактаты хинаяны.

[82] Когда мы созерцаем мир как мир будды, то, в конце концов, приходим к тому, что этот мир — в нас, в нашем сердце. Поэтому сердце называется «пределом мира будды». Такое созерцание позволяет на собственном опыте увидеть мир как порождение сознания.
[83] То есть во всех вещах.
[84] О «йоге» учения школы Тяньтай писал Исин в толковании к «Сутре о Великом Солнце» в разделе 7-м. Слова из «Лотосовой сутры» о Священной горе, где Будда пребывает постоянно (гл. XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»), Исин толкует так: для приверженца Тяньтай в земном непостоянном мире есть скрытый порядок — ибо в этом мире есть Орлиная гора, откуда Будда постоянно проповедует «Лотосовую сутру». Все события в мире так или иначе определяются этой проповедью, она задает им связность и смысл. В «тайном учении» такую же связность задает мандала — образ мира как многократного отражения света будды, как сообщества будд и бодхисаттв, возникших от этого света.
[85] Стихи из «Сутры сосредоточения на Цветке Дхармы».
[86] Речь здесь идет о девяти помраченных мирах.
[87] [Лотосовая сутра 1998, 106], гл. II («Уловки»).
[88] «Сутра праджня-парамиты о человеколюбивом государе», ТСД 8, 827с.
[89] «Трактат о пробуждении веры», ТСД 32, 580а. В переводе Торчинова: «Вместилище Так Приходящего изначально вмещает в себя более многочисленные, чем песчинки в Ганге, чистые благие качества, неотделимые, неотсекаемые и неотличные от истинной реальности как она есть» [Трактат о пробуждении веры 1997].
[90] Точного соответствия в тексте сутры нет.
[91] «Мир Дхармы на уровне дел» — это мир всевозможных явных образов, в отличие от «мира Дхармы на уровне основы» — мира истинной сущности, превосходящей все различия.
[92] В мире будды чистое и замутненное, заблуждение и просветление исконно едины по сути. Отсылка к сочинению Аннэн «Значения учений и времен».
[93] Она же «Сутра о Великом Солнце».
[94] Свободное чистое сердце, оно же первоначальная единая мысль, под условием неведения проявляется затем как замутненное заблуждениями. Объяснение согласно «Сутре об алмазной вершине» — одной из двух главных «тайных» сутр (наряду с «Сутрой о Великом Солнце»).
[95] [Лотосовая сутра 1998, 261], гл. XIX («Достоинства, обретаемые Учителем Дхармы»).
[96] Сутр праджня-парамиты: «Алмазной сутры» и др.
[97] Та часть «Трактата о пробуждении веры», где обсуждаются ложные мнения относительно человеческого «Я», но еще не излагается главная идея трактата.
[98] «Сутра цветочного убранства», ТСД 9, 466а.
[99] Собеседники говорили о «дхармах вне основы», противопоставляя их «дхармам внутри основы». Существование истинной основы они при этом мыслили как обособленное от ее проявлений в «делах».
[100] В «тайном учении» десять миров — это «облики и стремления» будды Махавайрочаны (см. ниже), все заблуждения и помрачения десяти миров рассматриваются как пребывающие в едином сердце Махавайрочаны. Речь ниже идет о том, что это учение «таинств» совпадает по смыслу с учением школы Тэндай о взаимопроникновении десяти миров.
[101] В санскритской азбуке буквы обозначают слоги: «ка», «кха», «га» и т. д., и в отличие от них «а» (без согласного и без оттенков, дающих другие гласные) служит основным знаком, «знаком без признаков». В «тайном» учении санскритское письмо применялось для записи мантр — чудотворных «Истинных Слов».
[102] У Чжии в «Сокровенных значениях» говорится, что знак *А* значит «все дхармы изначально не рождены», но такой цитаты, как в тексте, у Чжии нет, так что здесь, вероятно, речь идет о наставниках «таинств» вообще.

[103] Отсылка к «Толкованию к Сутре о Великом Солнце», к разделу 7. Созерцание знака *А* — это созерцание того, что все дхармы существуют как нерожденные и пустые. Это тождественно созерцанию истинного облика в школе Тэндай — созерцанию того, что единое сердце пусто, временно и срединно, то есть соединяет в себе все три истины.

[104] В 7-м разделе «Толкования к Сутре о Великом Солнце» знак *А* именуется «исконной основой всех Дхарм-учений», «исконной основой десяти тысяч дхарм».

[105] В «Сутре о Великом Солнце» знак *А* соответствует будде Вайрочане.

[106] Имя Амида (санскр. Амитаюс), согласно «тайному» толкованию, означает Неизмеримое Долголетие (другой вариант, санскр. Амитабха, — Неизмеримый Свет).

[107] То есть школа Сингон.

[108] В толковании Бу Куна, тридцать семь почитаемых йоги «Алмазной вершины» — это «тело благодеяния», *эсин*, оно соответствует мудрости внешнего принятия-применения.

[109] Перечислены пять свойств вселенского будды согласно «тайному учению». Здесь «А», «БАН», «РАН», «КАН» и «КЭН» — иероглифы, которыми записываются слоги «а-ва-ра-ка-кха». Эти пять слогов образуют мантру, «Истинное Слово» для Великого Солнечного будды. Пяти слогам и пяти свойствам соответствуют пять первоначал: Земля (нерожденность), Вода (невыразимость), Огонь (непомраченность), Ветер (необусловленность) и Небо (пустота). В любой вещи можно найти эти пять первоначал, то есть по своей телесной природе она тождественна будде. Так же и любое живое существо тождественно будде не только на уровне «сердца», но и на уровне тела. См. подробнее: [Трубникова 2000, 105–113].

[110] Десять миров за вычетом мира будды.

[111] Их различение предлагает школа Хоссо: на основании некоторых сутр. Речь идет о существах, принадлежащих к какому-то из названных разрядов — или могущих склоняться то к одному, то к другому.

[112] Мудрость будды Амида. Она постигает «корни» и способности живых существ и ведет проповедь, обращенную вовне, соответственно их способностям.

[113] Середину мандалы «Мира-Чрева» занимает лотос с восемью лепестками. В сердцевине этого цветка изображают Махавайрочану, а по сторонам от него — бодхисаттв и будд. Западный лепесток здесь отведен будде Амитаюс, его отождествляют с буддой Амитабхой (Амида).

[114] Природа-основа истинной сущности, содержащаяся в едином сердце, проявляется вовне, и это называют Татхагатой Махавайрочаной. Действие этой проповеди Дхармы, обращенной к другим, исходит от будд и бодхисаттв на восьми лепестках лотоса, но для западной стороны эта проповедь Дхармы — только проповедь единого сердца знака *А*.

[115] [Лотосовая сутра 1998, 198], гл. XI («Видение драгоценной ступы»): все будды с десяти сторон называются «частными телами» Будды Шакьямуни.

[116] Учение «полных» знаков Великой Колесницы и исчисление «половинных» знаков Малой Колесницы. Здесь говорится об их единстве.

[117] [Лотосовая сутра 1998, 125], гл. III («Сравнение»): «В Одной Колеснице Будды выделяют и проповедуют три».

[118] При раскрытии — множество будд, отпечатанных, как следы, а при собирании — единый будда исконной ступени. При раскрытии все сутры — при собирании единая «Лотосовая сутра». При раскрытии все знаки — при собирании единый знак *А*.

Развернутая похвала исконной просветленности

Восходит к Рё:гэн

[99]
(1) Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы,
У исконно-просветленного сердца:
(2) Постоянно да пребуду у лотосовой опоры,
у сердца Чудесной Дхармы.
(3) Три тела будды обладают десятью тысячами достоинств,
(4) Тридцать семь почитаемых обитают в моем сердце.
(5) Такая вещь, как сердце, исконно не имеет очертаний,
(6) Пребывает не на каком-то месте внутри или вне меня —
(7) Но в самом нутре, на пространстве в один квадратный *сун*[1],
(8) И ее называют сознанием *алая*.
(9) С древних времен, откуда притекают рождения и смерти,
(10) И до нынешней поры, где кружится
водоворот разрозненных жизней,
(11) Оно длится самое краткое мгновение —
(12) Но тянется сквозь дела и годы, как нить.
(13) Это сердце и есть зародыш Татхагаты,
(14) До краев полно достоинствами,
многочисленными, как песчинки в Ганге,
(15) И хотя блуждает по рождениям и смертям на пяти путях[2],
(16) Остается незапятнанно-чистым.
(17) Взять ли созерцание луны —
(18) Именно сердце достигает пяти видов сосредоточения[3].
(19) Взять ли сравнение с зеркалом —
(20) Именно в нем проявляются образы трех истин[4].
(21) В одно мгновение, хотя и не существует,
(22) Оно постигает образы и природы трех тысяч миров[5].
(23) Но, хотя оно и не отсутствует,
(24) Его нельзя обрести как нечто определенное.
(25) Природа сердца не существует и не отсутствует,
(26) Пребывает неподвижной — таков срединный путь.
(27) Оно дает всему, что исчезает и пребывает в трех тысячах миров,

(28) Условные имена, оно же — и пусто, и условно.
(29) Внутри, по сути,
и пустые, и условные, и срединные истины в трех тысячах миров —
(30) Не что иное как мудрость Вайрочаны, сияющего повсюду[6].
(31) Хотя при заблуждении различаются, как камень и дерево,
(32) При постижении — едины, как лед и вода.
(33) Надо знать: вне природы сердца ничего нет.
(34) Десять тысяч вещей — все они суть море мира Дхармы.
(35) И даже каждый цвет, каждый запах —
(36) Разве хоть что-то не пребывает на срединном пути?
(37) Если сам станешь размышлять о своем сердце-море,
(38) То поймешь: мир будды не отстоит далеко от живых существ.
(39) И если единой мыслью охватишь его истинный облик,
(40) То сможешь постичь, что «эти три — не различны»[7].
(41) Это и называют «Цветком Лотоса Чудесной Дхармы» —
(42) Таков исконный смысл выхода будды из мира.

[100]
(43) Указывая на основу, что есть исконно у живых существ[8],
(44) Будда проповедует учение единой колесницы будд.
(45) Раннее учение отличается от четырех сосредоточений,
(46) Позднее учение между двух деревьев подхватывает отставших[9].
(47) Хотя однажды эти учения и были развернуты ввысь и вширь,
(48) Они всегда были свернуты внутри нашего собственного сердца.
(49) Мое тело — внизу, на дне мира, где счастье слабо[10],
(50) Я плыву через море, держусь за надувной мешок[11];
(51) Если не установится связь с колесницей будды[12] —
(52) Что же станет основой для преодоления бедствий?
(53) Чудесный предел совершенного слияния — таков, что
(54) Коль скоро есть условия для пробуждения сердца, —
(55) То даже посреди огней подземелья Авичи
(56) Прорастает зерно будды.
(57) Хочу, чтобы будда в моем сердце
(58) Даровал великое необусловленное сострадание.
(59) «Если человек хочет познать до конца
(60) Все множество будд в трех временах,
(61) То пусть он созерцает вот это:
(62) Сердце само создает всевозможных татхагат»[13].

Примечания

[1] 1 *сун* = 3,03 см. Хотя сердце и мыслят как нечто сущностное, не имеющее видимого облика, в то же время ему приписывают определенное местоположение в человеческом теле. См.: «Толкование к похвале...», вопрос 6.

[2] Шесть путей перерождения (см.) за вычетом пути демонов-асур.
[3] Пять видов сосредоточения соответствуют пяти буддам, почитаемым в «тайном учении». См.: «Толкование к похвале...», вопрос 34.
[4] «Пустая», «условная» и «срединная» истины. См.: «Толкование...», вопрос 35.
[5] См.: «Толкование к похвале...», вопрос 38.
[6] Вселенского будды, почитаемого в «тайном учении».
[7] Отсылка к «Сутре цветочного убранства» (ТСД 9, 466а).
Имеются в виду 1) наше сердце, 2) будда и 3) все живые существа.
[8] То есть на их сердцевину, сущность, она же исконная просветленность.
[9] Учение «Сутры о нирване», которое Будда проповедует между двух деревьев сала. Это наставление Будды, последнее перед уходом в нирвану, «подхватывает» всех тех, кто прежде не слышал его проповеди.
[10] Счастье в мире непостоянства все же есть, но оно тем слабее, чем сильнее страсти и заблуждения.
[11] Сравнение буддийских заповедей с мешком для плавания через море — мир страданий — восходит к «Сутре о нирване» (гл. 19). См.: «Толкование к похвале...», вопрос 46.
[12] То есть с «совершенным учением».
[13] Строки 59–62 — цитата из «Сутры цветочного убранства» ТСД 9, 466а. См.: «Толкование к похвале...», вопрос 47.

Толкование к похвале исконной просветленности[1]

Восходит к Гэнсин

[102] Если задуматься, основа исконной просветленности далека и глубока. Если не обточишь ее[2] — как постигнешь исток исконного блуждания[3]? У основы сердца главная суть — вода темная и мутная. Если не дать ей отстояться — как же выплывут цветки лотосов просветления? Значит, надо отыскать давние вехи прежних мудрецов, полностью понять их чудесно-тайные, глубокие указания.

«*Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы, исконно-просветленного сердца*» (1) — если развернуть эти слова, то в них выдвинуто вперед деяние мысли, а деяния тела и уст взяты заодно с ним[4]. Исконно-просветленные тело и сердце будды составляют нерожденную основу исконной просветленности нашего собственного тела[5]. В самой сутре[6] сказано о «глубоком теле Дхармы». Мы говорим[7]: эту основу познают при постижении, раскрытии, внутреннем свидетельстве, и такое знание — иное, чем у глупых и слабых людей. Оттого и говорится, что она «глубока». Поэтому *ачарья* Исин, толкуя «Сутру о Великом Солнце», говорит: «Именно это тело, исконная ступень[8], дает место глубочайшей тайне Цветка Лотоса Чудесной Дхармы»[9]. Смысл тот, что значение его глубоко, не так ли?

<1>[10] Вопрос: многочисленные глупцы сами собою приходят из безначального, до сих пор остаются непросветленными, и никто из них даже не приступал к постижению. А раз так, то можно ли говорить, будто их тела «исконно просветлены»?

Ответ: разве об «исконной просветленности» говорят не тогда, когда указывают на изначальный источник постижения — в отличие от того постижения, которое начато и продолжается[11]? Если перевернуть твое рассуждение, то точно так же о «безначальном» ты говоришь в отличие от того, что началось и длится[12].

<2> Вопрос: указывая на «исконное» в безначальном, называют его «исконно-просветленным телом Дхармы». То, что ты уподобил «безначальному» в отличие от начатого и длящегося, — это и есть поистине изначальный источник?

Ответ: хотя в сутрах и трактатах ведутся споры о едином значении того, что «живые существа возникают из некого начала», даже

бодхисаттвы на десяти ступенях[13] поистине не знают исконно-начального условия заблуждений. И даже тем, кто доходит до уровня понимания предельной границы круговращения[14], еще только предстоит постичь эту основу. [103] Поэтому в «Сутре об ожерелье бодхисаттв» сказано: «Коль скоро вещи возникают не по чьему-либо побуждению, их называют безначальными. Но не то чтобы у них вовсе не было начала: потому их и называют безначальными»[15]. В книге «О значении учений и времен» в первом свитке сказано: «Поистине, начало исконного существования заблуждений и просветлений таково, что и бодхисаттвы с позднейшими телами[16] не могут его увидеть. А уж глупцы — и подавно! Они вовсе не обретают ни понимания, ни толкования. Если ищут это начало, то теряют сам вопрос»[17].

<3> Вопрос: если говорят, что живые существа возникают из некого начала, то одну из трудностей составляет значение слова «пребывать». В «Сутре о таинственном величии»[18] говорится: «Если нирвана — это исчезновение, то число живых существ убывает. И если живые существа могут все исчезнуть, то должен быть и начальный срок, когда они впервые возникли». Еще в «Сутре о нирване» упомянуты четырнадцать трудных вопросов «внешних путей»[19]. Татхагата отклоняет их, подробно не отвечает. Один из них — трудный вопрос о начальном сроке живых существ. Если говорят, что такая вещь, как «зародыш Татхагаты», появляется сама собою и создает живые существа, то как раз и получается, что у живых существ есть начальный срок, когда они создаются[20]. А это расходится с проповедью будды. Однако так следует из «внешних» трудных вопросов.

Ответ: в «Сутре о Вималакирти» сказано: «Все вещи исконно не рождены, и теперь они не исчезают. Все вещи исконно таковы, как есть, и теперь они не исчезают»[21]. Кумараджива, толкуя это место, говорит: «Природа вещей, их естественное устройство таковы, что у них рождение не следует за рождением, исчезновение не следует за исчезновением». Суть вещей в трех мирах — не пребывает и не исчезает. Будда ради живых существ проповедует о том, что подобно «пожару в доме»[22]. А основа вещей постоянно равна себе. Коль скоро, основа равна себе, то и на уровне вещей все остается постоянным[23]. Дела всегда различны. Коль скоро они всегда различны, то возникают, следуя условиям. Постоянное равенство — это и есть всегдашнее различие. Всегдашнее различие — это и есть постоянное равенство. «Возникновение» — это возникновение природы вещей. «Прекращение» — это прекращение природы вещей. «Постоянно» — это и значит «по природе вещей»[24]. Нет ничего такого, что не было бы по природе вещей. Но что же это за вещь — та нерожденность, которая возникает как живое существо? Что за вещь — то живое существо, которое однажды возникает как нерожденное? «Внешние пути» не

понимают глубокой основы, природы вещей: они обсуждают только «темное исходное начало» и тому подобное, но не признают основы — «исконной» и так далее. Поэтому вопрос о начальном сроке возникновения живых существ будда отклоняет, не отвечает на него.

<4> Вопрос: говорят, что живые существа опираются на зародыш Татхагаты, и при этом они возникают, начинают жить — снова и снова. Но если нирвана всех будд не есть уничтожение [104], то получается, что число живых существ и растет, и убывает, а число будд только растет. Расходится ли это с проповедью тех сутр, которые отрицают и рост, и убыль, а учат, что мир живых существ не растет и не убывает?

Ответ: для тебя осталось трудным то, что разъяснялось ранее? В трактатах часто говорится, что у круговорота рождений и смертей нет начала, но есть конец[25], а у нирваны есть начало, но нет конца. Это значит, что живые существа только убывают, а мир нирваны только растет. Разве эта проповедь не расходится с теми сутрами, которые отрицают и рост, и убыль? Мы же говорим: рождение и смерть тождественны нирване — такова природа вещей. Природа вещей, по сути, тождественна себе, не имеет ни прошлого, ни будущего, не растет и не убывает. Она движется — и ее называют «рождениями и смертями», покоится — называют «нирваной», заблуждается — называют «живыми существами», просветлена — называют ее «всеми буддами» (согласно «Значениям учений и времен»).

<5> Вопрос: это сердце, оно же тело Дхармы — где оно пребывает?

Ответ: как сказано в сутре: «*Постоянно да пребуду у лотосовой опоры, у сердца Чудесной Дхармы*» (2).

<6> Вопрос: что за вещь называется «лотосовой опорой, сердцем Чудесной Дхармы»?

Ответ: коротко говоря, это сердце, *хридая*[26], — кусочек мяса размером в один квадратный *сун*. По сути, оно состоит из восьми различимых частей, похоже на цветок лотоса. У мужчин оно повернуто кверху, у женщин книзу. Если вглядеться в эти восемь частей — из них составляется лотос, *пундарика*, цветок деяний Чудесной Дхармы. Мы, указывая на него, говорим о «лотосовой опоре сердца».

<7> Вопрос: что же тогда называют «цветком лотоса»?

Ответ: в «Сокровенных значениях Цветка Дхармы»[27] говорится: «Чудесное — это немыслимое и невыразимое». Слова таковы, а значение их — величание Дхармы. Дхарма — это учения, условные и истинные, такие учения и есть — чудо, а чудо — это и есть учения. Мы говорим: Чудесная Дхарма — это и есть сердце, сердце — это и есть лотосовая опора, лотосовая опора — это и есть Чудесная Дхарма.

<8> Вопрос: это исконно-просветленное тело Дхармы — только тело Дхармы, природа-основа. Получается, что оно не наполняет собою всевозможные благие свойства многочисленных живых существ?

Ответ: в стихах говорится: «*Три тела будды обладают десятью тысячами достоинств, тридцать семь почитаемых обитают в моем сердце*» (3–4).

<9> Вопрос: что же такое эти «три тела»? И что такое «десять тысяч достоинств» и «тридцать семь почитаемых»?

Ответ: мы говорим, что слова «три тела» указывают на тела Дхармы, передачи и соответствия. А «десять тысяч достоинств», говоря коротко, указывают на три ступени пути — сознание, природу, нирвану — а также и на другие триединые вещи десяти разновидностей[28]. [105] Если же рассуждать подробно, то это врата Дхармы благих достоинств всех парамит, десяти тысяч способов подвижничества. А «тридцать семь почитаемых» — это Великий Солнечный будда[29], Акшобхья, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи (это пять будд), Алмаз, Драгоценность, Дхарма и Деяние (это четыре бодхисаттвы-парамиты)[30], Саттва, Государь, Любовь, Верность; Драгоценность, Сияние, Луч, Смех; Дхарма, Польза, Причина, Слово; Деяние, Защита, Помощь, Рука (это шестнадцать великих бодхисаттв)[31], Улыбка, Ожерелье, Песня, Пляска (бодхисаттвы внутренних подношений)[32], Благовоние, Цветок, Светильник, Благоухание (бодхисаттвы внешних подношений)[33], Крюк, Силки, Цепь, Колокольчик (четыре бодхисаттвы привлечения — итого тридцать семь почитаемых)[34].

<10> Вопрос: эти тридцать семь почитаемых соответствуют двум уровням — причинам и последствиям — и проповедуют об этих уровнях?

Ответ: нет. Эти тридцать семь почитаемых не находятся на уровнях причин и последствий. Они наполняют одну лишь основу, пребывают постоянно, существуют искони. Неверно, что они не содержатся полностью в сердцах живых существ в десяти мирах. Поэтому в «Сутре о сосредоточении на Цветке Дхармы» сказано: «Тридцать семь почитаемых пребывают во дворце-сердце... Далеко отстоят от причин и их последствий, содержат в себе естественные свойства вещей» [35]. А в «Значениях учений и времен» говорится: «Внутри сердца живых существ сами собой, по природе, полностью содержатся такие вещи, как причины и последствия. Это то, что достигается в ходе овладения причинами и обретения последствий»[36].

<11> Вопрос: о «дворце-сердце»: в каком образе-обличии сердце предстает как дворец?

Ответ: в стихах сказано: «*Такая вещь, как сердце, исконно не имеет очертаний, пребывает не на каком-то месте внутри или вне меня...*» (5–6).

<12> Вопрос: каков смысл этих строк?

Ответ: такая вещь, как сердце, не имеет цвета и очертаний, и потому говорят, что она не имеет обличия. А в другом месте сказано: «Так как наши мысли "пусты", ни "плохое", ни "хорошее" не владыки над нами. Равным образом все дхармы не существуют в неизменном виде и не изменяются. При созерцании мыслей — мысли отсутствуют»[37].

<13> Вопрос: какой же смысл тогда имеют «внутреннее», «внешнее» и «местопребывание»?

Ответ: указывая на шесть замутнений, называют их «внешними», указывая на шесть сознаний, называют их «внутренними». Указывая на шесть составных частей нашего опыта[38], именуют их «местом». Указывая на образы с их всевозможными свойствами и различными проявлениями[39], говорят о «пребывании». То есть эта вещь, сердце, такова, что если стремишься проникнуть внутрь нее, вовсе не находишь там никаких образов.

<14> Вопрос: среди упомянутых «шести сознаний» есть сознание-мысль. Сознание-мысль — это не то же самое, что сердце? А если то же самое, [106] тогда почему сердце не «внутри»?

Ответ: если рассуждать о сущностной природе, то она едина. Если рассуждать о ее действиях, то их много и они различны. Говоря о «сердце», указывают на исконно-пребывающую основу, на сущностную природу. Поэтому в «Сутре о созерцании ступеней сердца» сказано: «Такая вещь, как сердце, — не в исконном, не в том, что пребывает. Непросветленные люди, пребывая в заблуждении, говорят, что ее не может не быть. Но если хорошо видишь, что сущностная природа сердца пуста, то сомнения и препятствия не возникают — это и есть освобождение»[40]. Слово «сознание» указывает на действие. Поэтому мысль школы Только Сознания[41] такова, что «истинной сущностью»[42] создается природа, а «сознанием» создается облик.

<15> Вопрос: такая вещь, как исконно-пребывающее сердце, — это полнота основы всего множества живых существ. Но в каком месте пребывает такой его облик, как «сознание»?

Ответ: в стихах говорится: «*...в самом нутре, на пространстве в один квадратный сун, и ее называют сознанием алая*» (7–8).

<16> Вопрос: сознания — это восемь или девять сознаний. Почему же настойчиво выдвигают вперед сознание *алая* как одно?

Ответ: девятое, чистое сознание[43] не зависит от замутнения или чистоты. Предыдущие семь сознаний — это сознания, вовлеченные в круговорот. Они — не исконные сознания. Восьмое сознание — это исконное сознание[44]. Оно зависит от замутнения или чистоты. Поэтому в записи о лунном круге в «Сутре об Алмазной вершине» сказано: «Заблуждения и страсти, семена, хорошее и

дурное — все это имеет причину в сердце. Это сердце и есть сознание *алая*, ведь именно оно искуривается на шести "переправах"[45]. Это сердце считают корнем добра, ибо на нем основано достижение счастья и мудрости»[46].

<17> Вопрос: если это сердце искуривается на шести «переправах» и полностью достигает счастья и мудрости, то почему все живые существа — хотя и обладают таким сердцем — когда опираются на замутненную долю, долго блуждают по рождениям и смертям, но когда опираются на чистую долю, не обретают немедленного освобождения от страданий?

Ответ: в стихах говорится: «*С древних времен, откуда притекают рождения и смерти, и до нынешней поры, где кружится водоворот разрозненных жизней, оно длится самое краткое мгновение — но тянется сквозь дела и годы, как нить*» (9–12).

<18> Вопрос: каков смысл этих строк?

Ответ: смысл этих строк таков. Указывая на время пробуждения от слепоты — одно мгновение, не имеющее начала, — говорят «с древних времен». Указывая на то, что было прежде нынешнего дня, говорят: «откуда притекают рождения и смерти». А указывая на наше теперешнее рожденное тело, рассуждают о «разрозненных жизнях». В другом месте говорится [107]: «"Приток рождений и смертей" указывает на начало блуждающего сердца»[47].

<19> Вопрос: если так, то у живых существ все-таки есть начало?

Ответ: выше мы говорили: ни о чем нельзя сказать, будто оно имеет начало.

<20> Вопрос: но если так, то почему же подобные утверждения встречаются столь часто?

Ответ: таких утверждений всего четыре. Первое — утверждение о «начале в безначальном», это та точка зрения, на которой основывается учение школы Махишасака. Второе — утверждение, что «начала нет, но конец есть», это точка зрения принадлежит школам Саутрантика и Сассатавада. На этой точке зрения стоят и некоторые учителя Великой Колесницы. Третье — утверждение, что «есть начало и есть конец», на этой точке зрения стоит один из разрядов учителей Великой Колесницы. Четвертое — утверждение, что «нет начала и нет конца», такова точка зрения другого разряда учителей Великой Колесницы.

<21> Вопрос: а какие есть утверждения о значении «рождений и смертей»?

Ответ: о рождениях и смертях утверждают по-разному: о рождениях — одними способами, о смертях — другими. На этой основе в пределах Великой Колесницы различают семь разновидностей утверждений о рождениях и смертях[48]. Во-первых, это раз-

розненные рождения и смерти (плоды-воздаяния в трех мирах); во-вторых, рождения и смерти, которые притекают из прошлого (имеется в виду начало блужданий сердца); в-третьих, рождения и смерти, которые уходят в будущее (начало опровержения заблуждений); в-четвертых, рождения и смерти как уловки (две колесницы, которые приближают к уничтожению страданий); в-пятых, рождения и смерти как причины и условия (все, что выше начальной ступени[49]); в-шестых, рождения и смерти, после которых что-то есть (десятая ступень); в-седьмых, рождения и смерти, после которых ничего нет (это — алмазное сердце).

<22> Вопрос: а какие есть утверждения о значении «круговорота»?

Ответ: его надо понимать, исследуя значения двенадцати причин-условий, возникающих друг из друга[50]. Кроме того, в «Сутре созерцания ступеней сердца» говорится: «Существа, имеющие чувства, вращаются в круговороте, рождаются на шести путях, этому нет начала и конца, как колесу повозки. То они — отцы и матери, а то — сыновья и дочери, в разных веках и в разных рождениях взаимно заботятся друг о друге»[51]. Еще в одной сутре говорится: «Живые существа пребывают погруженными в поток, рождаются на пяти путях и не могут ни выйти, ни остановиться»[52].

<23> Вопрос: каков смысл выражений «кратчайшее мгновение» и остальных?

Ответ: как говорят, «кратчайшее» бывает двух родов. Во-первых, «кратчайшим» называется пробуждение безначально-помраченного сердца. Так, в пятом свитке «Наследования» сказано: «Если говорить о кратчайшем — сердце мгновенно, не занимает никакого промежутка времени, оно всегда — сейчас, никогда не прерывается, не пресекается. В единое мгновение оно способно вместить три тысячи миров»[53]. Во-вторых, согласно сутрам знающих и мудрых друзей, сердце — это то, что пробуждается в одно мгновение [108], отличается от деревьев и камней; таково мгновенное сердце, чья собственная природа допускает различия. В пятом свитке «Наследования» сказано: «Если говорить о кратчайшем, то оно не соединяет границ помрачения. Поистине, оно порождается в единое мгновение. Как сказано, о "кратчайшем" говорят, имея в виду достижение собственного воззрения. В слове "кратчайшее" 介爾, *кэни*, знак 介, *кэ* — это "промежуток". Как сказано, этот "промежуток" подразумевает самое малое и тонкое»[54]. А в «Значениях учений и времен» говорится: «И в единое мгновение пробуждается сердце, которое радуется хорошему и мучится от страдания»[55]. По нашему суждению, это уже другой «промежуток». Это — «кратчайшее» как «одна мысль». Хотя кратчайшее, мгновенное сердце и способно пробудиться, все же ему

трудно оставаться одним и тем же сердцем, длиться без перерывов. Поэтому в одной сутре говорится: «Если сравнивать, то оно — как легкая шерстинка: несомое ветром, летит на восток или на запад»[56]. Еще в одном месте мы читаем[57]: «Малькам рыб трудно вырасти, плодам манго трудно вызреть. Пробужденное сердце в этом мире похоже на них». Поэтому в следующих строках говорится: «*Оно длится самое краткое мгновение — но тянется сквозь дела и годы, как нить*» (11–12). (Смысл тот, что оно приходит издалека, длится долго.) Значения — «идет издалека», «долго блуждает». Поэтому в сутре говорится: «Снова и снова, подобно колесу повозки, без начала и конца».

<24> Вопрос: значение этого «впервые пробужденного сердца» таково, что любые тела во всех мирах и на всех путях могут пробудиться?

Ответ: на трех дурных путях, на северном материке[58] и в двух верхних мирах[59] вообще нет сердец, которые бы впервые пробуждались. А из нашего мира[60], с нашего материка[61] сердца могут по своему выбору следовать на восток или на запад, или же на одно из шести небес[62].

<25> Вопрос: в землях, где есть будды, и в землях, где нет будд[63], такое сердце одинаково может пробудиться?

Ответ: только в век Будды. В тех веках, когда Будды нет, вообще нет пробужденных сердец.

<26> Вопрос: если так, то во времена подобия Дхармы и конца Дхармы[64], наверное, не должно быть пробужденных сердец? В «Прекращении и постижении» сказано: «Или следуют за знающими и мудрыми друзьями, или следуют свиткам сутр, слышат единственно-истинное учение и пробуждают просветленное сердце». Это происходит только в те века, когда есть Будда?

Ответ: поясняют это, уточняя: «Если есть свитки сутр или если в это время есть люди, знающие Дхарму, то всякий раз это век Будды».

[109] <27> Вопрос: это кратчайшее, мгновенное сердце — легкое сердце, тонкое и малое. Если так — то оно, наверное, все-таки не может вмещать в себя всевозможные достоинства?

Ответ: сказано: «*Это сердце и есть зародыш Татхагаты, до краев полно достоинствами, многочисленными, как песчинки в Ганге*» (13–14).

<28> Вопрос: каков смысл этих строк?

Ответ: исконно это сердце — основа истинной сущности, исконной просветленности. Почему же в мгновенном сердце не должны помещаться всевозможные достоинства? Поэтому в «Прекращении и постижении» говорится: «Мгновенное сердце — оно и есть основа, зародыш Так Пришедшего будды, Татхагаты.

По причине "сущности" оно пусто. По причине "зародыша" оно условно. По причине "основы" оно срединно. Три мудрости[65] вмещаются в единое сердце. Этого нельзя ни понять, ни выразить»[66]. Сейчас мы говорим: достоинства, подобные песчинкам Ганга, — разве с ними дело не может обстоять так же, как с достоинствами трех истин?

<29> Вопрос: посреди рождений и смертей, которые кружатся в водовороте на пяти путях, — не теряются ли, не портятся ли достоинства, наполняющие это сердце?

Ответ: в стихах сказано: «*И хотя блуждает по рождениям и смертям на пяти путях, остается незапятнанно-чистым*» (15–16).

<30> Вопрос: каков смысл этого «сердца»?

Ответ: смысл этих строк тот, что когда в доброй сердцевине, в природе-основе пробуждается мгновенное доброе сердце, то хотя оно и кружится по рождениям и смертям на пяти путях, в нем ничто не пресекается и не теряется. Поэтому в «Прекращении и постижении» говорится: «Природа вещей сама по себе — небесная, такая, как есть. И хотя она подвержена действию причин, но не мутнеет, хотя и страдает, не поддается страстям, хотя и идет по пути, ни за кем не следует, хотя и прекращается, ни от чего не очищается» [67] (таково значение того, что в основе своей сердце ничем не запятнано). В «Сутре о Цветке Дхармы» сказано: «Но желание обрести всеобъемлющее знание у нас есть, оно не исчезло»[68]. В «Сутре великой праджня-парамиты» сказано: «Если ухом уловишь одну строку, не увянешь в долгие кальпы»[69]. Еще сказано: «Если однажды это коснется уха, то ты сможешь полностью обрести просветление-*бодхи*» (эти слова проясняют благой смысл подвижничества).

<31> Вопрос: если это так, то почему в «Сутре о Цветке Дхармы» сказано: «Если я и дети сейчас не выйдем, непременно сгорим»[70]?

Ответ: великий учитель Мяолэ толковал это так: «Добрые корни Великой Колесницы — не в основной истине»[71]. Иными словами, письмена сутры иногда толкуются как измененные указания будды в теле соответствия[72].

<32> Вопрос: если так, то как же можно узнать, что это сердце оснащено двумя видами благих свойств — на уровнях основы и дел?

Ответ: [110] в стихах говорится: «*Взять ли созерцание луны — именно сердце достигает пяти видов сосредоточения*» (17–18).

<33> Вопрос: каков смысл этих строк?

Ответ: смысл этих строк тот, что природа сердца подобна лунному кругу, а благо в делах подобно пяти видам сосредоточения-*самадхи* (словом «*самадхи*» называется созерцание Дхармы).

<34> Вопрос: значение все еще не ясно. Как его следует понимать?

Ответ: исходно оно проистекает из тайного учения. Отделяется от той «основы», о которой ведутся споры, высказываются утверждения и отрицания. Вот как я бы стал толковать это. В одном месте говорится: «Внутри своего внутреннего сердца нужно созерцать лунный круг. Достигнув такого созерцания, увидишь сияние чистоты, полноты и покоя исконного сердца — оно подобно полной луне. Тогда создашь пять лунных кругов[73]. Это и есть лунные круги на пяти сторонах. Приведешь в движение девять сознаний и тем самым достигнешь тождества с почитаемыми буддами, которые умудрены пятью мудростями и пребывают в лунных кругах на пяти сторонах. Приведя в движение сознание-*алая*, достигнешь мудрости великого круглого зеркала[74]. Еще ее называют мудростью ваджры. Именно ее постигает пробужденное сердце будды Акшобхьи на лунном круге с восточной стороны. Приведя в движение сознание-*манас*, достигнешь мудрости природы равенства и тождества[75]. Еще ее называют мудростью окропления головы. Ее достигает сердце дел и деяний будды Ратнасамбхавы с южной стороны. Приведя в движение шестое сознание, достигнешь мудрости чудесного видения-созерцания[76], еще ее называют мудростью цветка лотоса. Ее достигает мудрость-парамита будды Амитабхи с западной стороны. Приведя в движение первые пять сознаний, достигнешь мудрости достижения и действия-претерпевания[77], еще ее называют мудростью кармы. Ее достигает совершенная полнота благих свойств плода будды Амогхасиддхи с северной стороны. Приведя в движение девятое сознание, достигнешь мудрости сущностной природы мира Дхармы[78], еще ее называют мудростью мира Дхармы. Это будда Вайрочана, который пребывает в середине. Каждый из четырех бодхисаттв становится тебе родным-близким — и шестнадцать бодхисаттв[79], и пятьдесят три почитаемые существа[80], семьдесят три почитаемые существа[81], сто восемь почитаемых[82], восемь знаков чрева-хранилища[83], четыре груды и тринадцать собраний, два мира причины и плода[84] — все они вместе полностью помещаются на лунном круге сердца». А еще в «явных» сутрах в одном месте говорится: «Луна — природа сердца — исконно неподвижна. По воде существования, связанного страстями, она плывет, отражая образы пяти совокупностей дхарм. Принимает круглые и угловатые очертания — сообразно сосуду, движется или покоится — следуя волнам на воде»[85].

<35> Вопрос: надо ли понимать так, что в этом сердце полностью содержатся три истины? Отсюда же — то, когда такие вещи, как «пустое» и «условное», сравнивают с изменчивыми обликами пламени или волн на воде? [111] Если так, то из трех истин какая-то должна быть раньше, а какая-то позже. Или они все пребывают в сердце одновременно?

Ответ: в стихах говорится: «*Взять ли сравнение с зеркалом — именно в нем проявляются образы трех истин*» (19–20). Смысл этих строк снова неясен. Как же следует их понимать? В «Прекращении» говорится: «Если пробуждается едино-мгновенное сердце, в котором замутнения и "корни" взаимно соотнесены, — то оно и пусто, и условно, и срединно. Если сравнивать, они подобны образам на ясной глади зеркала. Ясную гладь сравнивают с пустым, образы сравнивают с условным, а само зеркало сравнивают со срединным. Они не сходятся воедино и не расходятся. По природе они совпадают, среди них нет первого, второго и третьего. Первое, второе и третье не разделены»[86].

<36> Вопрос: в этом толковании плохо то, что сравнение не подходит к обсуждаемому предмету. Зеркало, его ясная гладь и образы на ней — это вещи, имеющие видимый облик, а такая вещь, как сердце, не имеет очертаний. О ней говорят, что она пребывает не внутри и не снаружи, не в каком-либо месте. Как же следует раскрыть значение того, что три истины — пустая, условная и срединная — содержатся в нем одновременно?

Ответ: в стихах говорится: «*В одно мгновение, хотя и не существует, оно постигает образы и природы трех тысяч миров*» (21–22).

<37> Вопрос: каков смысл этих строк?

Ответ: смысл этих строк: во время, когда исконная природа сердца пробуждается, постигая «замутнения» и «корни», его тут же наполняют образы и природы трех тысяч миров.

<38> Вопрос: эти облики и природы трех тысяч миров, которые содержатся в едино-мгновенном сердце, — что они такое?

Ответ: в пятой главе «Прекращения» говорится: «Так в единое сердце помещают десять миров Дхармы, а в каждый мир Дхармы снова помещают десять миров Дхармы. Так получают сто миров Дхармы. Если в каждом мире поместить области тридцати родов, то тем самым в ста мирах поместится три тысячи разных областей. Все эти три тысячи — в едино-мгновенном сердце»[87]. Смысл этого толкования: в едином сердце помещают десять миров — миры подземных темниц, голодных духов, животных, асур, путь людей, пути небожителей, слушателей голоса, постигших условия, бодхисаттв, а также мир будды. Коль скоро в каждом из миров помещают все девять остальных, то в каждом отдельном мире становится десять миров, и, стало быть, в десяти мирах — сто миров. В каждом мире помещают десять точек зрения, в ста мирах помещают тысячу точек зрения, еще устраивают три области (а именно, области живых существ, земли-страны и пяти совокупностей). Помещают в десяти точках зрения тридцать областей, в ста точках зрения помещают триста областей, в тысяче точек зрения помещают три тысячи областей.

<39> Вопрос: если так, то их суть при рассмотрении должна быть доступна для «обретения» и «утраты»?

Ответ: в стихах говорится: «*Но, хотя оно и не отсутствует, его нельзя обрести как нечто определенное*» (23–24).

<40> Вопрос: утверждают ли, отрицают ли, отвергают ли утверждение или отвергают отрицание — все равно получают глупое рассуждение. Кто же смог бы раскрыть, постичь это, опираясь на столь неопределенные вещи? И далее: до сих пор не покончено с предыдущим затруднением — насчет того, что сравнение не подходит к предмету. Как бы все это уладить?

Ответ: тот пример содержал частичное сравнение. Поэтому мы взяли три вещи: «зеркало», «ясную поверхность» и «образы». К ним не применимы обозначения «раньше», «позже», «одновременно». Иногда они служат сравнением для прояснения того, что означает «совпадение трех истин». При этом не обсуждаются никакие утверждения или отрицания сути вещей. Далее: что такое «совпадение трех истин» и сравнимы ли с ним эти вещи? Если какое-то утверждение после уточнения становится отрицанием, то оно сводится к глупым мнениям «внешних путей», опускается до двух воззрений, из которых одно видит вещи «исчезающими», а другое «постоянными». Поэтому в стихах говорится: «*Природа сердца не существует и не отсутствует, пребывает неподвижной — таков срединный путь. Оно дает всему, что исчезает и пребывает в трех тысячах миров, условные имена, оно же — и пусто, и условно*» (25-28). Основа трех истин должна быть принята в таком смысле.

<41> Вопрос: если так, то каковы свидетельства этому?

Ответ: свидетельства этому есть в «Прекращении и постижении». И еще — в этих строках. Поэтому заново их приводить не буду. Кроме того, в «Сутре совершенного пробуждения» говорится: «Все живые существа с безначальных времен пребывают в неведении и заблуждении, но все они происходят из пробужденного ума Татхагаты. Точно так же, как цветы пустоты в пустоте обретают свой образ. Если цветы исчезнут, пустота пребудет в основе своей неизменной»[88]. Эта запись может свидетельствовать о значении «совпадения трех истин». Природа вещей подобна неподвижной сути пустоты. Природа — а не цветы, имеющие свою природу[89]. При сощуренных глазах ясно видят цветы в небесной пустоте. При ясном взгляде цветы в небе тут же исчезают. Нет цветов вне великой пустоты. Вне цветов нет великой пустоты. Когда появляются цветы — это «условное», а когда цветы исчезают, это называют «мудростью пустоты». Две вещи — «пустое» и «условное» — неподвижны, и это называют «срединным». Поэтому вну-

три нашего едино-мгновенного сердца содержатся такие вещи, как три истины, единая истина и три области.

<42> Вопрос: при достижении какого уровня постигают основу этого?

Ответ: до «равного просветления»[90] все еще остаются различные заблуждения. [113] Поэтому прояснение не наступает. Только при достижении уровня итогового плода[91] эта основа может быть постигнута. Поэтому в стихах говорится: «*Внутри, по сути, и пустые, и условные, и срединные истины в трех тысячах миров — не что иное как мудрость Вайрочаны, сияющего повсюду*» (29-30). Смысл этих строк — в двух знаках: «знать» и «возможно», однако поскольку он вмещен в пределы семи знаков, то мы их не пишем. При достижении названной «сияющей повсюду мудрости Вайрочаны» можно узнать и эту основу. Во время, когда глупцы остаются на уровне подобия[92], указания на не-двойственное еще не ясны. В стихах говорится: «*Хотя при заблуждении различаются, как камень и дерево, при постижении — едины, как лед и вода*» (31–32). Итак, хотя в пору заблуждения травы и деревья, черепки и камешки все различны, но во время раскрытия-постижения их природа едина, как у воды и льда. Поэтому будда, следуя способностям слушателей, проповедует о вещах, будто они не тождественны. Отсюда ясно значение того, что шесть сознаний могут изменяться, а истинная сущность неизменна. Это обсуждают два вида учений: о «хранилище» и «проникновении»[93]. «Истинная сущность» имеет два значения. Первое — неизменная истинная сущность, второе — обусловленная истинная сущность. Это поясняют «особые» учения. Выражение «быть истинно таковым» имеет два значения. Первое — «быть неизменным», второе — «быть обусловленным». Быть обусловленным — то же самое, что быть неизменным, быть неизменным — то же самое, что быть обусловленным». Это проясняет совершенное учение[94]. Поэтому мы знаем: истинная сущность — это и есть сердце, сердце — это и есть истинная сущность. Истинная сущность изменяется в десяти тысячах вещей. И такая вещь, как сердце, тоже изменяется. Если сравнить, то они подобны воде и волнам: не едины и не различны. Поэтому дальше в стихах говорится: «*Надо знать: вне природы сердца ничего нет. Десять тысяч вещей — все они суть море мира Дхармы. И даже каждый цвет, каждый запах — разве хоть что-то не пребывает на срединном пути?*» (33–36). «Каждый цвет» — это «пять совокупностей» в пустоте. Упомянув одну, «совокупность цветов», имеют в виду и остальные четыре совокупности. «Каждый запах» — это двенадцать входов в пустоте[95]. Упомянув один вход, имеют в виду и остальные одиннадцать входов. Говорят о восемнадцати мирах[96], сокращая их таким способом.

«На срединном пути» между отрицанием и отвержением отрицания — эти слова имеют два значения. Первое: цвета и запахи — это и есть срединный путь. Поэтому в «Прекращении» говорится: «Если бы совокупности и входы все были таковы, не было бы надобности отбрасывать их как составные части мира страдания»[97]. Второе: цветами и запахами создаются врата — они просветляют, вводят в сердце-дворец трех таинств, соразмерных собственной природе. Поэтому в одном месте говорится: «Поднося один цветок, зажигая благовонные курения, посредством деяния тела мы создаем врата, проявляем всех почитаемых из удела будды, исконно пребывающих в нашем собственном теле. Произнося одну строку, возглашая одно стихотворение, посредством деяния уст мы создаем врата, проявляем всех почитаемых из удела лотоса, исконно пребывающих в нашем собственном теле. Приводя в движение единую мысль, памятуя об одном почитаемом, посредством деяний мысли [114] мы создаем врата, проявляем всех почитаемых из удела ваджры, исконно пребывающих в нашем собственном теле». Разве это говорится не о дхармах восемнадцати миров, не о проявлении всех почитаемых в трех таинствах? Еще в некой сутре говорится: «Истинные сокровища Дхармы в нирване — то, что живые существа входят через всевозможные врата»[98]. Кроме того, во время, когда три не различны, нет ни того, кто входит, ни того, куда входят. «Цвета и запахи — они и есть срединный путь», — побеждает значение именно этого выражения. Поэтому у танского Трипитаки сказано[99]: «Свежая-свежая зелень бамбука — это же и есть истинная сущность. Густые-густые заросли хризантем — если это не праджня, так что же?»

<43> Вопрос: каково значение слов «три не различны»? О каких «трех» это говорится?

Ответ: в «Сутре цветочного убранства» сказано: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны»[100].

<44> Вопрос: сердце может направляться к будде или к живым существам. Поэтому просветленное сердце называют «буддой», а блуждающее сердце называют «живым существом». Но если так, то почему должно создаваться значение «трех»?

Ответ: сердце создается посредством самого сердца. Стремление к миру будды и стремление к другим живым существам называют «двумя». «Не различны» — это имеет значение ровного равенства «собственного» и «другого» в мире будды. Поэтому, когда в «Прекращении» в главе первой завершается толкование значения того, что три истины полностью постигаются при езде на колеснице едино-мгновенного сердца, то говорится: «Не только сам ты таков — и будда, как и живые существа, тоже подобны этому. В “Сутре

цветочного убранства" сказано, что сердце, будда и живые существа не различны. Следует знать: в твоем сердце полностью умещается вся Дхарма будды»[101]. Еще в одном месте говорится: «Коль скоро, внутри "собственного" и "чужого" есть всяческие "собственные" и "чужие", то говорят о неразличимости трех»[102]. Как сказано, собственного исконно-просветленного Будду называют «собственным буддой», собственное тело, подверженное заблуждениям и страстям, называют собственным «чужим телом». Собственное исконно существующее сердце именуют «собственным сердцем». Чужой будда, чужое сердце, чужие живые существа тоже подобны этому.

<45> Вопрос: те, кто приходит из безначального, отворачиваются от мира будды, долго пребывают в мирах заблуждений и страстей, и поэтому посредством тела, подверженного заблуждениям и страстям, создают «собственное тело», а посредством тела мира будды должны создавать «чужое тело». Это так или не так?

Ответ: [115] живые существа, если не совершают дурных деяний, все могут стать буддами. Однако поскольку они совершают дурные деяния, то становятся блуждающими живыми существами. Поэтому о будде говорят «свой», о заблуждениях и страстях говорят «чужие». Опираясь на «Сутру цветочного убранства» и на многие другие сутры, говорят о «заблуждениях и страстях, замутняющих извне»[103]. Поэтому дальше в стихах говорится: «*Если сам станешь размышлять о своем сердце-море, то поймешь: мир будды не отстоит далеко от живых существ. И если единой мыслью охватишь его истинный облик, то сможешь постичь, что "эти три — не различны"*» (37–40). Итак, первый господин учения[104], разворачивая эти указания, создает предельную Великую Колесницу.

<46> Вопрос: если это так, то «Сутра цветочного убранства» должно превосходить «Сутру о Цветке Дхармы». Ибо в той сутре проясняется значение «неразличности трех», а у нас в «Цветке Дхармы» оно не проясняется.

Ответ: кто-то говорит, что в нашей сутре эти указания не проясняются. Но если разобраться, то среди прочего в главе «Уловки» сказано: «Врата этих знания и мудрости трудно открыть и в эти врата трудной войти»[105]. А еще: «Они появляются в мирах потому, что желают показать живым существам знание и видение Будды. Появляются в мирах потому, что желают просветлить живые существа до знания и видения Будды. Появляются в мирах потому, что желают, чтобы живые существа вступили на путь знания и видения Будды»[106]. А также: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому "знак" миров — вечное существование»[107]. В главе «Сравнение» говорится: «Но сейчас все эти три мира — мои, и живые существа в них — мои дети»[108]. В главе

«Вера и понимание»: «Это действительно мой сын. Я действительно его отец»[109]. Еще в главе «Спокойные и радостные деяния»: «...сдерживать свои мысли... таков их истинный “знак”»[110]. В главе «Продолжительность жизни Татхагаты»: «Татхагата знает и видит “знаки” трех миров такими, каковы они есть ...нет вот такого и нет отличного от него»[111]. Разве все это не означает «не-различности трех»? Вдобавок к этому, в школьном толковании говорится: «Поэтому те утверждения, где выдвигаются начало и конец, — это благие деяния будды. Срединное, промежуточное пояснение[112] — это не исконный приют будды». Здесь говорится о вратах благих деяний будды. Разве это означает «различие трех»? Так почему же «Цветок Дхармы» должен уступать? Поэтому в стихах сказано так: «*Это и называют “Цветком Лотоса Чудесной Дхармы” — таков исконный смысл выхода будды из мира*» (41–42). В «Цветочном убранстве» проясняются благие дела будды, но эта сутра не несет исконной мысли будды. Исконная мысль будды создается за счет того, что все множество живых существ все-таки становятся буддами. Поэтому в нашей сутре выяснение судьбы противника будды[113] хранится в записях небесных государей, Девочка-Дракон несмотря на пять помех провозглашает достижение Пути без замутнений. Две колесницы, потерявшие зерно, все-таки порождают побеги и стебли природы будды; люди и небожители, отказавшиеся переселяться [116], хранят записи о следовании. И все это вместе имеет причиной «обладание основой-природой будды». Поэтому в следующих строках говорится: «*Указывая на основу, что есть исконно у живых существ, Будда проповедует учение единой колесницы будд*» (43–44). Пребывая в покое нирваны, Будда проясняет эту основу. Поскольку живые существа родятся с незрелыми способностями, Будда не дает таких указаний, а проповедует всяческие условные колесницы[114], по-разному свидетельствует об основе. Он устраивает проповедь ради тех, чьи способности близки к высшему уровню и к высшему созреванию[115], и ради тех, кто был подхвачен между двух деревьев[116]. Основа того, что проповедовал Будда, и основа, устроенная в собственном теле, — их не две, они не различны. Будда, постигший эту основу, — он и есть основа проповеданного учения, Дхармы, и он же — тот, кто пребывает в моем сердце. Поэтому в толковании Тико: к «Записям о возрождении» говорится: «Надо хорошо знать: мысли и сердце живых существ — это будда. Временами облик его тела раскрывается-проявляется внутри сердец живых существ. Если сравнивать, это подобно воде: если она чиста, в ней отражаются цвета и образы. Хотя вода и образы — это не одно и то же, но они и не различны»[117]. Если думать об этом так, то тело будды — это и есть мое тело. Проповеданное учение, Дхарма, тоже

полностью содержится в моем сердце. Поэтому в следующих строках говорится: «*Раннее учение отличается от четырех сосредоточений, Позднее учение между двух деревьев подхватывает отставших. Хотя однажды эти учения и были развернуты ввысь и вширь, они всегда были свернуты внутри нашего собственного сердца*» (45–48). Хотя внутри дерева и камня содержится природа огня, но если не сложатся условия, она не пробудится, не проявится. Мы тоже, хотя и содержим в себе эту основу, но если нам недостает стойкости в соблюдении заповедей, если мы не связаны чудесной связью, — то, как же мы совершим деяния, выводящие прочь из мира рождений и смертей? Поэтому в следующих строках говорится: «*Мое тело — внизу, на дне мира, где счастье слабо, я плыву через море, держусь за надувной мешок; если не установится связь с колесницей будды — что же станет основой для преодоления бедствий?*» (49–52). Поскольку мы не содержим в себе того, что помогает двигаться по пути, — семи уровней уловок, подпорок, правильных свойств[118] — то говорят о нашем «слабом счастье». В пределах семи уровней уловок[119] мы еще не встречаем государя всех будд, поэтому и говорится: «внизу, на дне». С надувным мешком сравнивают соблюдение заповедей[120]. Сравнение таково: держась за надувной кожаный мешок, человек плывет по глубокому морю. В пути демоница-ракшаса следует за ним и выпрашивает мешок[121]. Человек со слабым, женским сердцем, отдает мешок — и идет ко дну. А человек со стойким сердцем не соглашается отдать даже кусочек мешка величиною в ладонь — и спокойно переплывает море, достигает другого берега. Если так же подойти к Дхарме, то воздаяние страданиями в рождениях и смертях создает море. С заповедями пяти сводов и семи собраний[122] сравнивают надувной мешок. С узами заблуждений и страстей сравнивают демоницу-ракшасу. Когда демоница просит себе весь мешок, это сравнивают с нарушением четырех коренных-исконных заповедей[123]. Когда она просит половину, — это сравнивают с нарушением тринадцати видов заповедей, оставленных общине[124]. А когда просит кусочек величиной с ладонь — с нарушением одной заповеди, что наносит легкий ущерб[125]. Но если нарушишь даже малую заповедь, — тут же утонешь в море рождений и смертей. Поистине, есть два вида заповедей — на уровнях дел и основы. Среди них заповеди основы лучше. Поэтому в «Сутре о нирване» сказано: «Кто изучает Великую Колесницу — такие люди совершают дхуту»[126]. В «Цветке Дхармы» сказано: «Его назовут совершающим дхуту»[127]. Якорь сердца бросают в истинной сущности, исконной просветленности — разве тем самым не совершают такого деяния, как «соблюдение заповедей»? Хотя, ошибаясь, падают в подземелье Авичи, но непременно должны встретиться с той поль-

зой для жизни, которую приносят все будды и бодхисаттвы. Поэтому дальше в стихах говорится: «*Чудесный предел совершенного слияния — таков, что коль скоро есть условия для пробуждения сердца, то даже посреди огней подземелья Авичи прорастает зерно будды*» (53–56). В одном месте говорится: «Непременно нужно создать причину — выслушать хотя бы одну строку. Мудрецы, различая темное и светлое, следовали этому»[128]. Если не станешь искать прибежища у Татхагаты во вместилище-сердце, то как же обретешь победоносные достоинства? Поэтому в одной сутре сказано: «Днем и ночью считают чужие сокровища, а у самих нет и половинки мелкой монеты»[129]. Еще сказано: «Если люди-подвижники тратят время без пользы, не совершая созерцания сердца, то они подобны тем, кто подсчитывает сокровища других людей. Похожи на того слепого, который взял свечу». Еще сказано: «Если не возникает стремление, то как возможно достичь такого деяния?» Поэтому в следующих строках говорится: «*Хочу, чтобы будда в моем сердце даровал великое необусловленное сострадание*» (57–58). «Будда в моем сердце» указывает на Татхагату, созданного в сердце[130].

<47> Вопрос: какова польза от созерцания в своем сердце Татхагаты, чье вместилище-сердце исконно просветлено?

Ответ: в одном месте сказано: «Если будешь созерцать эту основу, ты сможешь завершить всю Дхарму будды трех времен, а если станешь говорить и слушать о ней, то обретешь освобождение от тягот и страданий на трех путях»[131]. В преданиях о «Сутре цветочного убранства» как раз об этом сказано:

«Это случилось в Великой державе Тан в первый год Вэньмин[132] с человеком по имени Ван Ши. Он никогда не подвижничал и не соблюдал заповеди. И совсем не упражнялся ни в чем добром. По причине болезни приблизился к смерти, тут же его потащили два демона, и так он достиг подземных темниц. Там он увидел, что перед воротами стоит монах. Обращаясь к Ван Ши, монах сказал:

— На протяжении всей жизни ты любил дурное, не упражнялся в добром. Но однажды ты можешь избежать страданий вот этих подземных темниц. Если пожелаешь избежать этих страданий, то должен как следует возглашать одну строку.

И тут же, научая, произнес:

— *Если человек хочет познать до конца все множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот это: сердце само создает всевозможных татхагат.* Я — не кто иной, как бодхисаттва Чрево Земли.

Окончив говорить, он исчез. Тут Ван Ши возгласил эту строку. Тогда государь Яма отпустил Ван Ши. И когда он решался повторить эту строку, то тут же всюду, где был слышен его голос, все страдавшие люди обретали освобождение. Ван Ши через три дня

снова ожил, и с тех пор держал в уме эту строку, или же обращался ко всем шраманам[133], указывал на нее и проповедовал. Чтобы испытать запись этой строки, следует знать: это запись из "Сутры Цветочного убранства" из двенадцатого свитка, из главы "Проповедь Дхармы в облачном собрании всех бесчисленных бодхисаттв в небесных палатах бога Ямы"»[134].

Толкование к похвале исконной просветленности
Восьмой год Распространения Сокровищ (*Эмпо:*, 1680),
год Металла и Обезьяны,
начало зимы, день *кити*.

Примечания

[1] [Хонгаку 1973, 102–116].

[2] Образ размышления как работы мастера над отделкой драгоценного камня часто встречается у наставников Тэндай и соответствует величанию Дхармы как «сокровища».

[3] «Исконное блуждание», круговорот рождений и смертей, не имеет начала во времени, но имеет причину, «исток», и если понять его, то можно достичь освобождения.

[4] Речь идет о «трех действиях» — телесном, словесном и мысленном. При обряде почитания «Трех Сокровищ» совершаются все эти действия. Составитель «Толкования к похвале...» указывает на то, что в первой строке обсуждаемого стихотворения говорится о мысленном деянии и его органе — «сердце», однако те же слова относятся и к остальным двум деяниям.

[5] То есть на сущностном, предельном уровне наше «тело», наша нынешняя жизнь выходит за пределы рождения и смерти, ибо совпадает с «телом Дхармы», с буддой.

[6] В «Сутре сосредоточения на Цветке Дхармы», откуда взято исходное стихотворение.

[7] Здесь и ниже «мы» — приверженцы школы Тэндай.

[8] Вселенское «тело Дхармы» составляет основу, на которую опирается тождество земного учителя по имени Шакьямуни и вневременного, вечного Будды — главная «тайна», выраженная в «Лотосовой сутре».

[9] «Толкование к Сутре о Великом Солнце», свиток 7. ТСД 39, 658а.

[10] Цифры в угловых скобках — номера вопросов, всего их в «Толковании...» сорок семь.

[11] «Начало» как исходная точка некого движения отличается от «начала» как движущей силы, причины движения. Эта причина остается той же самой независимо от того, начато движение, еще не начато или уже завершено.

[12] Круговорот рождений и смертей в целом безначален, хотя каждая отдельная жизнь в нем имеет и начало, и конец. Поэтому о глупцах, хотя срок их рождения и известен, говорят, что они «приходят из безначального».

[13] Десять уровней совершенствования бодхисаттвы. См.: Игнатович 1986.

[14] То есть понимает, что на предельном уровне основа заблуждения и основа просветления совпадают.

[15] «Сутра об ожерелье бодхисаттв», ТСД 16, № 656. Вероятно, смысл этого рассуждения таков: вещи не созданы кем-либо, их круговорот извечен, не имеет «начала» как исходной точки; однако «начало» как причина возникновения у них есть, и именно поэтому вообще возможно ставить вопрос о том, есть у них начало или нет.

[16] Бодхисаттвы, достигшие высоких уровней совершенства.
[17] Аннэн, «Беседы об учениях и временах», ТСД 75, 377b. «Теряют вопрос» — то есть не могут удержаться в пределах заявленной темы.
[18] Цитата взята из сочинения Аннэн (ТСД 75, 376b-c), цитируемое место — ТСД 16, 727.
[19] Четырнадцать трудных вопросов о будде, поставленных с точки зрения небуддийских учений.
[20] С такой точки зрения сердцевинное, исконное сознание, оно же «зародыш татхагаты», существует прежде опыта и само создает этот опыт — как внутренний (ощущение себя как живого существа), так и наружный (представление о существовании других живых существ). Это позволяет приписать будде (точнее, «природе будды» в данном существе) ответственность за создание мира.
[21] «Сутра о Вималакирти», гл. 3, «Ученики», ТСД 14, 540b, 541a. Все вещи («дхармы») не рождены, а, следовательно, неуничтожимы.
[22] То есть Будда ведет речь только о том, что насущно важно для освобождения, — а не об отвлеченных предметах вроде начала жизни.
[23] Отсылка к «Лотосовой сутре»: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому "знак" миров — вечное существование» [Лотосовая сутра 1998, 110].
[24] «Дела», явления, в некотором смысле тоже составляют «основу», природу вещей. Видя всевозможные различия и изменения в мире непостоянства, мы вместе с тем видим и их истинную основу, нерожденную и неуничтожимую.
[25] Круговорот рождений и смертей не имеет начала, но из него можно выйти, и поэтому он конечен. Нирвана обретается только после подвижничества, то есть имеет начало, но неуничтожима, то есть бесконечна.
[26] «Толкование к сутре о Великом Солнце», свиток 12, ТСД 39, 705c.
[27] Чжии, «Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 697a.
[28] Речь идет о десяти примерах триединства (см.) у Чжии в сочинении «Сокровенные значения Цветка Дхармы» (ТСД 33, 744a).
[29] Будда Вайрочана.
[30] Эти бодхисаттвы окружают Будду Вайрочану. Их санскритские имена — Ваджрапарамита (восток), Ратна-парамита (юг), Дхарма-парамита (запад) и Карма-парамита (север).
[31] Санскритские имена шестнадцати бодхисаттв — Ваджрасаттва, Раджрараджа, Ваджрарага, Ваджрасадху (окружение будды Акшобхьи), Ваджраратна, Ваджратеджас, Ваджракету, Ваджрахаса (окружение будды Ратнасамбхавы), Ваджрадхарма, Ваджратикшна, Ваджрахету, Ваджрабхаша (окружение будды Амитабхи), Ваджракарма, Ваджраракша, Ваджраякша, Ваджрапани (окружение будды Амогхасиддхи).
[32] Соответствуют подношениям от будды Вайрочаны четырем буддам. Имена этих бодхисаттв — Ваджраласи, Ваджрамала, Ваджрагита, Ваджранрита.
[33] Соответствуют подношениям, которые четверо будд делают один другому. Имена этих бодхисаттв — Ваджрадхупа, Ваджрапушпа, Ваджралока, Ваджрагандха.
[34] Их имена — Ваджранкуша, Ваджрапаша, Ваджраспхота, Ваджравеша.
[35] Цитируется стихотворение «Похвала исконной просветленности».
[36] Аннэн, «Беседы об учениях и временах», свиток 3, ТСД 75, 427a. Если бы причины и последствия не содержались в сердце, то было бы невозможно создать какую-то причину (например, совершить те или иные подвижнические деяния) и обрести желаемые последствия (взойти на соответствующий уровень освобождения).
[37] Цитируется «Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость». См.: Лотосовая сутра 1998, 311.
[38] Шесть «корней» (см.).
[39] Итоги деятельности различных сознаний, всевозможные проявленные образы.
[40] «Сутра о созерцании ступеней сердца», гл. 10, «Созерцание сердца», ТСД 3, 328a.

[41] Школа Юисики, она же Хоссо:.
[42] *Синнё,* санскр. «татхата», самость, истинная основа.
[43] Сознание *аммара* (см.).
[44] Сознание *алая* (см.).
[45] Сознание по-разному устроено у тех, кто достиг того или иного уровня совершенства («переправы»), оно «искуривает» разные «семена», и соответственно, опыт данного существа ближе к страданию или к счастью, его мир для него скорее «дурен» или скорее «хорош».
[46] «Сутра об алмазной вершине», ТСД 18, 302a.
[47] «Широкое наследие, свиток 7, ТСД 46, 358a.
[48] См.: Четыре значения понятия «сансара».
[49] Здесь и ниже, в пояснениях к шестому и седьмому утверждениям, речь идет о ступенях совершенствования бодхисаттвы.
[50] См.: Двенадцать звеньев цепи взаимозависимого возникновения.
[51] «Сутра о созерцании ступеней сердца», гл. II, «Передача благодеяний», ТСД 3, 302b.
[52] Источник цитаты не установлен.
[53] «Широкое наследие», свиток 5, часть 3, ТСД 46, 295c. О «трех тысячах миров» см. вопрос 38.
[54] Там же, часть 4, ТСД 46, 302a.
[55] Аннэн, «Беседы об учениях и временах», свиток 3, ТСД 75, 412a.
[56] «Сутра о человеколюбивом государе», гл. 7, ТСД 8, 831b.
[57] «Трактат о великой мудрости-переправе», свиток 4, ТСД 25, 88a. Эта цитата есть в сочинении Гэнсин «Собрание сведений о возрождении».
[58] Согласно буддийской картине мироздания, в нашем мире в центре находится гора Сумеру, а вокруг нее — четыре материка. Северный называется Уттаракуру.
[59] В мире плоти и бесплотном мире.
[60] Из мира желаний.
[61] С южного материка, Джамбудвипы.
[62] На восточный и западный материки (Пурвавидеха и Годания), а также на шесть небес, на которые делится мир желаний.
[63] Во времена, когда живет один из Исторических Будд, и когда его нет.
[64] См.: Три эпохи.
[65] Имеются в виду три истины — «пустая», «условная» и «срединная».
[66] Чжии, «Махаянское прекращение неведения и постижение сути», ТСД 46, 10b.
[67] Там же, ТСД 46, 6a. В этом отрывке Чжии показывает, что исконно-чистая природа вещей выходит за пределы «четырех благородных истин» (о страдании, его причине, прекращении и пути к прекращению страдания).
[68] [Лотосовая сутра 1998, 184], гл. VIII, «Пятьсот учеников получают предсказания».
[69] Цитируемое место не установлено.
[70] [Лотосовая сутра 1998, 122], гл. III, «Сравнение». Ученик недоумевает: если исконно-просветленному сердцу ничто не угрожает, то почему в сутре задача освобождения ставится как неотложная, сравнимая со спасением из горящего дома?
[71] Мяолэ, «Записки к изящным строкам Цветка Дхармы», ТСД 34, №1719, 236.
[72] То есть, как учение, приспособленное к способностям слушателей.
[73] Далее описано упражнение по созерцанию («визуализации») образов будд внутри собственного сердца подвижника. Сначала он представляет себе свое сердце как полную луну, потом располагает по сторонам от него еще четыре таких же луны, сосредотачивается на разных своих «сознаниях» и мысленно размещает их на лунных кругах, отождествляя их с «мудростями» будд и самими буддами.
[74] Одна из «пяти мудростей», отражает в себе все множество дел и вещей, не искажая их. Ср. ниже перечисление еще четырех мудростей.
[75] Мудрость, которая постигает внутреннее тождество всех дел и вещей как воплощений одной сущности.

[76] Мудрость, которая верно видит все свойства дел и вещей, не отдавая предпочтения одним из них и не принижая других.
[77] Мудрость, которая охватывает все чудесные проявления, «сиддхи» всех «дел и вещей», и действия, направленные на то, чтобы привести все живые существа к просветлению.
[78] Мудрость, которая постигает суть всех дел и вещей, вечный источник просветления.
[79] См. вопрос 9.
[80] Пятьдесят три почитаемых существа — это «тридцать семь почитаемых» (см. выше) и еще шестнадцать бодхисаттв: 1) Майтрейя, 2) Амогхадаршана; 3) Сарвапаяджаха; 4) Сарвачокатамониргхатана; 5) Гандхахастин; 6) Шаурайя; 7) Гаганаганджа; 8) Джнянакету; 9) Амитапрабха; 10) Бхадрапала; 11) Джалинипрабха; 12) Чандрапрабха; 13) Акшаямати; 14) Пратибханакута; 15) Ваджрагарбха; 16) Самантабхадра. Все они изображаются на мандале «Мира-алмаза».
[81] Семьдесят три почитаемые существа — пятьдесят три существа (см. выше) и двадцать богов («небожителей», *тэн*): 1) Нараяна; 2) Кумара; 3) Ваджрачинна; 4) Брахма; 5) Шакра (Индра); 6) Адитья; 7) Чандра; 8) Ваджрабхакшана; 9) Кету; 10) Пингала; 11) Ракшаса; 12) Ваю; 13) Ваджравасин; 14) Агни; 15) Вайшравана; 16) Ваджрамукха; 17) Яма; 18) Джая; 19) Винаяка; 20) Варуна.
[82] Сто восемь — полное число почитаемых на мандале «Мира-алмаза».
[83] Восемь «колесниц» в середине мандалы «Мира-чрева».
[84] «Четыре груды», «тринадцать собраний» и «две доли» — части мандалы «Мира-чрева».
[85] Источник цитаты не установлен.
[86] Чжии, «Махаянское прекращение неведения и постижение сути», ТСД 46, 8с–9а. О «замутнениях» и «корнях» см. вопрос 13.
[87] Там же, ТСД 46, 54а. Созерцание «трех тысяч миров в едином сердце» — главное из упражнений по сосредоточению, принятых в школе Тэндай. Задача состоит в том, чтобы вместить множественный и непостоянный мир в единое неизменное сердце-сознание.
[88] «Сутра совершенного пробуждения», ТСД 17, 914а [ИСКБ 1999, 385]. «Пробужденный ум» здесь — то же, что «просветленное сердце».
[89] Хотя и говорится об их «природе», по сути, это не цветы, хотя и называются цветами.
[90] На 51-й, предпоследней ступени совершенствования бодхисаттвы.
[91] На 52-й, высшей ступени совершенствования бодхисаттвы.
[92] Когда знание трех истин достигнуто, но еще не постигнута «сущность» их облика.
[93] См.: Пять времен и восемь учений.
[94] Учение «Лотосовой сутры» и школы Тэндай, где пустое, временное и истинное слитны, ср. выше.
[95] Шесть «корней» и шесть «пределов», см. вопрос 13.
[96] Шесть «корней», шесть «пределов» и шесть сознаний, см. вопрос 13.
[97] Чжии, «Махаянское прекращение неведения и постижение сути», ТСД 46, 1с.
[98] Источник цитаты не установлен.
[99] Эти слова Сюаньцзана приводит Аннэн в «Беседах об учениях и временах», ТСД 75, 387а.
[100] «Сутра цветочного убранства», гл. 16, ТСД 9, 465с. См.: Три мира суть только единое сердце.
[101] Чжии, «Махаянское прекращение неведения и постижение сути», ТСД 46, 8с–9а.
[102] Место не установлено.
[103] Сущностное сердце изначально чисто, заблуждения и страсти возникают при условиях, *эн*. Так считалось раньше, здесь и чистая, и замутненная природа сердца одинаковы.

[104] Будда при первой проповеди под деревом бодхи, ср. выше.
[105] [Лотосовая сутра 1998, 96].
[106] [Лотосовая сутра 1998, 103]. «Они» здесь — будды.
[107] [Лотосовая сутра 1998, 110].
[108] [Лотосовая сутра 1998, 130].
[109] [Лотосовая сутра 1998, 140].
[110] [Лотосовая сутра 1998, 214].
[111] [Лотосовая сутра 1998, 235].
[112] Срединный уловочный путь.
[113] Девадатта (см. Указатель имен).
[114] Уловочные, соразмерные незрелым способностям живых существ.
[115] Слушатели «Лотосовой сутры».
[116] Слушатели «Сутры о нирване».
[117] Отсылка к «Запискам о возрождении в стране Вечной Радости» Ёсисигэ-но Ясутанэ.
[118] Речь идет о «семи уровнях уловок будды», «семи подпорках просветления» и «тридцати семи видах следования пути». Все это — этапы пути подвижничества, если его мыслят как постепенный [Лотосовая сутра 1998, 506, 515].
[119] То есть в то время, когда мы еще не вступили на путь подвижничества, и будда различными уловками побуждает нас к этому.
[120] Сравнение из «Сутры о нирване», гл. 19.
[121] Ракшаса говорит, что хочет есть, для плотоядной демоницы кожа вполне съедобна. В сутре после того, как пловец отказывается отдать мешок, ракшаса уговаривает его: если нельзя весь мешок, дай хотя бы половину. Потом она просит треть мешка, и наконец — кусочек кожи величиной с ладонь. Человек решает, что такой лоскуток он может отдать. Демоница прогрызает мешок, пловец тонет. В продолжение этого сравнения говорится, как ракшаса подступает к бодхисаттве и предлагает нарушить заповеди. Бодхисаттва отвечает: лучше я буду соблюдать заповеди и попаду в подземелье Авичи, чем нарушу заповеди и обрету нирвану.
[122] «Пять сводов и семь собраний» — виды нарушений монашеского устава, различаются по степени тяжести.
[123] Заповеди не убивать, не красть, не распутничать, не лгать, то есть запреты на самые тяжкие злодеяния.
[124] Речь идет о тринадцати видах запретов, введенных в монашеском уставе.
[125] То есть с нарушением одной из заповедей кроме тех, нарушение которых считается тяжким злодеянием (см. выше).
[126] «Сутра о нирване», гл. 19, «Деяния мудрецов», ТСД 12, 689с. «Дхута» — соблюдение заповедей.
[127] [Лотосовая сутра 1998, 204], гл. 11, «Видение драгоценной ступы».
[128] Место не установлено.
[129] «Сутра цветочного убранства», гл. 4, часть 2, ТСД 9, 429а. Это место обсуждает Чжии в «Сокровенных значениях Цветка Дхармы», ТСД 33, 686а.
[130] См. ниже.
[131] Место не установлено. Речь идет о путях огня, крови и мечей, или же о путях подземных темниц, голодных духов и животных.
[132] 684 г. «Великая держава Тан» — Китай.
[133] Монахам.
[134] Фацзан, «Запись преданий о Сутре Цветочного убранства», свиток 4, ТСД 51, 167а. Место в «Сутре цветочного убранства», которое цитирует бодхисаттва, — свиток 10, гл. 16. ТСД 9, 466а.

Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы[1]

Составил искатель Закона-Дхармы из страны Японии, шрамана Сайтё:

[24] Итак, Путь Будды возвышен и широк, постичь его границы нелегко. Врата учения сокрыты, далеки, никто не измерит его истоков. Поэтому будды и являются в мир, стремятся привести все множество живых существ к постижению основы — единой сущности. Но задатки у живых существ бывают остры, а бывают и тупы. Поэтому в проповеди Так Пришедшего Будды — Татхагаты — есть и внезапное, и постепенное. Сравним: пускай и не похоже, чтобы врата скоро открылись, но мы уже встречаем всех помощников — *саттв*[2]; пусть действие уловок бывает десяти тысяч видов, все они вместе спасают нашу жизнь.

И вот, покинув страну Японию в четвертый месяц двадцать третьего года Распространения Исчислений — *Энряку*[3], я, Сайтё:, по приказу Государя отправился в дорогу в поисках Закона-Дхармы, переплыл через океан шириной в десять тысяч *ли*[4], прошел сквозь дымы и туманы чужих пределов, миновал сотни гор и рек, превозмог жару и холод дальних краев. В девятом месяце двадцатого года Чистых Истоков — Чжэньюань, по исчислению Великой державы Тан[5], — я прибыл к рубежу земли Минчжоу[6], оттуда добрался до храма Чистоты Страны — Гоцинсы[7] — на горе Тяньтай, почтительно приблизился к наставнику Даосую[8] и принял Чудесную Дхарму[9]. Чуть только с его языка слетало слово, я записывал — будто сводил на ткань свинцовым порошком[10]; если же основа превосходила имена и слова — перенимал значения, делал заметы в сердце. Всего получил следов учения[11] — больше двухсот свитков, унаследовал наставлений[12] — больше семисот разделов. Все это — алмазное подвижничество созерцания, чтобы разрушить наслоения ложных страстей, мощные путеводные указания, чтобы перейти через поля рождений и смертей. Среди них — полная передача всех печатей сердца Так Пришедшего Буд-

ды[13], и таковы врата учения Бычьей Головы — Годзу: — высший предел внутреннего свидетельства Мудреца[14].

Чего я хотел? Силой исконной мысли Великого Учителя[15], далеко сияя светом сострадания, достичь поскорее родной страны, силой клятвы-обета Ясного божества[16] [25], плотно облекшись мощью чудесного, спокойно добраться до наших краев — вот что я желал обрести. Тело мое — словно погружено в кипучие волны, но пусть забота о достоянии Дхармы[17] надолго сохранит тленные кости! Жизнь моя словно бы досталась грозной черепахе[18], но пусть заслуга передачи Дхармы повсюду принесет пользу множеству живых существ!

Всего буду толковать пять разделов важных сведений во вратах учения.

Первый:

1) зеркало и отражения совершенно слитны;

2) десять миров содержатся один в другом.

Второй:

3) мир будды не прирастает;

4) мирская истина существует вечно.

Третий:

5) три вида страстей внезапно иссякают;

6) нет нужды отбрасывать частное и постепенное.

Четвертый:

7) заблуждения и страсти — это бодхи;

8). отсутствие ясности — ясно.

Пятый:

9) рождения и смерти — это нирвана;

10) буддой становишься в нынешнем теле.

1. Зеркало и отражения совершенно слитны

Суть совершенного слияния зеркала и отражений[19] — согласно сравнению — бывает трех видов. Первый вид — это когда зеркало и отражения различаются внутри заблуждения, второй — когда зеркало и отражения совершенно слитны внутри просветления, и третий — когда на уровне меди зеркало и отражения превосходят всякое совершенство.

Во-первых — зеркало и отражения, различенные внутри заблуждения. Говорят: пусть сама поверхность зеркала и светла до блеска, но, следуя за различными отражениями, она словно бы тускнеет, теряет свое сияние. Хотя природа зеркала и неподвижна, но вслед за чисто-белыми и смутно-черными отражениями она предстает как освещенная или затемненная — не остается такой, как была. Хотя ясность зеркала — это основа для отражений,

но если бы отражения исконно не имели своей природы, то и в зеркале эти образы не могли бы проявиться. Если [26] не установлено исконное свойство отражений[20], то и сияние зеркала установить невозможно. Три эти вещи[21] являются вместе, в одном ряду, но они всегда различны.

Хотя природа дхарм и не составляет их собственной сущности[22], их сущность сияет — исходя из неведения. Хотя неведение исконно не имеет сущности, но проявляется оно исходя из природы дхарм и сообразно ей[23]. Зеркало — это сердцевина природы дхарм, отражения — это облики десяти миров. И природа дхарм существует вечно, и глупцы с мудрецами не исчезают[24]. Кто постоянно восходит на уровень мудрецов и преобразует людей — тот словно бы чисто-бел; кто постоянно пребывает на уровне глупцов, тот словно бы очерчен черным. Те и другие не растут, не исчезают, сохраняют свойство постоянной радости[25]. Как сказано об этом в «Сутре о бодхисаттвах, чье сознание проявлено»: «Следует знать, Ананда: десять миров не иссякают, природа дхарм не изменяется — подобно непрерывному вечному существованию зеркала вместе с отражениями»[26]. Вот это и называют различением, разделением трех истин, ибо каждая из них — лишь одна из сторон одной и той же истины. В сутре сказано: «Поскольку десять миров постоянно различны, заполняемые ячейки[27] отличны, обособлены одна от другой, и коль скоро они постоянны, то так их и называют: верхними и нижними». Согласно этому устанавливают зеркало и отражения внутри заблуждения, и таково свойство вечного существования просветления — *бодхи*[28].

Во-вторых, зеркало и отражения, совершенно слитные внутри постижения. Говорят: сущность зеркала в том, что оно ясно и чисто. Хотя образы и очертания являются в нем, но зеркальная поверхность исконно неизменна. Природа отражений — это все та же исконно ясная природа[29]. Упражняемые достоинства[30] живых существ — это и есть достоинства природы Татхагаты, Так Пришедшего Будды; еще не начатое вызволение из тягостных уз заблуждений и страстей — это и есть исконно-изначальное тело Закона-Дхармы. Не держаться за деяния — это и есть постоянно ясная мудрость — *праджня*. Вызволение из сетей неведения как раз и называют немыслимым и невыразимым освобождением. Три препятствия исконно пусты — это три исконно присущие мудрости, ясные и чистые. Поверхность зеркала не меняется, ее вместе с вечно-ясными отражениями на ней называют «истинной сущностью в данных условиях». Хотя темные отражения и имеют десятки тысяч различий, но ясное зеркало неизменно, и это называют сутью, «неизменной истинной сущностью». Так

сказано в «Трактате о пробуждении веры»[31]: «Подобно созерцанию совершенства зеркала. Если нет изнанки, то нет помрачения, если нет лица, то нет ясности, нет окружности и нет края, нет начала и конца, свойства и образы десяти миров Дхармы не схватываются — и это называют совершенным нерожденным созерцанием».

В «Сутре о благих свойствах природы Татхагаты» сказано: «Хотя ясное зеркало и принимает в себя множество отражений, его исконная поверхность не меняется. Она всегда ясна — такова совершенная ясность природной чистоты». [27] Для созерцания природа, чистота и совершенство — это три благие свойства: тело Закона-Дхармы, мудрость-праджня и освобождение. Природа — это и есть тело Закона-Дхармы, чистота — это и есть освобождение, совершенство — это и есть мудрость-праджня. Так сказано в «Трактате о великой мудрости-переправе»: «Три мудрости, поистине — внутри одного сердца»[32]. Ибо это — чистое сердце, тончайшее, чудесное, предел чистоты, а не замутненное сердце, привязанное к «Я» и к дхармам[33], не предел замутнения. Пусть даже оно двояко уничтожает и покой-угасание, и двойственное сияние[34], его называют чистым и ясным. И раз так, то в зеркале именно «ясностью» задана сущность, а «сиянием» заданы свойства. Сияние трех мудростей — вот что создает ясность: поскольку опирается на свойство чистоты, постольку и называется ясностью. Сиять единым зеркалом тройного зеркала, сиять тройным зеркалом единого зеркала[35] — это похоже на беспрепятственное взаимопроникновение. Нужно хорошенько понять. Единое зеркало заполняют отражениями — и три зеркала заполняются отражениями; единое зеркало проясняют — и три зеркала все сразу проясняются. Их три, но они беспрепятственно проникают друг в друга, оно одно, но оно не создает препятствий, — это и называют «совершенным слиянием». Ведь в самом деле, зеркало помраченной мысли не может сиять зеркальными отражениями[36].

Исходя из всего этого и говорят о «совершенном слиянии». Итак, «совершенным» называется ясное зеркало. «Слиянием» называют сияние отражений в нем. Ибо это подобно также и созерцанию: у мудреца созерцание — это и есть сердце. Раз так, то, как сказано в великой сутре[37], «Мудрость глубокой праджни обретается при освоении Пути, и потому мудрость, такая, как она есть, освещает предметы — такие, как они есть. Подобно тому, как чистая мудрость, просветление-бодхи и основа — тело Дхармы[38] — при взаимном соответствии становятся едины, словно ларец и его крышка». Согласно же «Сутре-господину трех таинств», «Шарипутра, ты должен хорошенько понять! Единое сердце жи-

вых существ подобно ясному зеркалу. Три мудрости постоянно сияют соразмерно десяти мирам, и коль скоро ясность и сияние суть не два, то их исконный уровень не меняется, они пребывают в вечно-неизменном покое и радости. Сами они не побуждают девять миров к изменению, — но, благодаря их сиянию, живые существа по глупости своей искажают вещи[39]. Тело, полученное по закону воздаяния[40], постоянно — благодаря ясности, и потому оно есть не что иное как тело Закона-Дхармы, чей облик действителен. Сравним: как свет светильника разгоняет темноту, так и Татхагата сияет мудростью. Поскольку он далек от таких мерок, как «ясность» и «темнота», его просветление называют чудесным». Поскольку его ясная природа самосущна и беспрепятственна, его чистые свойства — это не те свойства, которые помрачают. Вот что называют зеркалом и отражениями, совершенно слитными внутри постижения.

[28] В-третьих — зеркало и отражения на уровне меди, превосходящем всякое совершенство[41]. Говорят: если исследуешь две стороны, отражающее и отражаемое[42], то, поистине, не схватываешь того, что не создано, истинно-действительно. Лицо и изнанку, ясное и темное в зеркале устанавливают, только следуя чувствам человека. Исходя из этого, неверно, что исконно-присущее так и остается исконным, когда ты однажды переправляешься через море замутнений-помрачений, восходишь на гору чистоты, покоя и ясности[43]. «Ясное зеркало» — это установление того, что явления пусты, а свойства чисты[44], «медь» — это истинная сущность, исконно-приходящая и неподвижная. А раз так, то, только установив меру для зеркала и отражений, ты получаешь помощь на пути возвращения к сути.

«Медью» исконно не называют приходящую ясность, не называют и темноту. Другие люди, размышляя, говорят только о ясности и темноте. Но медная природа не создана, она отдельна от лица и изнанки — тут не годятся ни наши, ни чужие размышления и памятования, ведь она выходит за пределы «ясности» и «темноты». Нужно хорошенько понять это. Даже в случае ясности эта природа не ясна, даже в случае темноты эта природа не темна. Но ясность зеркала — это не его собственная ясность, а только ясность меди. При этом ясность меди — не ясна, и вместе с тем — ясна! Ибо по сравнению с ясностью зеркала то, что у меди, — это не ясность. Для мудреца от ясности зеркала зависят отражения, а от сущности зеркала[45] зависит природа; от двух путей — ясности и сияния, зеркала и отражений — зависит то, как освещаются взоры сердца глупцов. Хотя и говорят о ясном зеркале, это не оно само — природа, сущность его — не что иное как медь. То же, что

называют медью, как раз не ясно; медь становится ясной только при поиске отражений на ней[46].

Таково и сердце живого существа. Хотя свойства зрения, слуха, просветления и знания все обособлены, они не выходят за пределы шести замутняющих стремлений. Государь-ум[47] грезит, будто бы он держит крепкие поводья, управляет быстроногими конями пяти чувств; внутри единого сердца он долго смотрит сон о замутненном и чистом. Хотя все дхармы вечно рождаются и умирают, единое сердце существует вечно. Мысль и созерцание могут быть чистыми и смутными, но ведь известно: влажная природа воды — вечна[48]. Самосущный просветленный государь[49] отдаляется от четырех строк о созерцающем и созерцаемом, в едином сердце познает действительный облик. Две проповеди Почитаемого в Мирах[50] не развертываются ни в одном слове, отдаляются от пределов рассуждений и толкований: что не может быть проповедано, то и есть — совершенное. Что превосходит два воззрения, на «пустоту» и на «существование», то и есть — истинный взгляд на истинное свойство, на одиноко сияющий действительный облик. [29] Как сказано в «Сутре о созерцании ступеней сердца»[51]: «Неподвижность медной природы называют действительной сутью. Ясность зеркала, будучи свойством, призывает к себе отражения. Поскольку природу созерцают при посредстве зеркала, постольку и говорят о зеркале и отражениях». Таков действительный облик самотождественной сущности. Поэтому устанавливают зеркало и отражения на уровне меди, превосходящем всякое совершенство.

2. Десять миров содержатся один в другом[52]

<...>

3. Мир будды не прирастает[53]

На уровне вечного существования есть три слоя значений. Это суть, свойства и действия. Мы для объяснения берем пять слоев скрытого[54]. Сущность имеет значение «пустой»[55]. Когда рождается сердце, то рождаются и свойства дхарм мировых областей, а когда сердце иссякает, все свойства становятся полностью пусты и спокойны. В сердце, которое полностью иссякло, успокоилось, не могут рождаться свойства мировых областей. Если оно не рождено, не живет, то это и есть уровень вечного существования. Поэтому в «Сутре — государе ступеней сердца»[56] говорится: [31] «По причине наваждения считают постоянной изменчивость мировых областей; мы так создаем себе наваждения, что если внезапно задержим дыхание — то миры воистину окажутся непостоянными». Измерять свойства вечного по наваждениям

и снам — глупцы иногда склоняются к такому ложному взгляду. Татхагата говорит об исконной нерожденности мировых областей: «Их свойство — вечное существование».

В хранилище таинств Так Пришедшего будды принимаются свойства Татхагаты — это природа дхарм, свойства на уровне плода Татхагаты[57]. Если следовать деятельной доблести[58], то их будет восемь. Великая колесница времени Жертвенного масла называет их так: просветление-бодхи, нирвана, истинная сущность, природа будды, сознание *аммара*, пустое вместилище Татхагаты, мудрость великого круглого зеркала, море плодов будды[59]. Эти восемь свойств берутся вместе, и потому мы говорим об их «хранилище». Итак: просветление-бодхи называют видением мудрости. Это и есть плод мудрости[60]. Нирвану же называют иссяканием и покоем. Это — плод прекращения неведения. Все дхармы отдаляются от ложного и помраченного, не изменяются и не перемещаются, и поэтому говорят: «истинная сущность». При постижении всех дхарм ничто в них не изменяется, и это называют «природой будды». Сознание *аммара* называют «отсутствием накипи». Отдаленное от загрязнений, проясненное, проявленное как раз и называют «чистым сознанием без накипи». То, что не обладает свойствами помрачения, замутнения и содержит в себе неизмеримые достоинства, называют «пустым вместилищем Татхагаты». Проявляются тело и земля, отдаляется все опрокинутое, перевернутое, достигается совершенство — и повсеместное видение этого в десяти тысячах существований называют «мудростью великого круглого зеркала»[61]. Недвойственное, совершенное слияние, содержащее в себе эти семь природ, называют «морем плодов будды». Источник чистой, спокойной, нерожденной мудрости, постигающей эти восемь совершенных свойств, называют «хранилищем таинств». Таковы доведенные до совершенства достоинства природы будды, совершенный покой глубокой природы, неизменность вечного существования. Если сущность вечна, то и свойства, и действия тоже неуничтожимы. Созерцание, понимание, постижение этого называют словами «Знак миров — вечное существование».

И далее, сущность отдаляется от пыли и накипи причин и их плодов[62], превосходит восемь видов природы будды[63], и коль скоро она постигает то, что невидимо, в совершенном покое беспрепятственного слияния, во взаимопроникновении трех истин[64], то она — одно лишь сердце, ясное и чудесное. Как сказано в «Сутре Великой колесницы о сокровищах существования»[65]: «Все дхармы в сути своей лишены какого-либо видимого свойства». Следует хорошенько это понять таким способом. У сущности сердца будды нет видимых свойств, она выходит за пределы учения о при-

чинах и плодах, чистота и свет вместе прекращаются, и это — истинное просветление, чудесное и единственное. Раз так, то если по свойствам выявляют сущность, то и сущность [32], и свойства существуют вечно. Если все эти дхармы пребывают на уровне чудесного, то дхармы мирской истины, подобные песчинкам Ганга, оказываются спокойными и чистыми, нерожденными, существующими вечно. Ведь Татхагата по сути — это и есть просветление, и поэтому говорят: «Знак миров — вечное существование».

Следует хорошенько понять. Это подобно созданию десяти миров из одного золота. Десять тысяч созданных миров[66] делают различными. Глупцам говорят, что свойства и действия[67] существуют поистине, а мудрецам понятно, что все это — действительный облик, несозданная сущность, она же — одно только золото. Тогда имена и свойства полностью пусты, а сущность как раз не пуста. Поэтому о нерожденности и неуничтожимости мирской истины говорят с точки зрения пустоты, а о нерожденности и неуничтожимости истинной истины говорят с точки зрения существования. Не различая пустое и существующее — не заблуждайся насчет свойств и природы![68]

4. Мирская истина существует вечно[69]

Эти три истины — достоинства небесной, самоестественной природы. Срединная истина[70] управляет всем множеством дхарм, истинная истина[71] исчерпывает все множество дхарм, мирская истина[72] устанавливает все множество дхарм. Когда берут одну из них, это именно и есть три, среди них первая и последняя — не первая и не последняя. Живущие исконно полны — и эта полнота не обретается путем создания-изготовления.

Увы! Это тайное хранилище не раскрыто — оно застилается тремя видами страстей. Ибо страсти неведения заслоняют природу дхарм, страсти, подобные пыли и песку, препятствуют преобразованию и руководству, страсти во взглядах и мыслях мешают пустому покою. Но с точки зрения сущности эти три вида страстей — пустые помрачения[73]. Великий Просветленный, Почитаемый в Мирах, говорит о них, скорбя, в великой печали: «Внутри мира истинной сущности упраздняются временные имена “живущего” и “будды”, внутри равно-ровной природы нет образов и очертаний для “меня” и “другого”. Только у живых существ мысли помрачены, и они сами не принимают свидетельства, а из-за этого не могут вернуться сюда»[74].

Исходя из этого устанавливают три воззрения[75] и опрокидывают три вида страстей, свидетельствуют о трех мудростях и достигают трех достоинств. Пустое воззрение опрокидывает стра-

сти во взглядах и мыслях, свидетельствует о всецелой мудрости и достигает достоинства мудрости-праджни. Временное воззрение опрокидывает страсти, подобные пыли и песку, свидетельствует о мудрости видов Пути и достигает достоинства освобождения. [33] Срединный взгляд опрокидывает страсти неведения, свидетельствует о мудрости всего множества видов и достигает достоинства тела Закона-Дхармы.

При этом три вида страстей, три воззрения, три мудрости и три достоинства не существуют отдельно друг от друга, нет такого случая, когда бы они различались. Ибо в основе, в небесном естестве они наполняют все дхармы.

Раз так, то хотя три истины и составляют самость нашей природы, но если в этих трех истинах заблуждаешься, то наоборот, достигаешь трех страстей. Опрокидывая страсти, опираешься на три воззрения, усваивая воззрения, свидетельствуешь о трех мудростях, достигая мудростей, обретаешь три достоинства. Хотя и движешься от причины к плоду, но это — не постепенное упражнение. Хотя внутри проповеди есть предшествующее и последующее[76], в основе нет последовательности. Главная нить такова. Нужно только исследовать ячейки сети[77].

5. Три вида страстей внезапно иссякают[78]

Если смиренно обдумать это, то две дхармы — рождение и смерть — это чудесные действия единого сердца, а два пути — существующее и пустое — это истинные достоинства исконной просветленности. Причина такова: сердце — это дхарма, которая не приходит и не уходит, а душа[79] — это основа вечных повсеместных миров Дхармы. Поэтому при рождении ничто не приходит и при смерти ничто не уходит. Если в том сердце, что не приходит и не уходит, прослеживают действие существования, то именно сердце проясняет сущность шести «корней». Потому и называют это «рождением», «жизнью»[80]. Если прослеживают достоинство пустоты в душе вечного повсеместного мира Дхармы, то именно душа исчерпывает тело пяти «теней». Указывая на это, говорят об «умирании», о «смерти». Это именно и значит — чудесно прийти, не приходя, истинно родиться, не рождаясь, совершенно уйти, не уходя, умереть, не умирая. У рождения и смерти сущность одна, существующее и пустое — не два. Когда знаешь и видишь так, когда созерцаешь и понимаешь это — тогда раскрывается сущность будды в твоем собственном сердце, тогда рождения и смерти существуют сами по себе[81].

Прискорбно! Живые существа на шести путях, глупцы в трех мирах, хотя — увы! — и называются рожденными, понапрасну ро-

дятся и не знают причины рождения, хотя и называются смертными, умирают и не постигают условия смерти. Истинно-присущие, несозданные рождения и смерти[82] безначальны и бесконечны, [34] существуют вечно. Сущность сердца, существующего и несуществующего, не постигается ни «пресекающим» воззрением, ни «постоянным» воззрением. Если говоришь, что надо отдалиться от рождения, — то получается, что все будды трех времен, приходя в мир, не могут принести пользу и выгоду живым существам[83]; а если говоришь, что нужно прекратить смерти, то получается, что будды-татхагаты на десяти сторонах не могут обрести радость покоя и угасания, даже входя в нирвану.

Не желай пребывать внутри рождений и смертей — ибо трудно терпеть муки круговращения. Не живи ради прекращения рождений и смертей. «Освобождение трудно» — таков упрек «пресекающего» воззрения. Постигнув сам сущность единого сердца, скорее отдались от страданий двух воззрений[84]! Или устрани четыре меры: «сам», «другие», «оба», «ни я, ни они»[85] — или излечи четыре недуга: «существование», «прекращение», «пребывание», «уничтожение»[86]. В этих рождениях и смертях — самосущная радость дхармы, тайное искусство правильной мысли, обращенной к концу. Пусть подвижник всегда хорошенько думает и памятует — и не боится рождений и смертей!

6. Нет нужды отбрасывать частное и постепенное[87]

Если подумать, то причины и плоды[88] — это те утверждения и отрицания, между которыми блуждают глупцы. Внутри мира истинной сущности человек и трава ничем не различаются[89]. Как если бы кто-то не знал, что лед — это и есть вода, и искал воды вне льда. Именно таково сердце глупцов. Утвердиться в том, что лед — это и есть вода, — таково сердце мудреца.

Слова, опровергающие ложное и вводящие в истинное[90], разделяют глупцов и мудрецов. Будучи глупцом, посредством отвержения не войдешь, а будучи мудрецом, не отвергнешь природу дхарм. Как сказано в «Сутре об алмазном сосредоточении»: «Это подобно вхождению в сосредоточение — *самадхи*: не входишь, и тем самым входишь». Как сказано в «Трактате об истинной сущности»: «отбросить отдаление от заблуждений. Это значит — прийти к отвержению просветления-озарения».

7. Заблуждения и страсти — это бодхи

Если задуматься, то природа сердца — это все дхармы[91]. Все дхармы — это три истины и одна истина[92], их не три и не одна [35], они не спокойны и не сияют[93] — и все-таки спокойны, и

все-таки сияют, их естество — полно. Неверно, что на Срединном Пути нет ни одной краски, ни одного вкуса. А раз так, то и ложные страсти, и просветление-бодхи — это имена нашего единого сердца. И рождения и смерти, и нирвана указывают на суть этого сердца. Кроме того, если опираться на помраченное сердце — это зовется круговращением на трех путях, а если вернуться к исконному сердцу — это зовется победоносным действием четырех достоинств[94]. Поэтому исконный источник природы сердца — это сущность, единая у глупцов и мудрецов, двух сущностей нет. Ее и называют исконно-просветленным буддой, Татхагатой.

Того, кто это знает, именуют мудрым человеком, а того, кто не ведает этой основы, называют глупцом. Три истины немыслимы и невыразимы, и когда их призывают, достигнув предела в чудесной сущности, не приходящей и не уходящей, при просветленном постижении недвойственности основы и мудрости — то нет ни рождений и смертей, которые нужно отбросить, ни нирваны, к которой нужно стремиться, и все же есть упражнение, и все же есть свидетельство.

Исконно наши плоть и сердце — это будда. Ибо в сутре[95] сказано: «С самого начала следует понимать, что для живых существ изначально состояние Будды...»[96] В «Сутре о Цветке Дхармы» сказано: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование». Здесь «эта Дхарма» — это и есть тела и земли десяти миров[97]. Тела и земли десяти миров — это и есть вечное существование, чей облик действителен, оно не рождено и неуничтожимо. Таковы ясные свидетельства сутр, на них нужно смотреть с почтением. Чтобы привести нас к пониманию этих основ, все будды в трех временах оставляют следы — тела соответствия и применения — на трех землях[98]; великие мужи четырех условий[99], чтобы мы справились с этими основами, преобразуют жителей девяти миров.

Люди, желающие обратиться к этому Пути, пусть черпают из источника верящего сердца. Сущность и действие обусловливающего и неизменного — тоже в едином сердце, вне сердца вовсе нет никаких дхарм. При этом в случае заблуждения человек следует за дхармами[100], а в случае постижения дхармы следуют за человеком. Почему это так? Природа сердца — это и есть три тысячи областей в десяти мирах, и поэтому сущность просветления — это десять миров с точки зрения чудесного просветления, а замутнение, помрачение — это десять миров с точки зрения глупости и низости. Но для поисков этой сущностной природы есть только этот единый и единственный мир Дхармы, и поэтому наполняемое и наполнение[101] взаимно определяются друг другом. Нужно хоро-

шенько понять: если не различаешь способы достижения этой основы, то пусть даже ты днем и ночью пересчитываешь чужие сокровища, сам не получишь и доли в половину медяка [36]; даже если пройдут кальпы, числом равные пылинкам, разве станет тебе ясен великий Путь? — так говорят.

Кроме того, природа сердца — это и плоть и сердце. Если сравнить, плоть и сердце подобны драгоценному камню и его сиянию. Для помраченного взгляда плоть и сердце различны. Для действительной мудрости плоть и сердце по сути едины[102].

Кроме того, плоть — это покой, сердце — это свет. Если исходят из того, в чем обитают, говорят о покое и свете[103], а если исходят из того, кто обитает, называют его телом Закона-Дхармы. Тело и земля не обособлены, способности и Дхарма — не два. Ибо точно таков же и Срединный Путь. Это называют немыслимым и невыразимым совершенным Путем, где сущность и ее действие сливаются в одно.

8. Отсутствие ясности — ясно[104]

Ища правильную проповедь единого века Татхагаты, мы не выходим за пределы всего лишь двух вещей: неясности и природы дхарм. Проповедей о неясности бывает три. Как говорят, первая — о ясной неясности, вторая — о темной неясности, и третья — о пустой неясности.

Первое. Ясная неясность[105]. Когда глубокая мудрость озаряет мыслимые предметы, то нет ничего, что осталось бы двойственным. Прояснение сущности зовется мудростью, поскольку оно опирается на предметы[106], а поскольку оно опирается на мудрость, постольку оно порождает эти предметы. Ибо предмет[107] — это основа, застланная неясностью. Мудрость — это мудрость глубокой *праджни*. Одно (мудрость) порождает другое (предметы). Когда нечто порождается, возникает на уровне основы, то мудрость как раз и выступает деятелем, а сердце выступает предметом. Когда предмет и мудрость таинственно согласованы, то это — сущность единого тела Закона-Дхармы[108]. Исходя из этого, их взаимное соответствие, подобное соответствию сосуда и крышки, называют телом Дхармы — Мудростью.

«Отсутствие» — это исконный предмет, а «ясность» — первоначальное сердце мудрости-праджни. Вместе они содержатся в единой мысли, а по отдельности — распределяются на два хранилища, «плоть» и «сердце». То есть вместе их называют словом из двух знаков, «не-ясное», а по отдельности называют «плотью» и «сердцем». С самого начала говорится: три истины — это одна истина, сердце и плоть — не два. Ибо мудрость целостна. Это то,

что называют исконной просветленностью. Затем говорят о двух. Единое в таком учении[109] [37], взятое с точки зрения плоти, становится предметом, а взятое с точки зрения мудрости, оно же становится сердцем. В ходе прекращения неведения и постижения сути оно становится плотью в смысле основы, в глубокой мудрости оно становится сердцем в смысле накопления; на уровне плоти устанавливают три истины, на уровне сердца берут одну истину.

«Отсутствие» — это всевозможные свойства в мире Дхармы, ибо они пусты. «Ясность» — это нерожденная мудрость совершенного в недвойственности плоти и сердца, ибо она сияет. Называя ее, говорят: «ясная неясность», ибо в ней содержатся и природа, и свойства. Как сказано в «Сутре о достоинствах драгоценного государя»: «Ясность не наполняет всяческие вещи. Ты хитро уступаешь мудрости и лишь по причине малых воззрений и неглубокого слуха говоришь о замутненности всевозможных вещей. Шарипутра, ты должен хорошенько понять. Вначале — в море неясности повсюду принимают также и мудрость проникновения ясности *праджни*, заполняют также и плоть и сердце, совершенно принимают и поиск, и искомое[110], ничего не упускают и не теряют. Поскольку существует недвойственный познаваемый предмет, достигается отсутствие, поскольку существует мудрость, проникающая в ясное, достигается ясность, а поскольку существуют полнота и совершенное слияние, говорят о тайном хранилище».

Внутри этого единого сердца при созерцании тройного созерцания — созерцание, следующее от временного к пустому, снова называют созерцанием двух истин, а созерцание, следующее от пустого к временному, называют созерцанием ровного равенства. Когда же от этих двух уловочных созерцаний переходят к созерцанию срединного пути, это называют сердцем природы дхарм. По причине принятия природы и свойств называют «ясной неясностью».

Второе. Темная неясность. Как говорят, хотя единая мудрость принимает в себя неизмеримое множество мудростей и всячески ясно сияет, она не рождена как застланная темнотой; пусть она и имеет всевозможные победоносные свойства там, за завесой темноты, но они словно бы не раскрываются, будучи застланы темнотой. Поэтому называют это темной неясностью. Ибо в «Сутре о созерцании ступеней сердца» сказано: «Все множество живых существ несет в себе мудрость трех татхагат, но поскольку она застлана помрачениями, она не высвобождается из неведения»[111]. Это и есть исконно-коренная[112] неясность. Нужно хорошенько это понять.

Третье. Пустая неясность. Как сказано, все дхармы пусты и по природе, и по действиям[113]. Поэтому они не имеют сущности, по-

добно рогам зайца[114]. Поэтому о них говорят как об «отсутствии». По свойствам все множество существ берет, творит нечто, устанавливает его подобно шерсти черепахи, но исходя из ясности все это пусто. Имея в виду то, что [38] «шерсть» и «рога» полностью безусловны, говорят о «пустой неясности».

9. Рождения и смерти — это нирвана[115]

Две дхармы, рождение и смерть —
Это чудесные действия единого сердца.
Два пути — существование и отсутствие —
Истинные достоинства совершенного слияния.
Сердце исконно всеобъемлюще,
Не уходит и не приходит,
Не рождается и не умирает,
Не имея свойств, оно глубоко-естественно.
Когда в сердце прослеживают действия временного,
То проясняют сущность шести «корней»,
А когда в сердце прослеживают действия пустого,
То уничтожают тело пяти «теней».
При рождении не приходит,
При смерти не уходит.
Рождение — это истинное рождение,
Смерть — это совершенная смерть.
Рождение и смерть едины по сущности,
Пустое и существующее — не два.
Лишь блуждание во временном называют рождением,
А блуждание в пустом называют смертью.
Поистине же два действия, пустое и временное —
Это только одна сущность сердца.
Три истины — это единая истина,
Их не три и не одна,
И все же три, и все же одна,
Они немыслимы и невыразимы.
Все три содержатся в каждой из трех,
Это полная сущность и полное действие[116].
При входе в существование — не существует,
При входе в пустоту — не пусто,
Сущность и действие полностью одновременны,
Они — последний предел, постоянство и радость.

Все множество будд
Не отдаляется от рождения и смерти,
И все же отдаляется от рождения и смерти,

Не обретает нирвану,
И все же обретает нирвану,
Прекращает вместе и Путь, и Дхарму,
Постоянно, радостно, самостно и чисто.
Живые существа трех миров
Опираются на видение рождений и смертей,
Тонут на шести путях,
Желают прекратить рождения и смерти —
И не выходят из рождений и смертей,
Желают обрести нирвану —
И не обретают нирвану.
Несозданные рождения и смерти
Исконно не имеют начала и конца,
Согласно совершенному учению, существование и отсутствие
Не вечны и не прекращаются.
Ты хорошенько созерцай это
И не бойся рождения и смерти.
Рождения и смерти — это исконная радость.
Человек, лишь блуждая, созерцает страдание.
Однажды отбросив этот взгляд,
Полностью достигаешь земли будды.

10. Буддой становишься в нынешнем теле[117]
Те учения, что следуют условному
и обращаются к нашим способностям[118],
Тратят на упражнение и свидетельство
неизмеримые кальпы[119].
Хранилище Чудесной Дхармы и глубоких таинств[120]
Раскрывает в сердце будду — тело Закона-Дхармы —
За время в одну мысль, в одно мгновение.
Сказано: берут сердце живых существ
И правильно проповедуют о нем
как об основе Чудесной Дхармы,
Посредством исконной просветленности природы сердца
Достигают не созданного, действительного будды[121].
Так называемая природа сердца —
это основа истинной пустоты и сокрытого покоя[122].
Далеко отстоит от всех очертаний и красок,
Не имеет облика и пресекает имена и речи,
Пребывает на уровне Дхармы вечной радости,
Полагает конечный предел и исконно неподвижна.
(И все же) сердце существует в чудесных действиях[123],
Это просветленность предела сияния,

исконно существующего.
Поэтому его называют основой исконной просветленности.

Коль скоро сердце содержит в себе десять тысяч дхарм,
То еще его называют путем совершенства.
Хотя оно и проникает во все дхармы,
Сущность и свойства его исконно чисты,
И если раскрывают Чудесную Дхарму Цветка Лотоса,
То берут единую мысль глупцов
И делают ее основой вместилища Будды-Татхагаты.

Когда люди видят и знают так,
Именно это и называют: «становиться буддами».
Раскрытие истинного будды исконной просветленности —
Это только наша единая мысль.
Если постичь сущность будды в природе сердца,
То обретаешь свидетельство в одно мгновение.
Если знаешь, что три тысячи миров — это единая мысль,
То единая мысль проникает повсюду в три тысячи миров.
Следует хорошенько понять:
Тайное хранилище трех достоинств всех будд-татхагат
Не выходит за пределы нашей единой мысли —
Никак, ни в продольном, ни в поперечном измерении.
Если достичь сути в сердце единой мысли,
То можно раскрыть сердце всех будд,
Внезапно овладеть просветлением — равным и чудесным[124].
Это называют поистине чудесным просветлением.
Если человек стремится к просветлению-бодхи,
Ему нужно стремиться к этой Дхарме, полностью осмыслить ее.
Это внутреннее свидетельство всех будд[125].
Едучи на драгоценной повозке единого сердца,
Странствуешь в пустоте[126] трех миров,
Воистину становишься буддой в этом теле
И можешь свободно существовать на десяти сторонах.

Ни в каком учении не проповедуют прямого Пути[127].
Только внутри этой сутры становишься буддой в этом теле.

[40] Второй месяц двадцать первого года Чжэньюань[128] Великой Тан (по западному летосчислению), второй месяц, первое число — день Быка, Младшего брата Воды.

Шрамана Сайтё: из страны Японии, с горы Хиэй, прежде побывавший в Тан и принявший Закон-Дхарму.

Примечания

[1] [Хонгаку 1973, 23–40].

[2] Здесь, *саттвы* — почитаемые существа: бодхисаттвы и др. Еще не освоив учения, мы при обряде (когда открываются двери храма) видим изображения этих существ и надеемся на их помощь. Саттвы многочисленны, и поэтому каждый из нас получит от них именно такую помощь, которая соразмерна его задаткам, даже если «врата учения» для него еще не открылись, если он еще не готов усвоить Дхарму.

[3] 804 г. когда Сайтё: по распоряжению государя Камму отправился на учебу в Китай. *Энряку* — девиз годов правления государя Камму (782–806).

[4] *Ли* (кит. 里, яп. *ри*) — мера длины, около 4 км.

[5] Великая Тан — название династии в Китае (618–907). Чжэньюань — девиз годов правления китайского императора Дэ-цзуна (785–805).

[6] Минчжоу — провинция в Китае, куда прибыл корабль Сайтё:.

[7] Гоцинсы — храм на горе Тяньтай в провинции Тайчжоу, где Сайтё: осваивал учение китайской школы Тяньтай.

[8] Даосуй 道遂 (даты жизни неизвестны) — седьмой глава китайской школы Тяньтай.

[9] То есть учение «Лотосовой сутры».

[10] Имеется в виду способ копирования надписей, вырезанных на камне: на поверхность накладывают ткань и протирают красящим порошком. Имеется в виду точное воспроизведение, без привнесения своего «почерка», своей трактовки.

[11] Сутр и трактатов, где запечатлены следы учения, но не его сущность (она же может быть передана только изустно).

[12] Устные наставления, получаемые в личных беседах с наставником.

[13] Передача веры и свидетельства «от сердца к сердцу».

[14] Здесь, «Мудрец» — Тяньтай Чжии.

[15] Будды Шакьямуни.

[16] Вероятно, речь идет о Годзу:-тэнно:.

[17] То есть о текстах буддийского учения (здесь они противопоставляются «мирскому достоянию»).

[18] Здесь, черепаха — образ морского божества.

[19] С гладкой поверхностью зеркала, отражениями в ней и медью, из которой сделано зеркало, сравнивают три истины: «пустую», «временную» и «срединную».

[20] Сущность вещей (их «исконное свойство») есть нечто одно, а различные их «свойства», «облики» — нечто другое. Если не учитывать этого, то нельзя установить и «сияние зеркала», коль скоро для зеркала «сиять», отражать — такое же свойство, как для отражаемых вещей — быть светлыми или темными.

[21] Ясность зеркала («пустая» истина), отражения («временная» истина) и природа зеркала («срединная» истина).

[22] Исконная природа всех дхарм, образующих поток нашего опыта, их истинная сущность — это нечто иное, чем сами дхармы.

[23] В природе дхарм неведение противопоставляется исконному истоку просветления — как первопричина заблуждения. Ниже говорится, что все существующие вещи как раз и возникают благодаря взаимосвязи между природой дхарм и неведением. Эта мысль восходит к «Трактату о пробуждении веры».

[24] То есть всегда остаются и непросветленные, и просветленные существа.

[25] И у глупцов, и у мудрецов истинная природа одна и та же, тождественная будде. На уровне этой природы они не подвержены страданию, пребывают в вечной радости. Поэтому у глупцов и нет сущностной потребности стремиться к мудрости.

[26] Поскольку зеркало остается зеркалом, что-то в нем всегда отражается, и в этом смысле изменчивые отражения вечны — как вечно медное зеркало.

[27] «Ячейки» — три тысячи миров (см.); места, которые может мыслить то или иное существо в каждое из мгновений своей жизни. «Мыслить» означает — создавать

это место, «заполнять» его теми или иными образами, коль скоро все миры создаются именно сознанием и вне его не существуют.
[28] В этом смысле просветление существует вечно как цель, к которой стремятся непросветленные существа, и поскольку они будут существовать всегда, то и цель эта никогда не будет достигнута полностью.
[29] По своим «обликам», «свойствам» отражения могут быть ясны или темны, но по природе все они ясны.
[30] Благие свойства, не прирожденные, а достигаемые путем подвижничества.
[31] Точного соответствия приводимому рассуждению в тексте «Трактата» нет.
[32] «Трактат о великой мудрости-переправе», свиток 27.
[33] То есть к обыденному взгляду, делящему опыт на внутренний и внешний («я» и «мир»), и к буддийскому взгляду, по которому опыт един и представляет собой поток дхарм.
[34] Противопоставляется «спокойному сиянию», где нет разницы между сутью зеркала и его свойством отражать некие образы.
[35] «Тройное зеркало» — зеркало, где различаются: 1) сущность (собственно зеркало), 2) свойство (отражательная способность) и действие (наличие отражений в зеркале). В случае «единого зеркала» — три не различаются.
[36] Помраченная мысль — оборотная сторона истинно-действительной мысли. Если бы «отражения» составляли часть помрачения, то через них бы не проявлялась «ясная», отражающая природа «зеркала-сознания». Если же она через них проявляется, то это значит: они относятся не к помрачению, а к истине.
[37] Имеется в виду или «Сутра о нирване», или две великих «тайных» сутры — «Сутра о Великом Солнце» и «Сутра об алмазной вершине», но приводимого отрывка нет ни в одной из них.
[38] Истинная сущность как предмет, постигаемый мудростью будды.
[39] Поскольку способность сиять сущностна, она есть и у глупцов, в их исконно-ясной внутренней природе. Свои ошибки они совершают именно исходя из этой природы — той же самой, исходя из которой мудрецы достигают истинного знания.
[40] Здесь, «тело воздаяния» — это не земное тело будды, а тело обычного человека.
[41] «Медь» — исходный материал, из которого сделано зеркало, на уровне этого материала нет различия между отражающей способностью и отражаемыми предметами.
[42] Мудрость и предметы, постигаемые ею.
[43] Здесь цель учения будды сравнивается с мировой горой Сумеру.
[44] При таком «установлении» временно отрицают чистоту поверхности зеркала, стремясь отсечь постановку вопроса о том, чисто зеркало или нет.
[45] То есть от «меди».
[46] То есть о ясности зеркала можно говорить только в соотнесении с отражениями.
[47] Ум, господствующий над пятью чувствами и зависимый от них.
[48] Вода изменяется, то замутняется, то отстаивается, но ее влажная природа неизменна.
[49] Самоестественное чистое сердце, исток всякого сознания.
[50] Уловочная и истинная проповедь, тж. проповедь о причине и проповедь о плоде.
[51] Приводимому отрывку нет точного соответствия в сутре.
[52] Эта глава в основном совпадает с третьей главой «Собрания главных нитей исконной основы» (см.).
[53] В этой главе говорится о вечном существовании мирской истины, так что, вероятно, к ней должно относиться не это, а следующее заглавие: «Мирская истина существует вечно». Слова «мир будды не прирастает» обычно понимаются так: неверно думать, будто число живых существ в девяти мирах сокращается по мере того, как они достигают просветления, и соответственно, число обитателей мира

будды растет. На самом деле все миры существуют вечно, а значит, мир людей не может однажды обезлюдеть.

[54] Здесь, пять слоев — это имя, суть, происхождение (оно же «облик»), действие, учение. Эти пять уровней рассмотрения применяет Чжии.

[55] Коль скоро суть отделена от помраченной различающей мысли, не имеет внутри себя никаких различий, то она называется «пустой». В «Трактате о пробуждении веры» пустая истинная сущность соотносится с сутью, а непустая — со свойствами и действиями.

[56] Возможно, имеется в виду «Сутра о созерцании ступеней сердца», однако в ней нет точного соответствия приведенному отрывку.

[57] Это предложение можно понимать двояко: 1) речь идет о свойствах, присущих природе дхарм, или 2) о свойствах, обретаемых благодаря будде-Татхагате.

[58] Не той доблести, которой достигают в ходе подвижничества, а той которая, собственно, ведет это подвижничество.

[59] Пояснения к этим именам см. ниже.

[60] Итог подвижничества, созерцание всех дхарм, каковы они есть поистине. «Плод мудрости» противопоставляют «плоду прекращения неведения» — уничтожению заблуждений, ср. ниже.

[61] Одна из четырех мудростей (по учению школы Хоссо:) и одна из пяти мудростей (по «тайному» учению. Великое круглое зеркало точно отражает все краски и очертания — так и эта мудрость правильно познает все сущее.

[62] Причины и следствия ограничивают друг друга, и поэтому они не вечны. Основа истинной сущности вечна, и к ней понятия причины и следствия не применимы.

[63] Они же — названные выше восемь свойств: бодхи и т. д. Это «достоинства плода», так как они еще подчинены причинно-следственным связям.

[64] «Пустой», «временной» и «срединной».

[65] Цитируется «Трактат о пробуждении веры»: «Все дхармы в изначальной основе своей лишены свойств».

[66] Миры как создаваемые нашим сознанием различаются, для нас «подземные темницы» отличны от мира людей или от мира будды. А миры как не созданные (тот материал, «золото», из которого мы строим миры) — не различны.

[67] Особенные свойства и своеобразные действия в каждом из миров, мыслимых как различные. Поскольку эти миры созданы, они не существуют поистине, они не более чем временные состояния одного и того же материала, «золота».

[68] Здесь природа относится к истине как таковой, а свойства и действия — к мирской истине.

[69] Четвертая глава совпадает с текстом под заглавием «Сведения о сердце начальном и конечном» (приписывается Мяолэ Чжаньжаню). К ней больше подходит заглавие раздела, следующего ниже: «Три вида страстей внезапно прекращаются».

[70] Срединная истина, или Срединный Путь, — истинная основа всех вещей, она выходит за пределы страдания и радости, существования и отсутствия.

[71] Она же пустая истина, та точка зрения, по которой вещи не имеют собственной природы, «пусты».

[72] Она же временная истина, та точка зрения, что хотя сущность вещей и пуста, но в обыденной действительности их свойства существуют.

[73] Три вида страстей и три истины по сути одно и то же, с сущностной стороны это три истины, а со стороны ложной видимости — три страсти.

[74] Вновь обратиться к исконным благим свойствам своей природы.

[75] Они же — три истины.

[76] Сначала достигается одна из истин (воззрений), затем мудрость, затем доблесть.

[77] Здесь указана «главная нить» рассуждений, а «ячейки» (подробности» следует изучать по «Махаянскому прекращению неведения и постижению сути» Чжии и по другим сочинениям.

[78] В «Пятичастном наследии» эта глава входит в раздел 2-1, «Ключ к действию просветления рождений и смертей».
[79] *Син/ками*, тж. «божество». В издании [Хонгаку 1973] здесь дано чтение этого иероглифа как *тамасии* — «дух», «душа».
[80] Знак *сэй*, имеет оба эти значения: и «рождение», и «жизнь». Соответственно, ниже знак *си*, обозначает и «умирание», и «смерть».
[81] То есть смерть не следует за рождением.
[82] Рождения и смерти как чудесные действия единого сердца, исконные, не создаваемые по закону воздаяния.
[83] Если считать, что, умирая, живое существо полностью порывает с жизнью, то получается, что не существует никаких живых существ, кого надо было бы спасать.
[84] «Пресекающего» и «постоянного».
[85] Каждая из этих «мер» соответствует одному из небуддийских воззрений: за точку отсчета берется собственное «Я», другие люди и т. д. Все они неверны, поскольку односторонни.
[86] Четыре вида неверных стремлений к просветлению: усилия по поддержанию некой благой природы в человеке, по истреблению его злой природы и т. д. Они тоже односторонни и тоже неверны.
[87] «Частное и постепенное» здесь — тело, имеющее части и развивающееся постепенно, тело из плоти, и условия его существования, среда обитания.
[88] Здесь, «причины» — поступки, порождающие последствия («плоды») по закону воздаяния, кармы.
[89] Люди имеют чувства и подвержены перерождениям, растения не имеют чувств; наряду с водами, горами и т. д. растения создают условия нынешнего существования человека. Тем не менее, сущность у людей и у растений одна и та же.
[90] Здесь, «отбрасывать» — отвергать ступенчатое, разделенное понимание рождений и смертей. «Вводить» — вести к проясненному взгляду на рождения и смерти.
[91] «Все дхармы» — все множество вещей. В буддийском учении их существование определяется сознанием, поэтому говорят, что природа сознающего сердца — это и есть дхармы.
[92] В сущности, есть только одна истина, срединная, а пустая и временная истина — две ее стороны.
[93] «Пустую» сторону Срединного пути называют «покоем», а его «временную» сторону — светом.
[94] Четырех свойств природы будды: постоянства, радости, самости и чистоты.
[95] Речь идет о «Сутре совершенного пробуждения».
[96] Продолжение этой фразы в сутре таково: «...изначальное состояние Будды, рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну». Таким образом, здесь смысл цитаты несколько иной, чем в исходном тексте.
[97] Существа, обитающие в десяти мирах, и среды их обитания.
[98] «Три земли» здесь: 1) земля совместного пребывания людей, небожителей и Двух Колесниц; 2) земля уловок бодхисаттв Малой Колесницы; 3) земля истинного воздаяния бодхисаттв Великой Колесницы.
[99] Речь идет о четырех видах бодхисаттв, которые становятся наставниками после ухода Будды. Тж. «Сокровенные значения Цветка Дхармы», свиток 5, начало.
[100] Сердце определяется познаваемыми предметами, «дхармами».
[101] Что наполняется — человек, его сердце, а чем наполняется — дхармы, десять миров.
[102] Плоть соответствует телу и ложным страстям, а сердце — духу и бодхи. Поэтому единство плоти и сердца означает то же самое, что ложные страсти — это и есть бодхи.
[103] То есть о «земле вечного покоя и сияния», где пребывает тело Дхармы.
[104] Это же заглавие можно перевести как «Неведение — это ведение». Неведение — корень и исток всех ложных страстей, ведение — корень и исток бодхи, природа

дхарм. В данной главе проповедь идет о той основе, на которой строится тождество ложных страстей и просветления.
[105] Ведающее неведение, неведение, полностью пребывающее в природе дхарм.
[106] Суть мудрости проявляется, и то, что есть мудрость, взаимно соотносится с предметом этой мудрости.
[107] Для мелкой мудрости внешние предметы устанавливает желающее сердце, и это — помрачение неведением, но исконно они — основа истинно-сущностной природы дхарм.
[108] И предметы, и мудрость имеют одну и ту же суть тела Дхармы, это тело Дхармы как основа.
[109] В обособляющем учении (см.).
[110] Ищущие «дела» (явления) и искомую «основу» (сущность).
[111] Точного соответствия в тексте сутры нет.
[112] Она же — «безначальное» и «изначальное» неведение.
[113] И истинная сущность, проявленная в явлениях, и сами явления пусты.
[114] «Рога зайца» и «шерсть черепахи» — образы заведомо невозможных вещей, восходят к «Сутре золотого света» (гл. «Продолжительность жизни Татхагаты»): природу будды столь же трудно помыслить, как вообразить одеяние из шерсти черепахи, нож из зуба пиявки, лестницу из заячьего рога.
[115] В основном эта глава совпадает со стихотворной частью 2-й главы «Пятичастного наследия», там ее заглавие — «Ключ к постоянному действию рождений и смертей».
[116] Каждая из истин выступает по отношению к другим и сущностью, и действием.
[117] Эта глава совпадает со стихотворной частью первой главы «Пятичастного наследия» — «Значение слов “Стать буддой в одно мгновение”».
[118] «Уловочное» учение, проповеданное исходя из познавательных способностей живых существ.
[119] Считают, что для достижения просветления и для осознания этого достижения нужно подвижничать в течение неизмеримо долгих сроков («кальп»).
[120] То есть «Лотосовая сутра», чья проповедь совпадает с исконной мыслью Будды.
[121] Здесь, «не созданный» — не достигаемый упражнением. Это действительный будда, истинный — в отличие от пустого.
[122] Основа истинной сущности отдаляется от всего множества помраченных мыслей, это чистое, спокойное и глубокое сущее, эта сторона соответствует неизменности истинной сущности.
[123] Хотя сердце неизменно, неподвижно, и ему не должны быть присущи познавательные способности, но если признать, что природе сердца свойственно некое движение, то его можно называть исконной просветленностью. Эта сторона соответствует обусловленности истинной сущности.
[124] То есть, высшими из ступеней просветления.
[125] Осознание собственной просветленности, происходящее внутри сердца.
[126] Спокойно и радостно двигаешься, не привязываясь к вещам. Образ «Странствий в пустоте» отсылает к древнекитайской даосской мысли, в частности к «Чжуан-цзы».
[127] Пути, непосредственно ведущего к просветлению, не поворачивающего вспять.
[128] 805 г.

Тридцать четыре заметки[1]

Восходят к Гэнсин

1 (13). Три тела будды в совершенном учении и в более ранних учениях[2]

В тех учениях, что были прежде совершенного учения, «три тела» — это тела, не имеющие внешнего облика. Это не такие три тела, что имеют облик. Это и не такие три тела, которые совпадают или полностью содержатся друг в друге.

Вначале — о «трех телах, не имеющих облика». Тело Закона-Дхармы не существует и не отсутствует, оно не имеет цвета, не имеет голоса, не имеет запаха, не имеет вкуса, не осязаемо и не познаваемо как некая вещь[3], оно — лишь только сущность, истинно такая, как есть, та, чей облик действителен. Нельзя назвать ее «телом Соответствия», нельзя назвать ее «телом Передачи», нельзя назвать ее и «телом Закона». Но при этом говорится, что тело Закона — исконно[4], а два других тела — это его действия. Говорят: хотя тело Закона чисто и не имеет внешнего облика, и все же отвечать чаяниям живых существ — это действие, освещать собою десять тысяч вещей — это действие. Нет трех тел как таковых, есть сущность — та же самая, вся в одном теле. А о действиях, присущих будде по природе, говорится лишь для уточнения рассуждений об этой природе — но это не значит, что природа и ее действия — не два, что три тела — одно[5].

Например: хотя и говорят, что монашеский посох[6] всего один, — но им можно совершить множество действий[7]. Точно так же: хотя тело Закона — такое, как оно есть, — только одно, но по своей природе оно действует — соответствуя и передавая[8]. Так это следует понимать. Прежние учителя пытаются добраться до истока реки, вычерпывая воду: они говорят, что «соответствие» и «передача» суть только действия тела Закона и что слова «три тела совершенно слитны» выражают именно это. Так они говорят о «совершенстве». Но одно — не то же, что три. Поэтому они вводят исчисление и различение.

Следуя мысли «Сутры о Цветке Дхармы», мы в связи с тремя телами вовсе не проповедуем о «сущности» и ее «действиях». Ведь

у нас одно — это именно то же самое, что три, а три — то же, что одно. И на месте одного тела одновременно пребывают три тела — а это вовсе не совпадает с тем «совершенством», о каком говорилось раньше. И далее: три тела содержатся друг в друге, и вместе с тем — совпадают друг с другом; и то, и другое — мысли «Цветка Дхармы». Ибо в одном и том же месте, в одно и то же время пребывают три тела. Следует хорошенько обдумать это.

* * *

2 (6). Три тела постоянно одинаковы[9]

«Три тела постоянно одинаковы»: раньше, во «вратах следа», три тела, отпечатанных как следы, — это были не будды, отпечатанные как следы, а сам исконный будда, тело Закона «исконных врат». Исходная мысль исконной проповеди такова: тело Закона, по сущности своей, едино, но имеет три имени — согласно его неисчерпаемым благим свойствам. Сущность его не имеет в себе никаких различий. Если сравнить — хотя сущность луны в небе вовсе не тройная и не четверная, она гостит во всяческих водах. Так же и с единой сущностью будды и тремя его именами. Если мы посмотрим на будд, отпечатанных как следы, то все они — лишь один будда, исконная ступень. Глядя на луну в воде, мы видим небесную луну. Глупцы этого не понимают. Причина в том, что и глаза чисты, и вода чиста, и луна чиста... Эти три отражаются друг в друге: глаза переносят луну в воду, от воды образ передается, переносясь на луну, а затем он передается глазам, и на месте луны видится луна.

Но в воде мы видим вовсе не луну, перенесенную в воду, а видим истинную, небесную луну. «Врата следа» подобны этому. Будды, отпечатанные как следы, — это не особые будды, а только лишь исконный будда. Так же и глупцы, хотя изначально видят небесную луну, но думают, будто видят «водную» луну[10]. Хотя «исконные врата» и «врата следа» различаются, смысл их один — толкование немыслимого и невыразимого. Хотя и говорят об «исконном» и о «следах», но, по сути, они полностью едины[11]: именно это единство называют «немыслимым и невыразимым».

Если по образцу этой мысли судить обо всем, что множественно, — то будды, бодхисаттвы, сутры и трактаты не трудны для понимания[12] [5], у них у всех одна и та же сущность. И в исконной проповеди ее божественная, чудесная сущность, — это чудесная основа исконной ступени, немыслимая и невыразимая. Поэтому обо всем множественном учат согласно «исконным вратам». Точно так же, когда мы глядимся в зеркало и видим свое отражение, то видим мы сущность — самих себя. То, что мы видим, — не образ, не отражение

в зеркале. Глядя на всевозможные вещи, мы видим только само сердце[13]. Поистине, значение этого глубоко, следует хранить его в тайне.

* * *

3 (26). Путь становления — в четырех строках[14]

«Путь становления в четырех строках»[15]: из тех ступеней пути, что выше «десяти пребываний», постоянно лишь «подобие»[16]. Мысль нашей школы — та, что и на уровне «имен и знаков»[17] путь становления можно выразить этими четырьмя строками. Ведь если на уровне «имен и знаков» есть достижение цели познания[18], если здесь достигается знание того, что все дхармы суть Дхарма будды[19], то такое понимание больше уже не меняется. Если способ исправления определен, то уже на уровне «имен и знаков» путь становления непременно выражается четырьмя строками.

Поистине, это и имеют в виду, когда говорят о восьми видах причин для деяний и о восьми видах плодов от деяний. Восемь видов причин для деяний — это восемь видов «имен и знаков». Поистине, если не понять смысла «шести условий», то значение этого трудно осознать даже с усилием. «Имена и знаки» — это будто бы уровень обратимый[20], а понимание предполагает уровень пробудившегося сердца[21]. Так почему же говорят о восьми видах? У нас это имеет такой смысл: с обратимого уровня дорога назад, бесспорно, есть — для людей с низкими «корнями»[22]. Но исконная мысль нашей Совершенной школы та, что при высоких «корнях» никто не переходит с одного уровня на другой — так что свидетельствовать о просветлении, *бодхи*, на любом уровне — столь же просто, как перевернуть ладонь[23]. Выстраивают множество уровней — но это все имена для одного и того же уровня. Во время полного постижения истинного Пути все уровни выстраиваются в лестницу. Но все уровни — это разные имена одного и того же уровня. Здесь — то, что в учении Совершенной школы немыслимо и невыразимо. Бодхисаттва[24] уже услышал об именах и знаках «трех истин» и «совершенного слияния», и после того как понял и узнал это, он вообще не стремится ни к чему другому, ничего не обретает и не отбрасывает. Он пребывает в равно-ровном мире Дхармы[25] — и зачем ему стремиться к каким-то уровням?[26]

Исходя из этой мысли, мы говорим: в трех учениях[27] бодхисаттвы принадлежат к миру бодхисаттв, а в Совершенном учении бодхисаттвы принадлежат к миру будды. Достижение цели познания уже необратимо. И хотя говорят о рождении в мире людей как о «среднем», а о рождении в мире небожителей — как о «высшем», в вечности это различие теряется. Учить других посредством того, что понял сам, — это и значит провозглашать восемь видов, если ты созрел для них.

Смысл «шести условий» тот, что они содержатся друг в друге на всех уровнях, начиная с десяти «пребываний» и выше. Разве «имена и знаки» или «созерцание и подвижничество» уступают «основному условию»? Поэтому путь становления выражен на всех уровнях. Ведь на «основном» уровне, когда говорят о пути к становлению буддой при «чудесном просветлении», то это, поистине, — врата учения единого пути. Начиная с людей, находящихся на уровне «имен и знаков», эта истина постигается как частичное становление буддой на уровне «основы». Вовсе нет ничего лишнего, и не остается ничего, к чему стремиться. Поэтому все шесть условий вместе выражают путь становления.

Поистине, все, что касается этих четырех строк, относится к четырем строкам, находящимся выше «десяти пребываний». Каждый бодхисаттва должен пройти это. Среди уровней есть «чудесная просветленность», а значит, они исконно высоки. Среди уровней есть нижний уровень, а значит, все они исконно низки. На каждом из уровней проясняют сам этот уровень — и если при этом ищут «основы», то и «исконное», и «следы» высоки. А если ищут созерцания и подвижничества, то и «исконное», и «следы» низки. Если же проясняют, что «созерцание и подвижничество» совпадают с «чудесным просветлением», то и «исконное» и «след» оба высоки. Четыре строки об «основе» гласят, что в такой основе есть десять миров, что в ней есть и глубокое, и мелкое. Всевозможные мысли проходят через это. Поистине, это согласуется и с последующими уровнями. Поэтому на уровне самого «основного условия» такого значения нет. Этому образцу нужно следовать, должным способом очистив сердце. Вот так, вот так![28]

* * *

4 (1). Тождество и различие трех истин[29]

Наследие учения о тождестве и различии двух истин во внешних вопросах из книг[30].

Вопрос: в чем тождественны и различны три истины в двух «вратах» — «исконных» и «вратах следа»?

Ответ: во «вратах следа» о трех истинах говорится, что это «три истины основы», а в «исконных вратах» о трех истинах говорится, что это «три истины дел». Причина в том, что во «вратах следа» это три истины относятся к «основе», потому их и называют «тремя истинами основы». А в «исконных вратах» эти три истины относятся к «делам», и поэтому говорят о «трех истинах дел»[31]. Поистине, чтобы говорить об «основе» и «делах», надо хорошенько собраться с мыслями.

Об «основе»: хотя все вещи и различны, но поскольку каждая из них такова, как есть, то все они возвращаются к единству[32]. В своих «делах» десять тысяч вещей различны, в «основе» своей они полностью не различны. Все вещи стекаются в одно. В «делах» вещи не стекаются: каждая имеет собственную сущность и существует вечно[33].

Итак, во «вратах следа» все вещи сливаются воедино, и оттого появляются «три истины совершенно слитной чудесной основы». В «исконных вратах» вещи не сливаются, говорится только о живых существах, чья сущность одинакова у всех, — и это говорится о будде[34]. Поэтому в «делах» сущность вещей не меняется — говорят ли о «временном», говорят ли о «пустом», или же говорят о «срединном». В этом смысле вообще не рассуждают о том, что слитно или не слитно. Поэтому три истины в «исконных вратах» превосходят три истины во «вратах следа».

В самом сердце размышление и память — они составляют сущность помраченной мысли при каждом из четырех занятий — таковы, что неисчерпаемая сущность всех вещей всякий раз «временна». Хотя вещи и неисчерпаемы, они взаимно восполняют друг друга[35]. Этому взаимопроникновению нет границ, и поскольку все вещи содержатся друг в друге, то не имеют собственной природы: они «пусты»[36]. Их сущность восполняется за счет других, она же — сущность всевозможных благодеяний и достоинств будды, — существует вечно, и это — «срединный» путь. Поистине, чтобы говорить о «временном», его нужно хорошенько изучить. Во всех учениях «временным» называется вот что: хотя десять тысяч вещей многообразны, но причинно-следственные связи приводят их все к «временной» взаимной согласованности. Они никогда не остаются постоянными. И только в нашей школе «временное» не таково. Поскольку десять тысяч вещей остаются постоянными, это «временное» остается постоянным. Если вода существует вечно, то и волны существуют вечно. Если тело Закона существует вечно, то и все «временное» существует вечно.

В тех учениях, что были прежде Совершенного учения, три истины таковы: исконно есть только одна «основа». Однако, следуя связям, зависящим от единой основы, все вещи превращаются — таково свойство их природы. Сравним: говорят, что кусочек листового золота — это только золото, но если за него возьмется мастер, то оно примет какие угодно очертания. Однако у всех этих изделий сущность будет одна — золото. Превратит ли мастер его в демона, превратит ли в собаку[37]... Так же и у всех вещей исконная суть — один и тот же «листок золота», но, подчиняясь причинно-следственным связям, она принимает разные обличия.

Коль скоро это называют «временным», то «временное» во всех учениях — это то, что не остается постоянным. Вещи, подчиненные причинно-следственным связям, не имеют собственной природы и называются «пустыми». От всяческих очертаний и образов мы возвращаемся к «золоту», и это не таит в себе никаких опасностей. Когда причинно-следственные связи создают образы и очертания, опасность есть, но природе их ничто не угрожает. Когда причинно-следственные связи временно соединяют десять тысяч вещей, в нас пробуждаются страсти и заблуждения: алчность, гнев и глупость. А когда эти связи соединяют единую «истинную сущность», в ней вовсе нет различий и предпочтений. «Природой» определяются речи об «обусловленном возникновении», и поэтому в ней все части совершенно слиты. Коль скоро внешний облик отбрасывают и возвращаются к природе, это похоже на разделение и исчисление. Итак, в «Сутре о Цветке Дхармы» дела и основа суть не два, то есть она учит иначе.

В особых учениях о трех истинах говорят, что сущность, истинно такая, как есть, исконно чиста, но не ведут речи об обусловленном возникновении. Хотя сущность, истинно такая, как есть, чиста, но она изменяется, будучи соизмерена с помраченными вещами. Вины сущности в этом вовсе нет, виноваты помраченные вещи. Что до помраченных вещей, то они все помрачены и все преходящи. Поэтому всевозможные внешние облики не имеют смысла «исконных». А сущность, истинно такая, как есть, имеет смысл «исконной». Нужно хорошенько подумать над этим.

* * *

5 (23). Рождения и смерти — это и есть нирвана[38]

«Рождения и смерти — это и есть нирвана». Как склонны думать обычные люди, мы умираем здесь, а рождаемся где-то не здесь, и обновления этому нет[39]. А то, что называют «нирваной», стойко, прочно, неподвижно, — так они думают. Мы говорим: это совсем не так. Они до сих пор не усвоили смысла того учения, где «знак миров — вечное существование»[40]. В словах «знак миров — вечное существование» выражение «существовать вечно», «оставаться постоянным» — не значит быть стойким, прочным, неподвижным. «Миры» имеют значение «непостоянных», имеют значение «различных». Непостоянное, хотя и непостоянно, не теряет свойства вечного существования; различное, хотя и различно, не теряет свойства оставаться постоянным[41]. Если не обретешь смысла этого, то скатишься к ложному взгляду. Если сравнить — это как движение волн: хотя и движутся, три мира остаются постоянны-

ми, их движение не имеет начала, не имеет конца, безначально и бесконечно — подобно волнам. Ведь те вещи, которыми наполнены десять миров, исконно таковы, и хотя мы умираем здесь, а рождаемся не здесь, мы не выходим за пределы десяти миров.

Десять миров — это миры Дхармы. Значит, никак не возможно, чтобы один мир был истинным, а другие — временными. Ибо предельный мир будд пребывает во всех мирах. Он остается недвойственным, и природа его прочна, а потому в нем нет уклона к страданию и нет уклона к радости. Коль скоро сердце живого существа тяготеет к чему-то, то оно, пребывая в любом из миров, склоняется к страданию или к радости. Слова «Нет трех миров в том виде, как эти три мира видятся живым существам»[42] [5] толкуются в этом смысле. Если бы было иначе, не устояли бы врата учения о «временной истине и вечном существовании». «Временная истина и вечное существование», — это значит, что десять миров не тождественны, но пусть мы и умираем здесь, а рождаемся не здесь, все же мы существуем вечно. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

6 (5). Путь достижения чудесного просветления[43]

Вопрос: где провозглашается путь достижения чудесного просветления[44]?

Ответ: путь достижения чудесного просветления провозглашается в едино-мгновенном сердце[45] — оно же «основное условие»[46]. Поэтому сущность «основного условия» — быть исконным вместилищем Татхагаты, Так Пришедшего будды. Ибо «так» здесь — это «пустая истина», «вместилище» — это «временная истина», а «основа» — это «срединная истина»[47]. «Чудесным просветлением», «Спокойным сиянием»[48] называют то, что не обновляется, постоянно оставаясь миром Дхармы — исконно-пришедшим, равным и ровным. Поэтому хотя эти выражения якобы значат одно, а слова «основа — это наивысшее» значат другое, но на деле все это — одно лишь нескончаемое обсуждение тех достоинств, какими обладает «основное условие». Следовательно, и хорошее, и дурное — все это лишь едино-мгновенная сущность «основного условия». Не зная этого, Татхагату мыслят как кого-то вне нашего собственного тела[49], а когда это знают, то он и есть — всецело наше собственное тело. Не только наше тело таково, другие тела тоже таковы. Поэтому говорят: такова сущность равно-ровного мира Дхармы. Смысл состоит в том, что эта сущность — исконная просветленность, одинаково доступная всем.

Путь достижения чудесной просветленности провозглашают внутри «основного условия». Путь достижения «различения и свидетельства»[50] провозглашают, говоря, что различные тела все равны. Ибо в пределе различий нет. Чудесное просветление — это последний предел, ровное равенство, провозглашаемое как «основное условие». Смысл того, что заблуждение и просветление суть не два, заключается в этом. Далее нужно хорошо изучить то, что называют «исконной просветленностью, одинаково доступной всем». Начиная с уровня «имен и знаков» постепенно обсуждают эту «исконную просветленность, всем одинаково доступную». Ведь «исконная просветленность» — это только блуждание, а «начатое просветление» — это только просветление. Знание того, что начатое просветление и исконная просветленность вместе суть одно, называют «исконной просветленностью, одинаково доступной всем». И при этом предельная «равная доступность» — это и есть чудесное просветление. Нужно хорошо изучить это.

* * *

7 (19). Существа условные и истинные[51]

Вопрос: какие существа условны, а какие — истинны?

Ответ: существуют два значения: распределенное и сомкнутое. Вначале — распределенное значение. Прежние будды, прежние бодхисаттвы временно указывали на кого-то как на глупца или как на мудреца. Они следовали своему времени — и польза, и выгода от этого были безмерны. Таково обычное значение. Сомкнутое значение таково: когда говорят «будда» и говорят «живое существо», оба они имеют значение «условных существ». Внутри единой основы равно-ровного мира Дхармы провозглашают два имени — «живое» и «будда» — поэтому и живое, и будда — это все «условные» существа.

То, что живые существа умирают здесь, а рождаются не здесь, — все это божественные проникновения, божественные превращения[52]. Даже «достижение пути» из «восьми ступеней» всех будд — это божественные проникновения, божественные превращения. И сам мир будды — это божественные проникновения, божественные превращения. Разве девять других миров — это не божественные проникновения, не божественные превращения? Поэтому говорят: в ту пору, когда на сокровище смотрели как на обычный камень, оно не было сокровищем, а сейчас, когда в обычных камнях видят сокровища, им нет цены. Нужно хорошо обдумать это. Любопытное дело! Если бы не было истинных суждений нашего течения — то откуда бы узнали об этом значении?

* * *

8 (33). За что мы держимся соразмерно склонностям[53]

Во внешних вопросах говорится: отпустить то, за что держишься соразмерно своим склонностям.

Вопрос: по мысли нашей школы — действительно ли мы отпускаем то, за что привыкли держаться соразмерно нашим склонностям?

Ответ: в действительности мы не отпускаем ничего, за что держались бы соразмерно склонностям. «То, за что держатся соразмерно склонностям», — это и есть природа вещей[54]. Как можно «отпустить» природу вещей? Это было бы похоже на то, как если бы мы отбросили одно — пустое, желая другого — порожнего[55]. Заблуждение и просветление исконно едины по сущности. Едины — как вода и лед. Зачем же отбрасывать то, за что мы держимся соразмерно нашим склонностям, и стремиться к просветлению? Одно лишь сущностное достижение равно-ровного мира Дхармы, где заблуждение и просветление суть не два, называем мы словами «отпустить то, за что держимся соразмерно склонностям». Прежде не знали о недвойственном, о сущностном единстве, а теперь впервые узнали о недвойственном, о сущностном единстве, — это и называют словом «отпустили». Поистине, то, за что мы держимся соразмерно склонностям, — это мир Дхармы. Сущность постижения, просветления, — это тоже мир Дхармы. Как же мир Дхармы может отпустить мир Дхармы?

Правда, эта мысль обсуждается с нескольких сторон. Иногда говорят: прекращая то, что изначально препятствует нирване, в случае исконной просветленности, одинаково доступной для всех, мы якобы предпочитаем заблуждению просветление, и тем самым «отпускаем» то, за что держались соразмерно склонностям. Но ведь в случае исконной просветленности, доступной всем одинаково, и заблуждение, и просветление приходят к своему пределу. Говорят, что это подобно тому, как вода, перестав быть водой и превратившись в лед, остается той же самой водой. Но наша мысль совершенно иная. Уже на уровне «имен и знаков» все вещи становятся ровно-равны, достигается цель познания: заблуждение и просветление суть не два. И поэтому — разве после прекращения последнего неведения мы делали бы что-то иное, а не «держались за то, что соразмерно нашим склонностям»?

Итак, следует знать: истинное значение нашей школы — то, что с самого начала полностью мы не отпускаем ничего такого, за что держимся соразмерно склонностям. Те, кто предпочитает просветление заблуждению, постигают, что заблуждение и просветление суть не два, и говорят так. Вовсе они не отпускают от себя заблуждение и не обретают просветление. Если избавишься от заблуждения — как

сможешь свидетельствовать о просветлении? Ведь нет же заблуждения вне просветления! Нужно тщательно следовать этому образцу.

* * *

9 (24). Изначальное неведение[56]

Вопрос: в «изначальном неведении» много неопределенного. «Изначальное неведение» — это неведение как единая мысль[57], начало безначального блуждания? И далее: «изначальное неведение» — только одно неведение или их несколько? Прекращается ли оно при «равном просветлении» или при «чудесном просветлении»[58]? Или оно и тогда еще подлежит прекращению... А еще: исконная просветленность, одинаково доступная всем, — следует ли она за прекращением изначального неведения или предшествует ему?

Ответ: «изначальное неведение» — это неведение единой мысли: истины о безначальном блуждании. Так говорится в нашем устном предании об исходном начале безначального.

Насчет того, что «изначальное неведение» — только одно: оно не одно. Впрочем, три заблуждения в сущности своей тождественны, их имена возвращаются все к тому же «неведению». Исконно мысль нашей школы такова: три заблуждения — это три тела будды. На уровне предела, «чудесного просветления», три тела — это три изначальных заблуждения. Если бы неведение было только одно, то была бы единая сущность одного лишь тела Закона: так мыслит «обособляющее учение», это неприемлемо. Неведений много — они существуют на каждом уровне. Преграда для «чудесного просветления» — среди множества неведений это последняя часть самого последнего.

На каком из двух уровней неведение прекращается: при «равном просветлении» или при «чудесном просветлении»? — На уровне «чудесного просветления». На этот счет школьные суждения делятся на несколько частей. Большая часть говорит о его прекращении при «равном просветлении», таких суждений много. Если так подходить ко всем толкованиям, то во многих из них прекращение неведения происходит на уровне «равного просветления». Однако мысль нашей школы иная: прекращение происходит на уровне «чудесного просветления». И об этом всякий раз спрашивают и отвечают. По нашей мысли, «чудесное просветление» — это самое последнее предельное просветление. Если бы при «равном просветлении» прекращалось то, что изначально препятствовало нирване, то его надо было бы называть не «равным просветлением», а «чудесным просветлением».

Рассмотрим толкование, которое видит прекращение изначального неведения при «равном просветлении». Остается то не-

ведение, которое могло бы препятствовать «чудесному просветлению». При «чудесном просветлении» какое-то неведение должно прекращаться! Согласно мысли устного предания о восхождении по уровням и о прекращении заблуждений, есть то неведение, которое подлежит прекращению при вступлении в «чудесное просветление», — эту мысль следует усвоить.

Исконной просветленность, одинаково доступная всем — есть время прекращения самого последнего неведения. У нее нет «раньше» и «позже». Поэтому в случае, когда только сейчас раскрывается предельная мудрость, это неведение только сейчас познается, о нем свидетельствуют как о полностью не отличном от сущности мудрости обретения свидетельства. И при возвращении к уровню «основного условия» равно-ровный мир Дхармы пребывает на ступени спокойного сияния, в исконной естественности.

Еще — о вратах сокровенного, куда вступают постепенно, об исконной просветленности, одинаково доступной всем. Начиная с первого «пребывания» все уровни таковы. Поскольку постигается, что заблуждение и постижение суть не два, постольку это и есть исконная просветленность, одинаково доступная всем. Поскольку и на последнем уровне трудятся над прекращением страстей, постольку это — «сокровенные врата».

О том, что «изначальное неведение» препятствует «чудесному просветлению»: оно препятствует и каждому уровню. Поэтому, коль скоро все сорок два уровня[59] совершенно слитны и, на каждой ступени есть «чудесное просветление», то изначальное неведение прекращается на каждой ступени. На одном и том же уровне есть много неведений. Это «самое последнее» — оно же «изначальное» неведение. Уровень «чудесного просветления» подобен самому последнему. Люди этого не знают. Следует хорошенько это изучить.

Кроме того, все и всяческие неведения в совокупности называются «изначальным неведением» — такое тоже встречается. Начало, середина и конец не тождественны, все они — только постижение изначального неведения, и при этом сущность у них одинакова. Когда существует двойственность, они не тождественны, а в случае, когда двойственности нет, все они — изначальное неведение. Нужно хорошо следовать этому образцу.

* * *

10 (–). Сознание[60]

О сознании. Передают, что девять сознаний— это то же, что одно сознание, а одно сознание — то же, что и девять сознаний. Но такие имена установлены сообразно свойствам нашего единого серд-

ца. Девятое сознание[61] еще называют ровно-равным сознанием. Мы во всякое время во всех дхармах, в каждой части опыта, пробуждаем ровно-равное сердце. Кроме того, согласно Совершенному учению, обрести смысл учения о взаимном совершенном слиянии и перестать склоняться к тем или иным дхармам — именно такова сущность девятого сознания. Сознание — это познание, знание. Говорят, что «девятым сознанием» называют познание и знание того, что все множество дхарм — это ровно-равный мир Дхармы. Этого ровного равенства не постигнешь, будучи глупцом, — его заслоняет «падающее» сердце[62]. Однако глупцы тоже не лишены сущности сознания. В восьмом сознании[63] ровное равенство всех вещей пробуждает «окрашенные дхармы» малой части, и по-нашему, оно пробуждает помраченную мысль малой части именно в том, что остается постоянным в десяти тысячах дхарм. Незнание того, что истинная сущность остается постоянной, как раз и называют «восьмым сознанием». Мы говорим: это не то сознание, которое крепко держится за свои помрачения. О седьмом сознании[64] говорят, что это сознание держится за «я». Шесть сознаний — те же, что и обычно.

Кроме того, «сознания» имеют два смысла: они «содержатся друг в друге» или «совпадают друг с другом». «Содержатся друг в друге» — получается девятью девять сознаний, восемьдесят одно. По той причине, что сознания содержатся друг в друге, блуждающее и просветленное сознания сущностно едины. Сознания «совпадают друг с другом» — так говорят о седьмом сознании, оставляя в стороне одинаковую сущность шести сознаний, или же называют так все девять сознаний. Вообще нет нескольких отдельных сознаний, а есть только множество свойств, множество имен одного сознания. «Девять сознаний» указывают лишь на единое сердце. «Единое сердце» — это исконно ровно-равный мир Дхармы, сущностное совпадение условной и правильной передачи трех тысяч миров. Ибо для них временно устанавливают различные имена: таковы имена «девяти сознаний» и др. Кроме того, есть три тела будды, у которых девять сознаний совпадают друг с другом. «Три тела» — это и есть едино-мгновенное сердце живых существ, таких, как мы. Поэтому все сознания — не внешние, они — только единое сердце. Единое сердце не внешне, это только все сознания. Кроме того, три тела — не внешние, это только единое сердце.

Следует знать, что единое сердце не преобразуют — это и есть десять тысяч дхарм. Десять тысяч дхарм не преобразуют — это и есть единое сердце. Разве сказанное выше относится к пробуждению сердца, которое к чему-то склоняется, что-то предпочитает? Ведь каждая из дхарм — это единое сердце, а единое сердце — это все дхармы, поэтому видеть все дхармы — значит видеть единое сердце, а ви-

деть единое сердце — значит видеть все дхармы. В созерцании сердца важно только это. Смысл равно-ровного мира дхармы, где условное и правильное суть не два, должен быть понят исходя из этого, — так говорят. Еще говорят о «поперечном» сознании, «продольном» сознании и других, которые нужно понимать и различать по смыслу.

* * *

11 (12). Три тела, раскрытые в делах[65]

Согласно исконным вратам:

«Три тела, раскрытые в делах» — в смысле «врат следа» и тех учений, что были прежде, проповедь ведут о будде, который однажды достиг правильного просветления[66]. Между тем, в смысле «исконных врат» ради той пользы и выгоды, которую приносит будда, прошедший свой путь достижения давно и далеко[67], говорят о просветлении в «поперечном» смысле: первое его начало подобно следу-отпечатку. Поистине же есть Татхагата, Так Пришедший будда, прошедший свой путь становления давно и далеко. Это вовсе не такой будда, чье становление идет сейчас. Следуя записям сутр, это называют «тремя телами, раскрытыми в делах».

Вопрос: каков смысл выражения «раскрыты в делах»?

Ответ: пройденный путь достижения — это «дело»[68]. Нынешнее достижение — тоже «дело». За счет пути становления как давнего «дела» будда в собрании слушателей раскрывает путь становления как нынешнее «дело», — поэтому и говорят о «трех телах, раскрытых в делах». Кроме того, провозглашая три тела, прошедшие путь становления в давнем прошлом, провозглашают и нынешний путь становления трех тел как следов-отпечатков, и в итоге возвращаются к основе, — оттого и говорят о «трех телах, раскрытых в делах». Это дело нужно хорошенько изучить.

* * *

12 (14). Три тела, раскрытые в основе[69]

Согласно исконным вратам

«Три тела, раскрытые в основе»: учения, бывшие прежде врат следа, берут эти тела как временные. В исконных вратах Будда в главе «Продолжительность жизни Татхагаты» тоже проповедует о давнем и дальнем пути достижения, но все это — временная проповедь[70]. А поистине, в основе-вместилище Татхагаты исконно нет рассуждений о достижении и не-достижении, — здесь не различаются начало, середина и конец. Почему же рассуждают о «давнем и далеком» и о «нынешнем»?[71] При этом Будда ради

пользы и выгоды живых существ, ради пробуждения веры проповедует о «пяти сотнях... пылинок»[72]. Если способностей много и они неодинаковы, то взаимное соответствие требует проповеди и о пяти сотнях, и о шести, и о сотнях, и о тысячах, и о десятках тысяч. Все это — временные проповеди. Ибо хотя в исконных вратах и говорят о пути достижения, все это лишь временная проповедь. И сейчас будда, начавший достижение, должен проповедовать о давнем и далеком пути достижения. Потому что это — временное пристанище, оно сообразуется со способностями слушателей.

Исконно, по действительному облику, нет начала, середины и конца. Ибо постоянное пребывание трех тысяч миров исконно полно. Будды, которые сейчас начинают достигать правильного просветления, появляются будто бы впервые — пусть и похоже на это, но проявляемый действительный облик не проявляется впервые, не проявляется давно, не пребывает в трех временах, не пребывает в отсутствии трех времен, он не рождается и не исчезает. Этот действительный облик уже полностью содержится в нашем собственном сердце. Почему бы тогда и не проповедовать, сообразуясь со способностями слушателей? — так говорят.

Вопрос: каков смысл «раскрытия в основе»?

Ответ: путь достижения в «делах» — это временное обустройство всюду: и в тех учениях, которые были прежде, и во вратах следа, и в исконных вратах. Исконно внутри равно-ровного мира Дхармы рассуждают о пути достижения трех тел[73] — потому и говорят так. Поэтому и говорят о «трех телах, раскрытых в основе». Нужно хорошо следовать этому образцу.

* * *

13 (16). Три тела во вратах следа[74]

«Три тела во вратах следа»: хотя и говорят, что эти три тела совпадают друг с другом, это не похоже на совпадение трех тел в исконных вратах. Во вратах следа «три тела» — это девять тел. Ибо говорят, что в землях равного пребывания[75] три тела совпадают, но там тело Соответствия — это лицо, а тела Закона и Воздаяния — изнанка. Говорят, что в землях истинного воздаяния[76] три тела совпадают, но там тело Воздаяния — лицо, а тела Закона и воответствия — изнанка. Хотя и говорят, что в земле спокойного сияния[77] три тела совпадают, но там тело Закона — лицо, а тела Соответствия и Воздаяния — изнанка. Поэтому хотя и говорят о совпадении трех тел, но коль скоро каждое из них может быть и лицом, и изнанкой, получается, что три тела — это девять тел. Следуя этому[78], три вида земель все содержатся одна в другой, так

что три земли — это девять земель. Кроме того, хотя и говорят, что одно тело — то же, что три тела, но и у него непременно есть лицо и изнанка. В исконных вратах мысль иная. Там для одного-единственного тела устанавливают три имени[79], а лица и изнанки вовсе нет.

Вопрос: а во вратах следа мысль именно такова, что у трех тел есть лицо и изнанка?

Ответ: во вратах следа — непременно есть лицо и изнанка. Это хорошо видно из сравнения. Мы видим луну в воде, но до сих пор не видим луны в небе. Хотя луна в небе и одна, равная себе, но она отражается во всех водах, и поэтому она одна, но гостит и в просторных водоемах, и в тесных водоемах, гостит и в угловатых сосудах, гостит и в круглых сосудах. И вот, мы узнаем, что все они суть одно и то же, и нам лишь кажется, будто их много, — так и появляются лицо и изнанка. В исконных вратах мы искони не видим луну в воде, с самого начала видим только одну луну — небесную. Ибо мы знаем истинную сущность, видим истинную сущность. Мы знаем, что луна, одна-единственная, временами гостит во всяческих водах. Исконная сущность — это одна-единственная небесная луна. Исконная сущность — одно-единственное тело. Но при этом мы знаем, что есть и три имени. Надо хорошо соблюдать эту тайну!

* * *

14 (10). Четыре учения исконной ступени, ступени тела Закона[80]

Во внешних вопросах говорится: о четырех исконно существующих учениях.

Во всех учениях обсуждается вот что: врата учения действуют только на уровне причины. В предельном же смысле тела Закона — вовсе нет никаких действий, никаких учений. Или[81] об этом говорят, применяя сравнения: с плотом[82] и другие, — так говорят. Мысль нашей школы совсем иная. Все множество учений исходно — искони не суть что-то такое, что следует отбросить. Ибо они — врата учения безначального Закона-Дхармы[83]. Говорят даже, что десять миров Дхармы вместе остаются постоянными. Если девять миров остаются постоянными, то разве четырех учений не будет на ступени тела Закона-Дхармы? Но на уровне тела Закона[84] исконно нет убыли и прекращения всевозможных вещей. Как же могут прекратиться учения? Кроме того, учение — это мудрость. Тело Закона — это таинственное совпадение основы и мудрости. Разве учение, мудрость, нужно отбрасывать? Поэтому среди письмен сутры сказано: «Многочисленные слуги

ухаживали за ними и охраняли их», «Разъехались в четыре стороны, весело играя», но «Направятся прямо к Месту Пути»[85]. «Слуги» — это все учения. «Место Пути» — чудесное просветление. Поэтому и на ступени тела Закона есть четыре исконно существующих учения. Хорошенько надо это изучить. Поэтому нужно постичь смысл того, что учения остаются постоянными. Вот так, вот так!

* * *

15 (11). Две истинные сущности: причинно-обусловленная и неизменная[86]

Вопрос: две «истинные сущности» — причинно-обусловленная и неизменная — должно быть, выходят за пределы двух врат: «исконных» и «врат следа»[87]? И каково «поперечное» измерение двух истинных сущностей?

Ответ: хотя они и выходят за пределы двух врат — «исконных» и «врат следа», их смысл бывает косвенным и прямым[88]. Врата следа ведут к прямому смыслу: неизменной истинной сущности. Ибо они собирают три и возвращают их к одному[89]. Исконные врата ведут к прямому смыслу причинно-обусловленной истинной сущности. Поэтому во вратах следа единая колесница будды делится на части и ведется проповедь от трех колесницах — так или иначе исконное считают единым, а проповедуют о трех. Во вратах следа исконно все дхармы, в сущности, едины: одно и то же называют и «причинной обусловленностью», и «неизменностью». В этих пределах не обязательно обсуждаются какие-то изменения — но в исконных вратах, коль скоро все дхармы исконны, коль скоро десять тысяч дхарм составляют исконную сущность исконных врат, то говорят, что исконная истинная сущность — причинно-обусловлена.

Далее, о «поперечном» измерении истинной сущности. У живых существ, подобных нам, облики мыслей в каждое из мгновений, многообразие всевозможных вещей — это все причинно-обусловленные вещи. Сердцевинная природа каждой мысли и природа всех вещей — все это неизменно. Причинная обусловленность и неизменность полностью неразличны. Причинная обусловленность и неизменность подобны воде и волнам. Вода и волны суть не два. Подумай об этом! В условных учениях, когда говорят об отстранении от помраченных причинно-обусловленных дхарм и о возвращении к неизменной единой основе, то порой подразумевают как раз такую недвойственность. Когда волны успокаиваются, они возвращаются в воду, — а вода непременно становится волна-

ми. Исконно же они одновременны, нет «раньше» и «позже». Иной сущности, кроме этой, у них нет. Если вода существует вечно, это и значит, что волны существуют вечно. Надо хорошо обдумать это.

Мысль условных учений такова, что они, согласно сравнению, отбрасывают «дождевой камень» и отдельно хотят себе жемчужину, при свете отдельно хотят себе светильник. Почему возникает желание получить жемчужину? Только из-за «дождевого камня». Что пользы в том, чтобы желать найти светильник? Только ради света. Поскольку «дождевой камень» и жемчужина едины по сути, трудно обрести жемчужину, отбрасывая «дождевой камень». Поскольку светильник и свет едины по сути, трудно обрести светильник, отбросив свет. Только неизменную причинную обусловленность называют «неизменностью»: это два имени одной и той же сущности. Все множество вещей, благих и дурных, таково, как в этом примере. Неизменная истинная сущность имеет смысл единого сердца в тройном созерцании, причинно-обусловленная истинная сущность имеет смысл тройного созерцания в едином сердце[90]. Единое сердце в тройном созерцании и тройное созерцание в едином сердце исконно едины. Нужно хорошо следовать этому образцу.

* * *

16 (8). Травы и деревья становятся буддами[91]

По мысли нашей школы, «условное» и «прямое» значения суть не два, и нам кажется несомненным: травы и деревья становятся буддами. Поистине, различные значения неисчерпаемы. Согласно обычному значению, говорят так. Наша мысль — та, что поистине травы и деревья учат становиться буддами, и это — глубокое значение. Какова причина? К травам и деревьям «воздаяние» относится условно, а к живым существам «воздаяние» относится напрямую. «Воздаяние» в условном значении — это условия для воздаяния, они задают свойства десяти миров. Правильная Дхарма[92] — это «воздаяние» в прямом значении: она задает свойства правильного воздаяния. Если бы травы и деревья становились буддами, условия для воздаяния исчезали бы: в трех тысячах областей исчезали бы или уменьшались области-сосуды[93]. Поэтому даже если выражение «травы и деревья станут буддами» кажется удачным, на самом деле оно, напротив, подобно мелкому. Да оно и в самом деле таково. Буддами становятся обитатели подземных темниц, буддами становятся голодные духи — и так далее вплоть до бодхисаттв: все таковы, все становятся буддами. Не отбрасывая своей сущности, они осваивают Дхарму, которая содержится в их собственном серд-

це, — и потому она задана в мире Дхармы. Если бы изменялась их сущность, то в итоге остался бы только мир будды. Но десять миров существуют вечно, вовсе не изменяются, травы и деревья тоже существуют вечно, живые существа тоже существуют вечно, пять теней [4] тоже существуют вечно. Нужно хорошо обдумать это.

Поистине, о том, что травы и деревья становятся буддами, проповедуют затем, чтобы опровергнуть подход к «чувствам» у других людей. Мысль других людей гласит: травы и деревья — это только травы и деревья, они не имеют тех свойств, что присущи мирам живых существ и миру будды. В целом травы и деревья не имеют чувств, не относятся к «имеющим чувства». Вот это и опровергается. Мысль нашей школы такова: хотя травы и деревья сами не чувствуют, они, сами не чувствуя, задают свойства тех, кто чувствует. Но, изменяя подход к «бесчувственному», мы не называем его «чувствующим». Ибо когда говорят «стать буддой», люди думают, что «бесчувственное» преобразуется и становится «чувствующим». Но это совсем не так. Травы и деревья и не имеют чувств, но в то же время имеют их. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

17 (34). Тождество и различие частных тел в прежних учениях и в «Сутре о Цветке Дхармы»[94]

«Частные тела»: по меркам обычных людских рассуждений исконное тело — это оно и есть, и когда оно делится на части и является в мирах на десяти сторонах, то это называется «частными телами», — так они думают. В сутрах говорится о «частных телах», и всюду смысл таков. По мысли одной из школ, их называют «превращенными телами»[95], а о «частных телах» не говорят. О «превращенных телах» есть два мнения. Первое — что это превращения с теми же свойствами, что и у исконного тела, второе — что это превращения со своими отдельными свойствами. «Превращения с теми же свойствами» — это значит, что тела, будучи по своей сущности одинаковыми, являются в неисчислимых образах[96]. «Превращения с отдельными свойствами» — это значит, что исконное тело всякий раз является с какой-то одной из своих сторон[97]. Во всех сутрах у них такой смысл.

«Частные тела» в «Сутре о Цветке Дхармы» — это не одно тело, которое где-то там делится, а когда части приходят сюда, то их называют «частными телами». Исконно две дхармы — плоть и сердце — таковы, что повсюду распространяются в мирах Дхармы. Поэтому, если в мирах на десяти сторонах есть условия и способности, то здесь эти самые плоть и сердце как раз и являются, рас-

пространяясь повсюду. Но они вовсе не приходят «оттуда», чтобы явиться «здесь». Эта земля, иная земля, собственное тело, иное тело — все они суть одна вещь, и потому при собственном свидетельстве[98] нет такого места, куда бы она не распространялась. Как же она могла бы перейти «оттуда» — «сюда»? Если бы было так, то не были бы установлены врата учения о мире Дхармы, где повсюду распространяются плоть и сердце.

Поэтому мы размышляем о Чистой земле Высшей Радости, размышляем о землях будд на десяти сторонах, или же размышляем об иных сторонах — и видим, что сердце не переходит оттуда сюда. Сердце исконно распространяется повсюду в мире Дхармы и действует подобно этому. Если сравнить, это подобно волнам великого моря. Вода исконно распространяется повсюду: и в открытом море воды открытого моря вздымаются волнами, и у побережья прибрежные воды вздымаются волнами. Волны из открытого моря вовсе не приходят к берегу, а волны от берега не уходят в открытое море. Глупые люди думают, будто волны приходят к берегу из открытого моря, а волны от берега уходят в открытое море. Но это совсем не так. Просто воды в открытом море и у побережья движутся вместе, и оттого видятся, как целое. Волны же вообще не приходят и не уходят. И явление в образах вещей подобно этому. Если вещи где-то устанавливаются, то там они и проявляются в образах. Допустим, мы бы утянули некую вещь оттуда сюда — и что, ее образ потянулся бы за нею? Безумные люди думают, будто явления приходят, следуя подобно таким образам. Совсем не так! Скрытая сущность исконно распространяется повсюду, и поэтому, обусловливая вещи, являются всяческие образы, тамошние и здешние.

Частные тела тоже подобны этому. Обусловливая свойства вещей как повсеместно распространенные плоть и сердце, они проявляются и там, и здесь. Поэтому Будду Шакьямуни называют «частным телом» по отношению к буддам иных стран, а будд иных стран называют «частными телами» по отношению к Шакьямуни. Смысл мира Дхармы, распространенного повсюду, надо обрести согласно этому. Нужно хорошо следовать этому образцу.

* * *

18 (25). Три причины: прямая, конечная и связанная[99]

«Три причины: прямая, конечная и связанная» имеют глубокий смысл. Ведь когда говорят о природе и когда говорят о подвижничестве, то это одно и то же. Коль скоро об упражнении говорят, различая разные природы, а о природе говорят, различая разные виды подвижничества[100], то в случае с подвижничеством нет отдельной

вещи — только та же самая сущность, что у природы. Поэтому у живых существ, подобных нам, их ложная мысль, в которой следуют друг за другом всяческие мысли, — она в полной мере и есть мудрость взаимного соответствия, праджня[101]. Поскольку она изменяется, ее называют «праджней», но знают ее лишь как не-двойственное ровное равенство. Поэтому она не склоняется к дурному, не склоняется к доброму, а пребывает у равно-ровного предельного тела[102]. И потому, хотя наша мысль и создает пять препятствий и десять зол при всех четырех действиях — хождении, стоянии, сидении, лежании, — но сущностно она не меняется, — и именно это называют «телом соответствия»[103]. Поскольку оно изменяется, именуют его «телом соответствия», но знают его лишь как не-двойствоенное, совершенно слитное, где деяния (карма) — это и есть освобождение. Оно ничего не берет, не отбрасывает, пребывает у ровно-равного предельного тела. Поскольку исконно доброе и злое — это наш собственный будда[104], то и в пору заблуждения, и в пору постижения вовсе нет никакого недостатка. Это Дхарма, которой наполнено наше собственное сердце. Оставаясь постоянной, она не меняется. Поэтому она — причина-природа. И природа, и упражнение, и конечная причина, и связанная причина — все это имена одной и той же Дхармы. Если природа остается постоянной, то и облик остается постоянным. Если вода остается постоянной, то и волны остаются постоянными. Ибо вода и волны — не два. Упражнение и природа тоже подобны им. Полностью подобны вратам не-двойственности упражнения и природы[105], — так говорят.

Во всех учениях из единой основы, не имеющей облика, выходят-рождаются десять тысяч дхарм. Из единой основы, тела Дхармы, рождаются все дхармы. В этом смысле то, что побуждает к возникновению, и то, что возникает, соотносятся как предшествующее и последующее, причина и плод не совпадают во времени. Кроме того, их два, сущность у них не тождественна. Поэтому мысль одной из школ — о нетождестве. Еще говорят: «полная природа и упражнение, к которому она побуждает»[106], — из природы рождается упражнение, поэтому говорят, что природа «полна» и что упражнение «возникает по ее побуждению». Мысль нашей школы не такова. «Природа полна, упражнение возникает из нее», — по-нашему, это значит, что природа и упражнение полностью неразличны. Кроме того, здесь нет предшествующего и последующего, мелкого и глубокого, нет не-тождества. Поэтому все дхармы, что одновременно[107] мелькают перед глазами живых существ, подобных нам, — они все суть природа и они же все суть упражнение. Если сравнить: видя волны, мы видим воду, видя воду, мы видим волны, — так же и здесь. Видимые вода и

волны не соотносятся как предшествующее и последующее, не имеют разной сущности, и поэтому мы так говорим.

Видя природу всех дхарм, что у нас перед глазами, мы видим облик всех дхарм. Пока этого не знаешь, заблуждаешься насчет природы и упражнения. Когда бодхисаттва Никогда Не Презирающий чтит три причины[108], это имеет только такой смысл. Знаешь это или не знаешь этого — но у причины и плода сущность полностью одна. Надо хранить это в тайне, надо хранить это в тайне! Вот так, вот так!

* * *

19 (15). Три тела в обособляющем учении[109]

«Три тела в обособляющем учении» — это три тела, не имеющие свойств[110], и три тела, исчисляемые и различаемые. Сначала — о «трех телах, не имеющих свойств». Тело Закона-Дхармы не имеет цвета-плоти, не имеет голоса и так далее, а также не имеет дхарм, оно — истинно таково, как есть, и не имеет свойств. Коль скоро «истинная сущность без свойств» отделяется от дхарм, у которых плоть и сердце суть не два[111], то на месте истинной сущности не помещают ту природу, которая возникает как следствие причин. Об истинной сущности не говорят, что ее возникновение обусловлено причинами или что ее возникновение не обусловлено причинами. Однако вследствие искуривания неведения[112] она впервые приводит в движение все дхармы. Но вовсе не говорится, что причинно-следственная связь возникает в сущности истинной сущности тела Дхармы. Только искуриваясь в неведении, дхармы, таким образом, изменяются и различаются.

Те учения, которые были прежде Совершенного учения, не тождественны ему, поскольку ведут речь о возникновении под действием причинно-следственной связи.

Далее: «три тела исчисляются и различаются» — на месте тела Дхармы нет тел Соответствия и Воздаяния, на месте тела Воздаяния нет тел Дхармы и Соответствия, на месте тела Соответствия нет тел Дхармы и Воздаяния. Но ведь и о теле Соответствия тоже говорят, что к телу Дхармы возвращаются, отбросив это тело Соответствия. То же можно сказать и о теле Воздаяния. Следовательно, тела можно исчислять и различать.

Вопрос: выражение «достоинства природы»[113] прослеживается в учениях, называемых «обособляющими». Обособляющие учения, хотя и обсуждают достоинства природы, но все три тела по природе не слиты друг с другом. Поэтому тела становятся «особыми» (так они пишут)[114]. Согласно этой записи, такое существование не слитно, но все же можно слышать, что по природе тел три — так?

Ответ: смысл этого надо обрести в том, что сказано о «неслитном». Хотя природа и не называется возникающей в силу причинной обусловленности, но то, что искуривается в неведении, — это первоначальное проявление, возникновение всех дхарм. Поэтому хотя и говорят, что природа — это единая природа, но все дхармы проявляются, искуриваясь в неведении. Кроме того, посредством «продольного» измерения[115] возвращаются к природе, все три тела именуются существующими по природе. Полностью неверно, что в одном месте пребывают три, только при рассмотрении предшествующего и последующего говорят о трех. Надо хорошо обдумать это.

* * *

20 (29). Наследие устного предания о только-сознании и только-сердце[116]

Внешний вопрос: наследие устного предания о только-сознании и только-сердце.

Об этом — вопросы Горной школы, наследие Горного леса[117]. В унаследованном учении говорится: «только-сознание» школы Облика Дхарм полагает «пределы» вне сердца. «Только-сердце» школы Цветочного Убранства — есть только то, что создается сердцем. Мысль нашей школы иная: сердце не создает вещей[118] вне сердца (принятый смысл). Мы говорим, что вне сердца оно не создает дхарм, — это надо хорошо изучить. Ведь условное и прямое исконно суть не два[119]. Поэтому вне сердца нет вещей, вне вещей нет сердца. Пять цветов у нас перед глазами, — синий, желтый, красный, белый, черный — это сущность сердца. «Великое первоначало сознания» у Тайной школы создает образы — в этом смысле[120]. Итак, мысль нашей школы та, что хотя мы и устанавливаем пять великих первоначал[121], но полностью соглашаемся с мыслью Тайной школы[122]. Вне пяти великих первоначал нет великого первоначала сознания. Поэтому говорят: видящее сердце, знающее сердце. Есть только мир-предел, тот, что у нас перед глазами. О вещах говорят, отличая их от сердца, о сердце говорят, отличая его от вещей. Но сущность полностью не-двойственна. Подробно об этом мы говорим согласно «Прекращению и постижению»[123].

Что бы ни называли «очертаниями сердца» в смысле прочих школ — говорят ли, что это то же, что во внешних воззрениях[124], или в установке на «я», — все это они мыслят как мелкие, обезьяньи дела. Если исходить из основной мысли нашей школы, то все споры между другими школами оказываются надуманными. Ибо они говорят о не-двойственных вещах как о различных. Поисти-

не, наши врата учения — врата учения об истинно великом деле. Нужно хорошо уразуметь: это дело таково.

* * *

21 (4). Тройное созерцание единого сердца и единое сердце тройного созерцания[125]

Во внешних вопросах говорится: о наследовании тройного созерцания единого сердца и единого сердца тройного созерцания

Вопрос: тройное созерцание единого сердца и единое сердце тройного созерцания должны переходить друг в друга в двух вратах — исконных и вратах следа?

Ответ: единое сердце тройного созерцания — это смысл врат следа. Тройное созерцание единого сердца — это смысл исконных врат. Поэтому врата следа разворачивают единое сердце десяти тысяч дхарм; все множество дхарм — это только природа дхарм единой основы, все множество дхарм — это только единая колесница Будды, — так они рассуждают. При этом всякий раз они рассуждают так, что «все» — это совокупность, единство. Поэтому врата следа строят свою школу посредством единого сердца тройного созерцания. В исконных вратах не говорят, что десять тысяч дхарм непременно возвращаются к единству. Только в исконных вратах мир Дхармы исконно есть сущность исконных врат, ибо он есть исконный исток всего множества дхарм. Поскольку есть сущность самости всех дхарм[126], они не говорят ни о «едином», ни о «тройном». Но когда во вратах учения различают мелкое и глубокое, то исконные врата — это прямой смысл тройного созерцания единого сердца, ибо они — ради корня-истока всех дхарм. Во вратах следа это проясняют указания на единое сердце тройного созерцания, ибо десять тысяч дхарм возвращаются к единству. В конечном счете поскольку врата следа проповедуют об истинном облике основы[127], они имеют смысл единого сердца тройного созерцания. Поскольку исконные врата проповедуют об истинном облике дел[128], это тройное созерцание единого сердца. Нужно хорошо следовать этому образцу.

Смысл «созерцания» и «сердца» тот, что два созерцания — исконное и созерцание следа — это только лишь едино-мгновенное сердце живых существ. Ибо сущность единой доли Цветка Дхармы исконно измерена в собственном сердце живых существ. Поэтому знай: Цветок Дхармы — это общая сущность всех дхарм, и живые существа — это тоже общая сущность всех дхарм. «Спокойное сияние в мирном убежище»[129] — благодаря ему это отнюдь не называют «созерцанием» и «сердцем». При различении четырех действий —

неверно, что они не суть чудесное созерцание. Единое сердце вращается во всех сердцах[130] — такова сущность тройного созерцания единого сердца. Все сердца успокаиваются в единстве[131] — такова сущность единого сердца тройного созерцания. Во время сна — единое сердце тройного созерцания, во время бодрствования — тройное созерцание единого сердца. Поэтому неверно, что сущность тройного созерцания не зависит от времени[132]. В начале дня не знали этого — а теперь знаем... Поэтому единая сущность ровно-равного мира Дхармы[133] познается-свидетельствуется в нашем собственном естестве. Но не только наше собственное тело таково, иные тела тоже таковы. Все множество живых существ — все они имеют сущность созерцания тех и других врат Цветка Дхармы[134]. Поэтому они обитают в мире Дхармы, таком, каков он есть[135]. Нужно хорошо обдумать это. Любопытное дело! Легко этого не передашь, запросто этого не вместишь. Вместить это может только соразмерный сосуд. Только в последнюю очередь, только одному человеку нужно передавать это. Если же нет соразмерного сосуда — зарой это в священную землю[136] [13]. Вот так, вот так!

* * *

22 (9). Три несозданных тела на исконной ступени[137]

Согласно исконным вратам:

«Три несозданных тела на исконной ступени»: обычно передают, что это — дело передачи несозданных трех тел [1] посредством трех тел во время первоначального достижения пути. Теперь мы передаем, что это — дело передачи несозданного на исконной ступени. Нужно хорошо усвоить смысл этого. Нет такого предела, где бы начинались три тела. Три несозданных тела на исконной ступени — это не тот предел трех тел, свидетельство о котором непременно обретается во время первоначального достижения пути. Они исконно существуют, не имея начала, и все множество дхарм имеет сущность трех тел. Это не создание будды, не создание асур, не создание небожителей или людей. Дхармы самоестественны, ибо неверно, что они суть нечто иное, нежели три тела. В каждом мгновении нашей ложной мысли есть вся сущность праджни — мудрости тела воздаяния, в переменах четырех занятий есть сущность разнообразия тела соответствия, а в тяготах дурных путей — сущность десяти тысяч достоинств мира Дхармы[138]. Правильное воздаяние уже подобно этому. Таково и условное воздаяние. Вишни, сливы, персики, плакучие сливы и прочие деревья[139] — поистине многообразны, неисчерпаемы, и это — сущность тела соответствия. Кроме того, цветы и плоды неисчерпаемо многообразны, по причине того, что достигается, по-

рождаясь, в каждое мгновение, и это — тело воздаяния. Настоящая сущность порождаемого в каждое мгновение — это тело Дхармы, которое наполняет дхармы. Условное воздаяние и правильное воздаяние — это уже три тела. Поистине, правильное воздаяние — это три тела как правильное воздаяние, а условное воздаяние — это три тела как условное воздаяние. Усвоив это, не говорят о трех телах. Ведь и при правильном воздаянии полностью осуществляются достоинства трех тел, и при условном воздаянии полностью осуществляются достоинства трех тел, — так мы говорим.

Кроме того, есть «дело воздаяния при первоначальном достижении пути» — нужно хорошо усвоить смысл этого. Сначала первоначальное достижение пути — это тоже след. Ибо в действительности сущность-основа собственного сердца живых существ временно называется именем «достижение пути», — так говорят. Позже об этом скажут как о дальнем и давнем — а в действительности это только сердце живых существ. Сердце безначально и бесконечно. О нем и говорят как о «давнем и дальнем». Нужно хорошо изучить это. Поистине, это врата Дхармы великого дела. Это дело, на которое нелегко опереться мыслью[140]. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

23 (–). Тождество и различие истинных обликов двух врат — исконных и следа[141]

Передается во внешних вопросах: наследование учения о тождестве и различии истинных обликов двух врат — исконных и следа.

Вопрос: истинные облики двух врат — исконных и следа — тождественны они или различны?

Ответ: весьма различны. Люди нашего века этих указаний не знают. «Истинный облик врат следа»: хотя и говорят, что десять тысяч дхарм различаются, их основа тождественна — таков истинный облик, поистине такой, каков он есть. Хотя пять колесниц[142] и различаются, у них тождественно учение — это Единая Колесница Будды[143]. Различий нет вообще. Исходя из того, что называют «причиной, единой основой мира дхармы, одинаковой для всех», разъясняют эти указания: «Десять тысяч дхарм — это истинная сущность, ибо они пребывают неизменными»[144]. Сказанное вовсе не значит, что «истинно такое, как есть, — это десять тысяч вещей, подчиненных причинно-следственным связям», что все это близко к тождеству с теми учениями, которые были раньше Совершенного.

Истинный облик исконных врат называют «истинным обликом, который определяется делами». Подземные темницы — это

подземные темницы, голодные духи — это голодные духи и так далее, а мир будды — это мир будды, они не изменяются, о них мы рассуждаем как об истинных обликах собственной сущности вещей[145]. Мы вовсе не говорим, что они одинаковы, истинно-едины[146]. Поэтому смысл «исконных врат» тот, что сама сущность живых существ, блуждающих во лжи, — это и есть истинный облик, и что правильная сущность живых существ во внешних воззрениях — это и есть истинный облик. Нужно знать это.

Смысл «врат следа» тот, что дела и основа переходят друг в друга, и эти врата создают свою школу посредством основы. А смысл исконных врат тот, что хотя дела и основа совпадают друг с другом, но эти врата создают свое лицо посредством дел. Поэтому указания на то, что «одно в другом содержится», изучаются во вратах следа. А указания на то, что «одно с другим совпадает», изучаются в исконных вратах. В исконных вратах нет долгих прений о том, что в чем содержится или не содержится. Ведь каковы бы ни были дхармы, сама сущность их та, что все они — сущность будды, что все они — сущность живых существ. Так мы рассуждаем. И то, что изучают по записям сутр о поверхностном и глубоком истинном облике, имеет именно такой смысл. Если бы было не так, то разве различался бы смысл двух врат — исконных и следа? Нужно хорошо обдумать это.

Что «изучается»: врата следа излагают истинный облик основы, исконные врата обсуждают истинный облик дел. Сверх этих двух есть еще истинный облик созерцания сердца — истинный облик дел и основы, тех и других врат, и следа, и исконных[147]. Этот истинный облик — мельчайшее, едино-мгновенное сердце живых существ. Сверх него ничего уже нет. Поэтому, провозглашая «Чудесную Дхарму», мы лишь указываем на собственное сердце и собственную сущность живых существ, а провозглашая «Цветок Лотоса», толкуем указания на то, что содержит в себе все, — на свое сердце. Ибо в сутре сказано: «Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы, исконно просветленного сердца» и так далее[148]. Нужно хорошо следовать этому образцу. Ведь истинный облик созерцания сердца — это важно!

* * *

24 (7). Три тела постоянно различны[149]

Согласно исконным вратам:

«Три тела постоянно различны»: внутри исконной основы — вместилища Так Пришедшего будды, Татхагаты — искони пребывают десять тысяч благих свойств трех тел, чудесная основа немыслимости и невыразимости отпечатков-следов. Поэтому следы отпечатаны во всех учениях. Если бы все завершалось прояснением

того, что Будда достиг просветления давно и далеко, то и исконные тела, и тела-следы, будучи тремя, отпечатывали свой след на трех землях, — таков смысл этого. Безумные люди думают, будто вода не угловата и не округла, и только при условии, которое задано сосудом, впервые принимает очертания — округлые или угловатые. Но это вовсе не так. Поскольку сущность воды, существующая исконно, содержит в себе и округлые, и угловатые очертания, то когда вода вливается в сосуд, она становится угловатой или округлой. Если бы исконно было не так, то когда она вливалась бы в сосуд, вовсе не становилась бы угловатой или округлой. Еще это похоже на то, как говорят: пытаешься добыть масло, нагревая песок[150].

Постоянно различные три тела подобны этому. Коль скоро эти три тела исконно пребывают в основе — вместилище Так Пришедшего — то проявляются три тела как следы-отпечатки. Если бы не было исконных трех тел, как же были бы три тела-следа? Неверно, что они нетождественны, что они различны и исчислимы. Хотя сущность только одна, но есть три тела: они совершенно полны и существуют искони. Если бы не было сущности, не было бы и образов, если бы не было исконного, разве был бы след? Исконные три тела, три тела как следы — смысл их таков. Господин учения всех учений, равно как и записи всех учений — все они даруют проповедь отпечатка-следа исконных врат[151]. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

25 (18). Проявления исконного[152]

Вопрос: «проявления исконного» — в чем они нетождественны?

Ответ: есть много разных проявлений исконного. Одно — это проявление исконного в делах[153], второе — проявление исконного в косвенном и окольном[154], третье — проявление исконного в основе[155], четвертое — проявление исконного в созерцании сердца[156]. Первое, «проявление исконного в делах»: если бы некий будда начал свое становление сегодня, то говорили бы, что он — будда, достигший правильного просветления давно и далеко. Согласно записям сутр, это называют «проявлением исконного в делах». Далее — «проявление исконного в косвенном и окольном»: в старину достижение правильного просветления описывали косвенным, окольным путем. Ибо в той Дхарме, где поистине нет достижения и недостижения, рассуждали о достижении и недостижении. В Дхарме, приходящей исконно и пребывающей постоянно, без начала и без конца — разве можно рассуждать о достижении и недостижении? Поэтому и называют «косвенными и окольными» все рассуждения о достижении и недостижении. А когда не рассуждают о достижении и недостиже-

нии, это называют «проявлением того исконного, что содержалось в косвенном и окольном»[157], — так говорят.

Далее — «проявление исконного в основе»: подземные темницы называют подземными темницами, голодных духов называют голодными духами и так далее, а будд и бодхисаттв называют буддами и бодхисаттвами. Поскольку искони десять миров Дхармы остаются постоянными, эти десять миров не подвержены изменению, и это называют исконной сущностью[158]. Это называют «истинным проявлением исконного». Если бы изменяли исконную основу, это не было бы проявлением исконного[159]. Далее — «проявление исконного в созерцании сердца»: Мельчайшее едино-мгновенное сердце живого существа[160] — это и есть сущность десяти миров Дхармы, поэтому рассуждение о предыдущем мгновении и последующем мгновении называют «проявлением исконного в делах». Далее: пробуждение доброго и дурного сердца в каждое мгновение — это «проявление исконного в косвенном и окольном». Далее: в одном мгновении полностью содержатся все дурное и все доброе — это «проявление исконного в основе». Поэтому мы, живые существа, в каждое мгновение связаны между собой — это имеет значение «проявления исконного». Нужно хорошо следовать этому образцу.

* * *

26 (30). Мир будды и миры живых существ не растут и не убывают[161]

Во всегдашних вопросах и ответах[162] говорится: вот, сказано, что живые существа становятся буддами. Надо ли это понимать так, что девять миров должны убывать, а мир будды — расти? — так говорят. Мысль нашей школы совсем не такова. Мы созерцаем и постигаем исконное вечное существование десяти миров[163]. Поэтому мы раскрываем просветление как постижение вечного существования десяти миров. Так нужно это понимать. Смысл условных учений — не признавать вечного существования десяти миров, поэтому они говорят: живое существо, преобразуясь, обретает тело будды. Смысл совершенного учения — нельзя сказать, что живое существо преобразуется и обретает тело будды. Мы постигаем, что живые существа — это живые существа, а мир будды — это мир будды; и они, и он существуют вечно. Ибо совсем ничего не берется и не отбрасывается, нет роста и убыли.

И мир будды содержится в нашем собственном сердце, и миры живых существ содержатся в нашем собственном сердце. Поэтому

и десять миров в продольном разрезе[164], и десять миров в поперечном разрезе[165] не растут и не убывают. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

27 (2). Три истины совершенно слитны[166]

Вопрос: при совершенном слиянии трех истин — есть ли победитель и побежденные?[167]

Ответ: другие говорят, что победителя и побежденных нет. Ибо одна истина — это то же, что три истины, три истины — то же, что одна истина. Говорят, что такое значение должно быть в высшей степени верным. Мы говорим: есть два смысла, недвойственный и двойственный[168]. В случае недвойственного среди трех истин вовсе нет победителя и побежденных. Ибо одна истина — это и есть три истины, а три истины — это и есть одна истина. В случае двойственного[169] нужно сказать: временная истина побеждает, а пустая и срединная терпят поражение. Ибо временная истина — это сущность мира-предела, который перед глазами, множества всех вещей[170], самостной исконно-приходящей нерожденности[171]. Что до пустой и срединной истин — когда говорят, что все вещи сливаются, совпадают, не различаются, это называется «пустым». Коль скоро они содержатся друг в друге[172], говорят, что они остаются постоянными. Ибо говоря о «срединном», говорят о постоянном пребывании. Если говорят о срединном, то пустое и срединное — это покой и величие дома временного[173]. Временное остается постоянным — это называют «срединным», временное совпадает со всем — это называют «пустым». Поэтому, как бы ни связывали временное с начальным единым мгновением[174], пустое и срединное при этом не возникают. Поэтому, поскольку исконно временная истина начального единого мгновения не изменяется, временная истина исконна. Если же временная истина изменяется, то нет надобности говорить о временно-исконном, нет надобности говорить о победе временного.

Мысль нашей школы такова: поскольку мы излагаем постоянное пребывание временной истины, мы говорим о ней как о постоянной, говорим, что она побеждает. Кроме того, «постоянное пребывание временного» означает, что пустое и срединное спокойны, величественны[175], и о временном не говорят, что оно остается постоянным. В исконной сущности вещей — постоянное пребывание временного. Поэтому пустое и срединное — это покой и величие дома временного. Поистине, это значение — значение божественное, чудесное. Нужно хорошо следовать этому образцу. А смысл условных учений — тот, что временная истина терпит поражение, а пустая и срединная побеждают, — так гово-

рят. Ибо они, отсекая помраченные вещи, берут одну лишь истинную сущность[176]. Смысл истинного учения — что сущность помраченных вещей не изменяется, потому что она и есть их истинный облик, и как бы то ни было, вне временной истины нет победоносной Дхармы. Это значение — поистине важнейшее, тайное значение. Любопытная передача наставлений!

* * *

28 (21). Заблуждения и страсти — это и есть бодхи[177]

Вопрос: «заблуждения и страсти — это и есть просветление — бодхи»: когда расцветают-разгораются заблуждения и страсти, разгорается-расцветает и бодхи, а во время, когда разгорается-расцветает бодхи, разгораются-расцветают и заблуждения и страсти?

Ответ: это так. Если сравнить — то когда в полной темноте зажигаешь светильник[178], его сияние ярко, а среди дня сияние света слабо. А еще — когда мороз жесток, то и лед прочен, а когда мороз невелик, лед тонок. Мороз подобен заблуждениям и страстям, лед подобен бодхи. За счет того, что заблуждения и страсти разгораются-расцветают, мы познаем то, что бодхи разгорается и расцветает. Поэтому когда возрастают заблуждения и страсти, возрастает и бодхи. Таково обычное значение. А поистине свет и тьма исконно тождественны по сущности, заблуждение и постижение исконно тождественны. Вовсе не видно здесь двух вещей. Поэтому приведенные сравнения не имеют смысла. Свет и тьма — не два, заблуждение и постижение — не два; когда познают это, вовсе не видят двух вещей, и потому пребывают в покое ровного равенства. Уж если сравнивать, то вот как: когда поворачиваешь руку ладонью вверх — это бодхи, а когда поворачиваешь руку ладонью вниз — это заблуждения и страсти[179]. Если обретешь смысл этого, пребудешь в покое, естественности и чистоте. Повернуть вверх, повернуть вниз — это одно и то же дело[180]. При повороте вверх ничего не создается и при повороте вниз тоже не создается. Исконно это одна ладонь. Исконно это только одна вещь.

Однако поворот вверх и поворот вниз различны по природе, заблуждение и постижение неодинаковы по ясности. Когда не знаешь об «одной ладони», имеешь склонности и предпочтения, а когда знаешь об «одной ладони», не имеешь склонностей и предпочтений. При этом вообще нет каких-то двух нетождественных вещей, которые бы разрастались и расцветали. Вовсе нет такого, чтобы преобразование заблуждений и страстей называли бы «бодхи». Ведь сущность этих заблуждений и страстей не исправляется. Если исследовать их сущность — это чудесная основа глубины

мудрости-праджни. Ибо сущность заблуждений и страстей — это и есть мир Дхармы. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

29 (22). Деяния — это и есть освобождение[181]

Вопрос: «деяния — это и есть освобождение»: сама сущность созидающих деяний не преобразуется, и именно это называют «освобождением»? Или «освобождением» зовут то, что приходит после преобразования созидающих деяний?

Ответ: учение нашей школы называет словами «это и есть» — а они обозначают такое соотношение, при котором какие-то вещи в сущности своей искони суть не две. Если понять эту мысль с самого начала, то подобные вопросы не возникают. Мы уже проповедовали «вечное существование» всех вещей. Почему бы и деяниям не существовать вечно? Ибо после того, как усвоишь смысл во вратах Дхармы совершенного слияния, нет нужды заново говорить, что деяния — это и есть освобождение. Однако мы говорим так, когда вводим во врата учения. Если об освобождении говорят, будто оно наступает вслед за преобразованием сущности созидающих деяний, то это — мысль обособляющего учения. Ибо, согласно мысли истинного учения о совершенном слиянии, созидающие деяния вовсе не преобразуются. Ведь сущность деяний — это и есть сущность истинного облика совершенного слияния неисчерпаемых миров Дхармы.

Когда не знают совершенного учения, говорят только о деяниях, но не говорят, что деяния — это и есть освобождение. Когда знают врата Дхармы истинного облика совершенного слияния — то поскольку в самой сущности созидающих деяний полностью содержится все множество вещей, постольку созидающим деяниям вообще нет предела[182], и такова сущность совершенного слияния в мирах Дхармы. Ястребы, когда ловят птиц, не меняют их сущности — это и есть истинный облик освобождения. Охотничьи собаки, когда хватают диких зверей, ничего в них не преобразуют — это и есть истинный облик освобождения[183].

Все множество деяний следует познавать, расставляя по порядку. Но то, что уже познано, надо знать как вечное существование всех вещей. «Вечным существованием» называют то, что вещи все совершенно слитны друг с другом и нигде нет недостатка и убыли. Только ударяя по сердцу, чтобы вытряхнуть из него склонности и пристрастия[184], надо пребывать в истинном облике ровно-равного мира Дхармы. Если не придерживаться смысла «ровно-равного мира Дхармы», так никогда и не усвоишь ту мысль, что деяния — это и есть освобождение. Если понять это, то после уже не нужно заново

указывать на это устное предание[185]. Однако если снова на него указать, то только так, что деяния — это и есть освобождение, что они содержатся друг в друге и совпадают — таковы два их смысла, и вместе они суть истинный облик. Нужно хорошо обдумать это.

* * *

30 (28). Стать буддой в одно мгновение[186]

Вопрос: «стать буддой в одно мгновение»: встретиться с этим учением, обрести освобождение так, что оно подобно «внезапному»[187], занимает всего одно мгновение, — это и называют словами «стать буддой в одно мгновение»? Или в едино-мгновенном сердце полностью содержатся дхармы трех тысяч миров — и поскольку здесь нет никакого недостатка и убыли, то говорят о «становлении буддой в одно мгновение»?

Ответ: согласно обычному значению, в едином сердце — мельчайшем, едино-мгновенном — полностью содержатся и условное, и прямое воздаяние[188] десяти миров Дхармы, нет никакого недостатка и убыли — и поэтому в таком значении говорят, что буддой становятся в одно мгновение. Кроме того, на уровне первого из «пребываний», которое именуется «не-рожденностью»[189], как раз за время одного мгновения повсеместно[190] проясняют плоть-тело — таково значение, исследуемое постоянно. И в нашей школе, согласно одному из значений, учат так[191]: на уровне «имен и знаков», встретившись с мудрыми и знающими друзьями, слыша учение о Дхарме — внезапное, предельное[192], — не сходя с места, мы узнаём, что собственное наше тело и есть будда, и поистине, при отсутствии стремлений поселяемся как раз в великом ровно-равном пристанище[193]; при таком понимании, при таком подвижничестве, при таком свидетельстве мы за время одного мгновения обретаем свидетельство — как если бы повернули ладонь.

Поэтому смысл внезапного совершенного учения[194] таков: мы не считаем, что сначала собственное тело вступает на уровень[195], а после отсекает страсти, отбрасывает заблуждения и обретает просветление. Ибо мы подвижничаем, зная, что заблуждение и просветление ровно-равны. Смысл условных учений не таков. Ибо они говорят, что заблуждение и постижение всячески различны и что они отсекают заблуждения и входят в постижение, что вначале они не вступают на уровень. Смысл совершенного внезапного учения тот, что подвижничество слушания, размышления, упражнения и свидетельства — строго одновременны[196]. Нет перехода с одного уровня на другой. Когда встречаются с учением — это и есть свидетельство. Десять тысяч видов подвижничества, десять

тысяч добрых дел — это все уловки после плода[197]. Поэтому смысл нашей школы тот, что посредством встречи с учением происходит свидетельство; зная согласно учению, мы выдыхаем сердце предпочтений и склонностей, и после этого разве прекращаются какие-то заблуждения? Поэтому знать согласно учению — это и называют «стать буддой». Если рассуждать об уровнях — все они временно устанавливаются после плода[198]. Становление буддой — это всего один уровень.

* * *

31 (20). Изначальное единое мгновение[199]

Вопрос: «изначальное единое мгновение» — это то единое мгновение неведения, в которое в столице исконной просветленности[200] возникают заблуждения, — то, когда в безначальном едином мгновении искуриваются помрачения[201]? Или это единое мгновение длительностью в мельчайшую кшану, о котором мы узнаем, когда следуем свиткам сутр или же когда следуем за мудрыми и знающими друзьями?

Ответ: изначальное единое мгновение — это не единое мгновение безначального начала заблуждений[202]. У сущности дхарм мира Дхармы[203] исконно нет начала, середины и конца. Поистине, то, что называют «безначальным», — это дело, которое надо хорошо изучить. Ведь когда у нас, живых существ, в каждое мгновение пробуждается обусловленное сердце, предшествующее мгновение называют «изначальным единым мгновением». Если говорят о безначальном начале возникновения заблуждений, это временная проповедь. Ибо в природе постоянного пребывания нет предшествующего и последующего, нет ничего такого, что можно было бы назвать началом возникновения заблуждений.

Поэтому изначальное единое мгновение — это мгновение, которое не изменяется, остается постоянным. Изначальное единое мгновение имеет значения «неизменности», «постоянного пребывания». Мгновения-мысли, пробуждаемые в трех временах — прошедшем, нынешнем и будущем, — все они вместе суть одно и то же мгновение. Подобно тому как волны великого моря — это и вчерашние волны, и сегодняшние волны, полностью единые по своей сущности[204]. Мгновения трех веков — это только одно мгновение. Нынешнее мгновение, мысль, пробудившаяся при встрече с учением, — это то самое постоянно пребывающее мгновение дхарм всей сущности[205]. Три времени — одно время, хорошее и дурное — не два, ложное и правильное едины — знание обо всем этом называют «изначальным». Если говорить, что изначальное

единое мгновение — это начало возникновения заблуждений, то будут дхармы начального пробуждения. В таком случае это будет не что иное как «скрытое начало»[206]. Но это совсем не так. Только когда мы следуем свиткам сутр или когда следуем за мудрыми и знающими друзьями, — то единое мгновение, которое при этом возникает как предшествующее мгновение, знание о совершенной полноте трех тысяч миров, называется «изначальным». Нужно хорошо следовать этому образцу.

* * *

32 (3). Время чтения — это и есть прекращение заблуждений[207]

Мысль нашей школы: нужно хорошо знать дело, которое называется «время чтения, оно же прекращение заблуждений». Еще не настал рассвет того дня, когда ты встретишься с записями учения, — и ты заблуждаешься насчет хорошего и дурного, не знаешь, где внешний угол, а где внутренний[208]. Но вот, ты встретился с записью учения, и твои мысли, возникшие до нынешнего рассвета, — это три яда: алчность, глупость и гнев, это исконный корень круговращения рождений и смертей.

Ведь в единой мысли, пробуждаемой во всех сердцах[209], полностью содержатся все дхармы трех тысяч миров, нет никакого недостатка и убыли. Поэтому единая мысль, длящаяся одну кратчайшую кшану — это и три тысячи миров, и три истины, и четыре парамиты: постоянство, радость, самость и чистота[210]. И нет никакого излишка. Все дхармы, с которыми соприкасаются шесть «корней», — это дхармы будды. Нет таких, что не были бы дхармами будды.

Поняв это, останавливают то сердце, что до нынешнего рассвета еще имело склонности и предпочтения, и полностью поселяются в великом пристанище ровного равенства; об этом говорят: «следовать и отдаляться, понимать и знать, что все множество дхарм — это дхармы будды»[211]. Если не понимать этого — то нет границы обсуждаемого[212], нет чтения записей учения. Такой человек — человек, не ценящий рассветного учения. Если понимать это согласно учению, но долго не отстраняться, то — какие заблуждения отсечешь, какую основу прояснишь? Именно то, что называют «слушанием, размышлением, упражнением, свидетельством», обустраивается во время чтения[213]. Если в таком смысле читать правильное учение, вытягивать и выправлять сердце, то в это самое время и станешь буддой. Если не обретешь этого смысла, попусту истратишь дни и годы. Встретившись с записями учения, нужно хорошо обдумать это.

* * *

33 (27). Вступление на уровень прекращения заблуждений и прекращение заблуждений насчет вступления на уровень[214]

В Малой Колеснице мысли «Абхидхармы» и «Трактата о достижении»[215] неодинаковы, в Великой Колеснице различаются условное и истинное, но мысли этих школ создают свидетельство о «вступлении на уровень прекращения заблуждений». Ибо сперва на уровне «имен и знаков» узнают, что собственное тело — это и есть будда, поэтому тут же вступают на уровень. Поскольку глупцы и мудрецы суть не два, вступить на уровень не трудно. Не нужно непременно упражняться, чтобы отбросить дхарму глупцов и принять Дхарму мудрецов. Ибо упражняются только в недвойственном ровном равенстве, избавляются от двух границ — приятия и отторжения[216] — поселяются в сердце спокойном, сияющем, чистом, полном, естественном. Десять тысяч дхарм[217], десять тысяч добрых свойств — это только уловки после плода[218], сущность радости Дхармы[219] собственного приятия. Смысл условных учений: они говорят, что сначала прекращаются заблуждения, которые создают помехи, и затем раскрывается основа, которой эти помехи мешают, ибо для них «создавать помехи» и «подвергаться действию помех» не одно и то же, заблуждение и постижение различны, и потому, коль скоро эти вещи не сливаются воедино, говорят о «вступлении на уровень прекращения заблуждений»[220]. Кто понимает это, говорит[221]: если не разогнать облаков, которые закрывают луну, то разве увидишь луну, которая ими закрыта?

Мысль нашей школы не такова. Заблуждение и постижение — не два, у действия и претерпевания сущность одна. Без облаков не видно луны, без луны нет и облаков. Поэтому когда мы обретаем смысл недвойственности, мы должны говорить о «прекращении заблуждений насчет вступления на уровень». По-нашему, по причине недвойственности, тот, кто вступает, и то, куда вступают, едины по сущности. Во вступлении на уровень полностью содержится время слушания учения, — так мы говорим.

Вопрос: основная мысль учения этой школы — вступление на уровень и прекращение заблуждений непременно определяются друг через друга?

Ответ: когда не обретают смысла того, что шесть уровней — это и есть совершенное слияние, то добрые свойства[222] предполагают предел — мудреца, а поскольку нижний уровень отсекает ложные мнения, то во всех учениях редка способность стать буддой. Ибо многие части теряют и пропускают. Смысл нашего нынешнего учения

тот, что поскольку глупцы и мудрецы по своей единой сути слитны, глупцы тоже пребывают на уровне мудрецов, и мудрецы тоже пребывают на уровне глупцов. Поэтому говорится: «В прямом и косвенном смысле подземелье Авичи находится в собственном теле высшего мудреца, а земля-тело Вайрочаны не выходит за пределы единой мысли низкого глупца»[223]. Поэтому тот, кто встречает записи нашего учения, вообще ничего не упускает и не теряет[224], обретает веру и понимание, установленные как наследование, и поскольку они обретают корень и исток Дхармы, исконную жалость будды, — становление буддой близко. Основной смысл учения нашей школы — только «прекращение заблуждений насчет вступления на уровень». Прекращение заблуждений и вступление на уровень — это все уловки. Нужно хорошо следовать этому образцу. Это значение весьма важно.

* * *

34 (17). Срок исполнения общего обета всех будд[225]

Вопрос: общий обет на уровне причины, данный всем множеством будд в пределах одного века и пяти времен[226] — когда он исполняется?

Ответ: различают четыре рода общих обетов. Первый — общий обет не уровне причины, второй — общий обет на уровне плода, третий — общий обет дела в исконных вратах, четвертый — общий обет основы в исконных вратах. Об обете на уровне причины: он вызывает четыре широких обета четырех учений и пяти времен; обет на уровне плода вызывает широкие клятвы[227] четырех учений и пяти времен; обет дел в исконных вратах — это обет, вызывающий явные и исконные обеты; обет основы вызывает неисполняемые обеты[228]. Вначале — об обете Шакьямуни: в пору прохождения давнего и дальнего достижения Пути его обет на уровне причины уже исполнился. Тот его обет, который исполняется в наши дни, — это обет после обретения плода[229]. Ибо это обет, возникший после давнего и дальнего достижения Пути. О временах, когда идет исполнение обетов: обет «Сутры Цветочного убранства» целиком исполняется в ночь достижения Пути, обет сутр агамы исполняется в пору Оленьего сада, и так далее, а обет «Сутры Цветка Дхармы» исполняется в пору Цветка Дхармы. А именно, обет прояснения одного учения, раскрытого через три, исполняется в главе «Уловки» во вратах следа, а обет дела прояснения исконного исполняется в исконных вратах, — так говорят.

Обет основы в исконных вратах не исполняется в трех временах. Причина в том, что если десять миров исконно остаются постоянными, то девять миров остаются постоянными. А если

девять миров остаются постоянными, то и мир будды остается постоянным. Коль скоро мир будды остается постоянным, то и учение остается постоянным. Учение остается постоянным, и обет остается постоянным. Когда мир Дхармы остается постоянным, миры рождений и мир будды вместе остаются постоянными. Поскольку миры живых существ и мир будды вместе остаются постоянными, обет остается постоянным. Поэтому у нас, живых существ, в каждой доле[230] при каждой мысли и при каждом действии достижение и осуществление того, о чем мы размышляем и чего хотим, происходит всякий раз под защитой-прикрытием обета основы в исконных вратах. При холодном ветре мы надеваем несколько слоев одежды, в жаркие дни мы обмахиваемся веером — сообразно смыслу во всех случаях это основано не пользе, приносимой основным обетом. Поскольку девять миров не исчерпываются, обет не исполняется. Нужно хорошо обдумать это. Смысл нашей школы — тот, что исконно говорят о четырех учениях, которые остаются постоянными. Если существуют обеты без начала и конца, не рожденные, не выходящие[231] — то все они содержатся в нашем собственном сердце, такова их сущность. Любопытное дело! Нужно хранить его в тайне. Вот так, вот так!

* * *

Чертеж передачи учения[232]

Учение «Тридцати четырех заметок» — это важные сведения о созерцании сердца, чей облик передается одним течением. Если передача этого учения не прекратится, то все значения, все смыслы будут обретены. Таким образом проясняется основной смысл учения нашей школы. Наизаконнейшим образом передается из рук в руки и достигает нас, глупцов, за шесть поколений, которые показаны на чертеже[233]. Ради будущих поколений учеников в этих вратах подробно укажем ее, но перед глазами не оставим[234]. Поистине, это черепашье зеркало[235] для будущих наших собратьев. Даже если бы пришлось отбросить собственное тело и жизнь[236], нельзя вручить его. Ибо глубокая Дхарма обширна[237], и учителя с учениками вместе нисходят в подземные темницы. Если будет сосуд, то в самое позднее время можно вручить ее одному человеку. Ибо течение передачи Дхармы глубоко[238], нужно быть осторожными, нужно быть осторожными! Если нет сосуда, эту устную передачу нужно спрятать под стеной. У врат этого течения каждое из поколений должно глубоко усвоить эти указания. Если их указания нарушить, не будет поколений у наших врат, не будет учителей и учеников.

Шакья Ко:каку указывает[239]:

Эсин惠心→Какутё:覚超→Сё:хан勝範→Тё:го:長豪→Тю:дзин忠尋→
↓
Дзё:мё:静明←Сюмпан俊範←Хангэн範源←Ко:каку皇覚←

Примечания

[1] [Хонгаку 1973, 152–184]. Цифры в круглых скобках — номера тех же отрывков по «Заметкам у изголовья».
[2] [Хонгаку 1973, 152–153].
[3] Тж. «как некая дхарма».
[4] В рукописи «Заметки у изголовья» вместо *хон*, «исконное», стоит *тай*, «сущность».
[5] «Тело Закона» отличается от других двух тел как деятель от действий, так что трех тел как отдельных трех сущностей нет.
[6] *Кондзё:*, посох с металлическими кольцами наверху. Возможно, имеется в виду «алмазный жезл», «ваджра» (см.). Или же, вместо, *дзё:*, «посох», следует читать *май*, «лист» (см.), — в этом случае, имеется в виду сравнение с «кусочком листового золота», из которого можно сделать любую фигурку. Это сравнение приводится ниже, в заметке 4-й.
[7] То есть, он имеет множество разных «применений».
[8] Сострадая живым существам и проповедуя для них.
[9] [Хонгаку 1973, 153–154].
[10] Якобы отличную от «небесной» луны.
[11] Отсылка к сочинению Сэнчжао «Толкование к Сутре о Вималакирти» (ТСД 38, 327b): «Без исконного нет того, что отпечатывает следы, без следов не проявляется исконное. Хотя исконное и следы различаются, они находятся в немыслимом и невыразимом единстве».
[12] В «Заметках у изголовья» — «...то сутры и трактаты не отступают от одной и той же сути».
[13] Здесь, «сердце» — «сердцевина», внутренняя суть, и оно же — сознание, которое выстраивает мир вещей как якобы «внешний».
[14] [Хонгаку 1973, 154–155].
[15] Имеется в виду четверостишие, где описан путь сострадательного подвижника, бодхисаттвы: «Всю воду из лодки сам вычерпаю, все деяния Брахмы сам совершу, претерпевание и действие сам различу — и не присвою того, что последует мне за это». Здесь, «вода» — те желания, что тянут ко дну корабль, плывущий к «другому берегу», к освобождению. «Деяния Брахмы» — сострадательные дела для спасения всех существ. Различать «действие» и «претерпевание» бодхисаттве нужно, чтобы выделить в делах то, что зависит от него самого. Благие последствия своего подвижничества он обещает не присваивать, а передать другим существам.
[16] Речь идет о пятидесяти двух ступенях совершенствования бодхисаттвы (см.). «Подобие» — предпоследняя, 51-я из этих ступеней.
[17] Речь идет о «шести условиях» просветления (см.), «имена и знаки» — второе из этих условий.
[18] То есть, обретение истинного знания.
[19] Всё содержание обычного нашего опыта не ложно, это не мнимость, порожденная нами самими. Каждый из нас есть будда, и это свойство быть буддой определяет и познание, и то, каким он создает свой мир, свое наваждение.
[20] То есть, такой, на котором еще возможно отступление с пути становления буддой.
[21] Или же «сердца, вышедшего в путь», *хоцусин* (см.).
[22] См.: Шесть «корней».

[23] То есть, даже и «обратимый» уровень нельзя считать в чем-то ущербным, потому что на нем возможно «обращение» в обе стороны — и назад, и вперед, и совершить его так же просто, как повернуть руку — ладонью вниз или вверх.
[24] Здесь, — какой угодно бодхисаттва, то есть любое существо, занятое сострадательным подвижничеством ради других, — или, в узком смысле, последователь школы Тэндай, член «общины бодхисаттв», принявший при посвящении в монахи пятьдесят восемь «заповедей бодхисаттвы».
[25] В мире, каким он видится просветленному взору будды, а не нашему помраченному сознанию.
[26] Эта установка школы Тэндай порождала упреки в начетничестве и равнодушии к вопросам нравственности. Если обратиться к отрывку «Заметок» отдельно от контекста, то получается, что одного знакомства с книгами, с «именами и знаками», полностью достаточно, и человеку больше не нужно совершенствоваться.
[27] В учениях «хранилища», «проникновения» и «обособляющем», см.: Пять времен и восемь учений.
[28] *Анакасико, анакасико.* Этими словами заканчиваются многие «заметки», значение их не вполне ясно.
[29] [Хонгаку 1973, 155–157].
[30] Подзаголовок указывает, к какому из разделов учения Тэндай относится данное наставление. Здесь, — «наследие», *кэцу*, то есть передаваемый в школе навык отвечать на вопрос о «двух истинах» («мирской» и «истины в первом значении»).
[31] Если рассуждать в рамках предварительного, «уловочного» учения будды, то различение трех истин относится к сущностному уровню, если же перейти к «исконному» учению, то это различение относится к уровню явлений.
[32] Имеется в виду, установление тождества между единичным («таким, как есть», вне каких-либо обобщений) и всеобщим («сущностью» как таковой), минуя уровень общего.
[33] Здесь видно, в чем разница между двумя парами понятий: «основа и дела», *дзи–ри*, и «сущность и действия», *тай–ё:*. На уровне «основы» все вещи имеют «единую», одну и ту же сущность, тогда как на уровне «дел» она у каждого своя.
[34] «Исконное» знание видит мир как сущностно множественный, тогда как знание «следа» считает, что в сущности мир един, а множественна только видимость. При этом «исконное» знание признает, что живые существа все имеют одну и ту же сущностную природу, и она совпадает с природой будды.
[35] То есть, принадлежат к одному и тому же ряду «вещей», а потому предполагают друг друга, не существуют по отдельности.
[36] Относительны, — каждая может быть понята только в ряду других, а не сама по себе.
[37] В рукописи «Заметки у изголовья» — «...в человека».
[38] [Хонгаку 1973, 157].
[39] То есть круговорот рождений и смертей бесконечен.
[40] Ср.: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, и поэтому "знак" миров — вечное существование».
[41] Непостоянное постоянно в своем свойстве «быть непостоянным», различное неизменно в своей «всегдашней различности». Здесь, «вечно существовать» — то же, что «оставаться постоянным», *дзё:дзю:*.
[42] [Лотосовая сутра 1998, 235], гл. XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты». Речь идет о трех уровнях мироздания — «мире желаний», «мире форм» и «мире без форм».
[43] [Хонгаку 1973, 158].
[44] «Чудесное просветление» — последняя из Пятидесяти двух ступеней совершенствования бодхисаттвы (см.).
[45] Сердце-сознание называется «едино-мгновенным», *итинэн*, так как его тождество с буддой проявляется в каждом его единичном действии, в одной «мгновенной» мысли.

[46] Первое из Шести условий (см.).
[47] См.: Три истины.
[48] Достигнув просветления, бодхисаттва смотрит на мир так же, как будда, поэтому мир ему предстает как «Спокойное сияние».
[49] Вне нас самих, всего нашего существа, включая и сознание, и чувства.
[50] Пятое из Шести условий (см.).
[51] [Хонгаку 1973, 158–159].
[52] Здесь, — события, происходящие с «истинной сущностью», но не изменяющие ее.
[53] [Хонгаку 1973, 159–160].
[54] Тж. Природа дхарм (см.).
[55] Состояния, когда «держатся» и когда «отпускают», одинаково пусты, так как и природа вещей пуста, и ее отсутствие тоже пусто.
[56] [Хонгаку 1973, 160–161].
[57] Тж. «единое мгновение», *итинэн*.
[58] На предпоследней или последней ступенях из пятидесяти двух ступеней совершенствования бодхисаттвы (см.).
[59] Пятьдесят две ступени совершенствования бодхисаттвы за вычетом первых десяти.
[60] [Хонгаку 1973, 161–162]. В «Заметках у изголовья» этого отрывка нет.
[61] Оно же Сознание аммара (см.).
[62] Изменчивое содержание других сознаний.
[63] Оно же Сознание алая (см.).
[64] Оно же Сознание манас (см.).
[65] [Хонгаку 1973, 163].
[66] О Будде Шакьямуни в обычном понимании.
[67] Таков Будда Шакьямуни в «Лотосовой сутре» (ср. ниже).
[68] «Дело» — явление, событие в наблюдаемой действительности — в отличие от «основы», сущности. Когда хотят подчеркнуть всеобщность природы будды, о ней говорят как об «основе», а когда подчеркивают сущность, выраженную в чем-то, «осуществленную суть», *гутай*, то говорят о «делах». Согласно прежним учениям, явления проявляют собой исконную основу, а по более поздним — в исконных вратах «дела», явления достигают совершенства.
[69] [Хонгаку 1973, 163–164].
[70] Тж. «нарочно даваемая проповедь», *сэсэцу*, условное, неокончательное наставление.
[71] В «Заметках у изголовья» в этом месте есть вставка: «Дни и месяцы давнегодальнего, и дни, и месяцы нынешнего, дни и месяцы верхушки и корня — у всех у них суть одна».
[72] Отсылка к гл. XVI «Лотосовой сутры» [Лотосовая сутра 1998, 234]. См.: Пять сотен... пылинок.
[73] Знак *сан*, «три», добавлен по «Заметкам у изголовья».
[74] [Хонгаку 1973, 164-165].
[75] «Земли равного пребывания глупцов и мудрецов» — таковы мир Саха и Чистая земля на западе.
[76] Земли, где учение, Дхарма, передается без препятствий.
[77] Чистая земля, выходящая за пределы различения «того» и «этого».
[78] В «Заметках у изголовья» — «следуя трем землям».
[79] См. выше, Заметку 1-ю.
[80] [Хонгаку 1973, 165]. Здесь, «исконная ступень», — вероятно, то же, что «исконное существование» (см.).
[81] Знак *ару*и, добавлен по «Заметкам у изголовья».
[82] В буддийских источниках учение части сравнивают с плотом, который нужен лишь затем, чтобы переправиться через поток непостоянного мира к берегу — просветлению.

[83] Учение достигает предельной истины (тела Дхармы), поэтому оно — не просто средство, а сама предельная истина.
[84] В «Заметках у изголовья» далее следует вставка: «Все дхармы — это проповеданные дхармы, врата учения — это проповеданное учение. Почему же на ступени тела Закона...».
[85] [Лотосовая сутра 1998, 127, 130, 131].
[86] [Хонгаку 1973, 165–166].
[87] То есть, относятся и к тем, и к другим «вратам».
[88] Тж. «измененным и правильным» (см.).
[89] Ср. выше о единстве трех тел будды.
[90] См. ниже, в Заметке 21-й.
[91] [Хонгаку 1973, 166–167].
[92] «Правильное» и «прямое» здесь и ниже — один и тот же знак *сё:*.
[93] «Область-сосуд», *ки-сэкэн*, — третья, дальняя область мира, доступного данному существу, в отличие от ближайшей «области пяти совокупностей» и ближнего окружения, «области живых существ». По мере того, как травы и деревья становились бы буддами, среда обитания живых существ все больше оскудевала бы, так как пополняться миру растений неоткуда — ведь растениями никто не перерождается. Любопытно, что предсказания о конце мира в буддийских текстах почти никогда не включают в себя такую примету упадка, как вымирание растений, — хотя природные бедствия вроде ураганов, засух и наводнений, грозят и растениям, а нарастающее ухудшение людских способностей должно было бы вести в том числе и к развалу земледелия, к истреблению лесов и т. д.
[94] [Хонгаку 1973, 167–168].
[95] Согласно комментарию Тамура Ёсиро:, все, что сказано ниже о «превращенных телах», относится также и к «телам соответствия» — их тоже считают «частными» в отличие от всеобщего «тела Дхармы».
[96] Каждый образ обладает всеми свойствами отображаемой сущности.
[97] Каждый образ имеет лишь одно или несколько свойств отображаемой сущности.
[98] При перемене взгляда на вещи, после которой они видятся как тождественные «телу Дхармы», вселенскому будде.
[99] [Хонгаку 1973, 169].
[100] Разным существам для обретения просветления следует упражняться поразному, это признают все буддийские наставники. Объясняют это тем, что хотя по природе каждый из нас тождествен будде, но природа может быть бесконечно разнообразной, отсюда и многообразие способов ее проявления.
[101] Наша помраченная мысль тождественна мудрости будды.
[102] *Синдзай*. В «Заметках у изголовья» вместо этих знаков стоят знаки *гисай*, «предельное значение».
[103] Тамура Ёсиро: указывает, что в данном случае речь идет о теле будды, присутствующем в нашем мире, *гэндзицу*.
[104] *Дзибуцу*. В «Заметках у изголовья» — «собственное сердце», *дзисин*.
[105] Чжаньжань в «Толковании к Сокровенным значениям Цветка Дхармы» (ТСД 33, 918b) обсуждает десять «врат недвойственности» — вещей, отношение между которыми сводится к тому, что они суть «не два». Третьи из этих «врат» — это упражнение и природа.
[106] В том же сочинении Чжаньжань говорит: «если это есть в природе, то тем самым, освоив подвижничество, достигаешь природы, а если побуждаешься к подвижничеству, то тем самым осуществляешь природу и обретаешь подвижничество. Природа неизменна, упражнение постоянно меняется (ТСД 33, 918).
[107] *То:дзи*. В «Заметках у изголовья» — «единые по сущности», *то:тай*.
[108] «Лотосовая сутра», гл. XX, «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий». Этот бодхисаттва обращается ко всем встречным: «Я глубоко почитаю вас и не могу

относиться к вам с презрением. Почему? Потому что вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!» [Лотосовая сутра 1998, 265]. Здесь составители «Заметок» указывают, что бодхисаттва говорит о трех причинах: «прямой» (я почитаю вас, как будд, ибо по природе все вы уже будды), «конечной» (существует Путь бодхисаттвы, о котором Будда поведал людям) и «связанной» (вы будете следовать по этому пути и станете буддами).

[109] [Хонгаку 1973, 170–171].

[110] Никак не проявленные в нашем мире.

[111] В «Заметках у изголовья» — «от двух дхарм — плоти и сердца».

[112] То есть, условием их возникновения выступает изначальное «неведение», ср. выше.

[113] Чжаньжань. «Записки об Изящных строках Цветка Дхармы» (ТСД 34. 330c).

[114] В «Заметках у изголовья», как и у Чжаньжаня, — «обособленными значениями», *бэцуги*.

[115] В «Заметках у изголовья» — «посредством упражнения». У Чжии в «Изящных строках Цветка Дхармы» (ТСД 34, 128b) «три тела с природным достоинствами» — это «поперечное» измерение, а «три тела с достоинствами, добытыми упражнением» — «продольное» измерение, тогда как трем телам из «Совершенного учения» не соответствует ни одно из этих измерений.

[116] [Хонгаку 1973, 171].

[117] *Санрин*, в «Заметках у изголовья» — «леса созерцания», *дзэнрин*, имеется в виду китайский храм Упражнения в созерцании, Сючаньсы, яп. Сю:дзэндзи, где учился Сайтё:, основатель Тэндай. Учению, восходящему к наставникам этого храма, посвящен отдельный текст традиции *хонгаку*, «Наследие храма Сючань». Более позднее название этого же храма — «Храм леса созерцания», кит. Чаньлинсы, яп. Дзэнриндзи.

[118] Тж. дхарм.

[119] См. выше, в Заметке 16-й.

[120] Пяти первоначалам в учении Сингон соответствуют эти пять цветов.

[121] А не шесть, как Сингон.

[122] У Ку:кай в сочинении «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» сказано: «Хотя и говорится, что сердце и плоть различны, по природе они тождественны».

[123] У Чжии в «Махаянском прекращении неведения и постижении сути» сказано: «Сердце — то же, что все вещи, все вещи — то же, что сердце» (ТСД 46, 54a).

[124] В небуддийских учениях.

[125] [Хонгаку 1973, 171–172].

[126] То есть, поскольку все они «исконны», «таковы, как есть».

[127] Об истине в отличие от видимости.

[128] Об истине, совпадающей с видимостью.

[129] Спокойное созерцание, отрешенное от обыденной действительности.

[130] В «Заметках у изголовья» — «во всех дхармах», то есть во всех вещах.

[131] Все вещи возвращаются к «единому сердцу».

[132] Неверно, что оно вне-временно.

[133] Единство всех образов в нем.

[134] «Исконных врат» и «врат следа», двух частей «Лотосовой сутры».

[135] Все существа таковы, как есть, их существование сущностно, а не условно.

[136] Вероятно, имеется в виду обычай захоронения свитков сутр в священных горах — до будущих времен, когда люди смогут их прочесть и понять. В «Заметках у изголовья» — «...сожги это в огненной печи».

[137] [Хонгаку 1973, 173].

[138] Всё множество свойств, присущих истинному телу будды, выходящему за пределы мира рождений и смертей.

[139] В «Заметках у изголовья» — «изогнутые или прямые».

[140] В «Заметках у изголовья» — «нелегко помыслить».

[141] [Хонгаку 1973, 174]. В «Заметках у изголовья» этого отрывка нет.

[142] Пять разновидностей учений: колесницы людей, небожителей, слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек и бодхисаттв. Таково обычное определение «пяти колесниц», у наставников Тэндай часто «слушатели» и «одиночки» считаются заодно, и добавляется еще колесница будд.
[143] Отождествляемая с учением «Лотосовой сутры».
[144] Цитата из сочинения Чжаньжаня «Алмазный резец» (ТСД 46, 782с).
[145] Внешний облик вещей в здешнем мире и есть их истинный облик.
[146] То есть, не говорим, как во «вратах следа», что все множество внешне различных вещей на уровне сущности возвращается к единой «основе».
[147] В созерцании сердца устанавливается соответствие между «основой» и «делами», между «исконными вратами» и «вратами следа».
[148] Цитируется «Похвала исконной просветленности», см.
[149] [Хонгаку 1973, 175].
[150] В рукописи «Заметки у изголовья» — «вываривая». В песке масла нет, так что его оттуда и не добудешь. Если же это не песок, а, скажем, мелкие зерна, то из них можно добыть масло, поскольку оно в них есть.
[151] То есть, их проповедь исходит от тела Дхармы.
[152] [Хонгаку 1973, 175–176].
[153] Здесь, «дела» — особенные, ограниченные. Исконная сущность проявляется в ограниченных, частных обликах.
[154] Исконная сущность проявляется с помощью приемов, которые ей не соразмерны.
[155] Здесь, «основа» — всеобъемлющее, безграничное. Исконная сущность проявляется через образы, выходящие за пределы времени и пространства.
[156] Проявление, которое объединяет три названных выше способа.
[157] В «Заметках у изголовья» — «называют проявлением сущности».
[158] В «Заметках у изголовья» — «называют исконными вратами истинного облика, называют исконной сущностью, называют истинным проявлением исконного».
[159] В «Заметках у изголовья» — «не было бы истинным проявлением исконного».
[160] Дальше ведется проповедь с точки зрения «проявления исконного при созерцании сердца», см. выше. Исходя из этой точки зрения, ниже рассматриваются три остальных «проявления исконного».
[161] [Хонгаку 1973, 176–177].
[162] Часто обсуждаемых, обычных.
[163] Это значит, что обитатели мира «голодных духов» вечно остаются «голодными духами» и т. д.
[164] Миры, мыслимые как следующие друг за другом во времени.
[165] Миры, мыслимые как существующие одновременно.
[166] [Хонгаку 1973, 177].
[167] Поглощаются ли одни истины («побежденные») другими («победителями»), или же соединение истин происходит как-то иначе.
[168] Чжии, «Изящные строки Цветка Дхармы», ТСД 34, 81b.
[169] При выходе в мир проявленной истины, в мир двойственности, побеждает «временная» истина, а «пустая» и «срединная» ей уступают.
[170] Всевозможные образы, которые возникают друг за другом, «рядами», подобно густому лесу.
[171] Того, что существует как исконно-приходящее, исконно-естественное.
[172] В «Заметках у изголовья» — «опустошают друг друга».
[173] Раскрытие временной истины.
[174] Поначалу берут всевозможные проявленные, то есть временные образы, и только из связывания их возникает (как условие их появления) та «сущность», которую можно описать на уровне пустой и срединной истин. Образы даны с самого начала, по отношению к ним сущность вторична.
[175] В отличие от временного, которое их проявляет, выражает, а значит, не может сохранять самотождественного покоя и величия.

[176] Полагают, что заблуждений много, а истина одна и отлична от заблуждений.
[177] [Хонгаку 1973, 178].
[178] В «Заметках у изголовья» — «подходишь к светильнику».
[179] В буддийской словесности этот образ восходит к сочинению Чжили «Сборник важных указаний о десяти вратах не-двойственности» (ТСД 46, № 1928, 707a). Там говорится не о сущностном единстве, а о «взаимном обращении», *сохон*, внутренней и тыльной сторон ладони.
[180] В «Заметках у изголовья» — «одна и та же ладонь».
[181] [Хонгаку 1973, 178–179].
[182] То есть, требование избавиться от них бессмысленно.
[183] Вероятно, смысл сравнения таков. Когда птица попадает в когти к ястребу, это все та же птица, нельзя сказать, что она перестала быть «птицей» и стала «добычей». Так же и мы «ловим» наши заблуждения и страсти, но они от этого не перестают быть тем, чем они были. Никакого избавления от них не происходит, наступает лишь некое овладение ими.
[184] В исходном тексте знак неясен, в рукописи «Заметки у изголовья» — «ударяя по сердцу, чтобы вытряхнуть из него всяческие склонности».
[185] Тем, кто понимает слова о «ровно-равном мире Дхармы», не нужно давать то устное наставление, которое изложено в этой заметке.
[186] [Хонгаку 1973, 179–180].
[187] В «Заметках у изголовья» — «подобно обычному».
[188] См. об «условном» и «прямом» в Заметке 16-й.
[189] Первое из десяти «пребываний» (11-й из 52-х уровней совершенствования бодхисаттвы, см. выше). На этом уровне подвижник постигает «пустоту», относительность рождения и смерти.
[190] Знак добавлен по рукописи «Заметки у изголовья», в исходном тексте запись неясна. Речь идет о том, что подвижник повсюду находит зримые подтверждения тому, что мир непостоянства — это и есть мир Дхармы.
[191] Приводится точка зрения Чжии из «Махаянского прекращения и постижения» (ТСД 46, 10b).
[192] Исконное и окончательное учение.
[193] В «Заметках у изголовья» — «великое ровно-равное собрание».
[194] Целостного, окончательного учения.
[195] Осознает свое тождество с буддой.
[196] Речь идет о том, что между подвижничеством и его предполагаемым итогом, «свидетельством», нет разницы ни во временном отношении, ни в качественном (в смысле меньшей/большей меры совершенства).
[197] Эти уловки позволяют показать, что плод подвижничества уже обретен — вернее, что он никогда и не отсутствовал.
[198] Плод уже достигнут, а «уровни», ступени, по которым идет его достижение, устанавливаются соразмерно обыденному опыту, то есть «временно».
[199] [Хонгаку 1973, 180–181].
[200] В исконно-просветленном сердце.
[201] Заблуждения берут начало в некой первоначальной мгновенной мысли, в «неведении».
[202] В «Заметках у изголовья» — «безначальных заблуждений и помрачений».
[203] У той их сущности, которая постигается, если смотреть с точки зрения мира Дхармы, истинного мира.
[204] В исходном тексте это место неясно, уточнено по «Заметкам у изголовья». Речь идет о временно́м пределе, который преодолевается. Ср. выше, в Заметке 12-й.
[205] В «Заметках у изголовья» — «миров Дхармы всей сущности».
[206] Понятие для обозначения некой изначальной сущности, порождающей либо творящей все вещи, в буддийском учении считается, что оно впервые было введено индийскими мыслителями школы Санкхья. Не принимая теории творения или

порождения мира, буддисты отвергают и такое «скрытое начало». Ср. в «Толковании к похвале исконной просветленности».
[207] [Хонгаку 1973, 181–182].
[208] То есть, не понимаешь, куда тебе идти.
[209] Всевозможные действия сердца, возникающие из первоначальной единой мысли.
[210] О четырех свойствах просветления говорится в «Сутре о нирване», они противоположны свойствам мира рождений и смертей: непостоянству, страданию, отсутствию самости и нечистоте.
[211] Чжии, «Махаянское прекращение и постижение», ТСД 46, 10b.
[212] То есть не ясно, о чем в таком случае спорить.
[213] Читая тексты учения, внезапно обретаешь всевозможные достоинства — плоды слушания, размышления, упражнения и свидетельства.
[214] [Хонгаку 1973, 182–183].
[215] Речь идет о сочинениях «Абхидхармакоша» и «Трактат о достижении истины».
[216] Речь идет о границах между принятием и отвержением и между заблуждением и просветлением.
[217] В «Заметках у изголовья» — «десять тысяч видов подвижничества».
[218] См. выше, в Заметке 30-й.
[219] Высшей ступени совершенства, полной свободы.
[220] Имеется в виду, что после отсечения определенных заблуждений подвижник вступает на очередной уровень совершенства.
[221] В «Заметках у изголовья» — «если сравнить».
[222] В «Заметках у изголовья» — «высшие пределы мудреца».
[223] Цитата из сочинения Чжаньжаня «Алмазный резец», ТСД 46, 781a. Авичи — низшая, самая страшная из «подземных темниц», Вайрочана — будда, почитаемый, как «тело Дхармы».
[224] В «Заметках у изголовья» — «ничего не отклоняет и не теряет».
[225] [Хонгаку 1973, 183–184].
[226] Пять времен — периоды деятельности Будды Шакьямуни: времена Цветочного убранства, Оленьего сада, Широкого распространения, Праджня-парамиты, а также Цветка Дхармы и Нирваны. Под «одним веком» имеется в виду век Шакьямуни.
[227] В «Заметках у изголовья» — «широкие обеты». Обеты, которые расширяют пять времен и четыре учения.
[228] Исконно-приходящие обеты, которые нет нужды исполнять, ибо они уже исполнены.
[229] Обеты, принесенные ради живых существ уже после просветления.
[230] В каждом рождении.
[231] В «Заметках у изголовья» — «не рожденные, не исчезающие».
[232] [Хонгаку 1973, 184]. В «Заметках у изголовья» этого заголовка нет.
[233] В исходном тексте неясно, в данном издании — дано по «Заметкам у изголовья».
[234] В «Заметках у изголовья» — «но значение ее глубоко».
[235] Имеется в виду панцирь черепахи как принадлежность для гаданий в Древнем Китае, в переносном смысле — источник истинного знания.
[236] В «Заметках у изголовья» — «Хотя это и так, но людям, которые не суть сосуды...»
[237] Место не ясно, в «Заметках у изголовья» весь текст отличается.
[238] В «Заметках у изголовья» — «Значение единого течения Эсин глубоко».
[239] В «Заметках у изголовья» это заглавие отсутствует, но перед чертежом сказано: «О чертеже передачи указаний и толкований к шрамане Ко:каку».

Созерцание истинной сущности[1]

Изложил шрамана Гэнсин из Молельни Шурамгамы
школы Небесной Опоры[2]

[120] Иначе называется: «Собрание важных сведений о просветлении-*бодхи*, помогающее увидеть его и осознать», снабжено знаками азбуки для чтения вслух[3]. Постараюсь изложить это.

Созерцание трех истин — пустой, временной и срединной — должно быть показано в его главной сути. В первом разделе «Махаянского прекращения неведения и постижения сути» говорится: «Неверно, что на Срединном Пути нет никаких красок, никаких запахов. Так в моем мире, так и в мире будд, и точно так же в мирах живых существ»[4]. «Мой мир» — это собственное сердце подвижника. «Мир будд» — это все будды на десяти сторонах. «Живые существа» — это все живые существа. «Никакой краски, никакого запаха» — у всех видов того, что не чувствует: у трав и деревьев, черепков и камешков, у гор, рек и великой земли, у великого моря, пустого неба и пр. Неверно, что на Срединном Пути эти десятки тысяч вещей мыслятся как не существующие. Иначе говоря — неверно, будто они не едины. Еще это единство называют истинной сущностью, истинным знаком, миром Дхармы, телом Закона-Дхармы, природой дхарм, Так Пришедшим буддой, истиной в первом значении. Среди этих многочисленных имен часто называют имя «истинной сущности»: в сутрах и трактатах им обычно поясняют смысл созерцания Срединного Пути, о котором там много проповедуют.

Если хочешь скоро стать буддой, если хочешь непременно родиться в стране Высшей Радости, то нужно думать: «Мое сердце — это и есть основа истинной сущности». Если думаешь: «Суть меня самого — это истинная сущность, она пребывает повсюду в мире Дхармы», — то нужно думать: «Я и есть мир Дхармы и ничто другое». Когда я достигаю озарения, то все будды на десяти сторонах в мире Дхармы, как и все множество бодхисаттв, милостиво пребывают во мне самом[5]. Если я ищу какого-то будду вне меня самого, отдельно от меня, то в этом случае мне неведомо, что я сам — это и есть истинная сущность. Но если я уже знаю, что истинная сущность и я — одно и то же, то и Шакьямуни, и Амитаб-

ха, и Наставник-Врачеватель, и все будды на десяти сторонах, и Всеобъемлющая Мудрость, и Манджушри, и Внимающий Звукам, и Майтрейя, и все бодхисаттвы — не отделяются от меня самого. Так же и «Сутра о Цветке Дхармы» и другие сутры из двенадцати частей восьмидесятитысячного хранилища Дхармы[6], и все будды и бодхисаттвы, и десятки тысяч деяний на уровне причины и десятки тысяч заслуг на ступени плода[7], [121] а также безмерные заслуги от собственного подвижничества, передаваемые другим, — где же все это обустроено, если не внутри меня самого?

Когда думаешь так, то коль скоро все десятки тысяч дхарм созданы сердцем, то десятки тысяч деяний содержатся в одном сердце; и знание того, что в одной мысли возникает все множество дхарм, становится помостом, где восседает приверженец Пути[8]. Это называют становлением правильного просветления. Если становишься буддой, не отбрасывая себя самого, то это называют словами «стать буддой в этом теле»[9]. Подобно тому, как Девочка-Дракон, хотя над нею и тяготели восемь запретов[10], услышала основу учения «Сутры о Цветке Дхармы» о единой сущности десятков тысяч дхарм — и за одно мгновение-кшану у нее пробудилось просветленное сердце, за один миг она достигла правильного просветления. А созерцатели истинной сущности, если хотят возродиться в стране Высшей Радости, то полагаются на сердце[11], верят, что непременно возродятся, и не сомневаются в возрождении. Ведь стать буддой — предельно трудно. Ибо безмерные заслуги от собственных деяний, передаваемые другим, должны наполнить весь мир Дхармы — так идет становление будды. А возродиться в Высшей Радости — предельно легко. Даже тот, кто совершал дурные дела, если в свой смертный час он десять раз подряд возгласит: «Слава будде Амитабхе!» — то непременно возродится там.

Если так созерцаешь истинную сущность, то станешь буддой, хотя им и трудно стать. И, конечно же, без сомнения, непременно возродишься в Высшей Радости, в которой легко родиться. Следовательно, те, кто непременно хочет возродиться, могут только созерцать истинную сущность. Нет сомнений в том, что сто человек из ста непременно возродятся в Высшей Радости. Если же не веришь, то ты тем самым клевещешь на всех почитаемых будд на десяти сторонах и в трех временах, и на «Сутру о Цветке Дхармы», ибо у всех у них суть одна — истинная сущность. Как же те, кто клевещет на будд на десяти сторонах, как и на «Сутру о Цветке Дхармы», смогут не провалиться тут же в подземные темницы? В главе «Сравнение» в «Сутре о Цветке Дхармы» так сказано о плодах воздаяния за прегрешение клеветы:

«Такие люди, когда окончится их жизнь,
Войдут в ад Авичи
И будут находиться там одну кальпу,
А когда исчерпается кальпа,
Снова возродятся в аду
И будут превращаться так
Бесчисленные кальпы»[12].

«Ад Авичи» — это подземная темница Беспросветная. Есть восемь больших подземных темниц. Первая — подземная темница Равного пребывания, вторая — подземная темница Черных веревок, третья — подземная темница Толп и сборищ, четвертая — подземная темница Воплей и стонов, пятая — подземная темница Великих воплей и стонов, шестая — подземная темница Пылающего жара, седьмая — подземная темница Предельного жара, восьмая — подземная темница Беспросветная. Огонь в первой из них, подземной темнице Равного пребывания, настолько же горячее огня в мире людей, насколько в мире людей огонь горячее снега. [122] Так же и в следующей темнице огонь настолько же жарче, насколько в этой темнице огонь жарче снега. И наконец, в восьмой подземной темнице, Беспросветной, страдания таковы, что даже одна их доля несравненно тяжелее всего множества страданий во всех подземных темницах. Будда милостиво не рассказывает до конца о страданиях подземной темницы Беспросветной. Он не говорит даже об одной тысячной части страданий в Беспросветной темнице, а если бы сказал — слушатели, пожалуй, истекли бы кровью и умерли. Те, кто клевещет на «Сутру о Цветке Дхармы», попадут в эту темницу Беспросветную, и все пять частей их тела[13] вспыхнут в бурном пламени, что простирается на много сотен йоджан. Пламя охватит подошвы — и дойдет до макушки, подпалит мясо — и сожжет кости, а когда спалит костный мозг, то это будет так мучительно, что другие люди, если и услышат, не смогут понять, каково это, — а что, если такое довелось бы испытать нам самим, если это хоть на мгновение, хоть на миг, хоть одною стороной коснулось бы нас? Войти в огонь мира людей грешникам из подземной темницы Равного пребывания показалось бы приятнее, чем вкушать радости неба Третьего Созерцания[14]. Если войдешь в огонь мира людей — то сразу умрешь, страдание займет лишь одно мгновение-кшану. В огне подземной темницы Равного пребывания, хотя и погибнешь сразу, но будешь овеян прохладным ветром и станешь таким, как прежде, словно бы вернулся к жизни. Если же упадешь на самое дно подземной темницы Авичи, то там страдания трудно будет прервать даже на одно мгновение, хотя и будешь желать, чтобы

это прекратилось, жизнь будет очень долгой, на протяжении целой кальпы — будешь сгорать и обращаться в пепел, но смерти не будет. Став пеплом, исчезнув, ты все равно будешь страдать. Когда хулители «Сутры о Цветке Дхармы» исчерпают жизнь в одну кальпу, то при новом рождении вернутся в эту же подземную темницу, и на протяжении бесчисленных кальп будут терпеть неизмеримые страдания, а после возродятся на пути животных и испытают всевозможные муки. А если однажды обретут человеческое тело, то родятся слепыми, глухими, увечными, будут бедны, убоги, станут у людей рабами, рабынями, слугами, подневольными, постоянно будут мучиться оттого, что их зовут чесоточными, паршивыми: «И вот, все, что презирают люди, пало на меня одного!» — Да, ибо все это — за давнюю клевету на «Сутру о Цветке Дхармы».

Таков наивысший Закон-Дхарма — вместе и награда, и кара, и опять-таки, его благие свойства немыслимы и невыразимы. Внезапно достигается просветление, *бодхи*, плод будды; если же не веришь ему, то прегрешение будет безмерно и навлечет на тебя плоды воздаяния в подземных темницах на протяжении неисчислимых кальп. В главе «Никогда Не Презирающий»[15] сказано и о заслугах тех, кто верит, и о прегрешениях тех, кто клевещет. Бодхисаттва Никогда Не Презирающий верит, что все живые существа в самих себе имеют природу будды, почитает [123] и восхваляет их, в нынешней жизни очищает свои шесть «корней», а в будущем рождении обретает стойкость в том, чтобы не рождаться больше. Многие живые существа, не верящие в это, в тысяче кальп в аду Авичи терпят великие страдания и муки. «Природа будды» — это иное имя для истинной сущности. А значит, если не верить в истинную сущность, то будешь терпеть страдания в течение тысячи кальп, провалившись в ад Авичи.

Печально! И падение в подземную темницу Беспросветную, и возрождение в мире Высшей Радости зависят только от моего нынешнего сердца. Я и есть — истинная сущность. Не верить — значит непременно опуститься в подземную темницу. Если глубоко веришь и не сомневаешься, то возродишься в Высшей Радости. Итак, и возрождение в Высшей Радости, и падение в подземные темницы могут зависеть только от веры и неверия. Тягостно! Сила созерцания истинной сущности такова, что, не веря в возрождение в Высшей Радости, падаешь в подземную темницу Беспросветную и терпишь страдания на протяжении бесчисленных кальп, а веря глубоко, возрождаешься в Высшей Радости и бесконечно радуешься на протяжении бесчисленных кальп. Я и вы должны только непременно верить в это созерцание истинной сущности. Так мы легко станем буддами, постигнем в нынешней жизни путь воз-

рождения в Высшей Радости — вот счастье, что длится из жизни в жизнь, из века в век! И пусть даже я бесстыдно нарушаю заповеди, пусть сердце мое лениво, и я уже не могу удержаться, падаю — но лишь на один миг я подумаю о том, что я сам и есть истинная сущность, и я предельно легко смогу опереться на эту мысль.

Бодхисаттвы условных учений[16], не зная этого созерцания истинной сущности, на протяжении неизмеримых кальп надрывают свои кости и костный мозг, не щадят тела и жизни, ни на мгновение, ни на миг не отступают. Они предаются трудному подвижничеству, мучительному подвижничеству, коль скоро путь становления будды труден — но ведь они уже взялись пройти его! Прежде и наш Великий Учитель, Так Пришедший Шакьямуни, издавна в течение неизмеримых кальп вовсе не щадил тела и жизни; нет места даже величиной в горчичное зерно, где бы он не предавался такому трудному подвижничеству, мучительному подвижничеству, — и так стал буддой. А мы, хотя и не предаемся мучительному подвижничеству в течение неисчислимых кальп, хотя и не осваиваем шесть «переправ», всего лишь за небольшой промежуток времени, благодаря сердцу, занятому единой мыслью — что «я сам и есть истинная сущность», — становимся буддами, постигаем путь возрождения в Высшей Радости. Внутри изменчивого мира это — такая редкость, которой трудно сбыться!

Вот это человеческое тело трудно обрести, но мы его обрели; трудно встретить учение будды, но мы его встретили. Поскольку это тело таково, что в нем за недолгий срок вся жизнь исчерпывается, даже на миг не удается удержать пять заповедей и десять благих свойств — то [124] трудно родиться среди людей или на небесах. Только даже на дне трех дурных миров, если проведешь там неисчислимые кальпы — разве ни разу не услышишь там высочайшие имена Трех Сокровищ? Что уж и говорить: сейчас, несясь в водовороте рождений и смертей, — разве мы еще не услышали имя истинной сущности, не достигавшее нашего слуха прежде? Радостно! На этот раз, в начале бега от рождения к смерти, мы забыли основу исконно-просветленной истинной сущности, но сейчас нашего слуха снова достигла эта основа, о которой мы давно не слышали, — и так из жизни в жизнь, из века в век мы радуемся и благодарно познаем, что каждый из нас и есть такая основа единственно-действительной истинной сущности. Это и есть возвращение к основе исконно-просветленной истинной сущности.

У Девочки-Дракона, хотя над ней и тяготели восемь запретов, «корни» были самыми лучшими, и она, не отбрасывая своего тела, обрела тридцать два знака[17] и еще восемьдесят прекрасных черт[18], перешла в мир, где нет накипи, возвестила достижение Пути — одну из восьми ступеней. Если мы последуем за Девочкой-

Драконом, то, пускай наши «корни» и тупы, мы отбросим свои тела, возродимся в Высшей Радости, полностью обретем тридцать два знака, освоим божественные «проникновения» и станем странствовать по мирам на десяти сторонах, делать подношения будде, учить и преобразовывать живые существа, а если вернемся в свой родной мир Саха, то с самого начала окажемся предельно близки к делам, приносящим пользу обусловленную и безусловную. Если это так, то неверно, что нынешнее наше тело — не нужно нам.

Далее. Когда мы не знали, что наше сердце — это и есть основа истинной сущности, то думали, что мы весьма отличаемся от будды, далеко отстоим от него. Поэтому мы были глупцами, чьи страсти еще не отсечены. Будда на протяжении неизмеримых кальп предавался трудному подвижничеству, мучительному подвижничеству, обращал свое подвижничество на благо другим, наполнил все вокруг своими неизмеримыми заслугами. Среди десятков тысяч деяний на высочайших шести «переправах» — есть же хоть какие-то заслуги! Ведь и мы в нынешнем рождении совершали бы деяния, надрывая свои кости, не щадя жизни. Что уж и говорить о наших делах в неизмеримых кальпах! Но у нас с безначальных времен есть обыкновение: мы считаем важными лишь славу и выгоду. Мы тянулись — кто в сады, кто в храмы и святилища, спешили вдогонку за преходящими мирскими радостями и почестями, перестали стремиться к возрождению в Высшей Радости, к трудному плоду будды — к просветлению, *бодхи*; мы понапрасну тратили эту жизнь, так что в будущей жизни наверняка опустились бы на дно трех дурных миров. Так мы думали, и все это было только наше сердце: оно пока еще блуждало при свете дня, не зная созерцания истинной сущности.

[125] С нынешнего дня мы знаем, что наше сердце — это и есть истинная сущность, и дурные дела и ложные страсти для нас больше не помехи. Если слава и выгода, в свою очередь, идут на пользу плоду будды, просветлению, то даже если мы нарушаем заповеди, бесстыдствуем, ленимся и прохлаждаемся, но при этом постоянно созерцаем истинную сущность, не забываем ее, — тогда нам не надо думать о дурных делах и ложных страстях как о помехах для возрождения в Высшей Радости. Коротко говоря: пусть только не прекращается познание Пути к просветлению, к внезапному свидетельству, к возрождению в Высшей Радости!

Ниже подробно обсуждается, что такое истинная сущность, и проясняются главные указания «Сутры о Цветке Дхармы».

«Основа истинной сущности», о которой я говорю, широко распростерта по миру Дхармы, и нет мест, которых бы она не достигала; все многочисленные дхармы, хотя их число и неизмери-

мо и неохватно, неотделимы от основы истинной сущности. Далее, если десятки тысяч дхарм считаются едиными, слитными, то это называют основой единой сущности десяти тысяч дхарм. Значит, ложные страсти — это и есть просветление, *бодхи*, рождения и смерти — это и есть тело Закона-Дхармы, дурные деяния — это и есть освобождение. Значит, три пути — ложные страсти, деяния и страдания в телах всех живых существ, подобных нам, — это и есть три благие свойства будды: тело Закона-Дхармы, мудрость-праджня и освобождение. И еще это три тела: Закона-Дхармы, Воздаяния и Соответствия[19]. Если в наших телах три пути — это уже и есть три тела будды, то мы и есть будды. Если три тела — это и есть три пути, то мы опять-таки — живые существа. Следовательно, то и это содержатся друг в друге, они слитны, беспрепятственно проникают друг в друга — и такова основа истинной сущности, путеводная основа единой сущности десятков тысяч дхарм. Точно таковы же путеводные основы тождества, недвойственности: все они — свойства-силы истинной сущности.

Итак, если родиться Великим Солнечным буддой, Буддой Шакьямуни, Амитабхой, или Внимающим Звукам, Майтрейей и другими бодхисаттвами, или же родиться Шарипутрой, Маудгальяяной, Кашьяпой, Анандой[20] или кем-то еще из мудрецов, если взять «Сутру цветочного убранства», сутры агамы, сутры для широкого распространения, сутры Праджня-парамиты и так далее вплоть до всех сутр двенадцати частей восьмидесятитысячного хранилища, — если полностью принять этих почитаемых и эту Дхарму, слиться с ними, и не только с ними, но и со всеми вещами, которые не чувствуют, — с травами и деревьями, горами и реками, великим морем, пустым небом, — все это не окажется вне истинной сущности. Раз все это — истинная сущность, то истинная сущность всего — это будда. Ибо истинную сущность считают действительным буддой. А что до будды, то в «Сутре о Цветке Дхармы» прояснено, что будда дал нам узнать: у всего множества живых существ их собственные тела и сердца — это и есть истинная сущность.

Сутры, бывшие до «Цветка Дхармы», — это условные проповеди, соразмерные способностям слушателей; они еще не проясняют указаний на «раскрытие трех колесниц и выявление одной»[21]. Они разъясняют, что с безначальных времен все пять природ[22] отделены одна от другой, [126] и не учат, что все множество живых существ выходит из основы исконно-просветленной истинной сущности. Поэтому в «Сутре о бесчисленных значениях», вводной к «Сутре о Цветке Дхармы», говорится об «истинно-действительном, еще не явленном до сорока с небольшим лет». До «Цветка Дхармы» в проповедях Будды на протяжении соро-

ка с лишним лет не были прояснены путеводные основы «Сутры о бесчисленных значениях», и они называются «истинно-действительным, еще не явленным». В дальнейшей записи, то есть уже в самой «Сутре о бесчисленных значениях», раскрывается истинно-действительное, и, как сказано в записи проповеди, десятки тысяч дхарм изливаются из «Одной Дхармы, "беззнаковой", в которой отсутствуют "знаки"». «"Беззнаковость" — отсутствие "знаков" и называется истинным "знаком"»[23]. А «истинный знак» — это действительное имя истинной сущности. Дальше в нашей сутре «три вида трав» и «два вида деревьев» растут из одной земли — так проясняется возвращение к началу, к единой великой земле истинной сущности[24].

Так и проясняются указания на то, что прежде на протяжении сорока с лишним лет истинно-действительное было не проявлено: тогда еще не следовали Единой Колеснице и не выходили из многих колесниц, не следовали за многими колесницами для того, чтобы вернуться к Единой. Поэтому в толковании Великого Учителя Мяолэ говорится: «До Сутры о Цветке Дхармы такого еще не было. Рассуждали только о собирании многих и возвращении к Единой, а вовне еще не проповедовали следование Единой и выход из многих»[25].

Теперь, когда раскрыта и разъяснена проповедь на Орлиной горе, стало ясно, что все многообразие «пяти колесниц» и «семи уловок»[26] — «три вида трав и два вида деревьев» — полностью вырастают из одной земли единой действительной истинной сущности и снова возвращаются к великой земле истинной сущности. Это означает, что всему множеству живых существ было даровано знание, что «мое сердце — это и есть истинная сущность»; Будда, выйдя в мир, сорок с лишним лет таил это в сердце будды, не проповедовал и не раскрывал, и лишь в пору Цветка Дхармы впервые милостиво раскрыл это.

Кроме того, «истинный знак всех дхарм» — это иное имя истинной сущности. Коль десять миров — это истинная сущность, то ею наполняется каждая из десяти тысяч дхарм, и получается сто миров, тысяча условий и три тысячи областей. Каждая из трех тысяч областей полностью оснащается тремя истинами. Это называют совершенно слитными тремя истинами, а «оленья»[27] дхарма учит, будто три истины разделены. Три совершенно слитные истины именуются Чудесной Дхармой. Это и проясняет три истины, следующие друг за другом — бывшие до «Цветка Дхармы». В пору «Цветка Дхармы» тремя совершенно слитными истинами называют такие истины, которые собираются вместе и входят одна в другую. В толковании говорится: «С начала времени Цветочного

Убранства и до конца времени Праджня-парамиты учений много и они неодинаковы; здесь говорится только о трех истинах, следующих друг за другом. Истинное же учение собрано в нашей сутре, его по праву называют совершенным слиянием»[28]. Здесь говорится, что основа истинной сущности проясняется только в «Сутре о Цветке Дхармы». Ибо три совершенно слитные истины называют основой истинной сущности. В этой записи проясняется и то, что десять миров — это и есть «истинный знак». Проясняется, что «я сам и есть — истинная сущность». Ибо я существую внутри десяти миров. А раз я и есть истинная сущность, я и есть будда. Ибо истинную сущность считают действительным буддой.

[127] Итак, существа с наилучшими «корнями», как у Девочки-Дракона, в пору, когда Манджушри в Драконовых палатах изволит распространять эту сутру, при словах об «истинном знаке всех дхарм» постигают, что «я и есть — истинная сущность», «я и есть — будда», и эти существа — будды внутреннего свидетельства. Поэтому они, не отбрасывая своих нынешних тел, переходят в мир без накипи, и если возвещают о «достижении Пути как одной из восьми ступеней», то это и есть — достижение Пути во внешнем действии. Далее, если у существа «корни» высоки, как у Шарипутры, то оно до времени «Цветка Дхармы» глубоко постигает собственную «переправу»[29], и хотя говорят, что оно думает, будто долго не станет буддой, все равно оно слышит слова «истинный знак всех дхарм» и «пять видов будд раскрывают условное»[30]; хотя говорят о постижении, раскрытом в первоначальном пребывании внутреннего свидетельства, — при всем этом, коль скоро нет связи с надобными вещами, то такие существа на протяжении бесчисленных будущих кальп возвещают только восемь ступеней внешнего действия. Существа со средними «корнями», как у четырех великих слушателей голоса Будды[31], или с низкими «корнями», как у тысячи двухсот учеников, толкуют притчи, толкуют связи причин. Их приводят к познанию того, что «я — это и есть истинная сущность», приводят к раскрытию озарения внутреннего свидетельства.

Бодхисаттва Накопивший Знания, следуя обособляющему учению, сомневался в том внезапном свидетельстве, которое обрела Девочка-Дракон. Он говорил: «Я вижу здесь Татхагату Шакьямуни, который неисчислимые кальпы совершал трудные деяния, мучительные деяния, накапливал умения и достоинства, и, не зная усталости, искал Путь бодхисаттвы. Я вижу, что в трехтысячном великом тысячном мире нет места величиной даже с горчичное зерно, где бы он, будучи бодхисаттвой, не приносил бы в жертву свои тело и жизнь ради живых существ. И только после этого он смог пройти Путь достижения бодхи. Я не верю, что эта дочь

царя драконов за такое короткое время достигла истинного просветления»[32]. Здесь, Девочка-Дракон — это глупец с первоначальным сердцем. И даже родившись в теле животного, услышав всего одну строку из «Сутры о Цветке Дхармы» — об «истинном знаке всех дхарм» — она постигла: «я сама — это и есть истинная сущность», и за краткий миг стала буддой. Бодхисаттва Накопивший Знания, хотя и приблизился к уровню истинного, остался бодхисаттвой условного учения и не понял указаний на просветление, *бодхи*, как на внезапное свидетельство.

«Сутра о Цветке Дхармы» проясняющая становление будды за краткий миг, и сутры, бывшие до «Цветка Дхармы», проповедующие становление будды за неизмеримые кальпы, — подобны небу и земле, если сравнивать их успехи. Так Пришедший Будда Шакьямуни, выйдя в мир, на протяжении сорока с лишним лет скрывал свое сердце будды, не изволил проповедовать явно, и лишь в «Цветке Дхармы» впервые милостиво открыл тайную сокровищницу, именуемую основой истинного знака, истинной сущности — она же врата Дхармы собственного свидетельства — и это ее почтительно слушаем мы, рожденные в замутненном веке, в последнюю пору[33], в стране, что именуется Присолнечной. Но знание, что мы сами и есть будды, может радовать нас из жизни в жизнь, из века в век — а что же еще?! Среди людей считается, будто для человека нашего мира предельная радость — стать государем страны или высшим сановником. [128] На небесах же нет большей радости, чем стать государем Брахмой или царем Шакрой[34]. Но и те, и другие радости все еще не выводят из круговорота, не прекращают рождений и смертей, — а раз так, то не столь они и важны. И лишь стать буддой, постичь Путь — это радость из жизни в жизнь, из века в век, и разве с этим поспоришь?

Еще о достижении Пути будды: бодхисаттвы условного учения, не знающие созерцания истинной сущности, в течение неизмеримых кальп не щадят своего тела и жизни, становятся буддами, совершая трудные деяния, мучительные деяния. Это не истинные будды, это условные плоды внутри сновидения. Люди, знающие созерцание истинной сущности, становятся буддами за краткий миг. Хотя путь становления будды предельно важен и для тех, и для этих, в нашем злом мире на протяжении многих кальп живые существа ложатся костьми на горе мечей, сжигают свои тела в хищном огне, и никакой пользы от этого нет, а только падение. И так они терпят неизмеримые муки и страдания — эти и еще худшие. Что и говорить о наивысшем просветлении, *бодхи*, ради которого они надрывают себе кости и костный мозг, готовы на всякое страдание, какое только есть; в течение неисчислимых

кальп они стремятся к просветлению и согласны терпеть предельные страдания, какие трудно вынести. Мы же сейчас не разбиваем себе кости, не отбрасываем свою жизнь, а опираемся лишь на ту мысль, что «я и есть — истинная сущность», говорим, что за краткий миг становимся буддами, слушая легкое учение, не совершая деяний веры. Так что же, разве мы не падем на дно темницы Беспросветной? — никто не может избежать такой ошибки.

Вот, есть дело всех будд, милостиво выходящих в мир на десяти сторонах и в трех временах. Если спросить, почему они все же изволили выйти в мир, ради какого исконного замысла, то ответ будет: ради того, чтобы дать всем живым существам узнать основу истинной сущности. В главе «Уловка» все будды десяти сторон и трех времен милостиво выходят в мир не за каким-то отдельным делом, называемым так: «Привести все множество живых существ к тому, чтобы они все стали буддами»; будды всего лишь помогают всем живым существам понять, что «я и есть — истинная сущность». Если это верно, то суть дела такова: когда всему множеству живых существ дают понять, что я и есть — истинная сущность, то только это и называют «Сутрой о Цветке Дхармы». Таков исконный замысел выхода в мир, таковы причина и условие великого дела всех будд в трех временах.

Вот начало рождений и смертей, кружащихся в водовороте; после того как забыта основа истинной сущности, в одном из девяти миров существо, которое чувствует, ошибочно считает себя обитателем подземной темницы, голодным духом, животным, демоном-асурой, человеком, небожителем, слушателем голоса, созерцателем связи причин или бодхисаттвой условного учения — кем-то, кем оно не является поистине, — но вовсе не считает себя той основой истинной сущности, которая повсеместно пребывает в мирах Дхармы, будучи их сутью [129]. Сердце этого существа, которое чувствует, считают за что-то такое, что есть лишь у одного этого существа, полагают, будто это и есть его «я», будто бы деяния, совершаемые «мною одним», хотя и длятся неизмеримые кальпы, но не наполняют собой мир Дхармы. Однако если заслуги, добываемые собственным подвижничеством и обращаемые на других, не распространяются повсюду, то это — не будда. А когда на всем просторе мира Дхармы его истинную сущность созерцают как свое «я», то поскольку «я» и мир Дхармы всецело едины по сути, то «мои» заслуги становятся благими свойствами мира Дхармы, а свойства мира Дхармы — моими заслугами; тогда заслуги, добываемые собственным подвижничеством и передаваемые другим, сами собою распространяются по мирам Дхармы, и вот тогда это и есть будда. К примеру, смысл основы истинного знака ис-

тинной сущности в «Сутре о Цветке Дхармы» за короткий миг не только проясняет становление будды, но и проповедует, что изначально все многочисленные живые существа уже — будды.

Некоторые люди спрашивают: а в которой именно записи в «Сутре о Цветке Дхармы» верно прояснено, что исконно все живые существа — будды? В которой ее записи проповедано, что ложные страсти — это и есть просветление, *бодхи*, что рождения и смерти — это и есть нирвана?

Отвечаю: во всех главах «Сутры о Цветке Дхармы» это ясно показано. В одном месте — в записи главы «Уловка», в начале основной части сутры — полностью исчерпано то, что только будда зовется буддой, а в словах «истинный знак всех дхарм» в записи так называемых «условий»[35] всех дхарм ясно видны путеводные основы того, что ложные страсти — это просветление, а рождения и смерти — это нирвана, а также того, что все живые существа без изъятия станут буддами. Поистине, в строке «истинный знак всех дхарм» прояснено то, что десять тысяч дхарм — это истинная сущность. Как толкует Великий Учитель Тяньтай, «все дхармы» пребывают повсеместно в десяти мирах. «Истинный знак» — это иное имя для истинной сущности. И подземные узники — это истинная сущность. И голодные духи — это истинная сущность. И животные — это истинная сущность. Если назвать истинную сущность буддой, чей знак истинен, то будет ясно, что исконно десять миров — это и есть будда.

Итак, подземные темницы — это истинная сущность. Коль скоро истинная сущность выступает сутью десяти тысяч дхарм, то мир будды, как и остальные девять миров, полностью пребывают внутри этой истинной сущности. Коль скоро и путь голодных духов — это истинная сущность, то мир будды и остальные девять миров пребывают один в другом, и раз в каждом из десяти миров пребывают остальные девять миров, то получается сто миров. Каждый из ста миров имеет десять условий — получаем тысячу условий. В каждом из этих условий есть три области. Как говорят, это область пяти теней, область живых существ и область-сосуд. Всего получается три тысячи областей. Эти три тысячи областей обустроены внутри нашего едино-мгновенного сердца, и ни одной не недостает [130]. Это называют путем полноты. Более того, из десяти условий на шести путях «условие-причина» — это и есть путь деяний. «Условие-условие» — это и есть ложные страсти. «Условие-воздаяние» — это и есть путь страдания.

Если обсуждать основу истинной сущности по нашей сутре, то три названных пути — ложные страсти, деяния и страдания — это не что иное как три блага: тело Закона-Дхармы, мудрость-

праджня и освобождение. Это также три тела: Закона-Дхармы, Передачи и Соответствия. Их нет в сердце, для которого ясно, что ложные страсти — это и есть бодхи, а рождения и смерти — это и есть нирвана! Нечего и говорить, что врата Дхармы трех тысяч областей условного и правильного в десяти мирах под десятью условиями — это и есть три истины: пустая, временная и срединная; единая истина не тройственна и не едина, это врата Дхармы последнего предела немыслимой и невыразимой совершенной слитности. Не следует хулить предельную совершенно слитную основу, судя о ней по меркам разделенного, различенного, не слитного сердца условных врат, условных учений.

Некоторые люди возражают: то, что все живые существа искони суть будды, не имеет сердцевины[36]. Если бы все существа искони были буддами, то эти существа не могли бы однажды пожелать стать буддами, совершая трудные деяния, мучительные деяния. И тогда не могли бы различаться шесть путей: подземные узники, голодные духи, животные, демоны-асуры, люди и небожители. Однако сам Будда всякий раз милостиво проповедует, что есть живые существа на шести путях. Начать с того, что в «Сутре о Цветке Дхармы» есть такие слова:

> «Я вижу живых существ на шести “путях” —
> Бедных, лишенных счастья и мудрости»[37].

И так далее. И все будды тоже не преступают этой ясной меры. Явно ведь говорится о людях и лошадях, быках, псах и воронах — и так далее вплоть до муравьев и мошек. Почему же ты говоришь, что все живые существа искони — будды? К тому же, если даже иметь в виду мысли людей нашего мира, то мы, говоря о будде, называем «буддой» того, кто имеет все тридцать два знака и восемьдесят черт, кто мудр и обладает божественными «проникновениями», кто свободен и превосходит всех остальных. И тут же — странное почтение к существам вроде муравьев и мошек, псов и воронов! Чем таким они могут быть ценны, чтобы их называть буддами?

Отвечаю: исконно и у нас, и у других людей есть основа этой единственно-действительной истинной сущности, и подземные узники, и животные — не неравны нам в этом. Но после того, как возникает неведение, мы изнутри той основы, где нет различий, проводим всевозможные различия. Принимая кого-то за «меня», мы повсюду в мире Дхармы, в истинной сущности, проводим границы: между «моим» и «чужим», «тем» и «этим», и так возбуждаем ложные страсти пяти теней и шести видов пыли[38]; <условно

вводим предел «мыслимого», и так возбуждаем ложные страсти алчности и желания>[39]; условно вводим предел «немыслимого» и так возбуждаем ложные страсти гнева и злобы; условно отграничиваем «внутреннее» от «внешнего» и так возбуждаем ложные страсти глупости и безумия. Понимая три яда — алчность, гнев и глупость — как коренные, исконные, мы возбуждаем ложные страсти восьмидесяти четырех тысяч видов. [131] Исходя из этих многочисленных ложных страстей мы совершаем всевозможные деяния, и за благие деяния принимаем воздаяние на трех благих путях: это пути людей, небожителей и демонов-асур. А за дурные деяния получаем воздаяние на трех дурных путях: это пути подземных темниц, голодных духов и животных.

Так движутся условное и правильное на шести путях. То нечто, что поистине не есть «я», в пору круговращения по этим шести путям ложно мыслится как «я», и исходя из этого нечто, окрашенное как «я», побуждается к гневу и злобе — или даже к убийству, так что нет конца круговороту рождений и смертей. У тех, кто следует за «я», возникают алчность и любовь, и из жизни в жизнь, из века в век они ходят парами, взаимно любят-милуют друг друга. И круговращению в водовороте нет конца. Так те, кто блуждает в мире рождений и смертей, не знают, что я — это только истинная сущность, и полагают себе предел в ложном различении своего и чужого. Если думать, что истинная сущность и выступает сутью «я», то нет таких существ, которые бы не были «мною». Исходя из чего свое и чужое не-тождественны? Если нет не-тождества своего и чужого, то кто же будет кружиться в водовороте рождений и смертей, побуждаясь к ложным страстям и дурным деяниям?

В пору круговращения по шести путям, которое зависит от благих и дурных деяний, благие деяния совершать трудно, и поэтому рождение среди людей или на небесах предельно трудно. Дурные деяния совершать легко, и поэтому рожденные на трех дурных путях чрезвычайно многочисленны. В одном месте сказано: если для человека один день состоит из восьмисот сорока миллионов мгновений[40], то в каждое мгновение все, что он совершает, — это деяния трех дорог. Таковы деяния трех дурных дорог, совершаемые каждым человеком в течение каждого дня. Что и говорить о деяниях трех дурных дорог, что совершаются на протяжении всей жизни! — если даже рассказывать о них на протяжении неизмеримых кальп, полностью перечислить их невозможно. Если созерцать дурные дела как основу истинной сущности, то многочисленные прегрешения будут подобны росе и инею при свете солнца. Они внезапно растают, исчезнут. Как сказано в «Сутре о Всеобъемлющей Мудрости»:

«Море препятствий,
Создаваемых плохой кармой,
Порождается ложными представлениями.
Если человек пожелает покаяться,
Пусть сядет прямо и размышляет
О "знаке" истинной реальности»[41].

«Знак истинной реальности» — это иное имя для истинной сущности. Множество прегрешений подобно инею и росе, они тают под солнцем мудрости.

Принять слабое, скудное тело в круговороте рождений и смертей — означает думать в сердце своем об одном из живых существ как о «моем» сердце, и это еще хуже, чем считать все тела чужими. Если повсеместно мыслишь основу истинной сущности как «я», то не принимаешь скудного тела, рожденного и смертного. Проясняя основу тела Закона-Дхармы, пребывающего повсюду в мире Дхармы, обустраиваешь мир Дхармы телами Превращения и Соответствия[42]. Тончайшие тела многочисленны среди животных. Всего есть три миллиарда четыреста миллионов разновидностей животных[43]. [132] И в целом они не выходят за пределы четырех разновидностей: рыбы, насекомые[44], птицы и звери. Среди них разновидностей насекомых — безмерно, беспредельно много. Внутри каждого человека есть восемьдесят четыре тысячи червей, каждый толщиною меньше волоса. Когда человек умирает, к мертвому телу в один краткий миг собираются тьмы и тысячи муравьев, а при этом видимых-то муравьев еще не много, а невидимым букашкам — нет числа.

Не только в мире муравьев обитатели многочисленны, но и букашкам других пород нет меры и предела, их не охватить ни мыслью, ни словом. Некий человек строит дом и поселяется в нем: внутри тела этого человека есть телесные букашки, и число их в человеке — восемь триллионов. Кроме телесных букашек в доме есть еще и другие, невидимые глазу, и им нет меры и предела. Что говорить о породах букашек, живущих там, где нет людей: в широких полях, в горах и в лесах, на великой земле; или же о породах букашек, обитающих в воде, да и обо всех тех водных жителях, что селятся в ручьях, реках, в великом море — число рыб тоже не имеет предела и края! Когда же все они смогут отдалиться от рождений и смертей? Беря самого человека, мы различаем причины и плоды — благие и дурные. Редки те, кто соблюдает пять заповедей и совершает десять добрых дел, так что может возродиться среди людей или на небесах. Большинство же по причине глупости и безумия падает на путь животных и становится рыбами, букаш-

ками, птицами и зверями, а значит, на протяжении неизмеримых кальп не знает того, что называется заслугами, благими «корнями» — и как же все они отдалятся от рождений и смертей?

Если бы все это было так, то мы с безначальных времен тонули бы в пучине рождений и смертей, и до сих пор никто из нас никакого выхода оттуда не имел бы, не знал бы, что «истинная сущность — это и есть я сам», не был бы «самим собой» в предельном смысле, ибо «мною» было бы всякий раз только одно тело. Обидно! Когда-то я был муравьем и думал, что это и есть я сам, — разве не было такого времени? А разве не было такого, когда я о безобразном облике ракшасы или якши думал: вот это — я сам? Разве есть хоть один человек, чьим «собственным телом» когда-то давно не бывало тело подземного узника, голодного духа, демона-асуры, человека, небожителя или кого-то еще?

Итак, в водовороте рождений и смертей не редкость, когда все пути уже пройдены нами. Я уже был и человеком, и государем страны, и великим сановником, или же был государем Брахмой, или царем Индрой. Мирская слава тогда, должно быть, у меня уже была. Но когда у государя Брахмы или царя Индры их кальпа кончается, они падают в подземные темницы. Если станешь муравьем — не будет ни славы, ни выгоды. И все-таки [133] нет существа, которое отдалялось бы от забот о славе — в любой доле, в богатстве и в бедности, вверху и внизу, вплоть до последней ползучей букашки. Как говорится, пса дразнят шерстистым, а краба — рукастым... Не бывает так, чтобы совсем не было никакой славы. Хотя бы даже о ком-то не знали ничего, сам-то он в сердце своем о себе думает, что прекрасен! И уж конечно, он думает о выгоде, о пропитании. Непрестанность круговорота рождений и смертей основана на этих двух вещах.

Но каким же способом можно отдалиться от этих вещей, от выгоды и от славы? Отдалиться от них можно лишь путем упражнений в тройном созерцании: созерцая пустое, временное и срединное. Если внутри этого тройного созерцания преобладает созерцание пустого, то хотя его обычно и называют первым, но выхода оно еще не дает; в этом случае еще нет понимания того, как созерцать истинную сущность. Когда поистине созерцают истинную сущность, то даже и сотенная, и тысячная слава и выгода — не помеха. Тогда среди всего множества дел вообще не остается ничего важного, кроме одного: стать буддой. Становление будды таково, что его нет нигде, кроме как в созерцании истинной сущности, и в итоге мы это понимаем. Десятки тысяч дел, добрых и дурных, больше не создают помех для истинной сущности — и это тоже мы тогда наконец-то понимаем.

Итак, если и на ходу, и стоя, и сидя, и лежа, и совершая всевозможные действия, ты думаешь: «Я сам и есть истинная сущность», то это именно и значит — ты становишься буддой. И разве что-то может помешать этой мысли? Но при этом надо знать способ созерцания истинной сущности, глядя на десятки тысяч дел. Идущих по Пути и живущих в миру, мужчин и женщин — всех без изъятия можно так созерцать. Кормишь ли ты жену, детей и семью, или же держишь вола, коня или другую живность шести видов[45]? Как бы то ни было, десятки тысяч вещей — это и есть истинная сущность. Если думаешь, что твои питомцы — это и есть истинная сущность, то кормя их, ты делаешь подношения всем буддам и бодхисаттвам на десяти сторонах и в трех временах, всем без изъятия живым существам, взятым в единстве. Ибо среди всех существ нет ни одного, что пребывало бы вне единой основы истинной сущности. Коль скоро даже десятитысячные существа, подобные букашкам, — это тоже истинная сущность, то даже если один раз накормишь крошечную букашку, это даст такую же заслугу, как если бы ты совершил подношения всем буддам на десяти сторонах.

Если не только делать подношения другим, но и знать, что сам ты — это и есть истинная сущность, то окажется, что в тебе самом пребывают и все будды десяти сторон, и все бодхисаттвы, и так далее вплоть до ста миров, тысячи условий и трех тысяч областей. И поскольку ничего не недостает, то когда ты сам питаешься и предаешься этому созерцанию — [134] благие заслуги от твоего медового подаяния, *даны*[46], в мгновение, в миг наполняют весь мир Дхармы. Кроме того, коль скоро одно действие — это все множество действий[47], то одно медовое подаяние — это все медовые подаяния. Поскольку причина и плод — не два, десять тысяч действий на уровне причины — это и есть десять тысяч заслуг на ступени плода. А значит, те бодхисаттвы, кто дошел до конечного предела, отвратился от условного[48], — это и есть предельно совершенные так пришедшие будды, татхагаты, на ступени плода.

Кроме того, истинная сущность есть не только у чувствующих; но и у того, что не чувствует, — у трав, деревьев и прочего. А значит, когда преподносят одну гроздь цветов, зажигают одну только щепотку благовоний, делают подношение одному будде, — коль скоро неверно полагать, будто на Срединном Пути нет никаких красок и запахов, а верно, что каждый цветок, каждое благовоние есть истинная сущность, — значит, эти подношения полностью распространяются по миру Дхармы. А коль скоро каждый будда есть истинная сущность, и один будда — это все множество будд, то все будды, неисчерпаемые и неисчислимые на десяти сторонах в мире Дхармы, одновременно милостиво принимают

это подношение. Поэтому в самом глубоком и тайном из тайных толкований школы Истинных Слов говорится: «Сейчас то, что я подношу, — это все подношения, каждая из всех многочисленных пылинок есть истинный знак, пребывающий повсюду в море мира Дхармы»[49]. Коль скоро мир Дхармы есть не что иное как множество таких чудесных подношений, то говорят о четырех телах Закона-Дхармы[50], о бодхисаттвах внутренних и внешних подношений[51], о подношениях, многочисленных, как песчинки Ганга, постоянно пребывающих в трех временах. Если даже малейшее подношение — одним цветком, одним благовонием — созерцать как истинную сущность, то заслуга будет такова, как от всех этих подношений! И конечно, так же будет, если один раз произнести высочайшее имя будды, почтительно прочесть одну строку, одну гатху[52] из сутры! А если с почтением переписываешь сутру и думаешь, что каждая запись, каждый знак есть истинная сущность, — то, конечно, заслуга от этого так велика, что полностью о ней и не расскажешь!

Точно так же и все, кто чувствует, — мы сами и другие — это истинная сущность, а значит, все это — будды. Травы и деревья, черепки и камешки, горы и реки, великая земля, великое море, пустое небо — это все истинная сущность, а значит, нет ничего, что не было бы буддой. Обратишься к пустому небу — пустое небо есть будда. Обратишься к великой земле — великая земля есть будда. Обратишься на восток — восток есть будда. И юг, и запад, и север, и четыре промежуточные стороны света, и верх, и низ — тоже таковы. Как говорит Великий Учитель Наньюэ о законе покаяния по «Цветку Дхармы»: «“Будду Шакьямуни называют Вайрочаной, Проникающим Повсюду”. Следует хорошенько понять, что каждый из всех многочисленных будд — это и есть Дхарма Будды. Жар всевозможных страстей создает различения в ослепленной мысли. Так внутри самого просветления, *бодхи*, появляется нечистое, внутри освобождения возникают привязанности»[53]. Сердцевина этой записи — что Так Пришедшего Будду Шакьямуни называют Вайрочаной, и он проникает повсюду, и нет ничего, чьей сутью не был бы Так Пришедший Шакьямуни.

[135] Так Пришедший Шакьямуни милостиво приводит к завершению три тела будды. «Вайрочана» — это тело Закона-Дхармы. Тело Закона уже пребывает всюду в мире Дхармы. Два тела, Передачи и Соответствия, тоже пребывают всюду в мире Дхармы. Поэтому в седьмом разделе «Сокровенных значений» сказано: «Вайрочана пребывает всюду. Вайрочана — это Шакьямуни, и Шакьямуни тоже пребывает всюду»[54]. Нет такого места в мире Дхармы, где бы не пребывали три тела Шакьямуни. Если это так, — внутри мель-

чайшей пылинки, которая носится у нас перед глазами, пребывают все будды и бодхисаттвы всех миров, что на десяти сторонах. Кроме того, в десяти обетах бодхисаттвы Всеобъемлющей Мудрости[55] говорится, что будда пребывает на десяти сторонах и в трех временах, в каждой, сколько их есть, самой малой пылинке земли, *кшетры*. Еще в «Сутре о немыслимых и невыразимых мирах-пределах» говорится, что в пустом пространстве в толщину волоса пребывают все земли, *кшетры*, все будды, сколько бы их ни было, — там все многочисленные бодхисаттвы достигают Пути как одной из восьми ступеней, там пребывают все миры будд, числом равные тончайшим пылинкам[56]. А еще в «Сутре цветочного убранства» говорится: «Когда твой взор раскроется, то окажется, что в каждой пылинке пребывают все живые существа, идет круговращение рождений и смертей, все будды трех времен пробуждаются сердцем и достигают Пути. Внутри каждого волоска каждого из живых существ проявится пребывание всего множества будд».

Кроме того, коль скоро при мысли о созерцании сердца у всех у них десять тысяч дхарм, — это и есть истинная сущность, то и каждая пылинка — это истинная сущность, и все будды в трех временах на десяти сторонах, и все живые существа пребывают внутри этой пылинки. Если человек достигает такого понимания, то когда он подносит один светильник, одну гроздь цветов, возжигает одну щепотку благовоний, то его подношение распространяется повсюду. Если то же совершает глупец, то он плотскими очами не видит этого. Милостиво принимая подношение, будды и бодхисаттвы въяве его принимают и применяют. Если это верно, то счастье и благо, которыми воздается дарителю, немыслимы и невыразимы. Таковы же и заслуги от подношений буддам и бодхисаттвам, пребывающим внутри каждой пылинки у нас перед глазами, в каждом промежутке размером в одну пылинку во всем пустом небе. И так же — на всех десяти сторонах света. Ибо коль скоро каждый цветок, каждое благовоние — это все истинная сущность, то они распространяются повсюду в мирах Дхармы. Или еще так: все многочисленные существа, имеющие чувства, подобные букашкам — это истинная сущность, и если это верно, то и в теле букашки пребывают будды и бодхисаттвы десяти сторон и трех времен, а также и сто миров, и тысяча условий, и три тысячи областей. И заслуга от подношения всего этого, надо думать, ценится выше всех других!

Великий Учитель Дэнгё:[57] говорит: «Истинная сущность не скрывает своего полного присутствия в дхармах, каковы они есть в ста мирах, в тысяче условий и трех тысячах природных свойств, и поскольку десять тысяч дхарм — это истинная сущность, она

полностью пребывает в каждой из трех тысяч областей, а потому говорится: "истинная сущность" — по причине полного присутствия в трех тысячах областей в дхармах, каковы они есть»[58]. Итак, я ведь тоже — истинная сущность, и раз я наполняю собою три тысячи областей, то я не скрыто пребываю и в своих трех тысячах областей, и в чужих трех тысячах областей. [136] Если так, то в пятой части «Широкого наследия» говорится: «Кроме того, ученики, например, хорошо знают, что дхармы трех тысяч областей полностью содержатся внутри сердца, и не знают, что по этим трем тысячам распространяется наше сердце, и не может так быть, чтобы те и эти три тысячи сострадали друг другу»[59]. При обращении и вверх, и вниз, нужно постоянно думать: «Амитабха нынешнего мира — это я, Наставник-Врачеватель и другие будды — это я, Всеобъемлющая Мудрость, Манджушри, Внимающий Звукам, Майтрейя и остальные бодхисаттвы — это все я. Истинная сущность — это я». Если знать, что я выступаю сутью, то будды и бодхисаттвы на десяти сторонах в моем мире — это истинная сущность. А коль скоро и я — это истинная сущность, то суть у нас одна. Других будд нет.

В «Значениях учений и времен» в первом разделе сказано в толковании к выдержке из сутры: «Первое — истинная сущность не пуста. Как говорят, я — это и есть мир Дхармы, я — это и есть Вайрочана, я — это и есть тело того будды, чьи врата открыты для всех. Это безошибочно. По какой причине? Все множество существ, имеющих чувства, по своей плоти, сердцу и истинному знаку — это изначально и до сих пор Так Пришедший Великий Солнечный будда, ступень сердца ровного равенства. Когда не достигнуто правильное просветление, то все дхармы сами по себе пусты, их полагают составляющими мира Дхармы. Если сейчас подвижник следует созерцанию, то для него я — это и есть мир Дхармы. Собрание моря — мира Дхармы[60] — ясно выявляется собственным нашим телом. И до свидетельства, и после него суть и знак едины. Поэтому подвижники доводят до совершенства такое созерцание, и в итоге получается, что будда — это только имя. Все деяния и обеты полностью содержатся в единой мысли, все совершаемые дела тождественны, равны всем буддам. Эти дела подобны почитанию всех будд во всех мировых областях. Если подвижник Истинных Слов постоянно предается созерцанию, ходит ли он, стоит, сидит или лежит, — все его дела в то же время зримо показывают «собрание моря». *Дана-парамита*[61] наполняет всю его жизнь. Посредством именно этого тела он полностью охватывает весь мир Дхармы».

И еще. Если мое сердце — это истинная сущность, то оно охватывает мир Дхармы, и в этом мире нет места ни в какой земле-

стране на десяти сторонах, которого бы оно не охватывало. Если мыслить так: «Здесь будда», или «Здесь бодхисаттва», или «Здесь созерцатель связи причин», или «Здесь слушатель голоса», или «Здесь человек», или «Здесь небожитель», — то поскольку десятки тысяч дхарм все создаются сердцем, то и все мыслимое, будучи истинной сущностью, — не пусто. Раз так, то все множество вещей — это только мое сердце. Следуя той мысли, что я и есть истинная сущность, пребывающая всюду в мире Дхармы, я становлюсь буддой, пребывающим всюду в мире Дхармы. Если же я думаю, что я — это только одно живое существо вот с этим сердцем, то постепенно, шаг за шагом, становлюсь в итоге букашкой — или птичкой-ремезом, что строит гнездо на тонкой ветке[62]. Все они создаются только сердцем.

Далее, если опираться на имя «сердцевинная природа», то в толковании основы истинной сущности «сердцевинная природа» — это всего лишь иное имя для истинной сущности. Истинная сущность, она же сердцевинная природа, [137] пребывает всюду в мире Дхармы, она выступает сутью десяти тысяч дхарм. И природа сердца тоже такова. В двух учениях, «хранилища» и «проникновения», сердце таково: кроме самого сердца нет отдельной вещи, называемой «сердцевинной природой». В двух других учениях — «обособляющем» и «совершенном» — объясняют сердцевинную природу. А именно: по природе сердце есть не что иное как основа истинной сущности, и потому ее называют «сердцевинной природой». По природе оно есть будда, и потому говорят о «природе будды». По природе оно есть не что иное как все множество дхарм, и потому говорят о «всеобщей природе дхарм». Школа Бодхидхармы[63] учит, что у дхарм есть только природа, а свойств, «знаков», нет[64]. Поэтому Наставник Бодхидхарма создал «Рассуждение, отвергающее знаки»[65], и в нем отверг «знаки» дхарм и показал их природу.

Постигшего то, что дхармы имеют только природу, но не имеют свойств, он называет «буддой». Правда, помраченному уму кажется, будто единственная действительная основа, не имеющая свойств, «знаков», якобы имеет какие-то свойства — но на самом деле все эти «знаки» подобны сновидениям, не действительны. Но ведь единая природа будды есть и в опрокинутом сердце, чья природа помрачена. На уровне внешних знаков ошибочно воображают: «это лошадь», «это бык», «это человек», создают в сердце неизмеримые различия. Внешние «знаки» подобны снам, это не действительный будда. Поистине, если знать, что есть единая природа будды, и думать, что знаков нет, — то все есть будда. Поэтому в «Сутре цветочного убранства» говорится: «Все множество дхарм не имеет свойств, все это — истинная суть будды»[66].

А мы в школе Небесной Опоры признаем, что в безначальной полноте основы[67] все дхармы — это одновременно и природа, и свойства, что десять миров, сто миров, тысяча условий и три тысячи областей пребывают внутри мельчайшей доли каждой мысли всех живых существ. Три тысячи областей — это и условное, и правильное в десяти условиях для десяти миров. Десять миров — это миры подземных темниц, голодных духов, животных, демонов-асур, людей, небожителей, слушателей голоса, постигших связь причин, бодхисаттв и будд. Мир будд — это все множество будд на десяти сторонах, в неисчерпаемых и необъятных мирах, и нет ни одного будды, кто бы оставался вне этого. В мир бодхисаттв опять-таки полностью входят все бодхисаттвы. И так же с мирами слушателей голоса и постигших связь, а также голодных духов — и подземных темниц, куда полностью входят все, кто чувствует себя как подземный узник. Поскольку в каждом из этих десяти миров содержатся остальные девять, постольку всего миров сто. В каждом из этих ста миров есть по десять условий, и всего условий тысяча. В каждом из этой тысячи условий — «так есть»[68] — в ста мирах есть все три истины: пустая, временная и срединная. «Так» — это пустое, «есть» — это срединное. Природа и знаки — это временное. Три истины — это три так пришедших будды-татхагаты: тела Закона-Дхармы, Передачи и Соответствия. Коль скоро в тысяче условий есть по три вида областей, то получается три тысячи областей.

Таковы две передачи: условная и правильная. Условная — это место, где пребывает тело, а правильная — тело, которое пребывает в этом месте. Эти три тысячи областей все полностью [138] содержатся внутри тончайшего едино-мгновенного сердца у всех живых существ и не скрываются. Далее, когда слышишь имя «истинная сущность» — то у чего она есть? Только будда изволит обладать полнотой пребывания — разве он не полностью пребывает в нас самих? Помним мы это или нет, но когда мы слышим имя «сердцевинной природы», то даже если мы не слышали его в проповеди от других людей, но из десяти тысяч человек любой знает: сердце есть у каждого, кто чувствует. Природу этого сердца называют «буддой». У каждой букашки, у каждого муравья есть сердце, а потому да услышим мы: все они — будды! Небожители, драконы и остальные восемь видов существ, небесные демоны и приверженцы внешних путей не знают, что и они, и речные, и горные духи, и древесные, и каменные духи, и демоны, и божества — это все будда. Они ищут будду — далекого, отличного от них самих.

Поэтому в «Сутре цветочного убранства» сказано: «На десять сторон указывают, охватывая их руками, желают стать буддой, не

знают, что тело и сердце исконно становятся буддой; испокон веков отвергают рождение и смерть, следуют сути, и не знают, что рождения и смерти — это и есть нирвана»[69]. В «Сутре совершенного пробуждения» говорится: «С самого начала следует понимать, что для живых существ изначальное состояние Будды, рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну»[70]. Далее, школы Небесной Опоры и Истинных Слов вместе повторяют значение «сосредоточения на цветке лотоса»: внутри тела каждого живого существа есть кусочек мяса величиной в квадратный *сун*, он состоит из восьми частей и берет свой образ от цветка лотоса с восемью лепестками. Его называют «цветком лотоса в сердце»[71]. На таком цветке лотоса в Мире-Чреве пребывают девять почитаемых — на восьми лепестках и в середине. В Мире-Ваджре обитают тридцать семь почитаемых будд и бодхисаттв. Если считать всех, то в Мире-Чреве будет четыреста семнадцать почитаемых, а в Мире-Ваджре больше пятисот почитаемых. Это и значит, что все множество почитаемых неисчерпаемо и неохватно, они не пребывают только в этих двух мирах.

Итак, если искать, в какой же области, в каком месте изволят пребывать все почитаемые двух миров, то не надо отправляться далеко, в чужие края. Только внутри нашего тела они и пребывают. Но в которой из сутр мудрецы, учащие о Едином веке Будды, увидели такую проповедь? Хотя учения мудрецов Единого века и неисчерпаемы, но на письме их значения раскрываются четырьмя знаками: «Цветок Лотоса Чудесной Дхармы», *Мё:-Хо:-Рэн-Гэ*. «Чудесная Дхарма», *Мё:-Хо:*, — это основа причин и плодов десяти условий в десяти мирах; «Цветок Лотоса», *Рэн-Гэ*, — в других случаях его заменяет сравнение с цветами и травами — это образ для основы природы будды, истинной сущности внутри тела каждого из живых существ. Или же это имя, называющее самую суть сосредоточения на Цветке Лотоса. Это и есть опора Цветка Лотоса в сердце, в самом нутре каждого из живых существ, она пребывает внутри нашего тела с безначальных времен как место, занимаемое всеми почитаемыми обеих частей мандалы. Коль скоро мы опираемся на «Сутру о Цветке Дхармы», то эту опору нам надо искать внутри нашего сердца.

[139] Если не славить нашу «Сутру о Цветке Дхармы» — «Славься, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Единая колесница ровно-равного Великого Собрания, из жизни в жизнь, из века в век ценимая, редкая, наша сутра о Цветке Дхармы!» — то не узнаешь, что в собственном теле пребывают все почитаемые двух миров. В нашей сутре говорится об «истинном знаке всех дхарм», и если не понять значение этой одной строки, то не поймешь, что ты сам

и есть истинная сущность, не поймешь, что и ты, и все многочисленные живые существа — все без изъятия обладают природой будды. Если ты остаешься внутри уловочного учения, привязанного к условиям, если не раскрываешь его, опасаясь, что твои способности именно условны, если считаешь, что надо отсечь ложные страсти и обрести просветление, *бодхи*, прекратить рождения и смерти и достичь освобождения, — то при этом приближаешься к тем, кто помрачен. Среди людей нашего мира — какому человеку легко отсечь эти страсти? Отсекая ложные страсти мира желаний, пробуждаются к осознанию пустоты, мира без плоти. И конечно, отсекая полностью все стремления взора и мысли в трех мирах, обретают плоды двух колесниц: такого не бывало и в древние времена!

Конечно, если стремления, подобные песчинкам Ганга, составляют препятствия во вратах Дхармы мирских истин, подобных тем же песчинкам Ганга, то на каждом уровне надо предаваться многим подвижническим упражнениям, отсекать неведение, полностью прекращаемое лишь на последнем пределе, приближаться к бодхисаттвам, преодолев два вида рождений и смертей: поступательные и проясненные[72]. Но если при этом, опираясь на учение нашей «Сутры о Цветке Дхармы», узнаешь, что «я и есть — истинная сущность», то окажется: поскольку ложные страсти — это бодхи, а рождения и смерти — это нирвана, то сама мысль о том, что нужно отсечь ложные страсти и прекратить рождения и смерти, оказывается уже не ложной страстью. Надо знать: даже если бы мы не искали Амитабху, Наставника-Врачевателя и всех других будд, проходя по всем мировым областям на десяти сторонах, подобных песчинкам Ганга числом в сто триллионов, — все равно эти будды пребывают внутри нашего тела. Ведь даже если не предаваться упражнениям в течение бесчисленных кальп, все равно все будды, так пришедшие к последнему пределу, чудесному просветлению, — Великий Солнечный, Шакьямуни и другие — изначально полностью пребывают всюду, будучи естеством дхарм. В «Сутре без помех и препятствий»[73], учащей сосредоточению на Цветке Лотоса, сказано:

«Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы,
у исконно-просветленного сердца:
Постоянно да пребуду у лотосовой опоры,
у сердца Чудесной Дхармы.
Исконно-пришедший будда доводит до совершенства
благие свойства трех тел,
Тридцать семь почитаемых пребывают во дворце-сердце.
Во вратах, открытых для всех,
сосредоточений столько, сколько пылинок.

Они далеко отстоят от причин и их последствий,
содержат в себе естественные свойства вещей.
Безбрежное море достоинств исконно, округло, полно,
И я, возвращаясь к ним, почтительно склоняюсь
перед всеми буддами моего сердца».

Ибо в «Сутре о Цветке Дхармы» провозглашается один лишь «истинный знак всех дхарм» — и раз так, то Будда с десятью тысячами благих свойств, исконно пребывающий в трех телах, полностью присутствует в естестве дхарм, раскрывает тридцать семь почитаемых. До «Цветка Дхармы» не знали основу истинной сущности, и потому не проясняли будду как природу-основу. Поскольку были привязаны к условным учениям, [140] объясняли то, как можно отбросить девять миров и обрести мир будды. Все школы кроме школ Небесной Опоры и Истинных Слов следуют сутрам, бывшим до «Цветка Дхармы», и поэтому не понимают будду как природу-основу. Кроме того, сердце не только выступает сутью всех дхарм, но сердце еще и создает все дхармы. Поэтому в «Сутре цветочного убранства» сказано: «Если человек хочет познать до конца все множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот это: сердце само создает всевозможных татхагат»[74]. Сердцевина этой записи такова: все будды в трех временах на десяти сторонах создаются сердцем. Как сказано в «Сутре цветочного убранства», сердце подобно художнику: оно создает всевозможные и всяческие сочетания пяти теней. Во всех мирах нет таких дхарм, что не были бы созданы сердцем[75]. Сердцевина этой записи такова: здесь сказано, что не только всех так пришедших будд-татхагат человек создает сам, но и что все десятки тысяч дхарм полностью созданы сердцем.

Поистине, десятки тысяч дхарм — это создания сердца. Если думать, что так называемые «ложные страсти» — это и есть просветление, *бодхи*, то они и будут просветлением. Если думать, что рождения и смерти — это нирвана, то они и будут нирваной. Ведь все десятки тысяч дхарм создаются сердцем. Кроме того, исконное — это основа единственно-действительной истинной сущности. Первоначальное сердце отвернулось от того, в чем девять миров не различны между собой, от основы этой исконно-просветленной истинной сущности, и заблудилось в мире рождений и смертей, — и это сердце как раз и создало мир рождений и смертей. Если, благодаря учению «Сутры о Цветке Дхармы», поймешь, что я — это истинная сущность, то именно сердце и создаст мир будды. Мир рождений и смертей тоже создан сердцем, и если искать, что же создало мир живых существ, а что создало мир будды, — то это исконная единственно-действительная истинно-сущностная основа.

И хотя известно, что между мирами подземных темниц, голодных духов, скотов и другими из числа девяти миров нет различий, но начало круговорота рождений и смертей с самого первого погружения в сон неведения — это сердце, и оно — из того времени, когда сон неведения еще не начался. Возникновение помраченной мысли впервые дает начало круговороту рождений и смертей. После этого, если не пробуждаешься от сна неведения во мраке ночи рождений и смертей, то блуждаешь в селениях помраченных размышлений, вплоть до нынешнего дня несомый поступательным круговращением[76], долгие годы вертишься в водовороте, и его начала не знают даже бодхисаттвы на десяти ступенях.

Наш сон неведения таков, что если мы пробуждаемся, то рождения и смерти на пяти путях[77] остаются внутри сновидения. Не зная ни этого, ни самого сновидения, в помрачении думаем, что это и есть действительный будда, а потому до нынешнего дня не отрываемся от мира рождений и смертей. До нынешнего дня, прежде, пока мы еще не знали, что мы и есть — истинная сущность, мы были живыми существами в водовороте рождений и смертей и не могли исчерпать будущие бесконечные рождения и смерти. А ныне, благодаря учению благомудрых друзей [141] и свитков сутр, узнали, что мы и есть — истинная сущность, и поэтому пробудились от сна неведения, очнулись от сновидений помраченной мысли. Это и значит — очнуться от сновидения помраченной мысли, от девяти миров, и вернуться к основе исконно-просветленной истинной сущности. Это и значит: прежде, когда мы еще не пробудились от сна неведения, исконно мы были пробуждены, а потому исконно-просветленную истинную сущность мы называли основой. От самого начала круговращающихся рождений и смертей и вплоть до нынешнего поступательного круговращения — был тот промежуток, когда мы еще не очнулись от сновидения помраченной мысли девяти миров. Благодаря учению нашей «Сутры о Цветке Дхармы» мы узнали, что мы и есть — истинная сущность, и потому мы вернулись к основе исконной просветленности.

Будду называют Просветленным — ибо он уже пробудился от сна неведения. В «Рассуждении о только-сознании» сказано: «Еще не обрел истинного просветления. Постоянно пребывает в сновидениях. Поэтому будда проповедует о долгой ночи рождений и смертей»[78]. Сейчас я говорю: только-сердце — корень и исток этого круговорота рождений и смертей, они возникают из мыслей о том, что есть «я» и что не есть «я». Это сердце, служащее мерилом человека, «я», мы развертываем, истинную сущность, пребывающую всюду в мирах Дхармы, мы мыслим как «я»; путем к просветлению, к *бодхи*, мы делаем мысль о том, что нет отдельных дхарм

вне «я», ибо «я» выступает сутью всех дхарм. Если понять эти великие указания, то достижение *бодхи*, плода будды, будет подобно повороту ладони[79]. Главное здесь — то, что суть у всех вещей лишь одна, она широко распространяется по миру Дхармы, становится сутью десяти тысяч дхарм, и нет ни одной вещи вне ее.

Если думать о сути «я», что у меня, у будды и у всего множества существ суть одна; если думать, что безграничные заслуги от собственного подвижничества, передаваемые другим, — это мои заслуги; если думать, что благие «корни», создаваемые мною, — это благие «корни» всего множества живых существ, — если думать так, то у десятков тысяч дхарм нет собственной природы. Если следовать тому, что мыслит сердце, то все так и есть, как оно мыслит. Если думать, что ложные страсти — это бодхи, то они и есть бодхи. Если думать, что «я» — это истинная сущность, то «я» и будет истинной сущностью, будет буддой. Надо созерцать то, что мои заслуги — это все множество достоинств всего множества живых существ, а благие свойства всего множества живых существ, в свою очередь, достигают совершенства в моем теле, и при этом полностью содержат в себе заслуги от собственного подвижничества, передаваемые другим, и все вместе это — не кто иной как будда, объемлющий весь мир Дхармы. Главный смысл, созерцаемый как суть «я», как истинно-сущностный мир Дхармы, состоит в этом.

Далее. Люди мира Саха стремятся непременно возродиться в земле Высшей Радости и могут достичь этого. Ибо это страна, где есть связь с буддой. Раз так, то когда мы не призываем имя Амитабхи, а всем сердцем думаем об основе истинной сущности, мы за короткий миг становимся буддами. Что и говорить о том, когда мы призываем драгоценное имя Амитабхи! Если в каждом памятовании мы полностью совершаем десять памятований, [142] уничтожая прегрешения рождений и смертей на протяжении восьмидесяти *коти* кальп[80], — тогда мы непременно возрождаемся в Высшей Радости. Если, обладая победоносными достоинствами, созерцать истинную сущность, то пределов словам не будет. Нужно на особой бумаге записать причину подвижничества ради возрождения в Высшей Радости.

Далее. Люди, которые изначально стремятся к Высшей Радости и не хотят упражняться в созерцании истинной сущности, должны в своем сердце знать способ, как изустно непрестанно призывать драгоценное имя Амитабхи. Если, как было сказано, я — это и есть истинная сущность, то и все будды на десяти сторонах, и все множество бодхисаттв, и живые существа в мире Дхармы все полностью содержатся в моем собственном теле как естество дхарм[81]. Ибо нет существа, отделенного от истинной сущности. Раз так,

желать Высшей Радости, которая исконно и есть я сам [...][82], — и так пришедший будда Амитабха из той земли, и все множество совершенно-мудрых бодхисаттв — каждый из них восседает в моем теле, и потому незачем далеко ходить в мир Чистой земли. Но даже если бы я и родился в Высшей Радости, пребывал бы в той земле — но если не знал бы основу истинной сущности, то не знал бы, что я сам и будда Амитабха тождественны по сути, не двойственны.

Или же те, кто подобен трем средним рождениям[83], остаются с малым плодом на протяжении кальп, они впервые свидетельствуют о плоде архатов; те, кто подобен трем низшим рождениями, хотя и рождаются в Высшей Радости, но раз это — обычные глупцы, то их лотосы раскрываются только по прошествии малой кальпы, или же, если по прошествии двенадцати кальп лотосы не открываются, они так и остаются завернутыми в лепестки, не видят будду, не гуляют по мирам на десяти сторонах, не совершают приношений будде, не приносят пользу и выгоду живым существам. Поистине, если созерцать истинную сущность, то или свидетельствуешь о телесной нерожденности тела Закона-Дхармы, или, хотя и не упражняешься в нерожденном терпении в нынешнем теле, отбрасываешь это тело; три высших рождения таковы, что за краткое мгновение их лотосы раскрываются, и эти существа, гуляя по землям будд на десяти сторонах, совершают подношения будде, приносят пользу и выгоду живым существам.

Кроме того, все многочисленные благие «корни», создаваемые нами, должны мыслиться как общие у нас со всеми существами. И мы, и все множество живых существ одинаково стремимся призывать высочайшее имя будды. Что же до деяний, то тело человека от макушки до подошв имеет одну суть, а значит, если однажды указать на вредные страсти, все тело сразу словно бы станет страдать от недуга. Все деятельные бодхисаттвы тоже таковы: если считать, что они все заодно, то хотя благо их и мало, но оно распространяется по всему миру Дхармы, и если только думать, что собственное тело и есть истинная сущность, то коль скоро истинная сущность пребывает всюду в мире Дхармы, то и благие «корни», созданные нами самими, тоже распространяются по миру Дхармы. Далее, коль скоро истинная сущность постоянна, то совершенные нами деяния вплоть до будущих пределов не исчерпаются. Как сказано в рассуждении о природе мира Дхармы[84]: «Если думать, что мы сами имеем природу дхарм, то совершенное благо распространяется по миру Дхармы. Коль скоро природа дхарм постоянна, то совершенное благо не исчерпывается».

Значит, если думать, что я сам равен истинной сущности, природе дхарм, то созданные мною благие «корни», шесть «переправ», десять тысяч дел и прочее — в миг распространяются по

миру Дхармы, то есть я становлюсь буддой, пребывающим повсюду в мире Дхармы. Поистине, если только одно существо, имеющее чувства, считать «мною», а других считать «не мною», то даже если один человек и создаст что-то, в будущем это исчерпается, не распространится по мирам Дхармы, и стать буддой не удастся. Я меряю «себя» человеческой меркой, и поэтому долго влачусь по бесконечным будущим рождениям и смертям, вечно не могу отдалиться от рождений и смертей. Ибо с тех пор, как я забываю истинную сущность, исконную просветленность, я считаю «мной» только одно чувствующее существо, а потому без меры и предела возникают ложные страсти и дурные деяния, и я до нынешней поры долго кружусь в водовороте миров, рождаюсь и умираю, и не вырываюсь из этих рождений и смертей. Если начиная с нынешнего мига я подумаю, что я и есть основа истинной сущности, то в одной этой мысли смогут полностью поместиться безграничные заслуги. Никак нельзя опять считать «мною» одно чувствующее существо, снова долго влачиться по рождениям и смертям!

Правда, если я с безначальных времен привык считать «мною» одно живое существо, то в каждой мысли эта привычка сказывается непрестанно. Если созерцание истинной сущности начинается сейчас, при имеющихся условиях нашего отношения к мыслимым предметам, то отступить легко, а продолжать — трудно. Как бы ни проповедовали исцеляющую уловку — разве остановишь исконно усвоенные мысли, разве прояснишь действительную основу истинной сущности? Поэтому сначала упражняются в созерцании пустоты, ужасаются тому, что движет рождениями и смертями, — и выявляют основу собственной истинной сущности. Правда, созерцание пустоты, как и созерцание временного нужно описать на отдельных листах бумаги. Даже если время таково, что в этот раз ты знаешь путь внезапного свидетельства о просветлении, бодхи, все равно нужно и ночью, и днем обуздывать сердце. А когда думаешь только, что я — это и есть основа истинной сущности, то такое дело предельно легко. В условных учениях подвижники сокрушают свои кости и костный мозг на протяжении бесчисленных кальп, совершают трудные дела, мучительные дела, ибо слушают проповедь о том, как стать буддой, — подчинив свое сердце, они замышляют такое подвижничество. Но хотя в пределах только одного мира они совершают трудные дела, мучительные дела, но разве есть хоть одно мучительное дело? Что уж и говорить, что вообще обычно это у них не то дело, которое предельно радостно и легко — не созерцание истинной сущности внутри сердца.

Став людьми, такими, как мы, хотя с этих пор и на протяжении сорока с чем-то лет они время от времени читают и почтительно

возглашают «Сутру о Цветке Дхармы», [144] однако помнят, что хотя польза есть, и все же годы жизни — всего около шестидесяти. Когда тихо произносят драгоценное имя Амитабхи, то благодаря заслуге от благодеяния всем живым существам, широкой и великой, проповеданной в «Сутре о Цветке Дхармы», узнают, что я — это и есть истинная сущность. Мы и все множество живых существ — одна основа истинной сущности; думая, что будда и мы едины по сути, что мы с буддой — не два, мы достигаем неизмеримых рождений своими делами, совершенными в одном нашем веке[85]. Причина в том, что неверно думать, будто «я» не имеет сути. Прежде, когда я не знал, что я — это и есть истинная сущность, я думал как обо «мне» только об одном человеке, и хотя дела, совершенные одним человеком, длятся неизмеримые кальпы, но также думал, что не могу стать буддой, объять весь мир Дхармы, что будда поистине пребывает весьма далеко от меня.

Значит, и будда, и живые существа пребывают в пределах одного мгновения мысли. До вчерашнего дня внутри моего тела полностью пребывали безначальные злодеяния и ложные страсти, и даже исчерпав все свое будущее, я не смог бы прекратить круговорот рождений и смертей. Но даже будучи таким живым существом, сегодня я просыпаюсь от сновидений помраченной мысли и возвращаюсь к основе исконной просветленности. А если так, то существо с наилучшими «корнями», подобное Деве-Дракону, думает: я и есть истинная сущность, — и за одно мгновение-кшану тут же становится буддой; существо с тупыми «корнями» в начальное мгновение-кшану думает: «я и есть истинная сущность», — но в следующее мгновение по привычке, не имеющей начала, снова смотрит на краски, слушает звуки, следует за ними, обращается к внешним пределам сердца, обращается к пределам мыслимого и пробуждает ложную страсть алчности, обращается к пределам немыслимого и пробуждает ложную страсть гнева. И уже когда алчность, гнев и прочие ложные страсти возникли — как это назвать?..

Поистине, в зависимости от силы или слабости «корневой» природы созревают созерцание и подвижничество, и коль скоро при этом скорости не равны, то озарение у одних раскрывается за один день, у других — за два дня, за один месяц, за два месяца, за один год или даже за целую жизнь. В пояснительном толковании Великого Учителя Мяолэ сказано: «Люди, которые последовательно упражняются в прекращении неведения и постижении сути[86], могут преуспеть за один день, за один месяц или за одну жизнь»[87]. Нет таких людей, кто бы устанавливал дела семи уловок[88] — и в первое же мгновение-кшану сразу становился буддой. Даже если на протяжении целой кальпы проповедовать о заслугах, о пользе

и выгоде от созерцания двух предметов — истинной сущности и природы сердца — то исчерпать их все равно невозможно. Точно так же можно проповедь и о мире Дхармы, об истинном знаке, о Срединном Пути. Поскольку все это — разные имена одной сути, основы истинной сущности, то при созерцании либо мира Дхармы, либо истинного знака и прочего все равно внезапно становишься буддой, которым трудно стать.

[145] Какие из желаний в нашем мире и в прочих мирах недостижимы? Если хочешь прекратить болезни, то коль скоро истинная сущность — это и есть Так Пришедший Наставник-Врачеватель, она прекращает-исцеляет десять тысяч недугов; если хочешь продлить жизнь, то коль скоро истинная сущность — это и есть бодхисаттва Долгая Жизнь, то жизнь продлится! Стремишься к счастью? Небожитель Вайшравана наделит великим счастьем. Стремишься к мудрости? Великий мудрец Манджушри придаст тебе мудрости. И даже если хочешь, чтобы тебя не мучили зловредные демоны-мары и нелюди, то Светлый Государь Неподвижный их сокрушит и отбросит. Среди всего этого противостояние делам демонов-мара — не непосильно для истинной сущности. Сущность мира демонов и сущность мира будды — это одна сущность, нет двух сущностей: созерцание этого обеспечивает победу при противостоянии. Сущность и существо — это все истинная сущность. И мир демонов, и мир будды — это только одна суть истинной сущности. Если думать так, то демон уже ничем не отличается: мир демонов и мир будды имеют одну суть. Собственная суть, распространяясь повсюду, становится в том числе и помехой.

Далее даются ответы на вопросы.

Некоторые люди спрашивают: вот, говорят, что все мы без различий — будды. Эти слова не имеют сердцевины. Согласно сказанному изначально, будда обладает и тридцатью двумя знаками, и чудесными «проникновениями», и мудростью, превосходит все множество существ; величественный в мире, непреходящий — вот кого величают буддой! Конечно, мы это помним. Ты один называешь буддами и людей нашего века, которые привыкли так думать, и всех вплоть до псов, воронов, муравьев — и хочешь, чтобы мы поверили? Опять-таки, что до будды, то будда — это тот, кого именуют просветленным существом. Разве к тем, кто подобен муравьям, применимо значение «просветленных существ»? К тому же, ты сам себе противоречишь: то говоришь, что все многочисленные живые существа — это все будды; а то говоришь, что люди, не знающие, что «я и есть истинная сущность», — не будды, и если бы в этот раз было по-твоему, то из множества живых существ все вплоть до бодхисаттв прежних трех учений не были бы буддами.

Хотя ты сам называешь их буддами, они не обладают тридцатью двумя знаками. Они пока не имеют ни чудесных «проникновений», <ни мудрости[89],> а ты их первое пробуждение к высшему озарению уже считаешь за мудрость будды. А ведь прегрешений у них — без меры и края. Как можно разрешить все эти трудности?

Отвечаю: вы не знаете смысла нашей совершенной школы[90]. Вы полностью остаетесь во вратах условного учения и заблуждаетесь насчет этих трудностей. Наш наставник, Великий Учитель Тяньтай, говорил о «шести условиях» становления будды. А среди них есть условие основы и условие имен и знаков. Первое: «быть буддой под условием основы» — это значит, что все множество живых существ исконно оснащено природной основой истинной сущности. Но хотя они и будды под условием природной основы, но если они до сих пор не слышали имен трех истин, то они не знают, что я сам — это и есть истинная сущность. [146] Это называют «быть буддой под условием основы». В первом разделе «Прекращения неведения и постижения сути» сказано: «Хотя и говорится, что это условие — основное, но обычно мы его не знаем. Не слышав еще о трех истинах, совсем не осознаем Закон-Дхарму Будды. Подобно быкам и баранам, не разбираем, где внешний угол, а где внутренний»[91]. Второе: «быть буддой под условием имен и знаков» — или встретившись с благомудрым другом, или развернув свиток сутры и заглянув в него, слышишь имя истинной сущности, узнаешь, что я — это и есть истинная сущность, и это называют «быть буддой под условием имен и знаков». В «Прекращении и постижении» сказано: «Или последовать за добрым другом, или последовать за свитками сутр, услышать вначале проповедь об истинно-едином просветлении, *бодхи*, среди имен и знаков продвигаться вперед, понимать, узнавать, что все множество дхарм — это и есть Дхарма Будды. Таково просветление, *бодхи*, под условием имен и знаков»[92]. Третье: «быть буддой под условием созерцания и подвижничества». Когда созерцание истинной сущности немедленно сразу проясняется, это называют «буддой под условием созерцания и подвижничества». В записи «прекращения и постижения» это описано, хотя и коротко. Четвертое: раскрыв Срединный Путь взаимного подобия подвижника и будды, достигнув чистоты шести «корней», посредством «корня» зрения глазами, рожденными от отца и матери, полностью увидишь все: и небо Вершины Существования, и гору Сумеру, и кольцо Железных гор[93], великое море, реки и ручьи, а также всех живых, ушами услышишь все звуки и голоса внутри и вне трех тысяч миров, и так далее. А телом выявишь все дела всех существ, которые чувствуют, и всех вещей, которые не чувствуют, в трех тысячах миров. Поистине, ты один увидишь ясно то, чего

не видят другие люди[94], — и это называется «быть буддой под условием взаимного подобия». То, что начиная с уровня начального пребывания и вплоть до уровня равного просветления обращает посредством учения живые существа, призывающие Срединный Путь и восемь обликов, — называют «буддой под условием разделения тел», а уровень чудесного просветления называют уровнем «будды под условием конечного предела».

Среди этих шести условий либо «буддой» коротко называют природную основу, либо имя «будды» получают после раскрытия и пробуждения истинной причины, после обретения исконного тела Закона-Дхармы. Мы уже услышали имена трех истин, узнали, что я и есть истинная сущность. Среди шести условий — если овладеть этим, достигаешь уровня условия имен и знаков. Почему мы, именуемые равными «буддам», — еще не такие весьма надменные существа, кто говорит, будто бы уже обрел то, что ему еще предстоит обрести? Если мы еще не будды под условиями частичного свидетельства и конечного предела, мы не обрели чудесных «проникновений» и не обладаем тридцатью двумя знаками. Двое будд — в разделенных телах и у конечного предела — полностью обладают прекрасными обличиями, свободны в чудесных «проникновениях». Вы же цените только прекрасный облик и чудесные «проникновения» — но благим свойством внутреннего свидетельства, исконно-присущей природной основой вы пренебрегаете, и это приводит к глупости, безумию, отсутствию мудрости. Государи-вращатели колеса Дхармы тоже обладают тридцатью двумя знаками, приверженцы внешних путей тоже проявляют чудесные «проникновения». Это две колесницы нашего мира. Когда приходит время Цветка Дхармы, оно превосходит в раскрытии первоначальные озарения — разве не так говорят? Явная «Алмазная сутра праджня-парамиты» гласит: [147] «Если... посредством видения цвета, посредством слушания голоса ищут “я”, то такие люди идут по ложному пути, они не могут увидеть Так Пришедшего Будду. Чудесная суть этого Так Пришедшего — это и есть все будды в теле Закона-Дхармы»[95].

Еще спрашивают: «То, что ты сказал, не имеет сердцевины сострадания-жалости равной сути[96]. По твоим меркам, даже глупец с первоначальным сердцем, созерцающий истинную сущность, если он ради всех живых существ воздвигает один светильник, подносит Трем Сокровищам один цветок, одно благовоние, или один раз возглашает имя будды, — то тем самым он будто бы отдаляет от страданий все множество живых существ и приносит всем им радость; все это вещи неслыханные. Сначала говорят о плоде собственных деяний, собственных достижений, и уже бла-

годаря собственным деяниям-причинам привлекают причины и плоды. Если бы благодаря одному цветку, одному благовонию, одному доброму деянию глупец с первоначальным сердцем обретал благо отдаления от страданий и наделения счастьем, свидетельства великого просветления-бодхи для всего множества живых существ — то все множество будд в мирах на десяти сторонах, благодаря своим неохватным благим «корням» приводили бы все множество живых существ — и даже тех, у кого нет ни единой доли благих «корней», — к тому, чтобы те самоестественно становились буддами. И зачем нам тогда понапрасну упражнять благие «корни»? К тому же, если у всего множества живых существ суть одна, то когда одно живое существо становится буддой, то одновременно с ним все живые существа становились бы буддами. В «Трактате о мудрости» Нагарджуны[97], а также в толкованиях нашей школы Небесной Опоры счастье упражнения, причины блага, само не дается живым существам — так сказано!

Отвечаю: вопрос предельно глуп и безумен. Вы держитесь условного, уловочного учения о значении недвойственного, которое было до «Цветка Дхармы», и ввергаетесь в заблуждения. Согласно проповеди времен Жертвенного масла[98] о тупых и совершенных «корнях», сострадание-жалость допускается и при тождественной сути. Этот плод, самостоятельно достигнутый собственными деяниями, разъясняется в условном учении. Сострадание-жалость при тождественной сути выражает основу истинной сущности с точки зрения школы Цветка Дхармы и школы Истинных Слов, и потому они допускают это. Если это так, то будды прежних трех учений — это все будды, для кого плодами были стремления, а причинами — упражнения. Сердцевина нашей сутры такова: когда я осознаю, что я и есть истинная сущность, — в это время я и есть будда. В «Сутре о сосредоточении на Цветке Лотоса» сказано:

«Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы,
у исконно-просветленного сердца:
Постоянно да пребуду у лотосовой опоры,
у сердца Чудесной Дхармы.
Исконно-пришедший будда доводит до совершенства
благие свойства трех тел,
Тридцать семь почитаемых пребывают во дворце-сердце.
Во вратах, открытых для всех,
сосредоточений столько, сколько пылинок.
Они далеко отстоят от причин и их последствий,
содержат в себе естественные свойства вещей.

Безбрежное море достоинств исконно, округло, полно,
И я, возвращаясь к ним, почтительно склоняюсь
перед всеми буддами моего сердца»[99].

[148] Поистине, благодаря состраданию-жалости тождественной сути будд и бодхисаттв, даже если все многочисленные живые существа сами не имеют ни одной доли благих «корней», они сами должны стать буддами — так говорят, и дойдя до такого утверждения, нужно сказать: кто из живых существ, не имеющих ни одной доли благих «корней», получая сострадание и жалость тождественной сути будд и бодхисаттв, не отдалится от страданий и не получит освобождения? В «Созерцании Великой Колесницы»[100] обобщены эти трудности и сказано: «Если у этого сердца есть только значение тождественного будде, то даже без самостоятельного подвижничества, благодаря другому можно обрести путь. Истинная сущность уже имеет значение истинной сущности, поэтому мои заслуги и заслуги другого взаимно совпадают, и природа внезапно обретается»[101]. Далее, у Нагарджуны в «Рассуждении о мудрости», а также в толкованиях нашей школы говорится: счастье, чья причина — упражнение, не передается другим людям. Дойдя до такого утверждения, «Рассуждение о мудрости» излагает сутры Праджня-парамиты. Сутры Праджня-парамиты — это сутры, бывшие прежде «Цветка Дхармы», они относятся к условному, не раскрывают истинную сущность. Они еще не разъясняют сострадание и жалость тождественной сути. Поэтому они все еще говорят, что счастье, чья причина — упражнение, не передается другим людям. Толкования нашей школы развертывают толкование великого рассуждения. Поэтому трудностей быть не должно.

Обычно записи всех сутр и рассуждений, благодаря людской вере, благодаря радости ума развертывают всевозможные толкования. Но об одном — о сути того, что мы и есть истинная сущность, — нужно думать днем и ночью, идя, стоя, сидя, лежа, не забывать, держать в сердце, и тогда, без сомнения, в этом теле станешь буддой. В толкованиях школы Истинных Слов мыслится только то, что я и есть Великий Солнечный будда, и если верить в это, не теряя веры, то в этом теле станешь буддой. В «печати» истинной сущности — исполнение всего множества взмахов и мановений[102]. Поэтому говорят, что все слова и речи, слетающие с языка, — это истинные слова, все движения, производимые телом, — это сокровенные печати, все знания, хранимые в памяти, — это Исконный Почитаемый, все мысли, думаемые в заблуждении, — это сокровенное созерцание. Если не забывать этой сердцевины, держать ее в сердце, то в этом теле станешь буддой.

Когда думаешь: «Я и есть истинная сущность», и когда думаешь: «Я и есть Великий Солнечный будда», — ты делаешь одно и то же.

При этом, произнося слова памятования о будде, почтительно читая сутры, передавая заслуги всему множеству тех, кто чувствует, — пусть погребешь ты связанное и несвязанное. Если мы, люди, не отступим, то все мы полностью сможем отдалиться от страданий и обрести радость. Если в едином сердце не сомневаться, то десятки тысяч дхарм напрасно не истлеют — вот какое сердце можно будет обрести. Какое бы дело ни делал, сердце должно быть только в одном деле. Говорим ли мы: «Возгласив ставу будде Амитабхе один раз или десять раз, возродишься в Чистой земле», думаем ли мы: «Я и есть истинная сущность» — нужно не терять этой мысли, держать ее в сердце, посредством собственного приятия и повсеместного приятия, и тогда никаких трудностей не возникнет. Нужно хорошенько ухватить сердцевину этого.

Так завершается «Созерцание истинной сущности».

Примечания

[1] [Хонгаку 1973, 120–149].

[2] «Шрамана» — монах. Молельня Шурамгамы — Сюрё:гон-ин, одно из зданий школы Тэндай на горе Хиэй. *Шурамгама* (санскр.), «избавление» — способ созерцания, помогающий устранить ложные страсти и иные помехи на пути к просветлению. Он описан в «Сутре о Шурамгаме». Эту сутру изучали как в школе Тэндай, так и в школах *дзэн*.

[3] Вероятно, «Созерцание истинной сущности» было руководством для подвижнических упражнений мирянина, и текст его следовало читать вслух.

[4] ТСД 46, № 1911, 1с.

[5] Тж. «в моем теле», *вагами*.

[6] Здесь, восемьдесят тысяч — условное общее число текстов буддийского канона. На двенадцать частей делится собрание сутр.

[7] Всевозможные деяния как причины будущих событий (по закону воздаяния) и благие последствия, созданные прежними деяниями.

[8] То есть, в этом знании и заключается подвижничество.

[9] Так у Мяолэ Чжаньжаня сказано о том, как стала буддой Девочка-Дракон из «Лотосовой сутры», — «Записки к Изящным строкам Цветка Дхармы», ТСД 34, 314b. О «становлении будды в этом теле» говорит также «тайное учение» [Трубникова 2000, 127–142].

[10] В «Лотосовой сутре» говорится о пяти запретах: женщина не может стать богами Брахмой и Индрой, государем демонов, святым правителем, вращающим колесо Дхармы, и буддой.

[11] Здесь, — возрождаются в Чистой земле путем «созерцательного памятования о будде».

[12] [Лотосовая сутра 1998, 133–134].

[13] Здесь, — две руки, две ноги и голова.

[14] Всего буддийская картина мира различает четыре уровня небес, доступных не обычному зрению, но только подвижническому созерцанию (санскр. «дхьяна»).

[15] [Лотосовая сутра 1998, 264–268], глава XX.

[16] Здесь — те, кто идет по пути бодхисаттвы, но верит в долгое становление будды, то есть не считает, что буддой можно стать в нынешнем теле.

[17] Основные черты внешнего облика будды: знак «колеса Дхармы» на ступнях и др.
[18] Другие внешние приметы будды.
[19] См.: Три тела будды.
[20] Шарипутра, Маудгальяяна, Кашьяпа и Ананда — ближайшие ученики Будды Шакьямуни.
[21] Отсылка к «Лотосовой сутре» (гл. II, «Уловка»), где раскрыто значение «трех колесниц» и проповедана Единая Колесница Будды.
[22] Пять видов существ по учению школы Хоссо: (см.).
[23] [Лотосовая сутра 1998, 70].
[24] [Лотосовая сутра 1998, 152–153], гл. V («Сравнение с целебными травами»). Речь идет о трех видах целебных трав (малых, средних и больших) и о двух видах деревьев (малых и больших), с ними сравниваются разные слушатели Дхармы.
[25] Мяолэ Чжаньжань, «Записки к Изящным строкам Цветка Дхармы», свиток 2. ТСД 34, 193с.
[26] «Пять колесниц» — колесницы 1) людей и небожителей (малые травы), 2) слушателей голоса и подвижников-одиночек (средние травы); 3) бодхисаттв учений о хранилище (большие травы); 4) бодхисаттв учений о проникновении (малые деревья), 5) бодхисаттв обособляющих учений (большие деревья). «Семь уловок» — те же колесницы, если пути людей и небожителей, слушателей голоса и подвижников одиночек считаются по отдельности.
[27] Не истинная.
[28] Мяолэ Чжаньжань, «Толкование к Сокровенным значениям Цветка Дхармы» , свиток 1, ТСД 33, 819b. О «Чудесной Дхарме» и «оленьей дхарме» говорит Чжии в «Сокровенных значениях Цветка Дхармы», свиток 1, ТСД 33, 682а.
[29] Путь к собственному освобождению, но не к спасению других живых существ.
[30] [Лотосовая сутра 1998, 103], гл. II («Уловка»). Пять видов будд — это «все будды», будды прошлого, нынешние будды, будды будущего и Шакьямуни.
[31] Четыре ближайших ученика Шакьямуни: Шарипутра, Маудгальяяна, Кашьяпа и Ананда.
[32] [Лотосовая сутра 1998, 208].
[33] В «Лотосовой сутре» проповедь обращена к тем, кто живет в последние пятьсот лет «замутненного и злого века», то есть в пору, предшествующую «концу Дхармы». Японские мыслители в XII–XIII вв. нередко толковали выражение «последняя пора» как «последние правления», имея в виду скорый конец непрерывной династии японских государей
[34] Богом Индрой.
[35] Они же, Десять точек зрения (см.).
[36] То есть бессмысленно.
[37] [Лотосовая сутра 1998, 111].
[38] Пять внешних чувств и ум.
[39] Вставка согласно комментарию Тамура Ёсиро:.
[40] Даочо в «Собрании покоя и радости» указывает, что один день и одна ночь состоят из 84 000 000 мгновений, и в каждое из них возникает «дурное тело», яп. *акусин*.
[41] Цитируется «Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», замыкающая «Лотосовую сутру» [См.: Лотосовая сутра 1998, 314].
[42] То есть действуешь так же, как вселенский будда, который наполняет весь мир своими телами Превращения и Соответствия, тогда как сам этот мир есть не что иное как его тело Закона.
[43] «Сутра о мыслимом согласно правильной Дхарме», свиток 18. Это место цитирует Гэнсин в 1-м свитке «Собрания сведений о возрождении».
[44] К «насекомым», или «букашкам», *муси*, относятся не только насекомые, но и черви, пауки и прочие мелкие существа.

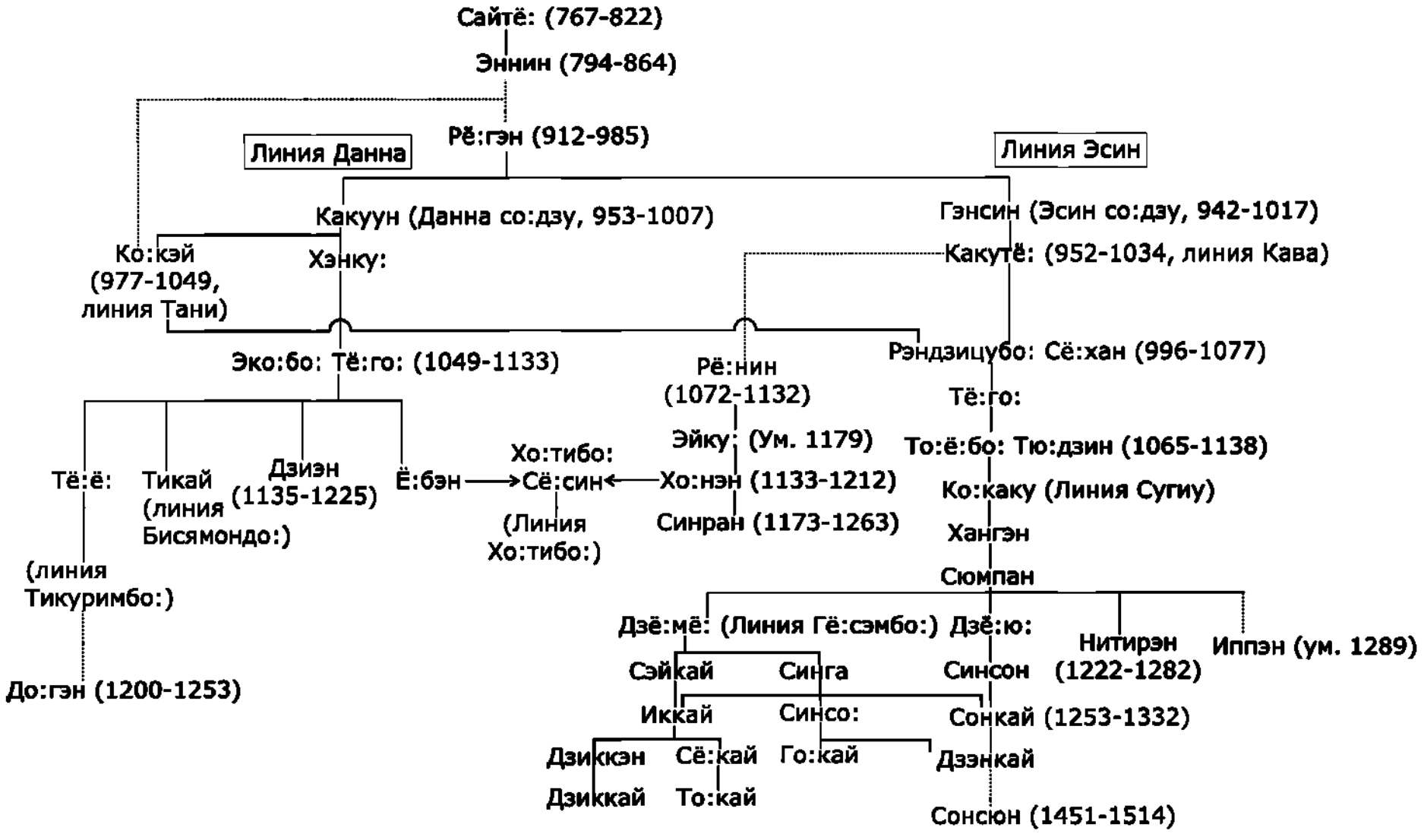
[45] Шесть видов домашней живности: лошади, коровы, овцы, собаки, свиньи, куры; их соотносят с шестью «корнями».
[46] «Дана» (санскр.) — подаяние, первая из шести «парамит» (см.)
[47] Отсылка к сочинению Чжии «Махаянское прекращение неведения и постижения сути», свиток 1, ТСД 46, 5а.
[48] Бодхисаттвы, достигшие последнего из Шести условий (см.).
[49] Цитируемое высказывание приписывается разным наставникам китайского «тайного учения».
[50] Согласно «тайному учению», вселенский будда испускает свое сияние на четыре стороны света, и от этого возникают четверо будд.
[51] Эти существа, санскр. «пуджа-бодхисаттва», возникают, когда четверо будд обмениваются светом с вселенским буддой и между собой.
[52] Стихотворный отрывок сутры.
[53] Цитируются слова Наньюэ Хуэйсы, приведенные в сочинении Чжии «Наставления к покаянию, сосредоточенному на Цветке Дхармы» (ТСД 46, 953a–b). Вначале процитированного отрывка приводится фраза из «Сутры о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость» [См.: Лотосовая сутра 1998, 311].
[54] Чжии, «Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 766с.
[55] Великие обеты бодхисаттвы Самантабхадры приводятся в той версии «Сутры цветочного убранства», которая занимает 40 свитков (ТСД 10, 844с).
[56] ТСД 10, 909с.
[57] Дэнгё:-дайси — посмертное величание Сайтё:, основателя школы Тэндай в Японии.
[58] Цитируется текст, приписываемый Сайтё:, — «Сочинение о различении чувств по трактату о сожалении».
[59] Цитируется сочинение Мяолэ Чжаньжаня «Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения», свиток 5, часть 2, ТСД 46, 290а.
[60] Всё множество явлений в мироздании.
[61] «Переправа», состоящая в подаянии. См. Шесть переправ.
[62] Отсылка к образу неразумной птички в китайской классической словесности. Ср.: «На юге есть птица ремез. Гнездо свое она вьет из перьев, оплетая его волосками. Но устраивает это гнездо ремез на стеблях тростника. Подует сильный ветер — и стебли тростника ломаются, разбиваются яйца, гибнуть птенцы. Само гнездо не хрупко — не прочен тростник, на котором оно свито!» [Феоктистов 1976, 176].
[63] «Школой Бодхидхармы» собирательно называют все школы традиции Дзэн.
[64] То есть что явления не существуют поистине.
[65] Имеются в виду вторые «врата» из сочинения «Шесть врат малой кладовой» (ТСД 48, 366с).
[66] Цитируется «Сутра цветочного убранства» в 80 свитках, ТСД 10, 83b.
[67] В своем изначальном, истинном бытии.
[68] «Условие», *нёдзэ*, буквально означает «так есть». Понятие восходит к зачину сутр: «Так я слышал», *нёдзэ га мон*.
[69] Цитируемое место не найдено.
[70] Перевод К. Ю. Солонина [ИСКБ 1999, 393].
[71] Ср. «Толкование к похвале исконной просветленности», вопрос 6.
[72] Поступательные рождения и смерти — «недобровольные» перерождения обычных живых существ по закону воздаяния. Проясненные рождения и смерти — перерождения бодхисаттвы, который мог бы уже и не рождаться, но добровольно остается в мире, чтобы помогать другим существам.
[73] Она же «Сутра о сосредоточении на Цветке Лотоса».
[74] ТСД 9, 466а.
[75] ТСД 9, 465с. В сутре познание сравнивают с художником, который наносит на картину разные краски, создавая те или иные образы. Подобно нарисованной картине, опыт сознания составлен из дхарм (зернышек краски), из пяти совокуп-

ностей дхарм (пяти главных цветов), но это именно картина, создание живописца, а не какая-то «модель», которая находится вне картины и которую он рисует.
[76] То же, что названные выше «поступательные» рождения и смерти, см. прим. 72.
[77] Видимо, речь идет о Шести путях (см.) за вычетом человеческого пути.
[78] Свиток 7, ТСД 31, 39c.
[79] То есть, будет очень простым делом. Ср. у Конфуция в «Беседах и суждениях» (гл. 3, «Восемь рядов», III, 11): «Некто спросил, в чем смысл жертвоприношения *ди*. Учитель ответил:

— Не знаю. Для того же, кто [это] знает, управлять Поднебесной [нетрудно] — все равно, что смотреть на это.

И указал на свою раскрытую ладонь» (перевод Л. С. Переломова [См.: Переломов 1998, 321].
[80] Отсылка к «Сутре о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие» (ТСД 12, 346c). 1 *коти* = 100.000.000. [См.: ИСКБ 1999, 278].
[81] То есть исконно, изначально.
[82] Пропуск в рукописи.
[83] «Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие» различает три вида рождений: высокие, средние и низкие, каждый из видов делится на три уровня. Все они различаются по тому, насколько рожденное существо способно чтить будду Амитабху и его Чистую землю [ИСКБ 1999, 261–279].
[84] Речь идет о рассуждениях Чжии в «Сокровенных значениях Цветка Дхармы» (свиток 5, ТСД 33, 745).
[85] Или — в Едином веке Будды.
[86] «Последовательное» упражнение — один из видов упражнения, наряду с «совершенно-внезапным» и «неопределенным».
[87] Мяолэ Чжаньжань, «Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения», свиток 1, часть 2. ТСД 46, 150b.
[88] Семь уловок относятся к предварительным упражнениям по «прекращению и постижению».
[89] Вставка по комментарию Тамура Ёсиро:.
[90] Школы Тэндай.
[91] ТСД 46, 10b.
[92] Там же.
[93] Вершина Существования — высшее из небес в буддийской картине мира. Гора Сумеру находится в центре мироздания, вокруг нее расположены четыре материка, а кольцо Железных гор окружает землю снаружи.
[94] [Лотосовая сутра 1998, 261], гл. XIX («Достоинства, обретаемые Учителем Дхармы»), стихи о чистоте шести «корней».
[95] Цитируется сравнительно мало распространенный перевод «Алмазной сутры», его выполнил Бодхиручи (ТСД 8, 756b).
[96] Сострадание, при котором чужое страдание принимают как свое собственное.
[97] «Рассуждение о мудрости-переправе» приписывается Нагарджуне (II в. н. э.).
[98] Время, когда Будда проповедовал «Лотосовую сутру» и «Сутру о нирване».
[99] Стихотворение приводится в тексте «Созерцания истинной сущности» дважды, ср. выше. Этот повтор, как и другие повторы в тексте, можно считать доводами в пользу того, что текст использовался для упражнений по сосредоточению.
[100] Речь идет о «Вратах учения Великой Колесницы о прекращении неведения и постижения сути».
[101] Свиток 4, ТСД 46, 659c.
[102] Здесь, «взмахи и мановения» — всевозможные обрядовые телодвижения. «Истинная сущность» содержит в своей «печати», — санскр. «мудра», — обрядовом жесте рук.

Передача наставлений в школе Тэндай



«Подборка Бычьей Головы»

1. Зеркало и отражения совершенно слитны
2. Десять миров содержатся один в другом
3. Мир будды не прирастает
4. Мирская истина существует вечно
5. Три вида страстей внезапно иссякают
6. Нет нужды отбрасывать частное и постепенное
7. Заблуждения и страсти — это бодхи*
8. Отсутствие ясности — ясно
9. Рождения и смерти — это нирвана
10. Буддой становишься в нынешнем теле

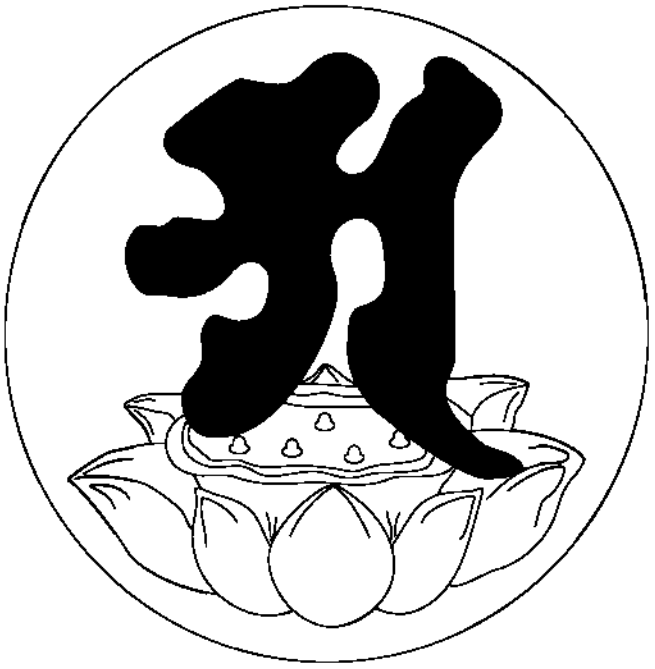
«Пятичастное наследие»

1. Значение слов «Стать буддой в одно мгновение»
   - А) проза
   - Б) стихи
2. Ключ к действию просветления в рождениях и смертях**
   - В) проза
   - Г) стихи
3. Главный смысл «Сутры о Цветке Дхармы»
4. Чтение и созерцание основы
5. Заглавие «Сутры о Цветке Дхармы»

«Песнь об изначальной нерожденности и бессмертности»

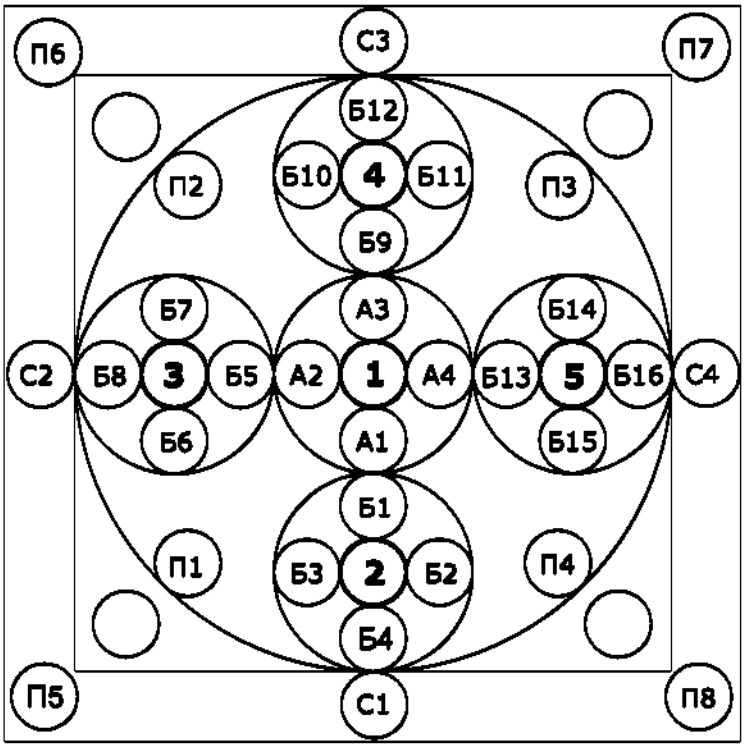
1. Учение об изначальном отсутствии рождений и смертей***
2. Песня об изначальном отсутствии рождений и смертей****
3. Значение слов «Стать буддой в одно мгновение
   - А) проза
   - Б) стихи
4. Дело единой мысли и трех тысяч миров

* Оно же «Учение о природе сердца», приписывается Эннин
** Оно же «Учение об изначальном отсутствии рождений и смертей», приписывается Эннин
*** Приписывается Эннин
**** Приписывается Мяолэ Чжаньжаню



Знак А 阿字, *А-дзи*

Мандала «Мир-Ваджра»
金剛界曼荼羅, *Конго:кай-мандара*
Тридцать семь почитаемых



Пять будд: 1 — Махавайрочана; 2 — Акшобхья; 3 — Ратнасамбхава; 4 — Амитабха; 5 — Амогхасиддхи.

Четыре «бодхисаттвы переправы»: А1 — Ваджра-парамита; А2 — Ратна-парамита; А3 — Дхарма-парамита; А4 — Карма-парамита.

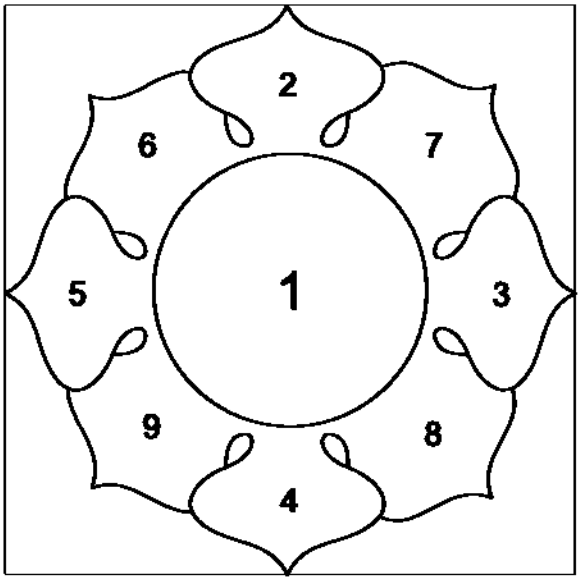
Шестнадцать бодхисаттв: Б1 — Ваджрасаттва; Б2 — Ваджрараджа; Б3 — Ваджрарага; Б4 — Ваджрасаддху; Б5 — Ваджраратна; Б6 — Ваджратеджас; Б7 — Ваджракету; Б8 — Ваджрахаса; Б9 — Ваджрадхарма; Б10 — Ваджратикшна; Б11 — Ваджрахету; Б12 — Ваджрабхаша; Б13 — Ваджракарма; Б14 — Ваджраракша; Б15 — Ваджраякша; Б16 — Ваджрапани.

Четыре «бодхисаттвы внутренних подношений»: П1 — Ваджраласи; П2 — Ваджрамала; П3 — Ваджрагита; П4 — Ваджранрита.

Четыре «бодхисаттвы внешних подношений»: П5 — Ваджрадхупа; П6 — Ваджрапушпа; П7 — Ваджралока; П8 — Ваджрагандха.

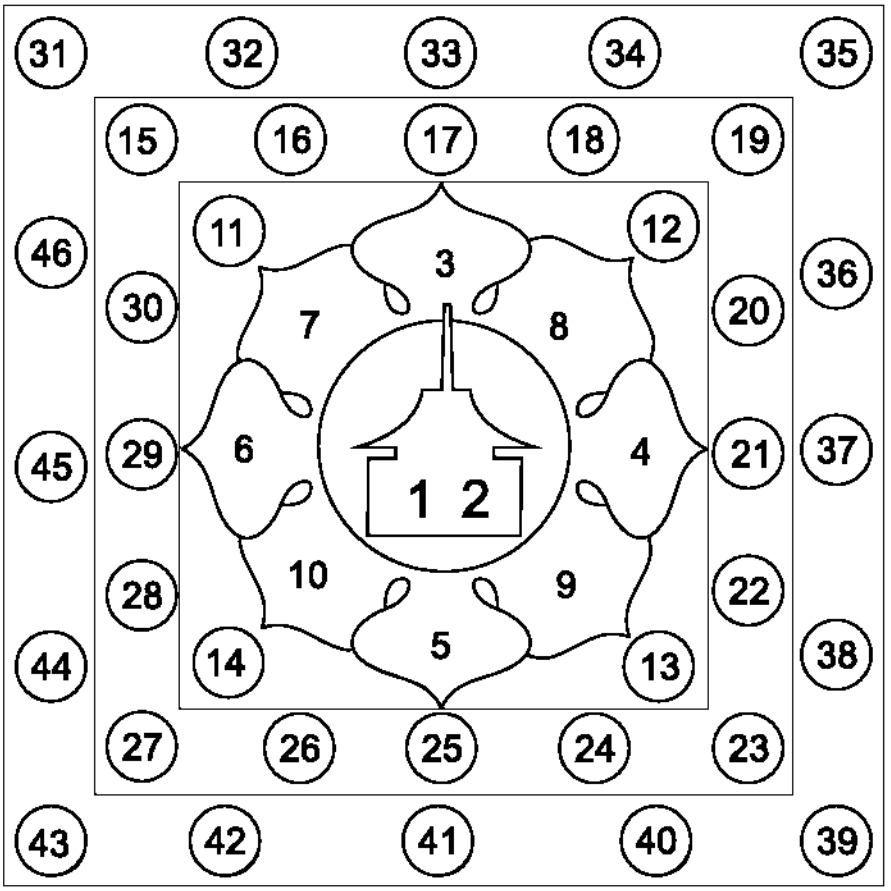
Четыре «бодхисаттвы привлекательности»: С1 — Ваджранкуша; С2 — Ваджрапаша; С3 — Ваджраспхота; С4 — Ваджравеша.

Мандала «Мир-Чрево»
胎蔵界曼荼羅, *Тайдзо:кай-мандара*
Восьмилепестковый лотос



1 — Будда Махавайрочана;
2 — Будда Драгоценный Стяг, Ратнакету 寶幢如来, *Хо:до:-нёрай*;
3 — Будда Государь, Расстилающий Лотосы, Самкусмита-раджа 開敷華王如来, *Кайфукэо:-нёрай*;
4 — Будда Неизмеримый Свет, Амитаюс 無量光如来, *Мурё:ко:-нёрай*;
5 — Будда Громовой Гул Небесного Барабана, Дивьядундубхи-мегханиргхоша 天鼓雷音如来, *Тэнкурайин-нёрай*;
6 — Бодхисаттва Майтрейя 弥勒菩薩, *Мироку-босацу*;
7 — Бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость, Самантабхадра 普賢菩薩, *Фугэн-босацу*;
8 — Бодхисаттва Манджушри 文殊菩薩, *Мондзю-босацу*;
9 — Бодхисаттва Внимающий Звукам Мира, Авалокитешвара 観世音菩薩, *Кандзэон-босацу*

Мандала Цветка Дхармы
法華曼荼羅, *Хоккэ-мандара*



Мандала делится на три уровня. На внутреннем уровне изображены:

1 — Будда Шакьямуни 釈迦如来, *Сяка-нёрай*

2 — Будда Многочисленные Сокровища, Прабхутаратна 多宝如来, *Тахо:-нёрай*

Двое будд восседают в Драгоценной пагоде 宝塔, *Хо:то:*

Бодхисаттвы: 3 — Манджушри 文殊菩薩, *Мондзю-босацу*; 4 — Чудесный Звук, Гадгадасвара 妙音菩薩, *Мё:он-босацу*; 5 — Неисчерпаемые Мысли, Акшаямати 無盡意, *Мусиньи-босацу*; 6 — Всеобъемлющая Мудрость, Самантабхадра 普賢菩薩, *Фугэн-босацу*; 7 — Майтрейя 弥勒菩薩, *Мироку-босацу*; 8 — Царь Врачевания, Бхайшаджьяраджа 薬王菩薩, *Якуо:-босацу*; 9 — Всегда Продвигающийся В Совершенствовании, Нитьодьюкта 常精進菩薩, *Дзэнсэйсин-босацу*; 10 — Внимающий Звукам Мира, Авалокитешвара 観世音菩薩, *Кандзэон-босацу*

Ученики Будды: 11 — Кашьяпа 迦葉, *Касё:*; 12 — Субхути 須菩提, *Субодай*; 13 — Шарипутра 舎利子, *Сяриси*; 14 — Маудгальяяна 目連, *Мокурэн*

На среднем уровне представлены шестнадцать бодхисаттв, а на внешнем — четверо небесных государей 四天王, *си тэнно*, четверо светлых государей 四妙王, *си мё:о:*, боги Брахма, Индра и другие существа — защитники Закона-Дхармы.

Указатель имен[1]

Авалокитешвара — см. Каннон
Аматэрасу-оомиками 天照大神, Солнечная богиня — 70, 199, 201—203, 206—207
Амитабха 阿弥陀, яп. Амида, будда — 7, 15, 26, 34, 36, 50, 78—79, 82, 84, 88, 91, 93—95, 103—104, 112, 114, 117—118, 123, 126, 148, 153—157, 159—161, 169, 171, 178, 182—186, 189, 191, 209—210, 212, 231, 234, 235—237, 241, 238, 243, 250, 256, 266, 336—336, 342, 355, 359, 362—363, 365, 371, 374
Амогхаваджра 不空, кит. Букун (705—774) — 26, 48, 55
Ананда 阿難, яп. Анан, ученик Будды Шакьямуни — 164, 272, 342, 372
Аннэн 安然 (ок. 841 — ок. 889) — 48, 76—78, 85, 109—110, 216, 242, 266—267, 269
Ачаланатха 不動明王, яп. Фудо: мё:о:, «светлый государь Неподвижный», помощник при «тайном» обряде — 162, 365
Ашвагхоша 馬鳴 кит. Мамин, яп. Мамё: — 26
Бодхидхарма 菩提達磨, яп. Бодайдарума или 達磨, Дарума (трад. V в.) — 94, 177, 181, 207, 356, 373
Брахма 梵天, бог, яп. Бонтэн — 193, 268, 328, 348, 351, 371
Букун — см. Амогхаваджра
Бхайшаджьягуру 薬師, яп. Якуси, будда Наставник-Врачеватель — 95, 114, 117—118, 205, 237
Вайрочана 毘瑠遮那, вселенский будда, яп. Бирусяна — 41, 50—51, 70, 119, 135, 145, 154, 222—223, 233—234, 236—239, 245, 256, 259, 266—267, 326, 335, 353, 355
Васубандху 天親, яп. Тэндзин (IV в.) — 27, 77
Ватараи 度会, род — 15—17, 95, 200—203
Ватараи Иэюки 度会家行 (1256—1351) — 203
Великий Солнечный будда— см. Махавайрочана
Внимающий Звукам — см. Авалокитешвара
Всеобъемлющая Мудрость — см. Самантабхадра
Гисин 義眞 (781—833) — 102
Годайго 後醍醐, государь (прав. 1318—1339) — 104
Годзу-тэнно: 牛頭天王, бог с Бычьей Головой — 90, 93, 204—205, 270, 286
Госиракава 後白河, государь (прав. 1155—1158) — 210—211
Горный Государь — см. Санно:
Гуйфэн Цзунми 圭峯宗密 (780—841) — 58—59, 62, 65, 67, 74
Гэдацубо: Дзё:кэй 解脱房貞慶 (1155—1213) — 114, 169, 198
Гэнсин 源信 (он же Эсин 恵心, 942—1017) — 8, 18, 78, 83, 86—87, 89—92, 94—97, 102—103, 110, 112, 187, 216, 247, 267, 291, 336, 372
Дайнити — см. Махавайрочана
Дайнитибо: Но:нин 大日房能忍 (ум. в 1190-х гг.) — 93, 170, 173, 189
Даосуй 道邃 (VIII—IX вв.), учитель Сайтё: — 90, 99, 102, 270, 286
Даочо 道綽 (562—645), китайский наставник традиции «Чистой земли» — 372

[1] В указатель вошли имена исторических лиц и почитаемых существ.

Девадатта 提婆達多, яп. Дайбадатта, родич и ненавистник Будды Шакьямуни, упоминается в «Лотосовой сутре» (гл. XII) — 34, 269
Девочка-Дракон 竜女, Рю:нё, дочь царя драконов, действующее лицо «Лотосовой сутры» (гл. XII) — 155, 156, 262, 337, 340, 344—345, 365, 371
Дзё:какубо: Ко:сай 成覚房幸西 (1163—1247) — 182
Дзё:кэй — см. Гэдацубо: Дзё:кэй
Дзё:мё: 静明 (ум. 1286) — 97, 100—102, 328
Дзё:хан 静範 (ок. 1280 — ок. 1349) — 102
Дзидзо: — см. Кшитигарбха
Дзикаку-дайси 慈覚大師 — см. Эннин
Дзихэн 慈遍 (XIV в.) — 203
Дзэнкан 禅漢, бог — 207
До:гэн (Эйхэй До:гэн) 永平道元 (1200—1253) — 8, 93, 107, 171, 174—181, 183, 188—189, 195, 203
До:кё: 道鏡 (ум. 772) — 69
Долгая Жизнь Всеобъемлющей Мудрости 普賢延命, яп. Фугэн Эммё:, — имя бодхисаттвы Фугэн в «тайном учении» — 233—235, 349, 354
Дочь Фудзивара-но Сюндзэй 藤原俊成の娘 — 211
Дхармакара 法蔵, яп. Хо:дзо:, бодхисаттва, ставший буддой Амитабхой — 32, 171, 182
Дэнгё:-дайси 傳教大師 — см. Сайтё:
Ёсисигэ-но Ясутанэ 慶滋保胤 (ум. 997) — 269
Жэньюэ 仁岳 (992—1064) — 66
Жуцзин 如淨 (1163—1228) — 174, 188
Иппэн 一遍 (1239—1289) — 186
Исин 一行 (683—727) — 55, 121, 140, 224, 228, 239, 242, 247
Какубан 覚鑁 (1095—1143) — 80—81, 86, 108, 153—154, 182, 187
Какуун 覚運 (953—1007) — 78—79, 83, 102, 105
Каннон 観音, бодхисаттва Внимающий Звукам, санскр. Авалокитешвара — 114, 156, 159
Капила 迦毘羅, яп. Кабира, древнеиндийский мудрец — 66
Кашьяпа 迦葉, яп. Касё:, ученик Будды — 164, 191, 342, 372
Ко:бо:-дайси 弘法大師 — см. Ку:кай
Ко:кай 豪海 (XIV в.) — 105
Ко:каку 皇覚 (XII в.) — 97, 328, 335
Ко:кэй 皇慶 (977—1049) — 79, 83
Ко:сай — см. Дзё:какубо: Ко:сай
Ко:сю: 光宗 (1276—1350) — 105
Конфуций 孔子, яп. Ко:си (551—479 до н.э.) — 36, 199, 374
Ку:кай 空海 (774—835) — 68—77, 85—86, 118, 206, 333
Кумараджива 羅什, кит. Лоши, яп. Радзю: (ок. 344 — ок. 413) — 27, 29, 34, 222, 225, 232, 248
Кшитигарбха 地蔵, яп. Дзидзо:, бодхисаттва, почитается как защитник тех существ, которые за свои злодеяния переродились в «подземных темницах. См. [Бодхисаттва ада 2002] — 114, 139
Кэйко: 敬光 (1740—1795) — 99
Лао-цзы 老子 (трад. VII в. до н.э.) — 199
Львиный Рык, бодхисаттва 師子吼, яп. Сисико: — 38—39
Майя, царица, мать Будды — 166
Майтрейя 彌勒, яп. Мироку, бодхисаттва, будущий будда — 7, 15, 156, 268, 337, 342, 355
Манджушри 文殊, яп. Мондзю, бодхисаттва — 42, 44, 159, 337, 344, 355, 366
Мара 魔羅, яп. Мара, демон — 166, 189
Маудгальяяна 目連, яп. Мокурэн, ученик Будды — 342, 372

Махавайрочана 大日, яп. Дайнити, вселенский будда — 81, 117—121, 140, 152, 154, 200, 206, 242—243
Махастхамапрапта 大勢至 яп. Дайсэйси, бодхисаттва, спутник будды Амида — 211
Мё:рю: Дзидзан 明立慈山 (1637—1690) — 106
Минамото 源, род — 86, 92, 172, 209—210
Мудзю: Итиэн 無住一円 (1226—1312) — 214
Мэн-цзы 孟子 (372—289 до н.э.) — 24, 36, 53
Мяолэ Чжаньжань 妙楽湛然 (711—782) — 57, 62—64, 71, 85, 120—121, 188, 288, 331—335, 371—374
Нагарджуна 龍猛, яп. Рю:мо: — 47, 141, 165, 194, 238, 369—370, 374
Накатоми, род 中臣 — 199
Накопивший Знания 智積, яп. Тисяку, бодхисаттва, действующее лицо «Лотосовой сутры» (гл. XII) — 344—345
Наньюэ Хуэйсы 南岳慧思 (515—577) — 60, 70, 101, 161, 207, 373
Никогда Не Презирающий 常不輕菩薩, яп. Дзэнфукё:-босацу, бодхисаттва, действующее лицо «Лотосовой сутры» (гл. XX) — 34, 38, 127, 194, 331, 339
Нитирэн 日蓮 (1222—1282) — 8—10, 98—99, 108, 166, 170—171, 187—196, 216
Оокунинуси-но микото 大国主命, бог — 199
Парамартха 眞諦, кит. Чжэньди, яп. Синтэй (V в.) — 26, 51
Прабхутаратна 多宝, яп. Тахо:, будда Многочисленные Сокровища, будда далекого прошлого, действующее лицо «Лотосовой сутры» (гл. XI) — 101
Рё:гэн 良源 (912—985) — 78, 86—87, 89—91, 102, 244
Рё:хэн 良遍 (XIV—XV вв.) — 203—204
Рэйку: Ко:кэн 霊空光謙 (1652—1739) — 106
Рэндзицубо: Сё:хан 蓮実房勝範 (996—1077) — 79
Сайтё: 最澄 (767—823) — 8, 18, 64, 68—71, 76, 85, 87—90, 93, 97—100, 102, 104, 112, 123, 132—133, 149, 187—188, 191, 195, 204—205, 207, 221, 271, 285—286, 332, 373
Самантабхадра 普賢, яп. Фугэн, бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость — 42, 45, 153, 156, 162, 268, 373
Санно: 山王, Горный Государь, бог, защитник школы Тэндай — 105, 199—200, 207
Сеника 先尼, яп. Сэнни, собеседник Будды в «Сутре о нирване» — 41, 174—177
Сё:тэцу 正徹 (1381—1459) — 213—214
Сё:хан — см. Рэндзицубо: Сё:хан
Синга 心賀 (XIII—XIV вв.) — 102
Синдзё: 真迢 (1596—1657) — 99
Синкэй 心敬 (1406—1475) — 214
Синран 親鸞 (1173—1163) — 8, 11, 90, 94, 99, 108, 171, 179, 183—186, 188—189, 195, 203
Со:ги 宗祇 (1421—1502) — 214
Сонкай 尊海 (1253—1332) — 104—105
Сонсюн 尊舜 (1451—1514) — 105, 207
Сусаноо-но микото 須佐之男命, бог — 205
Сымин Чжили 四明知礼 (960—1028) — 64—67, 106, 334
Сэй-Сё:нагон 清少納言 (X—XI вв.) — 96
Сэнчжао 僧肇 (347—414) — 29, 140, 328
Сюаньцзан 玄奘 (600—664) — 52, 269
Сюмпан 俊範 (ум. 1262) — 100, 187—188, 328
Сюнь-цзы 荀子 (ок. 313—238 до н.э.) — 24, 44
Сяньшоу Фацзан 賢首法蔵 (643—712) — 52, 55—56, 59, 269
Тайра 平, род — 86—87, 92, 172, 209—210
Таньлуань 曇鸞 (476—542) — 183
Тё:дзюн 貞舜 (1334—1422) — 105

Тико: 智光 (VII—VIII вв.), японский монах, почитатель Чистой земли — 263
Тоёукэ-химэ-но-ками 豊宇気比売神, богиня — 201
Токуицу 徳一 (ум. ок. 842), противник Сайтё: в спорах о «природе будды» — 71
Тю:дзин 忠尋 (1065—1138) — 87, 97, 99—100, 206—207, 328
Тяньтай Чжии天台智顗 (538—597) — 34, 60—62, 64, 66—67, 71, 77—78, 85, 98—101, 112, 127, 129, 131—132, 138—140, 148—149, 155, 162—163, 187—188, 193, 200, 207, 227, 229
Уда-но Оонэна 宇太乃大禰奈 — 203
Фугэн — см. Самантабхадра
Фудзивара 藤原, род — 78, 80, 100—101, 209
Фудзивара—но Сюндзэй 藤原俊成 (1114—1204) — 211, 213
Фудо: — см. Ачаланатха
Фуси 傅翕 (497—569) — 165
Хангэн 範源 (XIII в.) — 100, 329
Хатиман 八幡, бог — 92, 197, 199
Хо:нэн 法然, тж. Хо:нэмбо: Гэнку: 法然房源空 (1133—1212) — 8, 11, 15, 28, 93—94, 169, 170—171, 178—179, 182, 184, 186, 188—189, 198, 209
Хо:тибо: Сё:син 宝地房証真 (конец XII — начало XIII вв.) — 89, 172—173
Хубилай (1215—1294) — 97, 190
Хуэйвэнь 慧文 (первая пол. VI в.) — 165
Хуэйнэн 慧能 (638—713) — 102, 180
Хуэйсы — см. Наньюэ Хуэйсы
Хэцзэ Шэньхуэй 荷沢神会 (668—760) — 57—58
Цзунъи 宗昱 — 65—67
Цинлян Чжэнгуань 清涼澄観 (738—839) — 56—57, 59
Чжаньжань — см. Мяолэ Чжаньжань
Чжанъань Гуандин 章安灌頂 (561—632) — 66, 161
Чжии — см. Тяньтай Чжии
Шакьямуни 釈迦, яп. Сяка, Будда — 5, 21, 24, 34, 36—38, 41, 50, 70, 84, 88—90, 95, 101, 116—123, 126, 128—129, 131, 154, 159, 161, 163—164, 166, 177, 182, 189, 191, 194, 204, 207, 214, 238—239, 241, 243, 265, 286, 309, 326, 330, 335—336, 340, 342, 344—345, 353, 359, 372
Шарипутра舎利子, яп. Синси, ученик Будды — 274, 282, 342, 344, 372
Шримала 勝鬘, яп. Сё:ман — 25
Шунь 舜, праведный государь древности — 194
Шэньсю 神秀 (605—706) — 102
Шэньчжи Цзунъи 神智従義 (1042—1091) — 66
Эйсай (Мё:амбо: Эйсай) 明菴房栄西 (1141—1215) — 93, 170, 173, 187
Эко:бо: Тё:го: 恵光坊澄豪 (1049—1133) — 105
Энни Бэнъэн 円爾辨圓 (1202—1280) — 101, 213—214
Эннин 圓仁 (тж. 円仁, 794—864) — 76, 86—88, 90, 164
Энтин円珍 (814—891) — 76, 87, 88
Юаньцин 源清 — 65, 67
Юйэнбо: 唯円房 (1222—1289) — 184
Якуси — см. Бхайшаджьягуру
Яма 閻魔, яп. Эмма, бог, правитель мира мертвых — 265, 268
Ямато-химэ 倭姫 — 202—203
Яо 堯, праведный государь китайской древности — 194

Указатель источников

Сокращения:
34 — «Тридцать четыре заметки»
ПБГ — «Подборка Бычьей Головы»
Пр. — приписывается
СГН — «Собрание главных нитей»
Сост. — составлено
Соч. — сочинение

«Алмазная сутра» 金剛経, кит. «*Цзиньган-цзин*», яп. «*Конго:-кё:*», ТСД 8, № 235-236 — *233, 242, 368, 374*

«Алмазный резец» 金剛錍, кит. «*Цзиньган-би*», яп. «*Конго:-хи*», соч. Мяолэ Чжань-жаня, ТСД 46, № 1932 — *57. 63, 334, 336*

«Анналы Японии» 日本書紀, «*Нихон сёки*», 720 г. — *196, 202*

«Беседы об учениях и временах» 教時問答, «*Кё:дзи мондо:*», они же «Толкование учений и времен» 教時諍, «*Кё:дзи-сё:*» соч. Аннэн, ТСД 75, № 2395а — *76—77, 266—267, 269*

«Беседы с женой» 吾妻問答, «*Госай мондо:*», соч. Со:ги, 1470 г. — *214*

«Буддой становишься в нынешнем теле» 即身成仏, *Сокусин дзё:буцу* (ПБГ-10) — *284—285*

«Бытие и время» 有時, «*Ю:дзи*», соч. До:гэн — *181*

«В каждом из пяти времен единого века будды идут проповеди всех пяти времен» — 一代五時に五時説あるの文, *Итидай годзи-ни годзи-сэцу ару-но мон* (СГН-2) — *226—232*

Веды — *21—22*

«Великое подвижничество» 大修行, «*Дай сюгё:*», соч. До:гэн — *180*

«Взаимопроникновение десяти миров» 十界互具の文, *Дзю:кай гогу-но мон* (СГН-3) — *151, 232—235*

«Вопросы и ответы по памятованию о будде как собственному подвижничеству» 自行念仏問答, «*Дзигё: нэмбуцу-мондо:*» — *103*

«Врата Дхармы основ сердца сутры Цветочного убранства» 華厳心要法門, кит. «*Хуа-янь синьяю фамэнь*», яп. «*Кэгон синьяо хо:мон*», соч. Цинлян Чжэнгуаня — *57*

«Врата учения Великой Колесницы о прекращении неведения и постижения сути» 大乗止観法門, кит. «*Дачэн чжигуань фамэнь*», яп. «*Дайдзё: сикан хо:мон*», пр. Наньюэ Хуэйсы — *60*

«Время чтения — это и есть прекращение заблуждений» 読時即断惑の事, *Докудзи даннаку-но кото* (34-32) — *324*

«Все способности» 全機, «*Дзэнки*», соч. До:гэн — *181*

«Вступление на уровень прекращения заблуждений и прекращение заблуждений насчет вступления на уровень» 入位断惑断惑入位の事, *Ню:и даннаку даннаку ню:и-но кото* (34-33) — *325—326*

«Выборка в двух тетрадях» 二帖抄, «*Нитё:-сё:*» — *104—105*

«Выборка в одной тетради» 一帖抄, «*Иттё:-сё:*» — *104—105*

«Выборка в семи тетрадях» 七帖抄, «*Сититё:-сё:*», сост. Тё:дзюн — *105*

«Выборка о поэтических стилях, пришедших от древности» 古来風体抄, «*Корай фу:тай-сё:*», соч. Фудзивара-но Сюндзэй — *213*
«Главный смысл прекращения и постижения» 止観大意, «*Чжигуань даи*», соч. Мяолэ Чжаньжаня, ТСД 46, № 1914 — *63*
«Дао-дэ-цзин» 道徳経, яп. «*До:току-кё:*» пр. Лао-цзы — *33*
«Две истинные сущности: причинно-обусловленная и неизменная» 随縁不変二真如の事, *Дзуйэн фухэн нисиннё-но кото* (34-15) — *306—307*
«Десять миров содержатся один в другом» 十界互具, *Дзиккай гогу* (ПБГ-2) — *275—277*
«Деяния — это и есть освобождение» 業即解脱の事, *Го: соку гэдацу-но кото* (34-29) — *321—322*
«Дополнительные заметки о скрытом значении Сутры золотого света» 金光明経玄義拾遺記, кит. «*Цзиньгуанмин-цзин сюаньи шии-цзи*», яп. «*Конко:мё:-кё: гэнги сю:и-ки*», соч. Сымина Чжили, ТСД 39, № 1784 — *64*
«Драгоценные указания к десяти вратам не-двойственного» 十不二門示珠指, кит. «*Ши буэрмэнь шичжу-чжи*», яп. «*Дзю: фунимон сисю-си*», соч. Юаньцина — *65*
«Драгоценный ключ к Сутре-сердцу праджня-парамиты», «*Хання сингё: хикэн*», соч. Ку:кай, ок. 834 г. — *71, 72*
«Драгоценный ключ к тайному хранилищу» 秘蔵宝鑰, «*Хидзо: хо:яку*», соч. Ку:кай, 830 г. — *72*
«Единое сердце знака *А*» 阿字一心の文, *Адзи иссин-но мон* (СГН- 4) — *235—237*
«Житие Ямато-химэ-но микото» 倭姫命世記, «*Ямато-химэ-но микото сэйки*», ок. 1271-1285 гг. — *202—203*
«За что мы держимся соразмерно склонностям» 変計所執の事, *Хэнгэ сёсю:-но кото* (34-8) — *299—300*
«Заблуждения и страсти — это бодхи» 煩悩菩提, *Бонно: бодай* (ПБГ-7) — *279—281*
«Заблуждения и страсти — это и есть бодхи» 煩悩即菩提の事, *Бонно: соку бодай-но кото* (34-28) — *146, 320—321*
«Заметки у изголовья» 枕雙紙, «*Макура-но со:си*», пр. Гэнсин — *96—97, 328—335*
«Записи бесед святого Иппэн» 一遍上人語録, «*Иппэн-сё:нин гороку*» — *186*
«записи преданий о цветах» 花伝書, «*Кадэнсё:*» — *214—215*
«Записки без названия» 無明草子, «*Мумё:-дзо:си*», конец XII — начало XIII в. — *211—213*
«Записки к изящным строкам Сутры золотого света» 金光明経文句記, кит. «*Цзиньгуанмин-цзин вэньцзюй-цзин*», яп. «*Конко:мё:-кё: монку-ки*» соч. Сымина Чжили, ТСД 39, № 1786 — *64*
«Записки к изящным строкам Цветка Дхармы» 法華文句記, «*Фахуа вэньцзюй-цзи*», сочинение Мяолэ Чжаньжаня ТСД 34, № 1719 — *268*
«Записки о возрождении в краю Высшей Радости» 日本往生極楽記, «*Нихон о:дзё:-гокураку-ки*» (ок. 985 г.) соч. Ёсисигэ-но Ясутанэ — *84*
«Записки о значениях Трактата о пробуждении веры в Махаяну» 大乗起信論義記, кит. «*Дачэнь цисинь-лунь ици*», яп. «*Дайдзё: кисин-рон гики*», соч. Сяньшоу Фацзана, ТСД 44, № 1846 — *55*
«Записки о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии» 大日本国法華験記, «*Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки*», сост. Тингэн, 1040-1044 гг. — *84, 119*
«Записки о поисках сокрытого в Сутре цветочного убранства» 華厳経探玄記, кит. «*Хуаянь-цзин таньсюань-цзи*», яп. «*Кэгон-кё: тангэн-ки*», соч. Сяньшоу Фацзана, ТСД 35, № 1733 — *56*
«Записки об освящении дыханием Неба и Земли» 天地麗気記, «*Тэнти рэйки-ки*», конец XIII — начало XIV вв. — *200, 207*
«Записки у изголовья» 枕草子, «*Макура-но со:си*», соч. Сэй-Сё:нагон (XI в.) — *96*
«Запись преданий о Сутре Цветочного убранства» 華厳経伝記, кит. «*Хуаянь-цзин чжуаньцзи*», яп. «*Кэгон-кё: дэнки*», ТСД 51, № 2073 — *269*
«Запись предания о цветах До:кан» 道閑花伝書, «*До:кан кадэнсё:*», 1506 г. — *215*

«Зеркало и отражения совершенно слитны» 鏡像円融, *Кё:дзо: энню:* (ПБГ-1) — *205, 271—275*
«Значение слов “Стать буддой в этом теле”» 即身成仏義, «*Сокусин дзё:буцу-ги*», соч. Ку:кай (817 г.) — *74, 206, 332*
«Значения четырех учений [великого-исконного]», 四教義, кит. «*Сыцзяо-и*», яп. «*Сикё:-ги*», соч. Тяньтая Чжии, ТСД 46, № 1929 — *241*
«Из трех тел будды первично то, которое проповедует Закон-Дхарму» 三身佛の説法は住前なるの文, *Сансин буцу-но сэцухо:ва дзю:дзэн-нару-но мон* (СГН-1) — *221—226*
«Избранные записи скорбящего об отступничестве» 歎異抄, «*Таннисё:*», сост. Юйэнбо: — *184*
«Изначальное единое мгновение» 元初一念の事, *Гэнсё итинэн-но кото* (34-31) — *323—324*
«Изначальное неведение» 元品無明の事, *Гэмпин мумё:-но кото* (34-9) — *301—302*
«Изящные строки Цветка Дхармы» 法華文句, кит. «*Фахуа-вэньцзюй*», яп. «*Хоккэ-монку*», соч. Тяньтая Чжии, ТСД 34, № 1718 — *61, 238—239, 241, 333*
«Исконные записи о драгоценной основе» 宝基本記, «*Хо:ки хонги*», *ок. 1266 г.* — *201—202*
«Исконный исток собрания множества богов, небесных и земных» 類聚神祇本源, «*Руйдзю: дзинги хонгэн*», соч. Ватараи Иэюки — *203*
«Истины расстановки цветов» 立花故実, «*Риккэ юэдзицу*» — *214*
«Ключ к важным указаниям о десяти вратах не-двойственного» 十不二門指要鈔, кит. «*Ши буэрмэнь чжияо-шао*», яп. «*Дзю:фунимон сиё:-сё:*», соч. Сымина Чжили, ТСД 46, № 1928 — *64—65, 67*
«Ключ к дополнительным значениям в продолжение толкования Сутры цветочного убранства» 華厳経随疏演義鈔, кит. «*Хуаянь-цзин суйшо яньи-сяо*», яп. «*Кэгон-кё: дзуйсё гисё:*», соч. Цинлян Чжэнгуаня, ТСД 36, № 1736 — *57*
«Ключ к собранию листьев Орлиного леса Цветка Дхармы» 法華鷲林拾葉鈔, «*Хоккэ сю:рин сю:ё:-сё:*», соч. Сонкай — *105*
«Ключ к собранию разных имен и заглавий Тэндай» 天台名目類聚鈔, «*Тэндай мэймоку руйдзю:-сё*» — *105*
«Краткие наблюдения о значениях Цветка Дхармы» 法華略義見聞 «*Хоккэ рякуги кэммон*», пр. Тю:дзин — *97*
«Краткое толкование к Сутре совершенного пробуждения» 円覚経略疏註, кит. «*Юаньцзюэ-цзин люэшучжу*», яп. «*Энкаку-кё: рякусёсю*», соч. Гуйфэна Цзунми, ТСД 39, № 1795 — *58*
«Листья, найденные в бурном потоке» 渓嵐拾葉集, «*Кэйран-сю: ё:сю:*», соч. Ко:сю: — *105*
«Личные записки о трех больших частях [толкования] Лотосовой сутры» 法華三大部私記, «*Хоккэ сандайбу-сики*», соч. Хо:тибо: Сё:син — *172*
«Лотосовая сутра», тж. «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», санскр. «*Саддхарма-пундарика-сутра*», 妙法蓮華経, кит. «*Мяофа ляньхуа-цзин*», яп. «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*», пер. Кумарадживы 400-х гг., ТСД 9, № 262 — *passim*
«Малое прекращение и постижение» 小止観, «*Сяо чжигуань*», краткое изложение «Махаянского прекращения неведения и постижения сути». См.: [Сяо чжигуань 2003] — *61*
«Махаянское прекращение неведения и постижение сути» 摩訶止観, кит. «*Мохэ чжигуань*», яп. «*Мака сикан*», сочинение Чжии, ТСД 46, № 1911 — *61—62, 77, 85, 101, 112, 148, 155, 193, 239, 267—269, 288, 334—336, 373*
«Мир будды и миры живых существ не растут и не убывают» 仏界衆生界不増不減の事, *Буцукай сюдзё:кай фудзо: фугэн-но кото* (34—26) — *318—319*
«Мир будды не прирастает» 仏界不増, *Буккай фудзо:* (ПБГ-3) — *275—277*
«Мирская истина существует вечно» 俗諦常住, *Дзокутай дзэндзю:* (ПБГ-4) — *146, 277—278, 287*

«Наблюдения по выборке в двух тетрадях» 二帖抄見聞, «*Нитё:-сё: кэммон*», соч. Сонкай — *105*
«Наблюдения по трем большим частям [толкования Лотосовой сутры]» 三大部見聞, «*Сандайбу кэммон*», соч. Сонкай — *105*
«Наследие устного предания о только-сознании и только-сердце» 唯識唯心口決, *Юисики юисин-но гукэцу* (34-20) — *312—313*
«Наследие храма Сючань» 修禅寺決, «*Сю:дзэндзи-кэцу*», пр. Сайтё: — *97—99, 158—160, 191, 195, 332*
«Наставления к покаянию, сосредоточенному на Цветке Дхармы» 法華三昧懺儀, кит. «*Фахуа саньмэй цяньи*», яп. «*Хоккэ саммай дзанги*», соч. Тяньтая Чжии, ТСД 46, № 1941 — *373*
«Нет нужды отбрасывать частное и постепенное» 分段不捨, *Бундан фуся* (ПБГ-6) — *279*
«Общие наставления по правилам сидячего созерцания» 普勧座禅儀, «*Фукан дзадзэн-ги*», соч. До:гэн, 1227 г. — *177*
«описания нравов и земель» 風土記, «*фудоки*», VIII в. — *202*
«Отсутствие ясности — ясно» 無明即明, *Мумё: соку мё:* (ПБГ-8) — *281—283*
«Песня Дхармы, передающая школу Небесной Опоры и Цветка Дхармы» 天台法華宗伝法偈, «*Тэндай Хоккэ-сю: дэн хо:гэ*» — *99*
«Пестрое собрание подвижничьего света» 漢光類聚, «*Канко: руйдзю:*», пр. Тю:дзин — *97, 100, 161—167, 206—207*
«Повесть о Гэндзи» 源氏物語, «*Гэндзи-моногатари*», XI в. — *212—213*
«Повесть о доме Тайра» 平家物語, «*Хэйкэ-моногатари*», XIII в. — *92, 209—211*
«Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы» 天台法華宗牛頭法門要纂, *Тэндай Хоккэ-сю: Годзу хо:мон ё:дзан*, пр. Сайтё: — *89—90, 93, 108, 145, 153, 156, 204—206, 270— 290*
«Подборка значений просветленного сердца» 菩提心儀抄, «*Бодайсин-гисё:*», соч. Аннэн, 885 г. — *76*
«Покаянные признания в молельне Тайного Величия» 密厳院発露懺悔文, «*Мицугон-ин хацуро дзангэ-но мон*», соч. Какубан — *81*
«Понимание сердцевины письмен о десяти вратах не-двойственного» 十不二門文心解, кит. «*Ши буэрмэнь вэньсинь-цзэ*», яп. «*Дзю: фунимон монсин-гэ*», соч. Жэньюэ — *66*
«Похвала исконной просветленности» 本覚讃, «*Хонгаку-сан*» — *66*
«Превосходные строки Цветка Дхармы» 法華秀句, «*Хоккэ сю:ку*», соч. Сайтё: — *85*
«Предисловие к собранию истоков чаньских истин» 禅源諸詮集部序, кит. «*Чаньюань чжуцюань цзибусюй*», яп. «*Дзэнгэн сёсё:-сю бу дзё*», соч. Гуйфэна Цзунми — *58*
«Природа будды» 仏性, «*Буссё:*», соч. До:гэн — *179—181*
«Продолжение передачи значений» 義続伝, «*Гидзоку-дэн*» — *222*
«Проповедь в Ёкава» 横川法語, «*Ёкава хо:го*», соч. Гэнсин — *95*
«Прошение храма Ко:фукудзи» 興福寺奏状, «*Ко:фукудзи со:дзё:*», соч. Дзё:кэй, 1205 г. — *198*
«Проявление изначального, присущего всему состояния» 現成公案, «*Гэндзё: ко:ан*», соч. До:гэн — *180*
«Проявления исконного» 顕本の事, *Кэмпон-но кото* (34-25) — *317—318*
«Путь достижения чудесного просветления» 妙覚成道の事, *Мё:гаку дзё:до:-но кото* (34-6) — *297—298*
«Путь наставлений о теле и сердце»色心学道, «*Сикисин гакудо:*», соч. До:гэн — *181*
«Путь становления — в четырех строках» 四句成道の事, *Сику дзё:до:-но кото* (34-3) — *293—294*
«Пятичастное наследие» 五部血脈, «*Гобу кэтимяку*», пр. Сайтё: — *89? 290—291*
«Разбор Сутры о Великом Солнце», 大日経解題, «*Дайнити-кё: кайдай*», пр. Ку:кай, ТСД 58, № 2211 — *74—75*

«Разбор Сутры об алмазной вершине», 金剛頂経解題, «*Конго:тё:-кё: кайдай*», пр. Ку:кай, ТСД 61, № 2221 — *74—75*
«Развернутая похвала исконной просветленности» 註本覚讃, «*Тю: Хонгаку-сан*», пр. Рё:гэн — *89—90, 108, 111, 135, 139, 244—246*
«Рассуждение, проясняющее заповеди» 顕戒論, «*Кэнкай-рон*», соч. Сайтё: — *70, 88, 112*
«Рассуждение о защите страны» 守護国家論, «*Сюго кокка-рон*», сочинение Нитирэн — *188*
«Рассуждение о только-сознании» 唯識論, кит. «*Юйши-лунь*», яп. «*Юисики-рон*», санскр. «*Виджняпти-матрата*», сочинение Васубандху, ТСД 31, № 1588 — *361*
«Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране» 立正安国論, «*Риссё: анкоку-рон*», соч. Нитирэн — *190*
«Рассуждения о различении пути» 弁道話, «*Бэндо:-ва*», соч. До:гэн — *176, 178—179*
«Родное дыхание божественного ветра Обильной Тростниковой Равнины» 豊葦原神風和気 «*Тоё:-Асихара дзимпу: ваки*», соч. Дзихэн — *203*
«Рождения и смерти — это и есть нирвана» 生死即涅槃の事, *Сэйси соку нэхан-но кото* (34-5) — *296—297*
«Рождения и смерти — это нирвана» 生死涅槃, *Сё:дзи нэхан* (ПБГ-9) — *283—284*
«Самадхи печати моря» 海印三昧, «*Кайин саммай*» , соч. До:гэн — *180*
«Сборник важных указаний о десяти вратах не-двойственного» 十不二門指要鈔, кит. «*Ши буэрмэнь чжияо-шао*», яп. «*Дзю: фунимон сиё:-сё:*», соч. Сымина Чжили, ТСД 46, № 1928 — *334*
«Сборник Дзо:дэн» 蔵田抄, «*Дзо:дэн-сё:*», сост. Ко:кай — *105*
«Сборник устных преданий До:кай» 等海口伝抄, «*До:кай кудэн-сё:*» — *105*
«Сборники алых листьев» 紅葉抄, «*Ко:ё:-сё:*», пр. Эко:бо: Тё:го: — *105*
«Собрание вручения наследия» 授決集, «*Дзюкэцу-сю:*», соч. Энтин — *76, 88*
«Собрание главных нитей исконной основы» 本理大綱集, *Хонри дайко:-сю:*, пр. Сайтё: — *87—89, 112, 119, 121, 129—130, 132, 151—154, 182, 193, 221—243, 287*
«Собрание кратких сведений о созерцании сердца» 観心略要集, «*Кансин рякуё:-сю*», пр. Гэнсин — *91, 94, 96*
«Собрание многочисленных значений совершенного» 円多羅義集, «*Эн тара ги-сю*», пр. Эннин — *86—89, 187*
«Собрание песка и камней» 沙石集, «*Сясэки-сю:*», соч. Мудзю: Итиэн — *214*
«Собрание покоя и радости» 安楽集, кит. «*Аньлэшу*», яп. «*Анракусю:*», соч. Даочо, ТСД 47, № 1958 — *372*
«Собрание правильных сведений о наследии прекращения неведения и свидетельства об истине» 断証決正集, «*Дансё: кэцусэй-сю:*», пр. Сайтё: — *97, 99*
«Собрание превосходных строк Цветка Дхармы с важнейшими краткими пояснениями» 法華肝要略註秀句集, «*Хоккэ каньё: рякутю: сю:ку-сю:*» — *104*
«Собрание сведений о возрождении» 往生要集, «*О:дзё:ё:сю:*», соч. Гэнсин, 985 г. — *79, 95, 112, 267, 372*
«Собрание сердцевинных сведений о чудесном подвижничестве» 妙行心要集, «*Мё:гё: синьё:-сю:*» — *91, 95*
«Собрание трав и корней» 草根集, «*Со:кон-сю:*», соч. Сё:тэцу — *213*
«Собственные наблюдения о кратких главных нитях Изящных строк» 文句略大綱自見聞, «*Монку ряку-дайко:-сикэнмон*», соч. Сонсюн — *207*
«Собственные наблюдения о свитках века богов» 神代券私見聞, «*Синдай-кэн сикэнмон*», соч. Рё:хан, 1424 г. — *230*
«Созерцание истинной сущности» 真如観, «*Синнё-кан*», пр. Гэнсин — *48, 91, 93—95, 107—108, 150, 155—158, 181, 186, 336—374*
«Сознание» 識の事, *Сики-но кото* (34-10) — *301—303*

«Сокровенные значения Внимающего Звукам» 観音玄義, «*Гуаньинь сюаньи*», соч. Тяньтая Чжии, ТСД 34, № 1726 — *61*
«Сокровенные значения Цветка Дхармы» 法華玄義, кит. «*Фахуа сюаньи*», яп. «*Хоккэ гэнги*», соч. Чжии, ТСД 33, № 1716 — *61, 85, 99—100, 140, 249, 266, 269, 289, 331, 372—374*
«Сокровищница ока правильного закона» 正法眼蔵, «*Сё:бо: гэндзо:*», соч. До:гэн — 174
«Сочинение о защите страны и мира» 守護国界章, «*Сюго кокай-сё:*», соч. Сайтё:, ок. 818 г. — *70—71, 85, 205*
«Сочинение о пяти учениях Сутры Цветочного убранства» 華厳五教章, кит. «*Хуаянь уцзяо-чжан*», яп. «*Кэгон-гокё:-сё:*», соч. Сяньшоу Фацзана — *56*
«Сочинение о различении чувств по трактату о сожалении» 愍論弁惑章, «*Минрон бэнкокусё:*», соч. Сайтё: — *373*
«Сердцевинные сведения» 心要, «*Синьё:*», пр. Наньюэ Хуэйсы — *101*
«Срединный трактат» 中論, «*Тю:рон*», сочинение Нагарджуны, ТСД 30, № 1564 — *141, 165*
«Срок исполнения общего обета всех будд» 諸仏惣願満時節の事, *Сёбуцу со:ган ман дзисэцу-но кото* (34 заметки, № 34) — *326—327*
«Стать буддой в одно мгновение» 一念成仏の事, *Итинэн дзё:буцу-но кото* (34 заметки, № 30) — *290, 322—323*
«Стихи о собственной просветленности единого сердца» 一心自覚頌, «*Иссин дзикаку-дзю*», сочинение Какубан — *80—81*
«Стихи о том, что все живые существа станут буддами» 一切衆生成仏の偈, «*Иссай сюдзё: дзё:буцу-но гэ*» — *49*
«Сто сорок пять вопросов и ответов» 百四十五箇条問答, «*Хяку сидзю:гока-дзё: мондо:*», сочинение Хо:нэн — *94*
«Сутра Великой колесницы о сокровищах существования» 大乗有珠経, «*Дайдзё: юдзю-кё:*» — *276*
«Сутра золотого света»金光明経кит. «*Цзиньгуанмин-цзин*», яп. «*Конко:мё:-кё:*», санскр. «Суварна-прабхаша-сутра», ТСД 16, №№ 663—665 — *64, 109, 119—122, 238—239, 290*
«Сутра о безграничной продолжительности жизни трех тел» — 三身寿量無辺経, «*Сансин дзюрё: мухэн-кё:*», переводчиком считается Кумараджива, в японский буддийский канон сутра входит в версии Эн-но гё:дзя (VII-VIII вв.) и служит одним из источников горного подвижничества *сюгэндо:*. Вероятно, сутра составлена в Японии — *225*
«Сутра о бесчисленных значениях» 無量義經, кит. «*Уляньи-цзин*», яп. «*Мурё:ги-кё:*», ТСД 9, № 276 — *342—343*
«Сутра о благих свойствах природы Татхагаты» 如来性功徳経, «*Нёрайсё: кудоку-кё:*» — *273*
«Сутра о бодхисаттвах, чье сознание проявлено» 顕識菩薩経, «*Кэнсики босацу-кё:*» — *272*
«Сутра о Великом Солнце» 大日経, яп. «*Дайнити-кё:*», ТСД 18, № 848 — *49, 73, 109, 118, 188, 228, 242—243, 247, 287*
«Сутра о Вималакирти» 維摩經, «*Юима-гё:*»,ТСД 14, № 474-475 — *29, 109, 131, 248, 266*
«Сутра о достоинствах драгоценного государя» 宝王功徳経, «*Хо:о: кудоку-кё:*» — *282*
«Сутра о драгоценной природе» 宝性経, «*Хо:сё:-кё:*» — *240*
«Сутра о мире-пределе немыслимого», тж. «Сутра о немыслимых и невыразимых мирах-пределах» 不思議境界経, кит. «*Бусыи цзинцзе-цзин*», яп. «*Фусиги кё:кай-кё:*», ТСД 10 301 или 303 — *240, 354*
«Сутра о мыслимом согласно правильной Дхарме», 正法念処経, яп. «*Сё:бо: нэнсё-кё:*» ТСД 17, № 721 — *374*
«Сутра о нирване» 涅槃經, кит. «*Нэпань-цзин*», яп. «*Нэхан-гё:*», перевод Дхармакшемы 421—430 гг., ТСД 12, № 374 — *24, 27, 32, 38—42, 102, 109, 126, 129—131, 175, 179, 227—228, 246, 248, 264, 268—269, 287, 335, 374*

«Сутра о победе над немыслимым и невыразимым» 不思議反勝経, «*Фусиги-хан сё:кё:*» — *164*
«Сутра о постижении глубокой тайны» 解深密経, «*Гэ дзиммицу- кё:*», ТСД 16, № 676 — *109, 231, 241*
«Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость» 佛説觀普賢菩薩行法經, кит. «*Фошо гуань Пусянь пуса синфа-цзин*», яп. «*Буссэцу Кан Фугэн босацу гё:хо:-кё:*», ТСД 9, № 277 — *118, 135, 267, 372—373*
«Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие» 觀無量寿経, кит. «*Гуань Уляншоу-цзин*», яп. «*Кан Мурё:дзю-кё*», ТСД 12, № 365 — *374*
«Сутра о созерцании ступеней сердца» 心地観経, «*Синдзи кан-кё:*», ТСД 3, № 159 — *109, 251, 267, 275, 282, 288*
«Сутра о сосредоточении на Цветке Лотоса» 蓮華三昧経, «*Рэнгэ дзаммай-кё:*» — *48—50, 76, 90—91, 369*
«Сутра о таинственном величии» 密厳経, «*Мицугон-кё:*», ТСД 16, № 681-682 — *248*
«Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» — см. «Лотосовая сутра»
«Сутра о человеколюбивом государе» 仁王般若経, «*Нинно: хання-кё:*», перевод Кумарадживы 401 г., пер. Амогхаваджры 765 г., ТСД 8, № 245-246 — *26, 109, 240, 242, 267*
«Сутра о Шримале» 勝鬘經, кит. «*Шэнмань-цзин*», яп. «*Сё:ман-гё:*», пер. Бодхиручи, ТСД 12, № 353 — *25*
«Сутра об алмазной вершине» 金剛頂経, «*Конго:тё:-кё:*», ТСД 18, № 856-866 — *73, 109, 236, 242, 252, 267, 287*
«Сутра об алмазном сосредоточении» 金剛三昧経, «*Конго: саммай-кё:*». ТСД 9, № 273 — *279*
«Сутра об ожерелье бодхисаттв» 菩薩瓔珞経, «*Босацу ё:раку-кё:*», ТСД 16, № 656 — *248, 266*
«Сутра совершенного пробуждения» 円覚経, кит. «*Юаньцзюэ-цзин*», яп. «*Энкаку-кё:*», ТСД 17, №842. См. перевод К.Ю. Солонина [ИСКБ 1999, 373-462] — *44—47, 59, 77, 79, 358*
«Сутра тайного тождества-*самая* сосредоточения-*самадхи* на Сутре Цветка Лотоса Чудесной Дхармы» 妙法蓮華経秘密三摩耶経, «*Мё:хо: рэнгэ-кё: химицу самая-кё:*» — *48*
«Сутра цветочного убранства», санскр. «*Аватамсака-сутра*», 華厳経, яп. «*Кэгон-кё:*», кит. «Хуаянь-цзин» ТСД 9, № 278 (пер. Буддхабхадры в 60 свитках, 418—120 гг.), ТСД 10, № 279 (пер. Шикшананды в 80 свитках, 695—699 гг.) — *27, 41—44, 52—53, 61, 90, 118, 129—131, 139, 155, 159, 216, 218, 227—228, 234, 260—261, 264—265, 269, 326, 354, 356, 360*
«Сутра-господин трех таинств» 三秘密王経, «*Сан химицу о:-кё:*» — *273*
«Сутре о Шурамгаме», 首楞厳経, яп. «*Сюрё:гон-кё:*», ТСД 19, № 945 — *371*
«сутры агамы» 阿含経, яп. *агон-кё:*. — *130, 227—228, 240—241, 326, 342*
«сутры для широкого распространения» 方等経, яп. *хо:до:-кё:* — *227—228, 240, 342*
«сутры Праджня-парамиты» 般若経, яп. *Хання-кё:* — *130, 227—228, 230—232, 240—242, 255, 335, 342, 370*
«Существа условные и истинные» 権者実者の事, *Гондзя дзисся-но кото* (34-7) — *298*
«Тождество и различие истинных обликов двух врат — исконных и следа» 本迹二門実相同異の事, *Хондзяку нимон дзиссо: до:и-но кото* (34-23) — *315—316*
«Тождество и различие трех истин» 三諦同異の事, *Сандай до:и-но кото* (34-4) — *294—296*
«Тождество и различие частных тел в прежних учениях и в "Сутре о Цветке Дхармы"» 爾前法華分身同異の事, *Нидзэн Хоккэ бунсин до:и-но кото* (34-17) — *308—309*
«Толкование к десяти вратам не-двойственного» 十不二門註, кит. «*Ши буэрмэнь-чжу*», яп. «*Дзю: фунимон-тю:*», соч. Цзунъи — *65*

«Толкование к похвале исконной просветленности» 本覚讃釈, «*Хонгаку-сан сяку*», пр. Гэнсин — *89—90, 109—112, 129, 133, 154, 247—269, 335, 373*
«Толкование к Сокровенным значениям Цветка Дхармы» 法華玄義釋籤, кит. «*Фахуа сюаньи шицянь*», яп. «*Хоккэ гэнги сякусэн*», соч. Мяолэ Чжаньжаня, ТСД 33, № 1717 — *331, 372*
«Толкование к Сутре о Великом Солнце» 大日経疏, кит. «*Дажи-цзин-шу*», яп. «*Дайнити-кё:-сё*», сост. Шань Увэй и Исин, ТСД 39 № 1796 — *109, 239—240, 242—243, 265—266*
«Толкование к Сутре о Вималакирти», тж. «Толкование к Краткой сутре о Вималакирти» 注維摩詰經, кит. «*Чжу Вэймо цзе-цзин*», яп. «*Тю: Юима кицу-кё:*», соч. Сэнчжао, ТСД 38, №. 1775 — *140, 328*
«Толкование к Сутре цветочного убранства» 華厳経疏, «*Хуаянь-цзин-шу*», яп. «*Кэгон-кё:-сё*», соч. Цинлян Чжэнгуаня, ТСД 35, № 1735 — *56*
«Толкование к Трактату о Махаяне» 釈摩訶衍論, яп. «*Сяку Махаэн-рон*», ТСД 32, № 1668 — *47—48, 71—73, 76, 172*
«Толкование очищения Накатоми» 中臣祓訓解, «*Накатоми-но хараэ-кунгэ*», конец XII в. — *199*
«Травы и деревья становятся буддами» 草木成仏の事, *Со:моку дзё:буцу-но кото* (34-16) — *307—308*
«Трактат о великой мудрости-переправе» 大智度論, кит. «*Дачжиду-лунь*», яп. «*Дайтидо-рон*», санскр. «Махапраджняпарамита-шастра», ТСД 25 № 1509 — *165, 40—241, 273, 286—287*
«Трактат о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях между ними» 弁顕密二教論, «*Бэнкэммицу никё:-рон*», соч. Ку:кай, 814 г. — *72—73, 118*
«Трактат о десяти состояниях сердца» 十住心論, «*Дзю: дзю:син-рон*», соч. Ку:кай, 830 г., ТСД 77, № 2425 — *72*
«Трактат о драгоценной природе» 寶性論, кит. «Баосин-лунь», яп. «Хо:сё:-рон», пер. Ратнамати ок. 510 г., ТСД 31, № 1611 — 27
«Трактат о началах человека» 原人論, кит. «*Юань жэнь-лунь*», яп. «*Гэннин-рон*», соч. Гуйфэна Цзунми, ТСД 45, № 1886 — *58*
«Трактат о природе будды» 佛性論, кит. «*Фосин-лунь*», яп. «*Буссё:-рон*», ТСД 31, № 1610 — *27, 77*
«Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (大乗起信論, кит. «*Дачэн цисинь-лунь*», яп. «*Дайдзё: кисин-рон*», ТСД 32, № 1666). Рус. пер. Е.А. Торчинова — [Трактат о пробуждении веры 1997] — *26—29, 33, 47—48, 51—53, 55, 58, 60, 62, 64, 71, 74, 77, 99, 109—110, 113, 172, 199, 216, 218, 232, 242, 273, 286, 288*
«Трактат о сути сердца мира Дхармы» 法界心体論, «*Хоккай синтай-рон*», пр. Сайтё: — *104*
«Трактат об истинной сущности» 真如論, «*Синнё-рон*» — *279*
«Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия» 勧心本尊鈔, «*Кандзин хондзон-сё:*», соч. Нитирэн — *192*
«Трактат об открывании глаз» 開目鈔, «*Каймоку-сё:*», соч. Нитирэн — *190, 192*
«Трактат сияющего Неба» 耀天記, «*Ё:тэн-ки*», 1223 г. — *199*
«Три вида страстей внезапно иссякают» 三惑頓断, *Саннаку тондан* (ПБГ-5) — *278—279*
«Три истины совершенно слитны» 円融三諦の事, *Энню: сандай-но кото* (34-27) — *319—320*
«Три несозданных тела на исконной ступени» 本地無作三身の事, *Хондзи муса сансин-но кото* (34-22) — *314—315*
«Три причины: прямая, конечная и связанная» 正了縁三因の事, *Сё:рё:эн саньин-но кото* (34-18) — *309—311*
«Три тела будды в совершенном учении и в более ранних учениях» 爾前円教三身の事, *Нидзэн энкё: сансин-но кото* (34-1) — *291—292*

«Три тела в обособляющем учении» 別教三身の事, *Бэцукё: сансин-но кото* (34-19) — *311—312*
«Три тела во вратах следа» 迹門三身の事, *Сякумон сансин-но кото* (34-13) — *304—306*
«Три тела постоянно одинаковы» 常同三身の事, *Дзэндо: сансин-но кото* (34-2) — *292—293*
«Три тела постоянно различны» 常差別三身の事, *Дзё:сабэцу сансин-но кото* (34-24) — *316—319*
«Три тела, раскрытые в делах» 事開三身の事, *Дзикай сансин-но кото* (34-11) — *303*
«Три тела, раскрытые в основе» 理開三身の事, *Рикай сансин-но кото* (34-12) — *303—304*
«Тридцать четыре заметки» 三十四箇事書, *Сандзю:сика-но котогаки*, пр. Гэнсин — *91, 96—97, 110—111, 123, 125—127, 129, 139, 291—335*
«Тройное созерцание единого сердца и единое сердце тройного созерцания» 一心三観三観一心の事, *Иссин санкан санкан иссин-но кото* (34-21) — *313—314*
«Указания о подвижничающем будде» 行仏威儀, «*Гё:буцу иги*», соч. До:гэн — *180*
«Устное наследие семеричной передачи лицом к лицу о толковании глав трех больших частей [толкования Лотосовой сутры]» 三大章疏七面相承口決, «*Сандай сё:дзё: ситимэн со:дзё: кукэцу*», пр. Сайтё: — *97, 99—100*
«Учение, подвижничество, вера и свидетельство» 教行信証, «*Кё:гё:синсё:*», соч. Синран — *99, 183*
«Цветок Дхармы поворачивает Цветок Дхармы» 法華転法華, «*Хоккэ тэн хоккэ*», соч. До:гэн — *180*
«Чертеж передачи учения» 相伝系図, *Со:дэн кэйдзу* (34) — *97, 327*
«Четыре учения исконной ступени, ступени Тела Закона» 法身地本地四教の事, *Хоссиндзи-хондзи сикё:-но кото* (34-14) — *306*
«Шесть врат малой кладовой» 少室六門, кит. «*Шаоши люмэнь*», яп. «*Сё:сицу рокумон*», ТСД 48, № 2009 — *373*
«Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения» 止観輔行伝弘決, кит. «*Чжигуань фусин-чжуань гуанцзюэ*», яп. «*Сикан хогё:дэн-кукэцу*», сочинение Мяолэ Чжаньжаня, св. 5, часть 2, ТСД 46, № 1912 — 57, 267, 373—374
«Школьные рассуждения на три темы» 三箇宗要, «*Санка сю:ё:*» — *97*

Указатель терминов и выражений

А знак阿字, *Адзи — 88, 153–155, 235–237*
Авичи (санскр.) 阿鼻地獄, яп. *Аби-дзигоку*, подземелье «без просвета», низшая и самая страшная из «подземных темниц» — *145, 155, 245, 264, 327, 338–339*
Амидаизм — *7–8, 11, 16, 18, 26, 79–80, 82, 94, 96, 216*
Асуры (санскр.) 修羅, *сюра*; **мир асур** 修羅界, *сюра-кай* — см. Десять миров Дхармы
Атман (санскр.) — см. *Я*
Ачарья (санскр.), 阿闍利, яп. *адзяри*, величание наставников «тайного учения» — *224, 228, 247*
Безмыслие 無念, кит. *унянь*, яп. *мунэн — 64*
Благодарение 回向, *эко:*, тж. «обращение заслуг», передача благих плодов своих деяний другим существам — *183*
Боги индийские, чтимые в буддизме 天, *тэн*, санскр. *дэва*; **мир богов** 天界, *тэн-кай* — см. Десять миров Дхармы
Боги истинного заблуждения 実迷神, *дзицумэй-син — 200, 203–204*
Боги истинного рода 実類神, *дзицуруй-син — 198*
Боги истинной природы 実性神, *дзиссё:-син — 200*
Боги природы дхарм 法性神, *хо:сё:-син — 203*
Боги пустого неба 虚空神, *коку:-син — 200*
Боги японские 神, *ками*, тж. «родные боги» — *9, 12, 70, 78, 84, 123, 159, 169, 196–208*
Боги, обладающие просветлением 有覚神, *ю:каку-син — 203*
Бодхи (санскр.) 菩提, *бодай*, — см. Просветление
Бодхисаттва (санскр.) 菩薩, *босацу*, сострадательный подвижник — *passim*; **мир бодхисаттв** 菩薩界, *босацу-кай* — см. Десять миров Дхармы
Божественные превращения 神変, *симпэн — 74–75, 229, 342, 348*
Божественные проникновения 神通, *синдзу:*, чудесные способности — *229*
Божество исконной просветленности 本覚神, *хонгаку-син — 204*
Будда, тж. **будды** 仏, *буцу — passim*; **мир будд** 仏界, *буцу-кай* — см. Десять миров Дхармы
Букашки телесные 戸虫, *котё: — 350–357*
Бычьей Головы школа — см. Нютоу-цзун
В одном знаке «знание» — врата ко всему чудесному 知之一字衆妙之門, кит. *Чжи-чжи ицзы чжунмяо-чжи мэнь*, яп. *Ти-но итидзи сюмё:-но мон*, слова Хэцзэ Шэньхуэя — *57–58*
Ваджра (санскр.) 金剛, яп. *конго:*, «алмаз» — один из главных образов «тайного учения», обозначает нерушимую прочность; изображается в виде жезла с заостренными лепестками на концах — *256, 260, 328*
Великая Колесница — см. Махаяна
Великая страна Япония 大日本国, *Дай Нихон-коку — 70*
Великое сомнение 大疑, *дайги — 160, 174*
Вера, верность 信, *син — 99, 161, 171, 178–180, 183–184, 186, 189, 193–194*
Вечность, блаженство, самость и чистота 常楽我浄, яп. *дзё:-раку-га-дзё:*, четыре свойства «природы будды» — *38–39, 52, 176, 285, 325*
Взаимозависимое возникновение, санскр. *пратитья-самутпада*, охватывает двенадцать звеньев причинно-следственной зависимости: 1) неведение 無明, *мумё:*,

санскр. *авидья*; 2) «творящие силы» 行, *гё:/ику*, санскр. *самскара*; 3) сознание 識, *сики*, санскр. *виджняна*; 4) имя и плоть 名色, *мё:сики*, санскр. *намарупа*; 5) шесть оснований (=способностей чувств) 六処, *рокусё:*, санскр. *шад аятана*; 6) ощущение 触, *соку/авару*, санскр. *спарша*; 7) восприятие 受, *дзю:/укэру*, санскр. *самджня*; 8) желание 愛, *ай/итосий*, санскр. *тришна*; 9) соприкосновение 取, *сю/тору*, санскр. *упадана*; 10) бытие 有, *ю:/ару*, санскр. *бхава*; 11) рождение 生, *сэй/уму*, санскр. *джати*; 12) старость и смерть 老死, *ро:си*, санскр. *джарамарана* — *10, 59, 66, 104, 134–135, 137, 141, 267*; см. тж. Причинно-следственные связи

Взаимопроникновение 互具, *гогу* — *88, 141, 142, 191, 193, 232, 234–235, 242, 274, 277, 296*

Випашьяна — см. Прекращение неведения и постижение сути

Вместилище Татхагаты, санскр. *Татхагата-гарбха*, 如来蔵, *нёрайдзо:*, тж. 如来臓, «чрево/зародыш Татхагаты» — *5, 13, 24–25, 27, 29, 33, 43–44, 52, 58, 60, 66, 82, 134, 138–139, 244, 248, 249, 255, 266, 268, 277, 286, 298, 304, 317– 318*

Внезапное учение, 鈍教, *донгё:* — *54, 67, 71, 74, 93, 101, 164, 167, 178, 183, 204, 271, 272, 276, 279, 289, 323, 336, 342, 345–346, 350, 365, 371*

Внешние пути 外道, *гэдо:*, небуддийские учения — *172, 248, 258, 369*

Внутреннее свидетельство 内証, *найсё:*, просветление, открываемое в собственном сердце, а не получаемое извне — *passim*

Вычатные цитаты 係引, *соньин* — *110*

Вода и волны — *31, 110, 126, 257, 259–260, 296–298, 307–308, 310, 324*

Возглашение заглавия 称題, *сё:дай*, тж. 題日, *даймоку*, величание «Лотосовой сутры» — *48, 84, 99, 104, 158, 161, 166, 170, 190–195,*

Воздаяние 報, *хо:* — *13, 20, 22, 37, 50, 117–118, 124–127, 135–137, 146, 151, 175, 253, 263, 275, 308, 315–316, 323, 338, 340, 348, 350*

Возрождение в Чистой земле 往生, *о:дзё:* — *7, 79, 84, 94, 95, 155, 182–186, 210, 267, 338, 340–342, 363*

Воинские дома 武家, *букэ*, военная знать — *13, 78, 91–92, 169, 172, 192*

Восемь видов существ 八部, *хатибу*, — наги (существа с человеческой головой и змеиным телом); людоеды-якши; небесные музыканты гандхарвы; воинственные асуры; птицеподобные гаруды; киннары с конской головой и телом человека (или с человеческой головой и телом птицы); махораги с телом человека и головой змеи; небожители, божества (санскр. дэва) — *358*

Восемь видов плодов 八果, *хатика* — восемь совершенных признаков будды, достигнутых на «восьмеричном пути»: правильные воззрение, мысль, речь, деяние, жизнь, продвижение, постижение, достижение. «Восемь причин» — те же признаки, если считать, что они присутствовали в подвижничестве исконно, на уровне причины — *294*

Восемь ступеней —1) сошествие Будды с небес; 2) вступление во чрево царицы Майи, 2) выезды из дворца; 4) уход из дому; 5) противостояние демону Маре; 6) достижение Пути; 7) вращение колеса Дхармы; 8) уход в нирвану — *108, 166*

Восемь учений — см. Пять времен и восемь учений

Вот так 穴賢 *анакасико*, завершающие слова в «Тридцати четырех заметках» — *295, 307, 312, 315, 328, 330,*

Врата следа и исконные врата 迹門本門, *сякумон—хоммон*, вводные и основные проповеди «Лотосовой сутры» — *34, 97, 99–100, 102–104, 120–122, 124, 128, 140–142, 144, 156, 161–165, 197, 200, 221–223, 231–234, 237–238, 241, 250, 293, 295–296, 298, 304–307, 311, 314–318, 327–328, 333–334*

Временное 仮, *ка* — см. Три истины

Время Оленьего сада 鹿園時, *Рокуон-дзи*; **Время Праджня-парамиты** 般若時, *Хання-дзи*; **Время Цветка Дхармы и Нирваны** 法華涅槃時, *Хоккэ-Нэхан-дзи*; **Время Цветочного убранства** 華厳時, *Кэгон-дзи*; **Время Широкого распространения** 方等時, *Хо:до:-дзи* — см. Пять времен и восемь учений

Вручать только одному человеку 唯授一人, *юидзю итинин* — *85, 194, 314*

Все три тела будды проповедуют Дхарму 三身説法, *сансин сэппо:* — *117*

Всецелая единая колесница 遍一切乗, *Хэн-иссай-дзё:*, учение «Сутры о Великом Солнце», ведет к тому, чтобы «стать буддой в этом теле» — *223*

Высшей Радости страна 極楽, яп. *Гокураку*, санскр. Сукхавати, Чистая земля будды Амида — *91, 117, 120, 191, 309, 336–341, 362–363*

Выученики Горной школы 学生, *гакусё* — *84, 123*

Выход за пределы 出纏, *сюцутэн* — *70, 285, 297*

Гатха (санскр.) 頌, *дзю*, стихотворная часть в сутре — *108, 353*

Гион — см. Джетавана

Гнуть и ломать 折伏, *сякубуку* — *189*

Голодные духи 餓鬼, *гаки*, санскр. *прета*; **мир голодных духов** 餓鬼界, *гаки-кай* — см. Десять миров Дхармы

Горная школа 山宗, *Сансю:*, школа Тэндай — *84, 123, 312*

Государство законов 律令国家, *рицурё:-кокка* — *12, 68, 78, 170*

Две истины 二諦, *нитай*, — см. «Истина в первом значении» и «мирская истина»

Две колесницы 二乗, *нидзё:*, — «слушатели голоса Будды» и «подвижники-одиночки» — *227, 229, 231, 237, 240–241, 253, 262, 359, 368*

Девять сроков: в пределах каждого из трех сроков (прошлого, настоящего и будущего) можно выделить свои три срока («прошлое в прошлом», «настоящее в прошлом» и т.д.), итого получается девять сроков — *227, 240*

Действие, функция 用, *ё:* — *29, 115, 283, 291*

Действительное 実, *дзицу* — *162–163, 181, 215, 221, 229–232, 234, 241, 274, 284, 287, 340–344, 348, 356, 360–361, 364*

Действительный облик, действительное свойство 実相, *дзиссо:*, — облик, точно соразмерный сущности, в отличие от «видимого» (призрачного, ложного) облика — *235, 275, 277, 304*

Дела, явления 事, *дзи* — *9, 65, 76, 115, 124, 141, 256, 294–296, 303–304, 315, 319, 326*

Делание будды 作仏, *сакубуцу* — *131–132, 229*

Десять благих свойств — соблюдение запретов на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, питие опьяняющих напитков, злословие, хвастовство, алчность, гнев и клевету на Закон-Дхарму — *340*

Десять врат недвойственности 十不二門, *ши буэрмэнь* — одна из версий махаянского учения о совпадении противоположностей, представлена «Сутрой о Вималакирти» и другими текстами. В ней перечислены десять пар противоположных вещей («сердце» и «плоть» и другие) и показано, что эти вещи суть «не две» — *64, 66, 331, 334*

Десять миров Дхармы — 十法界, *дзю:хоккай*, десять миров возможного перерождения: миры «подземных темниц», «голодных духов», животных, людей, асур, богов, «слушателей голоса Будды», «подвижников-одиночек», бодхисаттв и будд — *38, 104, 154, 193, 203, 214, 232, 233, 237, 242, 245, 256– 257, 260, 273, 278, 280, 297–305, 309, 313–314, 318, 321–323, 327, 334–337, 346, 350–353, 355, 361–363, 364–365*

Десять пребываний 十住, *дзю:дзю:* — десять из пятидесяти двух ступеней совершенствования бодхисаттвы (см.) — *293–294, 322, 334*

Десять примеров триединства, по Чжии («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 744а): 1) три пути вовлечения в круговорот рождений и смертей — страдания, заблуждения и страсти, карма; 2) три сознания — сознание-амара, сознание-алая, сознание-адана; 3) три природы будды — причина правильного знания, причина окончания страданий, причина как условие освобождения; 4) три мудрости-праджни — знание истинного облика будды, умение созерцать сияние будд и бодхисаттв, знание письмен и знаков; 5) три просветления-бодхи — постижение истинного облика будды, истинной мудрости будды, уловок будды; 6) три Великие Колесницы — колесница как основа, колесница как следование, колесница как обретение; 7) три тела будды — тела Дхармы,

воздаяния и соответствия; 8) три нирваны — чистота природная, чистота совершенная, чистота уловочная; 9) три сокровища — Будда, Учение и Община; 10) три блага — будда в теле Дхармы, мудрость, освобождение — *250, 266*

Десять сторон — четыре основных и четыре промежуточных стороны света, верх и низ — *35, 186, 235–237, 243, 279, 285, 308–309, 336–337, 341, 346, 352–363, 369*

Десять точек зрения, тж. десять условий, десять «так есть», 十如是, *дзю: нёдзэ*, перечислены в «Лотосовой сутре» в гл. II: 1) «облик» 相, *со:* (когда смотрящего прежде всего интересует то, как выглядят вещи и события); 2) «природа» 性, *сё:* (смотрящему важно, каково происхождение, «родство» наблюдаемых явлений); 3) «суть» 体, *тай*; 4) «силы» («возможности») 力, *рики*; 5) «действия» 作, *са*; 6) «причины» 因, *ин*; 7) «условия» 縁, *эн*; 8) «плоды» 果, *ка*; 9) «последствия» 報, *хо:*; 10) «конечный предел» 本末究境, *хоммацу кукё:* — *37, 258, 347, 357, 373*

Деяния Закона-Дхармы 法行, *хо:гё:*, благие поступки ради Дхармы — *166*

Джамбудвипа (санскр.) 南閻浮州, *Нан Эмбудай-сю:*, южный материк; по буддийской космотрафии, на нем находятся Индия и Китай, а близ него — Япония — *254, 267*

Джетавана, Сад земных богов 祇園, *Гион* — *204–205, 228*

Дзё:дзицу школа 成実宗, *Дзё:дзицу-сю:* — *168*

Дзё:до школа 浄土週, *Дзё:до-сю:* — *8, 11, 91, 93–94, 98, 169–170, 188–190, 195*

Дзё:до-Син школа 浄土真宗, *Дзё:до-Синсю:* — *8, 94, 170*

Дзэн школы 禅宗, *Дзэн-сю:* — *7, 26, 53, 91, 93, 98, 100–102, 143, 146, 148, 157, 173, 178, 181, 185, 187–191, 195–196, 202, 204, 373*

Доблесть 徳, кит. *дэ*, яп. *току* — *32, 276, 288*

Доброе 善, *дзэн* — *passim*

Доверие 信, *син* — *148, 161, 183–185, 193, 196*

Драгоценная пагода, тж. Драгоценная ступа 宝塔, *Хо:то:*, упоминается в «Лотосовой сутре» (гл. XI) — *101, 126, 243, 269*

Дурное 悪, *аку* — *passim*

Душа 魂, *кон/тама*, тж. 神, *син/ками* — *20–24, 29, 47, 199, 175–176, 201, 211, 278, 289*

Дхарани — см. Заклинания

Дхарма, Закон法, *хо:* — *passim*

Дхармы, составные части опыта, тж. «все дхармы», 法, *хо:*, 諸法, *сёбо:* — *passim*

Единая колесница 一乗, *итидзё:*, санскр. *экаяна*, учение «Лотосовой сутры» — *237, 315, 343, 372*

Единая мысль, тж. **единое мгновение** 一念, *итинэн* — *passim*

Единое дело Будды 仏一事, *Буцу-итидзи* — *69, 116, 147*

Единое сердце 一心, *иссин* — *302, 307, 314*

Единство подвижничества и свидетельства 修證一等 *сюсё:-итто:* — *174*

Единый век Будды 一代, *итидай* — *88, 115, 129–133, 137, 163, 218, 254, 358, 374*

Едоки грубой пищи 飽食者, *содзикися* — *112, 132, 222, 224–225, 229–230, 232, 241*

Если человек хочет познать до конца все множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот это: сердце само создает всевозможных татхагат 若人欲了知、三世一切仏、応当如是観、心造諸如来, *Няку нин ёку рё: ти сансэ иссай буцу о:то: нёдзэ кан син дзо: сё нёрай* («Сутра цветочного убранства», ТСД 9, 466а) — *43, 139, 245, 265–266, 360*

Естественное 自然, *сидзэн* — *32, 49–50, 248, 250, 277, 283, 301, 314, 320, 325, 333, 360, 369*

Жалость и сострадание 慈悲, *дзихи* — *116, 214, 326, 369–370*

Жертвенное масло 醍醐, *дайго* — *22, 130, 227, 369*

Живое существо 衆生, *сюдзё:* — *passim*

Животные 畜生, *тикусё:*; **мир животных** 畜生界, *тикусё:-кай* — см. Десять миров Дхармы

Заблуждение 迷, *мэй*— *passim*

Заглавие 題目, *даймоку* — *99, 104, 157, 161, 192, 194–195*

Заклинания 陀羅尼, *дарани*, санскр. *дхарани* — *46, 153*
Зародыш будды, зародыш Татхагаты — см. Вместилище Татхагаты
Заслуги 功徳, *кудоку* — *passim*
Защита страны, защита государства 守護国家, *сюго кокка* — *12, 68, 70, 97, 104, 148, 168–169, 196*
Земля-страна 国土, *кокудо*, см. Три области
Зеркало 鏡, *кё:/кагами* — *32, 42, 45, 71, 81, 90, 110–111, 124, 138, 140, 159–160–161, 193, 205–206, 244, 257–258, 272–276, 287, 289, 293–294, 328*
Зерно, семя 種子, *сю:дзи* — *35–36, 56, 154, 245, 252, 262, 264, 267*
Зло 悪, *аку* — *6, 9–11, 15, 59, 175, 185, 210, 218, 268–269, 289, 310, 345, 349, 365*
Знак письменный 字, *дзи* — *14, 57, 88, 91, 99–101, 104, 113–114, 150–151, 153–155, 158, 164–165, 171, 182, 192, 194, 207, 218, 229, 235–237, 241–243, 258, 281, 293–294, 298–299, 322, 325, 328, 358, 367–368*
Знак 相, *со:*, тж. облик, свойство — *34–37, 61–62, 122, 145, 155–156, 179, 180–183, 213, 226, 233, 239, 262, 280, 296, 336, 343–347, 350, 353, 355–360, 366*
Знающие и мудрые друзья 善智識, *дзэнтисики* — *135, 137, 165, 254, 322–324*
Ивасимидзу, святилище Хатиман 岩清水八幡宮, *Ивасимидзу-Хатимангу:* — *199*
Идзумо, святилище 出雲大社, *Идзумо-тайся* — *199*
Измененное обличие божества 権現, *гонгэн* — *204, 207*
Изначальный обет 本願, *Хонган* — *35, 171, 182–183, 185–186, 195*
Имена и знаки 名字, *мё:дзи* — *14, 114, 150, 158, 194, 293–294, 298–299, 328*
Имеющее чувства 有情, *ю:дзё:*, живое существо — *125., 214, 235, 289, 308, 354–355, 364*
Иная сила 他力, *тарики* — *171, 183–184, 196*
Исключительное памятование 専修念仏, *сэндзю нэмбуцу* — *7, 114, 169, 171, 178, 188*
Исконная просветленность 本覚, *хонгаку*, тж. **исконное прозрение**, *мото-но сатори* — *passim*
Исконная ступень и отпечаток-след 本地垂迹, *хондзи-суйдзяку* — *197, 205, 207, 222, 224, 226, 243, 247, 293, 306–307, 315–316*
Исконное просветление, не имеющее начала 無始本覚, *муси хонгаку* — *182*
Исконно-коренной Цветок Дхармы 根本法華, *компон Хоккэ* — *102*
Исконно-почитаемое 本尊, *хондзон* — *160, 194*
Исконные врата 本門, *хоммон*, см. Врата следа и исконные врата
Исконный Будда 本仏, *хомбуцу*, *мото-но хотокэ* — *111, 213, 222–224, 226, 230, 236, 292*
Искуривание 薫習, *кунсю:*, появление дхарм из сознания — 32, 47, 52, 56–57, 136, 252, 267, 311–312, 323
Истина в первом значении 第一義諦, *Дайитиги-тай*, противопоставляется «мирской истине»; в «Трактате о великой мудрости-переправе» определяется как иное название для «истинного знака всех дхарм» (ТСД 25, 297с) — *140, 241, 329, 336*
Истина — *passim*; **истинное** 真, *син* — *141–142*; **истинность** 諦, *тай* — *140–141*; **истинное и условное** 実権, *дзицу–гон* — *142*
Истинная вера 眞信, *синдзин* — *183*
Истинная сущность в данных условиях 随縁真如, *дзуйэн синнё*; сущность, проявленная определенным образом — *55, 59, 62, 71, 77, 103, 138, 273*
Истинная сущность 真如, *синнё*, санскр. *тамхата*, «таковость» — *passim*, особ 94–95, 155–158, 336–374
Истинный знак всех дхарм 諸法実相, *сёхо: дзиссо:* — *156, 165, 179, 343–344, 347, 360*
Истинный знак 実相, *дзиссо:*, тж. действительный облик — *61–62, 155, 165, 343–347, 360, 366*
Исэ, святилище 伊勢神宮, *Исэ-дзингу:* — *95, 199*
Йога (санскр.) 瑜伽, *юга*, толкуется как «взаимное соответствие» 相応, *со:о:*. — *151–152, 224, 232–233, 239, 242, 243*
Йоджана — мера длины, около 160 км — *338*

Кальпа 劫,*гё:*, неизмеримо долгий срок — *186, 227, 255, 281, 284, 290, 338–341, 344–346, 349, 351, 359, 362–365*
Камакура эпоха (1192–1333) 鎌倉時代, *Камакура-дзидай — 8–9, 14–16, 91–92, 104, 168, 170–171, 187–188, 191, 194–195, 202*
Камбун 漢文, китайский язык японских авторов — *107*
Карма (санскр.) — *16, 127, 184, 210, 256, 289, 310, 350*
Ко:ан 公案, кит. *гуньань — 54*
Конец Закона-Дхармы 末法, *маппо:*, время всеобщего упадка — *7, 15, 17, 159, 163, 179, 183, 188–189, 191, 254*
Корни — см. Шесть корней
Критический буддизм 批判佛教, *хихан-буккё: — 13, 174*
Куся школа 倶舎宗, *Куся-сю: — 168*
Кшана (санскр.) 刹那, *сэцуна*, мельчайшая единица времени — *323–324, 337–338, 365*
Кшетра (*санскр.*) 刹, *сэцу*, земля, страна — *354*
Кэгон школа 華厳宗, *Кэгон-сю: — 52, 69, 73, 102, 129, 168–169*
Лист 枚, *май*, кусочек листового золота — *328*
Ложные страсти — это просветление 煩悩即菩提, *бонно: соку бодай — 78, 342, 347, 359, 362*
Ложные страсти 煩悩, *бонно: — 77, 78, 91, 100, 115, 129, 146, 157, 213, 281, 183, 270, 289, 341–342, 347–349, 359–360, 362, 364–365, 371*
Лотос 蓮華, *рэнгэ — 49–50, 111, 124, 135, 139, 149, 186, 243–244, 247, 249–250, 256, 260, 358–359, 363, 369*
Луна — *110–111, 145, 191, 211, 244, 256, 268, 292, 305, 325, 328*
Лунный круг 月輪, *гатирин — 111, 138, 153–154, 252, 256–257, 268*
Люди 人, *нин*; **мир людей** 人界, *нинкай* — см. Десять миров Дхармы
Малая колесница — см. Хинаяна
Мандала (санскр.) 曼荼羅, *мандара*, обрядовая картина; см. тж. Мир-Чрево и Мир-Ваджра — *50, 110–111, 135, 152, 157, 197, 199, 201, 206, 242–243, 268, 358*
Мандала Цветка Дхармы 法華曼荼羅, *Хоккэ-мандара — 50*
Махаяна (санскр.), **Великая Колесница** 大乗, *Дайдзё: — 10–11, 23–34, 36, 39, 41, 51–52, 60, 67, 115, 118, 120, 128, 130—133, 140, 150, 194, 231, 243, 252—255, 325, 370*
Махишасака (санскр.) 弥沙塞部, *Мисясоку-бу*, одно из направлений Хинаяны — *252*
Мгновение кратчайшее 介爾刹那, *кэни сэцуна*, наименьшая единица времени — *61, 253–254, 324*
Мгновение мысли 一念, *итинэн*, «единое мгновение» (кратчайший отрезок времени), тж. «единая мысль» (единичное действие сознания), «единое памятование» (сосредоточение мысли на чем-то одном, например, на будде при обряде) — *61–66, 79, 123, 144, 171, 186, 227–228, 240, 244, 252–254, 257, 284–286, 291, 306, 314–315, 318–319, 322—324, 110, 337–338, 340, 349, 352, 364, 366, 372*
Мирская истина 俗諦, *дзокутай — 140, 145, 271, 277, 287–288*
Мир-Чрево и Мир-Ваджра 胎蔵界金剛界, *Тайдзо:кай—Конго:кай*, две главные мандалы «тайного учения» — *110, 135, 201, 242, 358*
Миры 界, *кай*, санскр. *лока* — см. Десять миров
Монахи-воины 僧兵, *со:хэй — 78, 84, 87*
Мудрость 智, *ти*, 智慧, *тиэ — passim*
Нара эпоха (VIII в.) 奈良時代, *Нара-дзидай — 69, 168–169*
Нарочно даваемая проповедь, тж. Временная проповедь 施設, *сэсэцу*, условное, неокончательное наставление — *304, 331*
Насекомые, тж. букашки 虫, *муси — 350, 372*
Наследование, наследие 決, *кэцу — 29, 64, 69, 78, 106, 108, 110, 129, 162, 164–168, 196, 217–218, 222–228, 230, 236–237, 270, 312–313, 326*
Насущная действительность 現実, *гэндззицу*, обыденный опыт — *6, 10–11, 36, 39, 41, 51, 55, 68, 79, 94, 115, 127, 133, 140, 144, 151, 215, 218*

Начатое просветление 始覚 кит. *шицзюэ*, яп. *сикаку* — *31, 48, 57, 59, 64, 77, 103, 114, 133, 180, 186, 204, 207–208, 247, 272, 297*
Наша школа 一宗, *иссю:*, школа Тэндай — *67, 77, 145, 165, 222, 293, 299–300, 305–308, 310, 312, 318–319, 321, 327, 369–370*
Не имеющее чувств, неживое 無情, *мудзё:* — *57, 125, 214*
Небесные горы 天山, *Тэндзан*, Гималаи — *165*
Неведение 無明, *мумё:* — *passim*, особ. *44–46, 143–144, 300–301*
Не-двойственное 不二, *фуни* — *10, 15, 64–65, 109, 140, 163, 165, 199, 236, 252, 280, 282, 297, 299, 306, 310, 312, 319, 325, 331, 334, 342, 364, 369, 371*
Недеяние 無為, *муи* — *42*
Неизменная истинная сущность 不変真如, *фухэн синнё*, сущность сама по себе — *55, 62–63, 76–77, 103, 135, 138, 148, 150, 215, 259, 272, 280, 306–307, 315*
Немыслимое и невыразимое 不可思議, *фукасиги* — *234, 240, 249, 292, 316, 328, 348–349, 365*
Неопределенное учение, 不定教, *фудзё:кё:* — *131*
Непостижимая деятельность 不思議業, *фусигигё:* — *32*
Непостоянное 無常, *мудзё:* — *passim*
Непросветленное 不覚, *фукаку* — *passim*
Непросветленное существо тождественно трем телам будды 凡夫こそ三身, *бомпу косо сансин* — *117*
Несозданное 無作, *муса* — *66, 71, 103–104, 132, 230, 241, 277, 279, 284, 288, 290, 314*
Неуничтожимая душа 神不滅, кит. *шэнь бу ме*, яп. *син фумэцу* — *24*
Нирвана (санскр.) 涅槃, *нэхан* — *passim*
Нитирэн школа 日蓮宗, *Нитирэн-сю:* — *8–10, 99, 168, 170, 187–196, 216*
Нютоу школа 牛頭宗, кит. *Нютоу-цзун*, яп. *Годзу-сю:* — *54, 93, 204*
Области — см. Три области
Облики и стремления 相好, *со:ко:*. «Тела Соответствия» имеют тридцать два облика, соразмерных запросам разных существ, и восемьдесят видов стремлений помочь этим существам. Всевозможные явления и события в десяти мирах, мыслимые как проявления сострадания будды, называются «обликами и стремлениями» — *225, 235, 242*
Обособляющее учение 別教, *бэккё:* — *131, 138, 142, 241, 311, 372*
Обращенное вверх 上転, *дзё:тэн*, и **обращенное вниз** 下転, *гэтэн* — *75*
Обусловленное и безусловное 有縁無縁, *уэн-муэн* — *341*
Община 僧, *со:* — *8, 10, 12, 16, 21, 23, 26, 48–50, 64, 68–70, 78, 81–82, 104, 116, 119, 121, 129, 139, 147, 161, 164, 167, 169, 176, 185, 189, 264, 330*
Обычные люди 凡夫, *бомпу* — *11, 41–42, 71, 163, 186, 296, 308, 363, 373*
Озарение 悟り, *сатори* — *54, 93, 171, 177, 365*
Окончательное просветление 究境覚, *кукё:-гаку* — *31, 48, 59, 71*
Окрашенные дхармы 染法, *дзэмпо:*, составные части заблуждения — *226, 302*
Окропление головы 灌頂, *кандзё:*, обряд посвящения в «тайном учении» — *256*
Освобождение 解脱, *гэдацу* — *passim*
Основа и дела 理事, *ри–дзи* — *passim*, особ. *120, 141*
Особые молельни 別院, *бэцуин* — *84*
Острое — см. Тупое и острое
Открытие учения 開教, *кайкё:* — *188*
Отпечатки-следы исконной ступени 本地垂迹, *хондзи суйдзяку* — *197*
Отпечатывание следов собственной основы 自本垂迹, *дзихон суйдзяку* — *140*
Отпустить 遣, *и/нокору* — *143, 299*
Отсутствие самости 無我, *муга* — *21, 23, 39–40, 59, 335*
Оттенки и очертания 色像, *сёкудзо:* — *222, 238*
Отшельники 修験者, *сюгэндзя* — *48*; 聖, *хидзири* — *84*
Памятование о будде 念仏, *нэмбуцу* — *7, 11, 58, 79, 87, 93–94, 103, 114, 128, 169–171, 178, 182–188, 362, 371*

Парамиты — см. Шесть парамит
Парные четверки и параллельные шестерки 四六駢儷, *сироку бэнрэй — 108*
Переправы — см. Шесть парамит
Песчинки Ганга 恒沙, *го:ся*, образ бесчисленного множества — *35, 50, 75, 233, 242, 253, 255, 277, 359*
Подвижники-одиночки 縁覚, *энгаку*, или 辟支, *бякуси*, санскр. *пратьекабудда*, люди, самостоятельно ищущие просветления; **мир подвижников-одиночек** 縁覚界, *энгаку-кай* — см. Десять миров Дхармы
Подвижничество созерцания сердца 観行, *кангё:*, тж. 観心修行, *кансин сюгё:*, созерцание истинной природы собственного сердца — *150*
Подвижничество 修行, *сюгё:*, или 行, *гё: — passim*
Подземные темницы 地獄, *дзигоку*, санскр. *нарака*; **мир подземных темниц** 地獄界, *дзигоку-кай* — см. Десять миров Дхармы
Пожелание 願, *ган — 183*
Познаваемый предмет и мудрость — не два 境智不二, *кё:ти фуни — 163*
Полное, тж. **полнота** 具足, *гусоку — 29, 42, 58, 65–66, 86, 103, 160, 166, 203, 224, 240, 251, 256, 277, 282, 324, 347, 357*
Польза и выгода в здешнем мире 現是利益, *гэндзэ рияку — 21, 81, 85, 150, 169, 189*
Польза и выгода 利益, *рияку — 186, 279, 298, 303, 341, 351, 363, 365*
Поперечное и продольное 横竪, *о:дзю*, одновременное и последовательное — *62, 80, 130, 225, 227, 229, 285, 303, 307, 319, 332*
Посвящения — *69, 80, 85, 96, 110, 147, 169, 329*
Последний век 末世, *массэ — 16, 28, 93, 104, 163–164, 179, 182, 207, 209, 211, 228, 372*
Последняя пора 末代, *мацудай — 345, 372*
Посох монашеский 杖, *дзё:*, тж. 金杖, *кондзё:*, с металлическими кольцами наверху — *291, 329*
Постепенное учение, 漸教, *дзэнкё: — 54, 101, 131, 164, 204, 268, 270–271, 279, ,289, 301*
Постоянное воззрение 常観, *дзэнкан*, ложный взгляд, согласно которому «Я» продолжает существовать вечно, переходя из одного рождения в другое — *33–34, 258, 275, 279*
Почитаемые 尊, *сон*, будды, бодхисаттвы, боги и др. — *passim*
Почитаемый в мирах 世尊, *Сэсон*, Будда — *275, 277*
Правильное, тж. **прямое** 正, *сё: — passim*
Правление из молельни 院政, *инсэй — 16, 80, 91*
Праджня (санскр.) 般若, *хання*, мудрость — *27, 146, 260, 272–273, 278, 281–282, 310, 314, 321, 342—344*
Пратитья-самутпада (санскр.) — см. Взаимозависимое возникновение
Пратьекабудды — см. Подвижники-одиночки
Предельное значение 義際, *гисай — 331*
Предметы познаваемые, тж. **пределы, объекты** 境, *кё: — passim*
Прежние учения 爾前, *нидзэн — 99–100, 103, 123, 130, 156, 161–162, 241, 308, 330*
Прекращение неведения и постижение сути 止観, *сикан*, санскр. *шаматха–випашьяна — 45, 55, 57, 60–63, 77, 85, 97–101, 112, 148–150, 158, 162—163, 173, 213, 227, 248, 254, 255, 257—261, 276, 282, 299–301, 312, 324–326, 336, 365, 367*
Пресекающее воззрение 滅観, *мэцукан*, — ложный взгляд, согласно которому и «Я», и мир не существуют, поэтому при смерти человека ничто не прекращается, а деяния человека не ведут к новому рождению — *146, 279, 289*
Принятие дара 加持, *кадзи — 74*
Природа будды 仏性, *буссё: — passim*, особ. 38–41
Природа дхарм 法性, *хоссё:*, единая постоянная природа всех изменчивых дхарм — *30, 35, 57–58, 76, 157, 185, 227, 235, 272, 276–277, 279, 281–282, 290, 311–313, 330, 336, 356–357, 363*

Природа просветленной *сарва-праджни* 覚薩般若性, *каку сахання-сё:* — *27*
Природа 性, кит. *син*, яп. *сё:* — *passim*
Присолнечная 日本, *Нихон*, Япония — *345*
Причина и плод 因果, *инка* — *66, 103, 172, 256, 278–279, 310–311, 351, 353, 369*
Причинно-следственные связи 因縁, *иннэн* — *12–13, 29–30, 42, 45, 50, 58, 66, 75, 135, 137, 250–253, 267, 288–289, 295–296, 306–307, 311–312, 315, 346*
Продольное — см. Поперечное и продольное
Просветление 覚, *каку*, 菩提, *бодай* (санскр. *бодхи*) — *passim*
Просветленное сердце 菩提心, *бодайсин*, санскр. *бодхичитта* — *49, 75–76, 79, 139, 236, 244, 247, 254, 261, 268, 316, 337–338, 359, 367, 369*
Проявить близкое озарение 近き悟りを顕す, *тикаки сатори-о аравасу* — *177*
Прямая-конечная 正了, *сё:рё:*, и **прямая-связанная** 正縁, *сё:эн*, **причины** — *126–127, 309, 311*
Пундарика (санскр.) 分陀利華, *фундарикэ*, цветок белого лотоса — *249*
Пустое, тж. **пустота** 空, *ку:* — см. Три истины
Путь богов Горного государя 山王神道, *Санно:-синто:* — *197*
Путь богов двух мандал 両部神道, *Рё:бу-синто:* — *197*
Путь богов рода Ватараи 渡会神道, *Ватараи-синто:* — *15, 95, 200, 202*
Путь богов 神道, *синто:* — *208*
Пылинки 塵, *дзин*, дхармы — *63, 163–165, 281, 354*
Пять «теней» — см. Пять совокупностей
Пять времен и восемь учений 五時八教, *годзи хаккё:* — *80, 97, 105, 129–132, 226—227, 237, 240, 327, 335*
Пять заповедей 五戒, *гокай*, — не убивать, не воровать, не распутничать, не лгать, не употреблять опьяняющих веществ (или — не распространять их) — *340, 350*
Пять колесниц 五乗, *годзё:*, — люди, небожители, «слушатели голоса Будды», «подвижники-одиночки» и бодхисаттвы — *237, 315, 333, 343*
Пять мудростей 五智, *готи*, — Мудрость великого круглого зеркала 大円鏡智, *Дайэнгё:ти*; Мудрость достижения цели в действии и претерпевании 成所作智, *Дзё:сё:сати*; Мудрость мира Дхармы 法界智, *Хоккайти*; Мудрость природы равенства и тождества 平等性智, *Бё:до:сё:ти;* Мудрость чудесного видения и созерцания 妙観察智, *Мё:кандзатти* — *154, 256, 276*
Пять обликов и стремлений 五相好, *госо:ко:*, — пять видов становления будды по «Сутре об алмазной вершине»: 1) 通達菩提心, *Цу:тацу бодайсин*, «Всепроникающее просветленное сердце — бодхичитта»; 2) 修菩提心, *Сю: бодайсин*, «Просветленное сердце подвижничества; 3) 成金剛心, *Дзё: конго:син*, «Становящееся алмазное сердце»; 4) 証金剛心, *Сё: конго:син*, «Алмазное сердце, о котором свидетельствуют»; 5) 佛身円満, *Буссин эмман*, «Совершенная полнота тела будды» — *235*
Пять помех — женщина не может стать Брахмой, Шакрой, Марой (царем демонов), государем, вращающим колесо Дхармы, и не может обрести тело будды — *262*
Пять совокупностей дхарм 五陰, *гоон*, тж. 五蘊, *гоун*, санскр. *панча скандха*, они же «пять скандх»: 1) «плоть» 色, *сики/иро*, санскр. *рупа*; 2) «восприятие» 受, *дзю/укэру*, санскр. *ведана*; 3) «различение» 想, *со:/омоу*, санскр. самджня; 4) «творящие силы» 行, *гё:/оконау*, санскр. *самскара*; 5) «сознание» 識, *сики*, санскр. *виджняна* — *20, 37, 257–260, 331, 373*
Пять сотен... пылинок — отсылка к главе XVI «Лотосовой сутры»: «Представь, что пятьсот тысяч десятков тысяч миллионов нают асамкхьей земель трехтысячного великого тысячного мира некий человек растер в пыль. Он идет на восток, проходит пятьсот тысяч миллионов нают асамкхьей стран и бросает одну пылинку. Так он продвигается на восток, пока не израсходует все эти пылинки <...> Если миры, в которые были брошены пылинки, и миры, в которые они не были брошены, растереть в пыль и считать одну пылинку кальпой, то с тех пор, как я стал буддой, прошло еще больше времени — сотни, тысячи, десятки тысяч,

миллионы, наюты, асамкхьейи кальп» [Лотосовая сутра 1998, 234]. «Наюты» и «асамкхьейи» — немыслимо большие числа — *331*

Пятьдесят две ступени совершенствования бодхисаттвы — «десять уровней веры», «десять пребываний», «десять деяний», «десять рвений», «десять земель (ступеней)» и еще две завершающих ступени: «подобие просветления» (или «равное просветление») 等覚, *до:каку*, и «чудесное просветление» 妙覚, *мё:гаку*. Обычно считается, что необратимого совершенства бодхисаттва достигает только на пятьдесят первой ступени, а на всех предыдущих уровнях еще возможно отступление с пути бодхисаттвы — *328, 330*

Различающая мысль 離念, кит. *линянь*, яп. *ринэн* — *30–33, 52, 136, 149, 178, 201, 288*

Различное, тж. **различие** 差別, *сабэцу* — *passim*

Разрезная бумага 切紙, *киригами* — *86–87, 89, 97*

Разрозненные жизни 分段, *бундан*, сансара в отличие от нирваны как целостной, слитной — *244, 252–253*

Распределенное 当分, *то:бун*, привязанное к конкретному времени и месту — *223, 298*

Ресурс 資, *си* — *61*

Риндзай школа 臨済宗, *Риндзай-сю:* — *9, 93, 104, 170, 173*

Рицу школа 律宗, *Риссю:* — *168, 189–190*

Ровное равенство 平等, *бё:до:* — *passim*

Родные боги — см. Боги японские

Рождения и смерти — это нирвана 生死即涅槃, *сэйси соку нэхан* — *67, 78–79, 134, 157, 183, 271, 283, 296, 342, 347–348, 358–360*

Рождения и смерти 生死, *сэйси*, санскр. «сансара», круговорот перерождений — *passim*

С самого начала следует понимать, что для живых существ изначальное состояние Будды, рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну 始知衆生本来成仏、生死涅槃猶如昨夢, *Хадзимэтэ сюдзё: хонрай дзё:буцу нару-о сирэба сэйси нэхан нао кино:-но юмэ-но готоси* («Сутра совершенного пробуждения», ТСД 17, 915а) — *46, 289, 358*

Сад земных богов — см. Джетавана

Сала (санскр.) 沙羅, *сяра*, деревья, под которыми Будда проповедует «Сутру о нирване» — *246*

Самость 自, *дзи* — см. Я

Санкхья, древнеиндийская школа, с которой спорят буддисты — *66–67, 90, 335*

Санрон школа 三論宗, *Санрон-сю:* — *73, 168–169*

Сансара — *passim*. См. тж. Четыре значения понятия сансара

Сассатавада (санскр.) 薩婆多部, *Сассята-бу*, «учение о пребывании», отождествляется с сарвастивадой, одним из направлением Хинаяны — *252*

Саутрантика (санскр.) 経部, *Кё:бу*, одно из направление Хинаяны — *252*

Саха мир 娑婆, яп. Сяба, наш мир в отличие от иных миров, «Чистых земель» — *330, 341, 362*

Свидетельство 証, *сё:* — *passim*

Свойство существования, равно доступное всем 還同有相, *гэндо: усо:* — *163*

Свойство, тж. **облик, знак** 相, *со:* — *passim*

Святилища богов *ками* 神社, *дзиндзя* — *passim*

Священная земля 霊地, *рэйдзи* — *314*

Сёгун 将軍, *сё:гун*, тж. **сёгунат**, военное правление — *16, 91, 104, 180*

Семена 種子, *сюдзи* — *35–36, 56, 154, 252, 267*

Семь уловок соответствуют людям, небожителям, «слушателям голоса», «подвижникам-одиночкам» и бодхисаттвам трех разновидностей — «хранилища», «проникновения» и «обособления» — *237, 343, 365*

Сердце, тж. **сердцевина** 心, *син/кокоро* — *passim*

Сердце, будда и живые существа — эти три не различны 心仏および衆生、この三、差別なし, *Син буцу оёби сюдзё: коно сан сабэцу наси* («Сутра цветочного убранства», ТСД 9, 465с) — *43, 61, 260*
Сердце, вышедшее в путь 発心, *хоцусин*, идущее по пути становления будды — *328*
Сердцевинная природа, тж. **природа сердца** 心性, *синсё:* — *356-357*
Сидячее созерцание 座禅, *дзадзэн* — *177–178*
Сиккэн, заместитель сёгуна 執権, *сиккэн* — *190*
Сила 力, *рики* — *35, 38, 48, 160, 161, 195, 342, 365*
Сингон школа 真言宗, *Сингон-сю:* — *7, 25, 53, 55, 69, 71, 77–81, 86, 92, 98, 113–114, 120, 129, 147, 169, 187, 189–190, 192, 197, 200, 210, 216, 292, 332, 370*
Сиять 照らす, *тэрасу* — *206*
Склонности 変, *хэн*, или 偏, *хэн* — *143, 215, 300, 320–324, 334*
Слава будде Амитабхе! Тж. **Слава будде Амида!** 南無阿弥陀仏, *Наму Амида-буцу* — *93, 112, 182–184, 212, 231, 235, 337*
Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы! 南無妙法蓮華経, *Наму Мё:хо Рэнгэ-кё:* — *99, 161, 180, 191*
Следование за верой 随信, *дзуйсин*— *164–165*
Следование за Дхармой 随法, *дзуйхо:* — *164–165*
Слияние — см. Совершенное слияние
Слушатели голоса Будды 声聞, *сё:мон*, санскр. *шравака*, люди, ищущие просветления под руководством учителя; мир слушателей голоса 声聞界, *сё:мон-кай* — см. Десять миров Дхармы
Со:то: школа 曹洞宗, *Со:то:-сю:* — *8–9, 93, 170–171, 174*
Собственная природа 自性, *дзисё:*, санскр. *свабхава* —*31–32, 38, 75, 162, 164, 203, 253, 260, 288, 295–296, 362*
Совершенное слияние 円融, *энню:* — *71, 79, 90, 103, 145, 160, 205, 234, 245, 264, 271–273, 276, 282–283, 291, 293, 295–296, 301–302, 310, 319, 321, 325, 343–344, 348*
Совершенное учение 円教, *энкё:*, изложено в «Лотосовой сутре» — *70, 87–88, 109, 131–132, 138, 142, 228, 233, 241, 259, 284, 291, 293, 295, 302, 311, 318, 321–322, 332*
Совершенство человека — становление будды 円人成仏, *эннин дзё:буцу* — *88*
Совместное почитание богов и будд 神仏習合, *симбуцу-сюго:* — *169, 196–197*
Совпадение 相即, *со:соку* — *passim*
Согласие с насущной действительностью 現実肯定, *гэндзицу ко:тэй* — *6, 9, 11, 14–15, 37, 71, 76, 215, 239, 325, 372*
Содержаться друг в друге 互具, *гогу* — *151, 291–295, 302, 319, 322, 342*
Создавать 作る, *цукуру* — *127*
Созерцание сердца 観心, *кансин* — *85, 88, 91, 94, 96, 100–104, 121, 138, 161, 173, 224, 264, 303, 316–318, 327, 333, 354*
Созерцание 禅, *дзэн*, тж. 観, *кан* — *passim*
Сознание *алая* 阿利耶識, яп. *ария-сики* — *52, 136, 154, 244, 251–252, 256, 267, 330*
Сознание *амала* 阿摩羅識, *амара-сики* — *154*
Сознание всецелого единого сердца 一切一心識, *иссай иссин-сики* и **сознание единого сердца единого сердца** 一心一心識, *иссин иссин-сики* — *77*
Сознание 識, *сики* — *passim*, особ. 52, 133–139, 143–144
Сомкнутое跨節, *касэцу*, обращенное ко всем временам — *298*
Соотнесенное 応, *о:* — *119*
Соотношение учений 教相, *кё:со:*, то же, что 教判, *кё:хан*, «различение учений», деление сутр на группы согласно их содержанию и расположение этих групп по порядку от «условного» — к «истинному» — *228*
Соразмерный сосуд 器量, *кирё:*, человек, способный усвоить наставления — *314*
Сосредоточение 三昧, *саммай*, санскр. *самадхи* — *42, 44–45, 48–50, 61, 67, 76, 89–91, 93, 95, 110, 112, 148, 150, 153, 155, 158, 167, 172, 177, 242, 244–246, 250, 256, 263, 265, 268, 279, 358, 359, 369, 373–374*

Сострадание 慈悲, *дзихи — 10, 15, 23, 32, 34, 36, 42, 48, 51, 53, 57, 67–69, 72, 80, 102, 112, 116–118. 120, 125, 128, 141, 150, 158, 161, 181, 183, 186, 189, 214–215, 245, 264, 271, 328–329, 355, 368–370*
Спасение 救, *кю/суку — 8, 10, 12, 17, 23, 26, 34, 36, 39, 51, 81–82, 98, 111, 114, 116, 120, 166, 171, 176, 178, 182, 185–186, 195, 202, 210, 217, 268, 328, 372*
Спокойное сияние 寂光, *дзякко:* — см. Три земли
Способности совершенные — см. Три вида совершенных способностей
Способности 機, *ки*, свойства, различных у разных существ, в отличие от «корней» 根, *кон*, которые есть у всех — *passim*
Срединное 中, *тю:* — см. Три истины
Становление будды в истинном человеке 実人成仏, *дзицунин дзё:буцу — 88*
Становление будды 成仏, *дзё:буцу — 36, 51, 74–75, 88, 115, 117, 121, 124–125, 127, 134, 213, 217, 294, 322–323, 326, 328, 337, 340, 345, 347, 351, 367, 371*
Стать буддой в этом теле 即身成仏, *сокусин дзё:буцу — 71, 88, 338*
Страдание 苦, *ку — passim*
Судить по образцу 案ずる, *андзуру — 235–236, 292*
Судьба 宿縁, *сюкуэн*, место перерождения по закону воздаяния — *103*
Сутры знающих и мудрых друзей 善知識経, *дзэнтисики-кё: — 253*
Суть (сущность), свойства (облик) и действие (применение) 体相用, кит. *ти-сян-юн*, яп. *тай-со:-ё: — 37, 74*
Суть школы 宗旨, *сю:си — 102*
Существование в пределах 在纏, *дзайтэн — 70*
Существование 有, *у — passim*
Сущностно единое, не двойственное 一体無二, *иттай муни — 199*
Сущность и существо — это всё истинная сущность 如と者は真如なり, *нё-то моно-ва синнё-нари — 367*
Таинства 秘密, *химицу*, тж. **тайное учение** 密教, *миккё: — passim*, особ. *73–87*
Так я слышал 如是我聞, *нёдзэ га мон* — см. Десять точек зрения
Так Пришедший будда 如来, *Нёрай*, санскр. *Тathагата — 25, 44, 221–222, 225–226, 235, 237, 255, 270, 272, 276, 297, 303, 316–317, 336, 340, 345, 356, 366, 368*
Тело благодеяния 恵身, *эсин — 243*
Тело Закона-Дхармы 法身, *хоссин*, вселенский будда — см. Три тела будды
Тело Передачи, тж. **Тело Воздаяния** 報身, *хо:син* — см. Три тела будды
Тело Превращенное 化身, *кэсин — 118, 120, 238, 308, 350, 372*
Тело собственного действия и претерпевания 自受用身, *Дзидзюё:-син*, будда как таковой в «тайном учении», см.: [Трубникова 2000, 32–38] — 222, 234–236
Тело Соответствия 応身, *о:син* — см. Три тела будды
Тело 身, *син/ми — passim*
Темное и светлое начала 陰陽, *оммё:*, кит. *Инь-Ян — 12, 201, 264*
Тождество 同, *до: — passim*
Толпа в залах 堂衆, *до:сю: — 84*
Травы и деревья 草木, *со:моку — 37, 124–125, 192, 236, 259, 307–308, 331, 336 354*
Традиция «исконной просветленности» в широком и узком смысле — *17, 19, 68. 71, 80, 171, 209*
Три вида совершенных способностей 1) к полноте понимания и подвижничества 解行具足, *гэгё:-гусоку*; 2) только к вере и ни к чему большему 唯信無余, *юисин-муё*; 3) только к слушанию без понимания 唯聞不解, *юимон-фугэ — 103*
Три достоинства 三徳, *сантоку* «Тело Дхармы», «мудрость-праджня» и «освобождение» (法身-般若-解脱, *хоссин-хання-гэдацу*) — *277–278, 286*
Три дурных пути — см. Три пути
Три заблуждения 三惑, *санкоку*, тождественны трем телам будды. Телу Закона соответствует «заблуждение неведения» 無明惑, *мумё:-коку*, телу Соответствия — «заблуждение взглядов и мыслей» 見思惑, *кэнси-коку*, а телу Передачи — «заблуждение помутнения-загрязнения» 塵沙惑, *дзинся-коку — 143, 271, 300*

Три земли соответствуют трем телам будды: 1) телу Закона — «Земля постоянного спокойного сияния» 常寂光土, *дзё: дзякко:-до*; 2) телу Соответствия — «Земля совместного пребывания глупцов и мудрецов» 凡聖同居土, *бонсэй до:кё-до*; 3) телу Передачи — «Земля истинного воздаяния без помех и препятствий» 実報無障礙土, *дзицухо: мусё:гэ-до — 223, 280, 289, 305, 317, 330*

Три исконно присущие мудрости: 1) «совокупная мудрость» 一切智, *иссай-ти* (у «слушателей голоса будды» и «подвижников-одиночек»); 2) «мудрость разных видов Пути» 種道智, *сюдо:-ти* (у бодхисаттв); 3) «совокупная мудрость разных видов» 一切種智, *иссай сюти* (у будд) — *272*

Три истины *А-Ми-Да* 阿弥陀三諦, *А-Ми-Да-сандай — 96, 100, 182*

Три истины 三諦, *сандай*, «пустая», «временная» и «срединная» истины — *98, 102, 138, 140–142, 146, 158, 161, 165–166, 182, 195, 222, 238, 243–244, 255, 257–259, 259, 261, 267–268, 272, 276–278, 281–282, 286, 288, 293–295, 298, 319, 324, 329, 343–344, 348, 357, 367—368*

Три колесницы — «слушатели голоса», «подвижники-одиночки» и бодхисаттвы — *227, 237, 306, 342, 372*

Три мира — три уровня обыденной действительности: мир желаний, мир плоти и мир без плоти — *159, 215, 234, 248, 253, 262, 268, 277–279, 296–297, 359*

Три несозданных тела будды 無作三身, *муса сансин — 103, 171, 314*

Три области — 三世間, *сан сэкэн* — ближайшая («пять совокупностей дхарм» 五蘊, *гоун*), ближняя (другие «живые существа» 衆生, *сюдзё:*) и дальняя («земля-страна» 国土, *кокудо*) — *47, 124, 233, 258–259, 347*

Три препятствия, тж. три вида страстей: 1) «страсти во взглядах и мыслях»; 2) «страсти, подобные пыли и песку»; 3) «страсти неведения». У каждой из них есть три пути: собственно «страсть» 惑, *коку*, «действие» 業, *гё:*, и «страдание» 苦, *ку — 146, 271–272, 277, 288*

Три пути, тж. три дурных пути — 1) пути подземных темниц, голодных духов и животных (см. Шесть путей); 2) пути огня, крови и мечей — *254, 264, 280, 313, 342, 349*

Три Сокровища 三蔵, *Сандзо:*, — Будда, Учение и Община — *49–50, 260*

Три срока 三世, *сансэ*, прошлое, настоящее и будущее — *130, 226–228*

Три таинства 三密, *саммицу*, в «тайном учении» — действия тела, речи и мысли; обрядовые жесты (санскр. «мудра»), слова (санскр. «мантра») и способы сосредоточения (санскр. «самадхи») — *260, 273*

Три тела будды — то же, что одно, а одно — то же, что три 三即一一即三, *сан соку ити, ити соку сан — 117*

Три тела будды суть не что иное как единое сердце живого существа 三身即衆生之一心, *сансин соку сюдзё:-но иссин — 117*

Три тела будды 三身, *сансин*, — вселенское тело Закона-Дхармы 法身, *хоссин*, земное тело Воздаяния 報身, *хо:син*, и чудесное тело Соответствия 応身, *о:син — passim*, особ. *120–123*

Три тела совершенно слитны 三身円融, *сансин энню: — 79, 145, 205, 271–274, 291, 319, 321, 343–344*

Три тела тождественны всем вещам в мире 三身即一切法, *сансин соку иссайхо: — 117*

Три тысячи миров в единой мысли 一念三千, *итинэн сансэн — 37–38, 61, 65–67, 83, 91, 97–98, 102, 148–151, 155–158, 165, 180, 190–195, 199, 211, 233–234, 244–245, 253, 257–259, 267–268, 280, 285–286, 302, 304, 307, 322–324, 343—344, 347–348, 352–357, 367*

Три условных учения — «учения хранилищ», «учения о проникновении» и «обособляющие учения» — *223*

Три эпохи — «Правильная Дхарма» 正法, *сё:бо:* (длится пятьсот лет после уходы Будды в нирвану), «Подобие Дхармы» 像法, *дзо:бо:* (следующая тысяча лет) и «Конец Дхармы» 末法, *маппо:* (следующие десять тысяч лет) — *159*

Тридцать семь почитаемых 三十七尊, *Сандзю:сити-сон — 50, 135, 152–155, 232–235, 243, 250, 268, 358, 377*
Тройное созерцание 三観, *санкан — 98, 158–161, 195, 205–206, 282, 307, 313–314, 352*
Тупое и острое 鈍-利, *дон-ри — 163–164, 270, 341, 365, 369*
Тэндай школа 天台宗, *Тэндай-сю: — passim*
Тяньтай школа 天台宗, кит. *Тяньтай-цзун — passim*
Уловки 方便, *хо:бэн*, различные способы помощи Будды живым существам — *15, 35–36, 41–42, 116, 120, 128, 135–137, 140, 144, 197, 200, 207, 237, 253, 263, 270, 282, 323, 325–326*
Ум 意, *и/кокоро — 265, 268, 275, 356, 370, 372*
Условие взаимного подобия 相似即, *со:дзисоку — 151, 367–368*
Условие имен и знаков 名字即, *мё:дзисоку — 150*, см. тж. Имена и знаки
Условие конечного предела 究境即, *кукё:соку — 151, 352, 367*
Условие основы 理即, *рисоку — 150, 194, 367*
Условие различения и свидетельства 分証即, *бунсё:соку — 151, 298*
Условие созерцания и подвижничества (третье из Шести условий) 観行即, *кангё:соку — 150, 294, 367*
Условное обличие 権現, *гонгэн — 204*
Условное 権, *гон — passim*
Условно-превращенные боги 権化神, *гонкэ-син — 198*
Устная передача 口伝, *кудэн — 79, 83–87, 90, 99, 105–107, 112–113, 163–165, 188, 197–198, 214, 216–217, 286, 300–301, 312, 322, 327, 334*
Уттаракуру (санскр.) 北倶盧州, Хокугуру-сю:, северный материк — *267*
Учение о проникновении, 通教, *цу:кё: — 131–132, 138, 142, 229, 241, 372*
Учение Трех Хранилищ, 三蔵教, *сандзо:кё: — 131–132, 138, 142, 229–232, 241*
Учение школы 宗教, *сю:кё: — 102*
Учение 教, *кё: — passim*
Учения об исконной просветленности 本覚法門, *хонгаку хо:мон — passim*
Фасян школа 法相宗, *Хоссо:-сю: — 40, 52*
Философия исконной просветленности 本覚思想, *хонгаку сисо: — 8, 10, 75, 90, 113, 171, 215*
Хань страна, тж. **ханьцы** (кит.) 漢, яп. *кан — 207*
Хаос 混沌, кит. *хуньдунь*, яп. *контон — 201*
Хиёси святилище 日吉神社, *Хиёси-дзиндзя — 199*
Хинаяна, Малая Колесница 少乗, *сё:дзё: — 39, 120, 130–133, 223, 231, 238, 243, 289, 325*
Хиэй гора 比叡山, *Хиэйдзан — 70, 78, 84, 87, 100, 159, 177, 188, 197, 199, 207, 285, 371*
Хоссо: школа 法相宗, *Хоссо:-сю: — 40, 52, 73, 102, 114, 132, 168–169, 241, 243, 267, 288, 312, 372*
Храм буддийский 寺, *дзи/тэра — passim*
Храмовые дома 寺家, *дзикэ — 12–13, 16, 78, 96, 104, 170*
Храмовые люди 寺者, *дзися — 84*
Хридая (санскр.) 干栗駄, яп. *карида*, «сердце» — *249*
Хуаянь школа 華厳宗, *Кэгон-сю: — 52–55, 58–67, 69, 71, 129, 141, 216*
Хэйан эпоха (IX–XII вв.) 平安時代, *Хэйан-дзидай — 8, 69, 91, 169–170, 204–205, 209*
Цаодун школа 曹洞宗, *Со:то:-сю: — 174*
Цветок Дхармы 法華, *Хоккэ* (учение «Лотосовой сутры») — *passim*
Ци (кит.) 気, яп. *ки — 23*
Чань школы 禅宗, *Дзэн-сю: — 53, 54, 57–59, 64, 92, 98, 101–102, 178, 180, 204, 207, 332*
Человечность 仁, кит. *жэнь*, яп. *нин — 36*

Четыре достоинства 四徳, *ситоку*, — вечность, блаженство, самость и чистота (см.)
Четыре занятия, тж. **четыре действия** — хождение, сидение, стояние, лежание — *156, 310, 313, 352, 370*
Четыре значения понятия «сансара», по «Толкованию к Трактату о принятии Великой Колесницы» (ТСД 31, 257 с): 1) рождение и смерть как уловки будды 方便生死, *хо:бэн сэйси*; 2) рождение и смерть, обусловленные причинами 因縁生死, *иннэн сэйси*, 3) рождение и смерть, при которых существование следует за существованием 有有生死, *уу сэйси*; 4) рождение и смерть, при которых существование сменяется небытием 有無生死, *уму сэйси* — *267*
Четыре истины 四諦, *ситай* — *31*
Четыре обета бодхисаттвы: 1) «Я даю обет переправить [на «тот берег», к просветлению] толпу рожденных существ, пусть их число и беспредельно»; 2) «Я даю обет прекратить заблуждения и страдания, пусть они и безграничны»; 3) «Я даю обет изучить "врата Закона" [учение будды], пусть они и неисчерпаемы»; 4) «Я даю обет пройти Путь будды, пусть он и непревзойден». О них говорится у Чжаньжаня в сочинении «Главный смысл прекращения и постижения» (ТСД 46, № 1914, 459b) — *373*
Четыре разновидности сосредоточения 四種三昧, *сисю саммай* — *132*
Четыре сосредоточения — четыре группы сутр по учению школы Тэндай, а именно, «Сутра цветочного убранства», сутры «предания» (санскр. «агама»), «сутры для широкого распространения» (санскр. «вайпулья»), и сутры о «запредельной мудрости» (санскр. «праджня-парамита»). Они соответствуют четырем этапам деятельности Будды: первая проповедь под деревом Бодхи для бодхисаттв и богов, наставления первым земным ученикам в Оленьем саду, проповеди для более широкого круга слушателей, а также для тех, кто оказался способен воспринять «запредельную мудрость». Эти сутры «отличаются» от «совершенного учения», которое существует извечно, то есть «раньше» них — *245, 263*
Четыре строки 四句, *сику* («да», «нет», «и да, и нет», «ни да, ни нет») — *232, 275*
Четыре уровня роста 四種興廃, *сисю ко:хай* — *99–103*
Четыре учения, различных по способу «обращения» 化儀四教, *кэги сикё:*, и по тому, какая Дхарма преобразует живые существа 化法四教, *кэхо: сикё:* — *131*
Чжэньянь школа 真言宗, *Сингон-сю:* — *54–55, 69, 129*
Чиновные дома 公家, *кугэ*, столичная придворная знать — *13, 16, 78, 84, 91–92, 169–170, 192, 199, 212*
Чистая земля 浄土, Дзё:до — *7, 11, 28, 32, 36, 79, 82, 84, 91–94, 117, 120–121, 124, 126, 129–130, 148, 155, 166, 169–171, 182–186, 189, 191, 196, 209–212, 309, 329, 363, 371–372*
Чистота 清浄, *сё:дзё:* — *39, 58, 60, 130, 136, 152, 176, 199, 203, 205, 228, 233, 252, 256, 273–274, 277, 320, 324, 367*
Чувства, чувственность 情, кит. *цин*, яп. *сэй* — *5, 24, 32, 44–46, 52, 138, 143–144, 149, 151, 154, 176, 211–212, 235, 274–275, 308, 336*
Чудесная Дхарма 妙法, *Мё:хо:* — *34, 48–50, 90, 99, 157, 160–161, 166, 188, 191, 224, 238, 244–250, 262, 270, 282, 285, 316, 343, 358–359, 369, 372*
Чудесное знание 霊知, кит. *линчжи*, яп. *рэйти* — *57, 59, 65*
Чудесное просветление 妙覚, *Мё:каку* — *280, 285, 297–298, 300–301, 306, 329, 359, 368*
Чудесное существование и истинная пустота — 真空妙有, *синку:мё:у* — *241*
Шаматха — см. Прекращение неведения и постижение сути
Шаньвай 山外, яп. *Сангай*, «те, кто вне горы Тяньтай» — *64*
Шаньцзя 山家, яп. *Сангэ*, «горный дом Тяньтай» — *64, 67*
Шесть «корней» 六根, *роккон*, пять чувств и сердце — *46, 267, 269, 324, 328, 367, 369, 374*
Шесть замутнений — цвет, звук, запах, вкус, касание и «дхармы» — *44, 50, 108, 136, 152, 232, 251*

Шесть парамит 六波羅蜜, *року харамицу*, тж. «шесть переправ», ступени совершенствования бодхисаттвы: 1) «подаяние»; 2) «соблюдение заповедей»; 3) «терпение»; 4) «продвижение к сути»; 5) «спокойное размышление»; 6) «мудрость и разумение» — 373

Шесть путей 六道, *рокудо:*, миры возможного перерождения: «подземные темницы», миры голодных духов, животных, демонов-асур, людей и богов — 75, 253, 278, 284, 347–349, 374

Шесть сознаний — зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и мыслящее сознания — *52, 136, 144, 176, 251, 259, 268*

Шесть условий 六即, *рокусоку — 150, 158, 235, 293–294, 328–330, 267–368, 373*

Школа Тяньтая Чжии 天台宗, *Тэндай-сю: — 100*

Школа Цветка Дхармы 法華宗, *Хоккэ-сю: — 100, 187, 369*

Шраваки — см. Слушатели голоса Будды

Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому «знак» миров — вечное существование 是法住法位, 世間相常住, яп. *Дзэхо: дзю: хо:и, сэкэнсо: дзё:дзю:* [Лотосовая сутра 1998, 110] — *36, 122, 226, 233, 262, 266, 280*

Я, тж. **самость**, санскр. **Атман** 我, *га — 20–24, 33–34, 39–42, 46–47, 81, 95, 132, 144, 157, 175–176, 208, 273, 287, 302, 312, 336–371*

Я глубоко почитаю вас и не могу относиться [к вам] с презрением. Почему? [Потому что] вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами! 我 深く 汝等を 敬う、 敢えて 輕慢せず。所以は何。汝等 皆 菩薩の道を行じて、當に 作佛すると 得べし。 *Варэ фукаку нандзира-о уямау, аэтэ кёман-сэдзу. Юэн-ва икан. Нандзира мина босацу-но мити-о гё:-дзитэ маса-ни сабуцу-суру-то убэси* [Лотосовая сутра 1998, 265] — *38, 332*

«Я» будды в ходит в «я» подвижника, «я» подвижника входит в «я» будды 入我我入, *ню:га ганю: — 95*

Явное учение 顕教, *кэнкё: — 12, 118, 121, 222–223, 239, 322*

Явно-тайная система 顕密体制, *кэммицу тайсэй 12–13, 96, 197*

Японские славословия 和讃, *васан — 90, 108*

Ясное божество 明神, *Мё:дзин — 90, 204, 271*

Литература

Абэ Рю:ити 1991 — *Abe Ryūichi.* From Kūkai to Kakuban. A Study of Shingon Buddhist Dharma Transmission. Columbia University, 1991. P. 284–288.

Адольфсон 2000 — *Adolphson M. J.* The Gates of Power: Monks, Courtiers and Warriors in Premodern Japan. Honolulu 2000.

Асаи Ё:рин 1945 — *Асаи Ё:рин.* Нитирэн кё:гаку-но кэнкю: («Исследование учения Нитирэн»). Киото, 1945.

Асаи Эндо: 1999 — *Asai Endō.* Nichiren Shōnin's View of Humanity: The Final Dharma Age and the Three Thousand Realms in One Thought-Moment // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3–4 (1999). P. 239–260.

Бабкова 2009 — *Бабкова М. В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // Вопросы философии. М., 2009. № 1. С. 156–165.

БВМ 1994 — Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.

Бодхисаттва ада 2002 — Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов бодхисаттвы Кшитигарбхи. Перевод с китайского и комментарии Поповцева Д.В. СПБ, 2002.

Буддизм 1993 — Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993.

Буккё: сэйтэн 1974 — Буккё: сэйтэн («Священные книги буддизма»). Токио, 1974.

Гарри 2003 — *Гарри И. Е.* Дзэн-буддийское миросозерцание Эйхэй Догэна. М., 2003.

Григорьева 2007 — *Григорьева Т. П.* Философия красоты // Вопросы философии. 2007. № 1.

Гронер 1995 — *Groner P.* A medieval Japanese reading of the Mo-ho chih-kuan: Placing the Kankō ruijū in historical context // Japanese Journal of Religious Studies. 1995, 22/1–2. P. 49–81.

Гэнсин 1970 — Гэнсин / Под ред. Исида Мидзумаро:. Серия «Нихон-но сисо:-тайкэй» («Памятники японской философской мысли»). Т. 6. Токио, 1970.

ДДД 1926 — Дэнгё:-дайси дзэнсю: («Полное собрание сочинений Дэнгё:-дайси»). Т. 1–5. Токио, 1926.

ДКК 2006 — Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 5 т. / Под ред. М. Л. Титаренко. Философия. М., 2006.

До:гэн 1993 — *Догэн.* Рассждения о различении Пути / Пер. с японского А. М. Кабанова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 192–215.

До:гэн 2002 —*Догэн.* Избранные произведения. Перевод, предисловие и комментарии А. Г. Фесюна. М., 2002.

Дольче 1999 — *Dolce L.* Criticism and Appropriation: Nichiren's Attitude toward Esoteric Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3–4 (1999). P. 349–382

Дюмулен 1958–1959 — *Dumoulin H.* Allgemeine Lehren zur Forderung des Zazen von Zen-Meister Dogen // Monumenta Nipponica, Vol. 14, № 3–4 (Oct. 1958 — Jan. 1959). P. 429–436.

Ермакова 1995 — *Ермакова Л.М.* Речи богов и песни людей (ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики). М., 1995.

Ермакова 2002 —Ермакова Л. М. К проблеме догматики средневекового синтоизма // Синто — путь японских богов. В 2 т. СПб., 2002. Т. I. С. 188–202.
Житие 2002 — Житие Ямато-химэ но микото. Перевод Л.М. Ермаковой // Синто — путь японских богов. В 2 т. СПб., 2002. Т. II. С. 194–210.
Записки без названия 2008 — Записки без названия (Мумё: дзо:си) / Пер. со староян., предисл. и коммент. Ю. Е. Гвоздиковой // Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Выпуск XV. История и культура традиционной Японии / Под ред. И. С. Смирнова, отв. ред. А. Н. Мещеряков. М., 2008. С. 191–392.
Игнатович 1984 — *Игнатович А. Н.* Трактовка «тел» Будды в «Сутре золотого света» // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Часть 1. М., 1984. С. 151–159.
Игнатович 1986 — *Игнатович А. Н.* «Десять ступеней бодхисаттвы» (на материале сутры «Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцзин») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 69–90.
Игнатович 1987 — *Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.
Игнатович 2002 — *Игнатович А. Н.* Школа Нитирэн. М., 2002.
ИСКБ 1999 — Избранные сутры китайского буддизма. Пер.евод с китайского Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
Карелова 1998 — *Карелова Л. Б. Синто-буддийский синкретизм XIII-XV вв. / Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С.241*–260.
Кимура Киётака 1994 — *Kimura Kiyotaka.* The self and the individual in Chinese Buddhism // Acta Asiatica 66 (Jan. 1994). P. 33–56.
Кобзев 1983 — *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.,1983.
Курода Тосио 2008 — Курода Тосио о религиях Японии. Обзор Н. Н. Трубниковой. Сетевая версия — февраль 2008 / http://trubnikovann.narod.ru/Kuroda.htm.
Легенды 1984 — Японские легенды о чудесах. IX–XI вв. М., 1984.
Лотосовая сутра 1998 — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Издание подготовил А. Н. Игнатович. М., 1998.
Лысенко 1994 — *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия. М.,1994.
Лысенко pdf — *Лысенко В. Г.* Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара // http://kogni.ru/text/dream.pdf .
Мак-Рай 1983 — *McRae J. R.* The Ox-head School of Chinese Buddhism: From Early Ch'an to the Golden Age / R. M. Gimello and P. N. Gregory, eds. Studies in Ch'an and Hua-yen. Honolulu, 1983.
Мацумото Сиро: 1989 — *Мацумото Сиро:.* Энги-то ку: — нёрайдзо: сисо: хихан («Причинность и пустота — критика философии "зародыша Татхагаты"»). Токио, 1989.
Мацунага 1969 — *Matsunaga A.* The Buddhist Philosophy of Assimilation. The historical development of the honji-suijaku theory. Ruthland, 1969.
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.
Накамура Хадзимэ htm — *Накамура Хадзимэ.* Некоторые особенности японского образа мышления. Перевод с английского С. Скрипниченко, М. С. Рябовой и А. В. Пантелеевой под ред. Н.Н. Трубниковой и Ильи Оказова / http://trubnikovann.narod.ru/Nakamura.htm.
Накаяма Сэйдэн 1999 — *Накаяма Сэйдэн.* Хонгаку-сисо:-кара мита буккё:си («История буддизма, рассмотренная исходя из философии исконной просветленности»). Лекция от 20.06.1999 / http://www.tibs.jp/lectures/nakayama/nakayama01.html.

Накаяма Сэйдэн 2001 — *Накаяма Сэйдэн*. Нихон буккё:-ни окэру хонгакурон («Учения об исконной просветленности в японском буддизме»). Лекция от 20. 06.2001 / http://www.tibs.jp/lectures/nakayama/nakayama02.html.

Накаяма Сэйдэн 2003 — *Накаяма Сэйдэн*. Нихон буккё:-ни окэру хонгакурон («Учения об исконной просветленности в японском буддизме»). Лекция от 20. 06.2003 / http://www.tibs.jp/lectures/nakayama/nakayama03.html.

Науманн 1994 — *Naumann N.* Die Einheimishe Religion Japans. T.II. Leiden, 1994.

Нихон сёки 1997 — Нихон сёки. Анналы Японии. Перевод со старояпонского и комментарии Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. I — Свитки I–XVI. СПб., 1997. Т. II — Свитки XVII–XXX. СПб., 1997.

Переломов 1998 — *Переломов Л. С.* Конфуций. «Лунь юй». Исследование, перевод с китайского и комментарии. М., 1998.

Повесть о доме Тайра 1982 — Повесть о доме Тайра. Перевод со старояпонского, предисловие и комментарий И. Львовой. М., 1982.

Рамбелли 2002 — *Rambelli F.* The Ritual World of Buddhist "Shinto": The Reikiki and Initiations on Kami-Related Matters (jingi kanjo) in Late Medieval and Early-Modern Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 29/3-4 (2002). P. 265–298.

Сайтё: 2006 — *Сайтё:*. Из «Рассуждения, проясняющего заповеди» («Кэнкай-рон», 820 г.) / Историко-философский ежегодник'2006. М., 2006. С. 368–397.

Сигё: Кайсю: 1954 — *Сигё: Кайсю:*. Нитирэн-сё:нин кё:гаку-но сисо:тэки кэнкю:-но ити ко:сацу — току-ни тюко: Тэндай кё:гаку-о хайкэй-то ситэ («Размышления над историко-философскими исследованиями учения Нитирэн, особенно в отношении его к учениям средневековой школы Тэндай») // О:саки гакухо: 101 (1954). С. 44–58.

Симадзи Дайто: 1926 — *Симадзи Дайто:*. Нихон ко Тэндай-но Кэнкю:-но хицуё:-о рондзу // Сисо: 60. Токио, 1926. С.174-192.

Солонин 2007 — *Солонин К. Ю.* Обретение учения. Традиция Хуаянь-Чань в буддизме тангутского государства Си-Ся. СПб., 2007.

Стоун 1995 — *Stone J.* Medieval Tendai *hongaku* thought and the new Kamakura Buddhism: A reconsideration // Japanese Journal of Religious Studies. 1995, 22/1–2. P. 17–48.

Стоун 1999 — *Stone J.* Biographical Studies of Nichiren. Review article // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3–4 (1999). P. 441–458.

Стоун 2003 — *Stone J.* Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu, 2003.

Сутра о нирване 2004 — Махаянская «Сутра о нирване» (избранные главы) / Пер. с комм. Ф. В. Шведовскго / Под редакцией Т. П. Григорьевой. М., 2004.

Сутра о нирване net — Nirvana Sutra. Appreciation of the «Mahayana Mahaparinirvana Sutra» / http://www.nirvanasutra.net.

Суэки Фумихико 1993 — *Суэки Фумихико*. Нихон буккё: сисо:си ронко: («Этюды по истории буддийской философии в Японии»). Токио, 1993.

Суэки Фумихико 1994 — *Sueki Fumihiko*. Annen: The philosopher who Japanized Buddhism // Acta Asiatica 66 (Jan. 1994). P. 69–86.

Суэки Фумихико 1995 — *Sueki Fumihiko*. Two seemingly contradictory aspects of the teaching of innate enlightenment (*hongaku*) in medieval Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 1995, 22/1–2. P. 3–16.

Сыма Цянь 1986 — *Сыма Цянь*. Трактат об обрядах (глава 23) // *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. IV / Пер. с китайского, вступ. статья, комм. и прил. Р. В. Вяткина. М., 1986. С.60–69.

Сяо чжигуань 2003 — Сокращенное разъяснение Врат сути *шаматха-випашьяна* в сосредоточении сидя / Пер. А. Г. Фесюна // Тантрический буддизм. М., 2003. Вып. 2. С. 310–386. http://www.japonica.ru/index.html.

Такасаки Дзикидо: 1985 — *Takasaki Jikido*. Kobo-daishi (Kukai) and Tathagatagarbha Thought // Acta Asiatica. 1985. № 47. P. 109–129.

Такасаки Дзикидо: 1994 — *Такасаки Дзикидо:*. Сайкин дзю:нэн буккё:гаку («Изучение буддизма в последние десять лет») // Буккё:гаку 36. Токио, 1994.
Тамура Ёсиро: 1973 — *Тамура Ёсиро:*. Тэндай хонгаку сисо: гайсэцу («Общий очерк философии исконной просветленности школы Тэндай») в издании Хонгаку 1973. С. 477–549.
Тамура Ёсиро: 1984 — *Tamura Yoshirō*. Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen // Japanese Journal of Religious Studies. 1984. Vol. 11. № 2–3. P. 243–266.
Тамура Ёсиро: 1987 — *Tamura Yoshirō*. Japanese culture and the Tendai concept of original enlightenment // Japanese Journal of Religious Studies. 1987. Vol. 14. № 2–3. P. 203–210.
Ткаченко 1999 — *Ткаченко Г. А.* Культура Китая: словарь-справочник. М., 1999.
Торакадзу До:и 1983 — Das Kegon Sutra. Im auftrag des Tempels Tōdaiji aus dem chinesishen Text übersetzt von Torakazu Dōi. Tokyo, 1983.
Торчинов 1999 — *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб, 1999.
Торчинов 2000 — *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
Торчинов 2001 — *Торчинов Е. А.* Буддийская философия в Китае // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 3–40.
Трактат о пробуждении веры 1997 — Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Пер. с китайского, предисловие и комментарий Е. А. Торчинова. СПб., 1997. http://etor.h1.ru/mahayanatext.html
Три учения 2005 — *Ку:кай (Ко:бо:-дайси)*. Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / Пер. со старояпонского, комментарий и исследование Н. Н. Трубниковой. М., 2005.
Трубникова 2000 —*Трубникова Н. Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. *Кукай [Кобо-Дайси]* о различиях между тайным и явными учениями. М., 2000.
Трубникова 2006 — *Трубникова Н. Н.* Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай // Вопросы философии. 2006. № 8. С. 128–147.
Трубникова 2007 — *Трубникова Н. Н.* Сайтё о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. № 2. С. 66–77.
Трубникова 2009 — *Трубникова Н. Н.* Человек и будда в сочинениях Какубана // Человек. 2009. № 3.
Трубникова, Бачурин 2009 — *Трубникова Н. Н., Бачурин А. С.* История религий Японии. IX–XII вв. М., 2009.
ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: («Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:») Т. 1–100, Токио, 1960–1977.
Тэйвин 1996 — *Teeuwen M.* Watarai Shinto. An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise. Leiden, 1996.
Тэйвин, Вэйре 1998 — *Teeuwen M. J., Veere H. van der.* Nakatomi Harae Kunge. Purification and Enlightenment in Late-Heian Japan (Buddhismus-Studien / Buddhist Studies 1/1998). München, 1998.
Упанишады 1992 — Упанишады / Пер. с санскрита, пред., комм. А. Я. Сыркина. М., 1992. Т. 1–3.
Феоктистов 1976 — *Феоктистов В. Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976.
Фор 1987 — *Faure B.* The Daruma-shu, Dogen and Soto Zen // Monumenta Nipponica, Vol. 42, № 1 (Spring 1987). P. 25-55.
Форд 2002 — *Ford J. L.* Jōkei and the Rhetoric of «Other Power» and «Easy Practice» in Medieval Japanese Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. 2002. Vol. 29. № 1–2. P. 67–106.
Хабито 1996 — *Habito R.* Tendai *Hongaku* Doctrine and Japanese Buddhism // Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. XI. Tokyo, 1996.

Хабито 1999 — *Habito R.* Bodily Reading of the Lotus Sutra: Understanding Nichiren's Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. 1999. Vol. 26. № 3–4. P. 281–306.

Хайне 1994 — *Heine S.* "Critical Buddhism" (hihan bukkyo) and the debate concerning the 75-fascicle and 12-fascicle Shobogenzo texts // Japanese Journal of Religious Studies. 1994. Vol. 21. № 1. P. 37–72.

Хакамая Нориаки 1989 — *Хакамая Нориаки.* Хонгаку сисо:-хихан («Критика философии исконной просветленности»). Токио, 1989.

Хакамая Нориаки 1990 — *Хакамая Нориаки.* Хихан буккё: («Критический буддизм»). Токио, 1990.

Хиракава Акира 1990 — *Хиракава Акира.* Нёрайдзо:-то Дайдзё:-кисин-рон («Зародыш Татхагаты и Трактат о пробуждении веры»). Токио, 1990.

Хонгаку 1973 — Тэндай хонгакурон («Рассуждения школы Тэндай об исконной просветленности»). Под ред. Тада Ко:рю:, О:кубо Рё:дзюн, Тамура Ёсиро:, Асаи Эндо:. Серия «Нихон-но сисо:-тайкэй» («Памятники японской философской мысли»). Т. 9. Токио, 1973.

Хонгаку 1991 — Хонгаку-сисо:-но гэнрю:-то тэнкай («Происхождение и развитие учений об исконной просветленности») / Под ред. Асаи Эндо:. Киото, 1991.

Цзунми 1993 — *Цзун-ми.* Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин. (пер. с кит. К. Ю. Солонина) // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.

Чжу Си 2002 — О сознании (синь). Из философского наследия Чжу Си / Пер. с китайского А. С. Мартынова, И. Т. Зограф, вступительная статья и комментарий к переводу А. С. Мартынова, грамматический очерк И. Т. Зограф. М., 2002.

Шохин 2007 — *Шохин В. К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб., 2007.

Содержание

Введение. Традиция «исконной просветленности» в японском буддизме и история ее исследования 5

Часть I. Источники учения об «исконной просветленности»
Глава 1. Сутры и трактаты 19
Глава 2. Учения об «исконной просветленности» в Китае 52
Глава 3. Учения об «исконной просветленности» в Японии до XII в. 68

Часть II. Традиция «исконной просветленности» школы Тэндай
Глава 1. Обзор содержания основных памятников, вопросы их датировки и авторства 83
Глава 2. Стиль и словарь сочинений по «исконной просветленности» 107
Глава 3. Учение о будде 116
Глава 4. Учение об учениях 129
Глава 5. Учение об обрядах и подвижничестве 147

Часть III. Отклики на учение об «исконной просветленности» школы Тэндай 168
Глава 1. Традиция *хонгаку* и учения школ эпохи Камакура 168
Глава 2. Традиция *хонгаку* и осмысление природы «родных богов» 196
Глава 3. Отсылки к традиции *хонгаку* в памятниках изящной словесности и эстетической мысли 208

Заключение 216

Переводы
Собрание главных нитей исконной основы 221
Развернутая похвала исконной просветленности 244
Толкование к похвале исконной просветленности 247
Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы 270
Тридцать четыре заметки 291
Созерцание истинной сущности 336

Указатель имен. *Составитель Н. Н. Трубникова* 380
Указатель источников. *Составитель Н. Н. Трубникова* 384
Указатель терминов и выражений. *Составитель Н. Н. Трубникова* 393
Литература 409

Научное издание

Российские Пропилеи

Трубникова Надежда Николаевна

Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли

Художественный редактор *А. К. Сорокин*
Технический редактор *М. М. Ветрова*
Выпускающий редактор *И. В. Киселева*
Корректор *И. А. Семенова*
Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов*

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98. Подписано в печать 8.11.2010.
Гарнитура Newton. Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 26.
Уч.-изд. л. 26. Тираж 800 экз. Заказ

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.
Тел.: 334-81-87 (дирекция);
Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)