Humanitas

Надежда Трубникова
Майя Бабкова

# Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв.

Humanitas

Серия основана в 1999 г.

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

Надежда Трубникова
Майя Бобкова

# Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв.

РОССПЭН
Москва
2014

УДК 1(091)(31)
ББК 87
Т77

Публикация подготовлена при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 11-03-00038а

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 14-03-16008

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С. Я. Левит
Заместитель главного редактора И. А. Осиновская
Редакционная коллегия серии:
Л. В. Скворцов (председатель), Е. Н. Балашова, П. П. Гайденко,
И. Л. Галинская, В. Д. Губин, Б. Л. Губман, П. С. Гуревич,
А. Л. Доброхотов, Г. И. Зверева, А. Н. Кожановский,
Л. А. Микешина, Ю. С. Пивоваров, И. И. Ремезова,
А. К. Сорокин, П. В. Соснов

Научный редактор М. П. Крыжановская
Художник П. П. Ефремов

**Трубникова Н. Н., Бабкова М. В.**

Т77 Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. / Надежда Трубникова, Майя Бабкова. — М.: Политическая энциклопедия, 2014. — 745 с. : ил. — (Humanitas).

ISBN 978-5-8243-1920-0

Сочинения японских мыслителей XIII—XIV вв. принято считать новаторскими сразу по нескольким признакам: это и новый философский язык, и расширение проблематики, и в целом — опыт построения учений, рассуждающих не только об общинной и государственной религии, но еще и о религии отдельного человека. Однако эти перемены не означали разрыва с прежними традициями: так или иначе все мыслители указанной эпохи опирались на наследие индийской, китайской и японской философской мысли прошлых веков и переосмысливали его. Нередко обновление того или иного учения шло вне той традиции, где это учение зарождалось, в ходе споров с другими традициями.

В книгу вошли исследования и переводы памятников японской религиозно-философской мысли XIII—XIV вв.: сочинений Мёэ, Дзёкэя, Синрана, Догэна, Нитирэна, Иппэна, Ватараи Иэюки, а также неизвестных авторов школы Тэндай и других.

УДК 1(091)(31)
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1920-0

© Левит С. Я., составление серии, 2014
© Трубникова Н. Н., Бабкова М. В., 2014
© Политическая энциклопедия, 2014

# Введение

## О замысле этой книги

Времена перемен для историка особенно интересны тем, что дают дальний обзор: из них хорошо видны и прежние традиции, которые теперь ломаются, перестраиваются, и те пока еще новаторские разработки, которые станут традициями в будущем. Для японоведов один из таких рубежных веков — это эпоха Камакура (1192—1333), времена первого сёгуната. По размаху и глубине преобразований эти полтора столетия можно сравнить со временем становления древнего японского государства в VII—VIII вв. (эпохи Асука и Нара) или с эпохой Мэйдзи (вторая половина XIX — начало XX в.), когда в Японии начата была модернизация по западным образцам.

В эпоху Камакура после междоусобных войн второй половины XII в. наряду с государевым двором, ослабевшим, но не утратившим авторитета, возникает новый центр власти — воинское правительство во главе с сёгуном. В источниках этого времени впервые выстраивается подробная картина японского востока с его воинской культурой, во многих чертах отличной от придворно-чиновничьей столичной культуры. И в целом на страницы письменных памятников попадает многое из того, что прежде не считалось достойным внимания: жизнь воинов, их воззрения на мир, их верования и убеждения, а отчасти также и жизнь простолюдинов.

На вторую половину XIII в. приходится и еще одно важнейшее событие: впервые за много веков стране угрожает нашествие чужеземцев — монгольское завоевание. С IX в. и до конца XII в. связи с материком были слабыми, Япония тяготела к самодостаточности, довольствуясь тем, что было заимствовано из Кореи и Китая раньше, в VII—VIII вв. На рубеже XII—XIII вв. интерес к материковым традициям снова начинает расти: как и в древности, образцы для строительства обновленного государства японцы ищут в Китае. Потом Японии поневоле приходится заново учиться защищаться

от внешнего врага, и хотя само нашествие удалось отразить, подготовка к обороне во многом изменила сёгунат. Отчасти благодаря ей сам образ воинского правления укрепился на последующие века, отчасти же именно ее итоги привели к смутам начала XIV в. и свержению камакурского правительства.

Буддийские храмы и святилища богов *ками* в годы междоусобиц XII в. и после них начинают записывать такие наставления, которые прежде передавались лишь изустно и, как казалось, не нуждались в записи. Пожалуй, в первый раз в истории Японии хрупкость традиции осознается так ясно: исчезнуть может все, в том числе и самое священное, и наоборот, самое привычное, повторяемое из года в год на обрядах или в учебных залах. К эпохе Камакура относятся первые книги жреческих наставлений Исэ — главного святилища, где почитали Солнечную богиню Аматэрасу, прародительницу государей. И в эту же эпоху в буддийских школах было составлено множество учебников и справочников для начинающих, несколько обзоров истории буддизма, сборников храмовых преданий и рассказов о выдающихся учителях прошлых веков.

Вместе с тем в конце XII в. и в XIII в. — опять-таки впервые — звучат голоса проповедников, готовых отвергнуть все прежние учения и обряды: как негодные для наступившего «злого века» или как изначально бессмысленные. Сразу несколько новых движений в японском буддизме выступают за выбор одной-единственной простой веры и одного пути действия. Из тех, кто привык молиться будде Амиде о благой посмертной участи, некоторые теперь учат надеяться на помощь одного лишь этого будды, не полагаясь ни на собственные силы, ни на других будд, ни на богов. Ревностные приверженцы «созерцания», *дзэн*, говорят, что только оно позволяет человеку стать буддой, а на книги и на обряды в этом деле рассчитывать бесполезно. Среди почитателей «Лотосовой сутры» — давно уже чтимой в Японии буддийской книги о спасении для всех и для каждого — выделяется община, готовая бороться не на жизнь, а на смерть со всеми, кто не признает эту сутру главной и единственно истинной.

Против этих новых движений выступают те, кто хотел бы в век перемен сохранить многообразие учений, верований и обрядов. И дело не сводится к одной только критике, хотя и ей посвящено немало текстов: трактаты с подробным разбором новых учений, прошения к мирским властям с просьбой запретить подрывные проповеди, рассказов, где на житейских примерах показана невозможность применения одного руководства на любые случаи жизни. Почти все прежние школы так или иначе обновляются, многие



заново излагают свои учения в более простом виде, доступном не только для монахов, но и для мирян.

Очерки, вошедшие в эту книгу, не охватывают всех направлений японской мысли эпохи Камакура. Мы рассмотрим шесть из них, на наш взгляд, особенно интересных.

Во-первых, это учения о том, какой должна быть буддийская община, как следует жить монахам и монахиням, мирянам и мирянкам, чтобы по праву называть себя учениками Будды. Ответить на эти вопросы и на деле возродить общину пытаются монахи Дзитихан и Дзёкэй в XII в. Затем их дело продолжает монах Мёэ на рубеже XII—XIII вв., дополняя учение об общине наставлениями о простом обряде для всех. И по-настоящему широко движение за «возрождение уставов и заповедей» разворачивают в середине XIII в. монах Эйдзон, его ученики и ученицы.

Во-вторых, это учения об исключительном почитании будды Амиды и его Чистой земли. В конце XII в. монах Хонэн выступает с небывалой проповедью — в здешнем помраченном мире спастись невозможно, остается лишь молиться о возрождении в Чистой земле, признав безнадежность всяких других усилий. На протяжении всего XIII в. этот подход критикуют приверженцы разных школ, в том числе и амидаисты, привыкшие совмещать молитвы о возрождении с другими видами подвижничества. Отвечая гонителям, Синран доказывает, что его учитель Хонэн был ближе к учению Будды и прежних наставников, чем это кажется. Сам Синран выбирает путь одной лишь веры и не считает себя ни монахом, ни мирянином. А во второй половине XIII в. проповедник Иппэн, не отрицая других учений, все же настаивает, что будда Амида уже спас всех, — и пытается донести эту весть до каждого из людей.

В-третьих, это учения о созерцании, *дзэн*, прежде знакомые японцам, но теперь заново перенятые от китайских наставников. Одна из ветвей этой традиции, школа Риндзай, в XIV—XVI вв. займет место государственного буддийского учения — при втором сёгунате, в эпоху Муромати. Другая ветвь, школа Сото, и в XIII в., и позже будет иметь сравнительно немного приверженцев, зато ее последователи в XX в. принесут японскому «дзэн-буддизму» мировую славу. Мы постараемся проследить, как понимал подвижничество основатель школы Сото монах Догэн, как ему удавалось совмещать отказ от «опоры на письменные знаки» с глубоким почитанием «Лотосовой сутры» и какое место в его наставлениях занимали прежние учителя созерцания — индийские и китайские.

В-четвертых, это учение школы Тэндай, знаменитой своим весьма терпимым отношением к нарушителям уставов, а также

своим стремлением охватить все разделы буддийской теории и практики, дать монахам полный набор знаний, надобных для служения стране. Особенно близко связанная с государевым двором и всем прежним устройством японского государства, эта школа в эпоху Камакура пытается оставаться главным оплотом буддийской учености. В XII — начале XIII в. в ней идет запись устных наставлений, появляются учебники, словари, руководства для мирян. В XIII в. монахи-книжники Тэндай много внимания уделяют «поглощающей критике» новых движений, показывая, что все учения о Чистой земле, о созерцании и об исключительном почитании «Лотосовой сутры» вырастают из рассуждений наставников Тэндай. Объединить всевозможные теоретические и прикладные учения, изложить их на основе единого подхода позволяет принятая в этой школе установка на «исконную просветленность» любого существа. В ней особенно четко выразились черты, присущие всей японской традиции: терпимость к разномыслию, умение найти истину в любом заблуждении, увидеть «природу будды» в чем угодно, будь то человек или зверь, растение или камень, рукотворная вещь или умозрительный образ.

В-пятых, это учение об исключительном почитании «Лотосовой сутры». Мы рассказываем о нем после очерка о школе Тэндай, потому что оно с этой школой связано еще теснее, чем традиции амидаизма и дзэн. Основатель этого учения, монах Нитирэн, именно себя, а не современных ему монахов Тэндай, считает настоящим преемником традиции Тэндай. При этом его проповедь во множестве дает примеры того, чего, как принято считать, «в Японии не было», по крайней мере до знакомства с культурами Запада: решимости умирать за свою веру и истреблять инаковерующих, убеждения, что всей стране лучше погибнуть, чем следовать ложным учениям.

В-шестых, это учения о богах *ками* и о самой Японии как «божественной стране». Отчасти такие учения и до эпохи Камакура передавались изустно, отдельные их положения можно найти в письменных текстах начиная с VIII в.: в летописях, уложениях о государственном обряде, в рассуждениях о поэзии и других памятниках. Но разработки учения синтоизма как такового появляются лишь в конце XII в. Одни из них составлены буддийскими монахами — что и неудивительно, ведь к этому времени в Японии давно уже закрепилось совместное почитание богов и будд. Другие принадлежат жрецам крупных святилищ, прежде всего Исэ. Мы будем говорить о жреческих книгах, которые будто бы содержат древние знания, «заново открытые» в XIII в., и о первых авторах-жрецах, рассуждавших от своего имени: о наставниках из рода Ватараи.



В эту книгу мы включаем переводы нескольких памятников японской мысли XII—XIII вв., прежде не переводившихся на русский язык. Нам хотелось бы по возможности показать разнообразие жанров ученой словесности эпохи Камакура. Здесь письменный обет монаха Дзёкэя, трактат неизвестного автора о «конце Закона Будды», сборник изречений монаха Мёэ, составленный его учениками. Здесь же стихотворение Синрана об «истинной вере», ставшее частью ежедневного обряда в его общине, и другие стихотворения Синрана — величальные песни древнему царевичу Сётоку, одному из основателей всего японского буддизма. Из многочисленных трактатов Догэна мы выбрали для перевода два особенно непохожих на те, что уже есть в русских переводах А.М. Кабанова и А.Г. Фесюна. Догэн здесь предстает, скорее, не как теоретик, а как проповедник: он знакомит учеников с традицией созерцания на конкретных примерах или толкует перед ними хорошо им известную «Лотосовую сутру». Из текстов школы Тэндай мы включили в эту книгу выборки отрывков из двух больших сборников второй половины XIII в.: оба они представляют наследие китайской буддийской мысли в том виде, как оно было усвоено и переосмыслено в этой школе (другие, более ранние памятники той же «традиции исконной просветленности» школы Тэндай выходили на русском языке в переводах Н.Н. Трубниковой). Из сочинений Нитирэна мы взяли для перевода два письма. Трактаты этого мыслителя есть на русском языке в переводах А.Н. Игнатовича. Письма же, как нам кажется, хорошо показывают, как Нитирэн излагал свое учение применительно к запросам разных учеников. Наконец, синтоизм в нашей книге представлен выдержками из жреческого трактата Ватараи Иэюки и несколькими рассказами из «Собрания песка и камней» монаха Мудзю Итиэна.

За рамками этой книги останутся несколько традиций, которые в XII—XIV вв. развивались и обновлялись. Это, например, традиции буддийской историографии и буддийской изящной словесности — при том что сочинения по истории буддизма, сборники преданий и назидательных рассказов также можно было бы отнести к памятникам религиозно-философской мысли. Но на них мы будем ссылаться лишь постольку, поскольку их содержание пересекается с теми традициями, которые мы выбрали для рассмотрения. Некоторые из наиболее влиятельных в Японии традиций мы будем обсуждать не обособленно, а по частям в составе разных очерков. Это традиции «таинств» и почитания «Лотосовой сутры», так или иначе представленные во всех тех источниках, которые мы будем разбирать.

Мы благодарим Российский гуманитарный научный фонд за поддержку нашего исследования. Мы признательны журналам «Вопросы философии», «Религиоведение», «Человек» и «Восток», коллегам из Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета, с кафедр философии религии и религиоведения, истории и теории мировой культуры, а также с отделения культурологии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова — за возможность изложить и обсудить промежуточные итоги нашей работы. Особенная наша благодарность — устроителям и участникам ежегодной международной конференции «История и культура Японии» в РГГУ. Большое спасибо Илье Оказову — первому читателю и редактору нашей книги.

Введение, части I, II, IV, V и VI написаны Н.Н. Трубниковой, часть III (кроме гл. 15 и 19) — М.В. Бабковой. Гл. 15, 19 и Заключение написаны совместно.

# Глава 1
# Религии и религиозно-философская мысль Японии до конца XII в.

Об истории отдельных направлений религиозно-философской мысли Японии, обновленных в XII—XIV вв., мы будем говорить ниже. Здесь речь пойдет о тех общих условиях, в которых складывались эти традиции. О религиях Японии в целом см.: [Буддизм в Японии, 1993; Синто, 2002; Энциклопедия синто, 2010; Философия буддизма, 2011].

Японские источники начиная с VIII в. и до рубежа XII—XIII вв. содержат в основном сведения о государственной религии и о религии крупнейших знатных родов, составлявших основу государства. О том, какими были верования и обряды простолюдинов, воинов, чиновников невысоких рангов, можно судить лишь по отдельным упоминаниям в письменных памятниках, по археологическим находкам, или же реконструировать их исходя из более поздних данных. Мы проследим историю японских религий, соотнося их развитие с теми этапами, которые прошло в своем становлении и развитии японское государство.

Древнейшей религией японцев принято считать *синто:* («Путь богов»), то есть почитание богов *ками*. Оно никогда не было одно-



родным по всей стране, менялось от эпохи к эпохе, но сохраняло многие черты, вероятно, восходящие к догосударственной древности. Божества *ками* почти всегда соотносятся с одной из местностей и с одним из родов, почитающим их как своих предков. При этом часто невозможно сказать, идет ли речь о боге или богине, об одном *ками* или об общем имени для множества богов. Почти невозможно указать, в какой своей деятельности люди ждут от них помощи: здесь нет четко выраженного почитания «богов плодородия», «богов войны» и т. п. Действия каждого *ками*, как предполагается, могут быть и благими для людей, и опасными, божество может являть свою «мягкую» или «буйную» душу. Обряд служит в целом для умиротворения богов и испрашивания их милости. Важнейшим свойством человека, нужным для такого обряда, считается «чистота», *харай*; ненавистна богам «скверна», *кэгарэ*, прежде всего связанная со смертью и мертвыми телами, с болезнью и кровью, а также с кровосмешением и иным нарушением должных отношений в роду. Происхождением от тех или иных богов объяснялось место того или иного родового сообщества внутри союза родов, из которого развивалось государство.

В VI—VII вв. на Японских островах складывалось древнее государство; см.: [Мещеряков, Грачев, 2003]. В нем заметную роль играли переселенцы из Кореи и Китая, носители материковой письменной традиции. Среди них были и буддийские монахи, и мирские приверженцы буддизма. Буддизм в Японии усваивается в его махаянском изводе: главным делом подвижника считается милосердная забота об освобождении всех живых существ, а самосовершенствование подчинено этой цели. В таком виде буддийское учение вполне может служить опорой государства, чему уже были примеры в недавней на ту пору истории Китая и соседних стран, где буддийская община изучала Закон Будды по собранию проповедей (сутр), монашеских уставов и трактатов на китайском языке. При этом, насколько можно судить по древним источникам, в Японии китайский буддийский канон мыслили как единое целое, не отделяя переводных индийских текстов от составленных в Китае.

И первые законодательные своды, и первые летописи в Японии следуют китайским образцам, понимая правильно выстроенный обряд как основу управления страной. При этом права на власть в летописях обосновываются происхождением от небесных богов: государь мыслится как потомок Солнечной богини Аматэрасу, а его сподвижники — как потомки тех богов, кто еще на небе обустроил почитание Аматэрасу, а потом помогал внуку Солнечной

богини утвердить свою власть на земле, подчинить земные божества и учредить подобающее служение богам Неба и Земли в святилищах по всей стране. См.: [Мещеряков, 1987; Мещеряков, 1992].

В «государстве законов» (*рицурё: кокка*), которое строилось в Японии в VIII в., в эпоху Нара, обрядами ведал Совет по делам небесных и земных богов, Дзингикан. Единство страны и правильный ход вещей в мироздании должны были поддерживаться ежегодными обрядами: как во дворце в столице, так и во всех святилищах богов *ками*, получавших дары от государева двора. Также в этом государстве задумано было создать единую сеть буддийских храмов с центром в столичном храме Тодайдзи и проводить в них единообразные обряды. Монашеская община понималась как особое государственное учреждение, и задачей монахов, как и задачей жрецов в святилищах, была прежде всего «защита страны» (*тинго кокка*). На это было рассчитано обучение монахов в храмах первой постоянной столицы Японии, города Нара (об этом см. подробнее в гл. 4).

Наставники, прибывавшие с материка, и японцы, прошедшие обучение в Китае, основали в Нара шесть буддийских школ, каждая из которых передавала традиции одной из школ китайского буддизма. См.: [Игнатович, 1987].

*Рицу-сю:* или *Риссю:*, «Школа уставов», изучала уставы буддийской общины, монашеские заповеди и посвящения.

*Хоссо:-сю*, «Школа свойств дхарм», и *Куся-сю:*, «Школа Абхидхарма-коши», преподавали своим ученикам буддийское учение о познавательном опыте как потоке «дхарм» с опорой на сочинение индийского мыслителя Васубандху «Абхидхарма-коша» (яп. «Кусярон», IV в. н. э.), а также об устройстве и уровнях сознания.

*Санрон-сю:*, «Школа трех трактатов», и *Дзё:дзицу-сю:*, «Школа Трактата о достижении истины», передавали другой раздел буддийской теории: учение о «пустоте». Они опирались на трактаты индийского мыслителя Нагарджуны (II в. н. э.) и его продолжателей.

*Кэгон-сю:*, «Школа Сутры цветочного убранства», разрабатывала учение «Сутры цветочного убранства» (яп. «Кэгон-кё:», санскр. «Аватамсака-сутра») о «природе будды», пребывающей всюду в мироздании, в том числе и в любом непросветленном живом существе.

Каждая из шести школ занималась одним из разделов буддийского учения, и монахи в городе Нара обычно так или иначе осваивали все эти разделы. Школы Нара были своего рода факультетами в одном большом буддийском университете, и если о ком-то из монахов говорят, что он принадлежал к такой-то из них, то это обычно означает, что он углубленно изучил и преподавал ее учение. Что



же касается монашеских посвящений и основных занятий монахов, то они были одинаковыми для всех шести школ.

При этом в VIII в. в японском буддизме существовали традиции, также восходящие к материковым школам, но не оформленные в Японии в виде отдельных школ. Таковы традиция почитания будды Амиды (кит. Амитофо, санскр. Амитабха) и его Чистой земли, и традиция «созерцания» (яп. *дзэн*, кит. *чань*). Первые школы, восходящие к этим традициям, появятся позже, в XII в. (см. гл. 10 и 15). В Японии VIII в. еще не было ясно, какие из буддийских учений окажутся более подходящими для обучения здешней монашеской общины, для нужд японского государства, и то же можно сказать о других материковых образцах: в области государственного устройства, словесности, музыки и других.

К середине VIII в. относятся первые свидетельства о совместном почитании богов и будд (*симбуцу сюго:*). Так, в пору строительства храма Тодайдзи распространилась весть, что бог Хатиман из святилища Уса на острове Кюсю готов оказать покровительство этому благому начинанию. Другие свидетельства того же времени сообщают о вещаниях богов, просящих своих потомков молиться об их спасении из мира рождений и смертей, — коль скоро боги тоже подвержены закону воздаяния, круговороту перерождений. Учреждаются родовые буддийские храмы, часто близко связанные со святилищами богов-предков тех же знатных родов. Исходя из того, что боги защищают Закон Будды и сами стремятся к освобождению, при многих храмах строятся святилища, а при святилищах — храмы. С конца VIII в. японские храмы в большинстве своем были также и святилищами, и наоборот, хотя в некоторых крупных святилищах и существовали запреты на все, связанное с буддизмом, как на оскверняющее. Запреты были связаны с тем, что еще с конца VII в. похоронный обряд стал в основном буддийским, а по жреческим меркам смерть несла самую сильную скверну. Попытка принудительно разделить буддизм и синто была предпринята в Японии лишь во второй половине XIX в., но окончательного успеха она не имела.

В IX в. время широкого заимствования материковых традиций завершается, начинается время их осмысления. О религиях Японии в IX—XII вв. см.: [Трубникова, Бачурин, 2009].

Уже с начала эпохи Хэйан (IX—XII вв.) для буддийской общины особенно важным считается освоение обрядовых «технологий». Как и прежде, цели обрядов — это в основном «польза и выгода в здешнем мире» (*гэндзэ рияку*): как на уровне государства в целом, так и на уровне отдельных частных задач. Посвящениям, которые дают монаху право совершать тот или иной обряд, теперь придает-

ся даже бóльшая значимость, чем основному монашескому посвящению. Учреждаются две новые школы: *Сингон-сю:*, «Школа истинных слов», и *Тэндай-сю:*, «Школа горы Тяньтай» (по названию знаменитой горы в Китае). Задача обеих этих школ — готовить монахов, могущих проводить разнообразные обряды и в государственных храмах, и в родовых, по заказам мирян. Обе школы разрабатывают «тайное учение» (*миккё:*) — прикладное буддийское учение об обряде. При этом школа Тэндай стремится дать монаху всестороннюю подготовку, нужную для «защиты страны», а школа Сингон сосредоточивается на толковании смысла обряда как такового и правилах проведения конкретных обрядов. Монах Сайтё, основатель школы Тэндай, и монах Кукай, основатель школы Сингон, считаются первыми самостоятельными буддийскими мыслителями Японии. В отличие от школ города Нара, Тэндай и Сингон имели каждая свою общину монахов с особыми посвящениями, по-своему толковали буддийское учение в целом, почитали каждая свой круг будд, бодхисаттв и богов, по-разному понимали «подвижничество» (*сюгё:*), в том числе и обряды, и подготовку к ним.

К «тайному учению» или «таинствам» (*химицу*) относятся наставления о том, что человек тождествен будде на уровне тела, а не только на уровне мыслящего «сердца» (другие махаянские учения тоже считают, что помраченное сознание рожденного и смертного существа тождественно просветленному сознанию будды). В сочинении «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» («Сокусин дзё:буцу-ги») Кукай показывает, что пять первоначал — Земля, Вода, Огонь, Ветер, Небо, — которые делают любое тело осязаемым, ощутимым на вкус, видимым, обоняемым и слышимым, совпадают с пятью свойствами вселенского будды Великого солнечного, Дайнити (санскр. Махавайрочана), который не рожден, неописуем словами, не омрачен, не обусловлен и «пуст». Выявить свое тождество с буддой подвижник может в «трех тайных действиях». Действия тела — это обрядовые движения, жесты рук; действия речи — произнесение мантр, они же «истинные слова», и составленных из них заклинаний *дарани* (санскр. *дхарани*); действия мысли — сосредоточение на образах почитаемых существ. Для сосредоточения служат особые картины *мандара* (санскр. *мандала*), где все мироздание показано в виде собрания будд, бодхисаттв и прочих существ, сидящих в строгом порядке вокруг главного будды[1].

[1] В храмах используются рисованные или скульптурные мандалы, а при сосредоточении подвижник мысленно представляет себе мандалу, постепенно собирая ее из образов отдельных «почитаемых».



Все звуки мира в «тайном учении» толкуются как голос вселенского будды, все движения — как действия его тела, а мысли всех живых существ — как его мысли. Достигая единения с ним, подвижник «принимает дар» (*кадзи*), «становится буддой в нынешнем своем теле» (*сокусин дзё:буцу*), так что ему делаются доступны чудесные силы будд и всех остальных существ.

Коль скоро не только на уровне внутренней природы, сущности, но и на уровне видимости каждое существо и каждая вещь тоже едины с буддой, то человек един со всеми ними, а значит, может изменять их: например, вызывать дождь, исцелять больных и т. д. Тем самым «тайное учение» отвечает на вопрос, как можно путем обряда воздействовать на события в здешнем мире — на отдельные части того наваждения, которое человек привык считать своим «миром». Надобности в подобном воздействии по сути нет, ибо всевозможные «миры» всех непросветленных существ и так тождественны истинному миру будды. Но это не отменяет сострадательной заботы о других, а лишь подкрепляет ее. На основе этих теорий в «тайном учении» строились руководства по проведению всевозможных обрядов: как читать те или иные сутры, как произносить заклинания, приводимые в них, какими движениями сопровождать их чтение, как достигать нужного сосредоточения, как пользоваться обрядовой утварью, как изображать будд, бодхисаттв и других «почитаемых» и к кому из них обращаться за помощью в каких случаях. В нескольких трактатах Кукай доказывает превосходство «тайного учения» над всеми прочими, «явными»: как «глубокого» над «мелкими», практически действенного — над умозрительными.

В школе Тэндай поначалу «таинства» составляли только часть обучения (см. гл. 22), но позже, при учениках Сайтё, их роль становится все более важной. Школы Нара также разрабатывали свои «тайные» наставления. Постепенно и почитание богов *ками* тоже во многом стало толковаться в понятиях буддийских «таинств».

В X—XI вв. в японском государстве действительная власть принадлежит уже не государям, а регентам и канцлерам из рода Фудзивара. Древнее «государство законов» постепенно распадается: считается, что вся земля в стране принадлежит государю, но на деле все большей становится доля частных владений, принадлежащих знатным чиновным и воинским родам, а также святилищам и храмам. В начале X в. «Установления годов Энги» («Энги-сики») закрепляют порядок ежегодных обрядов в государственных храмах и святилищах. Крупнейшие храмы, такие как Тодайдзи (школы Кэгон и Сингон), Энрякудзи и Миидэра (школа Тэндай), Кофукудзи

(школа Хоссо), Тодзи и Конгобудзи (школа Сингон) соперничают между собой из-за того, под чьим началом будут действовать более слабые храмы, а также святилища. Особенно жесткая борьба идет за святилища и храмы в окрестностях новой столицы — города Хэйан. Доказывая свои права на ту или иную святыню, монахи обращаются к преданиям, соотнося богов *ками* с буддами и бодхисаттвами. Так поступают и наставники школы Сингон в Столице и в горных храмах на горе Коя, и учителя школы Хоссо в Кофукудзи, родовом храме семьи Фудзивара, который прочно срастается с ее же родовым святилищем Касуга, и монахи школы Тэндай, и другие.

«Таинства» в это время по большей части переходят в устную традицию, передаются от учителя к ученику после сложных обрядов посвящения. Коль скоро «тайные» обряды мыслятся как дающие немалое могущество, то и проводить их доверяют не всем желающим и даже не всем способным ученикам, но только могущим притязать на власть по праву рождения. Школы Тэндай и Сингон, а также самые влиятельные из храмов города Нара все теснее сближаются со столичной чиновной знатью.

Вместе с тем развивается и простонародный буддизм; в X в. странствующие проповедники учат о возрождении в Чистой земле, о почитании «Лотосовой сутры» и о пришествии будущего будды Мироку (санскр. Майтрейя). Отчасти эти народные традиции пересекаются с книжными: в конце X в. в школе Тэндай идет запись учений о Чистой земле, составляются сборники преданий. О религии знатных мирян — столичных чиновников — мы многое узнаем из памятников мирской словесности X—XI вв., таких как «Повесть о Гэндзи» («Гэндзи моногатари») Мурасаки-сикибу или «Записки у изголовья» («Макура-но со:си») Сэй-сёнагон.

Начиная со второй половины XI в. могущество рода Фудзивара слабеет. Устанавливается новая система власти, при которой «правящий» государь, как и прежде, остается верховным жрецом богов *ками*, а правят от его имени не только регент или канцлер (как правило — его дед или дядя с материнской стороны), но также и отрекшийся государь (его отец или дед по отцу). После отречения государи принимают монашество и затем «правят из молельни» (*инсэй*), их величают, как праведных царей из буддийских преданий, «государями — вращателями колеса Закона», *ринно:*, или, как будд, «государями Закона», *Хо:о*. Государи-монахи много делают для того, чтобы показать свое главенство в области обрядов, особенно буддийских: совершают паломничества к знаменитым святым местам, строят новые храмы и восстанавливают заброшенные,



покровительствуют наставникам разных школ. Для буддийских мыслителей этого времени одной из главных становится задача преодолеть разобщенность наставнических традиций, восстановить целостность своих школ. Этим занимаются в начале XII в. Какубан в школе Сингон и не известные по именам наставники школы Тэндай, составители первых трактатов традиции «исконной просветленности» (см. гл. 23).

# Глава 2
# Япония в конце XII — начале XIV в.

С 1129 по 1156 г. у власти находился государь-монах Тоба. Японские источники описывают его «правление из молельни» как милосердное и праведное. После его смерти развернулась борьба между сторонниками государя-монаха Сутоку и людьми, верными «правящему» государю Госиракаве. В «Смуте годов *Хо:гэн*» 1156 г. представители наиболее влиятельных семей — Фудзивара, Минамото и Тайра — сражались и на той, и на другой стороне. К середине XII в. расширение частных владений за счет государственных, приграничных или прежде не освоенных земель стало невозможно: назрел передел собственности в пределах больших владений, и смута могла приумножить имения одних родичей за счет других. Сутоку потерпел поражение и был отправлен в ссылку. В 1158 г. Госиракава отрекся от престола и стал править как государь-монах. По преданию, Минамото-но Ёритомо, первый сёгун, сравнивал его с хитроумным демоном *тэнгу*. Во многих источниках Госиракава предстает как непостоянный и вероломный правитель, но при этом — как ревностный буддист, покровитель поэтов и музыкантов.

На протяжении XI—XII вв. постепенно возрастало влияние знатных воинских родов Минамото и Тайра, в основном за счет побед в междоусобных войнах — друг против друга или против других знатных родов. В ходе «Смуты годов *Хо:гэн*» на стороне государя Госиракавы воевал Тайра-но Киёмори, еще с середины 1140-х годов державший в своих руках торговлю с Китаем. За храбрость он получил четвертый придворный ранг, а также провинцию Харима в управление. Его соратник Минамото-но Ёситомо был удостоен только пятого ранга, зато представителям рода Минамото, сражавшимся за отрекшегося государя Сутоку, назначили не самую

суровую кару. В 1159 г. Минамото-но Ёситомо и другие недовольные снова подняли мятеж («Смута годов *Хэйдзи*»). Победили в этой междоусобице силы во главе с Тайра-но Киёмори, Минамото-но Ёситомо и его старшие сыновья погибли.

Минамото-но Ёритомо (1147—1199), старший из уцелевших сыновей Ёситомо, с 1160 г. находился в ссылке на полуострове Идзу. При нем жили сподвижники рода Минамото из воинских семей Ито и Ходзё, а также кормилица и ее родня из чиновных семей. Дочь Ходзё-но Токимаса по имени Масако стала женой Ёритомо. Младший брат Ёритомо, Минамото-но Ёсицунэ (1159—1189), воспитывался в окрестностях Столицы, а позже в северных землях, принадлежавших «дальней» ветви рода Фудзивара. С 1167 г. Тайра-но Киёмори стал Великим министром. Дому Тайра и его людям принадлежали земли в 49 провинциях из 69, родичи и сподвижники Тайра занимали все важнейшие столичные должности. Государь-монах Госиракава удочерил дочь Киёмори, выдал ее за наследника престола, и в 1178 г. у нее родился сын — будущий государь Антоку.

В 1179 г. году был раскрыт заговор Госиракавы и нескольких столичных вельмож против Киёмори. Доверенных людей отрекшегося государя сместили со всех постов, а их владения присоединили к землям Тайра. Минамото-но Ёритомо начал войну против Тайра, действуя будто бы по велению принца Мотихито, сына Госиракавы. Ёритомо был объявлен мятежником. В 1180 г. малолетнего внука Киёмори возвели на престол (государь Антоку), и Киёмори стал при нем регентом. Монахи храма Миидэра и храмов города Нара поддерживали принца Мотихито. В наказание за это в 1180 г. войска Тайра вошли в Нара и сожгли храмы Кофукудзи и Тодайдзи.

В восточной части острова Хонсю роду Минамото принадлежали обширные владения и крупные военные силы, на его стороне готовы были сражаться многие тамошние владетели со своими дружинами. В поселении под названием Камакура у Минамото были усадьба и родовой храм. В 1180 г. Ёритомо учредил там свою военную ставку, *бакуфу*. В том же году Минамото-но Ёсицунэ, показавший себя выдающимся полководцем и имевший успех при дворе, получил от государя-монаха Госиракавы должность главы столичной стражи. Это решение не было согласовано с Минамото-но Ёритомо, что обострило вражду между братьями.

В 1181 г. Тайра-но Киёмори умер. На совете у отрекшегося государя Госиракавы и нового главы дома Тайра, Мунэмори, было подтверждено, что Минамото-но Ёритомо — мятежник. Бои между войсками Тайра и Минамото продолжались. В итоге Тайра покинули Столицу, государь Антоку и его мать перебрались сначала



на Кюсю, а потом на Сикоку. Государь-монах Госиракава провозгласил государем одного из своих малолетних внуков (государь Готоба), и некоторое время в стране было два государя — один находился в Столице, другой имел при себе священные сокровища государева рода: зеркало, меч и подвески-*магатама*.

Военными кораблями Минамото командовал Ёсицунэ. При бухте Данноура он одержал решающую победу над Тайра. Дочь Тайра-но Киёмори и ее сын, государь Антоку, покончили с собой, бросившись в море. 1185 год считается последним годом эпохи Хэйан.

Послевоенное восстановление города Нара государь-монах Госиракава возглавил сам. Пожертвования на починку статуи Большого будды в храме Тодайдзи собирали по всей стране, и в 1185 г. работы были уже завершены.

После победы над Тайра Госиракава приказал Минамото-но Ёсицунэ выступить против брата, «мятежного» Ёритомо. Ёсицунэ не выполнил этого приказа, бежал, скрывался сначала в горах Ёсино, а затем в земле Муцу у «дальних» Фудзивара. В 1189 г. после того как его гостеприимцы перешли на сторону Ёритомо, Ёсицунэ покончил с собой. «Дальних» Фудзивара Ёритомо тоже разгромил, включив их земли в свои владения.

В 1192 г., незадолго до смерти государя-монаха Госиракавы Минамото-но Ёритомо получил от него титул «Великий полководец, покоритель варваров» (*сэйи тай сё:гун*). С этого времени в Японии устанавливается новая система правления, при которой высшую власть делят между собой государев двор и наследственный военный правитель — сёгун. В отличие от государева рода, который считался непрерывным с «века богов», династии сёгунов сменялись несколько раз. Упразднен сёгунат был во второй половине XIX в. при так называемой Реставрации Мэйдзи. По месту нахождения воинской ставки Минамото эпоха первого сёгуната называется эпохой Камакура.

С установлением сёгуната «воинские дома», *букэ*, получали своего представителя на высшем уровне власти. Для «чиновных домов», *кугэ*, таким представителем был регент или канцлер. В первое время существования сёгуната «храмовые дома», *дзикэ*, также были представлены на этом уровне государем-монахом, хотя формально буддийская община подчинялась мирским властям.

Минамото-но Ёритомо потребовал от государя-монаха права назначать военных представителей в частные владения — «поземельных начальников» (*дзито:*), а также «защитников» (*сюго*) — военных губернаторов провинций. В землях рода Тайра и раньше

назначались такие представители, подчиненные главе рода, а теперь похожий способ управления распространялся на всю страну, в том числе и на храмовые угодья. «Поземельные начальники» вели сбор налога для владетеля, обладали правом суда, назначали администрацию владения и возглавляли ее, отвечали за каналы, дороги и другие общественно важные сооружения внутри имения. За эту службу «начальник» получал участок в данном владении. «Защитники» набирали людей в провинциальную стражу, а также в войско в случае войны, поддерживали порядок, занимались розыском и задержанием преступников, изымали земли осужденных владетелей. Назначали «защитников» и «начальников» из числа воинов, верных сёгуну. «Люди правящего дома», *гокэнин*, также находившиеся на службе у рода Минамото, охраняли дворец государя, ставку сёгуна и границы государства.

Должность «великого полководца» не считалась высшей в государстве. В 1195 г. Минамото-но Ёритомо ушел с нее, чтобы стать главой Правой государевой стражи. Регентом при Готобе был сторонник «воинской ставки» Кудзё-но Канэдзанэ (1149—1207), потомок одной из ветвей рода Фудзивара. Ёритомо выдал за государя свою дочь, но та вскоре умерла, и в 1196 г. Ёритомо возвратился в Камакуру. В 1198 г. Готоба отрекся от престола, но продолжал править как государь-монах.

После смерти Ёритомо в 1199 г. сёгуном стал его сын Ёриие. В 1204 г. он был убит. Внутри военного правительства Минамото сложилось двоевластие, похожее на то, какое было при государевом дворе (государь и его родич-регент). Сёгун оставался главой «воинской ставки», а делами управления занимался его «заместитель», *сиккэн*, из рода Ходзё. Первый «заместитель» был назначен при третьем сёгуне, Минамото-но Санэтомо, младшем брате Ёриие, — им стал дядя сёгуна по материнской линии, Ходзё-но Ёситоки (1163—1224), брат Ходзё-но Масако. Иногда считается, что и их отец, Ходзё-но Токимаса, был «заместителем» своего внука, сёгуна Минамото-но Ёриие.

Государь-монах Готоба заботился о делах буддийской общины — в частности, по его решению были введены запреты на распространение в Японии новых школ Дзэн и Дзёдо. В 1211 г. было совершено одно из самых крупных по размаху буддийских благих деяний — в храме Сайсё-Ситэннодзи близ города Хэйан, где жил Готоба, собрались 13 315 монахов и за один день переписали весь буддийский канон. По решению Готобы составляется «Новое собрание старых и нынешних песен» («Синкокинсю:»); в него вошли и собственные его стихи, где государь-монах предстает как верховный правитель Японии.



Минамото-но Санэтомо женился на дочери одного из ближайших сподвижников отрекшегося государя Готобы. Родственные связи между государевой семьей и родом сёгунов укреплялись, вводилось совмещение должностей в военном и гражданском правительствах. С 1218 г. Санэтомо стал Правым министром. В следующем году он был убит. Четвертым сёгуном стал представитель семьи Кудзё, родич государева регента. Позже «великими полководцами» назначались чаще всего люди из рода Фудзивара или же из государева рода, как правило, в очень юном возрасте.

В 1221 г. произошла Смута годов *Дзё:кю:*, целью которой было свержение военного правительства. После нее сразу три отрекшихся государя — Готоба, Цутимикадо и Дзюнтоку — были отправлены в ссылку в разные места, и все владения «высочайшей молельни» конфискованы (всего было изъято около трех тысяч имений). В Столицу был назначен представитель воинской ставки — «Наблюдатель из Рокухара», *Рокухара-тандай*[2]. Он имел право вмешиваться во все дела чиновной власти вплоть до вопросов наследования престола. На этом завершается период «правления из молельни», инсэй.

В 1225 г. дом Ходзё возглавил сын Ёситоки, племянник Масако — Ходзё Ясутоки (1183—1242). Правление Ясутоки как сиккэна позже считалось образцовым, и с этим соглашался даже Китабатакэ Тикафуса — главный сторонник восстановления власти государей в XIV в. (см. гл. 40). Ясутоки выстроил систему управления, при которой сохранялось *Мандокоро*, правительство при сёгуне, но кроме него действовало еще правительство при сиккэне, *Хё:дзё:сю:*.

В первой половине XIII в. в стране действовали три разные правовые системы. Государственное право распространялось в основном на «чиновные дома» и на столицу. Однако военная знать тоже подчинялась ему, поскольку носила чины и должности, восходившие к «государству законов» VIII в. В военной среде действовало воинское право, закрепленное в основном обычаями воинских родов и их союзов. Кроме того, в частных владениях существовали свои законы, в основном неписаные. Они определяли отношения между простолюдинами и местной знатью и были разными в разных областях державы. Теперь на это местное право накладывались воинские обычаи, которым должны были следовать представители воинской ставки в провинциях («защитники») и в отдельных по-

[2] Здесь Рокухара — место близ Столицы. «Наблюдателями», *тандай*, обычно называли старшин в общинах горных подвижников или судей на поэтических и других состязаниях. Такое обозначение должностного лица из ставки, видимо, указывало на его неначальственную роль, хотя на деле ему принадлежала в столице большая власть.

местьях («поземельные начальники»). Вне названных трех систем находились установления «храмовых домов», но они были ближе не к праву как таковому, а к монашеским уставам и обетам, а также к жреческим предписаниям насчет чистоты и скверны. Вся эта пестрота требовала хотя бы частичной унификации. Ходзё-но Ясутоки ввел «Список установлений, определяющих, что хорошо, а что дурно» («Госэйбай сикимоку», 1232), где были законодательно закреплены некоторые обычаи воинских родов, в том числе более широкие права женщин, чем в прежних государственных законах. И все же для столичной чиновной знати существовал свой суд, для воинской — свой, а на местах судебную власть осуществляли представители военного правительства, так или иначе соотносившие свои решения с местным обычаем и волей местной знати.

Говоря о «религиях воинской Ставки», исследователи подчеркивают, что многое здесь отличалось от «религий Столицы» и в целом срединных областей Японии (ближних к городам Хэйан и Нара). Вместе с тем военное правительство и при сёгунах Минамото, и затем при сиккэнах Ходзё во многом брало за образец столичные обряды.

Еще со времен Минамото-но Ёритомо главной святыней города Камакура было святилище на холме Цуругаока, где чтили бога Хатимана — предка рода Минамото и покровителя всех воинов. Это святилище занимало в Камакуре то место в середине северной части города, где в столицах, городах Нара и Хэйан, располагался государев дворец. В святилище Цуругаока первые сёгуны принимали посланцев от государя. Празднества в честь Хатимана должны были объединять всех воинов, верных Минамото, причем не только как зрителей, но и как участников обряда: воины состязались в стрельбе на скаку, готовили подношения богу, а порой сами носили доски, строили помосты, сооружали мишени для стрельбы и т. д. Даже выступление в поход против мятежников могло быть отложено ради главного ежегодного обряда в Цуругаоке — «отпущения на волю живых существ». Одним из самых влиятельных лиц в Камакуре был распорядитель святилища Цуругаока, как правило, монах, связанный родством с Минамото или с государевым родом и прошедший обучение в храме Миидэра школы Тэндай, реже — в одном из храмов школы Сингон.

Из храмов города Камакура особенно знаменит был Никайдо, построенный в память о Минамото-но Ёсицунэ, «дальних» Фудзивара и других жертвах междоусобиц на востоке. Как считается, образцом для него послужил храм в Хираидзуми, построенный этой ветвью рода Фудзивара, а тот храм, в свою очередь, следовал образцу храма Бёдоин близ Столицы (XI в.), возведенного столичными Фудзивара. Огромный и исключительно красивый, по отзывам авторов XIII в., храм Никайдо был при неясных обстоятельствах разрушен и позже не восстановлен. Другой храм, Котоку-ин, построенный в середине XIII в. и также не сохранившийся, знаменит статуей Большого будды: с 1334 г., когда буря разрушила храм, это изваяние стоит под открытым небом. И Никайдо, и Котоку-ин, и храм Гокуракудзи на въезде в город Камакура по дороге, ведущей из Столицы, были предназначены для почитания будды Амиды. Камакурский Большой будда — это Амида, в отличие от Большого будды в храме Тодайдзи, вселенского будды Дайнити. При этом сам замысел огромной статуи явно отсылал к городу Нара и эпохе Нара — воинская Ставка по этому замыслу должна была стать новым центром всей буддийской общины Японии.



Другие храмы в Камакуре строились в память о сёгунах из рода Минамото и сиккэнах из рода Ходзё (см. гл. 15), в них приглашали монахов и из старых школ, и из числа приверженцев традиции *дзэн*. Воинское правительство старалось соблюдать равновесие между всеми направлениями буддизма, беспристрастно решать споры между ними, хотя при каждом сиккэне равновесие смещалось в зависимости от его личных отношений с теми или иными наставниками.

В середине XIII в. власть «правительства при сиккэне» все более укреплялась. В 1247 г. вспыхнула распря между несколькими семьями из числа «людей правящего дома»; в ходе нее люди сёгуна воевали между собой, а в выигрыше остались люди сиккэна. В 1252 г. сёгуном стал принц Мунэтака, сын государя Госага, и тем самым был исполнен давний замысел сподвижников дома Минамото: чтобы «великим полководцем» был человек из государева рода. Будучи потомком Солнечной богини, он обладал бы неоспоримыми правами на власть (в данном случае — военную), и так же, как и государи, был бы в основном бездеятелен, предоставляя «заместителю» и его ближним людям править державой от его имени. Отчасти дому Ходзё удалось воплотить в жизнь такое устройство власти. Поэтому о «сёгунате» в эпоху Камакура можно говорить лишь условно: на деле ключевую политическую роль играл сиккэн.

В частных земельных владениях неизбежны были конфликты между управляющими, *рё:сю*, и военными представителями, *дзито:*. Ко второй половине XIII в. закрепилось обыкновение, при котором всевозможные подати на местах собирали военные представители, а затем делили их с управляющими. В эту относительно мирную пору в стране начинается подъем сельского хозяйства, совершенствуется земледелие, во многих местностях удается собирать по два урожая в год. Растет число «крепких хозяев» (*мё:сю*) —

посредников между крестьянской общиной и начальством (владетелями и военными представителями). Развиваются ремесла, за ремесленными общинами нередко закрепляются участки земли, кое-где даже с крестьянами. Возникают первые объединения ремесленников (*дза*). Часто они действуют как поставщики товаров тому или иному чиновному, храмовому или военному дому, и их работу обеспечивают доходы с особо выделенных им земельных угодий. Сверх требуемых поставок своему покровителю они выпускают товары, продаваемые на рынках. Заметную роль начинают играть лица, занятые доставкой налоговых поступлений землевладельцу, они же его доверенные представители по снабжению, они же торговцы (*тоимару*).

Прежде торговля в целом по стране была развита достаточно слабо, но теперь растут рынки в портовых городках и возле станций на крупных дорогах, прежде всего, на дороге Токайдо, ведшей из Столицы в северо-восточные земли. Во многих владениях устраивают «торг по вторым числам» (*фуцука ити*) — рынки, открытые каждый месяц во второй, двенадцатый и двадцать второй день. Большие рынки работают при крупных храмах и святилищах. Здесь продают не только обрядовую утварь и предметы для подношения буддам и богам, но и другие товары. Развиваются денежные отношения, также бывшие очень слабыми до конца XII в. Медную монету в большом объеме ввозят из Китая, хотя китайские власти и пытаются ограничить ее вывоз. (В 1254 г. даже вышло распоряжение не допускать в китайские гавани больше пяти японских кораблей в год, но эта мера успеха не имела.)

Вообще с середины XII в. связям с материковыми странами в Японии придается намного большее значение, чем в предшествующие века. В Китай ездят и торговцы, и монахи, и представители влиятельных в Японии знатных родов (начиная с Тайра). Замысел побывать на материке высказывал даже сёгун Минамото-но Санэтомо — правда, не смог осуществить его. Монах Мёэ (см. гл. 7) собирался отправиться в Индию, на родину Будды, хотя тоже не преуспел в этом. Вероятно, оживление связей с заморскими державами объясняется тем, что в поисках образцов для воссоздания государства после междоусобиц и для строительства новой системы власти японцы обращаются к своей собственной истории VII—VIII вв., ко временам создания «государства законов», когда сообщение с материком было частым и весьма значимым для внутренних японских дел. Еще в конце XII в., в пору восстановления храмов города Нара, государь-монах Госиракава в своих указах явно воспроизводит тексты времен государя Сёму, строителя храма Тодайдзи. В эпоху Камакура обновляется и



укрепляется почитание царевича Сётоку, праведного монаха Гёки и других мирских и храмовых деятелей VII—VIII вв., создателей японского государства и буддийской общины в Японии (см. наш перевод «Величальных песен царевичу Сётоку» Синрана). В области поэзии снова становится востребован древний стиль «Собрания десяти тысяч поколений» («Манъё:сю:», VIII в.). Не замыкаясь в пределах собственной страны, японские авторы XII—XIV вв. все чаще рассуждают о «трех странах» (Индии, Китае и Японии), выясняя их общие черты и различия между ними (см. гл. 40).

Религии государевой Столицы, придворной знати города Хэйан (Киото) в XIII—XIV вв., по видимости, оставались теми же, что в прошлые века. По-прежнему особенно влиятельными святилищами здесь были дворцовые и столичные, ближние к Столице — Камо и Ивасимидзу, а также Исэ, Касуга (родовое святилище Фудзивара) и святые места, куда по обычаю эпохи Хэйан совершали паломничества отрекшиеся государи (святилища Сумиёси, Кумано и другие). Среди храмов ведущую роль здесь играли столичные и ближние к столице храмы школ Тэндай и Сингон, такие как Тодзи, Энрякудзи, Миидэра, а кроме них — Дайгодзи и Ниннадзи, где под руководством монахов Сингон принимали монашество отрекшиеся государи. Жители города Хэйан, включая и воинов с востока, охранявших Столицу, часто посещали расположенные неподалеку знаменитые святыни, такие как храм бодхисаттвы Каннон в Киёмидзу близ водопада Отова, храмы на горе Такао, славные строгостью подвижничества, или местность Охара, где издавна проповедовали лучшие наставники пути Чистой земли. Также заметно было влияние храмов города Нара, прежде всего Тодайдзи и Кофукудзи.

Вместе с тем в городе Хэйан на протяжении эпохи Камакура было основано и несколько новых храмов. Среди них наиболее весомую поддержку придворной знати получили храмы традиции *дзэн* (см. гл. 15). Проповедники учений *дзэн* и амидаизма собирали немалые толпы слушателей в Столице, а приверженцы старых школ снова и снова порицали это увлечение новыми веяниями. Распри внутри старых школ и между ними неизменно составляли часть столичной политики; и государи, «правящие» и отрекшиеся, и высшие сановники часто пользовались ими для укрепления собственного влияния. Так, государь-монах Госага выступал примирителем в распре между храмами Энрякудзи и Миидэра, при том что обострению этой распри способствовал он сам (см. гл. 22).

В 1246 г. Воинская ставка принудила к отречению государя Госагу. Однако и после этого он сохранял за собой значительное политическое влияние, успешно сотрудничая с военным правитель-

ством. Восстановить «правление из молельни», каким оно было в XI—XII вв., Госага не пытался. Но роль главы государева рода он играл и, видимо, сумел доказать «военным домам», что в расстановке политических сил такая роль необходима. В 1272 г. после смерти Госаги воинская ставка поставила вопрос, кто теперь будет главой государева рода. Сам отрекшийся государь на этот счет завещания не оставил. Старшим сыном Госаги был государь Гофукакуса, отрекшийся в 1259 г. Но по обычаю воинских родов было решено спросить мнения вдовы Госаги. Она указала на четвертого и самого любимого сына покойного государя — этот сын находился в то время на престоле под именем Камэяма. Он и был признан главой рода потомков Солнечной богини. Впервые за несколько сот лет эту роль стал играть не отрекшийся, а «правящий» государь.

Воинские власти решили соблюдать равновесие между двумя ветвями государева рода. В 1274 г. Камэяма отрекся в пользу своего сына (государь Гоуда). Однако военное правительство настояло, чтобы Камэяма усыновил племянника (сына Гофукакусы) и назначил этого своего младшего родича наследником государя Гоуды. Позже, в XIV в., противостояние потомков Гофукакусы и потомков Камэяма привело к разделению государева рода на Южную и Северную династии.

В 1268, 1269 и 1271 гг. в Японию прибыли три посольства от монгольского хана Хубилая. Он предлагал установить мирные отношения между его державой и Японией. Никакого ответа на его послания японские власти не дали. Из Китая на Японские острова в конце 1260-х годов прибывали купцы и монахи с материка. Вероятно, по их рассказам воинское правительство сделало вывод, что монголы опасны, и начало готовиться к обороне.

В 1271 г. Хубилай основал в Китае династию Юань. Два года спустя ее войска захватили государство Корё на Корейском полуострове. А в 1274 г. флот Юань и Корё напал на острова Цусима и Ики, разорил их и двинулся дальше к заливу Хаката. Высадке войск на острове Кюсю помешал тайфун, вскоре названный «божественным ветром», *ками кадзэ*.

С 1275 г. воинская ставка во главе с Ходзё Токимунэ (1251—1284) и Адати Ясумори (1231—1285) стала собирать войска для отпора Юань и строить оборонительные сооружения. В те провинции, которые могли первыми попасть под удар, были назначены новые военные представители. Особое внимание уделялось обороне Столицы. В храмах шли обряды ради защиты страны. Отрекшийся государь Камэяма сам совершил моление в святилище Исэ. Очередное посольство Юань предали казни.



На материке в 1279 г. под натиском Юань пала китайская династия Южная Сун. В Японию снова прибыли послы Юань, и их тоже казнили. Огромный флот Юань в 1281 г. опять разорил острова Цусима и Ики, высадился в Сига, но японские войска заставили монголов отступить оттуда. Как и в пору первого нашествия, случился сильный шторм, погубивший почти все корабли Юань. Ветер снова величали «божественным».

Военное положение на Кюсю и во всех юго-западных провинциях сохранялось. На Кюсю были созданы постоянное представительство Ставки и суд для воинов. Воинское правительство жаловало земли местным чиновникам и даже некоторым крестьянам за их заслуги в деле обороны страны. Имения, заложенные или проданные с целью выручить средства на оборону, возвращались их владельцам: мирянам, храмам и святилищам.

Распри среди высшей военной знати усилились, как только угроза вторжения стала не столь острой. В ходе «Восстания морозного месяца» зимой 1285 г. власть в Воинской ставке полностью перешла от людей сёгуна к людям сиккэна, *миутибито*. К ним относились не только воины как таковые, но и другие люди из воинских родов, прежде всего местные хозяйственники, отвечавшие за сбор средств на оборону. После восстания вновь было объявлено о возвращении проданных или заложенных земель «людей правящего дома», и теперь такими людьми считались в основном сторонники дома Ходзё. Власть сиккэна установилась по всей стране, а не только в тех областях, где традиционно были сильны воинские дома.

В пору обороны от монголов в Японии было построено большое число боевых кораблей. Теперь этот флот стал основой для так называемых *вако:* — японских пиратов и морских торговцев. На 1290-е годы приходится расцвет *вако:*. Они совершали походы не только в Китай, но и по всей Юго-Восточной Азии. Пиратство и торговля обогащали юг страны, теперь он мог соперничать с северо-востоком, а в чем-то и превосходил его.

В эпоху Камакура, как и пятью веками ранее, в эпоху Нара, Япония опять открывается внешнему миру. Во второй половине XII — XIII в. японцы знакомятся с китайской конфуцианской и буддийской философией эпохи Сун. Японские мыслители используют многие ее достижения, когда формулируют особое миропонимание, присущее сословию воинов. В то же время идет новое осмысление Японии как особой, «божественной» страны, коль скоро для нее опять нужно найти место в большом мире, в ряду других стран.

В роли главы государева рода отрекшийся государь Камэяма в 1280-е годы ввел несколько законодательных новшеств. Он издал новые правила дворцового распорядка, преобразовал законы для чиновной знати, приведя их в большее, хотя и не полное соответствие с воинскими законами, разрешил передачу «священных» земель от храмов и святилищ другим владетелям, в том числе мирянам.

В 1287 г. военное правительство потребовало отречения государя Гоуды и обвинило Камэяму в заговоре. Гоуда отрекся, государем стал племянник Камэяма — государь Фусими, сын государя Гофукакусы. Наследником стал сын Фусими, а сёгуном — брат Фусими. Государь Фусими в 1298 г. отрекся, его сын стал государем Гофусими, а наследником был назначен сын Гоуды. По замыслу Ставки, две ветви теперь должны были чередоваться на престоле. Они получили название Дайкакудзи (ветвь Камэямы, по названию дворца Гоуды, превращенного в храм) и Дзимёин (по названию дворца Фусими, переделанного в молельню). Владения государева рода были поделены поровну между ветвями. В Столице существовало два двора, подчеркнуто разных по своим обычаям. Дайкакудзи ценил сунское конфуцианство, *дзэн*, китайский стиль каллиграфии и в целом все «современное», а Дзимёин предпочитал родную словесность, старые буддийские школы, японские почерки и все «старинное». Гофусими отрекся в 1301 г., и ему наследовал сын Гоуда (государь Гонидзё), наследником же стал брат Гофусими, взошедший на престол в 1308 г. под именем Ханадзоно.

В 1317 г. по решению Ставки государь Ханадзоно отрекся, и престол перешел к сыну Гоуды — государю Годайго. Главой государева рода выступал отрекшийся государь Гоуда, а другая ветвь рода после смерти отрекшегося государя Фусими осталась без своего общепризнанного главы. Впрочем, наследником Годайго должен был стать сын Гофусими. В том же году военное правительство издало указ, по которому государь должен был находиться на престоле не больше десяти лет. Не имея политической власти, государь все же оставался верховным жрецом государственного обряда. Такое ограничение срока его полномочий означало, что теперь Ставка собирается открыто вмешиваться еще и в обрядовые дела рода потомков Солнца.

Годайго (1288—1339) занял место «правящего» государя будучи уже взрослым человеком. Он стремился возродить власть государя, беря за образец правление своего соименника Дайго, правившего на рубеже IX—X вв., — в годы *Энги*, осмысляемые теперь как время праведного правления, когда, в частности, был упорядочен государственный обряд. Отрекшийся государь Гоуда в 1321 г. передал



Годайго полномочия главы рода. Укрепляя хозяйственное могущество государева рода, Годайго в 1322 г. стал взимать в пользу своего двора налог на продажу сакэ в Столице. Это давало немалые денежные поступления и было оправданно, в частности, потому, что рисовый напиток издавна подносили «родным богам», а государь был их главным жрецом.

Окружение Годайго составляли несколько сильных политиков, и среди них был Китабатакэ Тикафуса — мыслитель, внесший важный вклад в развитие учения о богах *ками*. Сподвижники Годайго из рода Хино склонили на сторону государя множество бойцов из «злодейских шаек» (*акуто:*), чинивших разбой в столичной округе. В начале XIV в. такие шайки бесчинствовали по всей стране, и военные власти не могли их усмирить. Сын Годайго по имени Моринага, он же монах Сонъун (1308—1335), был главой школы Тэндай, и ее монахи-воины готовы были выступить за Годайго.

Должность заместителя сёгуна, главную в военном правительстве, с 1311 г. занимал Ходзё Такатоки — еще молодой, по свидетельствам современников, слабовольный и едва ли не слабоумный. Власть при нем принадлежала людям из числа сподвижников рода Ходзё.

В 1324 г. представитель Ставки в Столице сумел остановить отряды сторонников Годайго, шедшие на Столицу из провинции Мино. Братья Хино, Сукэтомо и Тосимото, были схвачены, и Сукэтомо сослан на остров Садо. В 1331 г. военные власти раскрыли новый заговор сторонников государя, сам Годайго скрывался в провинции Кавати, а в стычках с войсками *бакуфу* на его стороне воевали выдающиеся воины, в том числе знаменитый Кусуноки Масасигэ (1294—1336). Заговорщики потерпели поражение, государь Годайго был сослан на остров Оки, однако отречься от престола отказался. Тем не менее военное правительство возвело на престол сына Гофусими (государь Когон).

Окружение принца-монаха Моринаги рассылало по стране указы от имени Годайго. На сторону сосланного государя переходили воинские отряды в нескольких провинциях. В 1333 г. Годайго бежал с места ссылки и укрылся в провинции Хоки. В западных областях державы власть уже была в руках его приверженцев. Воинская ставка послала на усмирение мятежа войска во главе с Асикага Такаудзи (1305—1358). Род Асикага считался ответвлением рода Минамото и издавна был близок к роду Ходзё. Однако сам Такаудзи был в сложных отношениях со Ставкой и перешел на сторону Годайго.

Отряды сторонников Годайго подступали к городу Хэйан. Представитель Ставки в Столице вместе с государем Когоном и его дво-

ром покинули Хэйан и пытались прорваться в Камакуру, но были окружены. Другие мятежные войска напали на город Камакура и сожгли его. Многие воины, верные дому Ходзё, покончили с собой. На острове Кюсю власть сиккэнов тоже была свергнута. Годайго вернулся в Столицу, Когон отрекся, и государем снова стал Годайго. 1333 год считается концом сёгуната Камакура.

После победы Годайго начал так называемую «реставрацию годов *Кэмму*» — попытку вернуть власть государеву двору. Однако итогами войны были недовольны многие, и уже в 1335 г. Асикага Такаудзи выступил против Годайго. Тот вынужден был бежать в горы Ёсино, а в Столице Такаудзи вернул на престол государя Когона. С 1336 г. в Японии существовало два государевых двора: Северный (в столице) и Южный (в Ёсино). Это время называют эпохой Южной и Северной династий, *Намбокутё:*, династии воссоединились лишь в 1392 г. Асикага Такаудзи принял должность сёгуна в 1338 г. от Северного двора; по названию ставки сёгунов рода Асикага близ Столицы, города Хэйан, этот сёгунат называется Муромати. В японской историографии «эпохой Муромати» называют время с 1392 по 1568 г.

# Глава 3
# Вопрос о «старом и новом буддизме эпохи Камакура» в религиоведческих исследованиях

Под «камакурским буддизмом» в широком смысле слова понимается весь японский буддизм конца XII — начала XIV в. В узком смысле «камакурскими» называются движения, возникшие в эту эпоху и положившие начало пяти школам.

*Дзё:до-сю:*, «Школу Чистой земли», основал Хонэн (1133—1212). Она принадлежит к традиции амидаизма, учит почитанию одного лишь будды Амиды и единственному обряду «исключительного памятования о будде» (*сэндзю нэмбуцу*);

*Риндзай-сю:*, «Школу Линь-цзи», основал Эйсай (1141—1215). Она относится к традиции *дзэн*, обучение основывает на «прецедентах» (*ко:ан*) и других текстах китайской традиции *чань* школы Линь-цзи;

*Дзё:до-Син-сю:*, «Истинную школу Чистой земли», основал ученик Хонэна по имени Синран (1173—1263). Эта амидаистская школа учит вере в спасение «силой Другого», то есть будды Амиды.



*Со:то:-сю:*, «Школу Цао и Дуна», основал Догэн (1200—1253). Вслед за китайской школой Цаодун традиции *чань* она учит единству просветления с подвижничеством, мыслимым как «сидячее созерцание», «сосредоточение сидя» (*дзадзэн*);

*Хоккэ-сю:*, «Школу Цветка Дхармы», она же *Нитирэн-сю:*, «Школа Нитирэн», основал Нитирэн (1222—1282). Она проповедует исключительное почитание «Лотосовой сутры» и обряд величания этой сутры (*даймоку*).

Иногда сюда же относят шестую школу — *Дзи-сю:*, «Школу урочного часа». Ее основал Иппэн (1239—1289), по ее проповеди, все люди уже спасены буддой Амидой.

Учения перечисленных школ называют «новым буддизмом эпохи Камакура» (*Камакура син буккё:*). Такое определение закрепилось в японской науке после выхода в свет книги «Нити истории японского буддизма» Мураками Сэнсё (1851—1929) — [Мураками Сэнсё, 1898]. «Новый камакурский буддизм» противопоставляют «старому»: шести школам города Нара, а также школам Сингон и Тэндай.

Работы по истории религий и философских учений Японии в мировой востоковедческой науке впервые появились на рубеже XIX—XX вв. И с самого начала ключевым для них оказался вопрос о «камакурском буддизме» — о новых движениях, возникших в эпоху Камакура, и об их дальнейшей судьбе вплоть до нашего времени. «Камакурский вопрос» можно разбить на несколько более узких вопросов:

— В чем причина появления новых движений и в чем секрет их успеха?

— В чем суть их расхождений со старыми буддийскими школами?

— Каково внутри самих новых движений соотношение новаторства и традиционности?

— Каким направлениям буддизма принадлежала ведущая роль в японском обществе в XII—XIV вв.?

К этим вопросам нередко добавлялся еще один, далекий от задач науки как таковой: может ли Япония предложить Западу и всему миру что-нибудь интересное и ценное в области религий и религиозно-философских учений? См.: [Суэки Фумихико, 1999а]. Так или иначе рассуждения разных исследователей, пишущих об эпохе Камакура, касаются темы самобытности японской традиции, с разных точек зрения пытаются оценить, были ли в Японии «настоящая» религия и «настоящая» философия, и если да, то когда они появились.

На рубеже XIX—XX вв. исследователи искали в Японии учения, хотя бы отчасти подходящие под западные мерки «религиозных»:

ставящие вопросы о вере, о грехе и праведности, о пути человека к спасению. Всё это находили в трудах основателей камакурских школ. Из японских религиоведческих работ, построенных по западным научным образцам, первой стала книга «Религиозная история Японии» Анэсаки Масахару (1873—1949), написанная на английском языке [Анэсаки Масахару, 1907]. По Анэсаки Масахару, новый буддизм эпохи Камакура, в отличие от прежнего буддизма Японии, был «не религией церемоний и таинств, но религией простого благочестия или духовного упражнения. Догма уступила место индивидуальному опыту, а ритуал и священничество — благочестию и интуиции» [Анэсаки Масахару, 1930; 168; Китагава, 2005; 153].

В 1911 г. историк Хара Кацуро (1871—1924) в статье «Реформация в религиях Востока и Запада» впервые представил новый камакурский буддизм как аналог европейского протестантизма [Хара Кацуро, 1929]. Задача найти «протестантизм» в истории японских религий была насущной, коль скоро Запад, который Япония догоняла и которому противостояла, был в основном протестантским. Общие черты тех и других «протестантов», по Хара Кацуро, — это обращение к широкому кругу верующих, проповедь, а не одни лишь обряды, опора на веру, а не на книжное знание.

Преобразования в области религий, начатые в Японии при сёгунате Токугава (XVII — первая половина XIX в.) и завершенные уже после реставрации Мэйдзи к концу XIX в., привели к тому, что большинство японских семей принадлежали к приходам храмов камакурских школ. Ученые-буддисты из этих школ теперь также поддерживали поиски «японского протестантизма». В их работах заново зазвучали доводы, уже не раз высказанные в трудах их предшественников начиная с XIII в.: к рубежу эпох Хэйан и Камакура «старые» храмы забыли монашеские заповеди, погрязли в политических интригах, в заботах об обогащении, в войнах друг с другом и с мирянами, плохо знали буддийский канон либо изощрялись в тонкостях толкований, забывая о главном смысле учения, и меньше всего заботились о чаяниях обычных людей. Отсюда и успех новых движений с их серьезным отношением и к учению, и к подвижничеству.

Позже в XX в. японские историки религии задействовали схему Макса Вебера. Капиталистическое развитие Японии началось не с открытием страны в середине XIX в., а гораздо раньше, в эпоху Токугава, значит, у японцев была своя «протестантская этика» и в ее основе лежал «новый камакурский буддизм» в сочетании с «новым конфуцианством» и с синтоизмом.

Роберт Белла (р. 1927) в книге «Религия Токугава» [Белла, 1957] в поисках «функционального аналога протестантской этики» об-



ращается ко всем учениям эпохи Токугава, включая и буддизм, и конфуцианство, и синтоизм. Главное отличие от европейского опыта Белла видит в том, что в Японии «рационализация ценностей» (необходимая, по Веберу) начинается не в области хозяйства, а в области властных отношений. Белла выделяет две главные составляющие токугавской религии. Во-первых, это преданное почитание будд, богов, основателей школ, а также родителей и властей по одной и той же модели «возврата долга» (*хо:он*). Во-вторых, это поиски единения с буддой, мировой первоосновой (*ри*), «Путем» (*до:*) либо со всеми живыми существами, с миром как целым; эта цельность, гармония, составляет важнейшую цель в политической области. В наиболее четком виде модель почитания прослеживается в амидаистских буддийских школах, а модель единения с целым — в школах Дзэн. Последователям Нитирэна принадлежит (также необходимая при таком подходе) установка: никакая вера не может быть настоящей, пока она не выражена делами в миру, в отношениях с родичами, с наставником и с господином.

Отличие камакурских учений от более раннего японского буддизма Белла описывает так: в «старых» школах упор делается на желаемое (будь то мирские блага или посмертное спасение), и ради этих целей совершаются всевозможные обряды. А «новые» школы в основном говорят об уже имеющемся: о природе будды в человеке, об обете будды Амиды, спасшем всех людей, или о «Лотосовой сутре», где есть всё и для земного, и для посмертного блага каждого человека. Все они подчеркивают ответственность человека за это достояние, учат жить так, чтобы «вернуть долг», «воздать за милость» всем тем, кому человек обязан самой своей жизнью — буддам, богам, родителям и господину, — хотя полностью оплатить такой долг и невозможно. См.: [Бенедикт, 1994; Карелова, 2007].

Во второй половине XX в. вышло несколько работ, сопоставляющих учения камакурских мыслителей и основателей протестантизма, в частности исследования П. Ингрэма по Синрану: [Ингрэм, 1988] и др. В то же время у наставников эпохи Камакура находят примечательные черты сходства с другими направлениями европейской мысли, например у Догэна — с мистикой Иоганна Экхарта [Лой, 2009]. В «камакурском буддизме» в разные века его существования (от XII—XIII вв. до наших дней) можно найти «функциональные аналоги» не только для протестантизма, но и для множества других явлений в истории иных религий. Возможны и встречные поиски: есть ли, например, на Западе аналог для камакурских учений о единственном достаточном обряде? Похожий вопрос ставит, например, Суэки Фумихико, подбирая небуддийские аналоги (но не

источники) для учения об «исконной просветленности» школы Тэндай XIII в. [Суэки Фумихико, 1995]. На наш взгляд, правомерность таких сопоставлений зависит от выбранных задач исследования (или философского рассуждения, или проповеди, или популярного очерка) и от того, по каким признакам сравниваются одни явления и другие. Дать же общий ответ на вопрос, был ли в японском буддизме свой «буддийский протестантизм», нам кажется невозможным.

Во второй половине XX в. в мировом религиоведении закрепилась формула: в эпоху Камакура «буддизм в Японии» впервые стал «японским буддизмом». Эта оценка стала особенно популярной благодаря книге Джозефа Китагавы «Религия в истории Японии» (1966). По словам Китагавы, прежде «в Японии буддизм, несмотря на свою веру в мир иной, процветал как религия мира сего, а именно — японского государства», а для новых учений главным стало «не достижение благодати Будды посредством духовной дисциплины или чудодейственной силы божества, но переживание несомненности спасения» [Китагава, 2005; 153—155]. Буддизм эпохи Камакура так же оценивается в статье Дж. Китагавы в «Энциклопедии религии» под ред. М. Элиаде [Китагава, 1987; 520—538]. Новые школы не просто предстают как по-настоящему «японские» в отличие от «заимствованных», но и как «народные» — в отличие от «элитарных». Они дают серьезные ответы на главные вопросы буддийского учения и придерживаются строгого подвижничества, чего нельзя сказать о «старых» школах с их пустым начетничеством, обмирщением и нравственным разложением духовенства.

В широко известном двухтомнике «Основания японского буддизма» Алисии Мацунага и Мацунаги Дайгана в томе 2 принят этот же подход: «Новые движения эпохи Камакура представляют попытку преодолеть схоластико-аристократический буддизм Нара и Хэйан — официальную религию, посвятившую себя миру и процветанию государства и благополучию правящего класса. Лидеры новых школ эпохи Камакура использовали богословие более ранних сект как основу, но каждый из них обратился к чистоте единственной практики и ориентировал изложение своего учения на повседневную жизнь японцев, расширял буддизм, стремясь донести его до каждого человека. И успех этих новых школ во многом был обусловлен тем, что они в полной мере откликались на грандиозные общественные преобразования, происходившие в средневековой Японии» [Мацунага, Мацунага, 1974; 303].

По замечанию Суэки Фумихико, эта трактовка может быть описана очень просто: «хорошие парни» (основатели новых школ) против «плохих парней» (ретроградов из старых школ), и в этом залог ее устойчивой популярности [Суэки Фумихико, 1993; 276].



Оосуми Кадзуо и Джеймс Доббинс, авторы главы о камакурском буддизме в «Кембриджской истории Японии», указывают: «Возникновение камакурского буддизма было важнейшим событием в японской истории, потому что через него буддизм был переделан на японский лад и стал доступен обычным людям» [Оосуми Кадзуо, Доббинс, 2005]. Развитие буддизма в эпоху Камакура здесь делится на два этапа. В конце XII — первой половине XIII в. Хонэн, Синран и Догэн, скорее, разрабатывают новые учения, а не ищут нового круга слушателей. А во второй половине XIII в. уже после того как ранние камакурские учения распространились и получили собственные храмы, Нитирэн и Иппэн стали проповедовать, напрямую обращаясь к воинам и простолюдинам. Под влиянием новаторов отчасти обновляются и старые школы; они тоже ищут более широкой поддержки в обществе. Критика старого буддизма звучит и в самих старых школах; они систематизируют свои учения, восстанавливают монашескую дисциплину и т. д.

Похожий подход, с несколькими важными уточнениями, принят и в отечественном томе [Буддизм в Японии, 1993; 192—277], где главу «Буддизм в периоды Камакура и Муромати (XIII—XVI вв.)» написали А.М. Кабанов и А.Н. Игнатович. «Коренные перемены, происходившие в структуре японского общества, в сфере идеологии получили отражение в реформаторских движениях японского буддизма периода Камакура. <...> Именно благодаря им буддизм в Японии наконец превратился в общенародную религию» [там же, 192—193].

Буддизм эпохи Хэйан (IX—XII вв.) считается «элитарным» в том смысле, что и его учение, и обряды в полной мере были доступны лишь узкому кругу монахов в крупных храмах и знатным мирянам в Столице. Правда, в источниках этого времени (по крайней мере в тех, что освоены современным японоведением) почти всегда говорится лишь об этом узком круге; вдали от Столицы нет не только буддизма, но и искусства, культуры — кажется, будто там «жизни нет» вообще. Когда же в памятниках хэйанской словесности появляются воины и простолюдины, они уже появляются как буддисты. Они, как и столичные чиновники, обращаются к монахам за обрядами, нацеленными на «пользу и выгоду в здешнем мире», признают закон воздаяния, надеются после смерти возродиться в Чистой земле и боятся возрождения в аду. «Каким бы неполным и упрощенным ни представлялось нам сейчас восприятие японцами буддизма в самом широком плане, это вовсе не означает, что к концу XII в. буддизм не пустил прочные корни во всех слоях японского общества» [там же, 193].

Авторы тома выделяют две идеи, особенно влиятельные в хэйанском буддизме и во многом определившие также содержание новых учений эпохи Камакура: что мир вступил в пору упадка, «конца Закона-Дхармы» (*маппо:*) и что каждое живое существо по своей природе тождественно будде, «исконно просветлено» (*хонгаку*). «Реформаторские школы, пропагандировавшие более легкие и действенные практические методы, ведущие к освобождению, явились закономерным результатом обобщения и осмысления многовекового религиозного опыта» [Буддизм в Японии, 1993, 194]. Главные отличия новых школ от старых состояли в том, что они обращались к широкому кругу слушателей и часто обходились без поддержки властей (хотя порой и получали ее). Под влиянием новых движений вынуждены были обновляться и старые школы; и на уровне учения, и на уровне обрядности старые и новые школы многое заимствовали друг у друга, хотя споры между ними не затихали на протяжении всей эпохи Камакура.

После 1993 г. в отечественных работах в основном принимается такая же оценка камакурского буддизма.

В 1960—1970-х годах в японском религиоведении постепенно укрепляется иной взгляд на соотношение между «новыми» и «старыми» школами в эпоху Камакура.

Курода Тосио (1926—1993) предлагает концепцию, сосредоточенную в основном на способах существования храмов и святилищ в японском обществе [Курода Тосио, 1975; Курода Тосио, 1996; Курода Тосио, htm]. Согласно ей, участие «старых» школ в государственной политике и в междоусобных войнах, заботы о сохранении и приумножении храмовой земельной и иной собственности — вовсе не приметы «обмирщения», «разложения». Напротив, все это — основополагающие признаки того, чем, собственно, были буддийские школы в Японии: признаки «храмовых домов» (*дзикэ*), устроенных подобно мирским владетельным домам. По Куроде Тосио, «старые» школы в японском государстве эпох Хэйан и Камакура составляли одну из правящих элит наряду с «чиновными домами» (*кугэ*) и «воинскими домами» (*букэ*). Говорить же о возникновении новых школ в эпоху Камакура можно лишь условно; «школами», сопоставимыми с Тэндай или Сингон, новые движения не были вплоть до XVII в.

Источники XIII—XIV вв., будь то сочинения по истории Японии, памятники изящной словесности и другие, отводят новым движениям весьма скромное место. Здесь главенствуют совсем другие направления буддизма. В их числе — «таинства» (*химицу*),



то есть всевозможные обряды, нацеленные на «пользу и выгоду в здешнем мире», и прикладные учения о таких обрядах. Сюда же относится амидаизм, каким он был до Хонэна, — не «исключительный», а сочетающий величание будды Амиды с другими видами подвижничества. Также сюда можно отнести всевозможные способы совместного почитания богов и будд. Теоретические основания «старого» буддизма осмысляют наставники школы Тэндай в корпусе текстов, собирательно называемых «трактатами об исконной просветленности» (*хонгаку-рон*). Курода Тосио называет всю эту совокупность обрядов и учений «явно-тайным буддизмом» (*кэммицу буккё:*). В эпоху Камакура и еще несколько столетий спустя за новыми движениями оставалась роль «инакомыслящих» (*итан-ха*), тогда как роль ортодоксии, действительно имевшей широкое влияние в обществе, играл «явно-тайный буддизм», представленный школами города Нара, а также школами Сингон и Тэндай. «Общенародными» новые камакурские движения, возможно, были по своим установкам, по содержанию проповеди, но на деле круг приверженцев каждого из них был достаточно узок. Внутри же самой «явно-тайной системы» развивались «реформаторские» движения (*кайкаку-ха*) — не в смысле сходства с европейской Реформацией, а в том смысле, что эти движения не отрицали ни прежних учений, ни общинного уклада, а старались сохранить или возродить их в пору политических потрясений. К таким реформаторам относятся Дзёкэй, Мёэ и Эйдзон.

Подход Куроды Тосио критиковали и уточняли многие японские историки религии, но в целом он получил признание как согласующийся с наибольшим числом источников.

В 1970-х годах в серии «Памятники японской философской мысли» выходят не только тома, посвященные основателям «новых камакурских школ» (Хонэну, Иппэну, Синрану, Догэну, Нитирэну), но также собрания текстов «старых» школ [Кю буккё, 1971] и отдельно — трактатов школы Тэндай по «исконной просветленности» [Хонгаку, 1973]. С этого времени научная буддология в Японии больше не оценивает «старый» буддизм XII—XIV вв. как упадочный. Исследователи рассматривают наследие камакурского буддизма с разных точек зрения, но так или иначе обсуждают его в собственном историческом контексте, избегая ретроспекций — из эпохи Токугава или из современности.

Тамура Ёсиро (1921—1989), автор множества исследований по истории буддизма в Японии (в том числе историко-философского обзора в упомянутом томе трактатов школы Тэндай и обобщающей работы по камакурскому буддизму [Тамура Ёсиро, 1965]),

выпустил также «Введение в изучение японского буддизма» [Тамура Ёсиро, 1969; Тамура Ёсиро, 2005]. В истории новых буддийских движений XII—XIII вв. он выделяет два этапа. Первый относится к рубежу эпох Хэйан и Камакура, когда появляются радикальные новаторские учения Хонэна и Дайнитибо Нонина (традиция *дзэн*). Их проповеди, на взгляд современников, возмутительны, ведь они отрицают все принятые в Японии виды подвижничества, как Нонин, или все кроме «памятования о будде», как Хонэн. Начинаются гонения на сторонников этих новых учений; несколько монахов выступают с подробной критикой взглядов Хонэна и Нонина. При этом Эйсай, обычно относимый к «новаторам», попадает, скорее, в тот же ряд критиков, что и Дзёкэй и Мёэ. Отповедь учению Нонина для Эйсая становится важной частью обоснования его собственной версии *дзэн* как учения, полезного для «защиты страны». А Дзёкэй и Мёэ в своих «старых» школах много делают для того, чтобы обновить и учение, и подвижничество.

Далее следует второй этап: деятельность Синрана, Догэна, Нитирэна. При всей новизне их учений они уже не отвергают полностью весь земной мир и все прежние буддийские традиции, а переходят, каждый по-своему, к приятию мира и по-разному учат, как человеку преобразовать себя в этом мире и мир вокруг себя. При этом все они, выученики школы Тэндай, исходят из ее учения об «исконной просветленности», из признания тождества сущностного истинного мира будды и изменчивого мира явлений, круговорота рождений и смертей. Не повторяя этого учения, они продолжают и развивают его.

Ключевые особенности всего камакурского буддизма, по Тамуре Ёсиро, — это, во-первых, привязка к своему времени (так — у всех, кроме наставников *дзэн*). Новые учения выбирают пути, подходящие для «последнего века», а старые пытаются противостоять упадку. Так, монах Дзиэн (1155—1225), брат канцлера Кудзё-но Канэдзанэ и многолетний глава школы Тэндай, прослеживает весь ход японской истории с точки зрения буддийского учения о смене эпох. Он показывает, что внутри общего движения к упадку возможны и периоды подъема. Во-вторых, «исключительные» способы подвижничества, то есть такие, которые позволяют обойтись без других обрядов, изучения текстов канона, соблюдения заповедей и т. д., характерны для всего камакурского буддизма: величание будды Амиды (по Хонэну), возглашение хвалы «Лотосовой сутре» (по Нитирэну), «сидячее созерцание» (по Догэну), сосредоточение на том, что «я и есть — истинная сущность» (по одной из версий учения Тэндай) и др. Но исключительность понимается



по-разному: как отвержение всех других способов раз и навсегда (у новых школ) или как сосредоточение на каком-то одном способе как главном для этого конкретного человека в его насущных обстоятельствах. Дзёкэй, жесткий критик «исключительного памятования о будде», сам составил несколько десятков обрядовых руководств для разных храмов и в каждом из них доказывал, что здешний обряд — наилучший. В-третьих, и «новаторы», и «реформаторы» старых школ рассуждают о том, как жить в здешнем земном мире — и когда считают его безнадежно испорченным, и когда пытаются изменить его к лучшему. В-четвертых, все они обращаются и к монахам, и к мирянам, отвергают устоявшийся общинный уклад и стараются преобразовать его.

По Тамуре Ёсиро, между концом XIII в. и началом XVII в. (эпохой Токугава) проходит постепенная секуляризация японского буддизма. Под «секуляризацией» исследователь понимает необратимый перенос жанров буддийской словесности в светскую литературу, приемов обустройства молелен и храмов — в мирское зодчество, обрядовых обыкновений — в быт. Новые движения в это время сами занимаются тем же, за что их приверженцы обычно порицают «старые» камакурские школы: ведут войну, берут под свою власть целые города и области. (Таковы движение «восставших за истинную веру», *икко:-икки*, связанное с традицией Дзёдо-Син, и «восставших за Лотосовую сутру», *хоккэ-икки*, связанное с традицией Нитирэна.) В эпоху Токугава главной задачей становится восстановление мира после долгих гражданских войн; принимаются меры по упорядочению деятельности храмов, и уже здесь «камакурские» школы приобретают тот вид, в котором их описывают как аналог «протестантизма».

Деление буддийских движений эпохи Камакура на «старые» и «новые» остается неодинаковым у разных японских исследователей и в последующие годы. Например, Сасаки Каору различает в эпоху Камакура буддизм «системный» (*тайсэй-буккё:*), к которому относятся «старые» школы и Риндзай, «противосистемный» (*хантайсэй-буккё:*), куда входят движения Дзёдо, Дзёдо-Син и Хоккэ, а также третий вид, «внесистемный буддизм» (*мё:тайсэй-буккё:*), к которому относятся монахи Тёгэн, Иппэн и другие странствующие проповедники [Сасаки Каору, 1988].

Мацуо Кэндзи главным для камакурского буддизма считает изменившееся соотношение сил внутри буддийской общины между «служилыми монахами» крупных храмов (*кансо:*) и «монахами-отшельниками» (*тонсэйсо:*). Разница между ними прослеживается еще с VIII в. Служилые монахи получают официальные посвяще-

ния, живут на государственном содержании либо их содержит семья основателей храма, совершают в основном обряды для «защиты страны», соблюдают многочисленные требования чистоты, восходящие к синто, коль скоро государственные обряды, обращенные к буддам и к «родным богам», близко связаны. В целом они действуют в рамках государственной и общинной религии. Отшельники же часто принимают посвящение напрямую от учителя, живут подаянием, совершают обряды по заказам частных лиц, не соблюдают строгой чистоты (так что могут давать наставления женщинам, заботиться о больных и т. д.). Область их деятельности — религия отдельного человека. Начиная с конца XII в. ведущую роль в общине начинают играть не служилые монахи, как прежде, а именно отшельники, в том числе Дзёкэй, Мёэ, Эйдзон, принадлежавшие к «старым» школам [Мацуо Кэндзи, 1988; Мацуо Кэндзи, 1997].

Самую радикальную переоценку камакурского буддизма — и японского буддизма в целом — в конце 1980-х годов предприняли двое буддийских ученых из школы Сото, Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро. Их подход, так называемый «критический буддизм» (*хихан буккё:*), вызвал жаркие споры в мировом буддологическом сообществе [Хаббард, Свенсон (ред.), 1997; Стоун, 1999]. В первый раз за долгое время прозвучало предложение исключить из японского буддизма целые пласты как ненастоящий буддизм. Лишними оказались как раз «старые» школы, особенно Тэндай с ее учением об «исконной просветленности». С точки зрения «критического буддизма» утверждение, что все существа исконно просветлены, не обосновывает равенство всех людей, а напротив, оправдывает несправедливость и насилие, освящая наличную ситуацию в обществе авторитетом буддийского учения; настоящим же буддистом — «критиком» в Японии XIII в. был только Догэн. На эту критику ответили многие исследователи буддизма; время от времени споры вокруг «критического буддизма» возобновляются и сейчас; см.: [Бабкова, 2009; Трубникова, 2010].

В западном востоковедении программной стала статья Джеймса Фоурда «В поисках несбывшейся реформации: переосмысливая камакурский буддизм» [Фоурд, 1980]. По Фоурду, буддизм в Японии до эпохи Камакура уже в полной мере был «японским»: он прочно сросся с почитанием богов *ками*, был близко связан с государственной властью, устроенной иначе, чем в других странах буддийского мира, и как раз приметы «иноземного» учения в этом буддизме были лишь внешними. Главное изменение, произо-



шедшее в эпоху Камакура, следует из установки на то, что человек любого общественного положения, монах или мирянин, «может непосредственно достичь всей полноты благ буддийского спасения, или таких меньших благ как здоровье и богатство, посредством прямого, личного обращения к кому-то из будд, бодхисаттв, к сутре или к святому» [Фоурд, 1980; 267]. Стираются грани между «большими», государственными, и «малыми», местными, традициями; специальные обрядовые знания, прежде хранимые в тайне, теперь обсуждаются в наставлениях для мирян. «Подъем народного буддийского благочестия» [там же, 271—272] выражался не только в почитании будды Амиды или «Лотосовой сутры», но и в почитании будущего будды Мироку, бодхисаттв Каннон и Дзидзо, богов *ками*, «давших обет защищать Закон Будды», а также японских подвижников: царевича Сётоку, монаха Гёки и др.

Дж. Фоурд ставит вопрос, как правильнее называть различные буддийские объединения Японии. Унификация их как «школ» (или «сект», *сю:*) относится все к той же эпохе Токугава, а в эпоху Камакура картина была более пестрая.

Школы города Нара, по Фоурду, были «училищами» (schools). Каждая из них занималась разработкой какого-то раздела буддийской теории, а посвящения, структура храмов и т. д. у них были общими. Хэйанские школы Тэндай и Сингон составляли государственное «священство» (priesthood) наряду со жречеством государственных святилищ (заметим, что к такому «священству» можно отнести также монахов из храмов Тодайдзи и Кофукудзи в городе Нара). А в эпоху Камакура выделяются «культы», «ордена» и «секты».

«Культом» Фоурд называет почитание какой-либо святыни: со своей обрядностью и преданиями, но с четкой установкой на то, что это всего лишь один из возможных путей к спасению. «Культы» складываются вокруг старинных государственных храмов и святилищ, которые все меньше получают поддержки от двора и от воинской Ставки и все больше превращаются в центры паломничества. Пример — почитание богов и будд горного края Кумано. К «культам» Фоурд относит также сообщества монахов и мирян при государственных старых храмах, занятые не «защитой страны», а обрядами для частных нужд. Таковы сообщества амидаистов при храмах школы Тэндай, последователи Мёэ на горе Такао, особенно почитавшие Будду Шакьямуни, и др.

Под «орденами» Фоурд понимает группы «профессионалов», занятых какой-то определенной практикой; они признают авторитет государственных храмов, но не входят в число основного тамошнего священства. Таковы *хидзири*, странствующие проповедники и

сборщики подаяния. *Хидзири* действовали и в X—XII вв. (например, *Амида-хидзири*, проповедники амидаизма, или *Ко:я-хидзири*, сборщики подаяния для храмов школы Сингон на горе Коя). В эпоху Камакура почти все крупные храмы обзавелись такими проповедниками. Тёгэн в начале 1280-х годов основал «орден» сборщиков пожертвований на восстановление храма Тодайдзи, разрушенного в пору междоусобиц; храм был отстроен, но «орден» действовал и после этого, собирая милостыню для разных нужд. Самый яркий пример «ордена» — это последователи Иппэна. Веря, что оберег со словами «Слава будде Амиде!» спасет всех, они раздавали такие обереги и писали «списки спасенных». При этом они не отвергали другие школы — как и будда Амида никого не отвергает.

К «сектам» Фоурд относит Дзёдо, Дзёдо-Син и Нитирэн. Каждый из их основателей, пройдя обучение в школе Тэндай, после порвал с нею и в дальнейшем уже строил собственное учение, показывал путь спасения личным примером. Все они выбрали какой-то один способ подвижничества, «отбросили все, что в буддизме возможно отбросить». От других объединений «секты» отличает «не их установка на индивидуальное спасение и непосредственный доступ к трансцендентному, а их уверенность в том, что только их путь верен, а все остальные бесполезны или ложны» [Фоурд, 1980; 282]. Широкую поддержку «секты» получают не в эпоху Камакура, а позже, в XV—XVI вв., когда на их основе возникают бунтарские движения *икки*.

В отечественном японоведении все буддийские объединения разных времен обычно называют одинаково: либо «сектами», либо «школами»; оба термина служат для перевода слова *сю:*, общего обозначения для тех частей (по замыслу — единообразных), на которые была поделена буддийская община в эпоху Токугава. Вслед за А.Н. Игнатовичем мы считаем слово «школа» более уместным, потому что оно не предполагает какого-то «ортодоксального» буддизма, от которого откололись «секты». Для шести школ города Нара, а также Тэндай и Сингон такого буддизма, отличного от них самих, не было вовсе. В эпоху Камакура эти восемь объединений ставятся в один ряд как «школы» — например, в сочинении монаха Гёнэна «Основы учений восьми школ» («*Хассю: ко:ё:*», 1268); см.: [Пруден, 1991—1993]. Правда, уже Китабатакэ Тикафуса ставит в ряд школ также Дзэн, имея в виду последователей Эйсая, а также учеников Энни Бэннэна, сочетавшего наставления Дзэн с другими учениями и обрядами. Догэна и его учеников Китабатакэ Тикафуса не упоминает, как и Нитирэна [Буддизм в Японии, 1993; 650—651].

Назвать Дзёдо, Дзёдо-Син или Нитирэн «сектами», на наш взгляд, значило бы слишком подчеркнуть их зависимость от Тэндай (как их источника и как главного противника). Кроме того, к Тэндай общепринятый, «официальный» буддизм все же не сводился. Говоря о камакурских новых объединениях, какими они были в XII—XIII вв., нам представляется более правильным называть их «движениями» или же говорить просто о «последователях Хонэна», «приверженцах Нитирэна». (С проблемой выбора общего термина для буддийских объединений сталкиваются и исследователи, пишущие на других языках, в частности на немецком. См. раздел «"Schule" oder "Sekte"?» на сайте [Шайд web].) В целом же для каждой из эпох в истории японского буддизма исследователю приходится заново решать вопрос о терминах для обозначения разных частей буддийской общины.



В 1985 г. Роберт Моррелл выпускает частичный перевод, пересказ и исследование «Собрания песка и камней» с подзаголовком: «Голос в пользу плюрализма в камакурском буддизме» [Моррелл, 1985]. Как показывает Р. Моррелл, по рассказам «Собрания» можно судить о том, каким многообразным выглядел буддизм конца XIII в. на взгляд современников. В 1980-е годы Р. Моррелл публикует несколько статей, позже изданных в виде книги «Ранний камакурский буддизм: точка зрения меньшинства» [Моррелл, 1987]. Здесь исследователь ставит задачу заменить карикатурных камакурских «ретроградов» живыми лицами и дает переводы их сочинений, а также биографические очерки о них.

Многочисленные работы, построенные с учетом новых подходов к оценке камакурского буддизма, в 1990-е годы публикуются в «Японском журнале по религиоведению» («Japanese Journal of Religious Studies») университета Нандзан.

Сборник «Переосмысливая камакурский буддизм» [Пэйн (ред.), 1998] подвел первые итоги исследований, проведенных вне обычного деления камакурских наставников на «новаторов» и «ретроградов». Во введении к сборнику Р. Пэйн намечает несколько установок. Во-первых, это поиски некоей средней точки зрения между обычным подходом к старым школам как служившим государству и оценкой их как части государства у Курода Тосио. Во-вторых, это отказ от той предпосылки, что успех новых движений зависел от того, насколько они «новы». По крайней мере три камакурских движения — последователи Хонэна, Синрана и Нитирэна — опирались на способы подвижничества, широко распространившиеся еще в эпоху Хэйан («памятование о будде Амиде», почитание «Лотосовой сутры»). Сами новаторы свои учения вовсе не представляли как «новые», а возводили к давним традициям, китайским

или индийским. В-третьих, отказ от той установки, что для успеха учение должно было быть «японским». В эпоху Камакура, когда создавалось и осмыслялось новое государственное устройство, в Японии вообще резко усиливается интерес к материковой мысли, и наставники *дзэн* обретали известность как раз как знатоки всего китайского. И наконец, в-четвертых, это отказ от оценок вроде «настоящая религия должна быть общенародной», учет различных «мнений меньшинства».

Дж. Доббинс в том же сборнике [Доббинс, 1998] указывает, что новые движения невозможно обсуждать в целом: различий между ними больше, чем сходства. Два подхода, условно соотносимые с именами Джозефа Китагавы и Куроды Тосио, не противоречат друг другу, и их вполне возможно совмещать: первый выделяет то, что было действительно новым в камакурских учениях, но смешивает содержание учений и их реальное бытование; второй согласуется с собственно камакурскими источниками, но не берет во внимание значения камакурских движений для японского буддизма в целом. Доббинс обращает внимание на то, что «старые» школы внутри себя были далеко не едины. Уместнее вообще не рассматривать школы, а вместо этого брать «культовые центры», такие как храмы Энрякудзи или Миидэра (оба принадлежат к школе Тэндай, но враждуют между собой), гора Коя (школа Сингон), храмы Хонгандзи и Буккодзи (движение Дзёдо-Син), Эйхэйдзи и Сосидзи (школа Сото-Дзэн), Тодайдзи (общий центр шести школ Нара и школы Сингон) — или, например, святилище Исэ, имевшее в XIII в. свою развитую монашескую традицию. «Если в эпоху Токугава буддийская организация стала похожа на пирамиду, то средневековую можно сравнить с концентрическими кругами — каждый с культовым центром в середине и влиянием, расходящимся вокруг и слабеющим по мере удаления от центра. Нечего и говорить, что “круги” от разных центров часто пересекались. Иногда они усиливали и укрепляли друг друга, а порой и противоборствовали» [там же, 29—30].

В этот же сборник вошли исследования Дж. Фоурда по Иппэну, Р. Моррелла по буддийским преданиям в изящной словесности эпохи Камакура, Дж. Танабэ-младшего и Р. Пэйна по школе Сингон, А. Грапарда по школе Тэндай, Ж. Стоун по школе Тэндай и движению Нитирэна, М. Унно по Мёэ.

По исследованиям и переводам, включенным в том «Религии Японии в практике» [Танабэ (ред.), 1999], можно видеть, как расширился круг изучаемых камакурских источников. Кроме сочинений Эйсая, Догэна и Синрана здесь появляются рассуждения



школы Тэндай о «созерцании истинной сущности», наставления Эйдзона по возрождению монашеского устава, предания о знаменитых подвижниках, монашеские толкования обрядов *синто*.

В 2000-е годы выходит множество книг и статей по камакурскому буддизму. Нам бы хотелось выделить три книги, написанные в разных научных жанрах.

«Исконная просветленность и преобразование японского буддизма» Жаклин Стоун [Стоун, 2003] — исследование, посвященное в основном традиции «исконной просветленности» школы Тэндай. «Камакурский буддизм» в целом Ж. Стоун обсуждает как контекст для этой традиции. Исследовательница отмечает, что невозможно выделить ни одного признака, по которому все «новые» камакурские школы отличались бы от всех «старых». Однако и Тэндай — центр буддийской учености в Японии XIII в. — и новые движения на периферии участвуют в выработке «новой парадигмы спасения», многое заимствуя друг у друга и поддерживая между собой постоянный спор, прямой или заочный. Ж. Стоун называет четыре главных составляющих этой парадигмы.

1. Речь ведется, скорее, о решающем мгновении освобождения, а не о пути, ведущем к нему. Разные наставники ведут речь о разных мгновениях: о первом знакомстве с буддийским учением (школа Тэндай), о вневременном «сейчас», когда подвижник предается созерцанию (Догэн), о произнесении хвалы будде Амиде (часть последователей Хонэна) и т. д.

2. Выделяется единственное достаточное условие для освобождения, опять-таки разное у разных наставников: «памятование о будде» у Хонэна, почитание «Лотосовой сутры» у Нитирэна и т. д. Как «новые», так и «старые» учения порой называют сразу по несколько таких «единственных условий», не согласовывая их между собой.

3. Один простой обряд толкуется как содержащий в себе всю полноту подвижничества, краткая формула — как выражение всего буддийского учения.

4. Последствия дурных деяний, недостаток способностей или скудный запас заслуг не считаются препятствиями для освобождения.

Упреки, обращенные от «старых» школ к «новым» и от «новых» к «старым», часто звучат почти одинаково: недооценка подвижничества и попустительство злу. Поэтому необходимо в каждом случае заново разбираться, как в том или ином камакурском тексте понимается освобождение и какие дела считаются необходимыми для него.

«Религиозные традиции Японии: 500—1600 гг.» Ричарда Боуринга [Боуринг, 2005] — обзорная работа по истории религий Японии до эпохи Токугава. Камакурский раздел этого тома построен примечательным способом: здесь выделено несколько основных задач и показано, как их решали мыслители из старых школ и из новых движений. Эти задачи таковы.

1. Выяснение смысла молений к будде Амиде в «последнем веке» — следует ли из их исключительной действенности ненужность других обрядов.

2. Привлечение внимания к храмам: государственная поддержка сокращается, храмы нуждаются в паломниках и ищут сближения с новыми воинскими властями. Они начинают излагать свои учения для мирян, в том числе — записывают некоторые устные наставления, прежде хранившиеся в тайне.

3. Новое открытие материковой мысли, в том числе буддизма *чань/дзэн* (автор справедливо помещает в «камакурский» раздел книги разбор ряда китайских текстов прошлых веков, которые лишь в XIII в. стали изучать в Японии).

4. Обновление общины, восстановление монашеских уставов и заповедей для мирян, воссоздание забытых обрядов и новое осмысление общепринятых — в частности, почитания «Лотосовой сутры».

5. Привлечение внимания к святилищам, которые также нуждаются в поддержке новых властей и простых паломников. Построение учений о богах *ками*, о японской поэзии и истории на языке буддийской книжности.

6. Осмысление задач буддийской общины в государстве и в обществе.

В сборнике «Дискурс и идеология в средневековом японском буддизме» [Пэйн, Лейтон (ред.), 2006] внимание переключается с учений на «дискурсы», способы рассуждения. Это позволяет рассматривать обрядовую деятельность той или иной храмовой общины в единстве с теорией. При этом теория могла «лежать в основе» обряда, а могла быть задействована для его описания задним числом — как наиболее удобная или же как особенно своевременная, отвечающая нуждам взаимодействия общины с той или иной частью общества, ветвью власти либо с другими общинами, возможными союзниками или соперниками. Особенно ценный материал для исследования таких способов рассуждения дают тексты, до сих пор недостаточно изученные: обрядовые руководства, записи о совершенных обрядах и т. д. Им в сборнике посвящены статьи Ф. Рамбелли, Дж. Форда, М. Унно и Абэ Рюити. И коль скоро эти тексты создавались на злобу дня, то как раз по ним, а не по



трактатам, виднее то новое, что появляется в японском буддизме в эпоху Камакура. Другой круг вопросов, связанный с темой «дискурсов», — это способы прочтения канонических источников у камакурских мыслителей. О них речь идет в статьях М. Блума, Р. Пэйна, Ж. Стоун, Т.Д. Лейтона, Насу Эйсё. Рассмотрение «идеологий», а не проповедей, принятое во всех статьях сборника, позволяет совместить исторический и ретроспективный взгляды, что не удавалось прежде, когда содержание проповеди пытались изучать независимо от того, как, когда и перед кем она звучала в каждом отдельном случае. Постановка вопроса об «идеологии» требует также постоянного учета собственной позиции исследователя: осознания того, исходя из каких задач своего времени он отбирает материал, выделяет одни вопросы как главные, а другие оставляет в стороне как второстепенные.

Еще одна особенность «нового камакурского буддизма» в том, что он и во всем мире, и в нашей стране представлен не только научными исследованиями и переводами, но и множеством современных проповеднических текстов. Среди них и издания общин нынешних храмов школ Дзёдо, Дзёдо-Син, Нитирэн, Риндзай и Сото, и публикации различных новых религиозных объединений, восходящих к этим школам, а также книги и статьи отдельных авторов и неформальных сообществ, находящих в сочинениях камакурских мыслителей ответы на свои насущные вопросы. («Старый» буддизм во всех этих жанрах представлен гораздо меньше.) Часто бывает непросто разобраться, что перед нами: источник к теме «камакурский буддизм в наши дни», или работа, которую можно отнести к «историографии японского буддизма XII—XIV вв.», или же то и другое сразу. Разумеется, с похожими трудностями сталкиваются исследователи почти всех религий мира. И тем более важным нам представляется при обсуждении японского буддизма эпохи Камакура учитывать по возможности большее число «мнений меньшинства», привлекать как можно больше разнородных источников — не полагаясь на оценки, что такое-то движение в эту эпоху «впервые» поставило такой-то вопрос, «первым» открыло такой-то подход, выявило что-то, чего «не знали», о чем не «задумывались» приверженцы других направлений буддизма. Почти всегда такие оценки восходят к одной из традиций и могут быть оспорены исходя из другой традиции.

От широких обобщений к отдельным авторам и памятникам: такую линию развития религиоведческих исследований XX—XXI вв. по японскому буддизму XII—XIV вв. можно провести, подытоживая этот обзор.

# Часть I
# Возрождение буддийской общины

## Глава 4
## Уставы и заповеди буддийской общины в Японии

Вопрос о должном поведении монахов и мирян так или иначе обсуждают все буддийские мыслители XII—XIII вв. Многие из них считают: наступила пора «конца Закона», время упадка учения и неизбежного распада общины. Но некоторые наставники верят, что противостоять «злому веку» можно и нужно, и пытаются возродить общину или создать ее заново.

В Японии «уставы и заповеди» (*кайрицу*) не были едиными для всех школ. Соответственно, различались и монашеские посвящения.

Школы города Нара следовали «Четырехчастному уставу» («Сибун-рицу»). Он восходит к общинным правилам индийской школы Дхармагуптака и содержит 250 заповедей для монахов и 348 для монахинь.

С конца VI в., когда в Японии появилась монашеская община, и до середины VIII в. единообразия уставов и заповедей на островах не было. Существовал мирской закон о монахах и монахинях в «Уложениях годов Тайхо» («Тайхо:-рё:», 702—718). Он предписывал монахам в государственных храмах жить по уставу, хотя некоторые требования закона расходились с общинными правилами: например, главным источником пропитания монаха по закону должна была быть не милостыня, а казенное жалование; см.: [Тайхорё, 1985; 65—73]. При этом оставалось неясным, какой устав следует взять за основу общинной жизни, по какому из уставов проводить посвящения.

В «государстве законов» VIII в. грамоту о принятии заповедей (*кайтё:*) заверяло «Ведомство по делам буддистов и иноземцев»; она служила главным документом, подтверждавшим, что человек перешел с мирской службы на храмовую, то есть вышел из рода,



получил освобождение от податей, имеет право проводить обряды ради «защиты страны». Поэтому вопрос о посвящениях имел не только внутреннее общинное значение, но и государственное. При этом и в эпоху Нара, и позже число самочинных монахов (*сидосо:*), не имевших грамоты о посвящении, было велико.

В 730-х годах была поставлена задача: пригласить из Китая знатоков общинного устава и наладить должную передачу заповедей. В 736 г. в Японию прибыл монах Дао-сюань (702—760, яп. Досэн); он стал давать наставления по уставам в японских храмах. Считается, что его спутником был Бодхисена (яп. Бодай) родом из Индии: он участвовал в посвящениях японских монахов, и тем самым молодая островная община наследовала устав от учеников самого Будды. А в 754 г. на острова с большим трудом добрался монах Цзянь-чжэнь (688—763, яп. Гандзин). Он основал первый в Японии помост для посвящений (*кайдан*) при главном храме страны — Тодайдзи в Нара. Этот помост стал главным местом посвящений по «Четырехчастному уставу». Позже было учреждено еще два таких же помоста для монахов в отдаленных провинциях: при храме Кандзэондзи на западе, в земле Тикудзэн на острове Кюсю, и при храме Якусидзи на востоке, в земле Симоцукэ. В городе Нара Цзянь-чжэнь основал храм Тосёдайдзи, где монахи должны были углубленно изучать устав; так было положено начало школе Рицу.

Принятию заповедей предшествовала учеба: сначала предварительная, пока ученик еще оставался в миру, а затем на положении послушника в храме. Чтобы стать послушником, надо было принять первоначальные заповеди, числом десять (они запрещают: убийство, воровство, половые сношения, ложь, прием опьяняющих веществ, музыку и танцы, благовония, высокую и широкую постель, трапезу в неурочное время, золото и другие драгоценности). Перед посвящением будущий монах проходил испытания — на умение читать и толковать основные буддийские тексты, нужные для обрядов «защиты страны». Само посвящение требовало участия трех наставников и семи свидетелей; все они должны были быть правильно посвященными монахами, строго соблюдающими устав (в отдаленных землях обряд разрешалось проводить и при меньшем числе участников). Самочинное, неуставное посвящение монах мог получить просто от учителя либо «призвать себе в наставники» кого-то из будд или бодхисаттв и принять заповеди перед его изваянием.

И Дао-сюань, и Цзянь-чжэнь кроме посвящений по «Четырехчастному уставу» проводили также обряды вручения «заповедей бодхисаттвы» (*босацукай*), основанные на «Сутре о сетях Брахмы» (яп. «Боммо:-кё:»). Эти 58 заповедей предназначены и для монахов, и для мирян.

Уставные заповеди описывают устройство общины, сложившееся еще в Индии, и нацелены в основном на правильный образ действий самого монаха. А «заповеди бодхисаттвы» отражают обиход общины в Китае и описывают, скорее, взаимодействие монаха с его мирским окружением, в том числе с родителями и с государственной властью.

В начале IX в. монах Сайтё, основатель школы Тэндай, задался целью сделать «заповеди бодхисаттвы» не дополнительными, а главными. Он долго добивался права учредить собственный помост для посвящений на горе Хиэй, где после вручения «заповедей бодхисаттвы» монах мог бы получить официальную грамоту о посвящении. По учению Сайтё, уставные заповеди задают правила для подвижничества ради собственной пользы, как учит хинаяна, «Малая колесница». А «заповеди бодхисаттвы» предписывают подвижничество ради других, по учению «Великой колесницы», махаяны, и лишь они подходят для монахов, несущих государственную храмовую службу. По Сайтё, у всех жителей Японии способности «совершенны» (*эн*), а значит, японцы могут не тратить время на самосовершенствование по уставу, а сразу посвятить себя милосердному служению стране. См.: [Трубникова, 2007; Трубникова, Бачурин, 2009; 110—122].

Принять посвящение по «заповедям бодхисаттвы» монах школы Тэндай должен был не после основного обучения, а до него. Затем он на двенадцать лет поселялся на горе Хиэй и углубленно изучал один из двух видов обрядов: «прекращение и постижение» (*сикан*) по учению китайской школы Тяньтай либо «таинства» (*химицу*).

Общинное руководство города Нара противодействовало введению нового отдельного порядка посвящения в школе Тэндай, и все же в 822 г., на седьмой день после смерти Сайтё, мирские власти дали разрешение на строительство помоста для посвящений при храме Энрякудзи. С X в. внутри школы Тэндай не прекращалась распря между Энрякудзи на горе Хиэй и храмом Миидэра у подножия этой горы. Монахи Миидэра снова и снова добивались права основать собственный помост для посвящений, а монахи храма на горе Хиэй всякий раз выступали против этого.

В школе Сингон, также основанной в начале IX в., монахи принимали уставные посвящения на помосте при храме Тодайдзи и там же получали грамоты. Однако гораздо бóльшую роль в школе Сингон играли не эти посвящения, а последующие, при которых ученику вручали «таинства», то есть наставления по конкретным обрядам и права на проведение этих обрядов. Таких «тайных» посвящений было много разных видов и разных уровней; гораздо важнее оказывалась не причастность к общине в целом, а принадлежность к одной из линий передачи обрядовых знаний.



Существовали и особые тайные «заповеди *самая*» (*саммая-кай*). Здесь санскр. *самая* можно перевести как «соответствие» монаха тому будде, бодхисаттве или другому почитаемому существу, с кем он соединяется в ходе обряда и чьи чудесные силы призывает на помощь людям. Эти же заповеди называются «заповедями мудрых, для кого нет преград во всех трех временах: в прошлом, настоящем и будущем» (*сандзэ мусё:гэти-кай*). «Заповеди *самая*» восходят к «Сутре о Великом Солнечном будде» (яп. «Дайнити-кё:») и задают правила для отношений монаха не только с другими людьми, но также с буддами и всеми почитаемыми существами. Важнейшую роль в них играют два требования: не отказывать нуждающимся в обряде и не передавать обрядовые знания непосвященным. С середины IX в., по мере развития «таинств» в школе Тэндай, в ее работе тоже все большее место начинают занимать «тайные» посвящения. Их же часто принимают и монахи из храмов города Нара.

Сказанное выше относится к «служилым монахам» (*кансо:*), для кого храмовая служба была основным делом жизни. Они поступали на обучение подростками, примерно тогда же, когда их сверстники начинали готовиться к чиновничьей службе в мирских училищах. Но было много и таких мирян, кто в конце жизни принимал монашество не затем, чтобы служить в храме, а просто молился за своих близких, живя в семейной молельне, или дома, или странствуя по разным храмам. Этих монахов называют «вступившими на путь» (*ню:до:*). Порой в монахи уходили и молодые люди, почему-либо решившие бросить мирскую жизнь, но не искавшие храмовой карьеры. Служилые монахи, уходя со службы, становились «отшельниками» (*тонсэй*), поселяясь в небольших горных храмах или уединенных хижинах; порой отшельничеству предавались и «вступившие на путь». Особый разряд неслужилых монахов составляли отрекшиеся государи. Для них моления о государевом роде и о державе были в каком-то смысле личным делом, и таким молитвам приписывалась особенная сила. Почти столь же действенными считались молитвы государевых родичей и людей из знатнейших родов; когда они принимали монашество, от них почти не требовалось соблюдать какие-либо правила устава. Такие знатные монахи поселялись в столичных храмах (Дайгодзи, Ниннадзи и других), для них часто выделяли особые молельни внутри храмов со слугами и охраной (*мондзэки*).

Во многих храмах по всей стране, особенно в горах, развивались свои особые традиции передачи «таинств», а значит, и отдельные посвящения. Они по большей части уже не имели отношения к государственной общине и включали в себя вместо проверки книжных знаний испытания доблести: огнем, ледяной водой водопада и другие.

На протяжении всей эпохи Хэйан (IX—XII вв.) разные авторы отмечают весьма вольное отношение служилых монахов к заповедям. «Истинные записи Японии в пору правления трех государей» («Нихон сандай дзицуроку», 901) в сообщении от 865 г. описывают обряд монашеского посвящения и замечают, что в наступившем веке почти никто из монахов не понимает разницы между соблюдением и нарушением заповедей; это бесчестит и их наставников, и мирские власти. На беспутство монахов — от высших общинных чинов до рядовых — сетует ученый-сановник Миёси-но Киёюки (847—918): по его суждению, это грозит бедствиями в стране. Хотя он и не приводит обоснований, но его подход следует из нескольких чтимых в Японии сутр, где говорится: если государь и его приближенные почитают дурных монахов, они сами становятся врагами Закона-Дхармы и по закону воздаяния навлекают на державу бедствия войны, мора и голода. Миёси-но Киёюки просит принять меры, чтобы к государственным обрядам допускали только монахов, соблюдающих заповеди («Рекомендации в двенадцати пунктах», «Икэн дзю:ника-дзё:». См.: [Миёси-но Киёюки, 2009]).

По «Требованиям Рёгэна, главы Тэндай» («Тэндай дзасу Рё:гэн кисё:», 970) можно видеть, в какой упадок пришла монашеская дисциплина в школе Тэндай в X в. Рёгэн (912—985) заново строго запрещает монахам пьянство, излишества в еде, драки, ношение оружия, поднесение подарков храмовому начальству после обрядов. Будучи главой школы, Рёгэн изгнал с горы Хиэй несколько сотен «злонравных монахов» [Трубникова, Бачурин, 2009; 233—235].

Впрочем, в памятниках изящной словесности эпохи Хэйан о монахах, соблюдающих устав, миряне отзываются скорее с жалостью, а не с восхищением: людям из столичных чиновных семей монашеская жизнь видится слишком тяжелой и неприятной. Начиная с XI в. и в монашеских, и в мирских текстах все чаще звучит убеждение: век «конца Закона» уже наступил, невозможно требовать от монахов строгой жизни по всем заповедям. Этот подход особенно четко выражен в «Записях при свете светильника о конце Закона» (см. гл. 6).

К рубежу XI—XII вв. линии передачи «таинств» разветвились настолько, что сразу в нескольких школах монахи берутся за восстановление единого обучения. Такую задачу ставит Какубан (1095—1143) в школе Сингон; см.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 345—359]. Похожую установку можно проследить и в тексте школы Тэндай XII в. — «Собрании главных нитей исконной основы» («Хонри дайко:-сю:»); см.: [Трубникова, 2012; 221—243]. Но показательно, что и Какубан, и неизвестные составители «Собрания главных нитей» ведут речь скорее о знаниях, которые должен усвоить каждый монах, и об обрядах, которые ему нужно совершать, а не о правилах устава.



Монахи XII—XIV вв. часто упоминаются под двумя именами, например: Хонэмбо Гэнку, Гэдацубо Дзёкэй, Мёэбо Кобэн, Сиэмбо Эйдзон. Здесь второе из имен — монашеское, данное при посвящении, а первое — «келейное», *бо:го:*, прозвание по месту принятия монашества или месту проживания монаха. Такое прозвание включает в себя знак *бо:* («келья», отсек жилого помещения в храме, также «мальчик», «парень», «монах»). Первые два иероглифа прозвища обозначают название местности, например, Мусасибо — прозвание знаменитого монаха-воина Бэнкэя, друга Минамото-но Ёсицунэ. Или же эти знаки восходят к одному из понятий буддийского учения, например, Гэдацубо от *гэдацу*, «освобождение». Слово *бо:дзу*, «хозяин кельи», вошло в европейские языки как англ. «bonze», нем. «der Bonze», русское «бонза» — буддийский монах (а в переносном смысле — самодовольный чиновник, представляющий свою деятельность как некое священнодействие). Монашеским именем принято подписывать сочинения японских наставников, вошедшие в буддийский канон; под келейными именами они обычно появляются в поучительных рассказах *сэцува* и в повестях. В сочинениях по истории буддийской общины, составленных в XIV в. и позже, как правило, приводятся оба имени. При этом в традиции своей школы и в исследованиях по японскому буддизму наставник может чаще именоваться или келейным именем, как Хонэн и Мёэ, или же монашеским, как Дзёкэй и Эйдзон; на чем основано предпочтение того или другого имени, почти никогда точно не известно.

# Глава 5
# Начало движения за возрождение уставов и заповедей в XII в. Дзитихан и Дзёкэй

Уже в XII в., в конце эпохи Хэйан, в монашеской общине ставится вопрос о «возрождении уставов и заповедей» (*кайрицу фукко:*). Оно включает в себя несколько задач: 1) изучить тексты уставов и толкования к ним, разобраться, что же именно было забыто; 2) выяснить, кто в японской общине имеет право зваться монахом, а кто нет; восстановить правильный порядок монашеских посвящений,

должную преемственность от учителей к ученикам; 3) попытаться на деле соблюдать один из уставов; 4) поскольку жизнь по уставу не мыслилась как самоцель, а главной целью все же была забота о других, нужно было решить, какое монашеское служение выбрать: защиту страны в целом, помощь отдельным людям (и кому именно), наставления и проповеди, моления и чтения сутр, чудотворные обряды, приносящие ту или иную «пользу в здешнем мире».

Считается, что о «возрождении уставов и заповедей» первым заговорил Дзитихан (ок. 1089—1144). См.: [Бийнстерс, 1999].

Дзитихан, четвертый сын придворного чиновника Фудзивара-но Акидзанэ, начинал монашеское обучение в храме Кофукудзи в городе Нара — родовом храме Фудзивара, который одновременно был одним из самых крупных храмов в государственной общине, могущественным «храмовым домом» с обширными земельными угодьями и большим войском монахов-воинов. В Кофукудзи Дзитихан освоил учение школы Хоссо. Он обучался также и «таинствам» и уже в 1110 г. участвовал в придворном обряде по «Закону высочайшего семидневного подвижничества», *Госитинити-мисюхо:*. Целью этого обряда было обеспечить здоровье государя и защиту державы; он проводился в первые семь дней нового года начиная с 834 г.

В 1116 г. в столичном храме Дайгодзи школы Сингон Дзитихан получил полное «тайное» посвящение — «окропление головы и передачу Дхармы», *дэмбо: кандзё:*; см.: [Трубникова, Бачурин, 2002; 69—70]. Кроме того, Дзитихан учился и у других наставников Сингон, а также изучал руководства школы Тэндай по почитанию будды Амиды.

По преданию, Дзитихан долго искал, но не нашел себе учителя, который смог бы пройти с ним тексты по уставам и заповедям. Тогда он вознес моление божествам Касуга, родового святилища Фудзивара, и увидел сон: чистый поток воды тек по бронзовому желобу от храма Тосёдайдзи к реке Наканокава. Проснувшись, монах отправился в этот храм, но нашел его в запустении; на храмовом подворье, превращенном в огород, трудился лишь один монах (он тем самым нарушал устав, ведь крестьянский труд заповедями запрещается). Расспросив монаха, Дзитихан узнал, что тот прежде изучал наставления школы Рицу. Тогда Дзитихан принял от него посвящение. Свой храм Дзитихан основал в Наканокава в 1112 г.; там он изучал тексты канона, посвященные толкованию устава, давал наставления по ним и проводил посвящения. В 1116 г. он исхлопотал при дворе разрешение восстановить Тосёдайдзи.

В 1122 г. на восьмеричных чтениях «Лотосовой сутры» (см. гл. 28) в святилище Касуга монахи храма Кофукудзи обсуждали положение в общине и пришли к общему мнению: необходимо возродить уставы и заповеди, а для этого назначить учителем устава не рядового монаха (*до:сю*), как было принято до сих пор, а кого-нибудь из именитых книжников; выбор в итоге пал на Дзитихана.



Как указывает М. Бийнстерс, храм Тосёдайдзи в начале XII в., возможно, и не был в столь глубоком упадке; источники конца эпохи Хэйан сообщают, что храм действовал [Бийнстерс, 1999; 51]. Однако новые тексты по заповедям в самом деле не составлялись уже давно. Дзитихан возвращается к изучению устава и составляет «Правила принятия заповедей в молельне при помосте для посвящений храма Тодайдзи» («То:дайдзи кайдан-ин дзюкай-сики», ТСД 74, № 2350). Здесь он указывает, что следование буддийскому учению — основа для защиты страны, и эта основа расшатывается при ненадлежащем соблюдении заповедей. Далее Дзитихан приводит выдержки из разных толкований уставов. Хотя правила рассчитаны на монахов, принимающих посвящение при храме Тодайдзи, они, как отмечает М. Бийнстерс, в городе Нара начала XII в. были почти наверняка не осуществимы на практике. Монахов, ведущих «чистую жизнь», в японской общине к этому времени почти не было — во всяком случае, в среде служилого монашества. К обряду принятия уставных заповедей относится и еще один текст Дзитихана — «Правила принятия заповедей, выводящих из дома» («Сюккэ дзюкай-хо:»).

Другая работа Дзитихана, «Правила принятия заповедей бодхисаттвы» («Дзю босацукай-хо:»), представляет собой подборку цитат из сочинений китайских и корейских наставников; см.: [Кодэра Бунъэй, 1978]. Главным источником здесь служит учение о заповедях бодхисаттвы, которое разработал Сюань-цзан (ок. 600—664) в китайской школе Фасян, чью традицию продолжает японская Хоссо. Дзитихан опирается на тексты, вошедшие в «Собрание, пробуждающее просветленное сердце» (кит. «Цюаньфа путисинь-цзи», яп. «Канхацу бодайсин-сю:»), составленное в Китае на рубеже VII—VIII вв. Тексты из этого сборника в дальнейшем будут использовать Дзёкэй, Эйдзон и другие японские наставники, примыкавшие к движению за возрождение общины. Примечательно отличие между подходами Сюань-цзана и Дзитихана. Первый молит, чтобы его заслуги от соблюдения заповедей помогли всем живым существам возродиться на небе близ будущего будды Мироку. Дзитихан же в своей молитве говорит о возрождении в стране Высшей Радости у будды Амиды.

Известно, что Дзитихан нередко в качестве учителя устава проводил обряды монашеского посвящения для знатных особ. Сановник Фудзивара-но Мунэтада (1062—1141) в своем дневнике упоминает несколько постижений отставных придворных дам под его

руководством («Тю:ю:ки», Дайдзи 2—9—22, 1027; Тё:сё: 3—10—25, 1034). А в 1140 г. Дзитихан постриг в монахи бывшего канцлера Фудзивара-но Тададзанэ (1078—1162).

Почитание будды Амиды Дзитихан обсуждает в нескольких сочинениях. В их числе — «Записки о подвижничестве в пору болезни» («Бё:тю: сюго:-ки»), датированные 1134 г., когда сам Дзитихан перенес тяжелый недуг. См.: [Оотани Тэруо, 1966; Сато: Мона, 2008]. Дзитихан называет восемь правил для занемогшего монаха школы Сингон: 1) не отчаиваться, пытаться продлить жизнь лечением и молитвами; 2) по мере сил продолжать подвижничество; 3) сосредоточиваться на образе Светлого государя Неподвижного, Фудо-мёо, ища у него защиты от недолжных помыслов; 4) стараться очиститься от ложных страстей; 5) защищать себя обрядами от дурных деяний, еще не совершенных; 6) созерцать будду Амиду в телах Дхармы четырех видов (*Амида сисю хоссин*, см.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 102]); 7) созерцать четыре вида мандал будды Амиды, см.: [там же, 103]; 8) стремиться к «принятию дара посредством трех тайных действий» (*саммицу кадзи*), то есть к единению с буддой Амидой.

Завиток белых волос между бровями Амиды Дзитихан соотносит с «мандалой великих первоначал» — изображением, где все почитаемые будды и бодхисаттвы в строгом порядке восседают вокруг вселенского будды Дайнити. Благодатная сила этого света, его проникновение в сердце подвижника и защита, даруемая светом будды, соотносятся с тремя другими мандалами (где те же почитаемые существа представлены не в человекоподобном облике, а в виде их атрибутов или в виде букв, которыми записываются их имена). Созерцание света, исходящего от будды Амиды, для недужного монаха заменяет сложное сосредоточение, при котором нужно последовательно мысленно собирать все четыре мандалы, заполняя их образами множества почитаемых существ.

Это подвижничество имеет ту же цель, что «памятование о будде в предсмертный час», описанное у Гэнсина (см. гл. 10), однако проводится по правилам «таинств». О возрождении в Чистой земле Дзитихан не говорит, хотя в обрядах и отводит главное место будде Амиде в «западной стороне», но не к западу от привычного людям земного мира, а в западной части мандалы. Три знака имени А-Ми-Да Дзитихан толкует как «нерожденность, неизменность и просветленность». Их можно созерцать последовательно или одновременно. Этот обряд мыслится как развертка «созерцания знака А» (*Адзикан*) — одного из самых простых «тайных» обрядов. Учение о знаке А и наставления по обряду его созерцания разрабатывал современник Дзитихана, Какубан из школы Сингон, в чьем учении



тоже соединяются «таинства» и амидаизм. Связь между созерцанием знака А и почитанием Амиды обсуждается и в «Собрании главных нитей исконной основы» (см. гл. 4). См. также: [Стоун, 2006а].

У Дзитихана попытки возродить монашескую дисциплину и почитание будды Амиды вполне сочетаются между собой. В эпоху Камакура у приверженцев «старых» школ сохранится этот подход, тогда как новые амидаистские движения будут исходить из того, что в пору «конца Закона» соблюдать заповеди бессмысленно — или невозможно.

В конце XII в. дело возрождения общины продолжил Гэдацубо Дзёкэй (1155—1213), см.: [Форд, 2006].

Как и Дзитихан, Дзёкэй принадлежал к роду Фудзивара. Его дедом был Фудзивара-но Митинори, известный под монашеским именем Синдзэй, — сподвижник государя Госиракавы, погибший в ходе смуты годов Хэйдзи (1159). Отец Дзёкэя, Фудзивара-но Саданори, после смуты был сослан в провинцию Оки, дальнейшая его судьба неизвестна. Дзёкэй в 1162 г. был отдан на обучение в храм Кофукудзи в городе Нара и в 1165 г. принял монашество. Его учителем был его дядя, младший брат Саданори — монах Какукэн.

Какукэн (1131—1213) славился как наставник. В 1173 г. он составил «Записи о передаче светильника в трех странах» («Сангоку дэнто:ки») — сочинение по истории буддизма в Индии, Китае и Японии; см.: [Нарита Тэйкан, 1971; Блум, 2006]. Сохранились первый и третий из трех свитков этого сочинения. По ним можно проследить растущий интерес к материковому буддизму, прежнему и современному, — раньше, в эпоху Хэйан, такого интереса почти не было. Какукэн указывает, что со времени передачи «светильника Закона Будды» в Японию пошел 622-й год, так что за точку отсчета здесь принимается 552 г. — та же дата, что в государственных «Анналах Японии» («Нихон сёки»), но не 538 г., как в более раннем буддийском историческом сочинении, «Кратких записях о стране Помощной Шелковицы» («Фусо рякки»). За шесть с лишним столетий Закон Будды в Японии пришел в упадок: храмы враждуют между собой, монахи нарушают заповеди, миряне презирают закон воздаяния. Между тем японцы лучше других могли бы хранить Закон Будды, ведь их государи почитают Будду, Учение и Общину. По своим способностям все жители Японии предрасположены к Великой колеснице, к милосердному подвижничеству ради других. Здесь Какукэн разделяет точку зрения школы Тэндай — при том что у храма Кофукудзи с нею были всегдашние разногласия. Хотя и приближается «последний век» — по Какукэну, он еще не насту-

пил, — если японцам удастся возродить веру, упадок Закона можно будет предотвратить. В 1189 г. Какукэн возглавил храм Кофукудзи.

После сожжения храмов города Нара войсками Тайра в 1180 г. Дзёкэй жил в одной из дочерних молелен Кофукудзи, Анъёин, где чтили будду Амиду. Хотя храм Кофукудзи был разрушен и многие его монахи погибли, он все-таки продолжал проводить чтения «Сутры о Вималакирти»; известно, что Дзёкэй участвовал в них в 1182 г. как новичок, а в 1186 г. уже как наставник-чтец (*ко:си*). Кроме того, он выступал как чтец и на других государственных обрядах. В дневнике Кудзё Канэдзанэ («Драгоценные поколения», «Гёкуё:») есть запись от 1191 г. о поминальном обряде, в котором участвовал Дзёкэй. Канэдзанэ пишет, что этот монах глубоко излагает учение, и хотя голос его тих, но это, без сомнения, один из достойных и мудрых людей, столь редких в «последнем веке» [Форд, 2002; 77].

В 1193 г. Дзёкэй переселился в горный храм Касаги-дэра, также подчиненный Кофукудзи. Поблизости от этого храма в скале была высечена весьма почитаемая статуя Мироку. В жизнеописании Дзёкэя из «Буддийских записей годов Гэнко» («Гэнко: сякусё») говорится, что он решил удалиться в горы после того, как монахи, занятые в столичном обряде, посмеялись над ним из-за его скромного облачения [там же]. Покидая Нара, Дзёкэй ссылался на обет, который он дал своему родовому божеству в святилище Касуга, и указывал, что это божество — воплощение, *гонгэн*, будущего будды Мироку.

Дзёкэй составлял «руководства к чтениям», *ко:сики*, где описывал обряды почитания будд Сякамуни, Амиды, Якуси, бодхисаттв Каннон и Дзидзо, богов святилища Касуга и других. Обряды по таким руководствам совершали монахи в небольших храмах для простых мирян. Сохранилось тридцать «руководств» Дзёкэя. Особенно часто он писал о Сякамуни, Каннон и Мироку, соотнося их с тремя временами — прошлым, настоящим и будущим. См.: [Форд, 2005; Форд, 2006а, Форд, 2008]. В каждом из «руководств» говорится, что описываемый обряд — наилучший, самый простой и действенный. Дзёкэй, как и Хонэн, обращается к «силе Другого» (*тарики*), то есть к силе почитаемого существа, сутры или другой святыни. При этом для Дзёкэя существуют разные «силы Другого» и, соответственно, разные «исключительные» обряды, разная «простота» для разных людей.

Как отмечает Р. Моррелл, Дзёкэй в большей мере, чем многие его современники, мог считать себя безвинной жертвой смутного времени. Он был одним из тех, для кого уничтожение города Нара означало крушение мира. Именно поэтому он особенно болезненно воспринимал новое движение, согласно которому нужно лишь возглашать имя Амиды, а все прочие виды подвижничества не просто



бесполезны, но и вредны. Оно объявляло все многовековые усилия монахов Нара пустой тратой времени, задним числом оправдывало уничтожение храмов Южной Столицы. Дзёкэй «мог относиться терпимо к чему угодно, кроме нетерпимости» [Моррелл, 1983; 13], поэтому он и взялся составить прошение против Хонэна (см. гл. 10).

Насколько известно, старания Дзёкэя возродить монашескую общину не имели большого успеха. Мудзю Итиэн в «Собрании песка и камней» («Сясэкисю:», см. гл. 40) рассказывает: «Печалясь о том, как мало осталось людей, соблюдающих зароки, покойный ныне досточтимый Гэдацу из храма Касаги пришел к глубокому убеждению: надо восстановить правила и уставы, сообразные Закону. Он выбрал шестерых подходящих людей. И стали они по его слову блюсти заповеди, держать зароки. Но, видно, не ко времени это было: не хватило у них сил. Был среди прочих монахов один подходящий человек: в молельне под названием Дзёкиин он все лето изучал уставы, точно по зарокам справлял все обряды. Когда лето кончилось, он перестал блюсти зароки, больше не жил по правилам. Но с тех пор у некоторых ученых монахов сердце пробудилось, и людей, соблюдающих уставы, в мире стало больше. Досточтимый, принося свой обет, должно быть, этого и хотел» (свиток III, рассказ 5).

Речь здесь идет о летнем затворничестве — времени, полностью отводимом строгому подвижничеству. Оно соответствует индийскому сезону дождей; в Японии обычно считается, что оно должно длиться с полнолуния четвертого месяца до полнолуния седьмого месяца. Впрочем, хорошее знание устава порой резко расходилось с делами. Мудзю Итиэн продолжает: «Среди тех шестерых монахов был один, имя его за давностью лет забылось. Зароков он больше не держал, заповеди нарушал, в своей монашеской келье жил вместе с несколькими мальчишками, а старые правила забросил. Однажды он послал мальчишек на реку Саогава ловить рыбу. Ученики развели костерок и варили рыбу живьем. Когда вода в котле закипела, одна рыбина выскочила, упала и стала биться на огне. Любимый ученик нашего монаха поймал ее, сполоснул в рукомойном тазу и вернул в котел. Наставник, увидев это, сказал:

— Хорошо, хорошо! Правильно делаешь! Прекрасно, когда мальчика не смущают такие пустяки.

Другой монах из той же обители снял шляпу и стал ею махать, заново раздувая огонь в очаге. И меж тем спросил:

— Это вроде бы нарушение заповедей — или нет?

Наш монах ответил:

— По заповедям слушателей голоса Будды это малый проступок, а по заповедям бодхисаттвы — большой грех!»

Завершая рассказ, Мудзю приводит слова Будды из «Сутры о сетях Брахмы»: «Уничтожить Закон Будды не под силу ни небожителям, ни демонам, ни приверженцам внешних путей [=небуддийских учений] — потерять его могут только мои собственные будущие ученики. Когда умирает лев, звери не едят его плоть. Из тела самого льва выползают черви и пожирают его» (ТСД 24, 1009 b). Оправдывать нарушение заповедей могут по-разному. Например, приверженцы «таинств» заявляют: осознав свое тождество с буддой и осуществив его в ходе обряда, подвижник может не заботиться о последствиях своих поступков, прошлых и будущих, для него, как и для будды, в мире нет препятствий. Некоторые сторонники Дзэн рассуждают иначе: когда подвижнику удается «увидеть свою природу», все различия оказываются мнимыми, в том числе и разница между глупцом и мудрецом, праведником и нарушителем заповедей. И те, и другие вредят как себе, так и другим, постепенно губят Закон Будды.

# Глава 6
# «Заповедей больше нет, и нарушить их невозможно»

Такой подход к монашеской дисциплине высказан в «Записках при свете светильника о конце Закона» («Маппо: то:мё:-ки»). Этот текст приписывали Сайтё, основателю школы Тэндай, но составлен он, вероятно, на рубеже эпох Хэйан и Камакура. В XIII в. «Записки» были одним из самых известных сочинений о «последнем веке». На них ссылаются Хонэн и Синран, объясняя, что такое «конец Закона»; Эйсай и Нитирэн тоже упоминают этот текст, но спорят с ним. Многие японские буддисты и в наши дни считают «Записи» подлинным текстом Сайтё; см.: [Хоракудзи net]. Однако исследователи в основном относят этот памятник к XII в. — и по особенностям языка, и по содержанию [Вакамидзу Сугуру, 1972; Mappa, 1988]. См. также подробное исследование [Мацубара Юдзэн, 1978] и перевод «Записей» на английский язык [Родс, 1980].

Вначале в «Записях» говорится, что Закон Будды и мирской «закон государя» взаимно поддерживают друг друга, и монахи должны исполнять государевы веления. Что до заповедей, предписанных в буддийском учении, то они зависят от времени: то, что было уместно в пору жизни Будды, не годится для позднейших столетий.



Оценивая монахов как праведных или дурных, нужно учитывать, в каком окружении живут эти монахи. Ведь люди различны, и одинаковыми средствами невозможно спасти разных людей; к монашеским уставам это также относится.

Составитель «Записей» обсуждает три эпохи в истории буддийского Закона-Дхармы: «Правильный Закон» (*сё:бо:*), «Подобие Закона» (*дзо:бо:*) и «Конец Закона» (*маппо:*). Он приводит выдержки из разных сутр, где Будда предсказывает: пятьсот лет после моего ухода Дхарма останется правильной, затем еще тысячу лет будет сохраняться подобие Дхармы, а затем наступит конец Дхармы. При этом составитель отклоняет те цитаты из сутр, где просто предсказывается единовременное уничтожение Дхармы через 1500 лет, а принимает лишь те свидетельства, которые описывают длящуюся эпоху «конца Закона».

Говоря о предыстории «последнего века», составитель приводит отрывок из «Сутры о великом наваждении» (яп. «Мака Мая-кё:»), где дана подробная роспись по столетиям после ухода Будды в нирвану:

| | |
|---|---|
| Первые 500 лет | Сохранится Правильный Закон — благодаря мудрым ученикам Будды. |
| 600 лет | Возникнут 95 небуддийских учений, спорящих меж собою, но Ашвагхоша их все опровергнет. |
| 700 лет | Распространятся ложные взгляды, но Нагарджуна их сокрушит. |
| 800 лет | Монахи станут самодовольны и ленивы, лишь немногие смогут обрести Путь Будды. |
| 900 лет | В общину начнут принимать невольников и невольниц. |
| 1000 лет | Монахи перестанут упражняться в созерцании нечистого — первом из восьми созерцаний, необходимых для освобождения. |
| 1100 лет | Монахи и монахини станут вступать в брак, начнется всеобщее поношение общинного устава. |
| 1200 лет | Монахи и монахини станут заводить детей. |
| 1300 лет | Монахи начнут носить белые мирские одежды. |
| 1400 лет | И монахи, и миряне уподобятся охотникам, станут торговать Тремя Сокровищами: Буддой, Учением и Общиной. |
| 1500 лет | Монахи начнут убивать друг друга, Закон исчезнет, «сокроется». |

В этом предсказании звучат имена крупнейших буддийских наставников — Ашвагхоши и Нагарджуны (соотв., I—II и II—III вв. н. э.). Однако, как и во многих других текстах китайского буддий-

ского канона, речь идет, скорее, не об исторических лицах, а о легендарных мудрецах под теми же именами.

Ниже в «Записях» приводится более краткая и гораздо более известная схема: пять периодов по 500 лет.

| | | |
|---|---|---|
| Правильный Закон | Время освобождения, *гэдацу* | Все могут достичь освобождения благодаря Закону-Дхарме |
| Подобие Закона | Время стойкости в созерцании, *дзэндзё:* | Общинники сохраняют навыки созерцания, но освободиться могут уже не все |
| | Время усердного слушания, *тамон* | Общинники слушают наставления, но сами уже не способны к созерцанию |
| Конец Закона | Время создания храмов, *дзо:дзи* | Общинники строят храмы, но уже не понимают наставлений |
| | Время жестокой борьбы, *то:со:* | Общину раздирают жестокие распри |

Соотнося эти расчеты с датами мирской истории, составитель «Записок» приводит два мнения, известных из китайских текстов. Первое, более известное в Японии, относит уход Будды в нирвану к 949 г. до н. э. (по несохранившимся «Записям о необычном в книгах династии Чжоу», кит. «Чжоу шуи-цзи», ок. V в. н. э.). По нему эпоха «конца Закона» началась в 552 г. Второе называет годом ухода Будды 609 г. до н. э. (по «Запискам о Трех Сокровищах в сменявшиеся эпохи», кит. «Лидай Саньбао-цзи»), тогда «конец Закона» наступит в 892 г. Коль скоро по внутренней датировке «Записей при свете светильника» составление их относится к 801 г., в этом втором случае получается, что «последний век» еще не настал.

В обоих случаях китайские наставники помещают и рождение Будды, и его уход в нирвану в пору правления древней праведной династии Чжоу, и никак не позже — ведь иначе оказалось бы, что благое влияние Будды, пребывавшего в здешнем мире, не достигло Китая. Привычное нам отнесение жизни Будды к «Осевому времени», то есть к китайской эпохе Борющихся Царств, в этом смысле не годится; кроме того, для китайских буддистов было важно, что Будда жил раньше, чем Лао-цзы и Конфуций.

В Японии были распространены две основные даты начала «последнего века». Первая — 552 г., когда, согласно «Анналам Японии», при дворе государя Киммэя впервые обсуждался вопрос о принятии буддизма. Вторая — 1052 г. (по иному расчету сроков, когда время Правильного Закона длится не 500, а 1000 лет). С того



года начался закат могущества семьи Фудзивара и в целом пошло постепенное угасание блестящей эпохи Хэйан. Однако в «Записях» 1052 год не упоминается.

Есть и еще одно важное отличие «Записей при свете светильника» от многих других японских рассуждений о «последнем веке». Очень часто японские авторы мыслят «последний век» как время разрушения мироздания вообще (следуя буддийским космологическим текстам): в эту пору должны все чаще случаться природные бедствия, смуты в государстве, срок жизни человека сокращается, способности снижаются. См.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 294—301]. В «Записях» же речь ведется только об упадке буддийского учения и общины.

Взгляд на перемены в монашеской общине у составителя «Записей» также необычный: коль скоро Закону-Дхарме приходит конец, то нарушить этот закон так же невозможно, как и следовать ему. Как можно исполнять правила, которых нет? — спрашивает он. Как нам кажется, эти рассуждения в «Записях» можно прочесть и как злободневный текст конца XII в.: обычаев и установлений, к которым все привыкли за века относительно мирной жизни в эпоху Хэйан, тоже уже нет. И столичного придворного, как и храмового монаха, так же немыслимо винить в отступлении от этих обычаев, как и грубого воина с Востока, никогда их не знавшего.

Но что означают слова «конец Закона», если никто не губит этот Закон? Как могла Дхарма «исчерпаться» сама собою, ежели не усилиями самих нерадивых монахов, разрушивших ее? Этот вопрос, согласно «Записям», следовало бы обратить к монахам прежних веков, когда Закон еще существовал. В наступившем веке разрушать уже нечего, а значит, нет и вины на нынешних монахах. Именно те, кто лишь по виду монах, бреет голову и носит плащ, но живет без заповедей, — истинные сокровища для «последнего века». Искать в такое время настоящего монаха — все равно что высматривать на рынке тигра: странно было бы, если бы он там нашелся.

Составитель «Записей» цитирует «Сутру великого собрания» («Дайсю:-кё:»). В ней приводится такое сравнение: за отсутствием золота наиценнейшим металлом будут считать серебро, а ежели и серебра нет — медь, свинец, олово. Точно так же в мире, где давно нет ни Будды, ни истинных подвижников, ни даже старательных приверженцев Закона, последним сокровищем останется тот, кто хотя бы притворяется монахом. Его следует чтить, ему надо подносить дары — для мирян этот мнимый монах остается тем «счастливым полем», где можно посадить семена благих дел, и такая работа не пропадает втуне, а приносит добрые плоды.

Правда, многие сутры предостерегают мирян от почитания дурных монахов, говорят, что государь и чиновники, когда они поддерживают в своей державе нерадивую буддийскую общину, навлекают на страну голод, мор и войны, а на себя — будущее наказание в аду. Составитель «Записей» доказывает, что эти рассуждения относятся ко времени «Правильного Закона», но не к «последнему веку». В пору «конца Закона» мирским властям будет некого поддерживать, если они зададутся целью завести в своей стране хорошую общину с достойными монахами.

Если бы эти власти желали заботиться о достойных подданных, у них бы тоже ничего не вышло: испорчены ведь не только монахи, но и миряне. Этот подход выглядит крамольным исходя из старинного, еще китайского, убеждения: подданные таковы, каков правитель, насколько хватает благой силы государя, настолько хорош и народ. «Записи» предлагают отказаться от этих завышенных требований, признать: нынешние люди таковы, как есть, и в этом своем плачевном состоянии они все равно заслуживают и заботы, и поддержки — и почитания, если уж они побрили головы и надели монашеские накидки. Марк Блум называет это «экзистенциальной честностью» и видит в ней одну из причин широкой популярности «Записей» в эпоху Камакура; см.: [Блум, 2006].

А как получается, что с течением времени монахи все хуже исполняют свой Закон? Ответ на этот вопрос составитель «Записей» берет из «Сутры о нирване» (яп. «Нэхан-гё:»). Там Будда предсказывает, как после его ухода пройдет семьсот лет — и общину одолеют те самые демоны *мары*, они же *папии*, чей предводитель в свое время пытался сбить с пути самого Будду. Притворяясь благочестивыми мирянами, достойными монахами, умудренными подвижниками и даже буддами, демоны начнут вкривь и вкось толковать Закон, расскажут, что Будда разрешил общине иметь и невольников, и скот, и дорогую утварь, и припасы в амбарах, дозволил наживаться на земледелии и торговле — все это якобы из милосердия, чтобы общине лучше жилось. Итак, за упадок ответственны вполне определенные люди: те, кто в свое время поддался демонам.

Здесь перед нами примерно тот же ход рассуждения, что и в том случае, когда бедствия в стране приписывают «гневным духам» тех высокопоставленных лиц, кто сгинул злою смертью: обвиненных в мятеже и казненных, замученных в ссылке, доведенных до самоубийства или погибших при междоусобицах. Умозрительная закономерность — «порядок в стране, природный и общественный, зависит от правителя и его окружения» — в Японии осмыслялась так, что власть имущие, пав жертвой собственного могущества, после смерти устраивают пожары, ураганы, моровые поветрия и т. д. См.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 206—215]. Закономерность действует через поступки отдельных лиц, и монашескую общину тоже разлагает не умозрительный «ход времени», а демоны и те, кто их слушается.



А дальше все шло как в притче из той же «Сутры о нирване»: допустим, в роще на десять внешне схожих деревьев хурмы девять — это на самом деле эбеновое дерево, чья древесина красива, но плоды ядовиты, и только одно дерево — та хурма, чьи плоды съедобны. Очень скоро люди сочтут, что все плоды из этой рощи есть нельзя. Так же и с общиной: когда большинство поддалось демонским учениям, немногие праведные монахи напрасно доказывали бы, что им не нужны ни лошади, ни слоны, ни земельные угодья, ни сборы с рынков при храмах. «Описательная» норма побеждает «предписательную», общину меряют по тем, кто живет, как повелось, а не по тем, кто старается жить, как лучше.

И все же, пока в мире остаются хотя бы мнимые монахи, они показывают людям, каким был Закон Будды, указывают путь к нирване. А значит, мирянам следует их ценить. Ведь в конечном счете от мирянина зависит, какой смысл он вкладывает в свои поклоны и дары. И почтить дурного монаха, как если бы то был верный ученик Будды, — лучше, чем вовсе ни у кого не искать прибежища, или искать, но считать монаха недостойным. Монах-пьяница, монах-распутник, монах-разбойник — все они в «последнем веке» могут обрести нирвану. И мирянину нечего бояться согрешить, поддерживая их подаянием.

Итак, всех людей, в том числе и монахов, нужно мерить по меркам их времени. Если же «Закон и люди между собой несообразны», это не причина для того, чтобы подгонять людей под прежний Закон, что бессмысленно. Скорее, это повод перечитать тексты учения и найти в них правила, подходящие для «последнего века», что и делает составитель «Записей». В завершение он приводит еще несколько цитат из разных сутр, напоминая: на самом деле миряне не должны отбирать у монахов то, что дали им как милостыню, а в наше время такое происходит сплошь да рядом, имущественные споры между храмами и мирскими землевладельцами часты по всей стране. Да вообще по уставу монахи не должны жить на государевой земле, а в Японии большинство храмов построены именно на ней. Устав не велит монахам принимать «особые приглашения», то есть совершать обряды по заказам отдельных лиц и брать за это награду, а в Японии вся община так живет. И казенных чинов для монахов быть не должно, и верхом монахи не должны ездить —

а без всего этого общину уже невозможно представить. Так что жалеть о былом «Правильном Законе» поздно, остается чтить и поддерживать Закон «последнего века».

Исследователи по-разному отвечают на вопрос, кто бы мог быть составителем «Записей». Первые ссылки на это сочинение дает Хонэн на рубеже XII—XIII вв.; правда, по ним трудно понять, читал ли он те «Записи при свете светильника», которые дошли до наших дней, или какой-то более ранний вариант того же текста. В XIII в. Синран в труде под заглавием «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» приводит почти весь известный сейчас текст «Записей». Подробное рассуждение о «последнем веке» можно вписать в традицию амидаизма. Правда, о будде Амиде здесь речи нет, так что если «Записи» составил кто-то из амидаистов, то, видимо, в качестве предварительного разъяснения, что имеется в виду под «концом Закона».

Задачи этого сочинения можно понимать и шире: обосновать существование монашеской общины в «последнем веке», доказать, что миряне все еще могут почитать ее, хотя монахи и живут без заповедей. Здесь перед нами развернутый ответ на вопрос: что делать мирянину, если он не хочет отказываться от прибежища у Будды, Учения и Общины, и в то же время у него не получается уважать своих современников-монахов. Если же учесть, что «Записи» приписаны именно Сайтё, и то, как последовательно в них проводится установка на «описательную норму», на приятие насущного положения дел, то можно считать этот памятник близким к учению школы Тэндай об «исконной просветленности» (см. гл. 23).

# Глава 7
# Жизнь и сочинения Мёэ

Мёэбо Кобэн (1173—1232) в начале эпохи Камакура был одним из самых знаменитых японских монахов — не только среди единомышленников, но в широких храмовых и мирских кругах. Еще при жизни о нем ходили предания как о настоящем подвижнике Закона Будды и как об отшельнике-безумце. В камакурских источниках Мёэ появляется под своим монашеским именем или под прозвищем «досточтимый из Тоганоо» (*Тоганоо-сё:нин*) — по местности Тоганоо, где он жил в свои поздние годы.



Обычно Мёэ относят к традициям школ Кэгон и Сингон; когда говорят об обновлении школ Нара в эпоху Камакура, реформатором школы Кэгон часто называют Мёэ. Иногда его причисляют также и к мастерам Дзэн, хотя ни в одну из дзэнских школ он не входил. Сохранить буддийскую общину в пору «конца Закона» Мёэ старался и как основатель храма в Тоганоо, и как проповедник; наставления по заповедям он давал и монахам, и мирянам. Поэтому его, как и его старшего друга Дзёкэя, справедливо причисляют к участникам движения за «возрождение уставов и заповедей».

Сохранились стихотворения и письма Мёэ, написанные по-японски. Есть у него и работы на китайском языке (*камбун*) — обрядовые руководства и трактаты. На протяжении примерно сорока лет он вел дневник, куда записывал свои сновидения. Из всех сочинений Мёэ этот дневник привлек особое внимание исследователей в конце XX в. и в Японии, и на Западе как редкостный материал для изучения психологии средневекового человека. Например, Каваи Хаяо разобрал его, опираясь на методы толкования сновидений К.-Г. Юнга [Каваи Хаяо, 1991].

Биография Мёэ известна достаточно хорошо по многим источникам, хотя в них трудно отделить достоверные сведения от преданий. Суждения Мёэ о том, что самое важное на пути Будды и как он сам шел по этому пути, собрал его ученик Косин в «Последнем наказе досточтимого Мёэ из Тоганоо» («Тоганоо Мё:э-сё:нин икун»). Другой ученик, Гиримбо Кикай, составил «Жизнеописание досточтимого Мёэ из Тоганоо» («Тоганоо Мё:э-сё:нин дэнки»). Позже появляется еще несколько жизнеописаний в сводах житий японских монахов. См.: [Мёэ, 1971—1987; Мёэ, 2009].

Уже в XIII в. Мёэ становится литературным персонажем. Рассказы о нем вошли в «Собрание старого и нового, известного и услышанного» («Кокон тёмондзю:», 1254) и другие сборники поучительных историй. Весьма интересны эпизоды с участием Мёэ в «Собрании песка и камней». А в XV в. на основе преданий была написана пьеса для театра Но: «Бог-дракон святилища Касуга» («Касуга-рю:дзин»), где Мёэ — один из главных героев. Из исследований по Мёэ особенно важны работы: [Танака Хисао, 1961; Мёэ, 1980; Мёэ, 1981; Танабэ, 1992; Жирар, 1990; Жирар, 2007; Абэ Рюити, 2002; Абэ Рюити, 2006; Унно, 1998; Унно, 2004; Унно, 2006].

Мёэ родился в земле Кии в воинской семье, отцом его был Тайра-но Сигэкуни из провинциальной ветви рода Тайра, мать происходила из семьи Юаса — младшего ответвления рода Фудзивара. Детское имя мальчика было Якуси-мару, в честь будды-цели-

теля Якуси. На восьмом году жизни он осиротел, и его отправили на воспитание к дяде по материнской линии, монаху по имени Дзёгаку (1147—1226) из храма Дзингодзи, он же Такаосандзи на горе Такао к северо-западу от Столицы.

Такаосандзи поначалу был родовым храмом семьи Вакэ, много сделавшей для преобразования японского государства и буддийской общины на рубеже VIII—IX вв. (Особенно прославился Вакэ-но Киёмаро: — чиновник-мирянин, который проверил и не побоялся объявить, что бог Хатиман на самом деле не предсказывал монаху Докё судьбу стать государем.) С начала IX в. храм Такаосандзи был знаменит как оплот «тайного учения»; Кукай, основатель японских «таинств», некоторое время жил в Такаосандзи и давал здесь «тайные» посвящения монахам и мирянам. В конце 1160-х годов храм Такаосандзи, пришедший в запустение, начал восстанавливать знаменитый монах Монгаку (ум. 1203) — неистовый подвижник, учитель первого сёгуна Минамото-но Ёритомо.

Когда Мёэ начинал учиться в Такаосандзи, перестройка храмовых зданий еще продолжалась. В «Собрании старого и нового...» (2, 2, 64) говорится, что в пору ученичества Мёэ убегал в лес, чтобы отдохнуть от постоянного шума строительных работ, и так научился погружаться в сосредоточение [Моррелл, 1987; 47]. И Монгаку, и другие монахи в Такаосандзи считали правильным совмещать храмовое служение с подвижничеством в горных лесах и других необжитых местах: по несколько месяцев каждый год они проводили в странствиях. На протяжении всей жизни Мёэ часто ходил в горы — обычно в родные места на полуострове Кии. Впрочем, горы, пусть и невысокие, начинались сразу за воротами храма Такаосандзи, и в ближнем лесу Мёэ тоже находил себе места для подвижничества. Самое известное изображение Мёэ, уже взрослого, показывает его сидящим в развилке большого дерева посреди леса: эта картина называется «Досточтимый Мёэ в сидячем созерцании на дереве», «М:ёэ-сё-нин дзюдзё: дзадзэн».

Учителем Мёэ считался сам настоятель, Монгаку, но скорее всего, занимался с ним дядя. В Такаосандзи ученикам преподавали и «тайное учение» школы Сингон, и основы других буддийских учений. Позже Мёэ учился также в столичном храме Ниннадзи и в нескольких храмах города Нара. Составители жизнеописаний рассказывают, что часто Мёэ задавал своим учителям вопросы, на которые те ответить не могли. Ответы юноша получал в сновидениях: ему являлись то Кукай, то неизвестные по именам индийские монахи, то бодхисаттвы.



Когда Мёэ было тринадцать лет, он попытался отдать себя на съедение волкам. По преданию, Будда в одной из прежних своих жизней, когда его звали Саттва, бросился со скалы, чтобы своей плотью накормить голодную тигрицу, чьи тигрята погибали без материнского молока. (В Японии этот сюжет известен, например, по изображениям на стенках «Ковчега Тамамуси» VII в.) Мёэ хотел последовать примеру Саттвы — заночевал на кладбище и стал ждать, но волки не пришли. Позже Мёэ еще раз повторил этот опыт, снова неудачно. В другой раз он встретил прокаженного и хотел отдать ему кусок своего мяса — считалось, что человечина помогает от проказы. Ведь и Будда в одном из прежних рождений отдал кусок своей плоти орлу, чтобы тот пощадил голубя... Но пока молодой монах ходил за ножом, больной уже умер. В итоге Мёэ, как сказано в жизнеописаниях, решил: жертвовать собой на благо живым существам нужно как-нибудь иначе [Абэ Рюити, 2006; 149—150].

В 1188 г. Мёэ принял монашеское посвящение в городе Нара в храме Тодайдзи, где по японским общинным правилам давали посвящение всем монахам государственных храмов (за исключением школы Тэндай). Кроме «тайного учения» Мёэ особенно подробно изучал наследие «явной» школы Кэгон, основанное на «Сутре цветочного убранства» («Кэгон-кё:»). Надо сказать, что без знания учения Кэгон — точнее, его китайских источников, трактатов школы Хуаянь, — непонятны сочинения Кукая и других наставников «тайного учения». Многие термины и приемы рассуждения там берутся из традиции Хуаянь, особенно когда речь идет о самых общих вопросах: сущность и явление, единство и множество и т. п. Два года спустя Дзёгаку начал давать племяннику посвящения в «таинства», а в 1193 г. Мёэ от учителя своего дяди получил «передачу Закона» — полное «тайное» посвящение, дававшее право быть наставником. В том же году Мёэ был приглашен в храм Тодайдзи как хорошо подготовленный знаток учения Кэгон, могущий представлять школу на придворных диспутах, однако отказался от этого приглашения.

Позже Мёэ принадлежал к общине храма Такаосандзи, но много времени проводил в странствиях. Сохранилось его письмо, написанное по всем правилам любовных посланий, но обращенное не к человеку, а к острову близ берегов Кии, где Мёэ провел в уединении некоторое время. Основа мира тождественна его внешнему облику, пишет Мёэ, и нет ничего, что бы не было просветлено. Тело земли-страны, твое тело, остров — одно из десяти тел будды (так сказано у наставников Хуаянь—Кэгон). А все десять тел пребывают в единстве. С точки зрения воздаяния «кто мы» и «где мы» — одно и то же; единица и множество — одно. «И что еще мне нужно кроме тебя,

раз ты — тело будды? Плачу и тоскую по тебе. Люди скажут, что глупо писать письма острову, реке и всему тому, что не умеет говорить, но такие люди нам не товарищи. Ты мой друг. Обычай древних: выкопать в земле яму и сказать туда, что хочешь сказать. Сейчас я живу в горной обители, где мы ни с кем дела не имеем, и хотя все пребывает во всем, но я надеюсь, что за этот наш грех нелюдимости не поплатятся все». См.: [Мёэ, 2000]. Посланца с письмом Мёэ напутствовал так: «Просто встань посреди острова, объяви в пустое небо — вот письмо от Мёэ! — брось письмо и возвращайся».

В 1190-е годы в краю Кии на горе Сирагами над побережьем Юаса с видом на Тихий океан молодые монахи из Такаосандзи во главе с Мёэ основали свою небольшую обитель. Жили они милостыней, но в основном подаяние им приносили родичи Мёэ из семьи Юаса. Хотя Мёэ и «вышел из дому», став монахом, но с семьей он не порывал, как и большинство монахов его времени.

Правда, о почитаемых буддах и бодхисаттвах Мёэ часто говорит как о родичах. Будду Сякамуни он почитает как отца и пишет: мой отец ушел в нирвану, оставил меня в этой маленькой стране на краю света, в этом горящем доме, откуда я не знаю выхода...

Бодхисаттву по имени Око Будды, Мать всех будд, Буцугэн-бусумо (санскр. *Буддхалочана*) Мёэ чтил как мать. В «таинствах» Буцугэн мыслится как воплощение всевидящего взора будды. Ее изображают на мандале «Мира-Чрева» как мать других почитаемых существ и иногда отождествлют с Майей, матерью Сякамуни (при этом «майя», мировое наваждение, и ясное видение, свободное от наваждений, совмещаются в одном существе). Есть и одиночные изображения Буцугэн; такое, вероятно, было у Мёэ. В храме Кодзандзи в Тоганоо сохранился свиток, где Буцугэн показана сидящей на цветке лотоса, в белом одеянии, на голове ее венец в виде львиной головы. Это изображение основано на «Сутре о йогинах всех йог в башне на Алмазной горе» (яп. «Конго:бу ро:каку иссай юга юги-кё:», она же «Сутра о йогинах»). Иногда в Японии бодхисаттву Буцугэн отождествляли с богиней Китидзё-тэн (санскр. Шри или Лакшми), подательницей удачи.

В 1196 г. Мёэ перед образом Буцугэн отрезал себе правое ухо. «Деяния досточтимого Мёэ из храма Ко:дзандзи, записанные азбукой» («Ко:дзандзи Мёэ-сё:нин кана-гё:дзё:») так передают его размышления, приведшие к этому поступку: «Подвижники прежних времен брили головы и надевали лоскутные одежды, чтобы уйти от мирских помрачений. Бодхисаттвы ради закона Будды лишали себя глаз, носов, ушей, рук и ног. А нынешние монахи кичатся блеском своих лысин и подбирают лоскуты для плащей, чтобы красиво сочетались цвета... Эти люди похожи на больных, которые приняли лекарство и продолжают предаваться тем же излишествам, что вызвали болезнь. Я хочу уйти от мира. Но если я выколю себе глаз, мне трудно будет читать сутры. Если отрежу нос, истечения из носовой полости будут пачкать священные свитки. Если отрубить руку — невозможно будет при обряде совершать правильные жесты. Если же отрезать ухо, то слух сохранится». Нанеся себе рану, Мёэ продолжал молиться, потом впал в забытье. В видении ему явился некий индиец со списком подвижников и занес его имя в перечень. Очнувшись, Мёэ прочел главу об уровнях совершенствования бодхисаттвы из «Сутры цветочного убранства», затем постарался погрузиться в сосредоточение — и увидел себя в собрании умудренных бодхисаттв, слушателей этой сутры. Он почувствовал великую радость, свет наполнил все вокруг, и в этом свете появился бодхисаттва Мондзю верхом на золотом льве.



По собственным словам Мёэ, отрезав себе ухо, он стал «нелюдем», *хинин*. Словом *хинин* в Японии обозначали тех «неприкасаемых», кто по установлениям синтоизма считался носителем скверны, а потому должен был жить вне «собственно человеческого» общества. *Хинин* селились отдельными общинами в предгорьях, на речных и морских берегах и исполняли «нечистую» работу: хоронили умерших, ухаживали за могилами, убирали тела издохших животных, занимались кожевенным ремеслом и т. д. Нищие и лицедеи, собиравшие милостыню на своих представлениях, тоже могли причисляться к *хинин*.

Среди наказаний за преступления в Японии также были такие, после которых человек считался «нелюдем», в том числе отсечение носа и ушей — за мошенничество, вымогательство и уклонение от податей. (Известно, например, что Минамото-но Ёритомо назначил такое наказание в 1190 г. некоей женщине, выдававшей себя за особу из государева рода.) Изувеченных по приговору «нелюдей» нередко оставляли работать при тюрьмах в качестве служителей и палачей. Как и во многих других случаях, здесь вина (*тога*), грех (*цуми*) и скверна (*кэгарэ*) мыслятся как очень близкие, почти не различимые; уже осквернение «нелюди» признаются годными для того, чтобы избавлять мир от дальнейшей скверны.

Кроме того, «нелюдем» становился человек, чье тело осквернено болезнью, особенно кожной. *Хинин* ухаживали за такими больными. Общинам «нелюдей» обычно покровительствовали синтоистские святилища богов *ками* и буддийские храмы. Для жрецов в святилищах требования чистоты были особенно строги, монахи же отвечали за погребальный обряд; исходно монахи и сами мыс-

лились как нечистые люди, коль скоро они молятся об умерших и принимают подаяние от мирян, а то, что монахи бреют головы, могло восприниматься как намеренное уродование тела. Но по мере сращения храмовых и святилищных обрядов в VIII—XII вв. монахи государственных буддийских храмов все чаще воздерживались от скверны, передоверяя *хинин* всевозможные нечистые работы: роль «нелюдей» как святилищных и храмовых служителей становилась все более важной.

В дальнейшем Мёэ подписывал свои сочинения как *хинин*, эту подпись переняли и его ученики (хотя неизвестно, наносили они себе увечья или нет). Как и другие монахи из «движения за возрождение уставов и заповедей», Мёэ сам проповедовал для *хинин* и призывал монахов и мирян заботиться о самых несчастных «нелюдях» — о больных и увечных.

И приверженцы Мёэ, и позднейшие исследователи толковали его самооскверне по-разному: как попытку поколебать общепринятые предрассудки, как выражение истовой веры или смирения, или как желание раз и навсегда порвать со служилым монашеством, ведь к участию в государственных обрядах изуродованный монах не допускался. Задачу преодолеть односторонность мысли — о чем говорят почти все буддийские наставники — Мёэ понимал практически: не на словах, а на деле подвижник не должен избегать «осквернённых» людей, выбирая себе «чистое» окружение, раз уж он понимает, что скверна и чистота предполагают друг друга.

Дважды, в 1203 и 1205 гг., Мёэ собирался отправиться в Индию — на родину Будды. Он верил, что там община сохранилась такой, какой была при Будде Сякамуни, и что там можно будет просто жить, не мучаясь сомнениями: как надо блюсти заповеди, какое созерцание правильно, какая мудрость истинна. Насколько известно, до Мёэ никто из японских буддистов в Индии не был, а по-настоящему японцы познакомились с индийскими буддийскими святынями только в XIX в.

Сохранилась записка с подсчетами Мёэ — как далеко находится Индия и сколько времени займет путешествие. Он берет за основу данные из записок китайских путешественников (правда, неясно, каких именно) и считает, что от города Чанань в Китае до индийского города Раджагрихи путь исчисляется в 50 000 *ри* (кит. *ли*) — то есть в 33 333 километра (цифра полностью фантастическая). Неизвестно, длинное или короткое *ри* имеется в виду, но Мёэ исходит из предположения, что буддийские писатели обычно меряют расстояния в коротких *ри*. 100 коротких *ри* (60 километров) можно пройти пешком за два дня, так что до Раджагрихи из Чанани можно дойти



за 1000 дней, меньше чем за три года. (И еще несколько месяцев следовало отвести на путешествие до одной из японских гаваней, затем морем до китайских берегов и оттуда до Чанани.)

Если бы кому-то из японцев в начале XIII в. удалось добраться до Индии, они застали бы буддийские святыни в плачевном состоянии — как раз на это время приходится исламское завоевание той части Индии, где, по преданиям, жил и проповедовал Будда.

По преданию, Мёэ отказался от паломничества в Индию лишь потому, что ему запретило уезжать божество Касуга. Перед тем как пуститься в путь, Мёэ хотел испросить знамения в Касуга и отправился туда вместе с несколькими родичами. Одна из женщин семьи Юаса (насколько известно, она была двоюродной сестрой Мёэ и в то же время женой его дяди) пришла в одержимость, и божество ее устами вещало, чтобы Мёэ остался в Японии.

Не будучи близким родичем семьи Фудзивара, Мёэ, как и Дзёкэй, в преданиях оказывается крепко связан со святилищем Касуга (см. гл. 5). Как и Дзёкэй, он много времени уделял разработке простых обрядов для разных общин монахов и мирян. Мёэ составил руководства *ко:сики* для почитания *шарира* (частиц пепла похоронного костра Будды), для празднования дня рождения Будды и дня его ухода в нирвану, для обрядов в честь шестнадцати архатов (ближайших учеников Будды), бодхисаттвы Кокудзо, будущего будды Мироку и другие. Особенно важным для самого Мёэ и его приверженцев оказался обряд, построенный на чтении так называемой «Мантры лучистого света» (*ко:мё:-сингон*).

В 1206 г. по повелению отрекшегося государя Готобы Мёэ восстановил небольшую горную обитель неподалеку от Такаосандзи в местности под названием Тоганоо (по преданию, эту обитель будто бы основал еще государь Ко:нин в 774 г.). Ей дали новое название — Кодзандзи — и Мёэ стал настоятелем этого храма.

Среди первых монахов Кодзандзи были ученики Мёэ из Такаосандзи. Их относят к разным школам: одних к Кэгон, других к Сингон, смотря по тому, какую подготовку им дал Мёэ и у каких учителей они еще занимались.

Дзёсин (1174—1250) начинал учиться у Дзёгаку, дяди Мёэ, и принадлежал к школе Сингон. Его стараниями в Кодзандзи появилось богатое собрание книг по «тайному учению». Вообще книг в Кодзандзи переписывали очень много, над этим работали не только ученики, но и ученицы Мёэ. В храмовой библиотеке до наших дней сохранились некоторые уникальные рукописи японских и даже китайских буддийских текстов. Дзёсин составил запись о по-

следних днях жизни Мёэ и о пророческих сновидениях учеников в первые дни после кончины учителя. Дзёсин стал вторым настоятелем Кодзандзи.

Гиримбо Кикай (ум. 1250) относится к школам Кэгон и Сингон, после смерти Мёэ он отвечал в Кодзандзи за обучение монахов. Ему принадлежит жизнеописание учителя (см. выше).

Гёбэн (работал в 1190—1250-х годах) в первые годы XIII в. побывал в Китае и первым привез оттуда в Японию печатное издание буддийского канона.

Косин (ок. 1193—1263), один из самых молодых учеников, составил не только «Последний наказ» (см. выше), но и собрание стихотворений учителя («Мёэ-сё:нин вака-сю:») и «Предание храма Кодзандзи» («Кодзандзи-энги», 1253), где подробно описаны храмовые постройки, изваяния, свитки, утварь, приведены имена дарителей и описаны чудеса, явленные в храме.

Энитибо Дзёнин работал в 1210—1240-х годах переписчиком книг и художником. Он считается автором той картины, где Мёэ сидит в созерцании на дереве; возможно, что он же — автор рисунков к «Преданиям школы Кэгон» (см. ниже).

Вообще при храме Кодзандзи работало много мастеров — скульпторов и художников; многие из них перешли сюда «по наследству» из Такаосандзи, где восстановительные работы шли много лет и успел образоваться свой круг храмовых мастеров. В дневнике Мёэ есть множество записей о подношениях, полученных от мирян, и о тратах, причем немалую часть расходов составляет плата этим мастерам. Здесь были созданы знаменитые свитки «Картинок с играми птиц и зверей» («Тё:дзю:-гига», конец XII — начало XIII в.), традиция покровительства художникам сохранилась в Кодзандзи и в дальнейшем.

Храм в Тоганоо сохранял связь с Такаосандзи как своим головным храмом; «тайное учение» школы Сингон продолжали разрабатывать и сам Мёэ, и его ученики. В то же время в Кодзандзи продолжали и традицию школы Кэгон, в том числе «таинства по Сутре цное исходя из установок школы Кэгон. К этой разновидности «таинств» можно отнести сочинения Мёэ, посвященные «мантре лучистого света». Но здесь изучали и основное, «явное» наследие Кэгон, и историю этой школы — в Японии, в Китае (где она называется школой Хуаянь) и в Корее (где ее называют Хваом). Мастера храма Кодзандзи создали иллюстрированные свитки «Преданий школы Кэгон» («Кэгон энги эмаки») — рассказ о странствиях корейских монахов Ыйсана (яп. Гисё:, 625—702) и Вонхё (яп. Гангё:, 617—686).



«Предания школы Кэгон» основаны на корейских и китайских сборниках монашеских жизнеописаний. Два друга-монаха отправляются учиться в Китай, по дороге их подстерегают разные опасности и приключения. В Китае Ыйсан встречает красавицу Шань-мяо (яп. Дзэммё:). Девушка полюбила его, и когда монахи пустились в обратный путь, бросилась с берега в море. Она обратилась в дракона, чтобы хранить возлюбленного в пути.

В 1210-х годах по распоряжениям все того же Готобы Мёэ и его ученики много времени проводили при святилище Камо близ Столицы, где для них были построены особые кельи. Вообще связи между храмом Кодзандзи и этим святилищем были крепкими, для богов Камо монахи из окружения Мёэ переписывали сутры, в том числе изготовляли парадные копии золотыми знаками по синему фону. Заказчицами этих подношений, вероятно, были женщины из рода Камо [Брок, 2004].

В 1221 г., после «Смуты годов Дзёкю», в храме Кодзандзи нашли прибежище сторонники разгромленного мятежного государя-монаха Готобы и их родичи. Мёэ был вызван на допрос в Рокухара, к представителю воинской ставки в Столице — им был в это время Ходзё Ясутоки, будущий сиккэн. На вопрос, как же такой почтенный наставник мог связаться со смутьянами, Мёэ отвечал, что не поддерживает никакой стороны в мирских раздорах, а просто дает приют тем людям, кому грозит беда, как укрывал бы у себя в храме зверей, бегущих от охотника, или птиц, улетающих от сокола. В итоге обвинения с храма были сняты, и позже Ясутоки обращался к Мёэ за советами как к учителю, а когда решил принять монашество, то попросил о посвящении именно его. См.: [Харуё, 1975].

Для вдов мятежников 1221 г. Мёэ основал женскую обитель и назвал ее Дзэммёдзи — в честь китаянки Шань-мяо из преданий школы Кэгон (см. выше). Он преподавал монахиням основы буддийского учения и проводил для них посвящения: как и другие монахи «движения за возрождение уставов и заповедей», он заботился о том, чтобы женская монашеская община в Японии сохранялась, при том что к началу XIII в. храмов с монахинями было очень мало и обучение в них было поставлено плохо.

В храме Кодзандзи Мёэ много проповедовал для мирян. Как и предписано монашеским уставом, он дважды в месяц, в полнолуние и в новолуние (то есть в пятнадцатый и тридцатый дни) собирал своих учеников, давал наставления по заповедям и проводил обряд вручения заповедей — для мужчин и женщин, знатных особ, простолюдинов и «нелюдей». Фудзивара-но Тэйка в «Дневнике ясной луны» (запись от пятнадцатого дня пятого месяца 1229 г.) сооб-

щает, что его супруга и дочь отправились в храм Кодзандзи, чтобы послушать Мёэ. Там бывает множество людей (Тэйка перечисляет нескольких столичных вельмож), они внимают наставнику словно живому Будде, и часто «нелюди», о ком он говорит, не могут пробраться поближе к учителю из-за важных господ с их свитскими, занявшими лучшие места. Я же уклоняюсь от таких паломничеств, пишет Тэйка, потому что не люблю больших толп.

В «Собрании песка и камней» (свиток III, рассказ 8) описан случай, как в Тоганоо пришли монахи-паломники из дальних мест. Мёэ был сильно простужен, но вышел побеседовать с ними и проговорил до вечера, потом всю ночь и утро, и только когда услышал звук вечернего колокола, спохватился: как же я заболтался... А почтенные странники слушали его со слезами, как если бы вернулись во времена Будды.

Сохранился храмовый распорядок Кодзандзи — текст под названием «То, чему следует быть» (*Арубэки ё:-ва*). Мы приведем его по книге [Унно, 2004].

| | |
|---|---|
| 18:00 — 20:00 | Обряд согласно «Руководству для подвижнического созерцания одного лишь сердца» («Юйсин кангё:-сики») |
| 20:00 — 22:00 | Обряд почитания Трех Сокровищ (Будды, учения и общины) |
| 22:00 — 00:00 | Сидячее созерцание. Нужно считать вдохи и выдохи |
| 00:00 — 06:00 | Отдых |
| 06:00 — 08:00 | Сосредоточение при ходьбе (включается или исключается смотря по обстоятельствам). Обряд величания «Сутры основной сути» («Рисю-кё:») и другие подобные обряды |
| 08:00 — 10:00 | Обряд почитания Трех Сокровищ, чтение текстов во время утренней трапезы, возглашение «мантры лучистого света» сорок девять раз |
| 10:00 — 12:00 | Сидячее созерцание. Нужно считать вдохи и выдохи |
| 12:00 — 14:00 | Дневная трапеза. Возглашение «мантры пяти знаков» (*годзи-сингон*) пятьсот раз |
| 14:00 — 16:00 | Учеба, переписывание книг |
| 16:00 — 18:00 | Беседа с наставником, разбор трудных вопросов |

Эти правила во многом похожи на расписания занятий в дзэнских храмах. Сами по себе такие тексты — примета новой эпохи, когда настоятели новых храмов составляли для своих учеников своды правил, отличные от принятых (и часто никем не соблюдаемых) распорядков старых храмов. При этом большинство обрядов, указанных у Мёэ, имеют давнюю историю: они известны в



Японии еще с тех времен, когда Кукай начинал проповедовать в Такаосандзи.

Известны и установления Кодзандзи насчет поведения в храмовом «зале для чтений» и в «золотом зале», где установлены изображения будд. В «зале для чтений» запрещалось: класть поверх свитка сутры четки или наручи; оставлять тетрадки с рабочими записями на сиденьях для созерцания; летом разводить тушь несвежей водой; класть свитки под писчий столик; облизывать кончик писчей кисти; тянуться руками за чем-нибудь так, чтобы свиток сутры оказывался у тебя под рукавом; ложиться; приходить в иной одежде кроме рабочего платья переписчика; перелистывать страницы, смачивая пальцы слюной (в тетрадях нужно держать закладки из чистой бумаги, чтобы удобнее было листать). В «золотом зале» нужно было: держать отдельно тряпки для уборки алтаря и тряпки, которыми вытирают статуи; летом (с первого дня четвертого месяца до последнего дня седьмого месяца) брать для вечерних и утренних подношений каждый раз только свежую воду из колодца; отдельно держать воду для подношений буддам и прежним наставникам; то же — с благовониями для подношений тем и другим. Запрещалось: дремать, сидя на сиденье для созерцания; класть под сиденья бумажные платки и тому подобное; задевать одеждой сосуды с водой для подношений; ставить алтарную утварь на пол (можно только на возвышения); класть свое сиденье не на свое обычное место в зале. Каждый день следовало читать перед изваяниями главу (или половину главы) из «Сутры цветочного убранства» и по одному свитку из трех текстов на выбор: это «Глава о подвижничестве и обете бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость» («Гё:ган-бон») из «Сутры цветочного убранства», «Сутра завещанного учения» («Юйгё:-кё:») или «Сутра в шести свитках» («Роккан-кё:»). Если монах уходил странствовать или куда-то отправлялся по делам, ему по возвращении нужно было дочитать непрочитанные тексты за все пропущенные дни.

Мёэ вел записи сновидений с 1191 по 1231 г. В дневнике он не только пересказывает сны, но и указывает дату, время суток, говорит о своих чувствах и мыслях после пробуждения. В храме Кодзандзи сохранилось семнадцать отрывков из этого дневника.

Одним и тем же словом, *юмэ*, Мёэ, как и его современники, называет и собственно сновидения, и то, что он видел в сосредоточении, то есть виде́ния, полученные целенаправленно. Впрочем, они не всегда бывают в точности такими, как он ожидал, и это он тоже отмечает.

В молодые годы Мёэ составил «Подборку выписок из сутр о сновидениях» («Мукё:-сё:»), куда вошли отрывки из разных текстов

буддийского канона, где говорится о снах и о способах их толкования, о том, как получить в видéнии ответ на свой вопрос. Традиция записи сновидений в Японии к концу XII в. была уже давней: сохранились и монашеские отчеты о видéниях, и пересказы снов в дневниках мирян (например, в «Дневнике Сарасина» середины XI в.).

Мёэ и во сне, и в созерцании часто переносится в Индию или в дальние миры будд, описанные в сутрах. Он видит персонажей из буддийских преданий, будд, бодхисаттв, богов, иноземных и японских подвижников прошлых столетий. Такие образы из его видéний явно отсылают к мандалам и храмовым свиткам. Но в его видениях порой появляются и современники. Несколько раз Мёэ пересказывает сны, где он вступал в любовную близость с женщиной, но не оценивает их как греховные (притом что наяву он строго соблюдал целомудрие), а толкует исходя из «тайного учения», как картины соединения мужского и женского начал, воли будды к спасению всех страдающих и его милосердия. Вообще Мёэ сравнительно редко говорит о земном существовании как о помраченном, подобном пустому наваждению, но видéния в его дневнике предстают как еще более истинные и ясные, чем события обычной жизни.

Всего за Мёэ числится около семидесяти сочинений (авторство некоторых из них считается сомнительным). В собрание [ТСД] включено пять его работ (здесь они подписаны его монашеским, а не «келейным» именем — Кобэн): «Толкование значений строки мантры лучистого света и окропления головы перед буддой Вайрочаной, чьи силки не пусты» («Фуку: кэндзяку Бирусяна-буцу кандзё: ко:мё:-сингон-ку гисяку», ТСД 61, № 2245); «О значении зерен веры по Сутре цветочного убранства» («Кэгон синсю-ги», ТСД 72, № 2330); «О значении “врат, ведущих к освобождению при упражнениях в сосредоточенном созерцании и видении сияния” по Сутре цветочного убранства» («Кэгон сюдзэн кансё: ню:гэдацу-мон ги», ТСД 72, № 2331); «Хранилище драгоценностей видения тайн при сосредоточении на свете будды по Сутре цветочного убранства» («Кэгон букко: саммай кампи-хо:дзо:», ТСД 72, № 2332). Все эти тексты так или иначе описывают обряд школы Кэгон, разрабатывают язык «таинств Цветочного убранства», *гоммицу*. Мёэ здесь едва ли выступает новатором: скорее, он обобщает обрядовые установления, уже принятые в школе Кэгон, и дополняет их, опираясь на обычаи почитания «Сутры цветочного убранства» в Японии вне этой школы. Он тем самым решает ту же задачу, что и многие другие монахи и жрецы в эпоху Камакура: записать наставления, чтобы сохранить их в неспокойные времена, когда изустная передача обрядовых знаний оказывается под угрозой.



В «Руководстве к обряду в четырех собраниях» («Сидзако:сики», ТСД 84, № 2731) Мёэ разбирает обряды почитания Будды, уходящего в нирвану, его шестнадцати ближайших учеников, «следов», которые Сякамуни оставил в мире (и просто отпечатков ступней Будды), а также *шарира* (санскр., яп. *сяри*), то есть частиц пепла похоронного костра Будды, розданных всем народам, у кого Сякамуни получал гостеприимный приют. Эти четыре обряда составляют единое целое.

Другие обрядовые руководства Мёэ (по базе данных Нильса Гюльберга, их двадцать четыре) описывают почитание Будды Сякамуни в день его рождения, учеников Будды, будущего будды Мироку, бодхисаттв Каннон и Кокудзо, пятидесяти пяти «мудрых друзей» мальчика Дзэндзая из «Сутры цветочного убранства». Есть и обряды, обращенные к персонажам китайских преданий: деве Дзэммё и Даруме, основателю Чань в Китае. Кроме того, Мёэ составил руководства к буддийскому обряду почитания японских богов *ками* — из святилищ Касуга и Сумиёси, к поминовению умерших (обряд *Урабон*) и к применению «мантры лучистого света».

Критический разбор учения Хонэна Мёэ ведет в «Колесе опровержения ложных взглядов» («Дзайдзярин», 1212). Год спустя Мёэ составил дополнения к этому тексту («Дзайдзярин сё:гон-ки»). Первое из этих сочинений частично включено в том [Кю буккё 1971]. Другие сочинения Мёэ — «Толкование значения “только-сердца” по Сутре цветочного убранства» («Кэгон юйсин-гисяку»); «Записки против забвения» («Кяку хайбо:-ки») [Кю буке, 1971].

# Глава 8
# Учение Мёэ

Мёэ считается реформатором школы Кэгон, продолжающей традиции китайской школы Хуаянь и корейской Хваом. Но он, скорее, не развивал и не переосмысливал учение своих предшественников, а дополнял его в тех разделах, которые были мало разработаны или вообще существовали только в устной традиции, — прежде всего, это учение об обряде. При этом Мёэ опирался на рассуждения китайских, корейских и японских мыслителей своей школы.

Главный канонический текст для школ Хуаянь/Хваом/Кэгон — «Сутра цветочного убранства». Это большой свод текстов, разно-

образных по содержанию: здесь есть и учение о будде как вселенском «теле Закона-Дхармы», и указания для милосердного подвижничества бодхисаттв на «десяти ступенях совершенствования», и особая картина мира, выраженная сравнением с «сетью Индры» (*таймо:*) — дворец бога Тайсяку (Индры) накрыт сетью из драгоценных камней, бог видит свое отражение в каждом камешке и во всей сети; так же будда тождествен всему мирозданию в целом и каждой из его частей. Вероятно, за пределами Китая эта сутра как целое не существовала, а та ее версия, что вошла в дальневосточный буддийский канон, принадлежит китайским переводчикам-составителям.

«Сутра цветочного убранства» была достаточно широко известна в Японии, ее изучали не только в школе Кэгон, но и в школах Сингон и Тэндай. Ее почитали как первую проповедь, которую Будда произнес сразу после просветления — не сходя с места под древом бодхи. Трудность учения этой сутры объясняли тем, что она обращена к бодхисаттвам и умудренным божествам, находившимся близ древа, но не к людям. При этом в самой сутре главным буддой выступает не земной Сякамуни, а вселенский Бирусяна.

Образ мира как «сети Индры» задействовался не только в области буддийских наставлений, но и в политике: государственное целое, в полной мере отображенное в каждой из своих частей, в каждом служилом человеке. Излюбленными цитатами из сутры были: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» (человек един с буддой и с обитателями всех миров) и «Сердце само создает всех будд» (просветление создается тем же самым сердцем, что и заблуждения). Широко известным мотивом было странствие мальчика Судханы (яп. Дзэндзай) в поисках наставника. В последней, самой большой главе сутры Дзэндзай встречается с пятьюдесятью двумя мудрыми собеседниками: среди них миряне и просветленные подвижники, люди и боги, мужчины и женщины (по другому подсчету, мудрых друзей у Дзэндзая пятьдесят пять). Этот сюжет стал в Японии популярен и в буддийском искусстве, и в назидательной словесности.

Знакомство с учениями Хуаянь и Хваом началось в Японии в середине VIII в. [Игнатович, 1987]. Изучались трактаты Фа-цзана (643—712) и других мыслителей этой школы. Как отмечают исследователи, в трактатах Хуаянь буддийская философия Китая была разработана особенно глубоко; см.: [Торчинов, 2001]. Под влиянием Хуаянь так или иначе находились все дальневосточные буддийские школы. Когда они обсуждали самые отвлеченные теоретические вопросы — соотношение единого и многого, всеобщего и единичного, сущности и явления — они почти всегда опирались на построения



Хуаянь, задействовали их для обоснования своих способов подвижничества. Условно можно сказать, что в Японии среди шести школ города Нара школа Кэгон была «кафедрой общей теории», тогда как школы Хоссо и Куся отвечали за «кафедру теории познания», Санрон и Дзёдзицу — за «кафедру теории пустоты/относительности», а Рицу — за «кафедру общинных уставов». При этом именно на основе учения Кэгон монах Робэн и его сподвижники предполагали создать единую систему поземельных храмов — то устройство государственной буддийской общины в Японии, каким оно было задумано в VIII в. Статуя Большого будды в храме Тодайдзи в Нара, в центре этой общеяпонской храмовой сети, изображает вселенского будду Бирусяну из «Сутры цветочного убранства».

Уже в IX в. выяснилось, что такая система государственных храмов на практике не работает, как не действует и само «государство законов», для которого она предназначалась. Школа Кэгон сохранила за собой роль хранительницы китайских философских теорий, нужных для серьезной разработки любого вопроса буддийского учения. Особенно близка была школа Кэгон со школой Сингон, тем более что храм Тодайдзи на протяжении IX—XII вв. так или иначе был подведомствен Сингон. Неудивительно, что Мёэ в юности стал изучать наследие Кэгон — ведь без знания основ учения этой школы были бы непонятны «тайные» трактаты Кукая, которые он проходил со своими учителями в Такаосандзи и Ниннадзи.

Как и в других школах города Нара, монахи Кэгон с начала IX в. почти не поддерживали связей со своими китайскими и корейскими собратьями; поездки на материк постепенно прекратились, и до XII в. в школе Кэгон изучались только классические трактаты Хуаянь/Хваом, написанные в VI—VII вв. Между тем как раз в IX в. учение Хуаянь существенно расширил и во многом переосмыслил Гуй-фэн Цзун-ми; см.: [Торчинов, 2001]. В Японии его работы долго оставались неизвестными; в конце XII в. японские монахи начали наверстывать упущенное.

В области практических наставлений школа Кэгон, во-первых, развивала свои «таинства», в том числе указания к обрядам по «Сутре цветочного убранства», во-вторых, передавала учение о ступенях совершенствования бодхисаттвы, основанное на этой сутре.

Возрождение учения Кэгон в XII в. в Японии начал монах Бэнгё (1138—1202). В пору молодости Мёэ при храме Тодайдзи в Нара уже снова, после долгого перерыва, велись чтения «Сутры цветочного убранства», сопровождаемые разбором трудных вопросов. Делались попытки возродить традицию диспутов между школами Кэгон, Хоссо, Сингон и Тэндай, забытую с XI в.

Обсуждая вклад Мёэ в развитие учения Кэгон, Ф. Жирар выделяет в его сочинениях тему соотношения между вселенским буддой Бирусяной, чтимым в школе Кэгон, и Великим Солнечным буддой (Дайнити, санскр. Махавайрочана), почитаемым в «таинствах» школ Сингон и Тэндай. Особенность «Сутры цветочного убранства» — в том, что Бирусяна в ней не проповедует, но пребывает в молчаливом сосредоточении, объемля весь мир своей просветленной мыслью, а проповедь ведут бодхисаттвы. Что же до «тайного учения», то его источником считается проповедь Дайнити, разлитая повсюду в мире (все звуки — его голос). Кукай настаивал, что ни в одном из «явных» учений Вселенский будда в «теле Закона-Дхармы» не проповедует, и только в «таинствах» проповедь принадлежит именно этому телу будды. По Мёэ, учение Кэгон — «явное», однако и в нем проповедь восходит к «телу Закона». Мёэ при этом ссылается на «Сутру совершенного пробуждения» («Энкаку-кё:»), где упор делается на то, в каком состоянии находится будда: разница между телами сводится к тому, сколь широко охватывает мир просветленное сознание того или другого будды в то или иное мгновение подвижничества. «Сутру совершенного пробуждения» комментировал и высоко ценил Цзунми, и Мёэ опирается также и на его толкование.

Другая тема, тоже важная для Мёэ, это вопрос о постепенном либо внезапном достижении просветления. Наиболее остро этот вопрос ставят наставники традиции *чань/дзэн*; с точки зрения южной ветви *чань*, просветление вообще может быть только внезапным. Их подход не исключает постоянных подвижнических усилий, но рассчитывать на постепенное приближение к конечной цели подвижничества, с их точки зрения, означает вообще отказаться от этой цели. Отчасти «таинства» тоже следуют этому подходу, и в целом установка на то, что «внезапное» лучше «постепенного», представлена в японских буддийских учениях достаточно широко. Тему «внезапного/постепенного» обсуждают и мыслители школы Тэндай, и Синран, и другие. Мёэ в сочинении «О значении зерен веры по Сутре цветочного убранства» связывает этот вопрос с учением о взаимозависимом возникновении, основополагающем для буддизма вообще. По этому учению, беспричинных событий не бывает, и просветление тоже обусловлено, ему предшествуют его причины, и в этом смысле назвать его «внезапным» невозможно. Однако «Сутра цветочного убранства» учит, что непросветленное существо, впервые узнавая о просветлении, тем самым достигает просветления. Это согласуется с «тайным учением», где просветленная мысль вселенского будды присутствует в сознании любого непросветленного существа.



Казалось бы, причина для просветления тогда есть у каждого: она состоит в том, что этот непросветленный человек причастен мировому целому, мыслимому как «тело Закона» будды. По Мёэ, ключевое и действительно неделимое мгновение, когда человек сознает в себе будду, — это мгновение веры. О нем можно сказать, что оно наступает «внезапно», но веру эту нужно не просто ощутить, но деятельно осуществить — уподобиться будде «великой мудростью» (которой чужда любая односторонность), «великим состраданием» (не отвергающим никого из обитателей непостоянных миров) и «великим обетом» (решимостью спасти всех). И к такому осуществлению нужно подготовиться, создать для него предпосылки. Мёэ рассуждает здесь не на том сущностном уровне, на котором любой человек может стать буддой, а на уровне прикладном: как человек может донести до человека истину о просветлении? Объявляя ее сразу, как она есть, учитель уподобился бы, пишет Мёэ, тому кормильцу, который пытается кормить младенца твердой пищей или дает голодающему рыбу; для обоих такая еда вредна, а может быть и губительной. Нужно постепенно кормить дитя молоком, а истощенного взрослого мягким рисом, пока они окрепнут и смогут вкусить настоящей еды. При подвижничестве взращивается вера, ее можно было бы назвать «верой в себя», хотя это в то же время и вера в выбранный путь. Соблюдая заповеди, совершая благие дела ради других, человек привыкает к тому, что он это может, и так постепенно созревает для веры в то, что может полностью уподобиться будде [Жирар, 2007]. В этом смысле Мёэ не расходится с установкой «Сутры цветочного убранства» на то, что «сердце само создает всех будд», но понимает ее иначе, чем приверженцы традиции «исконной просветленности».

Двое непримиримых критиков Хонэна, Дзёкэй и Мёэ, сами были амидаистами, то есть почитали будду Амиду и считали правильным молиться о возрождении в Чистой земле. Не согласны они с Хонэном в том, что «памятовать о будде» (*нэмбуцу*), то есть произносить слова «Слава будде Амиде» (*Наму Амида-буцу*), — это единственный способ подвижничества, действенный в «последнем веке». Отрицание всех остальных обрядов кроме *нэмбуцу* для них неприемлемо; см.: [Бандо Сёдзюн, 1974; Боуринг, 2005].

«Колесо опровержения ложных взглядов» Мёэ начинает с сожалений о том, что приходится нападать на собрата по общине, но не выступить против Хонэна нельзя, ведь этот наставник «всех нас выставил дураками». Раньше, пишет Мёэ, я думал, что этот достойный монах в свое время был оклеветан, что сам он не учил

тому, что известно о его взглядах; оставалась еще надежда, что многое ему приписали его дурные последователи. Но теперь, когда обнародован его трактат, я читаю его — и не верю себе! Получается, Хонэн действительно держался тех заблуждений, за которые его порицали при жизни и которые, увы, принесли ему такую славу, что теперь критиковать Хонэна во мнении многих означает хулить само «памятование о будде», простое и общепризнанное средство спасения. Тем важнее показать, в чем Хонэн заблуждается, — быть может, так удастся предотвратить раскол в общине.

Хонэн, по Мёэ, пытался выстроить такое учение, что поможет каждому человеку возродиться в Чистой земле. Но на деле его рассуждения, наоборот, создают препятствия для возрождения. Прежде всего, Хонэн неправ в том, что единственным способом возрождения называет изустное «памятование». Мёэ на нескольких примерах показывает, что Хонэн подтасовывал цитаты из сочинений Дао-чо и Шань-дао, а на самом деле эти китайские наставники вовсе не отрицали ни сосредоточения на образе будды, ни чтения сутр, ни других многообразных деяний, ведущих к возрождению. Таким образом, «исключительность» *нэмбуцу* и негодность прочих видов подвижничества — это изобретения самого Хонэна. Если даже «памятование о будде» чрезвычайно просто и действенно, это не значит, что другие дела подвижников надо бранить, называть «разбойничьими», как делает Хонэн. Отрицать их — значит отвергать «уловки» Будды, давшего разным людям разные способы спасения, чтобы каждый мог выбрать, что ему удобнее и ближе.

Кроме того, Хонэн неправ в том, что называет людей «последнего века» полностью дурными — то есть не признает, что даже у них есть «просветленное сердце» (санскр. *бодхичитта*, яп. *бодайсин*). Это та изначальная тяга к спасению, которая есть у любого живого существа, а если бы ее не было, то даже «памятование» не спасало бы никого. Здесь Хонэн и Мёэ исходят из разных установок. По Хонэну, молитва «Слава будде Амиде» действенна потому, что сам Амида в своем Изначальном обете поклялся спасти всех, кто будет произносить эту молитву. Другой причины для спасения, по Хонэну (и по Синрану тоже), не нужно, этой одной достаточно. Человека спасает «сила Другого» (*тарики*), сила будды Амиды, и достаточно лишь верить в нее, а полагаться на собственные силы в век «конца Закона» бессмысленно. И те, кто предлагает людям действовать самим, строить храмы, переписывать сутры и т. п. — все «разбойники», потому что обманывают ближних. По Мёэ, для спасения должна быть причина в самом спасаемом человеке — та внутренняя уже просветленная, пусть и не выявленная природа, о



которой говорилось выше. «Силу Другого» Мёэ, разумеется, признает, и даже в более широком смысле, чем Хонэн, но эта сила, с его точки зрения, не может быть направлена в никуда: она воздействует на что-то в человеке, а именно на его «сердце». Хонэн много говорит о счастье родиться человеком и встретиться с учением об Изначальном обете, но не отвечает на вопрос, как эти его слова совмещаются с его же рассуждениями о полном ничтожестве людей в «последнем веке». Для Мёэ, признающего просветление как сущность человеческого «сердца» в непросветленной, помраченной оболочке, этой проблемы нет. По Мёэ, человек, выбирая для себя «памятование», делает выбор из нескольких разных, по-своему ценных возможностей; он при этом уважает выбор других и уже некоторым способом осознает свои заблуждения (как свои, вот такие, а не иные), то есть уже делает шаг к избавлению от них. А по Хонэну, есть только один правильный выбор — в пользу «силы Другого», остальных возможностей больше нет.

Еще Мёэ обращает внимание на то, что «возрождение» (*о:дзё:*) — это новое состояние сознающего сердца, а не перемещение из здешнего мира в Чистую землю. Если же говорить, что подвижником движет только «сила Другого», то непонятно, что же меняется в нем самом, когда он обретает возрождение.

Доводы Мёэ оказались не менее сильными, чем упреки Дзёкэя. Синран в трактате «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» будет подробно отвечать на них, отстаивая амидаизм в его «исключительной» версии.

Отвергая «исключительный» подход к обрядам, Мёэ в то же время строит учение о нескольких простых обрядах, могущих стать лучшим средством спасения для тех, кому они подходят. Особенно подробно он обсуждает обряд, основанный на очищении песком и чтении «мантры лучистого света».

«Мантра лучистого света», *ко:мё:-сингон*, восходит к «Сутре истинного слова божественных превращений Непустых Силков» («Фуку:кэн дзимпэн сингон-кё:»). Примерный ее перевод: «Слава Бирусяне, Солнечному будде, чьи силки не пусты! О, великая мудра, сокровище в лотосе, обрати ко мне свой лучистый свет!» «Силки» здесь — образ тех средств, которыми будда ловит живые существа в круговороте страданий и спасает их.

Мантра была известна в Японии, как считается, со времен Кукая. Ее применяли не саму по себе, а в сочетании с обрядом «принятия дара через песок» (*дося-кадзи*). Хорошо промытый речной или морской песок благословляли с помощью мантры и затем рас-

сыпали на могиле, возле ложа умирающего или тяжелобольного — для избавления от скверны смерти через принятие «дара», благой помощи от будды. Первая запись о применении этого обряда относится к 876 г., к поминовению государя Сэйва. Среди прочих погребальных обрядов ради возрождения в Чистой земле очищение песком упоминает Гэнсин в конце X в. А в школе Хваом/Кэгон учение об этой мантре разрабатывал Вонхё в сочинении «Путь к покою и радости для странствующего сердца» («Ю:син анракудо:»).

Мёэ описывает очищение песком как один из простых обрядов, доступных любому человеку. Выучить «мантру лучистого света» несложно, подходящий песок можно найти почти всюду, а годится этот обряд не только для молитв о больном или умершем, но и для других случаев. Мёэ не говорит об «исключительности» этого обряда, и все же его можно поставить в тот же ряд, что и «памятование о будде», величание «Лотосовой сутры» и другие обряды для всех, известные и прежде, но подробно разработанные в эпоху Камакура.

О «мантре лучистого света» Мёэ пишет в нескольких сочинениях. Мы разберем «Записки, побуждающие к вере в песок и в мантру лучистого света» («Ко:мё:-сингон дося кандзин-ки») по переводу и исследованию Марка Унно [Унно, 1998; Унно, 2004].

Следуя установкам «тайного учения» школы Сингон, Мёэ в этом сочинении соотносит каждое из слов мантры с одной из сторон света, с одним из мировых первоначал, а также с соответствующим буддой и его мудростью. Получается, что мантра одной недлинной фразой охватывает все мироздание и содержит в себе всю мудрость Вселенского будды. Как вместе с зернышками соли в еду приходит весь вкус мирового моря, так и вместе с песком и мантрой в обыденную жизнь человека приходит вкус просветления.

Затем Мёэ объясняет действие мантры по-другому, исходя из учения школы Кэгон, а именно выводит его из закона взаимозависимого возникновения. Все явления в мире возникают и исчезают во взаимной обусловленности; по учению Кэгон, это объясняется взаимопроникновением (*энню:*) шести их самых общих признаков (*року-со:*): целостности, раздельности, тождества, различия, становления и исчезновения. Эти шесть характеристик предполагают друг друга и именно они зашифрованы в словах «мантры лучистого света».

Мёэ подробно разбирает пример: некий монах страдает оттого что отравился грибами, которые поднес ему его гость. Что было причиной отравления: сами грибы? Незадачливый грибник-даритель, собравший их? Мать, породившая грибника? Ничто из этого не было причиной само по себе, одно отсылает к другому. В итоге получается, что отравление «пусто», о нем невозможно говорить как о самостоятельном событии, хотя страдание от яда остается насущным, даже если и грибы, и даритель, и его мать были лишь видениями в бреду монаха, одурманенного ядом. Теперь на место грибов можно подставить песок, на место грибника — Будду, на место его матери и остальных предков — будд всех времен, которые передавали Закон. Тогда вместо отравления будет очищение, и оно тоже «пусто», но силы его это не отменяет. Другой пример: некий индийский царь поймал разбойников и ослепил их, они пошли странствовать по свету, взмолились к Будде, и тот порывом чудесного ветра вернул им зрение. Исцеленные слепцы побросали свои посохи, и из посохов выросла роща, куда теперь паломники ходят на поклонение. Это чудо тоже будет «пустым», если рассмотреть его исходя из всеобщей взаимозависимости, но избавление от страданий останется.



Кроме этих примеров, Мёэ приводит предания о знаменитых подвижниках: корейце Вонхё, японце Нитидзо (X в.) и других — им удавалось творить чудеса благодаря вере, их почитали даже морской дракон и судья «подземных темниц».

Дальше Мёэ предоставляет слово собеседнику, не верящему в силу песка и мантры. Маловер задает вопросы, в том числе такие: действует ли очищение песком на тех, кто умер с дурными мыслями, и если да, то не получается ли, что грешник спасается, хотя и не создал причин для этого? Нет, отвечает Мёэ, закон взаимозависимости действует и в этом случае: грешник спасается силой заслуг тех людей, кто молится за него, читает мантру и рассыпает песок. При этом не обязательно, чтобы они верили именно в силу песка. Пусть молятся кто как умеет, и верят кому во что легче верить, ведь любая вера основана на сутрах, на учении Будды. Здесь можно видеть, что Мёэ понимает «силу Другого» (*тарики*) как силу веры и благих деяний других людей, а не обязательно как силу будды.

Собеседник возражает: верить легко, когда смотришь на величественные изваяния будд, или когда восклицаешь: «Слава будде Амиде», — ведь сила этой молитвы всем известна. А в песок поверить трудно. Ответ Мёэ таков: вера сама по себе трудна, и именно затем, чтобы поддержать ее, при обрядах священными словами благословляют песок и землю, траву и дерево (в том числе древесину, из которой делают статуи). В храме Такаосандзи, например, священную силу будды обрядом сводили в дыню, кусочком этой дыни проводили по губам больного — и так излечивали болезнь. Я сам, — признается Мёэ, — не могу сказать, есть во мне вера или нет, она раскрывается не сама собой, но только когда встречаешь

мудрого друга и слышишь от него слова Закона. Здесь Мёэ рассуждает примерно так же, как сторонники «исконной просветленности» в школе Тэндай, но по их учению для просветления решающим условием служит первое знакомство с Законом, а для Мёэ — каждый случай встречи с наставником и наставлением.

Возвращаясь к «тайному учению», Мёэ разбирает три уровня «соответствия» (санскр. *самая*, яп. *саммая*) между подвижником и тем буддой, чей дар он принимает в обряде. Три уровня соответствия — надежду, мудрость, сострадание — Мёэ поясняет сравнением с воробьями. Первый уровень: когда птенцы еще не вылупились из яиц, взрослые птицы их насиживают, хотя на них самих эти яйца и не похожи. Второй уровень: родители кормят птенцов, уже признавая их за своих, за воробьев. Третий уровень: птенцы вырастают и сами выводят птенцов, подражая примеру родителей. Этот пример показывает точку зрения Мёэ на «исконную просветленность»: исходно человек может стать буддой, но он еще не будда — это, безусловно, воробьиный зародыш в яйце, но еще явно не воробей. Настоящим воробьем птица становится, когда сама растит воробьев, а человек становится буддой, когда помогает другим обрести просветление.

Но почему для обряда выбран именно песок, такая малоценная вещь? Здесь в «Записках, побуждающих к вере» приведен диалог, похожий на диалоги из сутр или на сократовские диалоги: наставник спрашивает у собеседника-маловера, что такое песок, чем он отличается от риса, золота, хрусталя, откуда мы знаем, что песок — это песок, а золото — это золото и т. д. Собеседник соглашается, что на самом деле он всего этого не знает, а лишь следует за расхожими мнениями.

Освященным песком, по Мёэ, можно очищать даже тела умерших, брошенные в самых нечистых местах. Но сам песок для обряда нужно брать чистый — на морском или речном берегу, где вода прозрачна, подальше от людского жилья. Песок нужно перебрать и промыть, удалить осколки ракушек, камешки и прочий мусор. Однажды примененный при обряде, хорошо подготовленный песок не оскверняется, он сохраняет чудесную силу.

Заповеди и посвящения для монахов и мирян Мёэ обсуждает во многих своих сочинениях; из его дневника и других документов, связанных с храмом Кодзандзи, известно и то, какие заповеди он вручал своим ученикам. Он задействовал почти все наборы предписаний, какие существовали в Японии в XIII в.: и заповеди устава, и заповеди бодхисаттвы, и заповеди *самая*, и различные варианты заповедей для мирян. Как и его предшественники, Мёэ уделял большое внимание посвящениям, при которых ученикам вручаются те или другие заповеди: человека недостаточно познакомить с заветами Будды и побудить исполнять их, но нужно помочь ему выбрать тот образ должного поведения (один из нескольких возможных), который подходит именно для него в настоящее время, и подкрепить этот выбор соответствующим обрядом.



Систематического учения о буддийском уставе у Мёэ нет, и это не случайно: для него выбор того или иного набора предписаний зависит от конкретного человека, так что общих указаний здесь нет. «То, чему следует быть», должное и возможное (*арубэки-ё:*) — свое для каждого.

Марк Унно в статье [Унно, 2006] соотносит рассуждения Мёэ о заповедях и его взгляды на наступившую эпоху как на «последний век». Исследователь выделяет здесь несколько различных представлений о времени; на первый взгляд, они друг с другом несовместимы, и все-таки для Мёэ значимы они все.

С одной стороны, при посвящении ученик встраивается в цепочку передачи «светильника Закона», занимает новую строчку в списке последователей Будды и может видеть, как далеко он сам и его учитель отстоят от эпохи Сякамуни. В этом смысле «время посвящений» — линейно. С другой стороны, для Мёэ принять и соблюдать заповеди значит вернуться в то время, когда Будда жил в нашем мире. В этом смысле Мёэ особенно высоко ценит уставные заповеди, ведь по ним-то как раз и жила первая община учеников Будды. Правда, часто Мёэ сетует, что до тогдашних образцов нынешние люди, и сам он тоже, заведомо не дотягивают.

И все же, считает Мёэ, следовать заповедям — в человеческих силах. Хонэн, ведший строгую монашескую жизнь, верил, что соблюдать заповеди ему удается благодаря «силе Другого», все заслуги и всю ответственность приписывал будде Амиде. Мёэ от установки на «силу Другого» тоже не отказывается, но понимает ее шире: это может быть и благое влияние кого-то из людей, «мудрых друзей», и помощь будд и бодхисаттв. «Мы — куски дерева, из которых искусные мастера, будды и бодхисаттвы, вырезают будд», — говорит Мёэ; правда, чтобы чувствовать себя таким куском дерева, нужно соблюдать заповеди.

Уподобиться будде, посвятить себя служению другим людям, в меньшей мере заботясь о собственном спасении, — этот подход, принятый в школе Тэндай, для Мёэ тоже не чужд. В этом смысле он ценит заповеди бодхисаттвы, нацеленные на милосердную заботу о других. Эти предписания помещают человека уже не в исто-

рическое, а в космическое время, ведь они исходят от вселенского вечного будды Бирусяны. В этом времени нет движения к упадку, к «концу Закона». Но как быть, если человек помогает другим, а сам ведет нечистую жизнь? На этот случай Мёэ приводит старинное сравнение. Чистый, но не милосердный человек в буддийской общине — уважаемый чужак, а милосердный, но нечистый — дурной сын, и все-таки сын. Зримым подтверждением выхода в «космическое время», как предполагает М. Унно, для Мёэ и его учеников были видения и сны, в которых возможно встретиться с бодхисаттвами и с праведниками прежних веков. А одним из способов связать наступивший век с эпохой Сякамуни было для Мёэ, как и для многих его современников, почитание пепла похоронного костра Будды (яп. *сяри*, санскр. *шарира*). Известно, что Дзёкэй передал Мёэ те частицы *шарира*, которые в VIII в. доставил в Японию Цзянь-чжэнь (см. гл. 4).

В «Последнем наказе досточтимого Мёэ из Тоганоо» Мёэ говорит и о своем опыте соблюдения заповедей, и о том, чему он пытался учить других людей. Здесь для него жизнь по заветам Будды — в большой мере и есть главная цель, а не подготовительная ступень для освоения сосредоточения, достижения мудрости и итогового спасения. Все эти будущие блага следуют из правильной жизни — точнее, могли бы следовать, если бы удалось устроить общину так, как задумал ее Будда.

Учение Будды, по Мёэ, предназначено не для будущей жизни в Чистой земле, а для здешней, в мире людей. При этом он, как и амидаисты, много говорит о счастье родиться человеком, да еще и услышать наставления Будды, и о том, как важно не растерять впустую этот дар, не утратить человеческого облика при жизни, не натворить таких «мелких и глупых» (*асамасики*) дел, после которых человеком уже не возродишься, а попадешь в ад, в мир животных или в другие дурные миры. Глуп и смешон тот монах, кто воображает себя учителем, притворяется знающим и мудрым. А еще смешнее тот, кто весь отдается лицедейству, ставит спектакли для мирян, будто бы не способных усвоить поучение без развлечения. Это притворство второго порядка — мнимый наставник под личиной актера — то, что больше всего печалит Мёэ в современной ему буддийской общине. Вести же себя по-человечески для Мёэ значит жить так, как если бы Будда был рядом: живой, а не просто изваянный из дерева или нарисованный на бумаге.



# Глава 9
# Движение Сингон-Рицу: Эйдзон, Нинсё, монахиня Синнё

Монах Эйдзон и его ученики особенно много сделали для «возрождения уставов и заповедей». Они строго соблюдали монашескую дисциплину, изучали тексты уставов и толкования к ним, проводили «тайные» обряды. При участии мирян они многое делали для помощи больным и отверженным: этой работой прославился ученик Эйдзона по имени Нинсё. Кроме того, они восстанавливали женскую монашескую общину; среди учениц Эйдзона знаменитой стала монахиня Синнё. Движение последователей Эйдзона позже получило название Сингон-Рицу, «Истинные слова и устав».

События своей жизни Эйдзон подробно описал в «Записках о том, как обучением выправлялись тело и чувства Эйдзона, алмазного дитяти будды» («Конго: бусси Эйдзон кансин гакусё:-ки», 1285). По оценкам исследователей, это один из самых достоверных «ретроспективных дневников» эпохи Камакура. Кроме того, сохранились записи учеников Эйдзона; см.: [Эйдзон, 1997; Вадзима Ёсио, 1959].

Сиэмбо Эйдзон (1201—1290) родился в земле Ямато. Его отец Кэйгэн был высокопоставленным монахом храма Кофукудзи в Нара, мать происходила из семьи Фудзивара. Вероятно, Кэйгэн стал монахом в отроческие годы, то есть сын у него родился уже после принятия сана. В XII—XIII вв. и в городе Нара, и на горе Хиэй жены и дети были у многих монахов, хотя устав и предписывает целомудрие. В XIII в. проповедники новых учений ставили такое лицемерие в вину старым храмам: их монахи делают вид, будто «вышли из дому», а на самом деле не просто живут с женщинами, а еще и пристраивают потом своих сыновей на общинные должности.

Мать Эйдзона умерла, еще когда он был ребенком, и отец отослал мальчика в столицу к тетке — жрице в святилище Киётаки-но мия при храме Дайгодзи (хотя сами жрицы должны были соблюдать целомудрие, воспитывать приемных детей им разрешалось). В Дайгодзи Эйдзон прошел первоначальное обучение, а в 1217 г. принял монашеское посвящение на помосте при храме Тодайдзи в Нара. И по рождению, и по учебе Эйдзон был связан с Кофукудзи и Дайгодзи — двумя храмами, где столетием ранее работал Дзитихан (см. гл. 5).

Позже Эйдзон продолжил изучать «таинства» в столице и на горе Коя, веря, что «истинные слова, мантры» — «чудесное сред-

ство в век конца Закона». Как и другие монахи школы Сингон, он не считал, что в «последнем веке» обряды утратили силу.

В автобиографических записках Эйдзон рассказывает, как он в юности изучал «Сутру о Великом Солнечном будде», толкование к ней китайского наставника Исина (683—727) и труды Кукая (774—835), основателя школы Сингон в Японии. Читая эти тексты, он пришел к убеждению: невозможно правильно исполнять «тайные» обряды без строгого соблюдения заповедей — не только «тайных», но и обычных заповедей устава. Особенно повлияло на Эйдзона «Завещание» Кукая 813 г. («Ко:нин юикай»). В записках Эйдзон приводит отрывок из него, где Кукай говорит ученикам: кто из вас станет нарушать заповеди — тот не ученик Будды, и мне он тоже не ученик. См.: [Уатт, 1999; 89; Гронер, 2005; 211; Андреева, 2006; 356].

Обычно считается, что «заповеди устава» монах принимает ради собственного освобождения, а «заповеди бодхисаттвы» — ради помощи другим; так писал Сайтё: в начале IX в., так считали и другие наставники школы Тэндай. Конечно, монах, посвященный по уставу, может подвижничать ради других, но это будто бы не следует из заповедей, которые он принял. Эйдзон держится другой точки зрения: уставные заповеди нужно соблюдать и для собственного блага, и для блага всех живых существ, ради которых проводятся «тайные» обряды. При этом бунтарем Эйдзон не был; первые полтора десятилетия своей монашеской карьеры он вел обычную жизнь служилого монаха, разве что не пользовался многочисленными послаблениями, принятыми по обычаю в столичных храмах.

В 1234 г. Эйдзон откликается на приглашение перебраться в Нара, в молельню Хотоин при храме Сайдайдзи. Туда набирали «монахов, блюдущих зароки» (*дзисайсо:*), готовых строго исполнять правила устава. Не вполне ясно, была ли это очередная попытка восстановить общинную дисциплину хотя бы в одном храме или же мероприятие было задумано как разовое, рассчитанное на ограниченный срок, и целью его было обрести заслуги и направить их на обретение какой-то мирской пользы. Такие собрания монахов в Японии время от времени устраивали разные храмы; на них требовалось точное соблюдение всего набора заповедей и усердное подвижничество. Эти собрания отчасти следовали давнему японскому обычаю, когда ради успеха какого-либо дела (например, в рыбацкой деревне — ради благополучного возвращения рыбаков и хорошего улова) несколько нарочно отобранных людей выдерживали «зароки», *ими*, то есть не выходили из помещения, постились, хранили молчание и т. д. Обычай *ими* существовал задолго до знакомства с буддизмом, и начиная с первых веков существования монашеской общины в Японии ее установления (например, летнее затворничество монахов) мыслились в том числе и по этому образцу.



В городе Нара Эйдзон поступает в ученики к монаху Тисокубо Кайнё (ум. 1213), ученику Дзёкэя. Под руководством Кайнё Эйдзон изучает «Трактат о подвижничестве по Четырехчастному уставу» (кит. «Сыфэнлюй синши-чао», яп. «Сибунрицу гё:дзи-сё:») — сочинение Дао-сюаня (596—667), крупнейшего китайского знатока монашеских уставов.

В ходе этой учебы Эйдзон делает вывод: по-настоящему в Японии уставу не следует никто, в том числе и мои учителя, и я сам. Даже нелицемерные монахи, кто старается соблюдать заповеди, плохо знают и плохо понимают установления монашеской жизни. Взгляды Эйдзона разделяют двое более опытных учеников Кайнё — монахи Энсэй (1180—1241) и Какудзё (1193—1249). Четвертым к ним присоединяется Югон (1186—1275).

Четверо единомышленников начинают с того, что слагают с себя посвящение, полученное на помосте Тодайдзи. Ведь наставники, которые вручали им заповеди, сами не были посвящены должным способом и не вели «чистой жизни» по уставу, а значит, не имели права проводить посвящение. Слагая заповеди, Эйдзон и его товарищи поступают по примеру своих собратьев эпохи Нара. Цзянь-чжэнь тоже велел своим японским ученикам отказаться от всех прежних посвящений и только после этого заново вручил им заповеди.

Дальше можно было действовать двумя путями: или отправляться в Китай и искать там храм, где сохранилась правильная передача заповедей, или принять заповеди самостоятельно, «призвав в наставники» будд и бодхисаттв. Эйдзон и его товарищи выбирают второй путь. В 1236 г. они начинают готовиться к самостоятельному посвящению, чтобы «принять заповеди по собственному обету» (*дзисэй дзюкай*). Предварительно Какудзё тщательно изучил тексты, где описан такой обряд. См.: [Гронер, 2001].

Перед статуями почитаемых будд и бодхисаттв четверо монахов дают обет строго следовать заповедям. Вскоре после этого у храма Сайдайдзи начинается распря с представителем Ставки (*дзито:*); монахи вынуждены искать убежища в других храмах. Эйдзон перебирается в храм Кайрюодзи в том же городе Нара; в Сайдайдзи он и его товарищи возвращаются в 1238 г.

Десять лет спустя, в 1247—1249 гг., Югон с еще двумя монахами все-таки посетили Китай. Оттуда они доставили большое число трактатов, прежде не известных или же забытых в Японии.

Продолжая жить в храме Сайдайдзи, Эйдзон и его единомышленники становятся «отшельниками» (*тонсэйся*) — отныне они действуют вне государственной храмовой общины. Кроме них, в Сайдайдзи жили и еще несколько таких монахов.

Сторонники возрождения устава проводили обряды «вручения заповедей» для монахов и мирян. В каждом случае смотря по составу участников они вручали разные заповеди: или самые простые «десять добрых заповедей», или 58 «заповедей бодхисаттвы», или другие подборки. Кроме того, Эйдзон и старшие из его товарищей давали наставления по различным «тайным» и «явным» обрядам, разъясняли суть учения о заповедях. Особенно часто Эйдзон толковал «Записки о старых следах Сутры о сетях Брахмы» («Боммо:кё: косяку-ки», VIII в., составитель — корейский наставник Тхэхён).

Рёкамбо Нинсё (1217—1303) родился в земле Ямато, его отцом был Томо-но Садаюки. Нинсё принял монашество в 1232 г. в храме Какуандзи близ Нара. Еще подростком Нинсё вошел в сообщество монахов и мирян из окрестностей города Нара, которые особенно почитали бодхисаттву Мондзю (санскр. *Манджушри*) — заступника всех искателей мудрости. Люди из таких сообществ собирали пожертвования и тратили их на различные милосердные дела. С государственной монашеской общиной такие сообщества близко связаны не были; зато они имели дело с отверженными — с теми, кого принято было считать за «нелюдей» (*хинин*, см. гл. 7).

К отверженным в эпохи Хэйан и Камакура относят несколько разных разрядов людей. Прежде всего, это прокаженные и больные, страдающие разными кожными болезнями — такие недуги несут особенно сильную «скверну», *кэгарэ*. Сюда же причисляются увечные с явными телесными изъянами. Таким отверженным мог стать человек из любого слоя общества, если заболевал или был искалечен. Кроме того, были и наследственные *хинин*, «осквернённые» по рождению. Во всех случаях отверженные должны были селиться отдельно от обычных деревень и городов. Общины *хинин* устраивали свои «стоянки» (*сюку*) при храмах, на отдалении от основных храмовых построек. Отверженные помогали при похоронных обрядах, обихаживая тело умершего. Нередко храмы в своих имущественных распрях задействовали *хинин* — в качестве боевой силы или средства обрядового устрашения: противника запугивали тем, что «нелюди» осквернят его угодья. Занимая низшее положение в обществе, отверженные на деле составляли немалую силу, особенно в краю Ямато с его многочисленными святынями — ведь чем строже монахи, жрецы и миряне блюдут чистоту, тем сильнее потребность в тех, кто брал бы на себя всю «нечистую» работу.



По преданию, бодхисаттва Мондзю сам являлся в образе отверженного — чтобы пробудить у людей «сострадательное сердце». Почитатели Мондзю собирали еду, вещи и лекарства для тех отверженных, кто не мог прокормиться сам. Целью при этом была не только милосердная помощь самым несчастным. Речь шла еще и об обретении мудрости — об осознании того, что чистое и скверное, красивое и уродливое, высокое и низкое взаимно предполагают друг друга, а потому суть «не два». Предания о Мондзю-прокаженном вошли в «Сборник стародавних повестей» («Кондзяку моногатарисю:», XIX, 2) и в «Беседы о делах старины» («Кодзидан», III, 81).

В 1239 г. Нинсё заново прошел обряд принятия заповедей в храме Сайдайдзи и стал учеником Эйдзона. Несмотря на молодость, Нинсё оказался отчасти еще и наставником: под его влиянием почитание Мондзю перенимают и Эйдзон, и другие учителя и ученики из Сайдайдзи. Монахи-книжники завязывают все более тесные связи с неформальными буддийскими сообществами — и так движение за возрождение заповедей получает все более широкую поддержку.

Выйдя из государственной общины, Эйдзон и его единомышленники могли теперь не соблюдать многих ограничений, предписанных служилым монахам. Государственный буддийский обряд, сросшийся с почитанием «родных богов», требовал «чистоты», *хараи*, в жреческом смысле слова. Монах должен был избегать всего, что связано со смертью, болезнью, кровью не настолько строго, как жрец, и все же от «скверны» он должен был держаться как можно дальше. Еще с древности похоронный обряд в Японии стал преимущественно монашеским делом, однако в государственных храмах после похорон монаху следовало пройти тридцатидневное очищение, и все это время он не участвовал ни в каких обрядах. Об исцелении недужных монахи также молились, но по возможности на расстоянии, и во всяком случае не должны были приближаться к больным кожными болезнями. По закону монахи лишь в особо оговоренных случаях могли собирать милостыню: считалось, что в государственных храмах их всем необходимым обеспечивает казна, а в родовых — семья основателей храма. И особенно осторожно следовало подходить к сбору подаяния одеждой и утварью, ведь среди таких даров могли быть (и часто бывали) личные вещи умерших, тоже «осквернённые». А отшельники *тонсэйся* подаяние собирали — в конце XII в. среди них особенно прославился Тёгэн (1121—1206), «монах с тачкой», руководивший сбором пожертвований на восстановление разрушенного храма Тодайдзи.

В 1240 г. Эйдзон проводит обряд, обращенный к бодхисаттве Мондзю (*Мондзю-куё:*) в храме Какуандзи. Тогда же он вручает заповеди отверженным из храмовой округи. В 1241 г. Нинсё сообщил учителю о своем обете: установить изваяния Мондзю на семи стоянках *хинин* в память о своей покойной матери. Эйдзон поддержал это начинание. В том же году он провел обряд почитания Мондзю на стоянке отверженных близ горы Мива. Для этой общины изваяние бодхисаттвы изготовил другой его ученик, Кэйдзицу. В 1240-е годы и позже Эйдзон проводит еще несколько молений бодхисаттве Мондзю в разных общинах *хинин*. Он привлекает на свою сторону некоторые из тех храмов, при которых живут отверженные. Это оказалось полезным и в деле изучения заповедей: в небольших горных храмах земли Ямато монахи из Сайдайдзи отыскали несколько текстов, которых не могли найти в крупных книжных собраниях в Нара и в Столице. Так, в одной из молелен при той же горе Мива нашлось «Собрание, пробуждающее просветленное сердце» (см. выше), переписанное рукой Дзёкэя [Андреева, 2006].

Эйдзон уточняет и правила почитания Мондзю, осмысляет их исходя из «тайного учения». В 1250 г. по заказу Эйдзона художник Гёсон из храма Кофукудзи изготовил мандалу с изображением Мондзю. В отличие от статуй, эта картина предназначалась для более сложного обряда: кроме подношений и величаний, в него входило сосредоточение на образах Мондзю и его спутников.

Как и почитатели Мондзю, Эйдзон и его приверженцы собирают пожертвования и тратят их на помощь недужным, увечным, старикам. При поддержке мирян монахи из Сайдайдзи создают при нескольких храмах приюты для заразных больных или обустраивают лечебницы при уже существующих стоянках *хинин*. Такие приюты существовали и прежде; новой была попытка объединить их в некую сеть, чтобы действовать более согласованно, а заодно — отчасти вывести из тени те связи, которые уже были между разными общинами отверженных.

Для тех, кто страдает кожными болезнями, монахи устраивают купальни с горячей водой и лечебными травяными отварами. Предшественником Эйдзона и в этом деле был Тёгэн — тот призывал мирян строить бани и учил, что молитва при купании лучше всего очищает и тело, и сердце. Постная пища без пряностей и тщательно процеженная питьевая вода — как требуют заповеди — тоже способствовали лечению. По преданиям, с помощью молений и обрядов, а также омовений Эйдзон и его ученики даже излечивали кожные недуги; конечно, не проказу, а стригущий лишай и другие. Буддисты в Японии и прежде верили, что Закон Будды позволяет преодолеть даже самую сильную скверну: и «тайными», обрядовыми, и «явными», мирскими средствами. Здесь же это убеждение доказывалось на деле, и «чудеса» производили тем большее впечатление, что, по общему мнению, в век «конца Закона» они должны были уже быть невозможны.



Сами приверженцы Эйдзона говорили, что не боятся заразы и осквернения, потому что строгая жизнь по заповедям их защищает. Такая сила веры в устав также привлекала к монахам из Сайдайдзи многих последователей. Вместе с тем о движении Эйдзона и Нинсё трудно сказать, что оно было «исключительным» в том же смысле, как «исключительное памятование о будде» у Хонэна. Здесь без соблюдения устава невозможно все остальное, но одного его мало, а нужны еще и милосердные деяния, и обряды, и проповеди.

Кроме Мондзю в кругу приверженцев Эйдзона особенно чтили двух японских подвижников древних времен — царевича Сётокутайси (574—621) и монаха Гёки (также Гёги, 668—749). Важнейшим благим деянием Сётоку считалось основание храма Ситэннодзи в Нанива с лечебницей и приютом для бездомных. Монаха Гёки тоже чтили за всевозможные общеполезные начинания — строительство мостов и дорог, создание приютов, а еще за то, что он будто бы первым в Японии начал почитать Мондзю. (Чаще считается, что обряды, обращенные к Мондзю, в Японии основал в IX в. Эннин из школы Тэндай. Будучи в Китае, он некоторое время прожил на горах Утайшань, где особенно чтили этого бодхисаттву.) Нинсё, вероятно, сознательно следовал образцу Гёки и большее внимание уделял благим делам ради простых мирян, тогда как Эйдзон — работе по восстановлению общины.

В 1242 г. Эйдзон «вручил заповеди» заключенным в тюрьме города Нара. Позже такие обряды приверженцы Эйдзона совершали постоянно. Ученики Эйдзона собирали пожертвования и на другие благотворительные нужды Они объединяли силы мирян для строительства дорог и мостов, восстановления ветхих храмов и для прочих подобных начинаний. Приверженцы Эйдзона не избегали и похоронных обрядов; храм Сэннюдзи на Восточных холмах близ города Хэйан, где они обустроили кладбище, позже стал местом погребения государей.

По Мацуо Кэндзи, забота о *хинин* была важным шагом в тех поисках, которые в начале эпохи Камакура вели многие наставники: в поисках религии для отдельного человека, а не для общины, рода или государства. Исключенный из семьи, выброшенный из общественной иерархии отверженный как раз и был таким «отдельным» человеком, даже если и принадлежал к общине *хинин*. Как счита-

ется, к концу XIII в. Эйдзон и его последователи устроили приюты для больных примерно в полутора тысячах храмов по всей Японии.

В конце 1240-х годов Эйдзон и его товарищи обновили кельи для монахов и «зал Будды» в храме Сайдайдзи. В 1249 г. в этом зале установили изваяние Будды Сякамуни. За образец взяли статую из столичного храма Сэйрёдзи, привезенную из Китая в 985 г. (а ее прообразом, в свою очередь, считалась статуя, которую в Индии изготовили еще при жизни Будды по распоряжению царя Удаяны; позже это изваяние будто бы чудесным образом попало в Китай). Главным почитаемым для приверженцев того учения, которое основал Эйдзон, был все-таки именно Сякамуни, при ком община монахов была такой, какой она должна быть. Статуя сохранилась в храме Сайдайдзи до наших дней.

В 1250—1260-е годы и в дальнейшем Эйдзон и его ученики продолжают давать наставления по заповедям, проводить посвящения для монахов и мирян, восстанавливают заброшенные храмы и помогают мирянам возвести новые, обустраивают различные обряды. В «Записках» Эйдзон несколько раз пересказывает вещие сны, свои и других людей: эти видения не только предвещают возрождение общины, но и указывают, какой именно обряд нужно изучить и описать. Считается, что «таинствами», разработкой обрядовых руководств, Эйдзон стал много заниматься начиная с середины 1260-х годов. Есть его тексты о почитании бодхисаттвы Мондзю [Эйдзон, 2007] и царевича Сётоку, кроме того, он вслед за Мёэ давал наставления по «мантре лучистого света» и обряду очищения песком.

При этом Эйдзон подчеркивал, что если подвижник «таинств» не соблюдает уставных заповедей и «тайных» заповедей *самая*, то он чтит не будду, а демона в облике будды; основу для обрядовой деятельности, нацеленной на обретение мирских благ, по Эйдзону, непременно должно составлять правильное монашеское поведение [Абэ Рю:ити, 2002; 110—112].

В «Собрании песка и камней» Мудзю Итиэн сообщает, как Эйдзон открывал один из небольших храмов (свиток VII, рассказ 17):

«В земле Ямато в горном селении жил один зажиточный крестьянин. Он построил молельню, покрыл соломой — и пригласил досточтимого Сиэмбо из храма Сайдайдзи благословить первый обряд. И вот, читают посвятительную запись, и в строках о цели благого деяния там говорится: “Эту молельню я воздвиг ради моей бабушки, и пусть заслуга от сего деяния обратится ей во благо. Если б я совершил это ради жителей всех миров, то бабушке моей, считай, почти ничего бы не досталось. Потому я безраздельно обращаю всю заслугу на благо моей бабушки”.



Слыша это, Сиэмбо сказал:

— Когда свершаешь благие дела ради обитателей всех миров, то такая заслуга — самая большая. Ни в коем случае не надо упускать ее!

Крестьянин в ответ:

— Благодарствую, исправим! Пусть так и будет: ради всех. Вот только... Пускай сосед мой, староста Сабуро, в числе всех не считается!

Из множества обитателей всех миров все-таки одного человека исключил! Уперся: не хочу, мол, чтобы мои заслуги пошли во благо моему недругу. Недостойно это выглядело! Так рассказывал один отшельник, он сам все слышал при том обряде».

Впервые Нинсё отправился в восточные земли в начале 1250-х годов, вероятно, затем, чтобы наладить постоянные связи с тамошними общинами *хинин*. Он познакомился сначала с несколькими служилыми воинами, близкими к Ставке, а затем в Камакуре получил поддержку самих сиккэнов Ходзё. В 1259 г. он основал, а в 1267 г. открыл в городе Камакура храм Гокуракудзи. Как видно по названию (храм Высшей Радости), в нем совершались обряды ради возрождения в Чистой земле. Нинсё соединял их с наставлениями о заповедях, с «тайными» обрядами и с милосердным подвижничеством по образцу бодхисаттвы Гёки.

Особенно прославился Нинсё своими успешными молениями о дожде. Их он проводил почти каждый год начиная с конца 1260-х годов и до самой своей смерти. В 1271 г. его вызвал на обрядовое состязание Нитирэн (см. гл. 29): чьи молитвы вызовут дождь, тот пусть будет признан победителем, а проигравший пусть откажется от своего учения и пойдет в ученики к победителю. Такие обрядовые состязания были в обычае уже в X—XII вв., особенно в краю Кумано и в других местах, куда во множестве собирались паломники из разных храмов, представители разных обрядовых традиций. Нинсё вызова не принял — и, вероятно, поддержал жёсткие меры Ставки против Нитирэна.

Судя по обличениям в трактатах и письмах Нитирэна, в конце 1260-х годов движение Рицу уже было сопоставимо с амидаизмом и *дзэн* по влиянию в Камакуре. Большой вес здесь по-прежнему имела и школа Сингон с ее «тайными» обрядами. При этом Нитирэн выделяет Рицу как отдельную школу, имея в виду прежде всего Эйдзона, Нинсё и их последователей.

В пору обороны от монголов Эйдзон и его ученики проводят многочисленные моления о спасении страны. Так, в 1274 г. в хра-

ме Ситэннодзи в Нанива государь Камэяма устраивает чтения «Сутры о человеколюбивых государях» с участием ста монахов, в том числе и Эйдзона. Согласно этой сутре, почитание Закона Будды способно предотвратить семь великих бед, в том числе нашествие иноземцев (ранее, в 1260 г., Нитирэн написал об этом, и в дальнейшем часто повторял; см. гл. 30). Кроме того, Эйдзон и его ученики проводили моления в храме-святилище Ивасимидзу-Хатимангу и в других святилищах и храмах.

В 1273 г. Эйдзон совершил паломничество в святилище Исэ по приглашению жрецов Внутреннего святилища. Затем он еще несколько раз бывал в Исэ. В 1275 г. Эйдзон и его ученики вместе с монахами храма Дайгодзи преподнесли божествам Исэ «Большую сутру праджня-парамиты» («Дай хання-харамитта-кё:») и провели обряд ее чтений. Эта сутра, огромная по объему, в Японии задействовалась как одна из особенно чудесных; ее переписывали ради предотвращения бедствий и нередко преподносили богам. А в 1280 г. Эйдзон прибыл в Исэ, чтобы преподнести божествам полное издание буддийского канона в двух экземплярах: от государя Камэямы и от семьи Сайондзи. В Исэ Эйдзон основал храм, подчиненный Сайдайдзи — Косёдайдзи (по его названию Эйдзон получил посмертное величание, ср. ниже).

В самом храме Сайдайдзи сохранился «Ковчег высочайших истинных тел священных палат Исэ» (*Исэ-дзингу: госё:тай-дзуси*), изготовленный в 1280-х годах или позже, уже после смерти Эйдзона. Это сооружение выглядит как модель святилища, за его дверцами помещаются два небольших зеркала и две мандалы, написанные знаками письма *ситтан*. Мандала «Мир-Чрево» соотносится с богиней Аматэрасу из Внутреннего святилища Исэ, а мандала «Мир-Жезл» — с богиней Тоёукэ из Внешнего святилища. Такое соотнесение обычно для монашеского синтоизма XIII в. (например, о нем пишет Мудзю Итиэн в «Собрании песка и камней», свиток I, рассказ 1), здесь же на его основе обустроен ковчег для обрядов, обращенных к богиням Исэ.

В то же время Эйдзон поддерживал связи и со святилищем Оомива; в 1285 г. он восстановил храм Оомива-дэра и закрепил его положение как подчиненного храму Сайдайдзи. Так связи Сайдайдзи с древними святынями делались все теснее. Оомива-дэра считается одним из первых в Японии буддийских храмов, построенных ради «родных богов»; в IX—XII вв. святилище Оомива, хотя и расположенное на пересечении паломнических путей, стало уступать Исэ и Хиёси (у святилища Хиёси и Оомива было общее главное божество — бог Оомононуси, он же Оокунинуси), и вместе



со святилищем храм начал приходить в упадок. Эйдзон и его последователи «переоткрыли» Оомива, и с XIII в. это святилище возвращает себе общеяпонскую значимость. При этом, как сказано в «Преданиях великого светлого бога Мива» («Мива даймё:дзинэнги», XIV в.), богини Исэ все еще держат буддистов на расстоянии от своего обиталища, тогда как в Оомива жреческий и монашеский обряды едины по-настоящему [Андреева, 2006].

В 1300 г. государь Гофусими пожаловал Эйдзону посмертное величание Косё-босацу — «Бодхисаттва, расширивший правильное». За образец было взято величание Гёки-босацу, хотя оно и не было «государственным». Тем самым возрождался старинный обычай присвоения выдающимся монахам посмертных величаний, принятый в IX—XII вв. Останки Нинсё после смерти были распределены между храмами Гокуракудзи, Тикуриндзи (он же Икома-дэра, связанный с Гёки и Мондзю) и Какуандзи. Посмертное величание Нинсё-босацу (Бодхисаттва, чья природа — терпение) он получил от государя Годайго в 1328 г.

«Жреческий» подход к разделению ролей в обряде (ср. выше) не оставлял в нем места для монахинь, хотя первоначально в государственной храмовой общине предполагалось создать храмы с монахинями, чтобы проводить обряды по «Лотосовой сутре». Девы-жрицы (*мико*) служили «родным богам», в том числе и в храмах-святилищах; такой жрицей была тетка Эйдзона. Но для монахинь к концу эпохи Хэйан в государственных храмах места уже не было. Крупнейшие храмовые объединения, такие как гора Хиэй, вообще не допускали к себе женщин — ни учениц, ни паломниц. Женщины принимали монашеские обеты, но обычно жили после этого со своими семьями как монахини в миру. Немногочисленные женские обители с монахинями действовали в подчинении у мужских храмов и использовались, в частности, затем, чтобы служилым монахам было где поселить своих родственниц (матерей, сестер, дочерей), если те по какой-то причине не могли жить дома на попечении родичей-мирян.

Храмового образования женщинам не давали, коль скоро их не предполагалось задействовать в обряде на сколько-нибудь важных ролях. Правда, некоторые женщины, принявшие монашество, частным порядком учились — у монахов, у своих старших подруг по общине или самоучкой. Монахиня могла уметь читать «Лотосовую сутру» и даже толковать ее — такова, например, старуха, от чьего лица ведется рассказ в «Записках без названия» («Мумё:дзо:си»). Но и чтением, и переписыванием сутр занимались также и благочестивые мирянки.

Монахини проповедовали для женщин, в том числе для служилых дам при дворе. Среди паломников и деятельных прихожан в тех храмах, чей обиход известен по камакурским источникам, женщины — мирянки и монахини в миру — составляли значительную долю. В чиновных и особенно в воинских семьях именно женщины часто ведали расходами на подношения храмам, заказывали статуи будд для домашних молелен. За образец они могли брать «Монахиню-полководца» (*Ама-сё:гун*) — вдову первого сёгуна Минамото-но Ёритомо, госпожу Ходзё Масако. Она знаменита была не только как ведущий политик Ставки, но и как щедрая дарительница нескольких храмов. Вслед за нею дамы из знатных камакурских семей стали поддерживать храмы новой традиции Риндзай-Дзэн — так поступали, например, старшие родственницы монаха Мудзю Итиэна, женщины из рода Кадзивара. Новые «исключительные» буддийские движения с их простой обрядностью привлекали на свою сторону многих женщин. Считается, что в самом начале XIII в. именно за успех своей проповеди в кругу придворных дам отрекшегося государя Готобы поплатились Хонэн и его ученики, отправленные в ссылку. В движении Хоккэ во второй половине XIII в., судя по переписке Нитирэна, ученицы играли не менее важную роль, чем ученики. Проповедь для женщин, руководства к женскому подвижничеству были востребованы в японском обществе, а старые буддийские школы мало что могли в этом смысле предложить. Мёэ, основавший храм для вдов мятежников после смуты 1221 г., был одним из немногих исключений.

Согласно уставам и сутрам, община последователей Будды должна состоять из семи частей: миряне и мирянки, послушники и послушницы, монахини на «испытательном сроке», и наконец, монахи и монахини, прошедшие полное посвящение. Дополнительную ступень ученичества для женщин, как считается, Будда ввел потому, что те подвержены более разнообразным страстям (поэтому и заповедей для монахинь больше, чем для монахов). С точки зрения устава в Японии XIII в. не было ни послушниц, ни монахинь, ни тех учениц, кто проходит «испытательный срок». Эйдзон и его приверженцы взялись восстановить общину такой, какой она должна быть по учению Будды, и поэтому обучению монахинь они впервые за много веков стали уделять не меньшее внимание, чем подготовке монахов.

По Эйдзону, монахиня может принять не только уставное посвящение, но и «тайное»; изучив обряды, женщина способна их совершать, а наставница, сведущая в книгах и достигшая успехов в подвижничестве, может сама вести уроки и готовить учениц к посвящению. Хотя считалось, что для женщины имеются пять непреодолимых препятствий: она не может возродиться богом Брахмой, богом Индрой, государем-демоном Марой, праведным правителем, вращающим колесо Закона, и не может стать буддой — Эйдзон и его сторонники это мнение не разделяли. Ведь в «Лотосовой сутре» Дочь царя драконов, Рюнё, вопреки «пяти препятствиям» смогла стать буддой. См.: [Микс, 2010].



У монахини Синнёбо (1211—1290-е?), как и у Эйдзона, отец был служилым монахом в храме Кофукудзи. Отец Синнё носил имя Сёэн, он был учеником Дзёкэя. Рассказы о Сёэне есть в «Собрании песка и камней» и других сборниках *сэцува*. Мудзю Итиэн передает, что этот монах-книжник после смерти сошел на «путь демонов» (рассказ I—6), потому что при жизни поддавался страстям. Он не соблюдал целомудрия, влюбился в некую женщину и прижил с нею несколько дочерей. Сёэн не был богат и не стяжал славы как проповедник, но нашел такой способ обеспечить свою семью: он составил «книгу в шести тетрадях» (видимо, справочник по трудным вопросам учения) и велел, чтобы после его смерти дочери брали с желающих прочесть ее плату в один *кан* (в пересчете на рис примерно равняется годовому довольствию на одного человека). Многие монахи действительно обращались за книгой Сёэна, так что его вдова и дочери жили безбедно. Вероятно, и Синнё, и ее сестры сами еще в детстве учились у отца и неплохо разбирались в буддийских книгах. Как и другие женщины из семей служилых монахов, они числились монахинями. Синнё же решила пройти полное монашеское обучение.

По преданию, в 1243 г. она попросила в храме Сайдайдзи, чтобы ее допустили посмотреть, как Эйдзон будет давать одному из учеников посвящение в монахи. Синнё расспросила о значении этого обряда и рассказала свой давний сон. Снилось ей, что неподалеку от святилища Касуга некая женщина-мирянка и четверо или пятеро монахов исполняли музыку для священной пляски *кагура*, стуча в лад деревянными колотушками *сякубё:си*, а потом отложили колотушки и заговорили о том, как ради блага всех существ обновить Закон Будды. В своих записках Эйдзон сообщает, что сон этот предвещал возрождение буддийской общины в Японии.

В том же году Синнё попросила монаха Какудзё, лучшего знатока уставов, дать ей полное монашеское посвящение. Поначалу Какудзё отказался, ведь в Японии уже примерно четыреста лет ни одна женщина не принимала всех заповедей монахини. Однако Синнё все же начала готовиться к принятию заповедей и через несколько лет стала монахиней в настоящем смысле слова.

Многие ученицы Эйдзона в городе Нара селились в храме Хоккэдзи. Его основала в VIII в. государыня Комё, супруга государя Сёму — основателя храма Тодайдзи. По замыслу Сёму, Японию должна была охватывать сеть храмов, где бы о защите страны молились и монахи, и монахини; в каждой провинции следовало построить мужскую и женскую обители. Тодайдзи должен был быть центром этой сети, а связанный с ним Хоккэдзи мыслился как главный женский храм. В XII—XIII вв. Хоккэдзи был запущен, но в нем еще жили немногочисленные монахини, так что традиция женского монашества была здесь еще жива. События, связанные с воссозданием Хоккэдзи, описаны в сочинении монахини Энкё: «Предания храма Хоккэдзи, возведенного ради предотвращения бедствий» («Хоккэ мэцудзайдзи-энги», 1304). Как и Синнё, Энкё принадлежала к кругу образованных монахинь, последовательниц Эйдзона. Синнё провела в храме Хоккэдзи много лет и подготовила нескольких учениц.

Эйдзон и его товарищи восстанавливали многие храмы по всей стране, в том числе и женские. Синнё взялась возродить храм Тюгудзи в Нара. Эта женская обитель принадлежала к одному из старейших храмов Японии — Хорюдзи. По преданиям, Хорюдзи основал в начале VII в. царевич Сётоку, устроив храм в своем дворце, а женские покои, где жила его мать, царевич преобразовал в храм Тюгудзи. К XII в. Тюгудзи запустел, и хотя его несколько раз принимались ремонтировать, к середине XIII в. он был все еще в полуразрушенном виде. Сохранилось «Пожелание монахини Синнё» («Ама Синнё гаммон»), где описан Тюгудзи и высказан обет восстановить его.

Верования, связанные с царевичем Сётоку, в XIII в. использовались для обоснования многих новых видов подвижничества, в том числе и женского. Царевича чтили вместе с его теткой, государыней Суйко, при которой он состоял регентом, а также вместе с его матерью и женой. Сохранилась «Мандала святых царственных особ» («Сё:ко: мандара-дзу», 1254), где в центре восседает государыня-мать Хасихито — она предстает как земной образ будды Амиды. Государыня одета в мирское придворное платье, волосы ее не обриты, лишь на висках острижены две пряди: такую прическу носили монахини в миру. По бокам от государыни изображены ее сын Сётоку и его супруга, царевна Касивадэ, они соответствуют спутникам Амиды — бодхисаттвам Каннон и Сэйси. Другие поля мандалы занимают учителя царевича, его приближенные и слуги, его конь, сокол, а также те праведники, кем Сётоку был в прежних жизнях: индийская царица Шримала и китайский наставник Хуэй-сы [Микс, 2007].

Монахине Синнё удалось найти и сохранить для будущих веков другое знаменитое изображение — «Мандалу страны небесного



долголетия» («Тэндзюкоку-мандара»). Эта вышитая картина создана в начале VII в., она сохранилась во фрагментах; исследователи спорят, что именно на ней изображено: Чистая земля будды Амиды или обиталище даосских бессмертных. Вероятно, мандала создана по материковому образцу: есть похожие китайские картины V—VI вв., где совмещаются буддийские и даосские образы счастливой страны вечной жизни [Мотидзуки Синко, 2002; 272].

Преданно почитая царевича, его мать и супругу, Синнё задалась вопросом, когда скончалась государыня Хасихито? Дата была нужна, чтобы учредить ежегодный обряд поминовения государыни. Не найдя в городе Нара книг, где был бы записан день ее смерти, Синнё стала молиться о знамении. Ей было видение: день, когда скончалась мать царевича Сётоку, указан на «Мандале страны небесного долголетия». В Нара было известно, что такая старинная мандала есть, но ее давно никто не видел. Можно было предположить, что она хранится в храме Хорюдзи, но тамошняя сокровищница была закрыта для обозрения, «запечатана государевой печатью». Однако в 1274 г. храм взломали воры, и после этого монахам разрешено было осмотреть сокровищницу. Синнё нашла ту самую мандалу, сильно поврежденную, и взялась воссоздать ее. Для этого монахиня отправилась в Столицу и обратилась к знатокам древностей (в том числе к монаху Дзёэну и среднему советнику Кадзан-ин Мороцугу), чтобы те помогли правильно прочесть надписи на мандале, а к придворным дамам — чтобы они поучаствовали в изготовлении копии драгоценной вышивки или пожертвовали средства на эту работу. Позже Синнё и ее столичные единомышленницы собрали средства и восстановили разрушенные здания храма Тюгудзи.

В конце XIII в., вероятно, при участии Синнё, были составлены «Записи преданий о царевиче Сётоку» («Сё:току-тайси дэнки»). Этот текст сильно отличается от прежних рассказов о царевиче и его семье. Раньше принято было считать, что мандалу со «Страною небесного долголетия» вышила одна из его жен, госпожа Татибана, вместе со своими ближними дамами в память о Сётоку вскоре после его кончины. Что до матери царевича, то в преданиях она обычно появлялась в связи с мотивом чудесного зачатия будущего правителя-мудреца; Сётоку, еще не рожденный, будто бы явился государыне Хасихито во сне и сказал, что избрал ее чрево для своего земного рождения (похожий эпизод есть в легенде о Будде и его матери, царице Майе). Хасихито отвечала, что тело ее — обычное тело земной женщины, вместилище скверны, а Сётоку возражал: именно ты должна стать моей матерью. В разных версиях этого рассказа Сётоку описан как китайский праведник Хуэй-сы, как посланец бодхисат-

твы Каннон, давший обет спасти жителей Японии, или же как сам Спаситель Мира, Внимающий Звукам (см. гл. 13). Теперь же в «Записях преданий» выясняется, что мать царевича была воплощением будды Амиды. Когда она умерла и сын скорбел на ее могиле, она явилась и показала царевичу ту страну, где она теперь пребывает. Это и есть Страна небесного долголетия, в ней могут возродиться те, кто по каким-то причинам не молится о возрождении в Чистой земле, например, считая себя недостойным. Мандала будто бы была создана при жизни Сётоку, в точности по его рассказу об этом чуде.

Монахине Синнё принадлежат несколько сочинений, связанных с восстановлением забытых обрядов или учреждением новых. Таков ее «Календарь обрядов обители Рёдзюсэн-ин» («Рё:дзюсэн-ин нэнтю: гё:дзи»). Вместе с тем Синнё была сведуща и в теоретических сочинениях: сохранилась рукопись «Трактата о йоге» («Юга-рон») с разметкой и примечаниями Синнё. Этот текст канона изучался в храме Кофукудзи, но прежде его читали только монахи-мужчины.

На портрете из храма Тюгудзи монахиня Синнё показана сидящей в кресле, как подобает наставнице; такой стиль изображения отсылает к китайским портретам учителей *чань*, он был поначалу усвоен в Японии в храмах традиции *дзэн*, а потом и в других обителях. Голова Синнё обрита по-монашески, на плечах плащ *кэса*, позади кресла и над ним — ветви цветущих деревьев, а перед Синнё — стол с утварью для обряда и две девочки-ученицы.

Рассказы о подвижнице Синнё вошли во многие сборники поучительных историй; они восходят к запискам Эйдзона и к храмовым преданиям Тюгудзи. В «Непрошеной повести» («Товадзу-гатари») госпожа Нидзё рассказывает о своей встрече с Синнё в 1290 г.: «Храм Тюгудзи, посвященный принцу Сётоку, построен усердием его супруги, принцессы Оирацумэ. Я была растрогана, услышав рассказ об этом, и отправилась в этот храм. Настоятельницу, монахиню Синнёбо, я когда-то встречала во дворце. Как видно, она меня не узнала, может быть, потому, что была уж очень стара годами, и я не стала называть себя, сказала только, что просто проходила, мол, мимо, вот и зашла. Не знаю, за кого она меня приняла, но встретила очень ласково» [Непрошеная повесть, 1988; 417].

Год смерти Синнё, как и госпожи Нидзё и других знаменитых женщин эпохи Камакура, точно не известен: даты их рождения требовались и для счета возраста, и для вычисления благоприятных и опасных дней по правилам «пути Темного и Светлого начал» (*Оммё:до:*), а даты смерти часто нигде не отмечались — как не нужные ни для храмовых хроник, ни для будущих исторических сводов.

# Часть II
# Почитание будды Амиды и его Чистой земли

## Глава 10
## Амидаизм в Японии до конца XII в. Хонэн и его ученики

Из всех направлений японской буддийской мысли амидаизм — учение о будде Амиде и его Чистой земле — реже всего обсуждался в наших отечественных исследованиях. Нет ни одной книги, посвященной ему, статей немного (см.: [Козловский, 1998]), переводов не наберется и десятка. Это странно, учитывая, как много было и есть амидаистов в Японии, как много их единомышленников в Китае, Корее и других странах. Но это объяснимо: ведь у нас принято исследовать прежде всего буддийские учения или отношения буддийских движений с государственной властью. А учение амидаистов настолько просто, что о нем и сказать почти нечего: один из будд, известный под именем Амида, дал обет спасти всех, кто обратится к нему, и потому каждый, кто с верою произносит слова «слава будде Амиде!» (яп. *Наму Амида-буцу*), сможет после смерти возродиться в буддийском раю — в Чистой земле Высшей Радости. Почитание Амиды почти всегда считалось делом для частной жизни, далеким от государственных задач, хотя бывало, что бунтари под знаменами амидаизма держали в своих руках целые города и провинции.

Понятие «амидаизм» (в работах на европейских языках — Amidaism или Amidism) принадлежит западной науке о буддизме. Оно произведено от японского имени будды Амиды, но «амидаистами» условно называют и тех, кто чтит этого будду под китайским именем Амито или под санскритским Амитабха — будда Неизмеримого Света. Японские ученые, как и сами приверженцы этого направления буддизма, обычно называют его «учением о

Чистой земле», *Дзё:до-кё:*. Такое обозначение неудобно, потому что приходится различать его широкое и узкое значения. В широком значении это любые рассуждения о Чистой земле или даже о Чистых землях — ведь свои счастливые страны, как считается, есть не только у Амиды, но и у других будд. В узком значении *Дзё:до-кё:* относится к японской школе Дзёдо и ее китайским источникам. В японских и китайских работах по истории буддизма издавна принято и другое название для амидаизма: «памятование о будде», кит. *няньфо*, яп. *нэмбуцу*. Так обозначается главный обряд амидаистов — произнесение слов «слава будде Амиде». Амидаизм может быть совместимым с другими учениями и обрядами или же «исключительным», обращенным к одному лишь будде Неизмеримого Света. В Японии почитание Амиды известно начиная с VII в., тогда как «исключительный» амидаизм появляется лишь в конце XII в., в трудах монаха Хонэна.

Будда Неизмеримого Света и его Чистая земля упоминаются во многих книгах буддийского канона, в том числе в «Лотосовой сутре» и других самых известных текстах. Но основу амидаизма как такового составляют три сутры о Чистой земле. Кратко их называют «Малой сутрой», «Большой сутрой» и «Сутрой о созерцании». На русский язык их перевел Д.В. Поповцев [ИСКБ 1999].

В «Малой сутре», она же «Сутра об Амитабхе» («Амида-кё:»), Будда Шакьямуни рассказывает о стране далеко на западе, которая называется «Высшая Радость», кит. *Цзилэ*, яп. *Гокураку*, санскр. *Сукхавати*. Ее жители не подвержены страданиям и вечно радуются. Далее следует подробное описание страны: террас, деревьев, прудов, разноцветных лотосов и «неизмеримого света» будды Амитабхи. Каждый, кто повторяет имя этого будды, сможет после смерти возродиться в его стране. «Малую сутру» толковали такие известные китайские мыслители, как Сэн-чжао (IV—V вв.) и Чжи-и (VI в.), но исходно она не была чтима настолько, как две другие сутры о Чистой земле. Наравне с ними ее поставил Шаньдао в VII в. В «Славословии о делах Закона» («Хо:дзи-сан») Шаньдао описал обряд, основанный на чтении «Малой сутры»; многие амидаистские храмы исполняют этот обряд и в наши дни.

«Большая сутра» существует в нескольких переводах. Чаще других используется перевод Сангхавармана (ок. 252 г.) под заглавием «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие» («Мурё:дзю-кё:»). Имя Мурёдзю (санскр. Амитаюс), Неизмеримое Долголетие, в амидаизме считается одним из имен будды Амитабхи, хотя другие направления буддизма различают этих будд. Другие переводы «Большой сутры» отличаются от перевода Сангхавармана и по терминам, и по объему, но главное содержание остается тем же. Японские амидаисты, в том числе Синран, для сравнения с версией Сангхавармана приводят более ранний вариант («Сутра о неизмеримом, чистом и равно-ровном просветлении», «Мурё: сё:дзё: бё:до:каку-кё:», переводчик — Локакшема, II в. н. э.; его перевод называется «ханьским», по названию эпохи Хань) и более поздний («Сутра Великой колесницы о величии будды по имени Неизмеримое Долголетие», «Дайдзё: Мурё:дзю сё:гон-кё», переводчик — Дхармабхадра, IX в., его перевод называется «танским», по названию эпохи Тан).



В «Большой сутре» Будда Шакьямуни говорит о бодхисаттве по имени Вместилище Закона, который жил в давние времена, был царем, затем стал монахом и достиг великих успехов в подвижничестве. Он дал обет, что не станет буддой, если в его стране не смогут возродиться все, кто этого пожелает. Обет содержит сорок восемь положений, имеющих схожую форму: «Когда я стану буддой...» — описание одного из свойств будущей страны — «...а если не будет так, то да не обрету я истинного просветления». Любое живое существо, кроме закоренелых грешников, сможет возродиться в этой стране, если пожелает и если хотя бы десять раз возгласит хвалу будде. Силой обетов бодхисаттвы возникает страна, называемая Высшей Радостью, и сам он становится буддой по имени Амитабха. Дальше в сутре подробно говорится о благих свойствах Чистой земли. «Большая сутра» различает три разряда людей, могущих возродиться в ней: тех, у кого высшие, средние или низшие способности. Сутра рассказывает о двух помощниках Амитабхи — бодхисаттвах Авалокитешваре (кит. Гуаньшиинь, яп. Кандзэон) и Махастхамапрапте (кит. Дашичжи, яп. Дайсэйси). Шакьямуни предсказывает, что в будущем, когда Закон Будды придет к концу, эта сутра все же останется и благодаря ей можно будет спастись из мира страданий. «Большую сутру» комментировали многие наставники, особенно авторитетными считаются толкования китайцев Хуэй-юаня и Цзицзана (о них см. ниже), а также корейцев Вонхё (617—686) и Кёнхына (VII—VIII вв.).

«Сутра о созерцании», она же «Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Кан Мурё:дзю-кё:»), начинается с рассказа об индийском царе по имени Аджаташатру (яп. Адзясэ), который сверг с престола своего отца и заточил его в темницу. Царица-мать Вайдехи (яп. Идай) и ученики Будды тайком посещают узника. Узнав об этом, царь в гневе решается убить свою мать. Ближайшим сановникам удается остановить его, однако ца-

рицу тоже заключают в тюрьму. Вайдехи обращается с молением к Будде, и тот с учениками и спутниками является к ней. Царица сетует на себя, в прежних жизнях совершившую столько зла, что теперь ей пришлось родиться в столь страшные времена. Неужто в мире всюду так — или есть страны, где столь тяжких бедствий не бывает? Будда отвечает: такая страна есть, и она совсем недалеко отсюда. Он подробно описывает, как можно увидеть Чистую землю. Эта часть текста представляет собой руководство к «созерцанию», проходящему через шестнадцать ступеней. Сначала нужно представить себе закатное солнце, затем воду, лед, хрусталь, землю, деревья и пруды на этой земле, птиц на деревьях, звуки музыки, лотосы в прудах и т. д. и наконец, будду, излучающего неизмеримый свет, и себя самого, рожденного в этой земле.

Далее в сутре говорится о разных уровнях возрождения, дается развернутое описание того, как умирают разные подвижники: в каком облике им в смертный час являются будда и бодхисаттвы, каким становится их собственное тело и какие картины Чистой земли они видят. Будда предсказывает, что после смерти царица и дамы из ее свиты возродятся в Чистой земле. «Сутру о созерцании» комментировали Шань-дао, Цзи-цзан (549—623) и другие наставники.

Два главных трактата о Чистой земле принадлежат крупнейшим индийским мыслителям — Нагарджуне (II в.) и Васубандху (IV в.). Их обоих почитают как основателей махаяны — того направления буддизма, где упор делается на подвижничество ради других, а не на собственное освобождение. Нагарджуна рассуждает о Чистой земле в «Трактате-вибхаше о десяти уровнях» («Дзю:дзю: бибасярон», санскр. *вибхаша* здесь — «рассуждение»). Он впервые называет почитание Чистой земли «легким» путем в отличие от других, «трудных» буддийских путей. В трактате речь идет не только о Чистой земле; главная его тема — уровни совершенствования милосердных подвижников, бодхисаттв. В Китае «Трактат о десяти уровнях» стал известен в начале V в. благодаря переводу Кумарадживы. Васубандху в «Трактате о Чистой земле» («Дзё:до-рон») закладывает основы учения об «изначальном обете», *хонган*, как причине для спасения всех существ. «Трактат о Чистой земле» на китайский язык перевел Бодхиручи в начале VI в.

Почти никто из амидаистов не опирается только на эти три сутры и два трактата. Выбор дополнительных источников зависит и от предпочтений каждого из наставников, особенно если это не «исключительный» амидаист, и от задач его работы в каждом из случаев.

Переводы текстов о Чистой земле появляются в Китае во II в., а возможно, и еще раньше, с самого начала знакомства с буддизмом.



Первым крупным наставником китайского амидаистского учения стал монах Хуэй-юань (334—416). Кроме буддийского канона он изучал также даосские книги. Вообще в Китае почитание будды Амито достаточно рано сближается с даосизмом: страну Высшей Радости представляют как похожую на обиталища даосских бессмертных, возрождение в ней понимают отчасти так же, как даосы мыслят свои поиски бессмертия и вечного блаженства. В горах Лушань Хуэй-юань основал «общину Белого Лотоса», тоже во многом схожую с даосскими горными братствами. Общинники созерцали образ будды Амито, старались «сосредоточенно памятовать о будде» (*нэмбуцу-саммай*), чтобы возродиться в Чистой земле. Хуэй-юаню принадлежит знаменитое рассуждение о месте буддиста в китайском обществе: приверженец Будды признает государя гарантом должного хода вещей в мироздании, но не чтит его, ибо земное существование само по себе есть страдание [Хуэй-юань, 1993]. Неприятие заведенного порядка отношений в обществе, поиски выхода за пределы насущной действительности также сближали амидаистов и даосов.

Знатоком даосизма был и другой основоположник китайского амидаистского учения, монах Тань-луань (ок. 476—572). В «Толковании к трактату о возрождении в Чистой земле» («Дзё:до о:дзё:рон тю:гэ») Тань-луань комментировал «Трактат о Чистой земле» Васубандху, разрабатывал восходящее к Нагарджуне различение «легкого» и «трудного» путей, выстраивал учение о спасении «силой Другого», *тарики,* то есть силой Амито. Также он составил «Краткий трактат о значении слов “Чистая земля покоя и радости”» («Рякурон Анраку Дзё:до-ги»). В «Песнях-славословиях будде Амито» («Сан Амида буцу-гэ») Тань-луань высказал свой собственный опыт почитания Чистой земли; вслед за ним такие стихотворения слагали многие амидаисты в Китае и других странах.

В VI в. о Чистой земле рассуждают приверженцы многих китайских буддийских школ, в том числе Чжи-и (538—597) из школы Тяньтай. Они встраивают молитвы к Амито в рамки своей обрядности и осмысляют возрождение в Чистой земле исходя из своих учений. По большей части они рассуждают не о том, что будет с человеком после смерти, а о том, что с ним происходит, когда он в нынешней своей жизни сосредоточивается на Чистой земле. Насколько помыслы человека полны светом будды и картинами счастливой западной страны — ровно настолько они свободны от дурных желаний и страданий земного мира. Спасительный обет Амито сыграл в жизни людей именно эту роль: дал им блаженный иной мир, чтобы в мыслях о нем отрешиться от мира здешнего.

Но ведь и мнимо-реальную повседневную действительность человек создает себе тоже сам, по закону воздаяния видя и терпя в ней столько страданий, сколько ему причитается по его дурным делам. Так что можно сказать: спасение в Чистой земле тоже происходит при этой жизни, в той мере, в какой человеку удается «думать и помнить» (*каннэн*) именно о ней, а не о чем-то другом.

Итак, амидаистский подход к подвижничеству решал сразу несколько задач: на обыденном уровне он давал утешительную картину благого посмертия и указывал простой способ обрести вечную радость, а на уровне ученом позволял весьма четко объяснить, как человеческое сознание движется к просветлению, принимая милосердную помощь будды. С амидаистской точки зрения легко описать, как может человек продолжать дело Будды: рассказывать ближним о Чистой земле, рисовать ее, воспевать в песнях или просто напоминать о ней, вслух славя будду Амито.

Как отмечает Мотидзуки Синко в обзоре истории амидаизма в Китае [Мотидзуки Синко, 1999—2002], особенно важную роль в спорах вокруг учения о Чистой земле сыграли наставники школы Фасян. Они утверждали, что это учение — лишь уловка, побуждающая к вере невежественных людей, но дальше требуются совсем другие наставления: об устройстве сознания и сознаваемого мира, о волнении «дхарм», составляющих опыт живого существа, и о способах успокоить это волнение. Амидаисты возражали, что Чистая земля существует поистине. Они доказывали, что у них есть не просто несколько увлекательных тем для проповеди, а полноценное учение, и что в этом учении по-своему понимаются ключевые для буддизма положения: о причинно-следственной зависимости и другие. В таких спорах были разработаны основные положения теории амидаизма.

Дао-чо (562—645), составитель «Собрания покоя и радости» («Анраку-сю:»), прославился как один из самых истовых почитателей Чистой земли в Китае. По преданию, он провел около двух тысяч чтений «Сутры о созерцании» и повторял имя будды Амито по семьдесят тысяч раз каждый день.

Ученик Дао-чо по имени Шань-дао (613—681), по преданию, переписал «Малую сутру» сто тысяч раз и изготовил больше трехсот изображений Чистой земли. Он постоянно повторял слова «памятования о будде», сочетая этот простой обряд с сосредоточением на образе будды Амиды и Чистой земли. Его «Толкование к Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Кан Мурё:дзю буцу цзин-сё») стало основой для более поздних амидаистских учений Китая и Японии. Другие широко известные сочинения Шань-дао — обрядовое руководство «Врата учения о заслугах от созерцательного памятования, сосредоточения на образе будды Амитабхи, подобном морю» («Каннэн Амида-буцу со:кай саммай кудоку хо:мон») и стихи о возрождении в Чистой земле.



Дао-чо и Шань-дао говорят о своем времени как об эпохе «конца Закона», когда в испорченном земном мире двигаться к просветлению уже невозможно, а потому из всех учений полезным остается лишь учение о Чистой земле. Здесь речь ведется о посмертном возрождении, а не о том, когда человек при жизни «перерождается», постепенно наполняя свое сознание светом будды. В стихах Шань-дао часто повторяется сетование: я не могу освободиться, остается лишь верить, что будда спасёт меня — вопреки, а не благодаря моим собственным стараниям. Но и уверовать как следует я тоже не могу, если есть во мне вера, она принадлежит не мне, а будде. Шань-дао резко противопоставляет «путь Чистой земли» с опорой на «силу Другого» и «путь мудрецов», которые все еще пытаются спастись собственными силами.

Из всех других буддистов Китая такой взгляд на подвижничество был особенно чужд школам «созерцания», Чань. Для них важно, что для внезапного озарения годятся любой день и час любой жизни, а откладывать его — до поры, когда человек освоит все тонкости учения или когда умрет и возродится — значит вовсе отказаться от просветления. При этом некоторые наставники Чань принимали взгляд на созерцание будды Амито как на спасительное в нынешней жизни. В VII в. в спорах с наставниками Чань амидаисты заново определяют основы своего учения, и подход Шань-дао можно уже отнести к «исключительному амидаизму». Дао-чо, Шань-дао и их последователей обычно имеют в виду, когда говорят о китайской «школе Чистой земли», Цзинту-цзун, хотя и указывают, что начало ее учению в Китае положили Хуэй-юань и Тань-луань.

«Сосредоточение при памятовании о будде» разрабатывает в VIII в. Фа-чжао, работавший в горах Лушань и Утайшань. Он составил стихотворные «Славословия для обряда в пяти собраниях» («Гоэ хо:дзи-сан»). В XI в., после жестоких гонений на буддистов в Китае, амидаистские и чаньские общины быстрее и легче других смогли восстановиться — вероятно, потому, что имели достаточно широкую поддержку в среде мирян. Еще одна школа, пережившая гонения, Люй (Школа уставов, яп. Рицу), также развивала свой вариант учения о Чистой земле. Наставники школы Люй старались систематически описать обычаи почитания будды Амито и соотнести их с буддийскими заповедями для монахов и мирян. Юань-чжао (1048—1116) комментировал и монашеские уставы, и

«Сутру о созерцании», и «Малую сутру», а также составил толкование к обряду Юланбэнь (яп. *Урабон*), ежегодному поминовению умерших. В XIII в., в пору нашествия войск хана Хубилая, многие храмы Китая снова были разгромлены, и уцелеть удалось тем направлениям ученого буддизма, которые опирались на народные традиции. При монгольском владычестве постепенно складывается единое учение Люй—Чань—Няньфо.

«Анналы Японии» сообщают, что уже в VII в. монахи-наставники из Китая и Кореи познакомили японцев с сутрами о Чистой земле. Сохранилась вышитая картина того же VII в., «Мандала страны небесного долголетия», где, возможно, изображена Чистая земля (см. гл. 9). Рассказы о людях, возродившихся в Чистой земле, есть в «Японских легендах о чудесах» («Нихон рё:ики», рубеж VIII—IX вв.); см.: [Нихон рё:ики, 1995].

В IX в. китайское амидаистское учение школы Тяньтай стали продолжать в Японии монахи из школы Тэндай, которая наследовала школе Тяньтай и развивала учение о спасении для всех и каждого, основанное на «Лотосовой сутре». Эннин (794—864), побывавший в Китае, ввел в школе Тэндай многие обыкновения китайского горного подвижничества, в том числе и сосредоточение на образе будды Неизмеримого Света. Похожие обряды приняли затем и другие японские школы. В X в. почитание будды Амиды уже широко проповедуют мирянам странствующие наставники *хидзири*; из них особенно знаменит подвижник Куя (903—972).

В 985 г. наставник школы Тэндай по имени Гэнсин (он же Эсин, 942—1017) составил «Собрание сведений о возрождении» («О:дзё:ё:сю:»). Это одна из немногих японских буддийских книг, получивших признание не только в Японии, но и в Китае. См.: [Хортон, 2004; Эндрюс, 1973]. В ней описаны миры страданий начиная с «подземных темниц» (буддийского «ада») и Чистая земля будды Амиды, разобраны разные способы «памятования о будде» и блага, достижимые с его помощью. Книга Гэнсина не комментирует сутру или трактат, а дает систематическое учение о подвижничестве ради возрождения. Гэнсин при этом следует образцу, разработанному в трудах Чжи-и, но если там «памятование» разбирается в ряду других видов подвижничества, то здесь оно — главный предмет обсуждения. Амидаистское учение Гэнсина не было «исключительным»: «Побуждая сейчас к памятованию о будде, я не отрицаю все другие виды деяний. Но только памятование не выбирает между мужчинами и женщинами, знатными и ничтожными, теми, кто идет, стоит, сидит или лежит, не берет в расчет времени, места и



всяких условий. Освоить его не трудно, и даже те, кто перед самой смертью пожелает возродиться, получают к тому средство. Другого такого средства, как памятование о будде, больше нет»; см.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 287—290]. См. также [Доббинс, 1999].

В XI—XII вв. свои версии учения о Чистой земле разрабатывают почти все буддийские школы Японии — ведь «памятование о будде» широко распространяется в среде мирян, как знатных, так и простолюдинов. В конце XI в. Рёнин (1072—1132) из школы Тэндай основал учение о «слитном и всепроникающем памятовании», Юдзу-нэмбуцу; после смерти Рёнина оно вскоре было забыто, но в XIV в. его возродил монах Хомё; см.: [там же; 337—344]. Какубан из школы Сингон описал почитание будды Амиды исходя из других установок, чем Гэнсин, но не менее подробно и стройно. В «Тайном толковании мантр пяти кругов и девяти знаков» («Горин кудзи-мё: химицу-сяку») Какубан толкует «истинные слова», мантры, применяемые при разных обрядах, и соотносит почитание разных будд: «сострадательный обет» вселенского будды Дайнити он отождествляет с «Изначальным обетом» Амиды. Но исполняется этот обет не сам собою — его исполняют люди-подвижники, когда «всем сердцем обращаются к глубокой вере, пробужденной обетом». У других амидаистов мир людей и Чистая земля полностью различны, здесь же действия будды осуществляются через действия человека. Предсмертное сосредоточение, по Какубану, служит не только ко благу самого умирающего, но и укрепляет других людей в их вере и подвижнической решимости. Любые деяния могут совершаться ради возрождения и вести к нему, в том числе соблюдение заповедей, совершение добрых дел, размышления над истинами буддийского учения. К «деяниям ради возрождения в Чистой земле» Какубан относит и благие поступки сторонников небуддийских учений. «Возродиться в Чистой земле», по Какубану, возможно и при нынешней жизни — как в «тайном учении» можно «стать буддой в этом теле».

Хонэмбо Гэнку (1133—1212), он же Хонэн, учился в школе Тэндай и принадлежал к той традиции внутри этой школы, которая передавала наставления Гэнсина. Он тщательно изучил «Собрание сведений о возрождении» и составил к нему несколько толкований. Однако еще в молодые годы он пришел к убеждению, что не сможет освоить буддийское учение как следует и обратился к более простому пути. Следуя за Шань-дао, он стал проповедовать, что единственный способ подвижничества, пригодный для людей в «последнем веке», — это «памятование о будде». Его подход называется «исключительным памятованием о будде», *сэндзю нэмбуцу*. См.: [Матида Сохо, 1999].

В 1175 г. Хонэн покинул гору Хиэй и стал проповедовать для столичных чиновников, воинов и простолюдинов. Поначалу он выступал в привычном для мирян образе *Амида-хидзири*, вел беседы, давал наставления и вместе с мирянами возглашал хвалу будде. Но, в отличие от большинства таких проповедников, он также составлял комментарии к сутрам о Чистой земле и другие тексты, где обосновывал свое понимание амидаистского учения.

В 1180-е годы, в пору междоусобной войны Тайра и Минамото, простые учения о Чистой земле получили в обществе еще большее признание. Они предлагали подвижничество, доступное каждому в любых условиях, в том числе при отсутствии книг, при невозможности обратиться в храм к обученным знатокам обрядов. Проповедь Хонэна обещала спасение даже самым закоренелым злодеям, ибо для спасения нужна лишь вера — доверие к «силе Другого». У Хонэна появилось несколько учеников из числа монахов Тэндай и других школ. Не все ученики Хонэна понимали «исключительное памятование» одинаково. Некоторые делали из наставлений учителя вывод, что не нужно соблюдать заповеди, читать книги, творить обряды, в целом отвергали всю деятельность государственных буддийских храмов как бессмысленную.

По просьбе канцлера Кудзё Канэдзанэ Хонэн в 1198 г. изложил свое учение в «Собрании выдержек об избранном основном обете и памятования о будде» («Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю:»). По неизвестным причинам этот трактат не был обнародован. «Собрание» состоит из шестнадцати глав. В каждой главе Хонэн приводит одно из положений учения о Чистой земле, а затем обосновывает его выдержками из сутр о Чистой земле и сочинений Тань-луаня, Даочо и Шань-дао. Цитаты сопровождаются краткими пояснениями самого Хонэна. Часто он предлагает существенно новое прочтение текстов канона, подбирает краткие выдержки из текста так, что общий смысл получается совсем другой, чем в источнике.

Вслед за Дао-чо Хонэн говорит о различии между «вратами пути мудрецов» и «вратами Чистой земли». Он прослеживает разные линии преемственности учения о Чистой земле и своей называет ту, к которой принадлежал Шань-дао. Как и Шань-дао, Хонэн строго различает «правильное» (амидаистское) и «смешанное» (всякое другое) подвижничество. К «правильному» относятся чтение и возглашение сутр о Чистой земле, созерцание ее и будды Амиды, пребывающего в ней, поклонение будде, восхваление будды и бодхисаттв, но главное — повторение имени Амиды. Хонэн доказывает, что Амида в «Изначальном обете» обещал людям возрождение в Чистой земле только за «памятование». Сорок восемь обетов Амиды — «особые», «избранные»,



именно их Амида выбрал по двум причинам: 1) вся сила благих деяний Амиды, все его просветление полностью содержатся в его имени; 2) произнесение имени просто, доступно каждому. Хотя в «Сутре о созерцании» указаны разные пути к возрождению для людей с «высокими», «средними» и «низкими» способностями, но перечислены они, по Хонэну, именно затем, чтобы показать преимущества «памятования», воодушевить к «памятованию» и подвести людей к тому, чтобы они отвергли всякое иное подвижничество, кроме «памятования». Только оно останется в мире после того, как за десять тысяч лет «конца Закона» исчезнут все прочие виды подвижничества.

«Неизмеримый свет» Амиды освещает не все существа, а только тех, кто «памятует о будде». Исходя из этого учения последователи Хонэна разработали особый вид изображений Амиды, где лучи его света касаются только подвижников «памятования» и обходят чтецов сутр, строителей храмов и т. д. Эти картины вызывали у приверженцев других школ даже бóльшую обиду, чем сами проповеди Хонэна.

При «памятовании» подвижник непосредственно обретает три свойства «сердца»: предельную искренность, глубину и обращенность к Изначальному обету. «Обращенность», *эко:*, имеет и иное значение — «передача заслуг». По Хонэну, благие последствия «памятования» ведут к возрождению в Чистой земле сами собою, хочет того подвижник или нет. В этом проповедь Хонэна резко расходится с учениями государственных буддийских школ, особенно школы Тэндай, где от человека всегда зависит, на что он обратит свои заслуги, добытые при подвижничестве, к чьей «пользе и выгоде» он их направит.

В заключение Хонэн объясняет, почему он стал последователем Шань-дао. Во-первых, Шань-дао взял спасение в Чистой земле за основу своего учения. Во-вторых, Шань-дао был «святым», «высшим человеком» *сё:нин*, известно, что он достиг просветления. В-третьих, его ученик Хуай-кан тоже достиг этого, но Хонэн предпочитает наставника ученику. В-четвертых, Шань-дао знал, что непременно возродится в Чистой земле. И в-пятых, Шань-дао был самим буддой Амидой в «превращенном теле».

Учение Хонэна на рубеже XII—XIII вв. вызывало все большее недовольство у монахов государственных школ. В 1204 г. монахи горы Хиэй потребовали от главы своей школы осудить проповедь Хонэна — ведь формально он все еще принадлежал к Тэндай. Хонэн ответил на это посланием, в котором обязался воздерживаться от нападок на другие учения. Обязательство подписали более полутораста учеников и почитателей Хонэна, однако некоторые из них позже открыто заявляли, что сделали это лишь для виду. В 1205 г. Гэдацубо Дзёкэй представил ко двору «Прошение храма Кофукуд-

зи», направленное не столько против Хонэна, сколько против его последователей, подрывающих устои буддизма и опасных для государства. «Прошение» увещевает мирские власти принять меры к «исправлению» нового учения. В вину этому учению ставится принижение Будды Сякамуни, непочтительность к богам *ками*, поощрение вольностей в монашеском поведении, отрицание подвижнических усилий приверженцев всех других обрядов, кроме «памятования», в том числе различных деяний, ведущих к возрождению в Чистой земле. Поначалу на «Прошение» Дзёкэя никакого ответа не было. Но в 1206 г. двое учеников Хонэна проводили моления во дворце, и после этого две придворные дамы приняли монашество, что вызвало гнев отрекшегося государя Готоба. Хонэн и ближайшие его приверженцы были лишены монашеского сана и отправлены в ссылку, а те двое учеников казнены. Вернуться Хонэну позволили в 1211 г., через несколько месяцев он умер.

После его смерти «Собрание выдержек» было обнародовано. Мёэ откликнулся на него и обобщил свои возражения в книге «Колесо, сокрушающее ложные мнения» (см. гл. 8).

После смерти Хонэна его ученики основали несколько направлений школы Дзёдо. Наиболее влиятельной считается ветвь, основанная монахом Сёкобо Бэнтё (1162—1248). Поначалу он проповедовал в провинциях Тикуго и Тикудзэн, позже его последователи нашли поддержку в столице и в Камакуре. Они добились исключительного права ухаживать за местом погребения Хонэна в Отани близ Столицы, и именно их школу во второй половине XIV в. стали считать «школой Дзёдо» как таковой. Наряду с «памятованием о будде» в ней применялись и другие способы подвижничества. Введен был обычай подтверждения передачи учения от наставника к ученику «печатями», как в школах Дзэн.

Последователи Сёку (1177—1247) признавали постоянное «памятование» единственно достаточным способом подвижничества, хотя и менее резко, чем сам Хонэн, отвергали другие практики. Они первыми из последователей Хонэна сумели снова добиться покровительства государя и его двора.

Рюкан (1148—1227), монах школы Тэндай, стал учеником Хонэна уже в зрелом возрасте. Он учил, что решающее значение имеет как можно более частое «памятование», *танэн*. По преданию, самому ему удавалось произнести формулу «Наму Амида буцу» восемьдесят четыре тысячи раз за сутки. Ему принадлежит сочинение «О различиях между однократным и многократным памятованием» («Итинэн танэн бумбэцу»).

Дзёкакубо Косай (1163—1247) также перешел к Хонэну из школы Тэндай. Он считал достаточным «единократное памятование», *итинэн*. Отчасти его учение соотносилось с учением Тэндай о присутствии «трех тысяч миров в единой мысли», *итинэн сансэн*, а также с различением «исконных врат», *хоммон*, и «врат следа», *сякумон*. По Косаю, есть два понимания будды Амиды, как и два понимания Сякамуни (по «Лотосовой сутре») — Амида, достигший просветления десять кальп назад, *дзю:го:сё:гаку*, и Амида исконного, безначального просветления, *муси хонгаку*. Амида во втором понимании тождествен нашей «природе будды», и достаточно один раз «вспомнить» о нем, чтобы достичь единства с ним и спастись [Мацунага, 1969; 271—287]. В провинции Хиго под влиянием Косая и его последователей возникло объединение, понимавшее слова *итинэн* (также «единая мысль») как союз «двух мыслей в одной», осуществляемый в любовном союзе мужчины и женщины.

Тёсай (1184—1266) в молодости учился у Хонэна, а позднее у наставников Тэндай, а также Дзэн. Он признавал равноправие всех способов подвижничества, но указывал, что «памятование о будде» — наиболее подходящая практика для простых людей.



## Глава 11
## Жизнь и сочинения Синрана

Синран (1173—1162), самый знаменитый из учеников Хонэна, продолжил и во многом переосмыслил его учение о Чистой земле. Приверженцы Синрана в XIII в. выделились в самостоятельное движение в японском амидаизме. Позже это движение станет основой для школы Дзёдо-Синсю — «Истинной школы Чистой земли»; ее же кратко называют школой Син. В XV—XVI вв. «истинную веру», о которой учил Синран, сделали своим знаменем народные «восстания истовых верующих», *икко:-икки*. С этого времени и до наших дней последователи Син почти неизменно составляют относительное большинство в японской буддийской общине (абсолютного же большинства не набирает ни одна из школ).

По Синрану, возрождение в Чистой земле достигается одной лишь верой в будду Амиду. Его проповедь сравнивают с учением Мартина Лютера о спасении «только верой»; см.: [Ингрэм, 1988]. Вообще Синрана и его учеников нередко называют «буддийскими протестантами». Сам же Синран не говорит, что предлагает какое-то новое учение; по его словам, он передает наставления индий-

ских мыслителей Нагарджуны и Васубандху, их китайских продолжателей — Тань-луаня, Дао-чо и Шань-дао, а также их японских учеников, Гэнсина и Хонэна.

В XIII в. образ жизни приверженцев Синрана в буддийской общине Японии выглядел особенно необычным: они не считали, что соблюдение заповедей в наступившем «последнем веке» может помочь спасению, и в целом опирались не на «собственные силы», а только на «силу Другого», то есть будды Амиды. О себе Синран говорил, что он не монах, не мирянин, а «плешивый глупец», *гутоку*, не обритый по-монашески, но и не носящий мирской причёски. Он не отказывался от мясной пищи, был женат, растил детей. Правда, достаточно часто служилые монахи в старинных государственных храмах нарушали пост, у них бывали и подруги, и дети, прижитые уже после принятия монашеского сана, но там все это не признавали за правило. А Синран первым решил считать все подобные отступления от устава допустимыми.

В сочинениях самого Синрана сведений о его жизни не слишком много, хотя в своих трактатах и в письмах к родне и ученикам он часто описывает свой опыт веры. Жизнеописания Синрана появляются вскоре после его смерти, в кругу его ближайших родичей и учеников. Так, ученик по имени Юйэмбо (1222—1289) составил «Избранные записи скорбящего об отступничестве» («Таннисё:»), куда вошли записи изречений Синрана и сведения о его ученичестве у Хонэна и о разногласиях между тогдашними товарищами по ученью.

«Запись преданий об основателе» («Годэнсё:», 1290-е годы) составил правнук Синрана Какунё (1270—1351). Вместе с художником он побывал в разных местностях, где жил Синран, чтобы сопроводить свою работу рисунками. «Запись устного предания» («Кудэнсё:», 1331) также принадлежит Какунё, в ее основу легли рассказы его двоюродного дяди — внука Синрана по имени Нёсин (1235—1300), который в молодые годы успел поучиться у деда.

Сведения в названных жизнеописаниях XIII—XIV вв. во многом расходятся, хотя так или иначе к работе над ними были причастны люди, лично знавшие Синрана. Позже в школе Син появляется еще несколько житий, где Синран предстает как святой или как сам будда Амида, сошедший в мир людей. В начале XX в. некоторые исследователи, указывая на историческую недостоверность этих источников, даже предполагали, что Синран — лицо вымышленное, искусственно созданный образ основателя школы. Однако в 1921 г. были найдены десять писем Эсинни (1182—1268), жены Синрана; см.: [Доббинс, 2004]. В них пересказаны многие события его жизни, в том числе те, о которых говорится в жизнеописаниях. Историки буддизма согласились, что эти письма подлинные, и признали, что Синран существовал на самом деле.



Издания сочинений Синрана см.: [Синран, 1972; Синран, 1975; Синран, 1976]. Существует множество других изданий, как научных, так и популярных, на старояпонском языке или в переложении на современный японский. На русский язык переведены «Избранные записи скорбящего об отступничестве» [Буддизм в Японии, 1993; 491—509], пер. В.П. Мазурика. В.С. Санович перевел стихотворения Синрана, но эта работа, к сожалению, до сих пор не издана. На английский язык переведены почти все труды Синрана, см.: [Синран, 1997]. Из исследований и подборок материалов следует назвать: [Блум (ред.), 2007; Вильгельм, 1996; Доббинс, 1989; Зотц, 1991; Сигараки Такамаро:, 2004; Синран, 1989]. Статьи о Синране регулярно публикуются в сборниках и журналах, особенно много их выпускает ежегодник «The Pacific World» при Институте буддийских исследований (The Institute of Buddhist Studies) в Беркли в США.

Синран родился в семье Хино, одной из младших ветвей рода Фудзивара. Его отец, Хино-но Аринори, служил при дворе; мать принадлежала к роду Минамото. На девятом году жизни, в 1181 г., в пору междоусобной войны между родами Тайра и Минамото мальчик был отдан на обучение в школу Тэндай на горе Хиэй. Как сообщает Какунё, монашеское посвящение ему дал сам Дзиэн (1155—1225) — глава школы, монах из рода Фудзивара, брат канцлера Кудзё Канэдзанэ. Синран провел на Хиэй положенные двенадцать лет в учениках и еще восемь лет был монахом Тэндай под именем Ханнэн.

В школе Тэндай он занимал достаточно скромное положение. Эсинни (в письме 1) говорит, что Синран был там «монахом в зале», *до:со:*, то есть не книжником, не хозяйственником или наставником «таинств», а рядовым исполнителем обрядов. Вместе с другими такими монахами он проводил принятые в школе Тэндай «непрестанные моления к будде Амиде» (*фудан нэмбуцу*) при молельне Рёгон-ин. Эти моления заказывали знатные столичные семьи ради исцеления больных или в память об умерших. Таким образом, в школе Тэндай Синран принадлежал к той традиции амидаизма, которая восходит к Гэнсину. В отличие от исполнителей «тайных» обрядов, участник молений к Амиде редко становился знаменит в столичных мирских кругах, если только не добивался славы своими сочинениями или еще какой-то деятельностью вне обряда. Неизвестно, писал ли Синран что-нибудь в годы учебы и службы на Хиэй, но по более поздним его сочинениям видно, что

он глубоко изучил труды мыслителей китайской школы Тяньтай и японской Тэндай, был хорошо знаком с «таинствами» и с «созерцанием» (*дзэн*) в той их версии, какую разрабатывала школа Тэндай.

И в письмах Эсинни, и в жизнеописаниях говорится, что со временем Синран стал тяготиться жизнью служилого монаха на горе Хиэй — он все больше сомневался, что здесь сможет обрести освобождение. В 1201 г. он отправился в столицу в Шестиугольный зал, Роккакудо, храма Тёходзи, чтобы там провести в подвижнических упражнениях сто дней перед образом бодхисаттвы Каннон и принять решение, как жить дальше.

Шестиугольный зал, по преданию, был основан в 587 г., более чем на два века раньше самой Столицы. Основателями его называют или царевича Сётоку-тайси, или же монахов храма Ситэннодзи в Нанива, также связанного с именем этого царевича. На самом деле Роккакудо, вероятно, был построен в конце X или в XI в. Уже в источниках VIII в. Сётоку-тайси появляется как образцовый буддист-мирянин и как один из основоположников японского «государства законов». В X—XI вв., с развитием амидаизма, распространяются предания, где Сётоку описан еще и как почитатель будды Амиды, возродившийся в Чистой земле. На рубеже XII—XIII вв., в пору строительства новой системы власти (во главе с государем в Столице и сёгуном в воинской Ставке) опыт VI—VIII вв., когда государство создавалось впервые, стал заново востребован, и почитание Сётоку тоже развивалось.

По словам Эсинни, на девяносто пятый день подвижничества в Роккакудо Синран во сне получил послание от царевича Сётоку. Тот указал, что Синран должен пойти в ученики к Хонэну.

Какунё сообщает, что примерно тогда же Синран в «Шестиугольном зале» пережил другое видение. По этой версии, ему является во сне бодхисаттва Каннон в образе монаха, сидящего на огромном белом цветке лотоса. Каннон произносит такие стихи: «Если, отягощенный последствиями прежних своих дурных деяний, подвижник не сможет противостоять влечению к женщинам, то я явлюсь к нему в драгоценном женском теле и всю его жизнь сделаю прекрасной, а после смерти поведу его к возрождению в Чистой земле». Этот свой обет Каннон велит передать всем живым существам. Видение объясняет, почему позже Синран и его последователи отказались от монашеского безбрачия [Доббинс, 1989; 24].

В том же 1201 г. Синран стал учеником Хонэна. В общине приверженцев исключительного почитания будды Амиды Синран носил имя Дзэнсин.



О счастье общения с учителем Синран пишет снова и снова в разных своих сочинениях. И Эсинни (в письме 3), и Юйэнбо передают слова Синрана: если бы оказалось, что Хонэн ведет меня не в Чистую землю, а в ад, я пошел бы за ним и в ад. Не принадлежа к давним ученикам, Синран в 1205 г. удостоился большого доверия наставника: именно он стал переписчиком «Собрания выдержек», главного ученого труда Хонэна. Выученик школы Тэндай, хороший знаток канона, в том числе и китайских амидаистских текстов, Синран лучше других подходил для этой работы. Кроме того, он получил дозволение нарисовать портрет учителя.

При этом, на удивление всем почитателям Хонэна, Синран говорил, что равен своему наставнику. Вообще по меркам буддийского ученичества такое заявление — недопустимая дерзость. Синран же объяснял: разумеется, я никогда не сравняюсь с учителем ни в учености, ни в строгости подвижничества. (Известно, что Хонэн хотя и говорил, что в «последнем веке» пытаться жить по заповедям бессмысленно, сам соблюдал их.) Но главное, чему учит Хонэн, — продолжал Синран, — это вера в спасение «силой Другого», а милосердие будды Амиды равно распространяется на всех, и вера дается буддой, а не создается самим человеком; поэтому в вере мы с учителем равны. Хонэн подтвердил его правоту.

По преданию, канцлер Канэдзанэ, самый высокопоставленный из мирских приверженцев Хонэна, пожелал породниться с ним. Он предложил отдать одну из своих дочерей в жёны кому-нибудь из учеников Хонэна, кого наставник выберет. «Храмовые дома» в Японии были во многих чертах схожи с мирскими владетельными домами, хотя состояли, как правило, не из родичей, а из учителей и учеников (впрочем, нередко монах передавал учение собственному сыну). Если в X—XI вв. знатные семьи укрепляли связи с храмами в основном за счет того, что посылали туда на обучение младших сыновей, то в конце XII в. замысел брачного союза между семьёй Кудзё и одной из буддийских школ — через невесту-мирянку и жениха-монаха — не выглядел нелепым. И будто бы Хонэн решил, что жениться должен Синран, и тот какое-то время был женат на дочери Канэдзанэ по имени Тамахи, и она родила ему ребенка. Правда, скорее всего, эта история — вымысел; в отличие от своих бывших собратьев по школе Тэндай, Хонэн едва ли видел смысл в подобных союзах, противоречащих монашеским заповедям [Блум (ред.), 2007; 3—4].

В 1207 г., как и другие ученики Хонэна и как сам Хонэн, Синран был отправлен в ссылку. Местом отбытия наказания для Синрана стала провинция Этиго в северо-восточной части острова Хонсю.

При этом Синран был лишён монашеского сана школы Тэндай и получил новое мирское имя — Фудзии Ёсидзанэ (у Хонэна и его приверженцев новое прозвание было общее — Фудзии).

В Этиго Синран вступил в брак с женщиной, известной под монашеским именем Эсинни. Не будучи по закону монахом, жениться он теперь вполне мог. При этом для него самого женитьба, видимо, означала важнейший жизненный выбор: не отказываясь от «пути Чистой земли», от подвижничества, как он сам его понимал, он окончательно вышел из рядов служилого монашества но не сделался и «отшельником» в том смысле, какой придавали этому слову Мёэ и другие его современники.

Как сообщает один из потомков Синрана, Дзицуго (1492—1584), в «Родословной семьи Хино» («Хино итирю: кэйдзу») отца Эсинни звали Миёси Тамэнори; он, возможно, прибыл в Этиго из Столицы и занимал одну из высоких должностей в этой провинции, а обязан был своим назначением все тому же Кудзё Канэдзанэ. По другой версии, отец Эсинни принадлежал к местной знати Этиго и был управляющим в имении Канэдзанэ в этих краях. (Канэдзанэ не смог или не счёл нужным спасти Хонэна и его учеников от ссылки, но, вероятно, постарался, чтобы их определили в те земли, где у него были свои надежные люди.) Скорее всего, дочь Тамэнори в юности жила в городе Хэйан в родительском доме, если ее отец был из Столицы, а если родом она была из Этиго, то, возможно, провела в доме Кудзё несколько лет как служилая дама в свите одной из родственниц Канэдзанэ. По письмам Эсинни видно, что она достаточно хорошо разбиралась в столичных делах. Не исключено, что Синран с ней познакомился как раз в Столице и что место ссылки ему подобрали не без ее участия, после чего она перебралась в Этиго вместе с ним. К 1211 г., когда Синран получил прощение и мог бы вернуться в Хэйан, Эсинни родила ему двух детей и ждала, а может быть, уже и родила третьего. Всего у них было шестеро детей; и в пору жизни в Этиго, и долгое время после отъезда оттуда семья жила в основном на доходы с имений, получаемые родичами Эсинни [Доббинс, 2004].

В ссылке Синран не просто продолжал следовать учению о Чистой земле, но и проповедовал его; известен по меньшей мере один ученик, примкнувший к нему в Этиго. Впрочем, своих приверженцев Синран и в дальнейшем называл не «учениками», *дэси*, а «соседями по келье», *до:бо:*, или «спутниками», *до:гё:*.

Получив прощение, Синран с семьёй не вернулся в Столицу, а прожил в Этиго еще два года и затем отправился в Восточные земли, Канто. Здесь он жил в основном в провинции Хитати, где у жены его также были родичи.



По дороге из Этиго в Хитати, по сообщению Эсинни (письмо 5), Синран дал обет — провести чтения сутр о Чистой земле. Это не был обряд с участием многих слушателей; Синран просто собирался читать сутры, чтобы заслуги от этого благого деяния передать всем живым существам. Он начал читать, почувствовал себя дурно, продолжал читать, лёжа в лихорадке, но вдруг остановился, поняв, что к спасению такое подвижничество не ведет [Блум (ред.), 2007; 14—15].

Впрочем, изучать сутры о Чистой земле и размышлять над ними Синран не переставал на протяжении всей своей жизни. Сохранились принадлежавшие ему копии «Сутры о будде по имени Неизмеримое Долголетие» и «Сутры об Амитабхе» с многочисленными заметками на полях и между строк, сделанными в разные годы. Они хранятся в храме Ниси-Хонгандзи в Киото, включены в перечень Национальных сокровищ Японии.

В письме 1 Эсинни пересказывает дочери свой сон, увиденный по пути в Хитати [Блум (ред.), 2007; 9—10]. Во сне она будто бы пришла на ночной обряд освящения некоего храма. Перед зданием стояло сооружение из брусьев наподобие *тории*, ворот синтоистского святилища, и на нем были вывешены два свитка с рисунками. Лицо почитаемого существа на одном из свитков излучало яркий свет, так что черт его нельзя было разобрать. Другой рисунок тоже светился, но здесь ясно было видно лицо, прекрасное, как у будды. Эсинни во сне спросила, кто это, и ей ответили, что первый образ — это Хонэн, он же бодхисаттва Сэйси, а второй — бодхисаттва Каннон, он же Синран. Проснувшись, она пересказала мужу сновидение, но не все, а только то, что относилось к Хонэну. Синран подтвердил: да, другие тоже говорят, что наставник наш был бодхисаттвой Сэйси (Махастхамапраптой), явившимся в здешний мир. Эсинни в письме продолжает: я никогда не говорила твоему отцу, что видела его в образе Каннон (Авалокитешвары), но и не могла больше относиться к нему как к обычному человеку. Если объединить свидетельства разных источников, то получается, что Эсинни и Синран взаимно видели друг в друге бодхисаттву Каннон, хотя, возможно, и не признавались в этом.

В Канто Синран провел следующие два десятилетия. Он стал проповедовать, нашел множество последователей. По сообщению Какунё, он говорил, что все вышло в точности по обету Каннон — супруга обеспечила ему счастливую жизнь в здешнем мире.

Правда, в этом же жизнеописании приведён рассказ о враге Синрана. Это был некий горный подвижник *ямабуси*, почему-то сосредоточивший свою неприязнь к обычным, «равнинным» монахам именно на Синране. Он несколько раз пытался застрелить

проповедника из лука, не преуспел, счёл это чудом и пришел познакомиться с Синраном; встреча эта так глубоко его поразила, что он бросил оружие и стал учеником Синрана.

В «Записи устного предания» есть рассказ о том, как Синран вместе с несколькими знаменитыми монахами получил приглашение семьи сиккэнов Ходзё поучаствовать в изготовлении полного списка всего буддийского канона. Для переписчиков несколько раз устраивали роскошные пиры; служилые монахи не отказывались от яств, в том числе запретных по уставу, но, идя на пир, снимали свои монашеские плащи (видимо, из вполне ханжеских соображений). Синран тоже угощался, но плаща не снимал. Будущий сиккэн Ходзё Токиёри, тогда еще ребенок, спросил у необычного монаха, почему тот так себя ведет. Поначалу Синран учтиво отвечал: забываю снять плащ, когда вижу столько вкусных вещей. Мальчик на этом не успокоился: «Ты, наверное, шутишь со мной, как с маленьким. Скажи по правде!» Тогда Синран объяснил: вообще Будда не велел убивать, и есть убоину его приверженцам нельзя согласно заповедям. Но в наши дни заповедей больше нет, их невозможно ни соблюдать, ни нарушать. Хоть я и выгляжу, как монах, но на деле ничем не отличаюсь от мирянина, и мясное я тоже ем; спасти живые существа мне не под силу, и всё, что я могу для них сделать, — носить плащ монаха, чтобы хоть эта внешняя примета правильного подвижничества оставалась в нашем испорченном мире. Потому я и не снимаю плаща, даже когда ем запретную пищу [Блум (ред.), 2007; 21—22]. Здесь Синран рассуждает почти в точности по «Записям при свете светильника о Конце Закона» (см. гл. 6). Если это свидетельство хотя бы частично верно, то можно допустить, что Синран славился в эти годы как монах, хотя себя монахом и не считал.

Вероятно, к 1224 г. Синран составил книгу под заглавием «Разные записи, проясняющие истинное учение, подвижничество и свидетельство о Чистой земле» («Кэн Дзё:до синдзицу кё:гё:сё: монруй», ТСД 83, № 2646), известную также под кратким заголовком «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:»). В ней Синран изложил основы своего учения с опорой на «сутры о Чистой земле» и на толкования индийских, китайских и японских наставников.

В середине 1230-х годов Синран перебрался в Столицу, где вокруг него собралась небольшая община. Но широкой проповеди он не вел, жил же в основном на подношения своих учеников из Канто. В столице о Синране заботилась его младшая дочь по имени Какусинни (1224—1283?). Эсинни с другими детьми вернулась в Этиго, там ей предстояло управлять семейным поместьем.



Около 1247 г. Синран доработал текст «Учения, подвижничества, веры и свидетельства», вероятно, включив в него отрывки из нескольких трактатов о Чистой земле, которые были недоступны в восточных землях. В столице Синран составляет еще несколько текстов. Среди них «Выборка разных записей по Чистой земле» («Дзё:до монруйдзю-сё:» 1252, ТСД 83, № 2647), куда вошли и отрывки, уже приведенные в главном труде Синрана, и некоторые дополнительные. Кроме того, Синран готовит несколько тематических сборников. Среди них «Запись о двух видах передачи заслуг так пришедшего будды» («Нёрай нисю эко:-мон», 1256, ТСД 83, № 2655), «О смысле записей по единократному и многократному памятованию о будде» («Итинэн танэн монъи», 1257, ТСД 83, № 2657). Здесь он разбирает вопросы, по которым среди последователей Хонэна шли споры. Это, в частности, вопрос, как толковать понятие «передачи заслуг», *эко:*, важнейшее для амидаизма: считать ли какие-либо действия подвижника дающими заслуги или же видеть источник всех заслуг, а значит, и всех благ вообще, только в будде Амиде. Другой вопрос касается «памятования о будде»: достаточно ли произнести слова «Слава будде Амиде» один раз или их полезно повторять как можно чаще. В обоих случаях Синран отвечает исходя из учения о «силе Другого»: заслуги подвижника он отождествляет с заслугами будды и говорит, что «памятование», даже однократное, содержит в себе все множество молений всех живых существ. Самой возможностью молиться человек обязан будде Амиде, ведь молитва спасительна как раз потому, что Амида дал обет спасти каждого, кто призывает его по имени. В «Разных записях о возрождении по трём сутрам о Чистой земле» («Дзё:досангё: о:дзё: монруй», 1255—1257, ТСД 83, № 2654) Синран снова подбирает отрывки из сутр и трактатов, на сей раз относящиеся к теме возрождения в Чистой земле.

Сочинение «Сущность “Трактата о единственно-вере”» («Юйсинсё: монъи», 1250 или 1257, ТСД 83, № 2658) издано в русском переводе А.А. Михалёва [Синран, 1998]. Здесь Синран подробно толкует «Трактат о единственной вере» монаха Сэйкаку (1167—1273), своего товарища по учебе у Хонэна. Речь идет об имени будды и о задачах милосердного подвижника, бодхисаттвы, который в здешнем мире помогает всем непросветленным существам узнать о силе этого имени и научиться славить его. В этом сочинении Синран кратко определяет соотношение между понятием «веры», главным для амидаистского учения в его понимании, и такими понятиями, как «тело Закона» (санскр. *Дхармакая*) и «природа будды». Благодаря вере в сущности любого живого существа «обнаружива-

ется природа будды, которая и есть вера. Эта природа будды и есть, естественно, Дхармакая». «Силой Другого», будды Амиды, живому существу дается сознание, нацеленное на милосердную помощь другим людям. Это и есть вера, тождественная самому будде; именно ее другие школы буддизма называют «природой будды» [Синран, 1998; 369, 371].

В «Надписях к почитаемому имени и истинному образу» («Сонго: синдзо: мэймон» 1255, 1258, ТСД 83, № 2656) Синран обосновывает обряды, в центре которых — свитки с надписями во славу будды Амиды. Он приводит и подробно комментирует соответствующие отрывки из «сутр о Чистой земле», прежде всего, текст 18-го обета будды Амиды. Как и Мёэ, а позже и Нитирэн, Синран разработал для своих приверженцев особую картину для обряда, мандалу, где вместо рисунков и санскритских букв (как на обычных «тайных» мандалах) использовались надписи иероглифами. У Синрана эта надпись гласит: «Слава будде Амиде» (*Наму Амида-буцу*, шесть знаков), или «Слава так пришедшему будде Непостижимого Света» (*Наму Фукасиги-ко: нё:рай*, девять знаков), или же: «Ищу прибежища моей жизни у так пришедшего будды, чей свет без препятствий озаряет все десять сторон» (*Кимё: дзин дзиппо: мугэко: нёрай*, десять знаков). Такие надписи называются «Именными исконно-почитаемыми», *мё:го:-хондзон*. Сохранились «именные» свитки, вероятно, написанные самим Синраном.

«Выборка плешивого глупца» («Гутоку-сё:», 1255, ТСД 83, № 2648) представляет собой краткий словарь основных понятий учения о Чистой земле с указанием, какие различаются виды возрождения, виды чистых земель и т. д. и в каких сутрах или трактатах даются их определения. Как и в других изводах буддийского махаянского учения, здесь работает требование избегать односторонности, рассматривать все понятия непременно в соотносительном смысле, помня, что о «страдании», например, возможно говорить лишь в сравнении с «радостью», о «волнении» — в сравнении с «покоем». Особенность амидаистского учения в том, что оно обычно четко высказывается в пользу одной из сторон, не забывая о другой. Так, о «скором» спасении бессмысленно говорить иначе как в сравнении с «долгим»; амидаисты для себя выбирают «скорое», хотя и «долгое» всегда учитывают — как ту возможность, от которой отказались.

«Стихи о двух вратах для входа и выхода» («Ню:сюцу нимон гэдзюмон», 1256, ТСД 83, № 2649) кратко воспроизводят основные рассуждения из «Трактата о Чистой земле» Васубандху (см. гл. 12). Речь идет о соотношении подвижнических усилий человека и милосердия будды Амиды — двух «врат», выводящих из мира рождений и смертей и вводящих в Чистую землю.



В 1250-е годы между приверженцами Синрана в Канто возник спор о толковании его учения. Синран получал многочисленные письма с просьбами о разъяснениях и в 1253 г. отправил своего сына Дзэнрана (1217—1286?), чтобы тот разобрался на месте в сути разногласий. В Канто, беседуя с общинниками, Дзэнран приводил разные доводы и в конце концов стал ссылаться на некое особое наставление, полученное от отца. Это полностью укладывалось в обычаи школы Тэндай и некоторых храмов города Нара с их наследственным монашеством, но шло вразрез с тем, как проповедовал сам Синран. Он не только не открывал кому-либо особенных тайн, но говорил, что вообще ничему не учит, а только рассказывает о собственной вере. Синран в 1256 г. клятвенно заверил, что никогда не слышал ничего подобного речам Дзэнрана и сам не говорил такого. В этом же клятвенном письме он объявил, что отрекается от сына. (Похожие письма с клятвами были в ходу в Ставке в Камакуре, многие из них сохранились; среди них есть и подтверждения верности господину при подозрениях в измене, и заявления насчет прав на спорное имущество, и другие.) Не вполне понятно, поступил ли Синран так потому, что сын настолько его не понимал, или же дело было, скорее, не в самом сыне, а в учениках, тогдашних и будущих, — чтобы впредь никогда не заходила речь ни о каких тайных семейных знаниях [Блум (ред.), 2007; 16—17]. При этом в дальнейшем учение Синрана долгие века передавалось в роду его потомков; споры вокруг правильного наследования приводили подчас к тяжелым распрям внутри движения Син.

Как и в пору жизни в Канто, в Столице Синран вел обширную переписку с учениками. Двадцать писем объединены в сборник «Светильник для последних времен» («Матто:сё:»), существуют и другие собрания писем Синрана.

Кроме того, Синран писал «японские славословия», *васан*, — стихотворные величания будды Амиды и его Чистой земли, наставников учения о Чистой земле и знаменитых подвижников, таких как царевич Сётоку. Обычно это достаточно длинные (больше ста строк) стихотворения, где амидаистское учение изложено в виде ёмких формул. В XIV в. «Славословие Чистой земле» («Дзё:до васан», 1248, ТСД 83, 2650), «Славословие достойным монахам» («Ко:со: васан», 1248, ТСД 83, 2651) и «Славословие временам Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона» («Сё:дзо:мацу васан», 1258, ТСД 83, 2652) были выделены в

качестве главных и объединены в «Три тетради японских славословий» («Сандзё: васан»). Иногда к этим трем славословиям добавляют «Величальные песни царевичу Сётоку» («Ко:тайси Сётоку хо:дзан», 1255, ТСД 83, 2653).

## Глава 12
## «Учение, подвижничество, вера и свидетельство»

Главное сочинение Синрана построено как обширная подборка цитат из сутр, а также из китайских и японских трактатов с краткими пояснениями составителя. Кроме трех сутр о Чистой земле здесь задействованы «Сутра о нирване», «Сутра цветочного убранства» и другие махаянские сутры. Синран цитирует трактаты Нагарджуны и Васубандху, сочинения Тань-луаня, Дао-чо и Шаньдао, Гэнсина и Хонэна. Эти семеро станут для движения Син наиболее почитаемыми предшественниками Синрана — «семью патриархами», *ситисо*.

И приверженцы школы Син, и исследователи часто обсуждают вопрос: для чего понадобился этот ученый трактат, если учение Синрана само по себе предельно просто, да к тому же сам он не считал себя наставником? Сам Синран говорит, что следовал примеру Тань-луаня и других прежних наставников, а они в составлении трактатов видели способ выразить свою благодарность будде за безграничную милость и своим земным учителям — за счастливую возможность приобщиться к учению.

Трактат делится на шесть разделов: 1) Учение; 2) Подвижничество; 3) Истинная вера и другие виды подвижничества; 4) Свидетельство; 5) Истинный будда и его земля; 6) Превращенные будды и их земли. В первых пяти разделах изложено учение о будде Амиде и Чистой земле. Затем в шестом разделе Синран обсуждает другие буддийские учения и сопоставляет их со своим.

Во вступлении Синран сравнивает Изначальный обет будды Амиды с кораблём, перевозящим всех через море рождений и смертей, и со светильником, разгоняющим тьму неведения. Учение появляется, когда люди страдают сильнее всего и когда они совершают самые страшные грехи. Такой взгляд на истинный опыт веры как пограничный, на пределе отчаяния, во многом оказался созвучен взглядам западных мыслителей XX в. на религию вообще, и в



этом состоит одна из причин популярности Синрана в современном мире за пределами Японии.

Здесь же названо главное положение амидаизма, как его понимает Синран. Имя будды Амиды вмещает в себя совершенную мудрость, она все дурное обращает в заслугу. Стать буддой невозможно, не создав для этого причин, не имея «заслуг», *кудоку*. Но будда Амида дал обет спасти дурных людей, и значит, причиной для спасения служат как раз те их дела, которые, казалось бы, должны быть причиной новых перерождений в непостоянных мирах. Мудрость, воплощенная в Имени, спасает даже самых злых и глупых, указывает кратчайший путь к просветлению. Сам этот путь лёгок, но прийти к нему трудно; редкое счастье досталось тем, кому довелось узнать о будде Амиде. Синран говорит о себе, что счастлив идти путем Чистой земли, следуя за наставниками Индии, Китая и Японии. Их уроки он и собирает воедино в своем трактате.

В разделе первом («Учение»), самом кратком, Синран начинает с различения двух видов «обращения заслуг», *эко:*. Обычно это понятие толкуют так: выбрав милосердное подвижничество ради других, приверженец махаяны передает свои заслуги на пользу другим живым существам. По Синрану, «обращение» может быть «прямым» и «возвратным». Первое — это действие будды, спасшего всех своим обетом. Казалось бы, приняв это, бессмысленно уже говорить о заслугах других существ, если любые их благие дела, ведущие к спасению, зависят не от них самих, а от будды. И все-таки обет Амиды действует так, что подвижничество ради других возможно; оно-то и называется «возвратным обращением заслуг».

Учение, по Синрану, изложено в «Большой сутре». Его суть в том, что будда Амида дал свой «Изначальный обет» в сорока восьми положениях — и тем самым отворил сокровищницу Закона. Сякамуни донес до людей знание об этом, и таково было главное дело основателя буддизма. Обличие Будды, когда он проповедовал об Амиде, было, согласно сутрам, особенно прекрасно, ибо он возвещал предельно истинное учение, сообразное времени и слушателям. В дальнейшем Синран часто ссылается и на «Малую сутру», и на «Сутру о созерцании», но вместилищем истинного учения называет «Большую сутру» — ведь именно в ней приведены обеты Амиды.

Второй раздел («Подвижничество») состоит из двух частей. В начале первой части Синран обсуждает то благое дело, которое Изначальным обетом будды определено в качестве «избранного», а именно «памятование о будде». По Синрану, особенная действенность «памятвоания» следует из 17-го обета будды Амиды, где ска-

зано: да не стану я буддой, если все будды не будут славить мое имя. В «Большой сутре» все будды действительно возносят хвалу его имени. Синран приводит этот и другие отрывки, подтверждающие исполнение 17-го обета. Будду Амиду славят не только будды и бодхисаттвы, но и злодеи, такие как царь Адзясэ, ведь в прежних рождениях они заслужили себе встречу с учением, могущим спасти даже злодеев.

Затем Синран цитирует большой отрывок из «Трактата о десяти ступенях» Нагарджуны. Здесь сказано, что «отец всех будд» — памятование о будде, подобное плаванию на корабле, а «мать всех будд» — великое милосердие. Для Синрана важно, что «памятование» — это подвижничество, нацеленное на благо всех живых существ, а не только на спасение самого подвижника.

Следующие два отрывка Синран берет из «Трактата о Чистой земле» Васубандху и из комментария Тань-луаня к этому сочинению. Здесь разъясняется, почему «памятование о будде» проще других видов подвижничества. Оно полагается на силу Изначального обета, а потому свободно от помех, грозящих тем, кто опирается на собственные силы. В частности, при «памятовании» нет опасности перепутать благие последствия подвижничества бодхисаттвы с благами, достижимыми на небуддийских путях или смешать подвижничество ради себя и ради других.

Как соотносится такая надежда с махаянским учением о «нерожденности» живого существа? Тань-луань объясняет: в сутрах махаяны утверждение, что «живые существа поистине изначально не рождены» означает: 1) их рождения, как и смерти, «пусты», призрачны; 2) поистине они не обусловлены, свободны. Васубандху имеет в виду это второе значение. Живое существо в мире рождений и смертей и оно же, «возрожденное» в Чистой земле, — не два разных существа. Это следует из закона причин и последствий: если бы это было одно и то же существо, не было бы причинения, а если два разных — не было бы непрерывности.

Далее Синран приводит сравнение из «Собрания покоя и радости» Дао-чо. Если в лесу ядовитых деревьев с удушливым запахом прорастает всего одно сандаловое деревце, то вскоре от его аромата весь лес становится благовонным и яд других деревьев исчезает. Так же и «памятование о будде» изменяет все деяния человека, очищая их. При нем сознание человека заполняется именем и обликом Амиды, всеми совершенными чертами будды. О способе «памятования» Синран (как и Хонэн) рассуждает вслед за Шань-дао. Нужно не пытаться сосредоточиться на образе будды — для обычного человека это слишком сложно — а просто повторять его



имя. И тогда подвижнику явятся и Амида, и все будды, и бодхисаттвы Чистой земли. Это множественное видение не будет означать недостаточной сосредоточенности — ведь все будды и бодхисаттвы почитают и славят Амиду, все они едины с ним.

Синран приводит текст 18-го обета будды Амиды из «Большой сутры». Этот обет гласит: да не стану я буддой, если все, кто пожелает возродиться в моей стране, обратится ко мне всем сердцем и произнесет мое имя хотя бы десять раз, не смогут возродиться в ней. Все будды защищают учение, возвестившее людям об этом обете, и свидетельствуют, что он не ложен: всякий произносящий имя Амиды действительно возродится в Чистой земле.

Во второй части речь в основном идет о 18-м обете Амиды. Синран разбирает его, опираясь на толкование Шань-дао. Произнесение имени включает в себя слово *Наму* (санскр.). Оно означает не только «славлю», но и «ищу себе прибежище» (*кимё:*). Собственно, быть буддистом значит искать себе прибежище у Будды, Учения и Общины, «возвращаться» к ним (*ки*), вверяя этим Трем Сокровищам свою «жизнь», «судьбу» (*мё:*). Шань-дао, однако, толкует здесь знак *мин* (яп. *мё:*) не в этом обычном смысле, как «судьбу», но как «повеление», «указание». Таково, например, значение этого слова в сочетании *тянь мин* (яп. *тэммэй*), «небесное повеление», «мандат Неба» — так китайские древние мыслители называли ту высшую волю, по которой правит Сын Неба, государь. По Шань-дао, не человек обращается к будде, а будда силой своего обета привлекает к себе человека. Истинное подвижничество, произнесение имени, дано людям от будды, и именно поэтому оно действенно.

Затем Синран цитирует слова Фа-чжао: будда Амида в Чистой земле и Будда Сякамуни в помраченном мире делают одно и то же дело, их благодеяние живым существам — одно и то же. И каждый раз, когда кто-нибудь из людей в здешнем мире произносит имя Амиды, в Чистой земле расцветает новый лотос, чтобы еще одно живое существо могло там возродиться. Кёнхын, толкуя «Большую сутру» и соотнося амидаистское учение с учением о воздаянии, различает: 1) причины появления Чистой земли (это заслуги Амиды в пору его подвижничества до принесения обетов) и 2) причины возрождения в Чистой земле (милосердная помощь Амиды живым существам в пору, когда обеты уже принесены). Будда «наделяет живые существа своими деяниями», а от самих непросветленных существ зависит лишь то, смогут ли они «встретиться с Изначальным обетом», познакомиться с учением о Чистой земле.

Синран приводит величания Амиды и Чистой земли, взятые из трудов других наставников — из школ Тяньтай, Люй, Саньлунь, Фа-

сян и Чань. Все они хотя бы отчасти признают амидаистское учение, говорят о пути Чистой земли как самом простом из буддийских путей и самом надежном. Синран располагает эти отрывки в хронологическом порядке, показывая историю учения о Чистой земле в Китае. Кроме того, он цитирует Гэнсина и Хонэна. Дела разных приверженцев Чистой земли, по Гэнсину, различны, но общее у них — стремление «всем сердцем сосредоточиться на одном лишь будде Неизмеримого Света». Хонэн говорит о таком сосредоточении, что оно совершенно, ведь содержание его — «сила Другого».

«Силу Другого» Синран толкует вслед за Тань-луанем. Это сила Изначального обета, в отличие от «собственной силы», *дзирики*, взращиваемой за счет соблюдения заповедей и упорного созерцания. Бодхисаттвы, пребывая в сосредоточении, являются в различных телах, совершают разные чудеса и проповедуют разные учения благодаря силе их обетов. Польза для себя и польза для других взаимообусловлены: невозможно отдать что-то раньше, чем сам что-то обретешь. Понятие *тарики* также имеет двоякий смысл: это и польза для других (милость будды к живым существам), и польза от Другого (благодеяния, получаемые от будды).

Из сорока восьми обетов будды Амиды Тань-луань выделяет три: это 18-й обет (о желании возродиться в Чистой земле и десятикратном произнесении имени), а также 11-й и 21-й обеты, не менее важные для понимания того, чем путь Чистой земли отличается от других буддийских путей. 11-й обет гласит: да не стану я буддой, если люди и боги в моей стране не достигнут «определенности» — такого состояния, из которого они непременно войдут в нирвану. По 21-му обету, бодхисаттвы иных сторон света, посетив Чистую землю будды Амиды, все смогут в будущем рождении стать буддами, кроме тех, которые сами дали обеты пока не становиться буддами, но возрождаться в непостоянных мирах, чтобы учить тамошних обитателей и вести их к просветлению. Это ограничение важно, у Тань-луаня оно явно перекликается с ограничением 18-го обета: возродятся все кроме виновных в пяти тягчайших злодеяниях и посягавших на Закон. Бодхисаттвы, о ком идет речь в 21-м обете, могли бы вскоре стать буддами (посетив страну Высшей Радости) и тогда уже заботиться о спасении живых существ, задействуя все возможности, доступные просветленным. Но они откладывают свое просветление и хотят пока заботиться о непросветленных существах в качестве бодхисаттв — то есть опираться на собственные силы.

Однако по сути «собственная сила» и «сила Другого» едины. Синран приводит выдержки из «Сутры о нирване», «Сутры цветочного убранства» и других текстов, где говорится о единстве буддийского пути, лишь условно делимого на хинаяну и махаяну и на другие направления.



И все же между путем «памятования о будде» и другими путями при внутреннем единстве есть различия. Синран дает список из сорока восьми строк (по числу обетов Амиды). На уровне учения «памятование» отличается от других способов подвижничества как простое от сложных, глубокое от мелких, чистое от смешанных и т. д. Учение о «памятовании» изложено буддой по собственному почину (а не в ответ на вопрос), защищено и подтверждено всеми буддами, благодетельно в пору «конца Закона», основано на «силе Другого», ведет к непременному успеху. С точки зрения подвижничества «памятование» имеет одиннадцать отличий, оно: 1) несомненно, тогда как все другие способы могут быть сомнительны; 2) близко, а они далеки; 3) правильно, а они поддаются искажению; 4) верно, а они неверны; 5) плодотворно, а они могут быть бесполезны; 6) истинно, а они ложны; 7) чисто, а они замутнены; 8) мудро, а они глупы; 9) скоро, а они медленны; 10) благородно, а они низки; 11) ясно, а они темны. Чистая земля будды Амиды и путь к ней сравниваются с пустым пространством (в них нет препятствий), с землей, водой, огнем и ветром (поддерживают всех, смывают дурные страсти, сжигают заблуждения, веют всюду); с белым лотосом (незапятнанным посреди грязи); со знаменем бога Индры (им покоряются враги), с магнитом (притягивают к Изначальному обету), со строгим отцом (ведет глупцов и мудрецов) и с милосердной матерью (питает всех) и т. д. Всего Синран приводит двадцать восемь таких сравнений.

В завершение этого раздела Синран снова говорит о своей благодарности будде и о поисках ответа на вопрос, как воздать будде за милость. Ответ он нашел у Васубандху и Тань-луаня: подвижник относится к будде, как сын к родителям и как подданный к господину: следует не своим желаниям, а воле будды, ведь без помощи будды он не мог бы подвижничать, быть тем, кто он есть. Для живого существа важнее всего встретиться с учением о Чистой земле, узнать об Изначальном обете, а потому подвижник может лишь молиться, вслед за Васубандху, чтобы будда поддержал его проповеднический труд. Из этого отрывка понятно и то, почему Синран носит такое монашеское имя: в нем один иероглиф взят из китайской записи имени Васубандху (яп. Тэн**син**), а второй из имени Тань-луаня (яп. Дон**ран**).

Раздел завершается «Песней об истинной вере» («Сё:сингэ»). Это стихотворение Синрана считается кратким изложением все-

го его учения, «Песня» стала основой обряда школы Дзёдо-Син. В ней Синран обращается за прибежищем к Трем Сокровищам; Будда для него — это Амида, давший Изначальный обет. Неизмеримый свет Амиды озаряет все миры. Доверяясь ему, можно обрести нирвану, даже и не отсекая ложных страстей. Закон для Синрана — это и есть Изначальный обет будды; он присутствует в здешнем замутненном мире, подобно тому как солнце светит и сквозь тучи. Другие будды приходят в мир затем, чтобы проповедовать об обете Амиды. Говоря об общине приверженцев Амиды, Синран прослеживает историю учения о Чистой земле. «Памятовать о будде» трудно, хотя этот путь часто называют легким. Чтобы помочь людям уверовать в него, о нем учили Будда, Нагарджуна и Васубандху в Индии, Тань-луань, Дао-чо и Шань-дао в Китае, Гэнсин и Хонэн в Японии. Итак, община, по Синрану, — это сообщество «достойных монахов» всех стран.

В третьем разделе трактата говорится о вере — как о доверии будде Амиде, готовности положиться на «силу Другого». Здесь перечисляются блага, достигаемые за счет *нэмбуцу*. Раздел делится на две части.

В первой части Синран говорит о «радостной вере». Она возникает из сердца будды Амиды, в котором избран и принесен Изначальный обет. В человеческом сердце вера пробуждается благодаря милосердным уловкам Будды Сякамуни. Синран призывает других буддистов не порочить это учение, даже если они его и не приемлют.

Вера, чистая и крепкая, подобная алмазу, исходит из 18-го обета. С ним трудно встретиться, но когда эта встреча состоялась, все остальное уже легко. Синран приводит все версии 18-го обета из разных переводов «Большой сутры», те места, где говорится об исполнении этого обета, и величания веры.

По Шань-дао, благодеяния будды Амиды разным существам — разные, потому что все существа различны. Но ко всем им относятся три свойства сердца-ума: 1) искренность, 2) глубина и радость, 3) надежда возродиться в Чистой земле благодаря «обращению заслуг» будды Амиды. Именно о нехватке этих трех свойств говорит Тань-луань, когда указывает приметы ложной веры. Здесь же Синран приводит взятое у Шань-дао знаменитое «сравнение с белым путем». Есть два потока с общим началом: в одном вода течет на север, другой состоит из огня и течет на юг. Потоки разделены между собой белым мостом шириной в четыре-пять *сун* (12—15 см) и длиной в сто шагов. Путник идет по пустынной равнине, где рыщут лишь разбойники и дикие звери, движется с востока к западу — и подходит к этому мосту. Он решает: я все равно погибну, останусь ли я здесь, поверну ли назад, пойду ли по берегу на север или на юг или пущусь в опасный путь по мосту. Ведь если этот мост проложен тут — наверное, он куда-то ведет, хотя его и захлестывают попеременно то волны, то сполохи пламени. Путнику очень страшно, но тут он слышит голос: иди по белому мосту, иначе погибнешь. А с дальнего, западного берега доносится другой голос: переходи и верь, не бойся, я защищу тебя. Путник решительно вступает на мостик и идет по нему, и хотя с восточного берега разбойники кричат: возвращайся! — он даже не оборачивается. Равнина, полная опасностей, в этом сравнении означает непостоянный мир, вода и огонь — страсти алчности и гнева, разбойники и хищники — чувства и сознание человека. Первый голос — голос Сякамуни, второй — голос Амиды, а белый мост — это путь веры.



Синран приводит примеры, как приверженцы Чистой земли выражали свою веру. Это песнь о Чистой земле Шань-дао, ставшая введением к обряду чтения «Сутры о созерцании», и слова Гэнсина: «Дурные страсти мешают мне видеть свет, но великое милосердие будды все равно освещает меня».

Кому верят эти наставники и их единомышленники? Отвечая на этот вопрос, Синран цитирует описание будды Амиды из «Большой сутры», а также толкование Шань-дао к этому месту. Здесь перечислены все благие деяния, позволившие бодхисаттве принести обеты и стать буддой Неизмеримого Света. После этого Синран возвращается к трем свойствам сердца и выписывает из «Сутры о нирване» и из «Сутры цветочного убранства» отрывки, где о сердце-сознании говорится как об искреннем, радостно-верующем и полном надежды. «Искренность», *сэй/макото*, соотносится с истинной сущностью человека, с «природой будды»; это то, что в сердце ученика отвечает истинности учения. «Радость» — свойство, соразмерное милосердию будды. Именно радости препятствуют заблуждения, радость в сердце равняется присутствию будды в нем. Желание возродиться отвечает обету будды, его решимости спасти всех, кто захочет спастись. Итак, «три свойства сердца» — это три условия, которые позволяют человеку воспринять «силу Другого», ответить на заботу будды.

Рассмотреть свойства «просветленного сердца», *бодайсин*, для Синрана важно еще и потому, что его учителя Хонэна порицали как раз за недооценку этой внутренней просветленной природы живого существа, за то, что он не показывает, каковы условия просветления, а значит, проповедует, но не объясняет. Поэтому амидаистское учение о сознании Синран представляет весьма подробно,

в основном по толкованиям Тань-луаня и Шань-дао, но с обширными цитатами из неамидаистских сутр. По Тань-луаню, «просветленное сердце» — это решимость стать буддой и решимость спасти все живые существа, возродиться без него невозможно, только неверно считать это сердце «своим», ведь оно — то же, что у будды. В этом смысле полагаться на «силу Другого» значит в полной мере следовать буддийской установке на «отсутствие Я».

Вслед за Юань-чжао Синран говорит, почему трудно воспринять амидаистское учение: нужно преодолеть ложные различения глупых и мудрых, опытных и новичков, праведных и грешных, ведь это все не в теории, а на практике оказывается не важно, раз для спасения нужно только верить и десять раз повторить «Слава будде Амиде!» Это выглядит слишком просто, потому в это и сложно поверить.

Во второй части раздела о вере Синран разбирает, в каком смысле вера в «Большой сутре» называется «всецелой», «занимающей все помыслы», *итинэн*. Это понятие часто встречается в буддийских текстах еще и в значении «мгновенный», «длящийся столько, сколько занимает одна мысль». Синран цитирует «Сутру о нирване», где говорится о совершенном и несовершенном слухе. Несовершенный улавливает одну часть наставлений будды и пропускает другие части, а совершенный вмещает все их сразу, «в одну мысль». Так нужно принимать и имя Амиды.

Затем Синран перечисляет десять благ, достижимых благодаря истинной вере. Это: 1) защита незримых богов; 2) обретение наилучших заслуг; 3) преобразование дурных последствий прежних деяний в хорошие; 4) защита будд; 5) восхваление будд; 6) защита светом будды Амиды; 7) радость в сердце; 8) приятие милости будды и ответная благодарность; 9) постоянное совершение милосердных деяний; 10) достижение той ступени, на которой будущее просветление уже обеспечено.

«Единая мысль», *итинэн*, равна трем свойствам сердца, о которых говорилось выше. Слово *итинэн* здесь равнозначно слову *бодайсин*, «просветленное сердце». Синран приводит сравнение с огнем и деревом: если бы внутри дерева не присутствовало первоначало огня, оно бы не сгорало и во «внешнем» огне. Так и Изначальный обет не действовал бы, если бы ему ничто не соответствовало в сердце непросветленного существа. Когда пробуждается «единая мысль», уничтожаются причины для возрождения в помраченных мирах. Люди, «всеми помыслами» устремленные в Чистую землю, — истинные ученики Будды Сякамуни, они — как белые лотосы среди других людей. Сутры о Чистой земле и «Сутра о нирване» подтверждают, что будды всегда смотрят на тех людей,



кто произносит слова «памятования». И подвижники, когда они «всем сердцем» хотят увидеть будду, непременно видят его — так сказано в песнях Шань-дао.

Синран снова приводит несколько цитат из сочинений наставников разных школ, на этот раз все они восхваляют «памятование о будде». Этот способ подвижничества ценят приверженцы таких китайских школ, как Тяньтай, Люй, Чань, и даже некоторые последователи Конфуция.

В отличие от подвижников «памятования», неистинные ученики Будды предаются созерцанию и прочим упражнениям на «пути мудрецов» (по Шань-дао). Таковы же сторонники девяноста пяти ложных, небуддийских путей.

«Я сам, — пишет Синран, — тону в море привязанностей и желаний, потерялся в горах славы и выгоды, расстался с теми, чье возрождение несомненно, не радуюсь приближению истинного просветления. О, как это позорно и печально!» Дальше в этом разделе трактата речь идет в основном не о вере, а о неверии. По «Сутре о нирване», неизлечимых недугов на пути к просветлению три: клевета на учение махаяны, совершение пяти тягчайших злодеяний и утрата «семян» блага. Однако Закон Будды может спасти и тех, кто страдает этими недугами.

Синран приводит длинный рассказ из «Сутры о нирване» о царе Адзясэ. Этот правитель-отцеубийца тяжко заболел, понимает, что страдает по причине собственных злодеяний, страшится смерти и будущего возрождения в аду; государыня-мать безуспешно пытается его лечить. А дурные советники по очереди предлагают обратиться к разным наставникам. Здесь коротко описаны небуддийские учения, влиятельные в Индии в пору жизни Будды; по Синрану, приверженцам Чистой земли нужно хотя бы в общих чертах знать, какие это были лжеучения.

Пример Адзясэ показывает, что даже самые дурные люди могут спастись, если доверятся Изначальному обету. Однако в сутрах о Чистой земле обет имеет исключения: «...кроме тех, кто виновен в пяти самых тяжких грехах» (в том числе в отцеубийстве) и «кроме тех, кто посягал на Закон». При этом сутры в разных отрывках несколько по-разному формулируют эти исключения. По Тань-луаню, пять тяжелейших грехов не препятствуют спасению, а «посягательство на Закон» — препятствует. Посягать на Закон значит заявлять, что Будды и его учения нет и милосердных подвижников-бодхисаттв тоже не бывает. Это хуже любых грехов, потому что без Закона люди не узнали бы вовсе, какие поступки хороши, а какие дурны. По Шань-дао, о том, что кому-то спасение не дано, в сутрах говорится с це-

лью предостеречь людей от дурных деяний, но на самом деле даже закоренелые грешники все-таки могут возродиться в Чистой земле. Правда, там они надолго остаются запертыми в бутонах лотосов, и пока не изживут последствия своих деяний, не видят будду Амиду, не слышат его наставлений и не могут делать ему подношений.

В разделе четвертом говорится о «свидетельстве» — осуществлении спасения благодаря «силе Другого». Из 11-го обета Амиды следует, что в Чистой земле живые существа достигают «ступени определенности», то есть такого состояния, при котором уже невозможно не достичь нирваны. Синран приводит подтверждения этому из сутр о Чистой земле. Правда, хотя с пути к освобождению свернуть уже невозможно, некоторые обитатели Чистой земли на время возвращаются в помраченный мир, чтобы учить и вести за собой тамошних обитателей (в этом смысле, например, о Хонэне говорится, что он после смерти «вернулся» в Чистую землю, то есть пришел в земной мир оттуда). Впрочем, Шань-дао призывает своих слушателей «вернуться домой, в столицу Покоя и Недеяния», то есть для каждого существа путь в обещанную ему Чистую землю — это путь возвращения. «Сутра о созерцании» различает девять разновидностей существ, способных к возрождению, но на самом деле все они равны. Дао-чо, воспевая обитателей Чистой земли, говорит, что там есть и бодхисаттвы, и люди, и боги, но все они равны.

Здесь Синран говорит о «возвратном обращении заслуг» (ср. выше). Подвижники Чистой земли знают, что спасение им уже обеспечено, не приписывают себе каких-либо заслуг, поскольку спасение всех существ исходит лишь от Амиды. Однако эти подвижники все-таки помогают другим живым существам. Эта работа, разумеется, дает заслуги, но источник этих заслуг — все равно Изначальный обет, поэтому их обращение называется «возвратным»: передать дальше то, что получил от будды, и тем самым воздать ему за милость. По Тань-луаню, Нагарджуна и Васубандху искали возрождения в Чистой земле как раз ради того, чтобы заботиться о других живых существах. Если же в Чистую землю кто-то стремится не за этим, а ради тамошних красот и радостей, то такое стремление неистинно, оно не ведет к возрождению.

Бодхисаттвы Чистой земли понимают, что сами не делают ничего, что их поведение, по сути, это «недеяние», сообразное Закону. Понятие «недеяния», яп. *муи*, кит. *у вэй* — общее у буддистов и даосов. Как и даосские «бессмертные», бодхисаттвы Чистой земли беспрепятственно «странствуют в беспредельном», посещают все миры, делают подношения всем буддам, проповедуют учение там, где его еще не знают.



Пятый раздел трактата дает описания Чистой земли будды Амиды. Она называется «землей воздаяния», в отличие от «превращенных земель». Здесь Синран приводит тексты 12-го и 13-го обетов Амиды — о неизмеримом свете этого будды и о неизмеримо долгой его жизни. Как и раньше, он берет из трех версий сутры сами обеты и слова об их осуществлении. Васубандху поясняет, что такое «земля воздаяния»: это земля, возникшая в ответ на обеты будды и воплощающая в себе его сущность. Здесь же Синран цитирует стихотворное величание Чистой земли, принадлежащее Тань-луаню. Оно построено примерно так же, как «Песнь об истинной вере» самого Синрана. Вначале Тань-луань ищет себе прибежища у будды Неизмеримого света, потом воспевает этот свет, возносит хвалу Нагарджуне и просит будду: защити меня светом милосердия и помоги не утратить просветленное сердце.

Шестой, самый крупный раздел трактата, сопоставляет разные буддийские учения как «уловки», косвенные изложения проповеди о Чистой земле. Синран здесь «почтительно представляет будд в превращенных телах и их земли». Раздел делится на две части. В первой из них Синран сначала говорит о тех существах, кто возрождается в Чистой земле, но не имеет истинной веры. 19-й обет Амиды гласит, что будда явится в смертный час к тому подвижнику, кто пробудил в себе «просветленное сердце», совершал всевозможные достойные дела (то есть полагался на «собственные силы») и искренне надеялся на возрождение.

С исполнением 19-го обета связано различение девяти разрядов тех, кто возрождается в Чистой земле. Выше уже шла речь о том, что разница между ними условна, но теперь Синран к ним возвращается. Это три уровня — высший, средний и низший — каждый с таким же тройным делением внутри, итого получаются верхний высший разряд, средний высший и т. д. «Большая сутра» описывает огромное древо просветления, растущее в Чистой земле, сады и пруды страны будды, тамошние дворцы. Некоторые существа способны понять истинную природу вещей, лишь только увидят это зрелище. Они рождаются путем превращения и сразу могут гулять по Чистой земле и славить будду. Другие существа переживают некое зародышевое состояние, созревая в закрытом бутоне лотоса. Для тех, кто еще не свободен от сомнений, в Чистой земле есть отдельный дворец: его сравнивают с местом почетного заточения для знатных смутьянов в замке праведного правителя. По мере того как те и другие становятся готовы к свободной жизни в Чистой земле, лотосы раскрываются, а обитатели дворца находят двери наружу.

Синран снова сравнивает «Большую сутру» с «Сутрой о созерцании». По «Сутре о созерцании», три свойства сердца-ума (искренность, глубина, надежда) относятся к «собственным силам» подвижника и бывают разными у разных людей, тогда как «единое сердце» опирается на «силу Другого», и оно — одно и то же у всех. Из этого следует, что любое подвижничество следует «уловочным» наставлениям, ведь на самом деле спасение возможно только «силой Другого». Отсюда можно вывести, что и итог подвижничества бывает «уловочным», условным, если подвижник так и не понимает до конца, что от него самого ничего не зависит. По «Сутре о созерцании», подвижники верят, что своими делами добьются возрождения, «Большая сутра» учит, что спастись можно лишь «силой Другого», но различие между этими подходами — только внешнее, внутренне они не противоречат друг другу. И в «Большой сутре», и в «Сутре о созерцании» есть и истинное знание, и уловочное, а в «Малой сутре» — одно лишь истинное. На внутреннем уровне «единство сердца» из «Малой сутры» и три свойства сердца из двух других сутр означают одно и то же.

Молитва к будде «Научи меня созерцать» остается на уровне уловок, человек хочет помощи в процессе подвижничества. У истинно верующего молитва звучит иначе: «Научи меня, как достичь сосредоточения» — человеку процесс не важен, он хочет помощи в достижении цели, причем целью может быть и не нирвана и даже не рождение в Чистой земле, а что-то промежуточное, и все равно он мыслит эту цель не как итог собственных действий, а как дар от будды. Здесь амидаистское учение в истолковании Синрана, пожалуй, четче всего отличается от учения Тэндай, где преобладает установка не на результат, а на процесс, на продолжение «великого дела Будды».

Способы подвижничества, якобы осуществимого «собственными силами», Шань-дао подразделяет на созерцательные (сосредоточение сознания на будде) и несозерцательные (избегание дурных поступков и совершение добрых). Они нужны, потому что люди различны и потребности у всех разные, важно лишь иметь в виду, что эти благие дела нужны самому человеку в его непросветленном состоянии, а для возрождения нужна лишь вера. Дао-чо и Таньлуань различают истинные и мнимые заслуги — в зависимости от того, стоит ли вера за делами. Шань-дао говорит о трех видах дел: истинные дела, вспомогательные и смешанные. Истинно, по его учению, только изустное «памятование о будде». Вспомогательных дел четыре: поклонение будде, чтение сутр, размышление о будде и восхваление его. Это дела, уместные на легком пути Чистой земли, исключительны в том смысле, что не направлены ни на кого и ни на что кроме будды Амиды. Все другие дела — смешанные, относятся к трудному пути мудрецов. Настолько строго противопоставляют эти дела только Шань-дао и Хонэн, почему их и называют сторонниками «исключительного памятования». Гэнсин, как и многие другие наставники, говорит не о «смешанных», а о «прочих» делах.



Однако 20-й обет будды Амиды гласит: если живые существа, услышав мое имя, сосредоточат свои мысли на моей стране, взрастят корни блага и искренне обратят заслуги к моей стране, желая возродиться в ней, то непременно возродятся, а иначе — да не обрету я истинного просветления! Здесь говорится о взращивании «корней», совершении благих деяний ради обретения заслуг. «Исключительное» амидаистское учение с установкой на «силу Другого» понимает эти слова так, что после встречи с Изначальным обетом «благо» — это только произнесение Имени. О том же говорит и Юань-чжао. Вместе с тем можно понять слова обета и так, что накопление заслуг нужно для встречи с Обетом, для знакомства с учением о Чистой земле. (Как и для наставников Тэндай, для амидаистов первое знакомство с учением оказывается решающим.) Синран приводит место из «Большой сутры», где сказано, как трудно встретиться с учением. Затем он выписывает отрывки из «Сутры о нирване» — о том, как важно встретить хорошего учителя, такого, который скажет о немногом, но в этом немногом будет содержаться и все остальное: так же и с благами, и с грехами, и с верой. (Для амидаистов такой учитель — Будда Сякамуни, об этом прямо говорят и Шань-дао, и другие.) Синран снова подчеркивает, как приверженцы Чистой земли почитают Будду, то есть отвечает на упреки Дзёкэя и Мёэ, обращенные к Хонэну. Вера, по «Сутре о нирване», может быть приятием услышанного, а может быть осознанным убеждением; под руководством хорошего учителя ученик обретает и то и другое.

Теперь, опираясь на истинное учение Будды и на разъяснения прежних наставников, Синран собирается показать, что путь мудрецов условен, и предостеречь от небуддийских учений, которые ложны; он определит время ухода Будды в нирвану и вычислит сроки наступления эпох «Правильного Закона», «Подобия Закона» и «Конца Закона». Синран почти полностью приводит текст «Записей при свете светильника о конце Закона» (см. гл. 6). Затем он говорит о различении истинных и ложных учений.

Здесь Синран подходит к одному из самых тяжких обвинений, какие в Японии предъявляли амидаистам: к обвинению в непочте-

нии к богам *ками*. Синран выписывает слова из «Сутры о нирване» и других сутр и трактатов — несколько десятков схожих цитат, где последователям Будды предписано не искать прибежища у богов и не верить гаданиям. Таким образом, упреки, обращенные к Хонэну, можно предъявить и самому Будде. После этого Синран дает несколько больших цитат из «Сутры великого собрания» («Дайсю:кё:»), где говорится о том, как были упорядочены времена года, установлены кругообращение планет и созвездий, кто из древних мудрецов Индии расставил небесных государей по сторонам света и расселил по миру разные породы существ. Эти космологические отрывки перемежаются выписками из той же сутры, где рассказано об обращении демонов к Будде, об их раскаянии и желании защищать Закон. Рассуждение об устройстве мироздания в этой сутре повторяется несколько раз — с описанием звездного неба и росписью небесных защитников для каждой из областей Южного материка, Джамбудвипы. Возможно, здесь Синран приводит самое обширное для камакурских текстов географическое описание Индии, как ее видят буддийские наставники (а выше, в цитатах из «Записей при свете светильника», была прослежена, пусть и вполне схематичная, история индийского буддизма в ее соотнесении с китайской историей).

Для чего Синран предлагает своим ученикам столь подробный астрономический и географический обзор? Цель его — показать, что на самом деле стоит за жреческими учениями о богах (будь то индийские или японские жрецы) и за расчетами гадателей, изучающих «небесные письмена». «Сутра великого собрания» указывает, что богов-защитников в конечном итоге распределили по миру не мудрецы, а будды прежних времен. Задача богов в мире — растить семена Трех Сокровищ, поддерживать животворное дыхание *ки* (кит. *ци*), мешать злодеям и помогать праведникам, обеспечивая прижизненное воздаяние за дурные и добрые дела. Долголетие, богатство, удачу — все эти житейские блага бог может дать человеку, а может отнять, смотря по его поступкам. Каждый бог в доверенной ему области «учит живые существа, как хочет», но цель у них всех общая: чтобы Закон Будды в мире существовал как можно дольше.

Но чем ближе к веку «конца Закона», тем больше в мире зловредных демонов. Они могут притворяться и обычными людьми, и мудрыми учителями, и только тот, кто ищет прибежища у Будды, Учения и Общины, может надеяться от них защититься. В эпоху «конца Закона» буддийское учение, по Синрану, не исчезает, как считают многие: учение лишь теряет свою «уловочную» оболочку, раскрывается его истинное содержание: то, что все люди уже спасены Изначальным обетом.



Как следует буддистам относиться к китайским учениям? Отвечая на этот вопрос, Синран обращается к богатой традиции сопоставления буддизма с даосизмом. Он цитирует «Трактат о прояснении истины» («Бэнсё-рон») Фа-линя, где опровергаются доводы в пользу превосходства даосизма над буддизмом. Синран дает также выдержки из китайских текстов, где оказывается, что бодхисаттвами были Фу-си и Нюй-ва (устроители мироздания из китайских мифов), и Лао-цзы, и Конфуций, и ученик Конфуция по имени Янь Хуэй. Даосы вслед за древним мудрым государем Хуан-ди и за Лао-цзы учили об «опустошении себя», конфуцианцы вслед за древним праведником Чжоу-гуном и Конфуцием — о сдержанности и искренности. Следуя их наставлениям, вполне возможно переродиться в мире людей в ту пору, когда здесь можно узнать об Изначальном обете; это значит, что учения китайских мудрецов полезны и верны, хотя и неполны и не во всем точны.

Завершая трактат, Синран говорит: путь мудрецов больше не годится, всё больше людей идут путем Чистой земли. Но во многих храмах монахи не отличают истинного от условного, конфуцианцы на высоких мирских должностях не понимают разницы между правильным и ложным. Поэтому монахи из храма Кофукудзи донесли на Хонэна, а сановники-миряне допустили, чтобы Хонэна и его учеников без должного расследования отправили в ссылку. Теперь я, пишет Синран, не монах и не мирянин, а «плешивый». Он кратко пересказывает историю своей учебы у Хонэна. В благодарность будде Амиде и учителю я составил вот этот трактат, пишет Синран.

## Глава 13
## Стихотворения Синрана. «Избранные записи скорбящего об отступничестве»

Синран продолжает традиции ученой буддийской поэзии Японии. У него есть стихотворения на китайском языке — гатхи (яп. *гэ*, они же *гэдзю*, или *дзю*). Это та форма, в какой китайские переводчики передавали стихотворные отрывки в сутрах, потому и название у нее санскритское — *гатха*. Гатхи могут быть разной длины, число иероглифов в строке — обычно четыре, реже пять или семь. В сутрах такими стихами ученики величают Будду — или сам Будда обобщает главный смысл рассуждения, высказанного сначала в прозе. И в Китае, и в Японии многие наставники складывали сти-

хи по тому же образцу. Знамениты, например, гатхи Какубана начала XII в.

Гатхи можно читать, произнося «японские» чтения иероглифов, но строки при этом получаются разной длины. Как правило, их читают по «китайским» чтениям. Например, в «Песне об истинной вере» Синран говорит о будде Амиде так:

Он выстроил наивысшие всепобеждающие обеты,
Произнес клятвы, чьи величие и широта беспримерны.
Выбрал их по размышлении, что длилось пять кальп,
И не единожды поклялся: да будет звук моего имени
слышен на всех десяти сторонах!

Вот как этот текст читается по-японски:

| | |
|---|---|
| 無上殊勝ノ願ヲ建立シ | *Мудзё: сюсё:-но ган-о кэнрю:-си* |
| 希有ノ大弘誓ヲ超発セリ | *Кэу-но дайко:сэй-о тё:хацу-сэри* |
| 五劫 之ヲ思惟シテ摂受ス | *Гого: корэ-о сиюи-ситэ сё:дзю-су* |
| 重テ誓フラクハ | *Касанэтэ тикаураку-ва мё:сё:* |
| 名声十方ニ聞エムト | *дзиппо:-ни кикоэму-то* |

А так — на *камбун*, китайском языке японских авторов:

| | |
|---|---|
| 無上殊勝願建立 | *Мудзё: сюсё: ган кэнрю:* |
| 希有大弘誓超発 | *Кэу дайко:сэй тё:хацу* |
| 五劫之思惟摂受 | *Гого: си сиюи сё:дзю* |
| 重誓名声十方聞 | *Дзю:сэй мё:сё: дзиппо: мон* |

Иначе устроены «японские славословия» Синрана — *васан*. Часто в западных исследованиях по японской литературе термин *васан* переводят как «гимн», по сходству с христианскими гимнами. В китайской буддийской словесности есть стихи в жанре *цзань*, этот жанр, как считается, соответствует санскритскому *стотра*. Во многом японские *васан* следуют за китайскими *цзань*, но пишутся они по правилам японского стихосложения.

*Васан* записывают иероглифами (чаще всего по семь знаков в строке, как и в «Песне об истинной вере») и буквами. При этом счет идет не на знаки, а на слоги, то есть так, как это делается в собственно японской поэзии. Каждая строка состоит из двух частей — по семь и пять слогов. То, что в гатхе было бы четверостишием, здесь имеет вид восьмистишия.



Вот как начинается «Славословие временам Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона»:

Верить в Амиды обет — нужно и можно:
Каждый принят им, никто им не отвергнут.
Кто уверует в обет сей изначальный —
К просветлению придет неотвратимо.

| | |
|---|---|
| 弥陀の本願信ずべし | *Мида-но хонган синдзубэси* |
| 本願信ずるひとはみな | *Хонган синдзуру хито-ва мина* |
| 摂取不捨の利益にて | *Сю:сю: фуся-но рияку-нитэ* |
| 無上覚をばさとるなり | *Мудзё: каку-о ба сатору нари* |

Слоговое «н» обычно идет в счет слогов, но иногда и не идет; долгие слоги при надобности считаются за краткие. Для японского стихотворения в славословиях-*васан* бывает слишком много китайских слов — терминов буддийского учения и имен почитаемых существ. Встречаются и санскритские слова, транскрибированные иероглифами. Форма *васан* допускает все эти иноязычные слова.

«Японским славословием» называется и одна такая строфа, и цепочка из произвольного количества строф. По славословиям Синрана не всегда понятно, где они кончаются: одна цепочка может продолжать другую. Граница между стихотворениями иногда обозначается прозаической концовкой — призывом восславить Амиду.

Славословия Синрана могут произноситься при обряде в амидаистских общинах. «Песня об истинной вере» тоже читается как молитва, но следить за нею на слух трудно, если не знать ее наизусть. Что же до славословий, то их проще понять, не глядя в запись, и в этом смысле они ближе к проповеди, чем к собственно обрядовому тексту.

«Славословие Чистой земле» («Дзё:до васан») начинается с того, в чем разница между верой и сомнением. В Чистой земле есть место даже для маловеров — тот же, кто уже верит, может песней выразить свою веру и побудить других людей уверовать, тем самым воздавая будде благодарностью за дар веры. Этому и посвящено славословие. В нем говорится о самом будде Амиде, о свойствах мира страданий — и о том, как они преодолеваются обетами Амиды. Поэт возносит хвалу бодхисаттвам Каннон и Сэйси, всем оби-

тателям Чистой земли, будде Сякамуни и другим буддам на всех сторонах света. При этом, по словам Синрана, когда люди славят Амиду, они тем самым славят всех будд — и наоборот.

Дальше пересказаны по-японски отрывки из сутр о Чистой земле: описание страны Высшей Радости, рассуждение о неизмеримом свете будды, рассказ Сякамуни об обетах Амиды из «Большой сутры», история царицы Идай (Вайдехи) и ее злодея-сына из «Сутры о созерцании». Японскими стихами Синран передает и теоретические положения амидаизма: доказательство превосходства «памятования» над всеми видами подвижничества, отождествление веры с «просветленным сердцем», с «природой будды» и самим буддой в человеке. Рассуждения и сюжетные отрывки чередуются, рефреном звучат слова: так ищите же прибежища у будды!

В целом по построению это славословие похоже на созерцание мандалы Чистой земли. Взгляд поэта и слушателя движется от середины, где изображен Амида в сиянии света, к краям, где в отдельных полях показаны сцены из сутр или представлены разные виды подвижничества. Затем взгляд возвращается к середине, снова переходит к одному из полей по краю картины и опять возвращается к будде.

Начало учения о Чистой земле в Японии здесь отнесено ко временам Сайтё (VIII—IX вв.), основателя школы Тэндай. Сайтё учил, по Синрану, что слова «Слава будде Амиде» нужно произносить для избавления страны от бедствий, то есть для обретения «пользы и выгоды в здешнем мире». Тем самым Синран опровергает то расхожее прочтение амидаистской проповеди, по которому никакой пользы здесь, в нечистых землях, обрести вообще невозможно. Показательно, что ссылается Синран на одного из основоположников японского государственного буддизма. (В учении Сайтё тема защиты страны — главная, однако проповедником амидаизма его не считает почти никто.) Дальше говорится о том, что происходит, когда люди славят Амиду. Им откликаются все будды и бодхисаттвы, четверо небесных государей-защитников, небесные боги, драконы, земные божества, государь Эмма в аду и даже демон Мара. Все эти существа обязаны своим могуществом не кому иному как Амиде, а потому нечего удивляться, что они воздают будде благодарность — помогая каждому, кто молится Амиде здесь в помраченном мире. Так Синран связывает воедино «исключительное» подвижничество амидаистов и принятые в Японии обряды, обращенные к разным буддам, бодхисаттвам и богам, нацеленные на посюстороннюю пользу.

«Славословие достойным монахам» («Ко:со: васан») воспевает тех же семерых «патриархов» амидаизма, о ком Синран пишет в



«Песни об истинной вере». Это индийцы Нагарджуна и Васубандху, китайцы Тань-луань, Дао-чо и Шань-дао, японцы Гэнсин и Хонэн. Поэт по-японски пересказывает, как жили эти наставники, чему они учили, и говорит, в чем каждый из людей может и должен следовать за ними. Словосочетание *ко:со:* (кит. *гаосэн*) отсылает к жанру китайских монашеских биографий — «жизнеописаний достойных монахов». Как и в своих трактатах, Синран в этом стихотворении показывает, что учение о Чистой земле имеет мощную материковую традицию, и неправы те, кто порицает «исключительных» амидаистов за пренебрежение к ней.

У Синрана история амидаизма выглядит как история споров и борьбы. Нагарджуна опроверг множество индийских лжеучений, Тань-луань, когда уверовал, сжег даосские книги, которые перед тем прилежно изучал. Так что упреки, обращенные к Хонэну, — что он поощряет раздоры, тогда как настоящее амидаистское учение миролюбиво и никого не отвергает, — оказываются неосновательными, коль скоро Хонэн и в самой своей резкости следует за прежними учителями. (В славословии японскому царевичу Сётоку Синран говорит еще резче: борьбу за истинную веру он сравнивает с войной праведного царевича против Мононобэ-но Мории — врага Закона Будды и разрушителя японской державы.)

Главные мотивы из наставлений «семи патриархов» таковы. Путь Чистой земли «легок», подобен плаванию на надежном корабле (Нагарджуна). Каждый человек может довериться свету будды, ибо Изначальным обетом Амиды спасены все (Васубандху). Спасение достигается по милости будды, но долг за эту милость можно вернуть, возблагодарить будду за нее, если заботиться о других живых существах; значит, путь Чистой земли не исключает деятельного милосердного подвижничества (Тань-луань). Своей собственной жизнью Тань-луань доказал это, истолковав для будущих китайских и японских читателей индийский трактат Васубандху, и за это удостоился похвалы самого китайского императора. Но подвижник не должен приписывать заслуги себе, ведь все они на самом деле даются буддой (Дао-чо); истинное подвижничество — это только «памятование», выражение истинной веры (Шань-дао). Кто верует, тот изначально един с буддой и «возвращается» в Чистую землю, как на родину (Гэнсин). По-настоящему распространить учение о Чистой земле в Японии смог Хонэн, он был воплощением Шань-дао и Дао-чо, бодхисаттвы Сэйси и самого будды Амиды. Как в Китае государь ценил Тань-луаня, так в Японии канцлер Канэдзанэ видел свет будды, исходящий от Хонэна, равно светящий и знатным, и ничтожным.

Завершается славословие так:

| | |
|---|---|
| 南無阿弥陀仏をとけるには | *Наму Амида буцу (-о) токэру-ни ва* |
| 衆善海水のごとくなり | *Сюдзэн кайсуй-но готоку нари* |
| かの清浄の善身にえたり | *Кано сё:дзё:(-но) дзэн син-ни этари* |
| ひとしく衆生に回向せん | *Хисасику сюдзё:(-ни) эко:сэн* |

Когда толкуют слова «Слава будде Амиде»,
Говорят, что блага от них подобны водам великого моря.
Я сам получил это чистейшее благо
И хочу обратить его на пользу — равной мерою всем живым.

Поэт продолжает дело «достойных монахов», вслед на ними передает милость будды обитателям всех миров, но это же место может занять и всякий, кто произносит славословие от своего лица. В этом разница между подходами Синрана и его современников — Догэна и Нитирэна. Догэн указывает, что принял должную передачу учения, то есть встал в ряд наставников *дзэн*; Нитирэн говорит, что верного понимания Закона Будды достигли только Чжи-и, Сайтё и сам Нитирэн. У Синрана же традицию амидаизма может принять от «семи патриархов» каждый верующий, и себя он в роли восьмого наставника здесь не видит.

«Славословие временам Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона» («Сё:дзо:мацу васан», 1258, ТСД 83, 2652) пересказывает историю постепенного упадка мироздания, где страдания становятся все тяжелее, а ложные страсти набирают все большую силу. Учение, завещанное Буддой Сякамуни, полностью сокрылось, но Изначальный обет будды Амиды продолжает действовать. Этим обетом создается просветленное сердце, и человек, полагаясь на милость будды, может «напитаться» им, обрести веру в «силу Другого». Кому это удалось, для того ложные страсти и просветление имеют «один и тот же вкус» — так что амидаистское учение не расходится с другими учениями махаяны в их главном положении: заблуждение и просветление тождественны, круговорот рождений и смертей есть то же, что нирвана. По Синрану, каждый верующий подобен будущему будде Мироку. Как только человек уверовал, «последний век» для него кончился и начинается новая эпоха «Правильного Закона». Слабые способности и тяжкие грехи были бы помехой на пути, если бы спасение зависело от собственных сил. Но оно зависит только от будды, и это значит, что для него нет никаких препятствий.



Как и у многих других камакурских наставников, у Синрана здесь картина времени двойственна. С одной стороны, «конец Закона» настал, бедствия неизбежны, идти по пути Будды невозможно. Но с другой стороны, есть способ преодолеть тяготы «последнего века», при нынешней жизни вернуться ко временам праведности и святости.

**«Избранные записи скорбящего об отступничестве»** ученика Синрана Юйэна (Юйэмбо, 1222—1289) были составлены через несколько лет после смерти Синрана. Целью их, как считается, было сохранить наставления учителя в пору, когда разногласия между его последователями все более обострялись. До начала XX в. текст почти не был известен, а с 1900-х годов приобрел большую популярность; образ учителя, выстроенный в «Записях», сравнивали с образом Сократа в диалогах Платона. Текст делится на восемнадцать отдельных наставлений, сопровождается введением и послесловием составителя, а также краткой историей преследования учеников Хонэна. Мы цитируем записи в переводе В.П. Мазурика.

Суть своего учения Синран здесь формулирует так: «“Спасенный непостижимым действием Обета Амиды, я достигну рождения в Чистой Земле” — с того момента, как вы уверовали в это и в вашей душе родилось желание Молитвы [= «памятования о будде»], вы приняты в благодатное лоно Амиды и никогда уже не будете отвергнуты. Знайте, что в Изначальном Обете Амиды нет различий для молодых и старых, добрых и злых; надо лишь довериться ему целиком. Ибо цель его — спасти того, в ком глубоко укоренилась карма зла и кто исполнен слепых страстей. Вручение себя во власть Изначального Обета не требует добрых дел, ибо нет большей добродетели, чем произнесение Имени. Равно нет нужды и сокрушаться по поводу совершенного зла, ибо не существует злого деяния, способного воспрепятствовать действию Изначального Обета Амиды».

Здесь в какой-то мере преодолевается свойственная более ранним школам установка на то, что будда применяет «уловки», ведя разные существа к освобождению разными путями. У Сайтё, Кукая и многих других японских мыслителей это свойство проповеди Будды — выбирать в каждом случае наиболее подходящие средства обучения — считалось одним из главных ее достоинств. У Синрана, напротив, «различия» (*и*) между людьми оказываются ничтожными, так как обет будды Амиды равен для всех. Соответственно, и разночтения между людскими мнениями оцениваются как «отступничество», вызывают «скорбь» (*тан*).

Синран говорит, что ничего не знает, кроме наставления своего учителя Хонэна: «Памятуй о будде и достигнешь освобождения». Я не знаю, продолжает он, 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 Хонэн 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. Таким образом, «памятование» мыслится как единственная надежда для человека, который сам себя считает крайне несовершенным, не способным к подвижничеству, как то и пристало людям в эпоху «конца Закона». Соответственно, «памятование» не дает никаких заслуг, не является ни обрядом, ни подвижничеством как таковым.

Примечательна беседа между Юйэном и Синраном о том, почему, «памятуя о будде», Юйэн не испытывает радости, ему не хочется «плясать и прыгать» от счастья (как то делал Шань-дао), да и собственно желания поскорее очутиться в Чистой земле он тоже не чувствует. Синран говорит, что сам задавал себе такие же вопросы в юности. Отвечает он так: 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, глупых и неблагодарных людей, и поэтому ему еще вернее можно доверять. Значение слова «вера» (*син*) здесь близко к «доверию», а «доверие» к Амиде основано на том, что Амида в самом деле ничего не требует взамен от существ, которых освобождает.

Разделы 10—18 отведены разбору «отступнических» мнений, тех разногласий, которые возникли в школе Дзёдо-Син после Синрана. Среди таких мнений — попытка противопоставлять обет Амиды и «памятование» как якобы два разных источника освобождения, требование к верующим непременно читать сутры и толкования к ним, требование избегать злодеяний или же целенаправленно совершать их, рассуждения о том, сколько раз нужно произносить молитву «Слава будде Амиде», сведение учения Синрана к учению о «становлении будды в этом теле», предписания каяться в совершенных дурных поступках, мнение, будто и из Чистой земли можно попасть в «подземные темницы», и наконец, мнение, будто будущая жизнь в Чистой земле каким-то образом зависит от размера приношений, совершенных в нынешней жизни. Завершая «Записи», Юйэн приводит пересказ одного из споров, возникшего еще при жизни Хонэна, когда Синран был его учеником. Хонэн прекратил спор, указав, что вера у всех одна, поэтому проводить в ней различия бессмысленно.



# Глава 14
# Жизнь и проповедь Иппэна

Развитие традиции амидаизма в XIII в. шло не только по «исключительному» пути. Некоторые из учеников Хонэна и их преемников вернулись к более привычному в Японии совмещению «памятования» с другими обрядами и верованиями. Вера в спасение силой «Изначального обета» оставалась для них главной, но отрицание других путей, и соответственно, разногласия с другими школами у них не были столь резкими, как у Хонэна или Синрана.

Особое место среди проповедников веры в будду Амиду и Чистую землю во второй половине XIII в. занимает монах Иппэн Тисин (1239—1289). Его часто причисляют к основателям новых движений эпохи Камакура. В самом деле, община, собравшаяся вокруг него, была достаточно велика, хотя «школой» не называлась ни при жизни Иппэна, ни позже. Даже в XVII—XVIII вв., когда при сёгунате Токугава все буддийские объединения Японии приводились к единообразию, последователи Иппэна старались называть себя не «Школой урочного часа», а «Толпою урочного часа». Считается, что какого-то самостоятельного учения у этой общины не было, а была только решимость донести до каждого человека весть о том, что он уже спасен, призвать вместе со всеми людьми славить будду Амиду и радоваться.

Всё, что Иппэн написал за годы своей наставнической работы, он, по преданию, перед смертью сжег. Но несколько его сочинений и записей его бесед сохранилось. По ним можно понять, что обосновывая веру в Амиду и в Чистую землю, Иппэн рассуждал во многом иначе, чем другие амидаисты.

Из жизнеописаний Иппэна особенно знамениты свитки «Картины со странником Иппэном» («Иппэн-хидзири-э», 1299). Текст для них составил ученик Иппэна по имени Сёкай, а рисунки исполнил мастер Энни. Всего свитков двенадцать, на них показаны странствия Иппэна по знаменитым местам паломничества, таким как гора Фудзи, храмы Ситэннодзи и Дзэнкодзи, остров Эносима, горы Ёсино и Кумано, святилища Ицукусима и Наруто. Другой ученик Иппэна, Сусюн, составил «Записки о досточтимом Иппэне в картинках» («Иппэн-сё:нин энги-э», между 1304 и 1307 гг.). Кроме жизнеописания Иппэна сюда входит также рассказ о его ученике Таа.

Сочинения Иппэна изданы в сборниках [Хонэн, Иппэн, 1971; БС 1974; Кана хого-сю, 1964]. Из работ на японским языке особенно важны исследования Оохаси Тосио, см.: [Оохаси Тосио, 2001].

Исследования по Иппэну и переводы его сочинений — [Фоурд, 1977 дисс.; Накорчевский, 1988; Накорчевский, 1989; Накорчевский, 1989 дисс.; Хирота, 1997; Фоурд, 1998].

Иппэн родился в провинции Иё на острове Сикоку в воинской семье. В 1248 г. после смерти матери он принял монашество, а три года спустя отправился на остров Кюсю, где стал учеником монаха Сёдацу, ученика Сёку (см. гл. 10). В 1263 г., получив весть о смертельной болезни отца, Иппэн вернулся домой, женился и несколько лет вел жизнь мирянина. В 1271 г. он отправился в паломничество, снова повидался с Сёдацу, побывал в нескольких знаменитых храмах, в том числе в Дзэнкодзи в провинции Синано. С этого времени Иппэн много странствует, а когда возвращается в Иё, то живет в уединенной хижине или в одном из горных храмов, проводя время в молениях к будде Амиде. У него появляются ученики.

Вместе с ними Иппэн изготавливал и раздавал встречным монахам и мирянам «надписи» (*фуда*) — дощечки или листки бумаги с надписью «Слава будде Амиде!» как подтверждение того, что все эти люди спасены. Отчасти такое письменное «удостоверение» спасения похоже на грамоту о достигнутом просветлении, которые в традиции *дзэн* учитель дает ученику. Возможно, Иппэн хотя и не прошел полного обучения по правилам *дзэн*, получил такую грамоту от наставника по имени Мухон Какусин. При этом листки *фуда* во многом схожи с оберегами, которые изготовляли учителя «таинств» для защиты от зловредных духов, исцеления от болезни и других земных нужд, только вместо заклятия *дарани* здесь были записаны слова «памятования о будде». Кроме того, похожие обереги, написанные тушью на бумаге, приняты были в традиции «пути Тёмного и Светлого начал», *оммё:до:*. Здесь иероглифами или рисунками обозначались божества звезд или другие почитаемые существа, защитники от бедствий и податели удачи.

Летом 1274 г. Иппэн совершил паломничество на гору Коя и в святилища Кумано. По преданию, в Кумано ему во сне явилось божество. Рассказ об этом чуде есть в «Картинах со странником Иппэном», его подробно разбирает Дж. Фоурд [Фоурд, 1998].

Начинается рассказ с описания гор Кумано, тамошних деревьев и лунных ночей. Японские священные горы сравниваются с горным краем Утайшань в Китае, тоже славным явлениями будд и богов, а также отшельниками-чудотворцами. Дальше говорится, как на пути в Кумано Иппэн встретил некоего монаха и предложил ему надпись *фуда*. Тот отказался, говоря: я не верю, что каждый может спастись, единожды восславив будду Амиду. Но ты веруешь в Закон



Будды, — возражает Иппэн. Монах отвечает: да, учение сутр я принимаю, но знаю, что веры в моем сердце недостаточно, чтобы на деле следовать ему. Тогда возьми надпись, пусть даже и без веры в сердце, — просит Иппэн, и монах соглашается.

На ночь Иппэн и его спутники останавливаются в главном святилище Кумано. Во сне Иппэн видит старика, горного подвижника *сюгэндзя* в высокой шапке и с распущенными седыми волосами. Тот входит в святилище, и несколько сотен подвижников кланяются ему до земли. Иппэн понимает, что перед ним — бог здешних гор, он же *гонгэн*, явленное обличие будды Амиды.

Старик говорит страннику: ты неправильно проповедуешь слитное памятование о будде (*ю:дзу: нэмбуцу*). Не ты спасаешь живые существа! Все они давно спасены Изначальным обетом Амиды. Не различай верующих и неверующих, чистых и нечистых, раздавай надписи всем! Иппэн просыпается и видит отрока лет двенадцати. Ни о чем не спрашивая, странник дает ему надпись *фуда*, тот славит будду Амиду и исчезает.

Подытоживая этот рассказ, составитель жизнеописания говорит: такое же чудо свершилось в свое время с Рёнином (см. гл. 10), и тот стал проповедовать учение о слитном памятовании. Приняв наставление от божества, Иппэн постиг глубокое значение Изначального обета и «силы Другого».

Дж. Фоурд указывает, что наставление бога в рассказе о чуде в Кумано можно толковать по-разному. Что значит, что Иппэн не должен проводить различий между людьми, раздавать надписи всем? Должен ли он тем самым выражать свою веру в силу Изначального обета и своим примером побуждать других людей уверовать, не требуя от них веры заранее? Или же здесь дело в том, что имя «Амида», записанное на листках *фуда*, само по себе служит средством спасения независимо от веры и убеждений человека? В этом случае принятие надписи приравнивается к величанию будды Амиды. Согласно Изначальному обету, спасен каждый, кто с верою призвал Амиду; вера же, даруемая человеку «силой Другого», здесь мыслится как заложенная в самой надписи подобно тому, как чудесная сила кого-то из бодхисаттв или будд закладывается в оберег с заклятием *дарани*. Все это, отмечает Дж. Фоурд, можно отнести не только к *фуда*, но и к изустному величанию Амиды, к возглашению заглавия «Лотосовой сутры» у Нитирэна, к сидячему созерцанию у Догэна. Действенны ли эти виды подвижничества сами по себе — или они лишь символизируют некую внутреннюю перемену состояния человека, то есть их можно отнести к области «религии», а не «магии», в европейском понимании этих слов?

Фоурд склоняется к тому, что механизм действия этих обрядов толкуется в камакурских источниках как «магический»: они не помогают человеку настроиться на должный лад, не выражают его решимость, но именно срабатывают сами по себе. Однако при этом цели их — вполне «религиозные»: не достижение каких-то мирских благ, а спасение, освобождение. Таким образом, здесь не работает европейское противопоставление «магии» и «религии» как разных видов человеческой деятельности или как разных ступеней развития религиозности (от «примитивной» магии к «настоящей» зрелой религии). Кроме того, пример с Иппэном и богом Кумано опровергает еще одно частое противопоставление: «исключительных» видов подвижничества (годных для всех и каждого) и «уловок», различных для разных людей. Воплощение будды в образе бога, его явление в обличии горного отшельника — классический пример «уловки», но здесь оно обосновывает применимость общего правила (учения об обете Амиды) к частному японскому случаю. Той же цели служит указание на то, что к истинному пониманию «Изначального обета» Иппэн пришел в святом месте в горах Кумано. Призыв «не различать чистых и нечистых» исходит от бога — того почитаемого существа, для кого, по меркам синто, как раз и важны чистота и скверна. (Другие примеры того же — когда боги сами велят не делить людей на чистых и осквернённых, — есть у Мудзю Итиэна в «Собрании песка и камней», см. гл. 40.)

Отсылку к чуду с монахом Рёнином Фоурд предлагает толковать так: рассказ из жизнеописания Иппэна, начатый как история о чуде близ знаменитой святыни (жанр *энги*) за счет этой отсылки переводится в другой жанр, становится историей о человеке-подвижнике (жанр *сэцува*). И тогда этот рассказ можно считать одним из примеров того, как в эпоху Камакура общинная религия постепенно становится религией отдельного человека.

Как нам кажется, возможно и другое толкование. В японских преданиях о священных горах (жанр *энги*) часто повторяется мотив: сначала один подвижник основывает почитание такого-то божества в таком-то месте, затем, несколько веков спустя, другой наставник открывает людям эту святыню. Рёнин и Иппэн выступают здесь в ролях такого «основателя» и «открывателя», только речь идет не о местном обряде, а об общем для всех. Ни в здешнем изводе, ни в других изложениях легенды о Рёнине связь его с горами Кумано не упоминается. Важно не место, а содержание чудесно обретенного знания: величание будды Амиды может и должно быть «слитным», «сплавленным», *юːдзу*:, когда каждый молится за всех и все за каждого, знают они о том или не знают. Иппэн, таким образом, оказывается наследником учения Рёнина, той разновидности амидаизма, которую в Японии никто не оспаривал, в отличие от той, которую передавали ученики Хонэна и которую продолжали критиковать приверженцы других школ, даже если по сравнению с исходной проповедью Хонэна эти новые толкования уже были смягчены.



Раздачей надписей *фуда* Иппэн и его ученики занимались и в дальнейшем. Кроме того, они составляли «списки откликнувшихся на проповедь», *кандзинтёː*. Этим словом обычно называются грамоты, куда сборщики пожертвований заносят имена жертвователей — например, всех, кто внес средства на отливку нового колокола, строительство храма и т. п. Подобные перечни вели, например, монах Тёгэн и его товарищи в пору восстановления храмов города Нара в конце XII в. или «отшельники с горы Коя». Приверженцы Иппэна заносили в свои списки тех, кто получил надпись *фуда*, независимо от того, делали ли эти люди подношения на общину. Списки *кандзинтё* — одна из примет того, что община Иппэна была построена как «орден», но не как «секта», по Дж. Фоурду (см. Введение).

Иппэн и его ученики называли себя «странниками, отбросившими мирское» (*сутэ хидзири*), и при этом проповедовали на рынках, у речных переправ, возле крупных храмов и святилищ или в других людных местах. Они обращались в основном к простолюдинам, не исключая женщин и «нелюдей», *хинин*. Этот образ наставничества для простых людей в Японии был привычным с давних времен: например, таков был странник Куя в X в., призывавший всех славить будду Амиду [Трубникова, Бачурин, 2009; 285—286]. Обычно подобная проповедь ни к чему не обязывала слушателей, но бывало, что они решались стать учениками наставника и пуститься в странствия вместе с ним. Так, по преданию, в 1278 г. после одной из проповедей Иппэна в провинции Бидзэн к его общине пожелало примкнуть сразу почти триста человек. Ближние ученики Иппэна, как и он сам, несли обеты целомудрия и бедности, брили головы и одевались подобно отшельникам *тонсэй*.

По меньшей мере с конца 1270-х годов Иппэн и его последователи стали устраивать «памятование о будде в танце», *одори-нэмбуцу* — пляски под открытым небом, сопровождаемые чтением молитвы «Наму Амида-буцу». Прообразом такого обряда считались или радостные пляски тех, кто уже возродился в Чистой земле, или танец наставника Шань-дао, который «плясал от радости», когда постиг истинное значение «памятования о будде». Вероятно, молитва к будде Амиде, соединенная с танцем, была известна в Японии уже с X в., и теперь она благодаря общине Иппэна становится снова популяр-

на. В осуществлении обретенного знания через телесное действие, а не через слова, тоже можно усмотреть родство с традицией *дзэн*.

Сторонники Иппэна устраивали собрания, где по очереди произносили нараспев восхваление будды Амиды и танцевали. Этот обряд восходит к «непрерывному памятованию о будде», *фудан нэмбуцу*, принятому у амидаистов школы Тэндай; оно, в свою очередь, представляет собой одну из разновидностей «сосредоточения при постоянном хождении». Чтобы моление было непрерывным, участники обряда в общине Иппэна распределяли между собой отрезки времени длиной в четыре часа; на протяжении этого срока молящийся непрестанно повторял величание будды Амиды, а потом его сменял другой. Четырехчасовые отрезки обозначались как *дзи*, «урочные часы»: отсюда название и самих собраний, и всего того направления амидаизма, которое восходит к Иппэну.

В 1282 г. Иппэн с учениками испросили дозволения проповедовать в городе Камакура, но не получили его — вероятно, потому, что Ставка не хотела новых столкновений между приверженцами разных общин (вроде тех беспорядков, виновником которых признали Нитирэна). Иппэн остановился в месте под названием Катасэ к западу от Камакуры, множество людей приходили слушать его, и по преданиям, проповеди сопровождались многочисленными чудесами: явлениями багряных облаков, дождем цветов с неба и другими. Здесь же впервые был построен особый помост для плясовых молений. В середине 1280-х годов Иппэн странствует в окрестностях Столицы и по ближним к ней провинциям, а затем возвращается на остров Сикоку.

Считается, что после смерти Иппэна многие его последователи покончили жизнь самоубийством, бросившись в море, чтобы дольше не ждать смерти и как можно скорее возродиться в Чистой земле. Однако некоторые из учеников продолжили проповедь и собрания с танцами и пением. Есть свидетельство, что в 1333 г., когда шли бои за город Камакура, воины обеих сторон неустанно повторяли *нэмбуцу* на поле битвы, и побуждали их к этому последователи движения Дзи. В XIV в. «Общин урочного часа» становится все больше. Последователи Иппэна часто брали себе имена с двумя слогами «*а+ми*» во славу будды Амиды. Такие имена в XIV—XV вв. носили многие поэты, врачи, художники, актеры театра Но (ср. имена основателей этого театра — Каннами и Дзэами). При Сонкане (1349—1400) движение Дзи получило поддержку придворной и воинской знати, позже утратило ее, но оставалось популярным у деятелей искусств и части простонародья.

По преданию, Иппэн перед смертью сжег все свои книги и записи (и собственные сочинения, и другие тексты), говоря: пусть все



они обратятся в молитву «Слава будде Амиде». Однако некоторые сочинения Иппэна сохранились. Среди них — стихотворения на *камбун* в жанре гатха (см. гл. 13) и на старояпонском языке в жанрах *танка* и *васан*, наставления, письма, отрывки проповедей, записанные учениками и позже объединенные в «Записи бесед досточтимого Иппэна» («Иппэн сё:нин гороку»). Жанровое обозначение этих записей — *гороку*, кит. *юйлу*, — тоже отсылает к традиции *дзэн*.

На японском языке суть учения Иппэна кратко передает стихотворение *танка*

| | |
|---|---|
| *Таби коромо* | В одежде странника, |
| *Ки-но нэ кая-но нэ* | Под корнями деревьев,<br>под корнями мисканта — |
| *Идзуку-ни ка* | Разве где-то |
| *Ми-но сутэрарэну* | Могло бы быть такое место, |
| *Токоро арубэки* | Где невозможно покинуть самого себя? |

Это одна из многих в японской поэзии песен странствия, и выражение «*ми-о сутэру*» здесь значит «оставить свое тело», умереть. Отшельнику не жаль себя, он не боится смерти. Вместе с тем слова Иппэна отсылают и к понятию *сутэ-хидзири*, так что можно понимать эти стихи и в другом смысле: нет такого места, где нельзя было бы вступить на путь странника, отринуть мир и самого себя.

Другим кратким изложением того, о чем проповедовал Иппэн, считается четверостишие на *камбун*, называемое по первым знакам каждой из строк «Шесть, десять, десять тысяч, [среди] людей» («Року дзю: ман нин»):

| | |
|---|---|
| *Рокудзи мё:го: иппэн хо:* | В шести знаках величания<br>*(На-му-А-ми-да-буцу)* —<br>вся полнота Закона |
| *Дзиккай эсё: иппэн-тай* | В условном и истинном в десяти мирах —<br>вся полнота сущности |
| *Мангё: ринэн иппэн-сё:* | В отрешении и памятовании<br>в десяти тысячах дел —вся полнота свидетельства |
| *Нинтю: дзёдзё: мё:ко:кэ* | Среди людей — наивысший<br>цветок чудесной любви. |

Словосочетание «вся полнота», *иппэн*, совпадает с именем Иппэна. Словосочетание «условное и истинное», *эсё:*, служит сокращением для *эхо-сё:хо*, «воздаяния в условном и в истинном

смысле». Под «воздаянием в условном смысле» понимаются обстоятельства, в которых приходится жить тому или иному существу, а под «истинным воздаянием» — тело, в котором это существо возродилось, и уровень его познавательных способностей.

В других стихотворениях и проповедях Иппэн нередко задействует понятия учения Тэндай, отсылающие к традиции «исконной просветленности». В «Записях бесед досточтимого Иппэна» приводится такое его высказывание: «*Наму* — это способность начатого просветления, *Амида буцу* — это Закон исконной просветленности. А раз так, то в словах *Наму Амида буцу* начатое и исконное суть не два» [Хонгаку, 1973; 547]. Иппэн предлагает простое решение: будда в человеке — это не природа, сущность и т. п., а сам Амида, спасший этого человека. На наш взгляд, этот отклик на учение об «исконной просветленности» показывает одну составляющую этого учения, не всегда видную по текстам самой традиции *хонгаку*, но важную для их понимания. «Исконная просветленность» и в них часто мыслится как ценное достояние человека — подобно будде Амиде для приверженца традиции *нэмбуцу*. О тождестве, «не-двойственности» говорится в этом смысле: обыденное «я» приравнивается к «истинной сущности» как его вечному и чтимому достоянию. Отождествляемые стороны при этом все же ясно различаются и противопоставляются. Соответственно, не приходится говорить о преодолении различий — но только о преодолении ложного понимания того, что такое различие.

В «Завещании общине урочного часа» («Дзисю: сэйкай») Иппэн велит ученикам [БС, 1974; 629—630]:

«Всегда почтительно исполняйте обряды перед светлыми богами (*симмё:*) и никогда не пренебрегайте благой силой исконной ступени!

Всегда памятуйте о Будде, Законе и Общине и никогда не забывайте о силе отклика на молитву (*канно:*)!

Всегда призывайте по имени будду Амиду и никогда не отвлекайтесь на прочие смешанные дела!

Всегда верьте в наш возлюбленный Закон и никогда не клевещите на законы других людей!

Всячески старайтесь пробудить у себя ровно-равное сердце и никогда не допускайте различающих мыслей!

Всегда старайтесь пробудить у себя милосердное сердце и никогда не забывайте о горестях других людей!

Всегда храните мягкость и доброту у себя на лице и никогда не являйтесь в гневном облике!

Всегда старайтесь пробудить у себя в сердце скромность и не пробуждайте в сердце чванства!



Всегда созерцайте источник нечистоты и никогда не пробуждайте у себя в сердце похоти!

Всегда созерцайте основу непостоянства и никогда не пробуждайте у себя в сердце алчности!

Всегда кайтесь в своих проступках и никогда не хулите недостатки других людей!

Всегда странствуйте, прося милостыню под воротами у других людей, и никогда не забывайте о своей пользе!

Всегда страшитесь трех дурных путей (ада, голодных духов и животных) и никогда не потворствуйте грешным деяниям!

Всегда стремитесь к радостям страны Спокойного Взращивания и никогда не забывайте о страданиях на трех путях!

Всегда укрепляйтесь мыслями в возрождении и никогда не ленитесь возглашать имя Амиды!

Всегда поддерживайте молитву, обращенную на четыре стороны, и никогда не делите сердце на девять уровней!

Всегда упражняйтесь в делах просветления и никогда не сближайтесь с вольно блуждающими друзьями!

Всегда храните наставления знающих друзей и никогда не полагайтесь на себя, не действуйте наобум!

О, мои ученики, кого я покидаю! До самого конца последнего века храните главное, что следует делать, всеми силами старайтесь, не ленитесь! Таковы должны быть сущность и применение трех деяний (телесных, словесных и мысленных). Слава будде Амиде!»

В стихотворении *васан* «Величание особому обету» выражен взгляд Иппэна на то, чем именно мучительна жизнь в непостоянном мире, каких будд почитают разные люди и каков будда Амида, как в молитве соотносятся собственные усилия подвижника и «сила Другого», как человек возрождается в Чистой земле и что он может делать после возрождения. Эти стихи считаются одним из лучших образцов буддийской поэзии Японии. Иппэн здесь в одной стихотворной проповеди задействует понятия сразу из нескольких разделов буддийского учения, а не только из собственно амидаистского словаря. То, что в стихи на старояпонском языке возможно включить такие понятия и даже целые утверждения (например, «рождения и смерти — это и есть нирвана»), говорит, на наш взгляд, о том, что к концу XIII в. эта часть буддийских теорий в Японии усвоена уже достаточно широко: по меньшей мере, она понятна не только храмовым книжникам, но и монахам-странникам, и мирским приверженцам амидаизма.

# Часть III
# Дзэн

## Глава 15
## Традиция созерцания в Японии до конца XII в. Школы Нихон Дарума и Риндзай

Понятие «созерцания», *дзэн* (кит. *чань*, санскр. *дхьяна*), обозначает упражнения по сосредоточению сознания. Они составляют одну из основных частей буддийского пути, следуют за усвоением правил должного поведения и предшествуют обретению мудрости. В этом широком смысле слова «созерцанием» занимаются приверженцы всех школ, хотя могут называть его и иначе, например, *кан* (кит. *гуань*) или *саммай* (кит. *саньмэй*, санскр. *самадхи*). Самостоятельная традиция «созерцания» выделяется в Китае и становится там одним из самых влиятельных направлений буддизма. В ней, с одной стороны, от учителя к ученику передавался опыт практической работы подвижника над собственным сознанием, восходящий к религиям Древней Индии (не только к буддизму). С другой стороны, именно эта традиция была сильнее других китаизирована; по сравнению с традицией амидаизма, для нее еще важнее разработки даосских наставников и в целом наследие небуддийских китайских религиозных практик. По истории традиции *чань* и *дзэн* в целом см.: [Абаев, 1989; Маслов, 2000; Дюмулен, 2003; Главева, 2003].

В XX в. усилиями японских, а позже и китайских буддийских наставников и их западных последователей дальневосточные учения о «созерцании» распространяются в Европе и США, становятся широко известны по всему миру. Чаще всего их собирательно называют «дзэн-буддизмом», по японскому названию этой традиции. Среди изданий, посвященных школам *чань* и *дзэн*, особенно много работ, рассчитанных на современных буддистов, и часто трудно бывает от-



личить такие руководства от научных исследований по истории буддийской мысли. А что касается, например, трудов Судзуки Дайсэцу Тэйтаро (1870—1966), то в них совмещаются и исследование, и проповедь, и рассуждения обо всей культуре Японии (и Востока в целом), чьи основы, по убеждению этого мыслителя, лучше всего можно понять, изучая *дзэн*. Как и в случае с другими «камакурскими школами», здесь важно учитывать, что новейшие изложения их учений во многом исходят из того, как эти учения были обобщены в XVII—XVIII вв., в эпоху Токугава, а позже переосмыслены в сопоставлении с западными философскими традициями. Нередко утверждения наставников XIX—XX вв. о том, что есть и чего нет в «дзэн-буддизме» (или в амидаизме, или в учении Нитирэна), расходятся с текстами японских мыслителей, работавших в эпоху Камакура.

По преданиям, начало традиции *дзэн* положил Будда, когда дал бодхисаттве Касё (Махакашьяпе) особое наставление: не говоря ни слова, просто показал ему цветок, и тем самым открыл ему «сердцевину» своего учения. Как считается, такова же была «сердцевина» наставлений всех будд, которые проповедовали до Будды Сякамуни. Отсюда другое название традиции «созерцания» — «Школа сердца Будды» (кит. *Фосинь-цзун*, яп. *Буссин-сю:*). Казалось бы, такая установка на единство учения должна отвергать «уловки», разные способы наставления, рассчитанные на различных слушателей. Но о традиции «созерцания» можно также сказать, что в ней «уловочный» подход доводится до предела: одно и то же искомое состояние сознания не может быть одинаковым у разных людей, поэтому общих уроков не существует ни для всей общины, ни для какой-либо ее части: возможно только «особое» обучение каждого подвижника в отдельности.

Основателем традиции *чань* в Китае считается Бодхидхарма (яп. Бодайдарума или Дарума, VI в.) — монах родом из Индии или из Средней Азии. Его почитают как двадцать восьмого наставника «созерцания» после Махакашьяпы. По преданию, Бодхидхарма долгие годы провел в храме Шаолиньсы, где непрерывно предавался «сидячему созерцанию» (яп. *дзадзэн*), молча «глядя в стену».

Бодхидхарме приписывают изложение сути *чань* в виде стихотворения:

| | |
|---|---|
| *Кё:гай бэцудэн* | Особая передача вне учения |
| *Фурю: мондзи* | Не опирается на письменные знаки, |
| *Дзикиси дзинсин* | Прямо указывает сердцу человека — |
| *Кэнсё: дзё:буцу* | Стань буддой, увидев свою природу! |

Подвижник должен избавить свое сознание от «пустых», мнимых различений, понять, что все «не двойственно», *фуни*. «Видеть свою природу» (*кэнсё:*) возможно в состоянии «недеяния» (*муи*), «безмыслия», «беспамятства» (*мунэн*). Природа будды присутствует в «сердце» каждого человека, каждой вещи, явления, и вне «сердца» найдена быть не может. В этом наставники «созерцания» вполне согласны с мыслителями школ Хуаянь/Кэгон и Тяньтай/Тэндай, а также «тайного учения».

Цель подвижника в традиции *дзэн* — достичь просветления, «озарения», *сатори*. Именно в этом приверженцы «созерцания» видят особенность своего пути: как и у будд, у них все подчинено этой главной цели, а всевозможные задачи помимо просветления хотя и могут ставиться, но остаются побочными. Словом *сатори* (кит. *у*) просветление называют и мыслители других традиций; как и у них, у наставников *чань* и *дзэн* встречаются и другие понятия с тем же значением, в том числе *бодай* (кит. *пути*, санскр. *бодхи*) и *каку* (кит. *цзюэ*). Но обычно то понимание просветления, которое принято в традиции «созерцания», выражают словом *сатори*. «Озарение», во-первых, целостно, его содержание нельзя изложить последовательно, к нему нельзя прийти в несколько приемов — например, отсекая те или иные заблуждения. Во-вторых, оно мгновенно, не содержит внутри себя «более просветленных» или «менее просветленных» состояний, не предполагает развития, но достигается сразу в полной мере. В-третьих, оно непосредственно, к нему можно прийти только самостоятельно, хотя подготовка к нему требует непременного обучения у наставника. Нередко в текстах традиции *чань* говорится, что описать «озарение» невозможно вообще — однако такие описания все же даются, хотя бы и через отрицания. «Сила Другого», помощь будд и бодхисаттв в этом случае не берется в расчет, но отчасти сохраняется их роль как наставников и как защитников, могущих оградить подвижника от внешних помех.

Несмотря на отказ от «опоры на письмена», наставники *чань* в Китае создали множество текстов в разных жанрах, включая и трактаты, и толкования к текстам канона (таким как «Сутра о вступлении на Ланку», «Сутра о Вималакирти», «Сутра-сердце», «Трактат о пробуждении веры»), и руководства по «созерцанию». Важнейшую роль в традиции «созерцания» играют сочинения по ее истории, записи бесед ее наставников и рассказы о тех случаях, когда такой-то ученик при таких-то обстоятельствах пришел к «озарению».

К VIII в. относится деление *чань* на «южную» и «северную» ветви — традиции наставников Хуэй-нэна (638—713) и Шэнь-сю (605—706). Первая из них мыслит «озарение» как полностью внезапное, а вторая — как все же длящееся, постепенное. О расхождении во взглядах между ними говорится в «Сутре помоста Шестого Патриарха» (яп. «Рокусо данкё:»). Хотя эта книга и называется «сутрой», но в ней приводятся не проповеди кого-то из будд, а рассказ о жизни Хуэй-нэна и его беседы с разными учениками [Завадская, 1975; 304—335; Абаев, 1989; 175—227; Маслов, 2000; 335—496].



Другой текст традиции *чань*, особенно важный для первых японских наставников *дзэн*, — это «Записи Линь-цзи» (яп. «Риндзайроку») [Линь-цзи, 2001]. Сюда вошли наставления Линь-цзи И-сюаня (ум. 866). Их основная тема — несостоятельность любых попыток понять учение Будды средствами разума. «С чем бы вы ни столкнулись внутри или снаружи — убивайте это. Встретите Будду — убивайте Будду, встретите Патриарха — убивайте Патриарха, встретите архата — убивайте архата, встретите родителей — убивайте родителей, встретите родственников — убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз» (раздел 16). Подобные рассуждения имеют целью изменить сознание подвижника, едва ли кто-то из последователей Линь-цзи принимал их буквально.

Решение о том, произошло «озарение» или нет, в школах *чань* выносил наставник. Ученику выдавалась особая бумага с «печатью», *ин*, подтверждающая, что он достиг «озарения». Допускалась возможность не только ложного объявления о пережитом «озарении», но и ошибка ученика в оценке того, что с ним произошло.

Не считая обязательным совершение каких-либо обрядов, *чань* признает почитание будд, особенно Будды Сякамуни, а также «патриархов», *со*, — Бодхидхармы, Хуэй-нэна и других. Почитание наставников привело в храмах Чань к возрождению почитания *сяри* (санскр. *шарира*). Под этим словом понимаются уже не только останки земного тела Будды, как в других направлениях буддизма, но и предметы, связанные с учителем, — частицы его праха, монашеские одежды, книги, разные записи, сделанные его рукой. Примечательно, что некоторые наставники *чань* подтверждали свое единство с буддой, еще при жизни являя чудо — выделяя из своего тела *шарира*, светящиеся частицы, необычайно прочные, как и останки Будды. Эта черта сближает *чань* с даосским учением о достижении телесного бессмертия, обретении нерушимо прочного тела.

Особые тексты, которые должны привести ученика к «озарению», называются «коанами», кит. *гуньань*, яп. *ко:ан*. В Китае это слово обозначало «казенный документ» и «прецедент» в судебном обиходе. Коан представляет собой задачу, обычно изложенную как описание случая из жизни одного из наставников *чань*. Например:

«Ба-цзяо сказал собравшимся монахам:

— Если у вас есть палка, я вам ее дам. Если у вас нет палки, я заберу ее у вас».

(Рассказ 44 из сборника «Застава без ворот»; [Мумонкан, 1997])

Ученику предлагается размышлять над такой задачей. Коан может также строиться вокруг какого-то действия учителя, например внезапного удара палкой, или же вокруг какого-то события (звон колокола, крик ворона), которое привело одного из учеников к просветлению. Часто, хотя и не всегда изложение завершается указанием на то, как кто-то из учеников понял смысл сказанного и в тот же миг достиг *сатори*. Таким образом, весь рассказ является прецедентом успешного обучения. Сама задача непременно звучит как нечто несообразное, противное обыденному разуму.

К XII в. в Китае насчитывалось множество школ *чань*. Если «северная» ветвь оставалась единой, то «южная» делилась на пять «домов», *цзя*, или школ, сложившихся в IX—X вв., а именно: Вэйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаянь. Каждый из этих домов считал себя хранителем истинного учения Будды. При этом по содержанию их наставления различались мало; основное значение придавалось правильной передаче *чань* от учителя к ученику и распорядку подвижничества в храмах, а не теоретическим расхождениям; см.: [Дюмулен, 2003].

В Японии первым «наставником созерцания», *дзэндзи*, обычно считается китайский учитель Дао-сюань (702—760), знаменитый также и как учитель уставов (см. гл. 4). Коль скоро Сайтё, основатель школы Тэндай, прошел в Китае обучение «созерцанию», его тоже называют основателем *дзэн* в Японии. Уже такие наставники Тэндай, как Энтин и Аннэн, в IX в. в обзорах японских школ упоминают «врата созерцания» как особую школу, известную в Японии благодаря Сайтё, и даже ставят ее наравне с учениями Сингон и Тэндай (при этом «таинства» Сингон, с их точки зрения, в Японию тоже передал Сайтё). Впрочем, оба отмечают, что «врата созерцания» выделяются как «школа» в другом смысле, нежели Сингон и Тэндай, — здесь нет учения как такового, ведь «созерцание» передается помимо слов, и его невозможно описать словами [Билефельдт, 1993; 243].

Видимо, уже в эпоху Камакура распространяется и другое предание о начале *дзэн* в Японии. В нем появляется царевич Сётоку (ср. гл. 13 — о нем же как основателе амидаизма). И в «Анналах Японии», и в других источниках рассказано, как царевич однажды встретил у дороги нищего, отдал ему свою одежду и сложил печальные стихи об одиночестве странника. Нищий также слагает песню, предрекая Сётоку добрую славу в веках. Затем царевич узнает, что нищий умер, велит похоронить его, а сам надевает его одежду — по общему мнению, осквернённую. Этот рассказ может толковаться по-разному: и как свидетельство милосердия царевича, и как пример мудрости, чуждой обычных мирских различений, таких как убожество и величие, чистота и скверна и т. д. Наставники «созерцания» указывают, что этот нищий был не кем иным, как Дарумой, явившимся в Японии.



В конце XII в. традиция «созерцания», как и традиция амидаизма, выделяется в самостоятельное движение. Известно, что у учителей *чань* в Китае в 1170-х годах учился монах Какуа (1143—?). А первой японской школой *дзэн* стала Нихон-Дарума-сю, «Японская школа Бодхидхармы». Ее основал в конце XII в. Дайнитибо Нонин (ум. в 1190-х годах). Он в молодости учился в школе Тэндай и, вероятно, изучал в ней «таинства». Учение *чань* Нонин осваивал по источникам, доступным в Японии, много занимался «созерцанием», и однажды достиг *сатори*. Основав в провинции Сэццу храм Самбодзи, Нонин стал проповедовать и привлек к себе множество последователей из мирян и монахов.

Сам Нонин в Китае не был. Но два его ученика в 1189 г. побывали у наставника *чань* по имени Чжо-ань Дэ-гуан (1121—1203), известного и в Японии по отзывам тех, кто бывал в Китае (так, в «Повести о доме Тайра» говорится, что Дэ-гуану посылал дары Сигэмори, сын Тайра-но Киёмори). Ученики Нонина доставили Дэ-гуану письмо, где Нонин сообщал о своем «озарении». Дэ-гуан подтвердил истинность его слов и подарил Нонину монашеское одеяние и изображение Бодхидхармы, а также свой портрет с надписью: «Этот монах, истинный человек без лица, перевернул небеса, сдвинул с места землю. Учитель Жэнь [=Нонин] крепок в своем просветлении, он обращает в бегство отступников и демонов» [Фор, 1987; 28]. После возвращения учеников из Китая слава Нонина в Японии еще больше возросла. Год его смерти точно не известен, предположительно, он был убит вскоре после междоусобной войны Тайра и Минамото (убийцей называют младшего родича Нонина, знаменитого воина Кагэкиё, страдавшего после войны приступами безумия).

Школа Нихон-Дарума принадлежала к направлению «созерцания, глядящего на беседы», *каннадзэн*. Оно уделяет больше внимания размышлениям над коанами, нежели «сидячему созерцанию». Двумя источниками ее учения считаются ранняя «северная»

традиция *чань*, представленная в Японии школой Тэндай, и более поздняя «южная» школа Линьцзи, к которой принадлежал Дэ-гуан. Учение Нонина известно в основном по его критике у Эйсая и у более поздних мыслителей.

Проповедь Нонина вызвала резкое неприятие у монахов Тэндай и у наставников других школ. Ему приписывали слишком буквальное понимание отказа от «опоры на письменные знаки», пренебрежение к учениям Будды и прежних наставников, в том числе и китайских патриархов *чань*. Нонина упрекали в отрицании каких-либо видов подвижничества, в пренебрежении к заповедям. Эти ложные взгляды будто бы исходили из того, что он полагал достаточным осознать «истинную природу» каждого существа, после чего никакое самовоспитание уже не нужно. С деятельностью школы Дарума был связан запрет на распространение *дзэн* в Японии, введенный в 1194 г. Однако учение Нонина оказало большое влияние на позднейшие школы *дзэн*, а многие из его последователей примкнули к движению, которое возглавлял Догэн (см. гл. 16 и 21).

Мёамбо Эйсай (или Ёсай, 1141—1215) родился в провинции Биттю в семье жреца, учился в школе Тэндай, монашеское посвящение получил в храме Энрякудзи, а позже освоил также учение Сингон. В 1164 г. в качестве монаха Тэндай он побывал в Китае, привезя оттуда несколько прежде не известных текстов школы Тяньтай. В 1187—1191 г. Эйсай посетил Китай снова и прошел обучение у наставника *чань* по имени Сюй-ань Хуан-чан (даты жизни неизвестны) из школы Линьцзи.

Эйсай получил от учителя монашеское одеяние и «печать» как знаки передачи в Японию традиции школы Линьцзи, яп. *Риндзай-сю:*. Эйсай доставил из Китая множество текстов *чань*. По возвращении он жил в храме Хоондзи в провинции Тикудзэн. Там же в местности Хаката Эйсай при поддержке Минамото-но Ёритомо основал храм Сёфукудзи, который считается первым в Японии храмом *дзэн*. Позже Эйсай переселился в Столицу.

Вероятно, сам Эйсай не стремился к созданию новой школы, а скорее, хотел обновить ту часть учения Тэндай, которая называется «созерцанием», *дзэн*. Он предлагал также заимствовать некоторые положения монашеских уставов, разработанных в Китае в храмах *чань*. Однако его начинания не встретили поддержки, и Эйсая стали упрекать за то же, за что и Нонина: за презрение к учению и обрядам. По преданиям, Эйсай несколько раз встречался с Нонином и спорил с ним, но критиков это не убедило. В 1194 г. Эйсай под давлением монахов школы Тэндай покинул Столицу и перебрался в Камакуру.



При поддержке вдовы Минамото-но Ёритомо, Ходзё Масако, Эйсай в 1200 г. основал в Камакуре храм Дзюфукудзи в память о Ёритомо. А в 1202 г. при поддержке второго сёгуна, Минамото-но Ёриие, Эйсай основал уже в Столице храм Кэнниндзи. Наряду с «созерцанием» в этом храме применялись обряды «тайного учения» школ Тэндай и Сингон.

Проповедь *дзэн* могла привлекать воинов не только своей простотой и новизной, но и строгостью: здесь вся ответственность возлагалась на самого человека, а разница между монахом и мирянином считалась по сути мнимой, как и другие обыденные различения. Кроме того, учение *дзэн* воспринималось как китайское, как часть той современной материковой культуры, к которой в Японии теперь относились с большим вниманием.

И все же в Столице к храму Кэнниндзи относились неодобрительно. В 1205 г. причиной сильного урагана объявили то, что монахи этого храма носят заморские одежды, неуместные в Японии. По преданию, Эйсай отвечал на это: если кто-то видит связь между одеждой монаха и ураганом, то он тем более почтительно должен склоняться перед монахами Кэнниндзи — раз их облачение имеет столь мощную чудотворную силу.

Главное сочинение Эйсая — «Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны» («Ко:дзэн гококу-рон», 1199). Оно написано в ответ на нападки монахов школы Тэндай. Сам Эйсай так обобщает прозвучавшие обвинения: «Есть <...> люди, поносящие это учение, называющие его “дзэн темной просветленности”. Есть сомневающиеся, называющие его “пустотой, объемлющей зло”. Иные считают его неподходящим для времени “конца Закона”, иные — негодным для нашей страны. Либо говорят, что оно неприглядно и что у него мало письменных источников, либо — что у нас слабые способности» (перевод А.Г. Фесюна [Буддизм в Японии, 1993; 591]). Эйсай опровергает все эти утверждения и доказывает, что учение *дзэн* можно и нужно проповедовать в Японии. Свою школу он описывает так: «Внутри — соблюдение заповедей ради обретения нирваны; вовне — проявление мудрости».

«Рассуждение» содержит критику школы Нихон Дарума — за то, что пренебрежение всяческим условностями, свойственное Дзэн в целом, у представителей этой школы оборачивается нарушением заповедей и отказом от подвижничества. Объясняется это тем, что последователи Нонина неверно толкуют понятие «пустоты», выводя из него ничтожность любых правил и установлений. Кроме того, школа Нихон Дарума отвергает письменные тексты, и Эйсай согласен с тем, что это означает презрение к учению Будды. На самом же деле *дзэн* не

отказывается от изучения сутр и трактатов прежних наставников, но лишь избегает опираться исключительно на них [Фор, 1987].

Считается, что Эйсай первым наладил в Японии выращивание чайных кустов и изготовление чая. С помощью чая он, по преданию, сумел излечить от болезни третьего сёгуна, Минамото-но Санэтомо. Значение чая Эйсай обсуждает в «Записках о питии чая для питания жизни» («Кисса ё:дзё:-ки», 1214); см.: [Буддизм в Японии, 1993; 592—594]. «Записки» примечательны тем, что соединяют в себе прикладное руководство по выращиванию и приготовлению чая, наставления по «созерцанию», *дзэн*, оценку чая исходя из «таинств», его описания в терминах даосского искусства «питания жизни» и рассуждений китайских мыслителей о движении мировых первоначал. Важнейшим свойством чая Эйсай называет его горький вкус, соответствующий «сердцу» как главному органу в теле человека. Вместе с тем «сердце» здесь — это внутренняя природа живого существа, вместилище мысли. Эйсай соотносит пять вкусов и пять органов тела с пятью буддами, а также с бодхисаттвами. Вкушение любой еды или напитка понимается как «принятие дара», *кадзи*, от одного из будд. Таким образом, каждый человек в своей повседневной жизни творит обряд, и «питание жизни» означает не только исцеление от телесных недугов и обретение долголетия, но и освобождение от страданий, просветление.

После Эйсая традиция Риндзай в Японии постепенно становилась школой, сопоставимой со «старыми» буддийскими школами. Ее храмы в столице и в городе Камакура приобретали все большее влияние. Из продолжателей этой традиции во второй половине XIII в. особенно знаменит Энни Бэннэн (1201—1280). Он родился в восточных землях, в провинции Суруга, учиться начал в родных местах в старинном храме Кунодэра, основанном, по преданию, еще в VII в. В восемнадцать лет Энни принял монашество в храме Миидэра, а обряд посвящения прошел в храме Тодайдзи в Нара. После этого он изучал в городе Хэйан конфуцианские книги, затем вернулся в Миидэра, откуда перебрался в Тёракудзи и стал учеником Эйтё, ученика Эйсая. Кроме того, он изучал «таинства Тэндай» на горе Куно, а также учение *дзэн* в храме Дзюфукудзи в Камакура.

В 1235 г. Энни отправился в Китай и там стал учеником У-чжунь Ши-фаня (яп. Будзюн Сипан, 1177—1249). Этот китайский наставник школы Линьцзи принадлежал не к основной ее ветви, восходящей к Да-хуэю Цзун-гао, а к одной из боковых ветвей, и позже в Японии в школе Риндзай шли споры, какой же ветви она наследует. Два года спустя Энни получил от У-чжуна «печать». В 1241 г. он вернулся в Японию, проповедовал поначалу на острове Кюсю, а в



1243 г. получил приглашение в Столицу и покровительство канцлера Кудзё Митииэ. С этого времени столичные храмы школы Риндзай стала поддерживать придворная знать. В городе Хэйан Энни стал первым настоятелем храма Тофукудзи, который основал Кудзё Митииэ. Убранство храма следовало образцам Тодайдзи и других крупных храмов города Нара; по замыслу, Тофукудзи должен был объединять в себе учения Индии, Китая и Японии, разрабатывать «таинства» и *дзэн*. Позже Энни также стал настоятелем храма Кэнниндзи в Столице, а в 1250—1260-х годах давал наставления в храме Дзюфукудзи в Камакуре. От государя Ханадзоно Энни Бэннэн получил посмертное величание Сёицу-кокуси. Среди сочинений Энни есть и толкования к сутрам, и практические руководства. Также сохранились «Записи бесед наставника Сёити» («Сё:ити-кокуси-гороку», ТСД 80, № 2544). Также Энни одним из первых стал распространять в Японии учение неоконфуцианского мыслителя Чжу Си (1130—1200). По свидетельству ученика Энни, монаха Мудзю Итиэна (составителя «Собрания песка и камней»), Энни также с уважением относился к замыслу «возрождения уставов и заповедей».

Среди сочинений Энни Бэннэна есть «Заметки о важнейших свойствах путей десяти школ» («Дзиссю: ё:до:-ки»). Дата написания этого небольшого текста неизвестна, в жизнеописаниях Энни и перечнях его трудов оно не значится. Рукопись «Заметок», переписанная в XV в., была найдена в 1912 г. в одном из книгохранилищ на горе Коя; вскоре после публикации «Записок» им дал высокую оценку Симадзи Дайто — историк «учений об исконной просветленности» (см. гл. 23). По жанру «Записки» Энни представляют собой критический обзор всех известных в Японии школ и их сопоставление с его собственной школой. Написанные на языке *камбун*, «Заметки» обращены к некоему мирянину, знатоку «истинного свойства» и «Единой колесницы», то есть учения Тэндай.

Десять школ, по Энни, — это Кэгон, Рицу, Дзёдзицу, Куся, Санрон, Хоссо, Тэндай, Сингон, Дзёдо (школа Чистой земли), а также Буссин, «школа Сердца Будды», она же школа Дзэн. Первые восемь относятся к «старым», а два последних — к «новым», однако все эти объединения внутри общины мыслятся как сопоставимые: Дзёдо и Буссин — такие же школы, как Тэндай, Сингон или школы города Нара. Все они равны в том, что у каждой из них есть своя преемственность обучения, что, собственно, и называется «школой».

По своей сути буддийское учение едино, пишет Энни вначале. Чтобы люди усвоили Закон-Дхарму, Будда применяет восемьдесят четыре тысячи различных уловок; кто превозносит свою школу, принижая другие буддийские учения, тот попадет в ад. Каждый че-

ловек способен войти на путь Будды через врата одной, а не другой школы: это определяется воздаянием за его прежние деяния, так что многообразие школ закономерно, как и многообразие миров.

Все восемь школ не выходят за пределы трех «врат»: это «устав», *рицу*, «учение», *кё:*, и «созерцание», *дзэн*. Три части буддийского пути, «заповеди, сосредоточение и мудрость» (санскр. *шила*, *самадхи*, *праджня*) выделяли и другие школы, помещая за ними четвертым «освобождение», *вимукти*. Школа Тэндай эти части обозначает как «заповеди, созерцание и таинства», *кай—дзэн—мицу*, четвертым следует «совершенное учение», *эн*. У Энни «созерцание» идет после «учения»; похожее тройное деление было принято в Китае, где различались храмы «уставов, учений и созерцания» (кит. *люй—цзяо—чань*), хотя все три составляющих монашеского обучения могли преподаваться и в одном храме. Что касается оценки созерцания, сосредоточения как более высокой ступени по сравнению с учением, то в Японии в XIII в. школа Тэндай также склонилась к этому, ставя «созерцание сердца» выше даже «Лотосовой сутры» (см. гл. 27). Энни в «Заметках» рассматривает все учения по схеме трех врат.

Говоря об уставах, он обсуждает различие между «заповедями устава» и «заповедями бодхисаттвы» (см. гл. 4), говоря, что различны здесь не сами предписания, а подходы к их толкованию: заповеди считаются средством, помогающим постепенно преодолеть ложные страсти и стать буддой, или же способом напрямую выявить природу будды, которая уже есть у человека (в этом случае речь ведется о «совершенных непосредственных заповедях сердца», *эндон синкай*). Тексты уставов ближе к первому подходу, а сутры, где содержатся заповеди бодхисаттвы, — ко второму, однако в конечном счете все зависит от наставника, который толкует те и другие книги. Учителя уставов могут пересказывать «речи Будды», *буцуго*, если они принадлежат к девяти школам, или же без слов передавать «замысел Будды», *буцуи*, если они принадлежат к школе Дзэн. При этом «непосредственное», «внезапное», по Энни, школа Дзэн может понимать двояко: или «озарение внезапно, а упражнение постепенно», или же «озарение и упражнение оба внезапны».

К учениям Энни ставит два вопроса: сколько времени, с их точки зрения, занимает выход из круговорота перерождений (возможен ли он лишь по прошествии долгих веков — или в нынешней жизни) и какие деяния выражают уже достигнутое просветление, служат «свидетельством». Учение Великой колесницы, махаяны, может быть «временным» (о свойствах сознающего сердца и его действиях) и «истинным» (о сущности сердца). Школа Дзэн занимается не способами совершенствования и не оценкой сроков, а напрямую конечной целью, озарением как таковым. В этом смысле «созерцание» есть не что иное как само сердце, равное Будде, потому эта школа и зовется «Школой сердца Будды». Другие школы говорят об образах в зеркале, о мути в воде, а Дзэн берет само зеркало, его медь, саму воду, ее влажность. Для других школ важны ветви заблуждения: потому они и рассматривают закон взаимозависимости, «четыре благородные истины» и т. д. А для Дзэн важен корень, сама разница между заблуждением и озарением: этой разницы на сущностном уровне нет, единое, не различающее знание оказывается «вратами ко всему чудесному». Здесь Энни отсылает к словам Гуй-фэна Цзун-ми из «Предисловия к собранию истоков чаньских истин»: «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" — заключена дверь ко всему чудесному**» [Цзун-ми, 1993; 105]. Подчеркнутое нами выражение встречалось и до Цзун-ми у наставников школ Тяньтай и Чань в Китае. «Все чудесное» — это и есть «замысел Будды», то, ради чего Просветленный явился в мир и что он передал без слов. Таким образом, «созерцание», *дзэн*, составляет содержание учений всех школ.

По Энни, «созерцание» — не то же самое, что «сосредоточение», медитация, и не то же, что мудрость. Эти слова обозначают либо путь к цели, либо достигнутую цель, а *дзэн* такого различия не делает. Сама разница между правилами устава, учением и созерцанием, между должным поведением, знанием и сосредоточением условна, в конечном счете они едины — и это единство каждый может найти в самом себе, с верою обратившись к «Школе сердца Будды».

Другой наставник школы Риндзай, Мухон Какусин (он же Синти Какусин, 1207—1298), учился в Японии у Гёё (1163—1241), ученика Эйсая, а затем в Китае у одного из самых знаменитых мастеров *чань* XIII в., У-мэня Хуэй-кая (яп. Мумон Экай, 1183—1260), составителя сборника коанов «Застава без ворот» (кит. «Умэнь-гуань», яп. «Мумон-кан», ТСД 48, № 2005). Считается, что Мухон основал в Японии движение *фукэ-дзэн*, «созерцание Пу-хуа» — по имени Пу-хуа, одного из учеников У-мэня. Правда, широкую известность это направление *дзэн* получило лишь в XVII—XVIII вв. По преданиям, у Мухона учились такие наставники, как Кэйдзан Дзё:кин (см. гл. 21) и Иппэн (см. гл. 14).

В 1246 г. в Японию из Китая вместе с несколькими учениками перебрался наставник школы Линьцзи по имени Лань-цзи Дао-лун

(яп. Ранкэй Дорю, 1213—1278). Поначалу он проповедовал в Столице, а затем перебрался в Камакуру и стал учителем сиккэна Ходзё Токиёри; для Ранкэя здесь в 1253 г. был построен храм Кэнтёдзи. Благодаря Ранкэю и другим монахам-китайцам в Японии появляются храмы, строго выдержанные в традициях китайского *чань* эпохи Сун, уже почти не связанные со школами Сингон и Тэндай. Такую работу по переделке Кэнниндзи и Тофукудзи в чисто дзэнские храмы проделал Ранкэй, ненадолго переселившийся в Киото. (Ранкэя за провинности его учеников дважды отправляли из Камакуры в ссылку в землю Каи, но оба раза вскоре вернули).

Покровительством Ходзё Токиёри пользовался также У-ань Бунин (яп. Готтан Фунэй, 1197—1276), прибывший в Японию уже стариком в 1260 г. От этого наставника Токиёри получил «печать», подтверждавшую просветление. После смерти Токиёри Готтан вернулся в Китай. Сын Токиёри, Ходзё Токимунэ, тоже учился у мастера из школы Линьцзи — У-сюэ Цзу-юаня (яп. Мугаку Согэн, 1226—1286). Этот наставник прибыл в Японию в 1279 г., в Камакуре он основал храм Энгакудзи. Мугаку получил посмертное величание Буккококуси, собрание его бесед вошло в японский буддийский канон («Записи бесед Букко, учителя страны», «Букко:-кокуси гороку», ТСД 80, № 2549). С середины XIII в. и до начала XIV в. в Японию переселялись и другие мастера *чань*. В их числе были те, кто лишился своих храмов при правлении монголов, но были и те, кто представлял династию Юань как официальные посланцы: например, Ишань Инин, яп. Иссан Итинэй (1247—1317), прибывший в Японию в 1299 г. и ставший учителем Мусо Сосэки и Кокана Сирэна, двух самых знаменитых мыслителей школы Риндзай начала XIV в.

Со своими японскими учениками наставники-китайцы обычно вели на уроках «беседы с помощью кисти» (*хицудан*), благо и монахи, и столичные чиновники, и высокопоставленные воины в Ставке хорошо владели письменным китайским. Иногда учитель и ученик общались через переводчика, и когда учеником был кто-то из знатных особ, резкие слова учителя, принятые в традиции Линьцзи, могли смягчаться в переводе. Вообще принятые у наставников *чань* правила обучения при таких условиях соблюдались лишь отчасти, однако в японских храмах старались воспроизвести те китайские образцы, какие только возможно: в архитектуре и убранстве храма, в одежде монахов, в стиле каллиграфии и другие.

В начале XIV в. от школы Риндзай ответвилось еще одно направление традиции *дзэн*, позже названное «Школой Дайо, Дайто и Кандзана» (*О:то:кан-сю:*). Его главными храмами считались Дайтокудзи и Мёсиндзи в Киото. Название этой школы составлено из знаков, входящих в имена трех основателей школы: Дайо-кокуси, он же Нампо Дзёмё (1235—1309), Дайто-кокуси, он же Сюхо Мётё (1283—1338), и Кандзан Эгэн (1277—1360). Обучение в храмах этой школы отличалось большой строгостью, оно использовало жесткие способы наставничества, известные из китайской традиции Линьцзи.



По замыслу Эйсая, школа Риндзай в Японии должна была быть государственной: распространение ее учения способствовало бы «защите страны», а отдельным правителям — будь то придворные чиновники, воины камакурской Ставки или даже сами государи — уроки мастеров *чань* помогали бы должным образом управлять страной. На протяжении эпохи Камакура этот замысел в основном выполнялся, но как раз потому, что школа во многом зависела от предпочтений высокопоставленных лиц, от того, кому из наставников они покровительствовали, она и существовала в виде нескольких разрозненных традиций передачи *дзэн*. Государственная буддийская школа в Японии эпохи Камакура и не могла быть иной — при тогдашнем многовластии и рассогласованности действий отдельных ветвей власти. Объединить школу и сделать ее опорой нового государства попытались в XIV в. Мусо Сосэки и его единомышленники — вместе с основателями сёгуната Асикага. Им удалось создать так называемую систему «пяти гор», *годзан*, — иерархически выстроенную систему храмов во главе с монастырями школы Риндзай, вокруг которой объединялась вся буддийская община Японии в XIV—XVI вв. [Коллкат, 1981], хотя храмы других школ эта система могла контролировать лишь отчасти.

## Глава 16
## Жизнь и сочинения Догэна

Наряду со школой Риндзай в Японии XIII в. возникла и другая школа традиции Дзэн — Сото, она соответствует китайской школе Цаодун.

Основатель Сото в Японии Догэн Кигэн (1200—1253) — один из самых крупных и ярких мыслителей в истории японской религиозной философии. Абэ Масао, исследователь и популяризатор его творчества, называет по крайней мере три причины значимости наследия Догэна. Во-первых, Догэн — единственный за всю историю китайского и японского буддизма, кто сумел на основе личного ре-

лигиозного опыта, глубоко пережитого осуществления своей истинной природы, выстроить всеобъемлющую философскую систему. Во-вторых, он обладал своим собственным, принципиально отличным от всех прочих, пониманием учения махаяны. В-третьих, понимание природы будды, времени, бытия, смерти и морали у Догэна одновременно созвучно и полемично по отношению к идеям многих современных философов Запада и Востока [Абэ Масао, 1992; 11]. Утверждение о непревзойденности религиозно-философской системы Догэна можно оспорить, но следует признать богатство ее содержания и мощный потенциал идей Догэна, актуальных и в наши дни.

Существует девять основных жизнеописаний Догэна. Самым ранним из них считается «Жизнеописание пятьдесят первого патриарха Эйхэйгэн» («Дай-годзю:иссо: Эйхэйгэн-о:сё:»), включенное в «Записи о передаче светильника» («Дэнко:-року») — сборник биографий пятидесяти двух патриархов школы Сото (от самого Будды Сякамуни до ученика Догэна и его преемника, Коуна Эдзё. В предисловии к тексту сказано, что его составил Кэйдзан Дзёкин, третий патриарх школы Сото, в 1300 г. (см. гл. 21). Однако в настоящее время исследователи высказывают сомнения в истинности этой даты, так как оригинал не сохранился, а самый ранний из известных списков относится приблизительно к 1420 г. [Гарри, 2003; 7]. В годы правления под девизом *О:эй* (1394—1428) неизвестным автором была написана еще одна биография Догэна — «Хроника Эйхэйдзи» («Эйхэйдзи сансо: гё:го:-ки»), в которой даются ссылки на не дошедший до нас текст монаха Гикая (одного из учеников Догэна).

Между 1468 и 1474 гг. тринадцатый патриарх Сото Кэндзэй (1415—1474) написал «Хронику Кэндзэя» («Кэндзэй-ки»), основанную будто бы на уже утраченных прижизненных записях о жизни Догэна, на его «личной истории» (*нэмпу*). Эта работа считается одной из самых авторитетных. Следующая биография Догэна примечательна тем, что ее изложил монах школы Риндзай. Дайкёку, настоятель храма Тофукудзи в Киото, включил жизнеописание основателя школы Сото — «Истинный путь дзэнского наставника Эйхэя Догэна» («Эйхэй Догэн-дзэндзи гё:дзицу») — в свой дневник, который он вел с 1459 по 1468 г.

Помимо исторических фактов, о Догэне известно множество легенд, которые, в частности, вошли в «Записи о делах Догэна, основателя храма Эйхэйдзи» («Эйхэй-кайдзан Догэн о:сё: го:року»). Автор этой книги, монах Тангю (он же Хорин, ум. 1712 или 1716), собирал сведения в разных монастырях и в 1673 г. издал свой текст в Киото. Эта работа интересна для культурологического анализа, но опираться на нее как на достоверный исторический источник



нельзя. В 1678 г. Дайрё Гумон написал (а в 1689 г. — опубликовал) «Погодные записи о дзэнском наставнике Эйхэе Буппо Догэне» («Эйхэй Буппо: Догэн дзэндзи кинэнроку»). Автор утверждает, что он основывал свой текст на «личной истории», долгое время хранившейся в храме Эйхэйдзи. Кроме того, Дайрё Гумон пишет, что включил в биографию факты и истории, добытые из других источников, поскольку *нэмпу* Догэна очень плохо сохранились. В настоящее время исследователи считают, что это и есть та самая «личная история», которую Кэндзэй объявил утраченной.

В 1710 г. Мэндзан Дзуйхо (1683—1769) на основе всех имеющихся текстов составил «Истинные записи о настоятеле Эйхэе» («Эйхэй дзицуроку»). Этот текст и в настоящее время очень высоко оценивается учеными. Стремясь максимально точно восстановить события жизни Догэна, Мэндзан опирался в первую очередь на свидетельства, которые встречаются в текстах самого Догэна.

В 1200 г. (по японскому летосчислению — во второй день первого месяца второго года под девизом *Сё:дзи*) в семье Минамото-но Мититики (1149—1202) рождается сын, будущий основатель школы Сото. Мититика был Внутренним министром и доводился дедом с материнской стороны «правившему» тогда малолетнему государю Цутимикадо (1196—1231, прав. 1198—1210). Жена Мититики, госпожа Иси (1167—1207), была дочерью Фудзивара-но Мотофуса (1144—1230), занимавшего пост регента при государе Рокудзё, а затем регента и канцлера при государе Такакуре. Из всех основателей новых буддийских движений эпохи Камакура Догэн принадлежал к самому знатному роду, он воспитывался в среде высшего придворного чиновничества[1]. По преданию, под руководством матери Догэн уже в пять лет читал, переводил и сам сочинял китайские стихи. Вскоре и Мититика, и его супруга умерли. После смерти родителей мальчика воспитывал старший брат, Минамото-но Мититомо (1171—1227). В двенадцать лет Догэн принимает решение стать монахом. Мититомо прочил ему карьеру при дворе и отказывался благословить брата на монашеский путь. В итоге тот сбежал из Столицы на гору Хиэй.

Там Догэн получает покровительство главы школы Тэндай, наставника Коэна. Спустя год Догэн принимает постриг и проходит

[1] Правда, по одной из версий, настоящим отцом Догэна был не Мититика, а его сын Мититомо, а матерью — некая дама не столь знатного происхождения; Мититика же и госпожа Иси были приемными родителями Догэна. Минамото-но Мититомо прославился как поэт, один из составителей «Нового собрания старых и новых песен»; он был женат на приемной дочери (на деле — внучке) Фудзивара-но Сюндзэя, составительнице «Записок без названия».

обряд принятия «заповедей бодхисаттвы». По одной из версий, в начальную пору ученичества Догэн за три года два раза прочитал весь буддийский канон.

Биографы согласны в том, что в пятнадцать лет Догэн пережил «великое сомнение», *дайги*. В школе Тэндай вообще сомнение как таковое считалось неподобающим, недостойным: в случае несогласия монаху следовало спорить и отстаивать свою точку зрения, а не уподобляться врагам буддизма в постановке каверзных вопросов и оспаривании учения. В традиции *чань*, напротив, сомнению придается очень большое значение, оно считается необходимым этапом на пути к просветлению. Поэтому «великое сомнение» Догэна в традиции *дзэн* считается важнейшей вехой его становления как наставника.

В «Хронике Кэндзэя» сомнение Догэна звучит так: зачем нужна буддийская практика, если все живые существа изначально обладают природой будды? Для Догэна этот вопрос означает то же самое, что вопрос, зачем он живет и зачем он ведет монашеский образ жизни, зачем он убежал из дома — и еще многие другие вопросы, обладающие первостепенной важностью и личностным смыслом. С другой стороны, если практика все же необходима, и жизнь Догэна — не пустое времяпрепровождение, то это идет вразрез с основами основ буддизма, на которых он вырос. Ведь в «Лотосовой сутре» и в «Сутре о нирване» ясно сказано, что всем живым существам изначально присуща «природа будды».

В поисках ответа Догэн путешествовал из одного монастыря в другой, и как раз в это время, предположительно, состоялась встреча Догэна и Эйсая. В 1217 г. Догэн поселился в храме Кэнниндзи, примкнув к общине ученика Эйсая, монаха Мёдзэна (1184—1225). Впоследствии Догэн глубоко уважал Мёдзэна и считал его одним из своих учителей. В 1221 г., по одной из версий, Мёдзэн уже передал Догэну Закон-Дхарму, то есть закрепил за ним права наставника [Догэн, 2000; 15].

С 1223 по 1225 г. вместе с Мёдзэном Догэн совершает путешествие в Китай. В течение трех месяцев после прибытия в порт он остается на борту корабля, ожидая дозволения сойти на берег. В это время он встречается с главным поваром монастыря горы Аюван и в его лице впервые сталкивается с наставником китайской традиции *чань*.

Главный повар прибыл на корабль, чтобы купить у японцев грибы сиитакэ. Когда Догэн предложил ему остаться и побеседовать о Дхарме, мастер отговорился тем, что ему надо спешить в монастырь, чтобы скорее вернуться к своим обязанностям повара. Догэн спросил, почему он занимается стряпней, вместо того чтобы сидеть в медитации или размышлять над коанами. Мастер рассмеялся и



ответил, что пока еще Догэн не понимает, ни что такое буддийская практика (*бэндо:*), ни что такое слова и писания (*мондзи*). Впоследствии Догэн вторично встретился с поваром с горы Аюван, когда тот нанес визит в монастырь Тяньтунсы. Догэн спросил мастера о том, что же такое буддийская практика: и слова и писания. Повар ответил: «Буддийская практика — это один, два, три, четыре, пять. Слова и писания — это значит, что ничто не сокрыто во вселенной».

Сойдя наконец на берег, Догэн поселился в монастыре на горе Тяньтун. Там он на собственном опыте узнал, как живут китайские буддийские монахи, и поразился строгой дисциплине, царившей в китайских монастырях, но так и не достиг просветления. К этому времени относится включенная в несколько жизнеописаний история конфликта Догэна с местными монахами. Как иностранцу ему определили место позади даже новичков-послушников, тогда как Догэн требовал для себя положения, соответствующего сроку его монашества (как и следует из учения о «заповедях бодхисаттвы»). Некоторое время Догэн практиковал на горе Тяньтун, тщетно стремясь обрести озарение, а затем совершил паломничество по монастырям Китая. Во время этого путешествия Догэн изучал свидетельства о передаче Дхармы, хранящиеся как особые реликвии в монастырях различных школ китайского буддизма. Позже интерес к истории буддизма и глубокие познания в области наследования Дхармы проявились в его собственном творчестве. Завершив паломничество, Догэн принял решение возвратиться в Японию, но перед отъездом отправился в монастырь Тяньтунсы, которым руководил учитель Жу-цзин (яп. Нёдзё, 1163—1228).

С середины четвертого месяца по середину седьмого месяца в Тяньтунсы продолжалось летнее затворничество, *гэанго:*, время особенно интенсивной практики. Догэн принял в нем участие и через несколько месяцев после прибытия, в двадцать пять лет, пережил опыт великого просветления.

В это время умер первый учитель Догэна, Мёдзэн. Тогда же Догэн получил из рук Жу-цзина документ преемства, подтверждающий его статус наследника в Дхарме по линии школы Цаодун, от Будды через Махакашьяпу и Жу-цзина. От этого момента последователи Сото в Японии отсчитывают историю своей школы.

Спустя два года, в 1227 г., Догэн вернулся в Японию, чтобы распространять у себя на родине истинное учение Будды. По легенде, когда Догэна спрашивали, почему он не привез с собой ни сутр, ни статуй будд, ни утвари для обрядов, он отвечал, что привез самое главное: знание о том, что глаза расположены по горизонтали, а нос — по вертикали.

По прибытии в Японию Догэн начал практиковать в храме Кэнниндзи. Там он совершил похоронные обряды над своим учителем и начал исполнять его обязанности на правах преемника в Дхарме. По всей видимости, в течение двух лет Догэн занимался административной деятельностью, пытаясь обустроить жизнь в монастыре, вверенном его заботам, по образцу китайских чаньских монастырей. Он пишет на китайском языке свой первый текст — короткий трактат «Общие принципы сидячего созерцания» («Фукан дзадзэн-ги»).

Однако уже в 1230 г. Догэн принял решение оставить пост настоятеля и покинуть Кэнниндзи, чтобы целиком посвятить себя буддийской практике. Он уехал в скромный деревенский храм Анъёин, расположенный недалеко от Столицы. Там он занимался сидячим созерцанием и читал лекции тем, кто приходил к нему за наставлениями. Постепенно вокруг Догэна образовался круг учеников и последователей. Он объяснял им, что просветление обретается в процессе сидячей медитации, *дзадзэн*, и что смешение практик недопустимо. С течением времени к Догэну стало приходить так много людей, что Анъёин оказался неспособен их вместить. Поэтому в 1233 г. Догэн переехал в храм Каннондори-ин, имеющий более просторные помещения, и обустроил в нем особый «зал Будды» (*буцудэн*) для проповедей. В том же году Догэн пишет трактат «Рассуждения о различении пути» («Бэндо:ва»).

Спустя год к общине учеников Догэна примкнул Коун Эдзё (1198—1280). Этот человек впоследствии сыграл одну из ключевых ролей в истории школы Сото (см. гл. 21). Вплоть до 1243 г. Догэн с помощью Эдзё укреплял свою общину: вводил новые правила жизни в монастыре, обустраивал помещения для занятий *дзадзэн*, читал лекции и давал наставления — всеми способами распространял среди своих последователей то, что считал изначальным учением, унаследованным напрямую от Будды.

Осенью 1236 г. был достроен первый в Японии «зал для монахов» (*со:до:*), обустроенный для медитации, и весь комплекс получил новое название — Косёбориндзи (или Косёдзи). Его главой был назначен Эдзё. Еще через год завершилось строительство «зала Дхармы» (*хо:до:*), предназначенного для чтения публичных лекций и для собраний монахов. Так в Японии появился, пока единственный, монастырь, полностью оборудованный для занятий дзэнской практикой, со всеми необходимыми для нее помещениями.

Десять лет, которые Догэн провел в Косёдзи, считаются расцветом его литературной и религиозной деятельности. За эти годы он приобрел наибольшее количество учеников. В 1235—1238 гг. Догэн составляет текст «Вместилище сути истинной Дхармы: записи вслед за услышанным» («Сё:бо:гэндзо: дзуймонки»). По своему содержанию и стилю это сочинение похоже на китайские записи речений чаньских мастеров (кит. *юйлу*, яп. *гороку*). В 1234—1243 гг. были написаны основные трактаты, вошедшие во «Вместилище сути истинной Дхармы» («Сё:бо:гэндзо:»).



В 1241 г. в число последователей Догэна под предводительством мастера Экана вошла группа монахов из школы Нихон Дарума, к которой прежде принадлежал и Эдзё. К этому времени школа Дарума практически прекратила существование из-за гонений, и Экан привез с собой реликвии школы: документы о передаче преемства внутри традиции и священные предметы. Впоследствии четвертый патриарх Кэйдзан повелел хранить их вместе с главными сокровищами Сото, узаконив таким образом объединение двух школ. До недавнего времени считалось, что школа Дарума растворилась в Сото и на этом ее история закончилась. Однако Б. Фор указывает: «Мы вполне можем поразмыслить над тем, до какой степени новые ученики повлияли на Догэна, а не наоборот. Иными словами, вопрос, кто кого обратил, не столь прост, как пытается нам это преподнести традиция» [Догэн, 2002; 167].

В 1243 г. Догэн с небольшой группой учеников тайно покинул Косёдзи. Причины его отъезда до сих пор неизвестны. Возможно, Догэн надеялся таким образом избавиться от преследований монахов Тэндай с горы Хиэй. Вероятно также, что на его решение повлияло общее положение дзэнских храмов в Столице, усложнившееся после возникновения неподалеку от Косёдзи нового храма школы Риндзай. Как бы там ни было, Догэн поселился в провинции Этидзэн, в маленьком монастыре Кипподзи, куда его пригласил знатный самурай Хатано Ёсисигэ. Вскоре Догэну была пожалована земля в том краю.

Летом 1244 г. был готов к принятию монахов новый, только что выстроенный храм. Догэн назвал его Дайбуцудзи — Храм великого Будды. Уже через год его переименовали в Эйхэйдзи (Храм бесконечного мира[2]), и под этим названием он до сих пор остает-

[2] Название дано по годам правления китайского государя Мин-ди (кит. *Юнпин*, яп. *Эйхэй*, 58—57 гг. н. э.). При этом государе в Китай, как считается, впервые проник буддизм. Такое же название годов правления в Китае было введено еще раз при династии Северная Вэй (ее девиз Юнпин относится к 508—512 гг.): около этого времени в Китае стал проповедовать Бодхидхарма. Школа Сото следовала образцу Тэндай, чей главный храм называется Энрякудзи по годам правления государя Камму; этому образцу следовала также школа Риндзай, чьи храмы Кэнниндзи и Кэнтёдзи тоже называются по годам правления, соотв. *Кэннин* (1201—1204, государь Цутимикадо) и *Кэнтё:* (1249—1256, государь Гофукакуса).

ся главным храмом школы Сото. Догэн продолжил работу по обустройству жизни общины, а в начале 1248 г. принял приглашение сиккэна Ходзё Токиёри посетить Камакуру.

Здоровье Догэна было подорвано легочным заболеванием, поездка не пошла ему на пользу, и в конце лета 1253 г., несмотря на попытки учеников его вылечить, Догэн умер.

Собрание трактатов «Вместилище сути истинной Дхармы» («Сё:бо:гэндзо:»), главный труд Догэна, существует в нескольких версиях, которые различаются по содержанию и по объему, а также по-разному оцениваются исследователями. Изначально Коун Эдзё собрал воедино семьдесят пять трактатов, над которыми, насколько известно, Догэн работал сам как над составными частями одного большого текста. Так появилась первая версия, получившая известность в XVII в. благодаря изданию Мэндзана Дзуйхо. Кроме того, Догэн написал еще двенадцать трактатов, которые образовали особую версию «Сё:бо:гэндзо:» из двенадцати частей. Она была обнаружена в 1920-х годах и произвела настоящую революцию среди исследователей религиозной философии Догэна. Ученые разделились: одни придавали ей большее значение, чем «версии 75», на том основании, что трактаты «версии 12» написаны позже, в основном во второй половине 1240-х годов, а следовательно, должны выражать более зрелые взгляды Догэна. Другие исследователи рассматривали «версию 12» как второстепенную по отношению к «версии 75». Дополнительную сложность внес обнаруженный в одном из храмов свиток, в котором Догэн писал о своем намерении составить «Сё:бо:гэндзо:» из ста трактатов. Появились исследователи, считающие, что две версии представляют собой части одного труда. К тому же были найдены версии из двадцати восьми и шестидесяти пяти трактатов.

На Западе оказалась широко распространена версия из девяноста пяти трактатов («версия 75», дополненная недостающими в ней трактатами из «версии 12»); она была переведена на европейские языки; см.: [Догэн, 1998].

Трактаты «Сё:бо:гэндзо:» написаны на старояпонском языке. Догэн оказался одним из первых буддийских мыслителей Японии, писавших трактаты не на китайском. Стиль его часто называют «коаническим» (см., например, работы С. Хайне): ему свойственны краткость выражений, стремление проявить в одном слове, а не теоретически обосновать и объяснить истинную реальность. Трактаты разнятся как по тематике — от наиболее общих философских проблем до предписаний поведения монахов за едой, — так и по объему, глубине, сложности и по многим другим параметрам.



Сам Догэн считал себя не основателем новой школы, а прямым продолжателем традиции Будды. При этом он очень много внимания уделял вопросам, связанным с практической организацией жизни монахов в построенных им храмах. Догэн разработал собственный устав, включенный в корпус текстов «Сё:бо:гэндзо:».

Монах, которого описывает Догэн в своих трактатах (это именно буддийский монах вообще, а не приверженец какой-либо одной школы), — аскет, практикующий безобъектную сидячую медитацию ради спасения всех живых существ. Анализируя тексты Догэна, можно даже описать внешность и составить примерный психологический портрет идеального буддийского монаха, а также выделить ряд черт, наличие которых японский наставник, сам отличавшийся крайним аскетизмом, считал обязательным.

Все буддийские монахи брили головы при посвящении и затем поддерживали отсутствие волос на голове как один из основных атрибутов монашеского облика (ср. гл. 6). Помимо этого, по Догэну, каждый монах обязан следить за чистотой своего лица, рук и тела, регулярно стричь ногти на всех пальцах рук и ног. Указания, максимально подробно прописанные в трактатах «Умывание-очищение» («Сэндзё») и «Умывание лица» («Сэммэн»), были новаторскими для своего времени, хотя сейчас они могут показаться в чем-то странными. Так, например, Догэн очень большое внимание уделил тому, что монахи не должны пачкать одежду при посещении отхожих мест — им следует заранее позаботиться о том, чтобы надлежащим образом поднять и подобрать свое платье. Важно, что Догэн трактует процесс очищения человеческого тела как одно из проявлений истинной природы будды, утверждая принципиальное тождество всех составляющих этого процесса.

Догэн подробно описывает «дхармовое одеяние», которое должен носить буддийский монах. В «Сё:бо:гэндзо:» этому вопросу посвящен трактат «Добродетель ношения *кэса*» («Кэса кудоку»). Слово *кэса*, санскр. *кашая*, обозначает обязательное для монахов одеяние из сшитых вместе прямоугольных полос ткани. Догэн продолжает традицию, начатую в первой буддийской общине времен жизни Будды, говоря, что «*кашая* называют одеянием освобождения». Согласно Догэну, есть три вида *кэса*. Если монах собирается заниматься физическим трудом или посетить отхожее место, он надевает *кэса* из пяти полос. Если ему предстоит практика вместе с другими членами общины, он использует *кэса* из семи полос, а когда он выходит к людям с наставлениями, приличествует надеть широкое *кэса* из девяти или более полос. Чтобы показать, насколько подробно Догэн регламентирует внешний вид монахов, приве-

дем следующую цитату: «Вот как следует носить кашая. Наиболее распространенный способ — оставлять правое плечо открытым. Иногда закрывают оба плеча, но это приличествует татхагатам и наставникам. Когда оба плеча закрыты, грудь либо закрыта, либо обнажена. Оба плеча закрывают тогда, когда надевают официальную кашая с более чем шестьюдесятью вставками» [Догэн, 2001; 126].

Согласно трактатам «Сё:бо:гэндзо:», жизнь в буддийском монастыре должна быть организована следующим образом. В четыре часа утра по двору обители проходит монах с гонгом, подавая остальным сигнал к подъему. Ученики встают и идут совершать утренние процедуры. Все они четко прописаны. Умывшись, монахи возвращаются в *дзэндо:* — зал для медитаций, где они спали. Здесь нельзя разговаривать и читать сутры. Монах должен вести себя так, чтобы как можно меньше отвлекать окружающих: не крутить головой, при ходьбе не махать руками, не совершать резких и ненужных движений. Во время утренней трапезы каждый несет свою чашку. Чашка, *хацу* (санскр. *патра*), — одна из немногих личных вещей монаха, она символизирует образ жизни буддийского ученика. Положенную в чашку еду обязательно нужно доедать. Закончив трапезу, ученики складывают руки на груди.

Основное правило, по которому живут монахи, Догэн повторил вслед за наставником VI в. Бай-чжаном: «День без работы — день без еды». Поэтому каждый, кто живет в монастыре, практикует, одновременно выполняя определенные бытовые обязанности. По Догэну, просветление — не единожды достигаемое понимание истинной сути вещей, а непрерывный процесс осознания единства всего мира. Практика также непрерывна, а кроме того, неотделима от обычной жизни. Монах, подметающий пол, — тело и метла — согласно Догэну, воплощает собой пространство и время всей вселенной.

Также целый трактат посвящен вопросу о приготовлении пищи. Монахи едят жидкую кашицу с утра и рис с овощами в полдень. К пище следует относиться с великим почтением. Например, утреннюю кашицу нужно именовать «почтенная каша», или «утренняя каша». Отдавая приказания, связанные с едой, следует придерживаться высокого слога. Монахи, готовящие еду, не должны дышать на рис, блюдо, в которое его положат, или на другую используемую посуду. На кухне читают сутры.

Во время занятий медитацией, *сикан тадза,* по залу ходят дежурные с особыми палками в руках (они называются *кэйсаку* — «палки предупреждения») и бьют задремавших сзади по плечам. Кроме этого, существуют еще ежедневные встречи настоятеля с учениками, во время которых он дает уроки и проверяет степень приближения монахов к просветлению, а также еженедельные, ежемесячные и ежегодные общие медитации, посты и другие практики.



Таким образом, во-первых, жизненное пространство монахов школы Сото полностью определяется их религиозной практикой. Во-вторых, нет разделения между «обыденным» и «религиозным» опытом: каждое действие может привести к просветлению, а не только усиленная медитация. В-третьих, несмотря на единую природу всего существующего, проводится жесткое разделение между обычным пространством (где употребляется низкий слог, где умы омрачены, а учение забыто) и монастырем (тишина в зале для медитаций, высокий слог на кухне, определенные действия даже при посещении отхожих мест).

## Глава 17
## Догэн о «природе будды» и «исконной просветленности»

До XIII в. в японском буддизме учение о «природе будды» (*буссё:*) в основном оставалось таким, каким его выстроили Сайтё и Кукай в начале IX в. Опираясь на «Лотосовую сутру», Сайтё настаивал на том, что стать буддой может каждое живое существо; «природа будды» — это состояние просветленности, изначально присущее им всем. Кукай в сочинении «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» ведет речь о тождестве человека с буддой не только на уровне внутренней сущности или сознающего сердца, но и на уровне тела, которое также не имеет иной природы, кроме «природы будды», и нужно лишь обнаружить ее (см. гл. 23).

Догэн в своих трактатах уделяет «природе будды» огромное внимание. Один из самых крупных трактатов в собрании «Сё:бо:гэндзо:» так и называется — «Природа будды». По оценкам исследователей, весь корпус текстов «Сё:бо:гэндзо:» можно считать ответом Догэна на вопрос, «что есть природа будды и каково ее отношение к миру феноменов» [Гарри, 2003; 56]. Трактовка природы будды у Догэна носит «определяющий характер для его религиозных воззрений, основанных на концепции единства практики и просветления, к которой он пришел, усомнившись в тезисе Тэндай об исконном пробуждении» [Абэ Масао, 1992; 35].

Догэн начинает с цитаты из «Сутры о нирване» — второй по значимости в школе Тэндай. В ее 33-й главе, «Бодхисаттва Львиный

Рык», есть фраза: «Все существа обладают природой будды, Татхагата вечен и не изменяется» (ТСД 12, 522c); см.: [Сутра о нирване, 2005; 105]. О трактовке этой фразы у Догэна очень много написано в современной буддологической литературе [Масунага Рэйхо:, 1958; Дюмулен, 2003; Лой, 2002; Хайне, 2002]. Подробный разбор этой формулы проводят И.Е. Гарри и Абэ Масао. Как показывает Гарри, Догэн членит фразу из сутры иначе, чем было принято, и придает ей иной смысл: «Все — живое существо, Всецелое Бытие — [Изначальная] Природа будды; Татхагата — постоянен, [он] — Небытие, [он] — Бытие, [он] — Изменчивость» [Гарри, 2003; 57]. Абэ Масао пишет, что для Догэна «важнее <...> верно и точно передать истину буддизма, чем дать правильное грамматически прочтение» [Абэ Масао, 1992; 36].

Сам Догэн далее в трактате пишет, как нужно правильно понимать приведенную цитату. «"Полностью обладают" — есть природа будды. Одна часть обладания — есть живые существа. В нужное время внутри и вне живых существ природа будды присутствует полностью» [Догэн, 2002; 68]. Здесь Догэн продолжает традицию, восходящую к Сайтё и к «Лотосовой сутре». «Таким образом, горы, реки, великая земля — все это океан природы будды»; «поскольку травы, деревья и кусты непостоянны, они — природа будды. Само непостоянство человеческого тела и сознания есть природа будды» [там же; 71, 75].

Догэн наследует не только тезис о наличии природы будды у всех живых существ, но и его развернутый вариант, на котором настаивал Кукай. Принцип «стать буддой в этом теле» предполагает не только, что каждый изначально имеет в себе природу будды, но и что обыкновенное, омраченное сознание, и даже тело обладают ей в полной мере. Именно это и утверждает Догэн, когда пишет, что трава, деревья, кусты и «непостоянство человеческого тела и сознания» есть природа будды. Однако далее на всем протяжении трактата Догэн отстаивает тезис, что любому живому существу для достижения просветления недостаточно просто осознать наличие в себе природы будды. Нельзя поступать с природой будды так, будто она находится в собственности и пользоваться ею как имуществом: «Нам следует знать, что "обладает" в "полностью обладает природой будды" не относится к тому, что имеется или не имеется во владении»; «"Полностью обладают" не означает исходного, первоначального, чудесного или любого другого вида владения» [там же; 68].

В этом и других подобных фрагментах Догэн спорит с учением об «исконной просветленности» (яп. *хонгаку*, см. гл. 23).

По учению махаяны о «трех телах» будды, будда в абсолютном состоянии истинного бытия пребывает в «теле Закона», или «вселенском теле». Оно безгранично во времени и в пространстве, в нем самом внутри нет никаких различий, и при этом оно тождественно всем явлениям. О.О. Розенберг определял его как «совокупность истинно-сущих носителей-дхарм» [Розенберг, 1991; 188—190]. Если же воспринимать «вселенское тело» будды как «общий субстрат» всех единичных существ (по Розенбергу), то вещи и явления должны пониматься как это самое тело — в его проявлении. Такова основа для утверждения, что у всех живых существ есть природа будды.



Как считают наставники Тэндай, в «Лотосовой сутре» не просто сказано, что все живые существа обладают природой будды, но и утверждается тождество «вселенского тела» будды с земным телом, Буддой Сякамуни (см. гл. 23). Помраченное живое существо совпадает с высшим истинным буддой не какой-то своей лучшей частью, спрятанной глубоко внутри, а всей своей природой.

В школе Тэндай считалось, что каждый может и должен не просто стать просветленным в этой жизни, а быть им. Однако среди учителей Тэндай существовали и споры о *хонгаку*. Дело в том, что в «Трактате о пробуждении веры» изначальная просветленность полностью отождествляется со «впервые обретаемой просветленностью» (*сикаку*, также «начатое движение к просветлению»). Некоторые наставники говорят об изначальной просветленности, которая по-другому может быть названа непроявленной и полностью совпадает с проявленной — «впервые обретаемой» (Гэнсин). Другие же утверждают, что непроявленное просветление — это все равно что «непросветление», и живые существа лишь обладают возможностью достижения просветления. А достигнуто оно может быть в ходе длительных занятий, возможно, даже в следующих жизнях (Какуун) [Гарри, 2003; 35]. Иными словами, обсуждается вопрос, нужно ли прилагать постоянные усилия, чтобы «впервые обрести просветление», или можно жить сразу в состоянии просветленности, даже ничего о том не ведая. Именно этот вопрос и вызвал «великое сомнение» Догэна.

Догэн заменил учение о *хонгаку* концепцией единства практики и просветления (*сюсё:-итто:*). Наряду с трактовкой природы будды (*бусё:*), эта концепция стала основой его религиозно-философской системы. Она не отвергает учение о *хонгаку*, а дополняет и уточняет его.

Однако нужно согласиться со Стивеном Хайне в том, что Догэн нигде не упоминает *хонгаку* в явном виде. Даже в трактате «Установление воли к постижению высшей [истины]» («Хоцу мудзё:син»), где он косвенно цитирует фразу из «Лотосовой сутры», основополагающую для учения об «исконной просветленности»: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэто-

му "знак" миров — вечное существование» [Лотосовая сутра, 1998; 116] — он не обсуждает ее, а только упоминает. Догэн рассуждает о том, что все живые существа совпадают по своей сути с природой будды, и они должны лишь обратиться к ней в своем сердце-сознании и осуществить ее: «Хотя и считается, что все люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь» [Догэн, 1998; 260]. Здесь Догэн дает ответ на мучившее его «великое сомнение». Истинно практикующий ученик сможет «даровать другим учение Будды об изначальной просветленности» (*хонсё*) [Догэн, 2002; 45]. «Коль скоро нынешняя практика основывается на изначальном просветлении, то 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» [там же; 49]. Догэн неоднократно повторяет, что практика основывается на изначальном просветлении, и при этом утверждает недостаточность одной только убежденности в истинности учения о *хонгаку*.

Трактат «Проявление изначального, присущего всему состояния» («Гэндзё: ко:ан») был написан в 1233 г., то есть он был одним из самых ранних произведений Догэна; см.: [Догэн, 2002; 63—67]. Однако в течение всей жизни основатель Сото его постоянно редактировал и в конце концов он превратился в текст, в котором воззрения Догэна выражены в наиболее емком, ярком и образном виде. Главная мысль трактата такова: достижение просветленного состояния («становление буддой») представляет собой не результат долгих практик, а осознание того, что данная реальность и есть средоточие изначальной просветленности. Здесь опять основой для дальнейших построений стала концепция единства практики и просветления и такое понимание их соотношения, при котором второе не возникает как результат первого, а лишь позволяет себя обнаружить и проявляется в ходе практики. «Влача свое "я", выявлять практиками [истинную сущность] всех дхарм — заблуждение; выявлять практиками [истинную сущность] своего "я", пребывающего во всех дхармах, — просветленность». «Таков опыт пробуждения к Учению Будды, [таков способ] истинной передачи [знания]. Если считать, что не надо пользоваться веером, поскольку [природа ветра] — непрестанное движение, что ветер придет все равно, то не будешь знать ни непрестанного движения, ни природы ветра».

Трактат «О постижении пути телом и умом» («Синдзин гакудо:», 1242), как и большинство других наставлений Догэна, начинается с утверждения о необходимости практики. А дальше на протяжении всего трактата Догэн рассуждает о двух возможных подходах к «изучению пути Будды»: об изучении телом и изучении умом; см.: [Догэн, 2000; 107—115]. Здесь нельзя не вспомнить принцип «стать буддой в этом теле» (*сокусин дзё:буцу*). «Повседневный ум раскрывает врата внутреннего помещения», то есть истинной, просветленной человеческой природы. И то же самое Догэн утверждает о теле: «Целый мир в десяти направлениях — не что иное как истинное человеческое тело. Приход и уход рождения и смерти — это истинное человеческое тело». Догэн признает наличие исконной просветленности и в человеческом сердце-уме, и в человеческом теле. Однако дальше он опять считает необходимым отмежеваться от ограниченного взгляда теории *хонгаку*: «Необходимо идти иным путем, нежели <...> придерживающиеся мнения о самопроизвольном просветлении». Догэн опять повторяет, что глупо надеяться на проявление изначального просветления, если не прикладывать никаких усилий и не заниматься буддийской практикой.

В трактате «Поведение подвижничающего будды» («Гё:буцу иги», 1241) основная цель Догэна — показать, в чем подвижничество будды превосходит практику всех остальных. В буддийском обиходе слово «*иги*» обозначает «поведение», подобающее для монаха. Оно включает в себя четыре состояния, в которых подвижник может находиться в повседневной жизни: движение и положения стоя, сидя и лежа. В слове «*иги*» содержится указание на обыденность происходящего, поскольку каждый монах в каждое мгновение находится в одном из этих состояний, и в то же время — на особую торжественность каждого действия в свете буддийской практики.

Кто же такой подвижничающий будда? «Все будды обязательно превращают свое поведение в практику, это и означает быть подвижничающим буддой». Что бы ни делал монах, в каком бы состоянии он ни находился, если он подвижничающий будда, он постоянно осуществляет непрерывную практику. При этом он совершает те или иные действия не потому, что сознательно стремится стать буддой, а только из желания помочь всем живым существам. Догэн уделяет очень большое внимание мотивам, которые побуждают будду неустанно практиковать. С его точки зрения, подвижничающий будда — это не тот, кто находится в состоянии просветления или работает над собой ради помощи другим. Если он подвижничает ради обретения каких бы то ни было благ — будь то духовные, как, например, осуществление своей истинной природы, или материальные, — он так же далек от подвижничающего будды, как тот, кто совершил один из пяти тяжких грехов, далек от освобождения.

Подвижничающий будда, как и все живые существа, изначально обладает истинной природой, однако, по словам Догэна, он находится вне состояния изначального просветления и вне состояния «будды, находящегося вне просветления». Настоящие будды никогда не стремятся ни к какому воплощению никакой предсуществующей в них истины, а действуют исключительно побуждаемые состраданием к живым существам, погрязшим в неведении.

Приверженцы традиции *хонгаку,* с точки зрения Догэна, неправы в том, что они ничего не предлагают, кроме умозрительных рассуждений о наличии внутри каждого человека некоей исконной просветленности. Подвижничающий будда — это тот, кто, осознав собственную изначально присущую ему истинную природу, тождественную природе будды, понимает также и необходимость проявлять ее в постоянной практике. Подвижничающий будда осознает то, что «я тоже» есть осуществление истинной природы, и «ты тоже» есть ее осуществление, но затем он возвращается к повседневной жизни, переходит от рассуждений к действию, и самим своим поведением постоянно предъявляет эту истинную природу, спасая живые существа.

Следующая особенность подвижничающего будды, в отличие от «тех в различных буддийских школах», кто жаждет просветления, — в том, что он не зависит от привязанности к «Будде» или «Дхарме». Некоторые люди, как утверждает Догэн, выстроив в уме концепцию просветления, изо всех сил стремятся воплотить ее на практике, осуществить свою исконную природу и достичь состояния подвижничающего будды. Эти попытки не только бесплодны, но и вредны, так как они приковывают мысль подвижника к теории, тем самым полностью лишая его надежды на освобождение от ложных взглядов. Подвижничающий будда просто не подвержен подобным заблуждениям. Догэн говорит о таких людях: «Если некто не станет подвижничающим буддой, он не сможет преодолеть привязанность к “Будде” или “Дхарме”, и тогда он разделит участь тех несчастных бесов, которые отрицали, что Будда и Дхарма присутствуют в них самих». То есть, с одной стороны, каждый человек обладает природой будды и должен признавать ее наличие, а с другой стороны, единственный способ избавиться от заблуждений и оков теории — это стать подвижничающим буддой. Здесь проявляется еще одна важнейшая особенность подвижничающего будды у Догэна — им может и должен стать каждый человек, чтобы проявить изначально присутствующую в нем исконную просветленность. Это превращает подвижничающего будду из образца для поведения монахов в пример, подражать которому могут все. На



протяжении своей жизни Догэн то безусловно признавал, что каждый подвижник может достичь просветления, то указывал, что это недоступно женщинам и мужчинам-мирянам. Исследователи спорят о том, когда именно происходили перемены, однако в трактате «Гё:буцу иги» Догэн явно описывает правильный способ осуществления природы будды в каждом человеке.

Таким образом, идеал подвижничающего будды Догэн выдвигает как часть критики традиции *хонгаку*. Ее он считал необходимым дополнить личным подвижничеством монахов. При этом образ подвижничающего будды Догэн трактует как образец, который может воплотить каждый человек. Необходимые условия для этого — признание изначального обладания исконной просветленностью и стремление действовать на благо живых существ при непривязанности к понятиям «Будда», «Дхарма» или «просветление».

## Глава 18
## Догэн о подвижничестве

Догэн получил представление о единстве практики и просветления от китайских мастеров и стремился передать свое понимание всем японцам. Концепция единства практики и просветления, *сюсё:-итто:,* появилась уже в самых первых текстах Догэна, после чего продолжала занимать значительное место в сочинениях, написанных на протяжении всей его жизни.

В трактате «Общие принципы *дзадзэн*» («Фукан дзадзэн-ги», 1227). Догэн стремится выразить словами тот опыт, который он испытал в Китае, и тот ответ, который он дал себе на «великое сомнение». «Фукан дзадзэн-ги» представляется чрезвычайно важным текстом для понимания соотношения практики и просветления у Догэна. Существует две версии этого трактата: одна написана самим Догэном, другая записана рукой Эдзё и включена в текст «Записей речей дзэнского наставника Эйхэя».

Трактат начинается так: «Говоря в целом, основа Пути совершенно [все]проницающа; как может она зависеть от практики и подтверждения? Колесница предков самопребывающа (естественно неограниченна); зачем нам тратить (прилагать) длительные усилия? Разумеется, все тела (все сущее) — вне загрязненности; кто может поверить в способ протирания [зеркала]? [Истинно сущее] также

не есть где-то отдельно от этого места; какой смысл путешествовать [лишь для того], чтобы отправлять практики?» [Догэн, 2002; 25].

Здесь Догэн предоставляет читателям возможность увидеть, как он сам пришел к тому, что посчитал истиной. Далее он отвергает возможность такого просветления, основанного на ложных убеждениях и самомнении, и предлагает отринуть «практику исследования слов и приверженности разговорам» и усердно практиковать *дзадзэн*. Затем Догэн дает конкретные указания по занятиям *дзадзэн*, а первый фрагмент, требующий понимания, а не действий, таков: «*Дзадзэн* не есть практикование сосредоточения (дхьяна); это — Врата Дхармы великого облегчения и великой радости, практика и подтверждение [состояния] высшего бодхи. Обретение первоначального, а не плетение корзин и сетей» [Догэн, 2002; 26]. Здесь Догэн утверждает, что *дзадзэн* — это практика и ее подтверждение, «свидетельство» (яп. *сюсё:*). «Ваша повседневная жизнь обернется выражением вашего истинного естественного состояния. Осуществив прояснение [истины], вы уподобитесь дракону, обретающему воду, или тигру, разговаривающему с горами. Вы поймете, что когда проявляется Истинный Закон, тупость и возбуждение изначально отбрасываются» [там же]. Согласно тому, что Догэн услышал из уст монастырского повара в Китае, «истинное естественное состояние» — это просветленное состояние, то есть все живые существа изначально в нем пребывают, и оно проявляется в повседневной жизни. Обыденная деятельность представляет собой ту среду, в которой человеку становится видно его исходное просветленное состояние.

Далее: «Единичное усилие есть уже истинное следование по Пути. Практика и подтверждение по своей природе незагрязнены; продвигающиеся к [просветленности] равны [со всеми другими]» [там же; 27]. А.Г. Фесюн так толкует это место: «Путь будд не предназначен для каких-то особых существ; просветленность исходно присуща всем» [там же; 29]. Как нам кажется, кроме равенства всех практикующих Догэн здесь также утверждает, что повседневная практика совпадает с изначальным просветленным состоянием, со вселенским телом будды и не зависит от таких категорий человеческого сознания, как время и пространство. А значит, каждый отдельный момент практики («единичное усилие») совпадает со всей истинной реальностью.

Трактат «Собрание указаний на пути учения» («Гакудо: ё:дзинсю:», 1234) Догэн составил для учеников, чем объясняются более подробные разъяснения, чем в «Фукан дзадзэн-ги»; см.: [Догэн, 2002; 29—41]. Среди современных приверженцев школы Сото этот



трактат очень высоко ценится как практическое руководство по занятиям *дзадзэн*. Один и тот же текст воспринимается как посвященный и практике, и просветлению, неотделимому от нее.

Догэн здесь, как и в «Фукан дзадзэн-ги», начинает с тезиса о существовании ступеней просветления, который собирается опровергать. Далее он приводит слова Будды о необходимости практики: «В практиках заключена просветленность» — и добавляет: «Хотя [правда то, что] существуют различные виды практик — основанные на вере или Законе, внезапном, или постепенном [обретении просветленности] — все же просветленность обретается в результате практик». Затем он напоминает о махаянском отождествлении нирваны и сансары: «Поймите, что несмотря на то что вы практикуете в мире заблуждений, в нем же находится и просветление». Дальше он прямо утверждает единство практики и просветления, изначально присущее всем живым существам: «Ведь практики притягивают просветление, а ваше собственное сокровище не приходит извне. Поскольку просветление едино с практикой, просветленное действие не оставляет следов». Догэн снова говорит, что просветление присутствует в человеке, но его не видно. А чтобы его можно было заметить, нужно прилагать много усилий, причем как самому практикующему, так и его наставнику: «Практикующего можно уподобить прекрасному куску дерева, а истинного учителя — умелому плотнику». И в конце Догэн еще раз повторяет основные положения своего учения о *дзадзэн*: необходимы вера в изначальное просветленное состояние и повседневная деятельность, позволяющая ему проявиться: «И все же, я искренне желаю, чтобы вы не прекращали занятий даже после того, как станете полностью просветленными. <...> Собирающиеся практиковать на Пути должны прежде всего поверить в Путь Будды. Те, кто верит в Путь, должны верить, что находились на нем с самого начала, безо всяких заблуждений, призрачных мыслей и мешанины идей, не будучи подчиненными никаким возникающим, исчезающим или ложным пониманиям. Подобная проявленная уверенность проясняет Путь и практики — такова суть занятий на Пути. <...> Однако именно посредством повседневных дел наших тел и умов мы непосредственно становимся просветленными. Это и называется обретением Пути».

Таким образом, в обоих трактатах, относящихся к самому раннему периоду творчества Догэна, единство практики и просветления уже занимает центральное место, хотя еще не получило своего выражения в виде концепции *сюсё:-итто:*.

Третий текст, который принято относить к раннему периоду творчества Догэна, — трактат «Рассуждения о различении пути»

(«Бэндо:ва») [Догэн, 2002; 42—62; Догэн 1993]. Как и «Собрание указаний на пути учения», этот текст написан не на китайском, а на старояпонском языке. Трактат делится на две части: общее введение и восемнадцать коротких диалогов по схеме «вопрос — ответ». В первой части Догэн рассказывает о передаче печати Дхармы и о своем решении распространять Учение, а также утверждает безусловное превосходство сидячей медитации, *дзадзэн*, единственно верного способа обрести просветление, над другими практиками. Во второй части та же мысль доказывается в ответах Догэна на вопросы, заданные от лица несведущих и сторонников других учений.

В самом начале Догэн говорит, что «правильным учением, ведущим к *аннутара-самьяк-самбодхи* (наивысшему полному просветлению), является сидячая медитация (*тандза сандзэн*)». И тут же добавляет: «Хотя и считается, что все люди изначально обладают этой Дхармой, но без практики она не проявится, без просветления ее не обретешь». Задача практикующего, по Догэну, сводится к тому, чтобы «пробудить дремавшее внутри... пробуждение». По-японски это звучит как *тикаки сатори-о аравасу*. *Тикаки сатори* буквально означает «пробуждение, которое находится близко» или «пробуждение, которое воспринимается чувствами», а глагол *аравасу* имеет значения «выражать», «проявлять», обнаруживать».

Во второй части трактата Догэн помещает вопрос, ответ на который выражает его взгляды на соотношение практики и просветления:

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

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

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

«Поэтому Татхагата Шакьямуни и почтенный Кашьяпа оба унаследовали практику, основанную на просветлении; великий наставник Бодхидхарма и почтенный патриарх Да-Цзянь тоже прибегали к практике, основанной на просветлении. В этом и состоит пребывание в буддийской Дхарме. Поскольку практика медитации неотделима от просветления, каждый из нас, к счастью, унаследовал и чудесную практику. Вступив на Путь и занимаясь медитацией, ученик в несотворенном обретает изначальное просветление. Чтобы неотделимое от медитации просветление не загрязнялось, будды и патриархи предупреждали, что не следует ослаблять своих занятий медитацией. Если дадите волю чудесной практике, то изначальное просветление сразу окажется у вас в руках, а если освободитесь от изначального просветления, то истинная практика сразу заполнит все ваше тело».



В приведенном отрывке некто предполагает, что практика является вспомогательным средством на пути к просветлению, а потому по достижении последнего она может быть отброшена за ненадобностью. Догэн же отвечает, что взгляд на практику и просветление как на разные вещи ложен.

Далее в диалоге Догэн разворачивает свое понимание соотношения практики и просветления, подчеркивая, что одно без другого существовать не может. Для него практика возможна лишь постольку, поскольку наличествует изначальное просветление. А достижение просветления (то есть его проявление в сознании практикующего) возможно только в ходе практики. Таким образом, слова *сюсё:-итто:,* «единство практики и просветления», или «единство подвижничества и свидетельства», выражают суть воззрений Догэна на соотношение практики и просветления в трактате «Бэндо:ва».

## Глава 19
## Догэн и «Лотосовая сутра»

Отклики на «Лотосовую сутру», одну из самых чтимых книг буддийского канона, можно найти у большинства мыслителей эпохи Камакура, в том числе и у тех, кто строил свое учение на основе других канонических книг или, как наставники традиции *дзэн*, вообще не считал правильным «опираться на письменные знаки». Об учении этой сутры и традиции ее почитания в Японии см. гл. 22 и 28.

Для Догэна толкование текстов — не самоцель, а средство донести до читателей его собственное ви́дение обсуждаемых вопросов. Но нельзя не учитывать и того, что Догэн большую часть своих

наставлений строил в расчете на конкретных учеников в своей общине. При этом он наверняка исходил из того, какие тексты лучше других известны его слушателям. Отсылать к опыту чтения «Лотосовой сутры» означало задействовать нечто хорошо знакомое и значимое для них: в Японии XIII в. «Сутру о Цветке Дхармы» если не читали, то хотя бы слышали в отрывках все — монахи и миряне, мужчины и женщины. Обряды, основанные на этой сутре, занимали важное место в их жизни, образы ее персонажей и даже многие отвлеченные понятия из ее словаря были легко узнаваемы.

Пример можно привести из «Записок без названия» («Мумё: дзо:си»), памятника рубежа XII—XIII вв., в котором собрание дам обсуждает японские повести. Во вступительном разделе дамы перебирают то, с чем жаль было бы расстаться в здешнем непрочном мире, и одна из собеседниц называет «Лотосовую сутру» — книгу, отрывок из которой им только что прочла гостья-монахиня. «Когда размышляю я вновь и вновь о том, что дарует истинную милость и воздаяние за дела мои, мысль моя обращается к благой “Сутре лотоса”. Ничто не может сравниться с ней! Какими бы увлекательными и притягательными ни казались повести с картинками, я начинаю скучать за их чтением, когда беру в руки свитки второй или третий раз. Слушая же главы “Лотосовой сутры”, я всякий раз испытываю благоговение и восторг» [Записки без названия, 2008; 208—209].

Догэн и сам принадлежал к числу почитателей «Лотосовой сутры». Его родителей, как и более дальних предков — столичных чиновников высших рангов, — поминали после смерти чтениями «Лотосовой сутры». Многие знатные господа и дамы сами переписывали ее по обету или заказывали переписчикам изготовлять богато отделанные свитки. В школе Тэндай, где Догэн начинал свое обучение, «Лотосовая сутра» была главным почитаемым текстом. Вернувшись в Японию после учебы в Китае и основав собственную общину, Догэн не перестает чтить «Лотосовую сутру», писать стихи на ее темы, ссылаться на нее в своих трактатах. По предположению монаха Нитиэя (XVII в.), историка традиции «Лотосовой сутры» в Японии, Догэн был первым переводчиком сутры на японский язык — автором переложения, известного как «Книга учителя, получившего печать Дхармы, записанная азбукой», «Хо:ин кана-бон» [Кагамисима Гэнрю, 1985; 608]. В общине Догэна один из отрывков «Лотосовой сутры» (глава XIV, «Спокойные и радостные деяния») читался в зале, где монахи упражнялись в созерцании. Перед самой кончиной, предаваясь «сосредоточению на ходу» в доме своего последнего гостеприимца, Догэн читал «Сутру о Цветке Дхармы» и написал отрывок из главы XXI («Божественные силы Татхагаты») на



опорном столбе дома: «...в местах, где в садах, или в лесах, или под одинокими деревьями, или в монашеских обителях, или в домах “белых одежд”, или во дворцах и залах, или в горах и долинах, или среди пустынных равнин будут храниться свитки этой Сутры, нужно возвести ступы и делать им подношения. Почему? Вы должны знать, что эти места — Места Пути, будды обретают здесь ануттара-самьяк-самбодхи, будды вращают здесь Колесо Дхармы, будды вступают здесь в паринирвану» (перевод А.Н. Игнатовича) [Лотосовая сутра, 1998; 269]. «Белые одежды» здесь — миряне; *ступа* (санскр.) — хранилище священных предметов; *ануттара-самьяк-самбодхи* — несравненное совершенное просветление; «место Пути» — место буддийской проповеди; *паринирвана* — состояние перехода от круговращения рождений и смертей к успокоению, нирване.

Ни одна из буддийских школ Японии не задействует в своих наставлениях весь буддийский канон, хотя и чтит его в целом. Точно так же и приверженцы «Лотосовой сутры» всякий раз выделяют какие-то ее положения в качестве главных, а остальных не касаются или обсуждают их лишь бегло. Так поступают и Сайтё в IX в., и Нитирэн в XIII в. Догэн тоже рассуждает о сутре, вычленяя в ней несколько особенно важных мест. В этом смысле «Лотосовая сутра» у каждого своя. Общее, что все эти наставники так или иначе берут из нее, — это установки на спасение для каждого и на способность любого человека милосердно заботиться о спасении других («Все вы пройдете путь бодхисаттвы и станете буддами»), на единство буддийского пути («есть только одна колесница Будды, нет ни двух, ни трех колесниц») и на то, что Будда здешнего мира, Сякамуни, — это и есть вечный будда для всех миров и на все времена. Но выводы из этих положений у разных мыслителей оказываются разными.

Японский историк буддийской мысли Кагамисима Гэнрю, опираясь на обстоятельное исследование круга источников Догэна, указывает, что основатель школы Сото цитирует «Лотосовую сутру» чаще всех остальных сутр [Кагамисима Гэнрю, 1985]. Кагамисима задает два вопроса: до какой степени эта сутра повлияла на собственные взгляды дзэнского мыслителя и как относится Догэн к учению об «исконной просветленности» школы Тэндай, разработанному с опорой на эту сутру? Догэн называл «Лотосовую сутру» царицей всех сутр, но принципиально считал, что ни один текст не может полностью охватить буддийское учение и что все они имеют лишь вспомогательную ценность на пути к просветлению. Следовательно, нельзя приписывать «Лотосовой сутре» главенство в системе взглядов Догэна.

Кагамисима выявляет в текстах Догэна 51 фрагмент «Лотосовой сутры», где присутствует прямая ссылка на нее. Помимо них у До-

гэна можно найти множество выражений, которые легко опознаются как взятые из этой сутры, и все же, скорее, не являются цитатами в собственном смысле слова, а отсылают к общему достоянию дзэнской традиции или выступают как элементы собственного стиля Догэна. (Нисидзима Гудо Вафу и Тёдо Кросс в приложении к полному переводу корпуса текстов Догэна «Сё:бо:гэндзо:» на английский язык поместили указатель цитат из «Лотосовой сутры» [Догэн, 1998; 293—321] — всего они выделяют 137 фрагментов сутры, каждый из них, как правило, цитируется в нескольких трактатах Догэна.) Из двадцати восьми глав сутры Догэн цитирует лишь двенадцать, особенно часто — главы II («Уловки») и XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»). Отметим, что эти же главы чаще всего задействуются в текстах школы Тэндай по «исконной просветленности». Догэн повторяет слова сутры точно: Кагамисима обнаружил лишь три фрагмента, в которых текст источника изменен. Впрочем, даже когда Догэн дает точную цитату, он читает и трактует ее иначе, чем принято, например, в классических китайских комментариях к сутре. В этом он близок к традиции «созерцательных толкований» школы Тэндай (см. гл. 26).

Кагамисима обсуждает два фрагмента — из трактатов «Санкай юйсин» («Три мира — одно лишь сердце») и «Дзюки» («Вручение предсказаний»). Процитировав XVI главу сутры («Продолжительность жизни Татхагаты») в первом из них, Догэн придал цитате противоположное значение. В сутре фраза «**Нет трех миров** [мир желаний, мир форм и мир без форм] **в том виде, как эти три мира видятся** живым существам. Все это Татхагата видит ясно, без ошибок» [Лотосовая сутра, 1998; 235] подчеркивает различие между Буддой и обычными людьми. По Догэну же, она выражает сущностное тождество просветленного и непросветленного сознания: «Три мира видят три мира. Любое ви́дение чего-то иного, кроме трех миров, неверно. Порой видение трех миров тремя мирами считается старым взглядом [=ложным], порой же новым взглядом [= истинным]. Старый взгляд — это ви́дение трех миров, и новый взгляд — это тоже ви́дение трех миров. Поэтому Будда сказал, что **нет лучшего ви́дения, чем видение трех миров тремя мирами**».

В трактате «Вручение предсказаний» Догэн меняет время глагола. В сутре сказано: «Если эти разнообразные живые существа, находясь перед Буддой, услышат одну гатху, одну фразу из Сутры о Цветке Чудесной Дхармы и хотя бы одно мгновение будут с радостью следовать сказанному в Сутре, я всем им **вручу** предсказание о том, что они **обретут** ануттара-самьяк-самбодхи» [Лотосовая сутра, 1998; 190]. Догэн читает это место так: «...я **сообщу** им, что все они уже



**обрели** ануттара-самьяк-самбодхи». По Кагамисиме, в сутре речь идет о пути, которым Будда в свое время приведет всех к истинному ви́дению, и проводится четкое различие между пониманием Будды и омраченных неведением живых существ. Догэн же воспринимает весь мир как осуществление «природы будды», то есть все существа уже сейчас обладают совершенным просветлением. Как пишет Кагамисима, работу Догэна над текстом сутры можно было бы объяснить как интерпретацию его в стиле учения об «исконной просветленности». Однако Догэн точно так же может быть причислен и к наследникам китайской традиции *чань*, чьи приверженцы тоже часто цитируют отрывки из сутр, переиначивая их. Сама идея исконной просветленности присутствовала в *чань* и *дзэн* задолго до Догэна. Что же на самом деле обусловило понимание «Лотосовой сутры» у Догэна — разработки Тэндай или традиции китайского *чань*?

К проблеме соотношения системы взглядов Догэна и теории *хонгаку* школы Тэндай Кагамисима делает следующие замечания. Догэн чаще всего цитирует первую часть «Лотосовой сутры», где Будда еще не предстает как вечный (37 цитат из 51), тогда как наставники Тэндай опираются в основном на вторую часть, в которой изложено учение о вечности Будды. (По нашим наблюдениям, это не совсем так. Учение о вечности Будды для традиции *хонгаку* — основополагающее, и все же самая частая цитата из «Лотосовой сутры» в текстах этой традиции берется из первой части, из главы II — положение о «свойстве миров существовать вечно», см. ниже.) Кроме того, Догэн часто говорит о китайской школе Тяньтай (прообраз японской Тэндай), но почти нигде не упоминает саму Тэндай. При этом Догэн превозносит основателя Тяньтай, Чжи-и, однако чаще цитирует его последователя Чжань-жаня, ближе других подошедшего к установке на «исконную просветленность». И наконец, «согласно Догэну, насущная действительность как она есть не принимается напрямую; скорее, она получает значимость как изначально просветленная лишь опосредованно, во время подвижничества» [Кагамисима Гэнрю, 1985; 592].

Согласно Кагамисиме, мыслители Тэндай доводили идею изначального наличия в каждом живом существе природы будды до логического конца и таким образом выстраивали натуралистическую картину мира, склонялись к приятию насущной действительности. Догэн же объявлял такой подход заблуждением и делал акцент на постоянных усилиях подвижника-созерцателя, а само просветление объявлял важным лишь в контексте буддийской практики. Это различие во взглядах определяло то, как именно обе стороны перетолковывали цитаты из «Лотосовой сутры». При этом во многом

Догэн согласен с наставниками Тэндай. По Кагамисиме, нельзя выводить учение Догэна полностью из традиции *хонгаку* школы Тэндай, но нельзя и игнорировать его связь с ней.

Американский специалист по творчеству Догэна и приверженец школы Сото Тайгэн Дэн Лейтон показывает на многих примерах, что Догэн заимствует свой стиль изложения не столько из трактатов школы Тэндай, сколько из самой «Лотосовой сутры». Во-первых, притчи, которые Догэн помещает в своих текстах, выполняют ту же функцию, что и в сутре: они призваны показать присутствие истинной природы будды везде, в омраченном сознании каждого живого существа. Во-вторых, к этой сутре можно возвести следующую особенность его рассуждений: Догэн нередко *описывает* некий свой текст («я прочту вам проповедь, свойства которой такие-то и такие-то»), но при этом, собственно, описываемого текста не дает. Обещанная проповедь повисает в пустоте — или же надо понимать так, что прозвучавшее описание относилось к самому этому описанию. Точно так же в «Лотосовой сутре» много говорится о свойствах этой сутры, о благах, которые приносит ее чтение и почитание, причем эти величания никак не отграничиваются от проповеди как таковой. Некоторые исследователи предполагали даже, что известный ныне текст «Лотосовой сутры» — это на самом деле «Сутра **о** Лотосовой сутре», о каком-то другом, не дошедшем до нас сочинении. См.: [Танабэ, Танабэ, 1989]. Это предположение сомнительно, ведь к самоописанию в тексте сутры дело далеко не сводится. Традиционные толкования, в частности комментарии Чжи-и, выделяют в каждом эпизоде сутры отрывки «вступительные», «раскрывающие истинную суть» и «предназначенные для распространения», то есть экспозиции (прежде всего, указания на то, к кому из слушателей в данном случае обращается Будда), собственно изложения и их краткие итоги, сопровождаемые величаниями сутры. Получается «самосрабатывающее» наставление: читая его, человек уже проделывает то, что оно предписывает, и получает за это благое воздаяние. «Характерный для Догэна сам на себя ссылающийся дискурс (по меньшей мере, в определенной степени заимствованный из “Лотосовой сутры”), призванный выражать и пояснять радикальный нондуализм, становится образцовым для практики и рассуждений, принятых в дзэнской школе Сото, поддерживая основополагающие учения Сото о единстве практики и просветления» [Тайгэн Дэн Лейтон, 2007а; 213].

В статье [Тайгэн Дэн Лейтон, 2005] исследованы XV и XVI главы сутры в восприятии Догэна. Рассуждения о бесконечной продолжительности жизни Будды в этих главах Догэн понимает как



подтверждение возможности проникновения священного в обыденное, а также как доказательство способности любого существа к просветлению даже в нашем мире. Для Догэна в «Лотосовой сутре» прежде всего задается пространство и контекст для практики милосердных подвижников — бодхисаттв; каждое живое существо здесь и сейчас находится в единой (и единственной) истинной реальности. Эта идея близка к учению об «исконной просветленности» школы Тэндай. Однако для Догэна ни в каком виде не возможно достижение просветления без активного участия самого практикующего; истинная реальность достижима только в процессе непрерывного подвижничества.

Тайгэн Дэн Лейтон обобщил итоги своих исследований в книге «Образы пробуждения в пространстве и времени: Догэн и Лотосовая сутра». Здесь, кроме заимствований на уровне способов рассуждения, осмысления земного мира как пространства для буддийской практики, а также примеров для подтверждения способности к просветлению каждого живого существа, автор отмечает и еще одну установку Догэна, также связанную с «Лотосовой сутрой»: все тексты и рассуждения важны и нужны только и именно как средства, с помощью которых желающие могут в процессе буддийской практики увидеть в себе истинную природу и тем самым достичь просветления [Тайгэн Дэн Лейтон, 2007б].

Юса Митико [Юса Митико, web] рассматривает вопрос о влиянии на Догэна китайских мастеров *чань*, многие из которых были почитателями «Лотосовой сутры» — несмотря на принятый в традиции *чань* отказ от опоры на письменные знаки. Среди них Нютоу Фа-жун (594—657), Линь-цзи, Шоу-шань Син-нянь (926—993). Исследовательница приходит к выводу, что Догэн не подражал китайским образцам, а воспринял японскую традицию почитания сутры. Обсуждая особый дзэнский способ толкования текстов, Юса Митико приводит в пример прочтение притчи о горящем доме из «Лотосовой сутры» в трактате Догэна «Хоккэ тэн Хоккэ» (см. ниже). Ссылаясь на другой текст Догэна, «Чтение сутр» («Канкин»), исследовательница утверждает, что для Догэна сутры — один из двух столпов религиозной жизни (второй — связь между учителем и учеником). При этом для Юса Митико важно, что Догэн ставит все сутры в один ряд, не отдавая предпочтение ни одной. Более того, по ее утверждению, Догэн включает в понятие «сутры», или «писания» (*кё:кан*), всю совокупность проявлений самой реальности, то есть, по «Лотосовой сутре», «истинный знак всех дхарм», *сёхо:дзиссо:*.

Из отечественных исследователей теме Догэн и «Лотосовая сутра» уделяет внимание И.Е. Гарри, переведший на русский язык среди других стихов Догэна стихотворение, посвященное этой сутре:

| | |
|---|---|
| *Тани-ни хибики* | Внемли, |
| *Минэ-ни наку сару* | Как дивно изъясняют |
| *Таэдаэ-ни* | Эту сутру |
| *Тада коно кё:-о* | Потоков дольних гул, |
| *Току-то косо кикэ* | Крик обезьян в горах... |

Комментируя стихотворение, И.Е. Гарри приводит мнение японского исследователя Имаэда Айсина, согласно которому Догэн соединил идею *дзэн* как Истинной Дхармы и суть «Лотосовой сутры», породив новое религиозное учение [Догэн, 2002; 156]. Втрактате «Кэмбуцу» («Видение Будды») Догэн пишет: «Родившись, мы встретились ныне с этой сутрой. <...> Необходимо, поощряя тело и сознание, хранить ее, читать, правильно запоминать, следовать ей в практике, переписывать ее. Кто поступает так с Сутрой Лотоса, тот непосредственно видит Будду Шакьямуни» [там же]. Согласно И.Е. Гарри, «Лотосовая сутра» для Догэна является эквивалентом истинного учения в мире явлений [там же; 157].

Среди трактатов Догэна есть текст, датируемый 1241 г., который мы хотели бы рассмотреть подробно. Считается, что этот трактат Догэн составил для своего ученика по имени Эдацу, преданного почитателя «Лотосовой сутры».

Заглавие трактата — «Хоккэ тэн Хоккэ» — можно было бы перевести так: «Лотосовая сутра проповедует Лотосовую сутру». Правда, речь в нем идет не совсем о том, чего бы можно было ожидать: не о той самоотнесенности текста сутры, о которой говорилось выше.

*Хоккэ* здесь — не просто краткое название сутры, но еще и «Цветок Дхармы», то есть **предмет**, обсуждаемый в сутре, и **итог** ее проповеди: «цветок», «цветение», наилучшее выражение учения Будды, то, без чего не может быть «плода», просветления. Слово *тэн* означает «вертеть», «разворачивать», «читать» (дальневосточную книгу-свиток), а также «проповедовать», «вращать колесо Дхармы». Грамматически слово *Хоккэ* в первом случае выступает как субъект этого действия, а во втором — как его объект: «Цветок Дхармы (что делает?) разворачивает (кого, что?) Цветок Дхармы».

Эта конструкция — не изобретение самого Догэна. Она восходит к «Сутре помоста Шестого патриарха» (см. гл. 15). В одном из ее эпизодов Хуэй-нэн беседует с монахом по имени Фа-да, знатоком «Лотосовой сутры», и доказывает, что тот неверно понимает свою самую чтимую книгу, хотя и прочел ее три тысячи раз. Ключевой фрагмент в этом отрывке звучит так: «Когда наше сердце пребывает в заблуждениях, то мы оказываемся лишь **"вращаемы" Лотосовой сутрой** (кит. *Фахуа чжуань*, яп. *Хоккэ тэн*). Но когда наше сердце просветлено, то мы сами **"вращаем" Лотосовую сутру** (кит. *чжуань Фахуа*, яп. *тэн Хоккэ*)». Здесь и ниже «Сутра помоста» цитируется в переводе А.А. Маслова, см.: [Маслов, 2000].



В трактате «Хоккэ тэн Хоккэ» Догэн пересказывает беседу Хуэй-нэна и Фа-ды, а стихотворения из «Сутры помоста» цитирует дословно. Таким образом, он здесь берет за основу один из примеров осмысления «Лотосовой сутры» в чаньской традиции. Надо сказать, что в Японии в середине XIII в. «Сутра помоста» и ее толкования были известны мало, так что Догэн, кроме прочего, еще и знакомит своих учеников с этим источником. В том же 1241 г. Догэн пишет о «Сутре помоста» в трактате «Чтение сутр».

Вместе с тем Догэн существенно меняет акценты в отрывке из «Сутры помоста», когда пересказывает его. У него почти совсем исчезает мотив исходного непочтения книжника Фа-ды к неграмотному мудрецу Хуэй-нэну. Нет у Догэна и насмешливых рассуждений Хуэй-нэна вокруг имени собеседника («Фа-да» значит «достигший Дхармы» — вот только собственного сердца Фа-да еще не достиг, а оттого и все его достижения как прилежного чтеца сутры не имеют цены). Кроме того, Догэн в гораздо большем объеме задействует «Лотосовую сутру», чем это делает Хуэй-нэн.

В «Сутре помоста» собеседники обсуждают лишь одну главу «Лотосовой сутры» (гл. II, «Уловки»), причем ограничиваются тремя ее мотивами: 1) «одно великое дело», оно же дело Будды — привести все существа к просветлению; 2) «Единая колесница Будды» (единство буддийского учения, не делимого на «колесницы»); 3) «раскрытие взора Будды» у непросветленного существа. Но дальнейшие рассуждения Хуэй-нэна к «Лотосовой сутре» не привязаны. Они могли бы быть обоснованы и «Сутрой цветочного убранства», и многими другими сутрами — в самом деле, чаньский наставник не опирается на письменные знаки, хотя его мысль и согласуется с ними: «Если сумеешь, постигая Пустоту, отринуть саму идею о Пустоте, — лишь тогда преодолеешь и внешние, и внутренние заблуждения. И если прозреешь это Учение, сердце твое раскроется лишь в одной мысли — она и будет раскрытием взора познания Будды. Слово "будда" означает "просветление", и оно может быть разделено на четыре части ("врата"): **раскрытие** живым существам учения о "взоре познания просветления"; **демонстрация**

живым существам “взора познания просветления”; **пробуждение** у живых существ “взора познания просветления” и **проникновение** живых существ во “взор познания просветления”. Если, слушая наставления, ты раскрываешь и демонстрируешь этот взор, то без труда сможешь и пробудить его в себе, и проникнуть в него. Тогда и проявится этот “взор познания просветления”, который есть “истинная изначальная природа”. И ни в коем случае ты не должен ошибиться, интерпретируя смысл сутры и считая, что “раскрытие, демонстрация, пробуждение и проникновение” — это взор познания, доступный лишь Будде, — поскольку нет никакого различия между “я” и “другими”. Такая неправильная трактовка будет подобна поношению сутры и злословию на Будду. Поскольку всякий человек и есть Будда, он уже и так обладает “взором познания”. Так зачем же ему еще и открывать взор на самого себя? И сегодня ты должен уверовать в то, что взор познания Будды — это лишь познание собственного сердца и что нет никакого другого Будды вовне!»

Два состояния — «вращать сутру» и «быть вращаемым сутрой» — в «Сутре помоста» противопоставлены как правильное и неправильное, свободное и несвободное: «Ведь и заблуждение и прозрение заключено в самом человеке, и недостатки и достоинства живут в тебе самом. Если ты повторяешь сутру устами и следуешь этому в своих поступках — это и есть “вращение сутры”. Тот же, кто лишь повторяет устами, но сам не следует этому, сам оказывается “вращаемым” этой сутрой». Приняв наставление, Фа-да сожалеет: «Я с самого начала не мог использовать “Лотосовую сутру”, и сам оказался используем этой сутрой».

Здесь, на наш взгляд, Догэн в наибольшей мере отходит от своего китайского источника. У него «быть вращаемым сутрой» — состояние отнюдь не недолжное. Ложные мысли непроветленных существ движутся не чем иным как «Цветком Дхармы», и направлено это движение к просветлению. Можно сказать, что в этом случае Догэн присоединяется к тем японским буддистам, которые учат о «силе Другого» (*тарики*) — о спасении милосердной помощью будд. Разница в том, что для Догэна этого пассивного приятия недостаточно, «быть вращаемым» и только таким — не значит быть просветленным, нужно еще и самому деятельно «вращать Цветок Дхармы».

Что касается отношения к учению об «исконной просветленности», то, как видно уже из процитированных мест «Сутры помоста», этот чаньский текст в полной мере разделяет установку на изначальную просветленность любого живого существа, на тождество заблуждения и просветления. Догэн выражает эту установку через конкретный образ: круговорот событий в мире рождений и смертей движется



Цветком Дхармы, причем берет этот образ не из учения школы Тэндай, а из наследия *чань*, перетолкованного в новом смысле.

Как Догэн обосновывает это свое новое толкование? Дзэнский мыслитель выводит его из самой «Лотосовой сутры», опираясь при этом на опыт ее прочтения в школе Тэндай. Коль скоро «Дхарма обладает качествами, которые присущи дхармам» (тем единицам, на которые распадается познавательный опыт), то, согласно сутре, «свойство миров — вечное существование». Одно и то же сердце создает себе и круговорот желаний и страданий, поскольку оно заблуждается, и мгновение озарения, поскольку просветлено. Едучи на «единственной колеснице Будды», подвижник может «развернуться» в ту или в другую сторону: туда, где спасают его, или туда, где спасает он сам, но помнит при этом, что то и другое — одно и то же «великое дело Будды».

Будда Сякамуни в сутре проповедует здесь и сейчас — и вместе с тем его проповедь длится вечно во всех мирах, и в самой сутре появляются существа из иных времен, чтобы подтвердить это. Подобно Будде, любое живое существо одновременно пребывает и в «горящем доме» (в круговороте рождений и смертей), и на спасительной «росистой земле». Так Догэн соблюдает правило избегать односторонности, рассматривать просветление только в единстве с заблуждением, нирвану — в единстве с сансарой (этому же учат и мудрецы *чань*, и приверженцы учения об «исконной просветленности» школы Тэндай).

## Глава 20
## Догэн и китайская традиция *чань*

Догэн получил печать Дхармы у китайского наставника Жу-цзина, и таким образом формально перенял учение школы Цаодун. Однако еще в годы ученичества на горе Хиэй и во время путешествия в Китай Догэн испытал на себе влияние различных буддийских школ и наставников, хотя кто и как именно повлиял на него в Китае — вопрос, до сих пор остающийся без ответа; см.: [Хайне, 2003]. Догэн с детства был близко знаком с классической китайской культурой и свободно ориентировался в многообразии идей и текстов. Свою религиозную философию он разрабатывал, либо опираясь на авторитет предшествующих мыслителей, либо споря с ними, отстаивая свою оригинальную трактовку того или иного положения. В тексте «Вместилища сути истинной Дхармы» традиционные чаньские бе-

седы-наставления (кит. *вэньда*, яп. *мондо*) занимают не менее важное место, нежели общетеоретические рассуждения.

Обращение к истокам буддизма, а также к традиции, к линии передачи учения — один из лейтмотивов «Вместилища». Разбору исторических примеров почти полностью посвящен трактат «Удержание подвижничества» («Гё:дзи»), самый длинный ее трактат. Догэн составил его, когда жил в храме Каннондори, в 1242 г., а завершил работу над текстом в 1243 г. Трактат содержит истории из жизни индийских и китайских патриархов, почитаемых в традиции *чань*, и состоит из двух частей. За теоретическим введением следуют примеры из жизни троих индийских патриархов (Будды, Махакашьяпы и Паршвы), ряда китайских чаньских наставников, а также совершенномудрых императоров из китайских преданий: Хуан-ди, Яо и Шуня. Далее Догэн помещает второй большой теоретический фрагмент, после которого появляются еще пять персонажей (один из них также император, Сюань-цзун, VIII в.).

Уже в первой фразе трактата Догэн обращается к традиции, утверждая: «На великом Пути будд и патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества». Он с самого начала задает читателям главную установку — стремиться стать такими, как будды и патриархи, то есть подвижничать столько, сколько они это делали, и так, как они это делали. Затем Догэн раскрывает понятие «удержания подвижничества»: оно существует постоянно и не зависимо ни от чего; люди сами все время с ним взаимодействуют, хоть и не всегда осознают это, так как оно уже присутствует в каждом из людей изначально. Далее Догэн призывает удерживать подвижничество изо всех сил и переходит к примерам, поясняющим, как именно это следует делать.

Кого же Догэн считает подвижниками, достойными подражания? Прежде всего, конечно, своего наставника в Дхарме, Жу-цзина. Вообще для буддизма, и особенно для традиции *чань/дзэн* характерно крайне почтительное отношение к учителю. Этот человек оказывает глубочайшее влияние на всю жизнь практикующего. Изначально монах обращается к зрелому мастеру с просьбой взять его в обучение, и наставник может согласиться, отказать без объяснения причин или заставить новичка пройти некие испытания. Если наставник все же берет ученика, тот ему полностью подчиняется во всем. В традиции *чань/дзэн* только учитель может сказать, достиг ли его подопечный просветления. Догэн относился к своему наставнику Жу-цзину с глубочайшим почтением на протяжении всей жизни, восхищался им и не уставал превозносить его понимание пути Будды. В трактате «Цветы сливы» («Байка») он пишет: «Теперь, когда мой покойный наставник, Старый будда, оставил



Сунский Китай, там поистине стало темнее, чем в безлунную ночь. Отчего? Я могу ответить просто: оттого, что ни до, ни после моего покойного наставника, Старого будды, [в Китае] не было старых будд, подобных моему покойному наставнику, Старому будде».

В тексте «Вместилища» Догэн приводит в пример Жу-цзина чаще любого другого наставника. По подсчетам Хьюберта Нирмэна, Догэн так или иначе обсуждает Жу-цзина в четырнадцати трактатах «Вместилища», не считая кратких упоминаний [Догэн, 2007; 1116]. При этом вопрос о том, в какой степени Догэн воспроизводит его учение, а в какой — приписывает ему собственные идеи, весьма неоднозначен. Стивен Хайне отмечает, что интенсивность восхваления Жу-цзина возрастала под влиянием таких обстоятельств, как решение Догэна переехать в провинцию Этидзэн, и особенно — необходимость подчеркнуть легитимность и уникальность переданного Догэну учения в связи с принятием в общину группы монахов из школы Нихон-Дарума в 1241 г. [Хайне, 2003]. Хайне указывает на амбивалентное отношение Догэна к Жу-цзину, зафиксированное в «Расширенных записях [речей] наставника Эйхэя», а также перечисляет позиции, по которым Догэн якобы, со слов своего наставника Жу-цзина, критикует распространенные в традиции *чань* идеи. На самом деле, как показывает Хайне, сам Жу-цзин подобных взглядов не придерживался. Так, в трактате «Истинный знак всех дхарм» («Сё:хо: дзиссо») Догэн выступает против идеи единства трех учений — буддизма, конфуцианства и даосизма. Он пишет, что подобные рассуждения имеют еще меньшую ценность, чем детский лепет, а в качестве авторитета приводит мнение Жу-цзина, говоря: «Мой покойный наставник, вечный будда, строго-настрого наказывал избегать подобных идей» [Догэн, 1998; 87]. То же самое можно видеть в трактате «Путь Будды» («Буцудо:»). Кроме того, здесь же Догэн обсуждает четыре типа отношений Линь-цзи, разделение на пять домов *чань*, доктрину пяти рангов, разработанную Дун-шанем (то же — в трактате «Буддийские сутры», «Буккё:»). Все эти воззрения Догэн называет ловушками для тех, кто вместо подвижничества пытается постичь путь Будды умозрительно, и ссылается на Жу-цзина. В тексте «Записи годов драгоценной радости» («Хокё:ки»), посвященном описанию учебы Догэна в Китае, также можно найти приписываемую Жу-цзину критику неприемлемых для Догэна идей. По поводу выделения в буддизме традиции *чань/дзэн* Жу-цзин, согласно Догэну, высказался так: «Это используемое ныне название — школа Чань (Дзэн) — донельзя затасканное и вздорное наименование. Называть так придумали маленькие лысоголовые зверьки» [Гарри, 2003; 143]. Столь

же однозначно критикуется отделение *чань* от сутр, а также учение о принятии мира таким, каков он есть, ведь это отказ от активной позиции, которая, по Догэну, абсолютно необходима для того чтобы преобразовывать себя и мир с целью спасения всех живых существ.

В первой части трактата «Удержание подвижничества» Догэн начинает рассказ с Будды Сякамуни, а вторая открывается историей Дарумы (Бодхидхармы). Таким композиционным приемом Догэн подчеркивает, что передает своим ученикам самый что ни на есть исконный, чистый буддизм. Приводя в пример Даруму, Догэн расставляет акценты иначе, чем в других биографиях первого китайского патриарха. Догэн подчеркивает самоотверженность Дарумы, ведь он бросил родные края, богатых и знатных родителей и пустился в путешествие, полное невзгод и тягот, ради распространения в Китае чистого буддизма. Конечно, Догэн упоминает девятилетнее сидение Дарумы в сосредоточении лицом к стене, но он прямо говорит, что «это еще не вся истина», для него важнее то, что Дарума сумел совершить истинную передачу учения.

Особое место в творчестве Догэна занимает фигура Хуэй-нэна. В тексте «Вместилища» Догэн так или иначе упоминает его почти столь же часто, что и наставника Жу-цзина. Трактат «Удержание подвижничества» повествует о том, как Хуэй-нэн отправился на поиски Дхармы и обрел ее. Хуэй-нэн родился бедным селянином, он рубил и продавал дрова, чтобы прокормить себя и свою старуху-мать. В «Сутре помоста Шестого патриарха», где рассказывается о жизни и учении Хуэй-нэна, описано, как однажды на уличном перекрестке он встретил некоего незнакомца, толкующего «Алмазную сутру», и проникся стремлением обрести Дхарму. Хуэй-нэн сразу же решил стать монахом, и в сутре он уточняет, что получил от незнакомца десять *лян* серебра для матери, и прежде чем отправиться в путь, обустроил ее жизнь. Догэн завершает ту же историю совсем по-другому: «После того как на уличном перекрестке он услышал одну строку из сутры, он сразу же покинул мать и устремился на поиски великой Дхармы», — и дальше как раз превозносит поступок Хуэй-нэна, считая, что пренебрежение сыновним долгом и бросание близкого человека на произвол судьбы — похвальны и достойны подражания, когда речь идет об изучении пути Будды ради блага всех живых существ.

Часто в трактатах «Вместилища» Догэн ссылается на Сюэ-фэна И-цуня (яп. Сэппо Гисон, 822—908) и Сюань-ша Ши-бэя (яп. Гэнся Сиби, 835—908). Уникальность этих людей, согласно Догэну, заключается не в их особой природе или избранности, а исключительно в свойствах их характеров. Сюэ-фэн, по словам Догэна, «был так же



помрачен, как другие люди», но «не был равен другим людям по своей восприимчивости». Сюэ-фэну хватило целеустремленности для того, чтобы в поисках истинного учителя девять раз взобраться на гору Туншань и трижды посетить Тоуцзы. Догэн восхищается именно этой непреклонностью в постижении Пути Будды, свободной от любых увлекающих в сторону иллюзий, и призывает всех людей учиться чистоте у Сюэ-фэна. Точно так же и Сюань-ша, однажды решив покинуть помраченный мир и стать монахом, не отвлекаясь ни на что, целыми днями практиковал сосредоточение сидя.

Догэн также с глубоким почтением говорит о наставнике Чжао-чжоу Цун-шэне (яп. Дзёсю Дзюси*н*, 778—897). Он впервые осознал свое стремление к пробуждению в возрасте шестидесяти одного года, после чего двадцать лет провел в ученичестве, пока не получил истинную передачу Дхармы от наставника Нань-цюаня (яп. Нансэн Фуган, 748—834). Догэн особенно выделяет возраст Чжао-Чжоу и срок его обучения: пример китайского мастера позволяет ему наглядно показать, что временны́е ограничения не играют никакой роли в деле постижения пути Будды. Кроме того Догэн всегда отличался крайним личным аскетизмом, и в этом он также опирается на авторитет Чжао-чжоу. В «Удержании подвижничества» Догэн с восхищением повествует о том, как однажды у помоста Чжао-чжоу сломалась ножка, тот заменил ее обломком головешки, а впоследствии не позволил хранителю монастыря починить ее, дабы не отвлекаться от продвижения по пути Будды. Там же Догэн отмечает, что Чжао-чжоу никогда не писал писем с прошениями о дарах в пользу обители и за всю жизнь ничего не накопил. С точки зрения основателя школы Сото, любые мирские помыслы вредны, ибо они отвлекают монаха от главного дела: подвижничества. Чжао-чжоу же как раз был полностью сосредоточен именно и только на постижении Пути и настолько не заботился ни о чем ином, что случалось даже, одну порцию риса распределял на два дня, а то и вовсе собирал на еду каштаны и желуди.

Знаменитый китайский наставник Ма-цзу Дао-и (яп. Басо Доицу, 707/709—788), снискавший славу своей эпатирующей внешностью и поведением, для Догэна оставался прежде всего учителем созерцания. В «Удержании подвижничества» Догэн подчеркивает, что даже после обретения печати Дхармы Ма-цзу продолжал регулярно заниматься сосредоточением сидя, а также до глубокой старости не прекращал трудиться на благо монастырской братии.

Как видно из приведенных примеров, Догэн вообще придавал огромное значение трудовой дисциплине монахов. У преемника и самого знаменитого ученика Ма-цзу Бай-чжана Хуай-хая (яп. Хякудзё

Экай, 720—814) Догэн перенял многие положения монастырского устава, в частности, принцип «день без работы — день без пищи». В «Удержании подвижничества» Догэн рассказывает, что когда у одряхлевшего Бай-чжана отобрали рабочие снасти, он опечалился из-за невозможности трудиться вместе с собратьями и провел тот день без пищи. По мнению Догэна, строгость устава Бай-чжана соответствовала духу первоначального, исконного учения Будды.

Историю, посвященную Бай-чжану, Догэн завершает словами о том, что ныне ему подражают во многих монастырях, «исполняющих обычай Линь-цзи». Отношение Догэна к этому направлению *чань* было довольно сложным. Самого Линь-цзи Догэн неизменно называл в ряду самых достойных и чтимых им наставников. В «Удержании подвижничества» он пишет, что учитель созерцания Линь-цзи был настолько выдающимся, что его нельзя сравнивать с другими. Здесь же Догэн цитирует «Записи бесед Линь-цзи» [Линь-цзи, 2001]. Линь-цзи и его наставник Хуан-бо (яп. Обаку, 770—850) сажали сосны вблизи храма, высоко в горах. Хуан-бо спросил Линь-цзи, зачем сажать столько деревьев, если вокруг и так лес, глушь и дичь. Линь-цзи предположил, что это нужно для того, чтобы «заградить вход в горы» и чтобы оставить потомкам памятный знак. Хуан-бо принял ответ Линь-цзи, и после того как в продолжение диалога оба по очереди постучали лопатами по земле, заявил, что при Линь-цзи школа будет процветать. В «Записях бесед Линь-цзи» этот случай приведен в ряду других парадоксальных вопросов и ответов, показывающих, сколь глубоко Линь-цзи понимал *чань*. Но Догэн, подчиняя рассказ своей цели проповедовать неустанное подвижничество, говорит, что Хуан-бо предсказал расцвет школы при Линь-цзи, поскольку тот продолжал трудиться, после того как обрел просветление. Таким образом, Догэн утверждает необходимость постоянного и ежедневного подвижничества в обыденной жизни среди повседневных дел.

При этом Догэн критикует последователей Линь-цзи, упрекая их в недостаточном усердии в ежедневных занятиях сосредоточением сидя. Согласно Догэну, они слишком часто отвлекаются на решение коанов и другие виды практики (сам Догэн был непримиримым противником всякого рода смешений). С одной стороны, Стивен Хайне отмечает, что Догэн занял особенно жесткую позицию по отношению к школе Линь-цзи (и, в частности, одному из ее патриархов, Да-хуэю Цзун-гао, яп. Дайэ Соко, 1089—1163) в период, когда к его общине примкнула группа монахов из школы Нихон Дарума, продолжавшей линию передачи учения от Да-хуэя. С другой стороны, сам Да-хуэй был известен своей резкой критикой основного



метода, принятого в школе Цаодун/Сото, — безобъектной сидячей медитации. Да-хуэй настаивал на необходимости взращивания великого сомнения и предлагал практикующим сосредоточиться на решении коанов. Таким образом, вполне логично, что Догэн в своих трактатах снова и снова нападал на последователей Линь-цзи и предостерегал своих учеников против того, чтобы те поддавались их влиянию. Интересно, что при этом название своего главного труда — «Вместилище сути истинной Дхармы» (яп. «Сё:бо:гэндзо:») — Догэн позаимствовал у единственной известной письменной работы Да-хуэя, собрания коанов с тем же названием (кит. «Чжэн фа ян цан»).

Догэн также не мог обойти своим вниманием главного оппонента Да-хуэя, наставника школы Цаодун Хун-чжи Чжэнцзюэ (яп. Ванси Сёгаку, 1091—1157). Изначально именно среди его последователей родилось наименование «*чань* созерцания коана» (кит. *каньхэ чань*), в противовес которому впоследствии появилось «*чань* озарения в молчании» (кит. *мочжао чань*). Хун-чжи истолковал иероглиф «*мо*» (яп. «*моку*») как саму истинную реальность, а «*чжао*» (яп. «*сё:*») — как ее проявление. Он утверждал, что во время сидения в безобъектной медитации в человеке действует присутствующая в нем изначально, но не способная проявиться в иных условиях изначальная природа будды. Именно такое понимание буддийской практики унаследовал Догэн.

Хотя Хун-чжи, а вслед за ним Жу-цзин и Догэн отказывались придавать практике решения коанов первостепенное значение, тем не менее сами коаны высоко ценились и в традиции Цаодун/Сото как вспомогательное средство обучения. Яркие, запоминающиеся образы делают коаны превосходными иллюстрациями к тому или иному наставлению, и Догэн в своих текстах использовал их в полной мере. Большинство чтимых Догэном патриархов древности появляются в его произведениях как герои не только собственных историй, но и коанов. И наоборот, некоторые буддийские наставники для Догэна — не столько реальные учителя, сколько персонажи любимых коанов.

Изучая тексты Догэна, можно видеть, что он одинаково свободно оперирует всеми известными ему историческими фактами, коанами, сочинениями буддийских мыслителей и рассматривает их как материал для своих собственных построений. Он действительно уделяет преемственности истинного, с его точки зрения, учения очень большое внимание, но трактует примеры по-своему, используя старинные предания как иллюстрации к тем мыслям, которые ему важно донести до слушателей. Получается, что при вполне

естественной для японской культуры пропитанности традицией до мозга костей Догэн на поверку подвергает сомнению все и вся и в результате незаметно перетолковывает учения, обладающие самым непререкаемым авторитетом. Возможно, именно поэтому современные приверженцы «критического буддизма», развенчавшие чуть ли не всех мыслителей древности, за Догэном единогласно оставили статус истинного буддиста.

# Глава 21
# Последователи Догэна. Кэйдзан Дзёкин

Догэн вернулся в Японию спустя два года после получения документа о преемстве в Дхарме. В «Записях речений наставника Эйхэя» он говорит, что «вернулся с пустыми руками» [Догэн, 2004; 111], то есть, вопреки обычаю, не привез с собой ни статуй будд, ни утвари, ни свитков с сутрами. Тем самым Догэн, с одной стороны, утверждает достаточность практики сидячей медитации, а с другой стороны, подчеркивает, что внутри каждого человека уже есть все необходимое для достижения просветления. Однако учение, Дхарму, Догэн передавал очень активно, одновременно создавая условия для ее передачи. Он писал тексты, объясняющие, как именно нужно заниматься сосредоточением сидя; давал устные наставления; разрабатывал правила поведения монахов; толковал сутры и беседовал с учениками, которых вокруг него собралось немало. Догэн не только привлекал молодых или уже опытных монахов в основанные им обители (самый яркий пример — переход группы монахов из школы Нихон Дарума), но и часто проповедовал для мирян и проводил различные обряды (например, вручение заповедей) с их участием. Как свидетельствуют хроники, часто в это время происходило нечто чудесное: раздавался звук небесного колокола или в небе возникало сияние. Обычно имя Догэна не ассоциируется с подобными явлениями, и тем не менее они занимали существенное место в его наставнической деятельности [Бодифорд, 1993; 32]. Среди последователей Догэна есть несколько примечательных людей, так или иначе повлиявших на дальнейшую судьбу учения и общины Сото.

Пожалуй, самый знаменитый ученик и преемник Догэна, второй патриарх школы Сото Коун Эдзё (1198—1280), принадлежал к роду



Фудзивара. Он был внуком Фудзивара Хидэмити, но ни в одном источнике ничего не говорится о его родстве с Догэном — видимо, оно считалось слишком дальним. Эдзё принял постриг в 1215 г. на горе Хиэй, в том же храме школы Тэндай, что и Догэн. Согласно легенде, после нескольких лет изучения доктрин Куся, наставлений о Чистой Земле и теорий Тэндай Эдзё пришел к выводу о суетности стремления выстроить монашескую карьеру и ушел, чтобы посвятить себя поискам просветления. Эдзё примкнул к последователям Дайнитибо Нонина и получил передачу Дхармы от наставника Какуана. В 1230 г. он присутствовал на одной из лекций Догэна в храме Кэнниндзи, был потрясен сходством услышанного с его собственными идеями и испросил у Догэна разрешения войти в число его учеников. В 37 лет, будучи старше Догэна на два года, Эдзё стал его учеником (в первый раз Догэн ответил, что скоро уедет и что Эдзё следует подождать того момента, пока Догэн не обретет постоянное пристанище и не соберет собственную общину. Эдзё согласился, а в 1234 г. приехал в храм Каннондори и повторил свою просьбу). Уже через год, в 1236 г., Эдзё получил от Догэна документ о преемстве в Дхарме и вплоть до самой смерти Догэна оставался его ближайшим сподвижником, переписчиком и редактором его текстов. Как и Догэн, Эдзё строго следил за чистотой исповедуемого учения и запрещал смешение видов буддийской практики.

Один из непосредственных преемников Догэна, монах Сокай, получил подтверждение своего верного понимания учения, то есть передачу Дхармы, немного позже, чем Эдзё, но в скором времени скончался по неизвестным причинам в возрасте двадцати с небольшим лет. В «Расширенных записях [речей] наставника Эйхэя» приводится проповедь (*хо:го*), произнесенная Догэном в память о нем. Из нее видно, как высоко сам Догэн ценил Сокая [Догэн, 2004; 143—144]. Возможно, с точки зрения Догэна, среди его учеников понимание и способности Сокая были исключительными, однако из-за безвременной кончины Сокая Дхарму Догэна восприняли и передали дальше другие ученики.

Сейчас нам мало что известно о монахах Сэннэ и Кёго. Сэннэ был учеником Догэна и его преемником в Дхарме, а Кёго стал преемником Сэннэ, хотя учился тоже непосредственно у Догэна. Мы не знаем даже дат их жизни, однако они составили подробнейшие комментарии к «Вместилищу сути истинной Дхармы» (версия в 75 трактатов). Их тексты, объединенные под названием «Выборка из записей услышанного» («Гокикигаки-сё:»), оказали огромное влияние даже не столько на средневековую, сколько на современную школу Сото, а по объему они превосходят все, что написали все

остальные ученики Догэна вместе взятые. В комментариях Сэннэ и Кёго «Вместилище» толкуется в терминах, принятых в XIII—XIV вв. в школе Тэндай. Кроме того, в «Выборке» достаточно четко проводится различение школы Сото и других школ, с точки зрения авторов, менее близких к истинному буддизму. Логика изложения, которая у современных исследователей обычно ассоциируется со стилем «Вместилища», также характерна для комментариев Сэннэ и Кёго. В целом получается, что современное восприятие текста «Вместилища», особенно в школе Сото, по крайней мере частично обусловлено трактовками Сэннэ и Кёго.

У Эдзё было четыре наследника в Дхарме: Гиин, Гиэн, Гикай и Дзякуэн. (В хрониках основанного им храма Дайдзидзи Гиин объявляется прямым наследником в Дхарме самого Догэна, хотя ни в одном тексте Догэна нет упоминаний его имени. В период Токугава был составлен список известных монахов школы Сото с биографиями, и там наставником Гиина назван Гикай. В 1911 г. Курияма Тайон выдвинул версию, согласно которой Гиин унаследовал Дхарму от Эдзё, и позже эта версия получила широкое распространение среди исследователей.) После кончины Догэна именно эти четверо решали между собой, кто станет следующим патриархом, кто будет настоятелями в основанных Догэном храмах и какова будет дальнейшая судьба общины.

Канган Гиин (1217—1300) стал основоположником ветви Сото на острове Кюсю. В отличие от чаньских наставников древности, примеру которых так старался следовать Догэн, он не стеснялся просить богатых и знатных мирян о пожертвованиях. Первый основанный им храм, Нёрайдзи, а также храм Дайдзидзи, ставший головным храмом Сото на Кюсю, были выстроены на средства местного землевладельца, Кавадзири Ясуаки. Кроме того, Гиин организовал постройку моста через реку Мидори, нужного не только монахам, но и всем окрестным жителям. Просьбы о поддержке Гиин подкреплял заявлением, что строит мост «для переправы на берег спасения». Этот широко известный буддийский образ позволял объединить религиозные и светские цели, и весь замысел снискал Гиину немалую славу. Точно так же Гиин обращался с учением: с одной стороны, он говорил о себе как о последователе *дзэн*, передающем истинную суть единственно верного пути (и в основанных им храмах в центре была расположена фигура Будды Сякамуни, а не более известных в тех краях почитаемых существ); с другой стороны, Гиин поощрял местные верования и обряды, характерные скорее для «старого» японского буддизма. Известно, что одной из



монахинь Гиин велел сделать копию «Лотосовой сутры», другой передал чудодейственные останки Будды, *сяри*; кроме того, Гиин проводил «Очищение Цветком Дхармы» (*Хоккэ сэмбо:*) — обряд, принятый в школе Тэндай.

Собственно в дележе наследия Догэна Гиин почти не участвовал. Есть лишь одно свидетельство того, что Гиин, якобы унаследовав истинную передачу Дхармы от самого Догэна, уступил место настоятеля храма Эйхэйдзи (и вместе с ним статус второго патриарха Сото) Коуну Эдзё, потому что имел собственный храм на Кюсю. Однако, во-первых, храм Нёрайдзи был построен спустя много лет после кончины Догэна, а во-вторых, сам источник — сопроводительная записка к генеалогии школы Сото, составленная преемниками Гиина через сто лет после описываемых событий, — вызывает большие сомнения у исследователей [Бодифорд, 1993; 244].

В гораздо большей степени ранняя история храма Эйхэйдзи и линии передачи учения Сото связана с именами Гиэна, Гикая и Дзякуэна (а также его преемника Гиуна). Гиэн (ум. 1313) стал выполнять обязанности настоятеля Эйхэйдзи только после ухода Гикая, через поколение после Эдзё. В источниках говорится о спорах между Гиэном и Гикаем из-за того, кто из них обладал более высоким статусом. Гикай получил дхармовое одеяние от умирающего Эдзё, а Гиэн был старше по возрасту. Особняком среди наследников Эдзё стоит китаец Цзи-юань, более известный под своим японским именем Дзякуэн (1207—1299). Кэйдзан Дзёкин называл Дзякуэна своим учителем, так как именно под руководством Дзякуэна он впервые испытал состояние просветления (в 1285 г., до ученичества у Гикая). Преемник Дзякуэна, монах Гиун (1253—1333) стал пятым настоятелем Эйхэйдзи. Доподлинно не известно, как развивались события в «спорах третьего поколения» (*сандай со:рон*), в разных источниках изложены противоречивые версии, однако в конечном итоге всех споров учеников Эдзё и групп их последователей настоятельство Эйхэйдзи стало передаваться по линии Дзякуэна, а учение Сото, то есть патриаршество, — по линии Гикая.

Тэццу Гикай (1219—1309) так же, как и Эдзё, происходил из рода Фудзивара. В двенадцать лет его постриг в монахи наставник школы Нихон Дарума по имени Экан, и так же, как Эдзё, Гикай прошел обряд принятия заповедей на горе Хиэй. Вместе с другими монахами из школы Нихон Дарума Гикай перешел в общину Догэна в 1241 г., и уже через два года ему была доверена должность главного повара, что свидетельствует о высоком доверии к нему Догэна. Незадолго до смерти наставника Экана Гикай получил от него передачу учения Нихон Дарума вместе с наставлением сделать все воз-

можное для принятия также учения Сото. Гикай выполнил наказ учителя, унаследовав линию передачи учения Сото от Эдзё и став настоятелем Эйхэйдзи после Эдзё (он оставил этот пост в 1267 г. из-за плохого здоровья). За несколько лет до этого, вернувшись из путешествия в Китай (предположительно в 1259—1262 гг.), Гикай был назначен ответственным за возведение новых построек в храме Эйхэйдзи, а также за введение новых обрядов. Сезонное чтение сутр (*сисэцу райги*), чтение сутр после трапезы (*сюкуха фугин*) и сооружение зданий для почитания хранителей буддийской общины дали повод упрекать Гикая в отходе от строгого соблюдения чистоты учения и практики, характерного для Догэна. На самом деле в своих трактатах и наставлениях Догэн не раз положительно отзывался об обрядах, подобных тем, какие ввел Гикай. Поэтому говорить о принципиальном отходе Гикая от заветов Догэна все же не приходится.

Неясно, насколько новшества Гикая критиковали его современники, однако некий конфликт между приверженцами Гикая Гиэном и Дзякуэном (самого Дзякуэна к тому времени не было в Эйхэйдзи, но был его преемник Гиун) все-таки имел место, поскольку, оставив пост настоятеля еще в 1272 г., в 1287 г. Гикай вместе с группой своих учеников покинул Эйхэйдзи. В 1293 г. Гикай начал исполнять обязанности настоятеля построенного им храма Дайдзёдзи. Одним из первых присоединившихся к нему на новом месте монахов был будущий четвертый патриарх школы Сото Кэйдзан Дзёкин (1268 или 1264—1325).

В 1271 г. именно Гикай совершил постриг семилетнего Кэйдзана в храме Эйхэйдзи. Впоследствии Кэйдзан учился у Эдзё, Гикая, затем странствовал и подвижничал под руководством других наставников, в том числе Мухона Какусина (см. гл. 15). В 1295 г. Кэйдзан получил от Гикая документ о преемстве в Дхарме и платье, доставшееся Гикаю от Догэна через Эдзё. Тогда же Кэйдзан формально стал настоятелем храма Дайдзёдзи, хотя Гикай продолжал активно участвовать в делах общины. За три года до смерти, в 1306 г., Гикай также передал Кэйдзану документ о преемстве, а вместе с ним и реликвии школы Нихон Дарума. Так Кэйдзан, который никогда не был настоятелем головного храма, Эйхэйдзи, стал патриархом, сначала только одной части школы Сото. Вместо того чтобы претендовать на пост настоятеля Эйхэйдзи, Кэйдзан в 1321 г. переустроил храм Содзидзи, ранее принадлежавший школе Тэндай, в храм школы Сото, и государь Годайго в том же году признал этот храм «вторым главным» храмом Сото наряду с «первым главным» —



Эйхэйдзи. Впоследствии Содзидзи и Эйхэйдзи соперничали между собой, и только в 1877 г. поминальные обряды, посвященные Кэйдзану, были объявлены обязательными для всех храмов Сото. Раньше Кэйдзана почитали только как основателя храмов Ёкодзи и, главное, Содзидзи, а это нововведение придавало ему статус общего патриарха школы Сото (до тех пор Догэн был единственным, кого признавали все ветви школы) и полностью уравнивало статусы Содзидзи и Эйхэйдзи как двух главных храмов Сото.

Религиозное мировоззрение Кэйдзана во многом сложилось под влиянием окружавших его женщин. Почтительное отношение к воспитавшей его бабушке и к матери Кэйдзан пронес через всю жизнь, и в память о них он особо заботился о наставлении женщин-мирянок. Согласно легенде, мать Кэйдзана молила бодхисаттву Каннон о ниспослании ей сына и еще до его рождения дала обет отдать мальчика в монахи; этот мотив встречается и в других жизнеописаниях монахов [Бодифорд, 1993; 90]. От нее Кэйдзан унаследовал глубокую веру в могущество бодхисаттвы Каннон, а также твердую убежденность в сакральности пространства вокруг. В текстах Кэйдзана камни, деревья, реки и горы — обычный повседневный мир — населены тысячами сверхъестественных существ из буддийского пантеона и местных божеств *ками*.

Бабушка Кэйдзана стала одной из первых почитательниц Догэна, когда тот вернулся из Китая, и связь Кэйдзана со школой Сото в каком-то смысле была предопределена. Возможно, именно почтение к этой преемственности поколений, помноженное на природные склонности Кэйдзана, сделало из него первого историка традиции Сото. В храме Дайдзёдзи Кэйдзан читал лекции, посвященные патриархам по линии передачи Дхармы от Будды через Догэна до его собственных учителей. Они легли в основу книги «Запись о передаче света» («Дэнко:року»), включившей истории 53 наставников. Проповеди о прежних наставниках Кэйдзан читал и в храме Ёкодзи. Первый из включенных в список патриархов — Будда, последний — Эдзё. «Запись о передаче света» Кэйдзан начал составлять в 1300 г.; см.: [Кэйдзан, 1990; Кэйдзан, 1991; Кэйдзан, 1993]. В храмах Дайдзёдзи и Ёкодзи Кэйдзан с особым тщанием следил за сохранностью останков патриархов традиции Сото и в Ёкодзи даже учредил для них специальный зал. Само название «Сото», японскую транскрипцию китайского «Цаодун», ввел в употребление именно Кэйдзан.

В обителях, основанных Кэйдзаном, царила строжайшая дисциплина, монахи практиковали сосредоточение сидя по китайским образцам, а также изучали сутры и практические руководства. Кэй-

дзан уделял большое внимание разъяснению основ учения о сидячем созерцании, особенно новичкам. Его сочинение «Записки о применении и сути сидячего созерцания» («Дзадзэн ё:дзинки» ТСД 82, № 2586) стало одним из основных текстов школы Сото; см.: [БС 1974; 637—645; Дюмулен, 1958]. Оно продолжает традицию китайских «Правил сидячего созерцания» (кит. *цзочань-и*, яп. *дзадзэн-ги*). «Сидячее созерцание» здесь описано как возвращение человека к своему изначальному облику, как сияние «исконного света». Согласно Кэйдзану, в этом состоянии исчезают все различия, оказывается возможным «отбросить все вещи». Кэйдзан рассуждает о том, на что именно воздействует «сидячее созерцание». Китайский наставник Сэн-цань (ум. 606), тридцатый патриарх Дзэн, именовал это «сердцем» (яп. *син/кокоро*), а Нагарджуна, почитаемый как четырнадцатый патриарх Дзэн, то же самое называл «плотью» (или «чувственностью» — *сики/ироо*). Кэйдзан говорит, что по сути речь идет об одном и том же, о внутренней человеческой природе, только в первом случае подчеркивается ее единство, а во втором — множественность. Подвижника, вошедшего в состояние сидячего созерцания, Кэйдзан сравнивает с глупцом, который не понимает разницы между хорошим и дурным и не видит смысла во всех других различиях, столь важных для обычных людей, но иллюзорных, омрачающих сознание. Еще такой подвижник похож на гору, чья вершина теряется в небе, и на бездонное море. Ему не грозят никакие замутнения и помехи. Эти рассуждения отсылают не только к китайской традиции Чань, но и через нее — к даосскому учению о недеянии и о мудреце, подобном дураку или несмышленому младенцу.

Тот, кто хочет преуспеть в сидячем созерцании, должен отказаться от занятий искусствами, в том числе врачеванием, гаданием и стихосложением, удалиться от танцев, музыки, общения с веселыми девицами, от пустых споров, хлопот о славе и богатстве, отрешиться от всех суетных удовольствий. Кэйдзан также дает обиходные предписания для подвижника. Одежда его должна быть не роскошной, но также не ветхой и не грязной, еда — не слишком вкусной, но и не грубой. В целом надлежит заботиться о телесном здоровье, беречься от простуды, несварения желудка и т. п., так как любой недуг мешает «созерцанию». Не следует находиться на сквозняке, на ветру или в слишком душном помещении, поскольку за размеренным дыханием нужно следить особенно тщательно. По Кэйдзану, вообще при занятиях «сидячим созерцанием» следует выбрать место, где нет сильных внешних раздражителей, будь то огонь, буря, риск нападения разбойников, или же соседство питейного заведения, «веселого дома», дворцов государя или знатных вельмож и т. п. Кэйдзан все время



подчеркивает, что прежде всего подвижнику должно быть удобно при занятиях, и максимально подробно прописывает все, что для этого нужно: от требований к окружению до позы и надлежащего расположения духа. В целом «Записки» Кэйдзана не представляют «сидячее созерцание» как непосильно сложное дело для обычного человека. При этом Кэйдзан подробно разбирает возможные трудности и помехи. Установка на «чистоту», «спокойствие» и «простоту» могла сделать практику «сидячего созерцания» привлекательной не только для монахов, но и для мирян.

Еще одно сочинение, в котором Кэйдзан продолжает разрабатывать учение о сосредоточении сидя, — «Проповедь о трех видах приверженцев сидячего созерцания» («Санкон дзадзэн-сэцу»). Этот текст содержит описание трех разновидностей подвижников, которые различаются по «корням», то есть по способностям восприятия. Те, у кого «корни» наиболее глубоки, не размышляют о присутствии будды в мире, не задумываются над предельными истинами, пребывают по ту сторону заблуждения и просветления. Те, у кого «средние корни», каждый миг предаются Закону-Дхарме, постоянно сосредоточенно размышляют, не различая жизни и смерти, покоя и движения, осознают все вещи как погруженные во вселенскую мудрость будды. И наконец, те, у кого обычные (мелкие) «корни», ощущают присутствие будды повсюду в мире, избегают дурных поступков, воздерживаются от чтения книг и от разговоров, отдаляются от печалей и радостей, «подобно деревянным статуям». Важно, что все три вида подвижников так или иначе достигают цели, успешно занимаются «сидячим созерцанием». Кэйдзан всячески превозносит заслуги сидячего созерцания, а в заключение говорит, что им можно заниматься постоянно, «идешь ли ты, стоишь, сидишь или лежишь». Таким образом, понятие «сидячего созерцания» толкуется весьма широко, в каком-то смысле совпадает с «созерцанием» или «подвижничеством» вообще. Интересно, что сам Кэйдзан в «Записках» соотносит «сидячее созерцание» с другими промежуточными и конечными целями буддиста и говорит, что оно не «подвижничество», *её:*, как таковое, а также не «учение», *кё:*, и не «свидетельство», *сё:*, но содержит их в себе.

Считается, что Кэйдзан изложил учение Догэна о сидячем созерцании в более простом и понятном виде. Кроме того, он переориентировал его, в большей степени, нежели Догэн, адресовав мирянам. Если Догэн рассуждал о значимости сидячего созерцания как такового и по большей части оставлял за рамками своего рассмотрения цели подвижника, окружающих его людей и вообще социальные аспекты буддийской практики, то Кэйдзан уде-

лял этим вопросам немалое внимание, и именно поэтому при нем была заложена основа будущего распространения школы Сото и ее оформления как социального института. В трактате «Указания о подвижничающем будде» Догэн говорит, что подвижничество пребывает вне таких иллюзорных категорий, как существование или несуществование. В трактате «Фукан дзадзэн-ги» говорится: «Для занятий дзэн необходимо спокойное место. Будьте умеренны в еде и питье. Затем отбросьте все вовлеченности и прекратите все ваши дела, не думайте о добром или злом» [Догэн, 2002; 25]. То же самое пишет Кэйдзан. Согласно «Запискам о применении и сути сидячего созерцания» подвижник в состоянии сосредоточения оказывается способен «отбросить тело и сознание», он забывает о положениях сидя и лежа, он вне различений добра и зла, преодолевает разделение на обычных людей и мудрецов и даже вне различия между всеми живыми существами и Буддой. В «Проповеди о трех видах приверженцев сидячего созерцания» Кэйдзан также говорит, что сидячим созерцанием можно заниматься постоянно, «идешь ли ты, стоишь, сидишь или лежишь». Это перекликается с трактатом «Указания о подвижничающем будде», в котором Догэн как раз обсуждает подвижничество во всех четырех возможных состояниях монаха: в движении, стоя, сидя и лежа. В «Фукан дзадзэн-ги» Догэн указывает: «Соответствуйте бодхи всех Будд, поднимайтесь до состояния самадхи всех патриархов... Тогда хранилище сокровищ откроется само, и вы используете его по своему усмотрению» [там же; 27]. Кэйдзан же, напротив, выказывает крайнюю озабоченность правильной мотивацией подвижника и тем, как именно он будет применять обретенные благодаря сидячему созерцанию способности. В «Записках о применении и сути сидячего созерцания» он предостерегает против чрезмерного увлечения проповедничеством, поскольку это мешает заниматься сидячим созерцанием. Он также говорит: «Не увлекайтесь большими собраниями и не гоняйтесь за учениками», «будьте всегда [исполнены] великим состраданием и посвящайте бесконечную мощь сидячего созерцания всем живым существам». Наконец, Кэйдзан прямым текстом запрещает использовать Дхарму в корыстных целях и для самоутверждения. По его словам, это самое главное, о чем должен помнить подвижник. В таком наставлении проявляется практический подход наставника Кэйдзана, его важнейший вклад в формирование социального учения Сото.

Кэйдзан был учителем созерцания в полном смысле этих слов, но его уникальность в том, что с истовой дзэнской практикой он



совмещал веру в вещие сны и разнообразные магические ритуалы. В его сочинениях и школьных преданиях о нем обсуждаются такие вопросы, как почитание бодхисаттвы Каннон, почтительность к родителям и к местным божествам *ками,* однако важно, что все это мыслится как составная часть буддийского подвижничества. Согласно его «Запискам», тот, кто предается сидячему созерцанию, может возжигать благовония и разбрасывать цветы в знак почтения к изображениям будд, бодхисаттв и архатов, так как в этом случае все они придут на защиту места, выбранного для занятий, и обеспечат покой подвижнику.

О Кэйдзане рассказывают легенды как о знаменитом сновидце. Он же считал вещие сны возможным способом получения наставлений от учителей прошлого. Кэйдзан также специально предостерегал от бездумного положительного восприятия любых видений: явления будд или бодхисаттв взору подвижника могут быть признаком болезненного перенапряжения. В этом — важное отличие учения о «сидячем созерцании» от многих других наставлений по медитации. В других преданиях о наставнике Кэйдзане говорится как о подверженном гневу человеке: однажды он едва не убил одного недостойного монаха. От этого преступления его уберегла мысль о матери, что связывает эту историю с легендой о Будде Сякамуни. (Будде явилась его умершая мать, чтобы спасти от другого злодеяния — самоубийства путем чрезмерной аскезы.) При этом в своих сочинениях Кэйдзан, так же, как и Догэн, призывает отбросить все страсти и отзываться в равной мере всем впечатлениям «мира непостоянства», подобно тому как «колокол, висящий высоко в воздухе, отзывается любому ветру».

Среди современных адептов Сото считается, что Догэн — отец школы, суровый, строгий, требующий безусловного послушания, а Кэйдзан — «сострадательная мать», человек, сумевший приспособить общину к социальным реалиям и обеспечивший ее процветание и развитие. С Догэном ассоциируется упорная и безостановочная сидячая медитация как единственно допустимый вид практики, тогда как Кэйдзан придерживался менее строгих взглядов. Догэн считал, что монахи должны полностью устраняться от мирских дел, а по указанию Кэйдзана они отправлялись проповедовать учение Дзэн по деревням. Тем не менее Догэна и Кэйдзана нельзя противопоставлять: каждый из них искренне верил, что Дзэн — единственно верное буддийское учение, унаследованное напрямую от Будды Сякамуни; каждый старался распространить это учение в Японии.

# Часть IV
# Тэндай

## Глава 22
## Школа Тэндай в XII—XIV вв.

К началу эпохи Камакура школа Тэндай была одним из самых могущественных «храмовых домов». Ей принадлежали огромные земельные владения, подчиненных ей храмов и молелен было множество и в окрестностях Столицы, и в провинциях, в том числе на востоке страны. Начиная с X в. и до конца XVI в. Тэндай была крупнейшим в Японии центром монашеского образования. Она разрабатывала всеобъемлющее учение, призванное охватить все разделы теоретических и прикладных знаний, необходимых буддийскому монаху. Воспитанниками Тэндай были Хонэн, Эйсай, Синран, Догэн, Нитирэн. Все они затем отталкивались от учения и от школьного обихода Тэндай при разработке собственных наставлений.

Об истории школы Тэндай до конца XII в. см.: [Трубникова, Бачурин, 2009]. Из исследований по этой школе особенно важны работы [Гронер, 1984; Гронер, 1987; Гронер, 1990; Адольфсон, 2000; Гронер, 2002; Стоун, 2003].

Основатель школы Тэндай, монах Сайтё (767—822), учил, что в Японии — «великой Присолнечной стране» — у каждого человека способности «совершенны» (*эн*), а потому каждый здесь может посвятить себя милосердному подвижничеству бодхисаттвы. Для монахов Сайтё разработал программу обучения, призванного подготовить человека к «защите страны». Обучение делилось на два основных курса: «дела прекращения неведения и постижения сути» (*сикан-го:*) и «дела будды Бирусяны» (*Сяна-го:*). Первые из этих «дел» следовали тому пути общей подготовки подвижника, что был разработан в Китае в школе Тяньтай; пройдя обучение на горе Тяньтай, хотя и недолгое, Сайтё получил должные посвящения и



право передать эту традицию в Японию. Вторые «дела» представляли собой обучение «таинствам», прикладным обрядовым знаниям. По замыслу Сайтё, ученик мог проходить один из этих курсов в качестве основного, но при этом должен был освоить также и второй. В дальнейшем соотношение между двумя частями обучения в школе Тэндай менялось, «таинствам» придавалось все большее значение — ведь именно в качестве исполнителя обряда монах был востребован в Столице при дворе и в домах служилой знати. Однако и наследие китайской школы Тяньтай до эпохи Камакура не было забыто полностью, а в XIII в. монахи школы Тэндай заново освоили и переосмыслили его.

Наставники Тэндай выделяют в ее учении четыре составляющих: «совершенное учение», «таинства», «созерцание» и «заповеди» (*эн-мицу-дзэн-кай*). Если их перечислить в обратном порядке, они соответствуют четырем частям всего буддийского пути: «должному поведению», «сосредоточению», «мудрости» и «освобождению» (санскр. *шила—самадхи—праджня—вимукти*).

«Совершенное учение» содержится в главном источнике учения Тэндай — «Лотосовой сутре», она же «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» («Мё:хо: рэнгэ-кё:»); см. перевод А.Н. Игнатовича — [Лотосовая сутра, 1998]. В древнем японском «государстве законов» она считалась одной из трех сутр, защищающих страну. Почитание этой сутры в Японии начиная с VIII в. широко распространилось и среди монахов, и среди мирян (см. гл. 28). Школа Тэндай проводила чтения «Лотосовой сутры» не только для защиты страны, ежегодные и чрезвычайные в пору бедствий, но и по заказам отдельных семей, для исцеления больных и поминовения умерших. Учение «Лотосовой сутры» монахи Тэндай изучали подробно, с опорой на толкования Тянь-тая Чжи-и (538—597), крупнейшего мыслителя китайской школы Тяньтай. Заглавия этих толкований — «Сокровенные значения Цветка Дхармы» («Хоккэ гэнги») и «Изящные строки Цветка Дхармы» («Хоккэ-монку»). Использовались также и труды других наставников школы Тяньтай, особенно важным для японской школы Тэндай оказалось наследие Мяо-лэ Чжань-жаня (711—782), ученики которого обучали Сайтё. Более поздние разработки школы Тяньтай в Японии были почти неизвестны до XVII в., хотя монахи Тэндай и бывали в Китае. Из сочинений Сайтё толкованию «Лотосовой сутры» посвящены «Превосходные строки Цветка Дхармы» («Хоккэ сю:ку»).

Будда Сякамуни в «Лотосовой сутре» проповедует на Орлиной горе перед большим собранием учеников. Он открывает слушателям, что был просветленным буддой всегда, а не стал им в ны-

нешней своей земной жизни; не в силах осмыслить этого, часть учеников уходит с горы. Важнейшим в сутре считается учение об «уловках» (*хо:бэн*) — тех способах, которыми будда сообщает истину своего учения разным ученикам, сообразуясь с их склонностями и задатками. Будда объясняет значение «уловок» в нескольких притчах, из них особенно знаменита притча о горящем доме. Отец, чтобы выманить непослушных детей из дома, где начался пожар, обещает им заманчивые игрушки — повозки, запряженные бараном и оленем, а потом, когда дети выбегают из дому, увозит их в безопасное место на настоящей повозке, запряженной белым быком. Так и у Будды нет «ни двух, ни трех колесниц», на самом деле у него есть «только одна колесница»; все учения, проповеданные прежде, были лишь уловками — и все они, хотя и казались разными, имели один и тот же смысл. А теперь, на Орлиной горе, Будда излагает свое истинное учение — совершенное и единое. В небе над горой появляется драгоценная пагода, а в ней — древний будда по имени Многочисленные сокровища (Тахо:, санскр. Прабхутаратна). Он подтверждает, что Будда вечен. Свидетелями тому выступают и несколько бодхисаттв, они появляются из-под земли. Когда основатели новых буддийских движений эпохи Камакура проповедуют один обряд для всех людей на все случаи жизни, они, с точки зрения наставников Тэндай, выступают против учения об «уловках», что недопустимо, ибо противоречит «Лотосовой сутре». При этом каждое из новых учений в чем-то верно и согласуется со всеобъемлющим учением Тэндай — исходя опять-таки из учения «Лотосовой сутры» о единстве Закона Будды.

В «Лотосовой сутре» действуют несколько бодхисаттв, она обосновывает путь милосердного подвижничества в целом и указывает способы почитания таких бодхисаттв, как Внимающий звукам мира (Каннон, санскр. Авалокитешвара) и Всеобъемлющая мудрость (Фугэн, санскр. Самантабхадра). Кроме того, в сутре много говорится о почитании самой этой сутры и о многочисленных благах, которые она приносит. Текст ее выстроен как своеобразное самосрабатывающее благословение: всякий, кто прочтет ее, обретет такое-то счастье, говорится в ней, то есть ее невозможно читать, не приобщаясь к ее благодетельным силам. Такие же места есть и во многих других сутрах, но в «Лотосовой» их особенно много.

Закон вечного Будды вечен, и вместе с тем он обладает теми же свойствами, что и «дхармы», из которых состоит поток изменчивого существования. Миры рождений и смертей, будучи непостоянными, тем не менее тоже вечны, круговорот перерождений тождествен нирване. Для школы Тэндай в XII—XIV вв. эта часть учения



«Лотосовой сутры» оказывается главной, ее разрабатывают мыслители традиции «исконной просветленности».

На «Лотосовой сутре» основана картина познавательного опыта, принимаемая в школе Тэндай, а именно «три тысячи миров»: десять миров возможного перерождения (миры ада, голодных духов, животных, людей, демонов-асур, богов, слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек, бодхисаттв и будд), содержащиеся один в другом (всего сто миров), подразделяемые на три области (ближайшую, ближнюю и дальнюю, всего — триста областей) и рассмотренные с десяти «точек зрения» («облик», «природа», «суть», «силы», «действия», «причины», «условия», «плоды», «последствия», «конечный предел»). Всего получается три тысячи точек зрения. Главный способ подвижничества Тэндай состоит в том, чтобы созерцать «три тысячи в едином мгновении мысли» (*итинэн сандзэн*).

Охват всей совокупности знаний наставники Тэндай называют «тройным созерцанием в едином сердце» (*иссин санкан*). При нем подвижник одновременно сосредоточивается на трех слоях своего познавательного опыта (потока «дхарм»). Слои называются «тремя истинами» (*сандай*) — «пустой» (*ку:*), «временной» (*ка*) и «срединной» (*тю:*). Учение о них восходит к «Срединному трактату» Нагарджуны, где сказано: «Дхармы, возникающие по закону взаимозависимого возникновения, я толкую так: они пусты; они суть лишь временные имена, и таково значение срединного пути» (ТСД 30, 33b). В смысле первой из истин непостоянный мир предстает «пустым»: он — всего лишь видимость, и познать его можно только путем отрицания. О будде на уровне «пустой» истины тоже можно выстроить только отрицательное знание: признать, что человеческим познавательным возможностям будда недоступен. Вторая истина «временно» рассматривает мир как условно существующий, разбирает, как устроены явления и как будды заботятся об обитателях непостоянного мира. Кроме «пустого» и «временного» подходов есть еще «срединный»: он свободен от крайностей и объединяет то верное, что дают два других подхода.

Что касается «таинств» Тэндай (*таймицу*), то в их основе лежат «Сутра о великом Солнечном будде» («Дайнити-кё:»), труды китайских наставников «тайного учения», прежде всего И-сина (683—727) и Бу-куна (705—774), а также тексты монахов школы Тэндай IX в., таких как Эннин, Энтин и Аннэн, в свою очередь, опиравшихся отчасти на разработки Кукая, основателя школы Сингон. К «таинствам школы Тэндай» относится учение о тождестве Будды Сякамуни со вселенским буддой Бирусяной. Сюда же относится описание человека как тождественного будде уже сейчас, «в нынешнем теле»:

соединяясь с буддой телом, речью и мыслью, подвижник может совершать чудеса, привлекать на помощь людям благие силы будд, бодхисаттв и богов — всевозможных почитаемых существ, каждое из которых тоже тождественно будде. Кроме этих общих положений в «таинства» входят также многочисленные наставления по конкретным обрядам, правила посвящений, необходимых для этих обрядов, указания по изготовлению мандал и других изображений, нужных для обряда, по произнесению и записи словесных формул — мантр, по использованию обрядовой утвари и другие.

Обряды, изучаемые в «таинствах школы Тэндай», нацелены на получение «пользы и выгоды в здешнем мире». Однако еще в конце X в. наставники этой школы начали разрабатывать учение о других обрядах — призванных обеспечить человеку возрождение в Чистой земле будды Амиды. Конечно, о благой посмертной участи молились и прежде монахи всех школ, но здесь на основе китайских источников было выстроено систематическое учение о возможных путях перерождения после смерти и о лучшем из них — пути Чистой земли (см. гл. 10).

Учение Тэндай о «созерцании» основано на сочинении Чжи-и «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» («Мака сикан»). «Прекращению» здесь соответствует санскритское понятие *шаматха*, а «постижению» — *випашьяна*, названия для двух способов работы над сознанием: при «прекращении неведения» мысль очищают и собирают воедино, а при «постижении сути» направляют ее на неизменную сущность, скрытую за явлениями непостоянного мира. Правила для «прекращения и постижения» касаются не только мысленных, но и телесных, и речевых действий. Одно невозможно без другого: «прекращение» без «постижения» приводит к глупости, а «постижение» без «прекращения» — к безумию.

Чжи-и подробно описывает предварительные условия для «прекращения и постижения» (следовать заповедям, довольствоваться малым, обуздать желания, упрочить волю, очистить сердце). Он называет 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., как вести себя при различных сверхобычных ощущениях, при явлении демонов и пр. В целом выстраивается программа всестороннего самовоспитания, самолечения и самоутешения. 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 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»). 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. В обрядовом обиходе школы Тэндай «прекращение и постижение» представлено «четырьмя разновидностями сосредоточения» (*си сю саммай*): 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].

В рамках учения о сосредоточении в школе Тэндай еще с IX в. передавались отдельные наставления китайской традиции «созерцания» (кит. *чань*), особенно той ее части, что была близко связана со школой Тяньтай (такова была в Китае школа Нютоу). Когда в конце XII в. в Японии распространяются учения *дзэн*, наставники школы Тэндай подчеркивают вторичность этой традиции по отношению к их собственному учению, и во многом именно задача обосновать превосходство Тэндай в области «созерцания» определяет направление развития этой школы в XIII в.

Учение школы Тэндай о заповедях опирается на такие сочинения Сайтё, как «Рассуждение, проясняющее заповеди» («Кэнкай-рон»), «Правила для учеников Горной школы» («Сангэ гакусё:-сики»), «О смысле вручения заповедей бодхисаттвы» («Дзю босацукай-ги»). По Сайтё, основу монашеских посвящений в школе Тэндай должны были составлять «заповеди бодхисаттвы», а не уставные заповеди (см. гл. 4), коль скоро монах должен был готовиться не к собственному освобождению, а к милосердной заботе обо всех жителях страны. В дальнейшем учение школы Тэндай о заповедях развил Аннэн, указавший, что обретение сути заповедей важнее соблюдения их отдельных положений. При этом и Рёгэн, возглавлявший школу Тэндай во второй половине X в., и другие авторы эпохи Хэйан снова и снова порицают монахов Тэндай за слишком вольное отношение к правилам монашеской жизни. Им ставят в вину и распутство, и воинственность, и невежество

во всем, что не находит спроса в столичном обществе (умея исполнять обряды, эти чудотворцы мало заботятся о смысле и конечной цели своей работы). В эпоху Камакура такая критика продолжается и усиливается, ее поддерживают основатели новых движений, вышедшие из школы Тэндай. Долгое время исследователи японских религий вслед за японскими авторами из «камакурских школ» объясняли появление новых буддийских учений XII—XIV вв. как восстание против косного и уже разложившегося «старого» буддизма, представленного прежде всего школой Тэндай. Как показали Курода Тосио и его последователи во второй половине XX в., приметами испорченности и упадка в этом случае называют те черты, которые свойственны были всей буддийской общине Японии при том, какое место она занимала в японском обществе (см. гл. 3).

Главные храмы школы Тэндай находились на горе Хиэй к северо-востоку от Столицы, они должны были защищать государя и всех столичных жителей с этого направления — самого опасного с точки зрения китайской науки о сторонах света. Название первого храма Тэндай, основанного еще при Сайтё, Энрякудзи, отсылало не к величанию кого-либо из будд или бодхисаттв и не к какому-то понятию буддийского учения, а к названию годов правления государя Камму (рубеж VIII—IX вв.), по чьему велению была основана школа Тэндай. Это подчеркивало роль школы как ответственной за подготовку служилых монахов для государства.

Японские источники XII—XIII вв. оценивают общее число монахов Тэндай, живших на горе Хиэй, в 3000; эта цифра условна, она соотносится с «тремя тысячами миров», но и подсчеты современных 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 другие. 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 двухсот семидесяти поместий в разных провинциях; кроме того, она получала доходы с гавани Сакамото на озере Бива.

Еще в IX в. началось, а в X в. упрочилось сращение школы со столичной чиновной знатью. Настоятель Рёгэн происходил еще из сравнительно незнатного рода, но в дальнейшем во главе школы почти всегда стояли люди из тех же семей, откуда происходили



высшие придворные сановники. Таким был Дзиэн, брат канцлера Кудзё Канэдзанэ, возглавлявший школу в начале эпохи Камакура. А в конце 1230-х и в 1240-х годах главой школы Тэндай был Дзигэн — правнук Канэдзанэ, сын канцлера Кудзё-но Митииэ и брат сёгуна Кудзё-но Ёрицунэ. В дальнейшем школу возглавляли принцы — Докаку (сын государя Готобы), затем его племянник Сонкаку (сын государя Дзюнтоку), а потом до 1290-х годов, чередуясь между собой, место главы школы занимали братья государя Госаги, монахи Сондзё и Сайнин, а также сын Госаги, монах Сайдзё. Другие принцы, потомки знатнейших родов также принимали монашество в школе Тэндай и становились главами отдельных храмов, учрежденных нарочно для них: этот вид монашества именовался *мондзэки*. Из таких монахов-вельмож лишь немногие изучали труды прежних наставников Тэндай и вели монашеский образ жизни; почти все они проводили время в тех же занятиях, что и их родичи-миряне. Школа была вовлечена во все политические события в Столице, в междоусобной войне конца XII в. ее отряды участвовали как одна из самых крупных сил, и на протяжении всей эпохи Камакура «храмовый дом» Тэндай занимал важное место в государственной жизни.

Гору Хиэй отождествляли с Орлиной горой, где проповедовал Будда, и с горой Тяньтай в Китае. В школе Тэндай принято было почитание горных богов Хиэй. Их святилище, Хиёси-тайся, входило в список самых важных государственных святынь. Местные горные божества здесь почитались вместе с несколькими богами, упомянутыми в летописях VIII в. в рассказах о «веке богов», в том числе с богом Оокунинуси. За счет того, что на Хиэй почитали тех же богов, что в других знаменитых святилищах, нередко доказывались права школы Тэндай на эти святилища. В эпоху Хэйан все крупные храмы так или иначе соперничали между собой не только за земельные угодья, но и за права совершать обряды в самых чтимых святых местах, и храм Энрякудзи деятельно участвовал в этой борьбе. Боги горы Хиэй могли собирательно называться Санно, «горные государи», или же это величание толковалось как имя одного бога, Горного государя, тождественного им всем вместе взятым. Начертание имени Санно понималось как наглядное изображение одного из основных положений учения Тэндай: единства трех истин («пустой», «временной» и «срединной»). Для богов читались сутры, устраивались диспуты и моления, а для монахов проводились обряды, призванные выявить единство человека с божеством. Учение монахов Тэндай о богах *ками* выстроено было еще в эпоху Хэйан, а в эпоху Камакура оно впервые было записано (см. гл. 36).

Кроме горных храмов, к школе Тэндай относился также храм Ондзёдзи, он же Миидэра, у подножия горы Хиэй. Его монахи разрабатывали в основном то же самое учение, что и воспитанники Энрякудзи, но с конца IX в. между двумя храмами шли почти непрестанные распри. Спор касался и прав на высшие монашеские должности в школе, и порядка посвящений для учеников. Долгие годы храм Миидэра добивался от государева двора разрешения основать собственный помост для посвящений, а монахи Энрякудзи всячески этому противодействовали. Стычки между монахами Энрякудзи и Миидэра («горцами» и «храмовниками», *саммон — дзимон*) часто перерастали в побоища с кровопролитием и разрушением храмовых зданий. Монахи Энрякудзи снова и снова прибегали к мерам обрядового устрашения: устраивали шествия в Столицу с носилками, в которых помещены были «тела» богов святилища Хиёси. Угроза осквернения этих святынь должна была побудить мирские власти согласиться с требованиями «горцев». Еще в XII в. отрекшийся государь Госиракава-ин говорил, что ему неподвластны три вещи на свете: воды реки Камо, чьи разливы часто затопляли Столицу, броски игральных костей и поведение монахов горы Хиэй. Позже для воинского правительства важной задачей стало поддержание хотя бы шаткого равновесия между «горцами» и «храмовниками». В начале эпохи Камакура столкновения временно утихли, но к середине XIII в. возобновились и усилились — после того, как государь Госага отправил одного из своих сыновей начальствовать в храме Миидэра. Прошел слух, что Миидэра все-таки получит собственный помост для посвящений, и монахи Энрякудзи взбунтовались.

Дело осложнялось еще и тем, что после многолетнего перерыва храму Миидэра было возвращено право руководить делами храма Ситэннодзи в Нанива — одного из старейших японских храмов, привлекавшего множество паломников. «Горцы» в 1264 г. сами сожгли свой помост для посвящений — чтобы оставить Столицу без обрядовой защиты. Помост был восстановлен в том же году, но пока он лежал в руинах, «храмовники» успели провести в Миидэра собственные посвящения, а «горцы» в ответ сожгли Миидэра дотла.

Для защиты своих земельных угодий школа Тэндай содержала большие отряды монахов-воинов. Они же составляли основную боевую силу в распрях между храмами и между школами (в том числе с храмом Кофукудзи в Нара). Эти монахи не соблюдали даже заповеди отказа от убийства, осваивать хотя бы основы учения Тэндай для них считалось необязательным.

Какое же место в этом «храмовом доме» занимали монахи-книжники? Еще настоятель Рёгэн в конце X в. позаботился о том,



чтобы выделить внутри школы небольшое подразделение, занятое не обрядами, не хозяйственными и не политическими делами, а разработкой теоретических вопросов, толкованием текстов, составлением новых трактатов и преподаванием. Эта ученая традиция школы Тэндай, в свою очередь, делится на два направления, восходящих к двум ученикам Рёгэна — Гэнсину и Какууну (соответственно, ветви *Эсин* и *Данна*). В целом в учебной деятельности школы Тэндай, какой она была к началу XII в., можно выделить три уровня.

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 Сякамуни, чтение «Лотосовой сутры» и возглашение хвалы ей, а также чтение сутр о Чистой земле и «памятование о будде». О популярности таких учений и обрядов можно судить, например, по сборникам преданий, составленных под влиянием Тэндай, это «Записки о возрождении в краю Высшей Радости» («Нихон о:дзё:гокураку-ки», ок. 985) и «Записки о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии» («Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки», 1040—1044); см.: [Легенды, 1984]. 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. Сюда включались толкования к «Лотосовой сутре», трактаты Чжи-и, Чжань-жаня и других наставников Тяньтай, труды Сайтё, Эннина, Энтина, Аннэна, Рёгэна, Гэнсина. На этом же уровне осваивались основные способы подвижничества Тэндай — «прекращения неведения и постижения сути».

Обучение третьего уровня было самым закрытым. Оно дробилось на множество традиций. Передача наставлений от учителя к ученику закреплялась посвящениями, их цепочка возводилась к одному из знаменитых наставников, китайских или японских. Эти наставления принято было «вручать только одному человеку» (*юидзю итинин*), то есть учитель работал только с одним учеником — своим наследником в Дхарме. Нередко такой ученик доводился учителю сыном или другим близким родичем. Само понятие «наследования» учения (*кэтимяку*) задает образ именно кровной, родственной связи. Таково было обучение «таинствам». Традиция «исконной просветленности», вероятно, относилась к этому же

уровню; в ней учеба сопровождалась обрядами посвящения. К этому же уровню можно отнести подготовку к диспутам. Им в школе Тэндай придавали большое значение; молодой монах выступал сначала на учебных диспутах в собственном храме, затем — на состязаниях между отдельными храмами горы Хиэй, и наконец, мог представлять Тэндай в спорах с Хоссо или другими школами при государевом дворе, в городе Нара и в других монашеских собраниях. Указания по ведению диспутов несколько различались в разных линиях наставничества. Следы этого отчасти видны в текстах традиции «исконной просветленности»; например, в них по-разному пишутся слова *кокоро икан* («каков смысл», «что это значит») — в зависимости от того, какой подшколе диспутов следует текст [Стоун, 2003; 116]. Наставник доверял ученику особые «тайные» приемы, позволяющие в споре показать превосходство этой линии передачи учения.

Отношение к устной традиции в школе Тэндай было неоднозначным. На важность устной передачи учения указывал Чжи-и в «Махаянском прекращении и постижении» (ТСД 46, 50c). Однако в другом месте он же утверждал: «Если сообразуются с сутрами, то используют записи. Без письменного разъяснения значений — не следует верить, не следует принимать» («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 800a). По Сайтё, общение с учителем незаменимо, однако в «Превосходных строках Цветка Дхармы» он предостерегает: «Не верь устной передаче, опирайся на проповеди Будды. Верь почтительно правдивым письменам, не верь собраниям лжецов» [ДДД III; 245—246]. Вопрос о сравнительной значимости устных наставлений и обучения по книгам был главным в разногласиях между Сайтё и Кукаем в 810-е годы. До поры Кукай 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 Кукай, так же глупо, как лечиться без врача и лекарства, одними лишь лекарскими трактатами. Сайтё же в таком подходе видел принижение Закона, записанного в сутрах и истолкованного в сочинениях прежних наставников.

Позже в школе Тэндай, с развитием ее собственных «таинств», утвердились правила, более близкие к точке зрения Кукая. 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.



# Глава 23
# Традиция «исконной просветленности»

Установку на изначальную просветленность любого из обитателей непостоянного мира принимают почти все японские мыслители. Исследователи выводят из нее «согласие с насущной действительностью» (*гэндзицу ко:тэй*) как одну из черт всей японской культуры. Однако в большинстве своем японские мыслители берут эту установку как данность, не обосновывая ее подробно. Важное исключение составляют несколько текстов школы Тэндай XII—XIV вв.: в них понимание живого существа как исконно просветленного не только заявлено, но и рассмотрено с разных сторон.

Эти тексты подписаны именами знаменитых наставников школы Тэндай — Сайтё, Рёгэна, Гэнсина, Тюдзина. До XX в. подлинность этих сочинений не оспаривалась. В 1920-х годах Симадзи Дайто доказал, что эти сочинения представляют собой записи устной традиции Тэндай конца эпохи Хэйан, сделанные на рубеже эпох Хэйан и Камакура. Их общая тема — «исконная просветленность» (*хонгаку*) любого живого существа. По Симадзи Дайто, из учения Тэндай, как из «материнского чрева», вышли более поздние школы, в том числе Сото, Дзёдо-Син, Нитирэн. Исследователь опровергал мнение, что в Японии не было своей философии, и более того, называл «философию исконной просветленности» (*хонгаку сисо:*) высшим взлетом мировой буддийской мысли. На примере традиции *хонгаку* в дальнейшем доказывалась самобытность японской философии, берущей за исходную точку размышлений не тексты буддийского канона, не умозрительные положения учения, а живой опыт подвижничества в насущных условиях.

Против такого подхода на протяжении XX в. не раз возражали приверженцы камакурских школ. Они воспроизводили доводы, уже звучавшие в спорах между буддийскими школами начиная с XIII в.: что, признавая всякого человека «исконно просветленным», школа Тэндай якобы отрицает важность буддийского подвижничества и безразлично относится к истине и заблуждению, к добру и злу и т. д.

В конце 1980-х годов двое буддийских ученых из школы Сото — Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро — выступили с критикой традиции *хонгаку* с позиций «критического буддизма» (*хихан буккё:*), вызвавшего жаркие споры в мировом буддологическом сообществе. См.: [Мацумото Сиро, 1989; Хакамая Нориаки, 1989]. Мацумото Сиро доказывал, что учение об «исконной просветленности», как и близкое к нему учение о «зародыше будды» в человеке, несовмести-

мо с основополагающими буддийскими учениями о взаимозависимом возникновении и о «пустоте». Хакамая Нориаки к «философии *хонгаку*» относил не только учение школы Тэндай, но и все построения буддийских мыслителей, которые исходят из понятия вечной «сущности», «самости», единой «истинной основы» всех вещей. Он указывал, что в Японии из совмещения несовместимого — буддизма и добуддийского японского миропонимания — возникают учения, где «сущность» на словах отрицается, а на деле протаскивается снова. С точки зрения «критического буддизма» утверждение, что все существа исконно просветлены, не обосновывает равенство всех людей, а напротив, оправдывает несправедливость и насилие, освящая наличную ситуацию в обществе авторитетом буддийского учения.

На эту критику ответили многие исследователи буддизма; см.: [Хаббард, Свенсон (ред.), 1997; Бабкова, 2009]. Так, Хиракава Акира показал, что понятие «зародыша Татхагаты» в буддийских текстах обсуждается как раз на основе учения о «пустоте». Такасаки Дзикидо отмечал, что при «критическом» подходе из «настоящего» буддизма следовало бы исключить и другие понятия, также подразумевающие некую неизменную сущность, например понятие нирваны. Суэки Фумихико подчеркивал, что учение об «исконной просветленности» может обосновывать и агрессию, и миролюбие, и принятие существующих общественных условий, и борьбу против них.

Издание текстов см.: [Хонгаку, 1973]; перевод на русский язык — [Трубникова, 2010]. Из работ на европейских языках по традиции *хонгаку* школы Тэндай особенно важны исследования [Хабито, 1996; Стоун, 2003] Рубена Хабито и Жаклин Стоун.

Когда именно в буддизме начинается традиция «исконной просветленности»? Если понимать ее широко, то истоки ее можно найти еще в Индии. На наш взгляд, объяснить ее появление возможно исходя из различия между двумя подходами к подвижничеству. Один из них, свойственный буддистам и другим мыслителям-*шраманам* времен Будды, предполагал, что человек в ходе учебы и самосовершенствования полностью переустраивает себя, «обретает то, чего никогда не имел». При другом, жреческом подходе, о котором речь ведется в брахманских текстах, ученик под руководством учителя открывал в себе свойства, которыми обладал изначально (будь то прирожденные свойства потомка жреческой семьи или же свойства любого существа, обладающего Атманом, вечной нерушимой «самостью»). Для буддистов учение об Атмане неприемлемо — исходя из их основополагающей установки на взаимозависимое возникновение. Однако с переходом к махаяне «брахманский» подход находит себе место и в буддизме. Главной целью становится не работа над собой, а подвижничество ради других. Готовясь к нему, ученик ищет в себе то свойство, что позволило бы ему сострадательно заботиться о других существах — самостоятельно или же сообща с буддами и бодхисаттвами, чью помощь подвижник привлекает путем обряда. Такое свойство может называться «природой будды», «зародышем Татхагаты» или «исконной просветленностью».



Китайский извод учения о «природе будды» складывался под влиянием споров о «неуничтожимой душе» и близких к ним дискуссий, в ходе которых буддийские наставники излагали свое учение на языке, хотя бы отчасти совместимом с языком более ранней китайской философской мысли. Эта мысль не содержала понятия, сколько-нибудь близкого к Атману, — «я», «самости», отличной от изменчивой телесно-душевной природы человека. Предмет критики, столь важный для буддистов, и содержание этой критики долгое время оставались непонятными. В итоге в китайских буддийских школах особенную значимость получают сутры и трактаты, содержащие и рассуждения о «я» в обыденном смысле, и критический разбор этих рассуждений, и возражения учению об Атмане, 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, направленное на себя и на других, обсуждается на китайском языке, то оно отсылает к двум направлениям китайской религиозной философии: к конфуцианству, чье внимание направлено на должные действия человека по отношению к другим людям, и к даосизму, сосредоточенному на заботе человека о самом себе. Свой собственный путь буддисты оценивают как совмещающий «пользу для других и пользу для себя».

Первым источником учения об «исконной просветленности» в китайском буддийском каноне выступает «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» («Дайдзё: кисин-рон»). В нем появляется само понятие «исконной просветленности». Тождество круговорота рождений и смертей с нирваной «Трактат» берет как познавательную установку, нужную для подвижничества: коль скоро круговорот дан в опыте, то в этом опыте дана и нирвана как то, с чем круговорот соотносится и чему противопоставляется. Все живые существа могут и должны обрести освобождение, коль скоро нирвана уже присутствует в их опыте, а значит, помогать им освободиться — осмысленная и решаемая задача.

Верить в то, что каждое из живых существ может идти махаянским путем, позволяет определенное свойство сознания — «исконная просветленность». В «Трактате» оно соотносится с тремя другими свойствами сознания: непросветленностью (*фукаку*), начатым

движением к просветлению (*сикаку*) и окончательным просветлением (*кукё:гаку*). Описание четырех свойств дополняет четыре «благородные истины» буддизма — о страдании, причине страдания, освобождении и пути к освобождению — показывая, как нужно их понимать, чтобы избежать односторонности.

Наряду с «Трактатом» в Японии использовали текст, который считается комментарием к нему, — «Толкование к трактату о Махаяне» («Сяку Махаэн-рон»). Здесь работа ради освобождения других понимается в узком смысле — как обряд, нацеленный на «пользу и выгоду в этом мире», на избавление людей от болезней, голода, смуты и др. Речь идет о том, как подвижнику подготовиться к обряду, чтобы достичь единства с буддой (или другим почитаемым существом) и обратить его чудесные силы на помощь людям. «Исконная просветленность» в «Толковании», в отличие от «Трактата», оказывается не свойством, а «истинной сущностью» сознания.

Из «Лотосовой сутры» для традиции *хонгаку* наибольшее значение имеют строки из главы II («Уловки»): «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому "знак" миров — вечное существование» (ТСД 9, 9b, пер. А.Н. Игнатовича). «Дхарма», вечное истинное знание Будды, обладает теми же качествами, что и «дхармы» — составные части изменчивого опыта живого существа, а потому «миры», создаваемые сознанием, вечны в своей изменчивости. Кроме того, из «Лотосовой сутры» берутся учение о Будде Сякамуни как временном, «историческом», и вместе с тем вечном (глава XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»), и установка на то, что достичь освобождения может каждое живое существо независимо от уровня познавательных способностей и от тяжести дурных деяний (главы XII, «Девадатта», и XX, «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий»). Сутра изучается с опорой на толкования китайских наставников школы Тяньтай, прежде всего Чжи-и. Из его трудов берется различение «врат следа», вводных проповедей сутры, и «исконных врат», ее основных наставлений. Эти два понятия в традиции *хонгаку* относятся не только к «Лотосовой сутре», но обозначают два взаимодополняющих пути познания: первый ведет от явлений к сущности, второй возвращается от сущности к явлениям.

«Сутра о нирване» («Нэхан-гё:») выступает как источник учения о «природе будды» с ее четырьмя свойствами: «вечностью, блаженством, самостью и чистотой» (ТСД 12, 523a). Эти свойства необходимо предполагаются, когда о мире рождений и смертей говорят как о непостоянном, полном страданий, лишенном самости и замутненном страстями. Когда для одного и того же познаваемого предмета учитываются тот и другой ряды свойств, то достигается



истинная, «срединная» точка зрения. В традиции *хонгаку* на эти рассуждения ссылаются тогда, когда указывают, что весь обыденный опыт непросветленного существа ведет к познанию истины.

Из «Сутры цветочного убранства» («Кэгон-кё:») в традиции *хонгаку* обычно цитируется глава XVI, а именно два ее положения: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» (ТСД 9, 465c) и «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, 466a). Когда сознающее сердце выстраивает себе познаваемый предмет, в точности соответствующий его природе, то итог такой деятельности и называется «буддой». Также для учения об «исконной просветленности» важным источником служит «Сутра совершенного пробуждения» («Энкаку-кё:»). В ней обсуждаются вопросы, следующие из признания всякого живого существа тождественным будде; ответы на них даются исходя из учения о «пустоте»: «С самого начала следует понимать, что для живых существ изначальное состояние Будды, рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну» (ТСД 17, 915a, пер. К.Ю. Солонина). Если такое понимание достигнуто, то дальнейшие построения, касающиеся «природы будды» или «самости», «души», оказываются вполне законными.

Наконец, мыслители традиции *хонгаку* непременно ссылаются на «Сутру о сосредоточении на Цветке Лотоса» («Рэнгэ-кё: самммай-кё:»; не входит в издания буддийского канона; вероятно, она появилась в Японии в IX в., и все ее содержание сводилось к стихотворной «Похвале исконной просветленности» («Хонгаку-сан»)). Стихотворение представляет собой обращение за прибежищем к Будде, Учению и Общине:

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.

Свое сердце подвижник мыслит как тождественное будде в «теле Дхармы». В этом же сердце пребывают пять будд и тридцать два бодхисаттвы, чтимые в «тайном учении», то есть сердце оказывается мандалой, основным предметом для сосредоточенного созерцания. Почитаемые существа образуют общину, у которой подвижник ищет помощи в обряде. Итак, все «Три Сокровища» человек находит в самом себе, что и позволяет ему заботиться о других.

Названные тексты, при всех различиях между ними, следуют одной общей установке: что в опыте непросветленного существа не просто есть условия для будущего просветления, но в нем уже есть и Будда, и Учение, и Община, коль скоро это не просто человеческий опыт, а опыт буддиста. Такие построения закономерно выдвигаются на первый план в случаях, когда базовые положения буддийского учения — о потоке дхарм, о взаимозависимом возникновении и другие — обращаются к человеку, для которого буддийские наставления и буддийский обряд стали частью его обыденного мира. Тексты, ставшие источниками учения об «исконной просветленности», учат осмыслять набранную инерцию почитания «Трех Сокровищ», преодолевать «односторонность мысли» в этой области, и главное — показывают, как человек может использовать этот опыт для своего освобождения и для помощи всем живым существам.

В Китае об «исконной просветленности» учили наставники школ Хуаянь (яп. Кэгон) и Тяньтай (яп. Тэндай), а также Чань (яп. Дзэн) и Чжэньянь (яп. Сингон). Все они опирались на «Трактат о пробуждении веры» и соединяли его положения с учениями основополагающих текстов своих школ.

Хуаянь мыслит просветление как мгновенное осознание вечного тождества подвижника с буддой. Тяньтай делает упор на то, что подвижник остается в непостоянном мире, помогая всем существам достичь освобождения. С точки зрения Хуаянь внутренняя природа живого существа полностью блага, как блага природа будды. Школа Тяньтай учитывает дурное в природе живого существа и признает, что в природе будды также есть «дурное»: иначе непонятно, как будда может сострадать непросветленным существам. В китайском буддизме эти два подхода обсуждаются не только в полемике между школами Хуаянь и Тяньтай, но и в спорах внутри школы Тяньтай.

Учение Чань во многом близко к Хуаянь, но в целом для Чань характерны отход от теорий и поиски нового языка, напрямую подводящего ученика к «озарению». Представление о живом существе как уже внутренне просветленном присутствует и здесь. Навести



ученика на озарение может любой образ, звук, событие, и приятие обыденной действительности здесь также можно проследить.

«Тайное учение» Чжэньянь вырастало из осмысления буддизма как пути к обретению различных благ в здешней земной жизни. Учение о просветленной природе всех существ служило обоснованию обряда: по сути своей все существа в мире едины, а значит, действия одного (монаха, совершающего обряд) могут непосредственно сказываться на состоянии других (например, больной исцеляется). Коль скоро целью было зримое «чудо», то и просветленность мыслилась не только как внутренняя, но и как проявленная вовне.

Чтобы заботиться о других живых существах, подвижнику нужно исходить из двух предпосылок: во-первых, сам он исконно имеет природу будды, а значит, может помогать другим, подобно Будде; во-вторых, эти другие тоже имеют природу будды, и значит, подвижник может надеяться спасти их. Но если другие — такие же, как он сам, то зачем им нужна его помощь? Одна и та же теория обосновывает путь бодхисаттвы и обессмысливает его. Обойти это противоречие можно было несколькими способами. Школа Хуаянь и ее единомышленники в школе Тяньтай учили о сущности живого существа, истинной и полностью свободной, и относили вопрос о непросветленной природе того же существа на уровень явлений, призрачных мнений. Мыслители школы Тяньтай сосредоточились на обосновании подвижничества за счет совмещения истинного и ложного, благого и дурного в сущностной природе любого существа — и отказались обсуждать просветление как следующее за подвижничеством или как одновременное с ним.

В Японии рассуждения об «исконной просветленности» впервые появляются на рубеже VIII—IX вв. в трудах Сайтё и Кукая. Японцы, по Сайтё, должны соблюдать «заповеди бодхисаттвы», исходящие от будды в «теле Закона», которого Сайтё:, следуя «Лотосовой сутре», отождествляет с Буддой Сякамуни. Эти заповеди тождественны «природе будды»: через них подвижник становится буддой не только на уровне сознания, но и на уровне тела. Как и Чжань-жань, Сайтё: видит цель подвижничества не в выходе за пределы мира обыденного опыта, а в заботе об этом мире.

Кукай, как и Сайтё:, называет итог подвижничества словами «стать буддой в нынешнем теле» (*сокусин дзё:буцу*). По Кукаю, будда в теле Закона и подвижник в смертном теле имеют одни и те же шесть первоначал (земля, вода, огонь, ветер, небо и сознание); тождество подвижника и будды осуществляется при обряде за счет особых телесных, речевых и мысленных действий. Всю жизнь в непостоянном мире Кукай понимает как обряд, где вселенский

будда являет себя в любом единичном живом существе, предмете, событии (эту точку зрения Кукай обосновывает в трактате «Значение слов "Стать буддой в этом теле"», «Сокусин дзё:буцу-ги»). Для Сайтё главный пример «становления будды в нынешнем теле» дан в «Лотосовой сутре», где Дочь царя драконов в один миг обретает просветление; буддой становится существо, которое еще мгновение назад не было буддой.

В сочинениях Кукая одна из главных тем — соотношение «тайного» учения школы Сингон со всеми остальными, «явными» учениями. Например, в «Драгоценном ключе к тайному хранилищу» («Хидзо: хо:яку») Кукай показывает, что все «явные» школы так или иначе осмысляют «истинную сущность», но их построения недостаточны, а полностью ее открывает только «тайное учение». Идеи Кукая были усвоены «тайным учением» школы Тэндай в конце IX—X в., а уже оттуда они перешли в традицию *хонгаку*.

Ученики Сайтё в первой половине IX в. уточняли его понимание слов «стать буддой в этом теле» и согласились в том, что даже частичное «становление будды» может быть основой для сострадательного подвижничества. При Эннине (794—864) и Энтине (814—891) в школе Тэндай шла разработка «таинств». Многие темы, уже затронутые в трудах Сайтё и развиваемые затем в традиции *хонгаку*, обсуждают также и Эннин, и Энтин. Однако развернутого учения об «исконной просветленности» у них еще нет. Разработку этого учения начинает Аннэн (ок. 841 — ок. 889). По Аннэну, Будда Сякамуни из «Лотосовой сутры» тождествен всем буддам, он проповедует Закон всюду и всегда; Аннэн усваивает то понимание будды, которое излагал Кукай, но обосновывает его исходя из «Лотосовой сутры». По Аннэн («Беседы об учениях и временах», «Кё:дзи мондо:»), наставник, говоря о тождестве истины и заблуждения, нирваны и сансары, описывает ученику его будущий подвижнический опыт; в мире непостоянства такие рассуждения имеют смысл только в рамках обучения. Эту поправку мыслители традиции *хонгаку* будут опускать, что даст их критикам повод обвинять их в отрицании подвижничества. В «Подробно изложенном всеобъемлющем руководстве по принятию заповедей бодхисаттвы» («Фуцу: дзюбосацукай ко:сяку») Аннэн, вслед за Сайтё, обсуждает особые свойства этих заповедей. Коль скоро заповеди исходят от будды, а будда их не нарушает, то и подвижник не может их нарушить. (Похожие рассуждения можно встретить у амидаистов: «памятование» исходит от Амиды и потому безошибочно.) Принять заповеди могут все существа; намерения, направленные на «пользу для других», важнее буквального следования заповедям.



Круг наставлений школы Тэндай, которые передавались изустно, определяется, вероятно, при Кокэе (977—1049) и Рэндзицубо Сёхане (996—1077). Сюда вошло и учение об «исконной просветленности».

На рубеже XI—XII вв. Какубан (1095—1143) соединяет «таинства» и амидаизм, старается заново свести в систему все обрядовые знания, передаваемые в Японии. Он обращается за наставлениями и к монахам Тэндай, хотя порой и критикует их. В «Стихах о собственной просветленности единого сердца» («Иссин дзикаку-дзю», ок. 1135—1139) Какубан спорит с приверженцами Тэндай, говоря, что сострадательная забота о других не оправданна, если подвижник сам не достиг совершенства. В «Покаянных признаниях в молельне Тайного Величия» («Мицугон-ин хацуро дзангэ-но мон», ок. 1135—1139) Какубан ведет речь о покаянии, которое должно предшествовать обрядовой работе. Подвижник исповедуется перед «зеркалом собственного сердца», в котором изначально пребывают все будды. Сердце содержит в себе все миры, поэтому кается подвижник не за одного себя, а за всех обитателей всех миров.

Японские мыслители IX—XI вв. обсуждают исконную природу живого существа как то, что позволяет ему подвижничать ради других. Сайтё рассматривает эту исконную природу с точки зрения способности к усвоению учения «Лотосовой сутры», в контексте воспитания монаха для службы по «защите страны» и в связи с «заповедями бодхисаттвы». Кукай исследует тождество живого существа с буддой на уровне их общего телесного устройства, выявляемого в обрядовых действиях; кроме того, для него сущностная природа всех существ важна как предмет познания, частично доступный всем учениям, но в полной мере — только «тайному». Аннэн соединяет подходы Сайтё и Кукая, причем обсуждает единение подвижника с буддой на двух уровнях: как желаемое (для освобождения) и как уже данное (для обряда). Гэнсин развивает учение школы Тэндай о единстве помраченных миров и мира будд в рамках рассуждений о будде Амиде и его всеобъемлющем обете. К началу XII в. и в школе Тэндай, и в других школах (например, в Сингон, как видно по трудам Какубана) назревает потребность обобщить разрозненные наставления, передаваемые изустно, и заново обосновать подвижничество в обоих его видах: как путь к освобождению и как способ достижения мирских благ.

Точные даты создания памятников, относимых к «традиции исконной просветленности» школы Тэндай, неизвестны, как неизвестны и имена их настоящих составителей. Мы приводим при-

близительные датировки по оценке Тамуры Ёсиро [Тамура Ёсиро, 1973; 477—548].

«Собрание главных нитей исконной основы» («Хонри дайко:сю:», приписывается Сайтё) составлено, вероятно, в первой половине XII в. «Собрание» — краткий учебник, в нем обсуждаются основы теории Тэндай. Всего здесь рассмотрены четыре темы: 1) Будда Сякамуни первичен, все другие будды вторичны по отношению к нему, потому что именно он проповедует Закон; 2) все учения едины: внешне они разнятся потому, что соразмерны разным временам, но все времена сходятся в одно внутри «единого века Будды»; 3) миры людей, будд, богов, ада, голодных духов, животных и все остальные миры, в которых возможно переродиться по закону воздаяния, проникают один в другой; 4) обряды почитания «Лотосовой сутры», величания будды Амиды и созерцания знака «А» (см. ниже) по смыслу едины друг с другом.

«Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы» («Тэндай Хоккэ-сю: Годзу: хо:мон ё:дзан», приписывается Сайтё) составлена, вероятно, во второй половине XII в. Сюда вошли короткие отрывки на разные темы, связанные с обоснованием обрядов школы Тэндай.

Следующие четыре текста относятся к первой половине XIII в.

«Развернутая похвала исконной просветленности» («Тю: хонгаку-сан») приписывается Рёгэну. Это стихотворное величание Будды, Учения и Общины, пребывающих в исконно-просветленном сердце человека.

«Толкование к похвале исконной просветленности» («Хонгаку-сан-сяку») приписывается Гэнсину. Здесь дан комментарий к «Развернутой похвале...» в виде беседы наставника с учеником.

«Тридцать четыре заметки» («Сандзю:сика-но котогаки») приписываются Гэнсину. Этот справочник по учению Тэндай состоит из тридцати четырех статей по отдельным терминам («сознание», «неведение», «три тела будды» и др.) и тезисам, таким как «рождения и смерти — это нирвана», «травы и деревья становятся буддами», «мир будды и миры живых существ не растут и не убывают», «время чтения — это и есть прекращение заблуждений».

«Созерцание истинной сущности» («Синнёкан») приписывается Гэнсину. Здесь даются наставления для мирян по созерцанию «истинной сущности», она же «исконная просветленность»; это созерцание описано как универсальный обряд, столь же простой, как молитва к будде Амиде, но более действенный. См.: [Стоун, 1999в].

Во второй половине XIII в. появляются еще два текста, по объему намного крупнее предыдущих. «Наследие храма Сючань» («Сюдзэндзи-кэцу») приписывается Сайтё:. Здесь подробно рассказано о том, как и чему Сайтё учился в Китае в школе Тяньтай.



«Пестрое собрание подвижничьего света» («Канко: руйдзю:») приписывается Тюдзину (1065—1138). По содержанию это действительно самое пестрое из перечисленных сочинений, оно содержит разнообразные сведения об истории школ Тяньтай и Тэндай, а также об их учении.

Кроме названных текстов к традиции *хонгаку* школы Тэндай относится еще около двух десятков сочинений.

По большей части все памятники традиции *хонгаку* состоят из коротких отрывков; часто один и тот же фрагмент входит в разные подборки. Вероятно, поначалу это были заметки на «разрезной бумаге», *киригами*, позже сведенные в сборники. Такие заметки делались в храмах школы Тэндай на горе Хиэй по ходу занятий учителя с учеником и в пору подготовки учеников к диспутам и к школьным испытаниям.

В XIV в. и позже наставники школы Тэндай комментируют созданные ранее изложения учения об «исконной просветленности»; составители текстов начинают подписывать их своими именами. В дальнейшем традиция *хонгаку* в школе Тэндай почти не изменяется по содержанию. Конец традиции приходится на рубеж XVII—XVIII вв., когда монахи Мёрю Дзидзан и Рэйку Кокэн переосмыслили учение Тэндай и отказались от установки на «исконную просветленность».

Другую датировку памятников традиции *хонгаку* предложил Ханано Митиаки. По сравнению с той, что мы привели выше, в ней даты сдвигаются на пятьдесят-сто лет раньше [Ханано Митиаки, 1979]. По мнению исследователя, в школе Тэндай в начале XI в. существовала ранняя, амидаистская традиция *хонгаку*, представленная «Собранием кратких сведений о созерцании сердца» (см. гл. 26) и «Созерцанием истинной сущности» — если считать, что Гэнсин действительный автор этих текстов. Такая периодизация позволяет проследить непрерывность школьной традиции Тэндай от Гэнсина до памятников XIV в., чье авторство и датировки считаются достоверными. На наш взгляд, периодизация Тамура Ёсиро более убедительно соотносит тексты традиции *хонгаку* с событиями вне школы Тэндай. В частности, «Созерцание истинной сущности» едва ли предвосхищало (за двести лет) учения об одном единственно-действенном обряде; скорее, оно стало откликом на проповеди наставников Дзэн и Дзёдо.

Для традиции *хонгаку* характерны: широкий круг цитируемых источников при установке на истинность отдельных положений в

тех сутрах, чье учение в целом школа Тэндай не принимает; частое цитирование коротких фрагментов сутр без учета их контекста; обилие ссылок на вымышленные либо сомнительные источники; прочтение отрывков китайских текстов вопреки правилам грамматики; произвольное «вчитывание» в текст канона всевозможных значений, в том числе отсылающих к японским местным преданиям, и т. д. Все эти приемы допускаются для «созерцательного» толкования (*кансин-сяку*, см. гл. 26), при котором за основу берется не текст, а собственный опыт толкователя. Мыслители традиции *хонгаку* часто задействуют обсуждаемое понятие в наиболее широком значении, так что весь мир предстает как «сознание», как «неведение» и т. п. Такой подход можно назвать «обрядовым»: подобно тому как в обряде подвижник обращается к одному из множества почитаемых существ как к единственному, наставник, строя свое рассуждение, выбирает один из терминов и излагает все учение в виде разъяснения к нему. Подобная работа близка к подвижническому сосредоточению — в данном случае не на созерцаемом образе, а на толкуемом слове.

Рассуждая о будде, мыслители традиции *хонгаку* ведут речь о соотношении между «тремя телами»: 1) «тело Закона-Дхармы», будда как таковой; 2) сострадательные «тела Соответствия»; 3) «тела Передачи», они же «Превращенные тела» или «тела Воздаяния» — будды как земные учителя, прежде всего Сякамуни. В «Собрании главных нитей» соотношение между телами будды выглядит так: хотя три тела неразрывно связаны между собой, первично то из них, которое проповедует Закон. Другие школы, по учению Тэндай, движутся от Будды как единичного существа (основателя учения) к вселенскому будде, сама же она, наоборот, движется от всеобщего (будды как основы мироздания) к единичному — то есть к Будде «Лотосовой сутры», который в полной мере выявил эту основу своим подвижничеством и проповедью. «Стать буддой» здесь означает пройти вслед за Буддой путь от осознания своей исконной основы к ее деятельному осуществлению. Проповедь содержит в себе и Закон как таковой, и соответствие запросам общины, и передачу Закона этой общине, то есть в любой проповеди действуют все три тела. Для традиции *хонгаку* первично не вневременное содержание проповеди, а ее конкретное выражение, где вечное сочетается с насущным.

В «Тридцати четырех заметках» опровергается та точка зрения, что будда в теле Закона — это сущность, а Соответствие и Передача — действия этой сущности. По «Лотосовой сутре», тела будды не различаются по признаку «сущности и действий»; они образуют триединство, где «одно — это то же, что три, а три — то же, что одно» (заметка 1). Не только в буддах, но и в каждом чтимом существе его почитатели ищут «основу», которая по-особому «отпечатана» в нем. Различия между телами будды могут пониматься как временные, условные (заметка 2) — или же как постоянные и истинные (заметка 24). Хотя Будда, согласно «Лотосовой сутре», достиг просветления «давно и далеко», он и в настоящее время становится буддой — вместе с каждым подвижником. Таково раскрытие трех тел будды в «делах» (заметка 11). Но с точки зрения «основы» путь становления будды вовсе не имеет начала, середины и конца (заметка 12). Вне обыденного опыта никаких «тел будды» нет; насколько в нем присутствует воздаяние, настолько в нем присутствует будда (заметка 22). «Становление будды» происходит «в одно мгновение», а именно при первом знакомстве с буддийским учением (заметка 30).



По учению об «исконной просветленности», все в мире имеет «природу будды»; однако то, что «не имеет чувств» (растения, горы, реки и т. д.), не может стать буддой. Растения не перерождаются по закону воздаяния, а лишь создают условия для жизни в том или ином мире («Тридцать четыре заметки», заметка 16). Если бы травы и деревья становились буддами, миры бы оскудевали, так что спасение одних существ умножало бы страдания других, что противоречит смыслу учения о воздаянии. Но если бы в людском мире становилось все меньше людей (по мере того как люди становятся буддами), это также приводило бы к умножению страданий одних людей по причине спасения других, что немыслимо. В традиции *хонгаку* отсюда делается вывод, что люди в мире людей, боги в мире богов и т. д. будут существовать вечно. «Природа будды» как причина просветления может рассматриваться в трех смыслах. Как «прямая причина» она исконно присуща человеку, составляет его внутреннюю основу. Как «конечная причина» она — мудрость Будды, освещающая весь мир и любого человека. «Природа будды» как «связанная причина» — это добрые дела самого человека, они устанавливают его связь с Буддой и позволяют проявить его исконно-просветленную природу (заметка 18). Поскольку воздаяние дано в опыте любому живому существу, постольку в его опыте присутствует будда в «теле Воздаяния», а значит, и остальные два тела. Даже безотчетная забота о себе (например, когда человек старается укутаться потеплее от холода) доказывает, что любой человек сам себе деятельно сострадает, а это значит, что он — будда хотя бы для самого себя (заметка 34).

Традиция *хонгаку* 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 Сякамуни, 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 Чистой земле, а остается в пределах непостоянного мира.

Согласно «Собранию главных нитей», буддийское учение едино, хотя оно и сообразуется со способностями различных слушателей. Поэтому единство учения — это в то же время и единство общины. Отдельный человек может одновременно принадлежать к разным группам слушателей Будды. Весь Закон существует как целое в опыте каждого 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 Закона. 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.

В «Толковании к похвале исконной просветленности» ставится вопрос: как могут быть «исконно просветлены» непросветленные существа в круговороте перерождений? Живое существо может не двигаться к просветлению, но это не значит, что ему не присуща просветленность как «начало». Каждая отдельная жизнь в круговороте имеет начало и конец, но в целом он безначален и бесконечен. На уровне явлений каждое отдельное событие имеет причину, и в этом смысле безначального первоначала нет ни у какого отдельного явления. На уровне сущности вечно все, и в этом смысле «исконная просветленность» пребывает во всем, но не порождает ничего отличного от нее самой.

По «Развернутой похвале исконной просветленности», не только истину, но и различные мнения люди не получают извне, но извлекают из собственного сознания, хотя для этого нужны и помощь Будды, и книги, и наставники. Сердце мыслится как телесное: это восьмиугольный «кусочек мяса размером в один квадратный *сун*» (3,03×3,03 см), по-разному устроенный у мужчин и женщин (у мужчин лепестки лотоса повернуты кверху, а у женщин книзу). Сердце сознает непостоянный мир, и в то же время оно — вместилище учения «Лотосовой сутры», и оно же — лотос с восемью лепестками, на которых пребывают будды и бодхисаттвы во время обряда. По «Толкованию к похвале исконной просветленности», сердце называется «сущностью», «зародышем» и «основой», и эти три имени соответствуют трем истинам: «пустой», «временной» и «срединной». Следя за изменчивыми явлениями, сердце-сознание бывает занято чем-то одним и не занято другим, а когда все множество миров вмещается в него сразу, то сердце возвращается к единству.



В «Тридцати четырех заметках» обсуждается несколько понятий, применяемых для различения истинного знания и мнений. Это понятия «исконного и следа», «основы и дел», «пустой, временной и срединной истин», «истинного и условного». 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. На уровне «основы» все множество вещей полностью едино, а на уровне «дел» каждая вещь имеет свою сущность и в этом качестве существует вечно (заметка 4). Во «вратах следа» три истины в конечном счете едины, а в «исконных вратах» каждая существует сама по себе. Здесь «временная истина» вечна, как вечны и «пустая», и «срединная» истины. С другой стороны, ни одна из истин не «побеждает» другие, и все же в их слиянии одна «принимает», а две другие в нее «вливаются» (заметка 27). Для традиции *хонгаку* в качестве «принимающей» выступает «временная» истина, и в нее вливаются «пустая» и «срединная» истины. Если наличие предпочтений, «склонностей» — свойство, присущее человеческому познанию в целом, то от них зависят не только ложные мнения, но и всякое знание вообще, и поэтому требование отбросить их бессмысленно. Противники учения об «исконной просветленности» делали отсюда вывод, что наставники школы Тэндай попустительски относятся к заблуждениям.

Мыслители традиции *хонгаку* описывают Закон Будды как учение, соразмерное Будде, а значит, единое и в то же время множественное. Понять Закон означает для них осмыслить все версии буддийского учения как части некоего целого и выстроить их в систему. Каждое из изложений Закона содержит в себе противоречия, ибо оно должно соответствовать разным пластам внутри сознания слушателя. 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 множества 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» и др.). Речь всякий раз идет о том, чтобы в частном, неполном знании усмотреть одно из проявлений целостного сознания, познающего истину, а не что-либо иное.

Исходя из учения Чжи-и, истолкованного у Сайтё и вобравшего в себя построения «тайного учения», подвижничество с точки зрения метода мыслится как «прекращение неведения и постижение сути» (*сикан*), а с точки зрения содержания — как охват «единой мыслью» мироздания во всех его измерениях, «трех тысяч миров». Оно позволяет монаху обрести самодостаточность, помогающую заботиться о других живых существах.

Согласно «Собранию главных нитей», последовательность шагов при созерцании такова: 1) подвижник стремится найти будду в своем сердце, «исконно просветленном», но пока замутненном заблуждениями; 2) для этого он обращается к тому, чем занято обычно его сознающее сердце, и видит в нем хаотичный мир — отчасти кажущийся внешним, а отчасти внутренним; 3) подвижник приводит этот мир в систему, выделяя в нем десять миров; 4) содержание его сознания приходит к единству, и подвижник обретает собственное сердце как тождественное будде.

«Собрание главных нитей» и «Толкование к похвале исконной просветленности» излагают учение традиции *хонгаку* о самых простых видах сосредоточения. Созерцание санскритской буквы «А», принятое в «таинствах», наставники Тэндай связывают воедино с чтением «Лотосовой сутры» и почитанием будды Амиды. Подобно знаку *А* во всех голосах, истина «Лотосовой сутры» есть во всех учениях; через знак *А* будда Амида тождествен Дайнити и оба они тождественны Сякамуни. В «Толковании к похвале исконной просветленности» учитель описывает созерцание «сердца» как «лунного круга»: на этом круге и вокруг него подвижник помещает будд и бодхисаттв, а затем соотносит с ними составные части своего сознания, и его «сердце» столь же стройно упорядочивается, как и мир будд.

По «Созерцанию истинной сущности», если подвижник понимает: «Я и есть истинная сущность», — то все будды и бодхисаттвы, все сутры, все деяния и заслуги оказываются внутри него самого. Для созерцания «истинной сущности» не требуется особых условий; коль скоро все люди и животные — это истинная сущность, и все будды — истинная сущность, то когда человек заботится о себе, о своей семье или о домашней живности, он тем самым делает подношения всем буддам. Такой подход может обосновывать отказ от обрядов вообще, но он же может и превращать в обряд всю повседневную жизнь человека.



# Глава 24
# Споры с новыми учениями. Поиски единственного обряда и вопрос о выборе веры

Критика учения об «исконной просветленности» началась внутри самой школы Тэндай. Основатели новых буддийских движений эпохи Камакура так или иначе отталкивались от учения Тэндай, что-то заимствовали из него, а с чем-то спорили. В свою очередь, приверженцы традиции *хонгаку* отвечали на их проповеди и доказывали, что все основные мысли новых учений так или иначе уже содержатся в наследии школы Тэндай.

Наставник школы Тэндай Хотибо Сёсин (конец XII — начало XIII в.) в «Личных заметках о трех больших частях толкования Лотосовой сутры» («Хоккэ сандайбу-сики», завершены в 1207 г.) указывает на сомнительность некоторых источников учения о *хонгаку*, например «Толкования к трактату о Махаяне». «Исконную просветленность» Сёсин понимает согласно «Трактату о пробуждении веры», как внутреннюю природу непросветленного существа. По Сёсину, учение об «исконном будде», пребывающем в каждом из живых существ, совпадает с небуддийским учением о «плоде без причины» (или о первопричине). Сёсин упрекает своих товарищей по школе в отвержении подвижничества. В текстах традиции *хонгаку* отделить прикладной, предписательный уровень рассуждений от теоретического, описательного, часто невозможно, что и создает впечатление, будто подвижничество считается здесь излишним. Вероятно, под влиянием такой критики наставники традиции *хонгаку* стали выделять «созерцание сердца» как особый слой учения (см. гл. 22).

У основателей новых камакурских движений тоже можно найти отклики на учение Тэндай об «исконной просветленности». Правда, почти никогда они не критикуют школу Тэндай напрямую (за исключением Нитирэна), но косвенную полемику с нею можно проследить и у Догэна, и у Синрана. Так, Догэн в «Рассуждениях о различении пути» говорит об «учении Сэнни» (по главе XXXIX «Сутры о нирване», ТСД 12; 594a—596b). Сэнни в сутре — ученик брахманов, сторонник учения о вечном Атмане; в беседе с Буддой он признает недостатки своей точки зрения. По Догэну, утверждения о сознании как изначальном и о теле как временном — это и есть учение о вечной душе; в буддийском же учении тело и сознание неразделимы. Сэнни отвергает рождения и смерти, а это — преступление против Закона, коль скоро сансара есть нирвана, и он тем самым отвергает и нирвану. Здесь можно усмотреть скрытую

критику учения Тэндай об «исконной просветленности», но сам Догэн такого сближения не проводит. При этом и Догэн, и Синран, и Нитирэн часто задействуют понятия и приемы рассуждения, отсылающие к традиции *хонгаку*.

Расхождения между школой Тэндай и новыми движениями в основном касаются не теории, а практики. Делая упор на какой-то один обряд, один способ подвижничества («памятование о будде», «сидячее созерцание», возглашение заглавия «Лотосовой сутры»), каждое из новых движений мыслит его как исключительный. В связи с ним ставится и вопрос о выборе веры. Принадлежать к какому-то движению означает теперь следовать только ему, отказавшись от других учений и обрядов. С этой точки зрения у школы Тэндай главные недостатки — это, с одной стороны, равнодушное, отстраненное отношение к подвижничеству, а с другой — всеядность, готовность без разбора сочетать любые обряды. На первый взгляд, из того, что любое живое существо уже просветлено, действительно следует ненужность каких-либо подвижнических усилий. Однако в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай в первой половине XIII в. было выстроено свое учение об обрядах, в том числе и о единственном обряде, могущем заменить собою все прочие. «Созерцание истинной сущности» описывает такой обряд и содержит ответы критикам учения Тэндай — сторонникам *нэмбуцу* и *дзэн*.

Речь об одном из обрядов как исключительном первым заводит Хонэн. Прежде, хотя разновидностей обряда было известно много, смысл их всех понимался в общем одинаково: подвижник достигает единения с почитаемым существом (буддой, бодхисаттвой, богом) и получает доступ к чудесной силе, за счет которой может достичь желаемой цели. Обычно целью было помочь себе и другим обрести мирские блага, реже — выйти прочь из круговорота перерождений. Тот или иной обряд выбирался смотря по тому, ради кого этот обряд совершали, каких благ искали, от каких препятствий на пути к освобождению старались избавиться. Как писал Кукай в «Тайном ключе к Сутре-сердцу Праджня-парамиты», «когда подбирают средства для исцеления отравленных, то противоядие зависит от разновидности яда» [Трубникова, 2000; 292], — одного обряда для всех быть не может, ведь в мире страданий каждое существо всякий раз страдает по-разному.

При таком подходе, как у Кукая и его продолжателей, выбор веры может не подразумеваться вообще. Приверженцы любого из учений всякий раз по-своему правы, хотя учения и можно выстроить в ряд от менее совершенных к более совершенным — в зависимости от грубости или тонкости людских задатков, которым соразмерна та или иная проповедь. Или же о вере говорится в самом общем смысле — как о решимости искать прибежища у Будды, его Учения и Общины. Впрочем, небуддийские учения тоже могут быть осмыслены как «уловки» Будды, предназначенные для тех, кто, например, способен усвоить истину в виде даосских или конфуцианских наставлений. Выбор учения, конечно, зависит от того, какие именно из своих задатков человек задействует, но это определяется уровнем его познавательных способностей, а не свободным решением.



По-другому рассуждает Хонэн. В «последнем веке» все люди отравлены уже безнадежно и лекарства бесполезны; заблуждения и страдания в здешней жизни неустранимы, спастись можно только «силой Другого» — силой будды Амиды. При этом, хотя способности у всех людей одинаково ничтожны, человек волен довериться будде и восславить его, а может не делать этого, так что выбор остается.

У критиков Хонэна и у его защитников снова и снова звучит вопрос о выборе исключительной веры: означает ли вера в действенность одного обряда неверие во все прочие пути к спасению? Выбор обряда как единственного может основываться на нескольких посылках:

1) этот обряд прост, то есть един в себе, не многоступенчат;

2) он скор, не занимает много времени;

3) он легок, не требует особенно тонкого ума, памяти, усердия, развитого навыка сосредоточения;

4) он доступен, для него не нужны особое здание, одежда, утварь, книги, статуи, картины и пр.;

5) он открыт для всех, в том числе для грешных, дурных людей;

6) он одним махом решает или упраздняет все задачи: и мирские, и потусторонние; его одного достаточно для достижения конечной цели.

Исключительность обряда также может пониматься в нескольких смыслах:

а) все остальные обряды бесполезны изначально либо утратили силу в наступившем «последнем веке»;

б) другие обряды тоже действенны, но слишком громоздки, трудны, так что этот выгоднее: по времени, по затратам, по удобству;

в) другие обряды полезны лишь частично, а этот приносит всю мыслимую пользу сразу.

Что касается понятия «веры» (*син*), то его значение, на наш взгляд, хорошо видно на двух примерах, не связанных ни с тради-

цией *хонгаку* школы Тэндай, ни с новыми камакурскими учениями. Здесь, как и у Кукая, в обоих случаях речь идет о снадобье, лекарстве. Первый пример — это отрывок из «Собрания песка и камней» (свиток II, рассказ 1):

«Один мирянин верил монаху из горного храма: глубоко доверял ему и в мирских делах, и в том, как выйти из этого мира. Когда болел, о лекарствах тоже спрашивал его. Во врачевании этот монах не смыслил и от всех болезней советовал лечиться так: жарить и есть наросты со стеблей глицинии. Говорят, мирянин, с верою принимая это снадобье, исцелялся от любых недугов.

Однажды у него пропала лошадь.

— Как мне ее вернуть? — спросил он у наставника.

Монах отвечал, как обычно:

— Поджарь и съешь наросты глицинии!

При чем здесь это? Но мирянин с верою принял совет, как есть. Только запаса наростов у него не было, и он отправился их собирать. Чуть отошел от дома к подножию гор — там в лощине увидал свою лошадь. Вот что значит верить!» [Сясэкисю:, 1966; 91—92].

Второй пример — рассказ из «Записок на досуге» («Цурэдзурэгуса», 1330—1332) Ёсида Канэёси (перевод А.Н. Мещерякова):

«На острове Цукуси жил некий судья, который верил, что редька — наилучшее снадобье от любой хвори. Многие годы он съедал за завтраком две вареных редьки. И вот однажды, улучив час, когда никого в присутственном доме не было, его окружили враги. И тут вдруг из дома выскочили два воина и стали сражаться с врагами не щадя живота своего. Когда они рассеяли всех врагов, судья в удивлении произнес: “Я вас не знаю, но вы сражались так смело! Что вы за люди?” — “Мы — те редьки, которые ты съедал за завтраком в течение долгих лет”. Сказав так, воины исчезли.

Вот ведь оно как: поверь всем сердцем хоть в редьку, все равно воздастся» [Ёсида Канэёси, 2009; 66—67].

Итак, под верой понимается прежде всего убежденность в том, что какое-то средство действенно, и решимость прибегать к нему. В обоих случаях вера предполагает, что это средство универсально (годится на все случаи) и радикально, а кроме того, срабатывание его зависит не столько от какой-либо высшей силы, сколько от самого верующего, от его доверия к этому средству.

Учение о вере в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай опирается на «Трактат о пробуждении веры в махаяну». В нем различаются четыре вида веры: в «исконную основу», в Будду, Учение и Общину. Они соответствуют четырем разновидностям



человеческих сердец. Верить в «исконную основу» — значит с радостью помнить об истинной природе потока дхарм. «Истинная сущность», которую подвижник ищет, двигаясь от заблуждения к просветлению, — это сущность не чего-либо, а именно обманчивых явлений. Коль скоро это так, то ложные страсти — это и есть просветление, страдания — это и есть освобождение, сансара — это и есть нирвана. Верить в Будду — значит верить в то, что он наделен «неизмеримым количеством благих свойств и качеств, <...> постоянно памятовать об этих качествах, приближаться к ним, почитать их, преклоняться перед ними», и тем самым развивать свои благие задатки и продвигаться к высшему знанию. Верить в Учение — значит верить в то, что оно «приносит великую пользу и благо», постоянно помнить о необходимости непрерывного подвижничества ради спасения всех живых существ. И наконец, верить в Общину — значит верить, что она способна «самосовершенствоваться, принося благо как себе, так и другим живым существам. Человек, наделенный такой верой, с радостью стремится приблизиться к сонму бодхисаттв и искать их наставлений относительно правильной практики самосовершенствования» (перевод Е.А. Торчинова [Трактат о пробуждении веры, 1997]). Признавая Будду как образец, Учение — как способ познания и Общину — как сообщество наставников и единомышленников, человек выражает готовность следовать такому образцу, применять такой способ, действовать заодно с таким сообществом, на деле осуществлять свое знание «истинной сущности».

Сходство подобной веры с присягой на верность можно в дальнейшем проследить и в текстах школы Тэндай, и у наставников новых камакурских движений. Выбор веры может выражаться в том, что из всех учений выбирается одно, из множества будд — один будда, из общины — какая-то ее часть. Спор идет о допустимости и необходимости такого выбора. Сторонников «исконной просветленности» винили в том, что они сосредоточены на первом виде веры — на признании «исконной основы». И раз они не делают «исключительного» выбора в пользу того или иного учения и общины, то они равнодушны к деятельной стороне веры вообще. В ответ монахи Тэндай упрекали своих противников в том, что те принижают другие учения и другие сообщества внутри большой буддийской общины.

Ища и обретая «истинную сущность», человек получает доступ к тому истинному знанию, которое присуще ему изначально, находит все Три Сокровища в самом себе. Об этом говорится в «Сутре о сосредоточении на Цветке Лотоса» (см. гл. 23): подвижник обращается за прибежищем к своему собственному «исконно-просветлен-

ному сердцу», оно же — «лотосовая опора» для истинного Закона, вместилище всех будд и бодхисаттв. Познающий достигает тождества с «истинной сущностью» — подобно тому как при «тайном» обряде подвижник достигает единства с почитаемым существом. Истина, заключенная в этой сущности, открывается познающему так же, как подвижнику достаются чудесные силы, которые есть у будды. В традиции *хонгаку* школы Тэндай такой подход особенно четко прослеживается в «Созерцании истинной сущности».

По Синрану, для возрождения в Чистой земле достаточно «истинной веры», *синдзин*. «Памятование о будде» — это не обряд как таковой, а прямое осуществление обета будды. В главном своем труде Синран говорит, что в слове «Наму» (из «Наму Амида буцу» содержатся и обращение человека к будде, и призыв будды: «Верь!» Подобно тому как в традиции *хонгаку* подвижник обретает в самом себе «исконную просветленность», Синран в себе находит Изначальный обет, *Хонган*. Но чтобы найти его, слова «памятования» все-таки нужно произнести. А повторять *нэмбуцу* много раз не нужно — ведь это значило бы не полностью доверять будде.

Вслед за Тань-луанем Синран говорит, что подвижник ведет себя с буддой, как хороший сын с родителями или как верный слуга с господином: не действует самовольно, а всегда следует желанию старшего. Единственность *нэмбуцу* определяется тем, что это не способ двигаться к будде, а решимость довериться будде, дать ему двигать человеком. Нечто похожее происходит и при «тайном» обряде, но там подвижник вверяет себя почитаемому на время обрядового действа, а *нэмбуцу*, по Синрану, закрепляет такое состояние навсегда. «Легкое» произнесение имени Амиды противопоставляется сложному пути книжной учености. Но если «памятование» дается «силой Другого», то оно, вообще говоря, могло бы быть сколь угодно сложным. Синран отводит такое возражение: по-настоящему он не знает, просто или сложно ему «памятовать», а знает только, что так ему жить легче, чем по-другому. Исключительность доверия будде состоит еще и в том, что оно для Синрана — то единственное, что зависит от самого человека, а все остальное предоставляется будде. Вера для Синрана — это полное доверие, при котором успех может быть и не обеспечен, зато поражение без веры несомненно. 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» [Буддизм в Японии, 1993; 499].



Догэн, в отличие от Синрана, настаивает на том, что просветление совершается сейчас, ровно в тот миг, когда человек предается «созерцанию». Главная установка его учения — на единство подвижничества и «свидетельства», действительного осуществления просветления. «Сидячее созерцание» мыслится как особенный, «исключительный» способ подвижничества, ведь если не ради окончательной цели — «озарения», — то им вообще заниматься незачем. Сторонники других обрядов могут рассчитывать хотя бы на частичную пользу, а при *дзадзэн* получаешь все — или ничего.

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

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, стремятся все они «вернуться к собственной самости», а радуются все «упражнению, приносящему счастье». Догэн призывает подвижника: «Правильно открой сокровищницу собственной самости и сделай так, чтобы ты мог свободно наслаждаться ею!» [БС, 1974; 502—504].

В «Рассуждениях о различении пути» Догэн говорит, что *дзадзэн* — это способ осознания Закона, который 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 Догэна служат отсылки к примерам — самого Будды, китайских наставников школ Чань и других приверженцев «созерцания».

О других путях к спасению Догэн высказывается резко: *нэмбуцу* он уподобляет весеннему кваканью лягушек, а буддистов, изучающих Закон по книгам, сравнивает с лекарем, который знает лекарские трактаты, но сам не умеет готовить лекарства. Среди способов подвижничества, по Догэну, нет «лучших» и «худших», а есть истинный способ — *дзадзэн* — и все остальные, ложные. При этом сидение в созерцании Догэн называет «легким» и «блаженным». Оно «единственно», потому что удается только тогда, когда подвижник всецело подчиняет себя ему. «Воистину, нельзя обрести подлинную мудрость, если не направить все усилия на какую-то единственную цель» [Догэн, 1993; 205]. Верить в свое тождество с буддой бессмысленно, пока не пробуешь на деле осуществить его в «сидячем созерцании», а иначе найти в себе будду мог бы каждый. «Сидячее созерцание» исключительно потому, что отсутствием его одного объясняется неуспех любых подвижников; то же верно для «памятования о будде» у Хонэна.

Вместе с тем вера, по Догэну, действует даже и вне *дзадзэн*. Когда подвижники *дзэн* внезапно приходят к озарению от ударов, случайно услышанных слов и т. п., то это происходит именно благодаря вере. Наставник задает вопрос, например: знаешь ли ты природу будды? Ученик пробует изложить свои взгляды и слышит в ответ: нет, ты не знаешь! 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 Хонэна и Синрана вера — это то последнее, что остается людям в пору «конца Закона», а для Догэна при наличии веры никакого «последнего века» нет вовсе.

Как отмечает Абэ Масао, у Догэна свидетельство, подвижничество и вера полностью едины. У Синрана же вера соединяет подвижничество и свидетельство, которые иначе были бы бесконечно далеки друг от друга [Абэ Масао, 1992; 189—190]. Единственное условие всеобщего спасения Догэн помещает в настоящем времени, а не в прошлом, как Хонэн и Синран (ведь Изначальный обет Амиды уже принесен). Здесь Догэн согласен с мыслителями школы Тэндай. Но они говорят о времени, наступающем после знакомства с истинным учением, а Догэн — только о времени созерцания. Правда, для него такое мгновение равно вечности. Не разделяя подвижничество и свидетельство, Догэн противопоставляет деятельное знание, оно же *дзадзэн*, знанию вне действия (такому, как у приверженцев «исконной просветленности»). «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» [Догэн, 1993; 202].



В традиции «исконной просветленности» школы Тэндай вопрос о единственном и достаточном обряде обсуждается в нескольких текстах, подробнее всего — в «Созерцании истинной сущности». Здесь сосредоточение на «истинной сущности», она же «исконная просветленность», она же «истинное свойство всех дхарм», она же «будда в теле Закона-Дхармы», противопоставляется другим «исключительным» обрядам как всеобъемлющее: *нэмбуцу* и *дзэн* здесь предстают как частные случаи «созерцания истинной сущности».

Рассуждение об «истинной сущности» начинается с отсылки к учению о тождестве собственного сердца, мира будды и миров живых существ. 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 всё, что нужно для любого обряда, оказывается внутри тебя самого, в твоем распоряжении. Так что единственный обряд может заменять все другие, а может давать ключ к ним всем, обеспечивать их действенность. Созерцание истинной сущности ведет и к самому трудному — стать буддой в нынешнем теле, подобно Дочери царя драконов в «Лотосовой сутре», и к самому легкому — возродиться в Чистой земле будды Амиды. Неверие в «истинную сущность» — это клевета на Закон, она карается в аду Беспросветном, самой страшной из «подземных темниц». И падение в ад, и возрождение в Чистой земле зависят только от самого человека, от его веры или неверия. Граница между худшей и наилучшей участью проходит между недавним незнанием и теперешним знанием того, что «я сам и есть истинная сущность».

Для созерцания «истинной сущности» не требуется особых условий. Им можно заниматься на ходу, стоя, сидя и лежа. Любые бытовые действия могут быть осмыслены как обряд. И когда человек заботится о самом себе, он тоже совершает подношение буддам.

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», и из этого обряда возникает мир. В традиции *хонгаку*, как и в «таинствах», мир предстает как мандала, внутри которой будды и бодхисаттвы совершают друг другу подношения светом.

Казалось бы, если все, что нужно для созерцания истинной сущности, уже есть у каждого человека, и если это же есть в любой книге, то незачем отдавать предпочтение какой-то одной сутре. И все-таки составители «Созерцания истинной сущности» говорят о «Лотосовой сутре» с особенным почтением. 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»). Поэтому без величания «Лотосовой сутры» невозможно понять, что «я сам и есть истинная сущность».

Другие сутры учат об отсечении ложных страстей, затмевающих истинную природу человека. Но на самом деле в этом нет нужды. Преодолеть нужно только установку на различия, на то, что просветленный будда и ты сам не тождественны друг другу. Пока человек считает себя кем-то отдельным от будды, он — живое смертное 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», что идет вразрез с одним из главных положений буддизма. Но 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 нацелен на то, чтобы распространить это ощущение на весь мир, на деле достичь неразличимости «я» и «не-я». Такой обряд по сути един, но может быть разным для разных людей — в зависимости от того, чего они ждут от обряда.

«Школа Бодхидхармы», то есть традиция *дзэн*, согласно «Созерцанию истинной сущности», неправа в том, что сосредтотчена на «природе» и отвергает «свойства», «знаки» как «пустые». Дзэн считает, что всё есть будда, а потому живые существа для него все одинаковы, это учение отказывается сострадать живым существам «по отдельности», а Тэндай настаивает как раз на этом; «созерцатель» в себе видит только будду, а подвижник Тэндай — все многообразие мира. Что касается *нэмбуцу,* то если человек знает, что он сам и есть истинная сущность, то он сознает свое тождество с буддой Амидой, «и потому незачем далеко ходить в мир Чистой земли». Если он возродится в Чистой земле, но не будет знать о своем тождестве с Амидой, то его радость в той земле не будет «высшей». А те, кто преуспел в «созерцании истинной сущности», могут и в Чистой земле не просто покоиться, а трудиться вместе с буддой.

Поиски единственного способа подвижничества продолжаются в Японии и во второй половине XIII в. Нитирэн считает единственным обрядом *даймоку*, то есть произнесение слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» Здесь исключительность основана на том, что в этой сутре полностью содержится вся истина учения Будды. Последователей *нэмбуцу* и *дзэн* Нитирэн резко критикует, говоря, что вместо Чистой земли приверженцы «памятования» попадают в ад, а «созерцатели» с их «сомнением» на словах следуют за Буддой, а на деле — за его врагом, демоном Марой.



Сторонники «исконной просветленности» в школе Тэндай, со своей стороны, критикуют последователей *дзэн*, *нэмбуцу* и *даймоку*. Темы, уже заявленные в «Созерцании истинной сущности», продолжаются в текстах традиции *хонгаку* второй половины XIII в. — в «Наследии храма Сючань» и в «Пестром собрании подвижничьего света». Подход этих текстов одинаков: показать, что в школе Тэндай известны и подробно разработаны названные виды подвижничества, но ни один из них не берется как отметающий все другие.

## Глава 25
## «Наследие храма Сючань»

Сочинение под заглавием «Наследие храма Сючань» («Сюдзэндзикэцу») составлено, вероятно, во второй половине XIII в. Оно построено как рассказ Сайтё о том, какие наставления он получил в пору учебы в Китае в храме Сючань. Учение, которое он принял, делится на четыре главных раздела:

1) тройное созерцание единого сердца;
2) созерцание трех тысяч миров в единой мысли;
3) прекращение неведения и постижение сути;
4) глубокие значения «Сутры о Цветке Дхармы».

Обучение в школах Тяньтай и Тэндай, согласно «Наследию», имеет три уровня, или «слоя»: это «учение», теория как таковая, «подвижничество», практическое применение учения, и «свидетельство» — подтверждение учения в опыте. По Чжи-и, «учение, подвижничество и свидетельство» — это три составляющих понятия «колесница» («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 740с). Они соотносятся с тремя эпохами: в пору, когда Будда проповедует в здешнем мире, и при его ближайших учениках существуют все три, потом остаются только учение и подвижничество, но свидетельства уже нет, а в «последнем веке» сохраняется только

учение. Об этих же трех слоях пишет Синран в труде «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» (см. гл. 12).

В «Наследии храма Сючань» и других текстах традиции *хонгаку* конца XIII и XIV в. разрабатывается схема «семи разделов учения в трех слоях». Тремя «слоями» считаются «учение, подвижничество и свидетельство», а семью «разделами» — 1) «тройное созерцание единого сердца»; 2) «значения познающего сердца и познаваемых предметов»; 3) «главный смысл прекращения неведения и постижения сути»; 4) «глубокие значения Цветка Дхармы»; 5) «три тела будды в совершенном учении»; 6) «значение Земли вечного покоя и сияния» (эта «земля» мыслится как место, где пребывают будды, и отождествляется с сердцем подвижника)[1]; 7) «причины и плоды Цветка Дхармы» (условия просветления, обретаемого благодаря «Лотосовой сутре»). Схема охватывает все содержание наставлений по «исконной просветленности» и выстраивает их по порядку передачи.

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:»). «Возглашение заглавия» стало главным обрядом для движения Хоккэ, которое основал Нитирэн, там этот обряд называется *даймоку*. О «Наследии храма Сючань» шли споры, какой традиции принадлежит это сочинение: Тэндай или Нитирэн. Так, Синдзё (1596—1657), монах, перешедший в школу Тэндай из общины приверженцев Нитирэна, считал «Наследие» подложным сочинением, принадлежащим кому-то из последователей Нитирэна. А монах школы Тэндай по имени Кэйко (1740—1795), напротив, утверждал, что все учение Нитирэна вышло из «Наследия храма Сючань» [Тамура Ёсиро:, 1973; 532—533; Стоун, 1998; 121—122].

По построению «Наследие» можно было бы сравнить не с учебником (как «Собрание главных нитей») и не со справочником (как «Тридцать четыре заметки»), а с программой учебного курса по учению китайской школы Тяньтай — в том его виде, как оно было воспринято в Японии в традиции «исконной просветленности». Весь текст «Наследия» можно было бы представить в виде серии

[1] Чжи-и различает четыре «земли»: 1) земля совместного пребывания глупцов и мудрецов (еще не обратившихся к Дхарме); 2) уловочная земля, где обитают «слушатели голоса Будды» и «подвижники-одиночки»; 3) земля истинного воздаяния, населенная бодхисаттвами, 4) земля вечного покоя и сияния, населенная буддами.



таблиц, где понятия традиции *хонгаку* соотносятся между собой. К одним понятиям даются лишь короткие пояснения — вероятно, предполагалось, что остальное учитель сообщает ученику при личных занятиях. Но для других приводятся развернутые толкования и описания обрядов, соответствующих тому или иному виду подвижничества.

Первая из четырех частей «Наследия» озаглавлена: «Личные записи о передаче учения в храме Сючань». Здесь обсуждается «тройное созерцание единого сердца» — способ 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» (см. гл. 22). На уровне «учения» три истины прослеживаются в устройстве самого сердца, в явлениях познаваемого мира (как их «природа», «свойства» и «сущность»), в «истинном свойстве всех дхарм» (оно немыслимо, неотделимо от зримого облика вещей и составляет их сущность), а также в «исконной просветленности» (в сердце человека пребывает будда в трех своих телах, и они соотносятся с тремя истинами). Несколько цитат из «Лотосовой сутры» тоже толкуются в том смысле, что они выражают триединство истин.

На уровне «подвижничества» тройное созерцание может быть представлено и как исконное знание, присущее сердцу, и как особый обряд, при котором подвижник созерцает изображения будд и себя самого, отраженного в зеркалах вместе с этим буддами; кроме того, тройное созерцание предстает здесь еще и как постоянное повседневное подвижничество, и как простой обряд для предсмертного часа. Первый из этих обрядов восходит к традиции «таинств», хотя имеет общие черты с «созерцанием», *дзэн*, второй похож, скорее, на подвижничество в обыденной жизни, о котором учат наставники *дзэн*. Третий сопоставим и с «памятованием о будде», и с возглашением заглавия «Лотосовой сутры» у Нитирэна — двумя обрядами, которые, как считается, посильны для умирающего. Тройное созерцание допускает все эти варианты, и в этом его преимущество перед другими способами подвижничества.

В этой же части «Наследия» говорится о «силе Другого», как ее понимают наставники школы Тэндай. Таких сил они различают три: это силы Будды, Дхармы и веры. Под верой здесь понимается отсутствие сомнений, когда человек полностью доверяется наставнику или тексту сутры. Составители «Наследия» подчеркивают, что даже учителя китайской школы Тяньтай выражали одну и ту же веру разными словами и по-разному осуществляли ее в своем

подвижничестве. А под «свидетельством» о тройном созерцании понимается то знание, которое Чжи-и получил напрямую от Будды, чудом оказавшись в драгоценной пагоде на месте проповеди «Лотосовой сутры». Далее перечисляются еще четырнадцать разновидностей тройного созерцания; разница между ними, видимо, подробно обсуждалась в устных наставлениях.

Учение о «созерцании трех тысяч миров в единой мысли» коротко изложено в этой же части «Наследия»; этот способ подвижничества описан как совпадающий с «тройным созерцанием», только направленный не от сознания к сознаваемому предметному миру, а наоборот, от предметов — к сознающему сердцу.

Вторая часть «Наследия» имеет заглавие «Дневник передачи учения в храме Сючань». Она представляет собой разбор учения Чжи-и о «прекращении неведения и постижении сути». Десяти разделам трактата Чжи-и «Махаянское прекращение и постижение» ставятся в соответствие десять точек зрения на мир, обсуждаемых в «Лотосовой сутре». Десять разделов описывают знание, содержащееся в каждом сердце, и отдельно от собственного опыта подвижника их рассматривать бессмысленно. Для людей с наивысшими способностями достаточно введения к трактату Чжи-и, с высокими — первого раздела, со средними — разделов с первого по седьмой, и наконец, для тех, чьи способности низки, требуются все десять разделов. Таким образом, неправы те, кто считает, что в наступившем «последнем веке», когда у всех людей способности низки, учение школ Тяньтай и Тэндай для них бесполезно. В структуре трактата Чжи-и выделяются пять ступеней становления Будды: пробуждение сердца (разделы 1—5), подвижничество (разделы 6—7), свидетельство о просветлении (раздел 8), вступление в нирвану (раздел 9) и конечный предел «уловок», спасительная забота обо всех существах (раздел 10). Это означает, что наставник школы Тяньтай в самом деле был един с Буддой и что каждый, кто изучает его труд, проходит тот же путь. Эти пять уровней соотносятся с пятью буддами, чтимыми в «таинствах», а через них — со сторонами света (включая центр), видами мудрости, мировыми первоначалами и т. д.

Но если все это уже содержится в сердце каждого человека, если исконно в нем нет разницы между заблуждением и просветлением, то какой смысл избавляться от заблуждений и становиться мудрецом? Составители «Наследия» различают виды заблуждений (их пять) и показывают, что движение от заблуждения к просветлению тоже свойственно сердцу по его природе. Здесь получается, что учение Будды вовсе ничего не предписывает, а только описывает путь становления, который естественным образом проходит любой



человек. Из самого сердца происходят и четыре благородные истины, которые возвестил Будда (о страдании, его причине, преодолении и пути к преодолению), и обеты милосердия, которым следуют бодхисаттвы, и т. д.

Парные понятия «прекращение — постижение» ставятся в соответствие другим парам: «заблуждение — просветление», «единое сердце — тройное созерцание», «единая мысль — три тысячи миров», «покой — сияние» (в истинной природе дхарм) и другим. И понимание буддийского учения, и подвижничество, и свидетельство полностью содержатся в каждом мгновении мысли — как содержатся в нем три тысячи миров.

Созерцание трех истин в мироздании описано так: можно перечислять по порядку миры от ада до мира будд или в обратной последовательности, сосредоточиваясь на том, что в каждом из них есть три истины, как есть они и во всей совокупности миров. «Изобразив на чертежах очертания и образы десяти миров, нужно поместить их в десяти местах, и каждый раз, обращаясь к одному из образов, почитать все сто миров. Устами нужно возглашать: “Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!”, а сердцем памятовать. Когда обращаешься к образу подземных темниц, нужно памятовать, что тамошний жаркий огонь по своей сути — и пустой, и временный, и срединный. И так далее, и когда обращаешься к образу мира будд, то его сущность составляют те же три истины, — так нужно созерцать. Один раз днем и один раз ночью нужно упражняться в таком подвижничестве. Великий учитель Тянь-тай для людей последнего века, чьи способности тупы, тайно передал важные сведения о Законе-Дхарме: “Если люди хотят выйти из круговорота рождений и смертей и свидетельствовать о просветлении-*бодхи*, то прежде пусть упражняются в таком подвижничестве”» [Хонгаку, 1973; 72—73].

Единство понимания, подвижничества и свидетельства, обсуждаемое в «Наследии», можно соотнести с «единством практики и просветления» у Догэна. Показательно, что наставники Тэндай говорят не о двуединстве, а о триединстве, включая в него также учение.

Здесь же в «Наследии» выстраивается тот способ почитания Тянь-тая Чжи-и, который можно проследить и в «Пестром собрании подвижничьего света», и в других текстах традиции *хонгаку*. Чжи-и учил тому, что знал, но не высказал сам Будда (см. гл. 27). В этом смысле Чжи-и выше своего земного наставника, Нань-юэ Хуэй-сы, и почитается наравне с Буддой. Встретившись с Буддой на Орлиной горе, Чжи-и получил от него напрямую всю полноту не только учения, но и «свидетельства», и таков прообраз всякого

обучения: от наставника к ученику передаются не знания, а сам опыт просветления. Сайтё, как сказано здесь, узнал об этом в ночь накануне отплытия из Китая. Особая значимость тех наставлений, которые были бы неизвестны, если бы не Чжи-и, подчеркивается тем, что и для Сайтё они едва не остались недоступными.

Третья и четвертая части «Наследия храма Сючань» имеют общее заглавие: «Глубокие значения Цветка Дхармы».

Итак, свое «внутреннее свидетельство» Чжи-и обрел сам, и его же он получил от Будды. В нем выделяются пять уровней: «имя», «сущность», «наследование» (или «школа», *сю:*), «применение» и «учение». Ниже в «Наследии» и «Лотосовая сутра», и учение школы Тяньтай толкуются по схеме этих пяти уровней.

На уровне «имени» толкование предполагает разбор пяти знаков заглавия «Лотосовой сутры», по отдельности и вместе взятых. 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 новым буддийским движениям с их исключительными обрядами. Слово «Чудесная» можно повторять бездумно, а можно понять его значение и обрести просветление.

К уровню «имени» относится очерк истории сутры, как ее видят наставники традиции *хонгаку*. «Чудесная Дхарма» была проповедана в двенадцати «собраниях» (*э*). Три из них описаны в «Лотосовой сутре»: в первом, на Орлиной горе, Будда открыл «учение следа» (*сякумон*), во втором, в драгоценной пагоде, возвестил «исконное учение» (*хоммон*), а в третьем, снова на Орлиной горе, тайно указал на единство «следа» и «исконного», явно же — на то, как нужно следовать «Цветку Дхармы». Различение «врат следа» и «исконных врат» — вводных и основных проповедей «Лотосовой сутры»[2] — восходит к сочинениям Чжи-и, в японской традиции *хонгаку* оно во второй половине XIII в. стало считаться особенно значимым, ср. гл. 27. Следующие четыре собрания проходили уже в Китае при Хуэй-сы. В четвертом он показал, как ясное понимание сутры приносит успокоение сердцу; в пятом научил своих слушателей созерцать все дхармы как тождественные Дхарме Будды, ночью вместе с учениками провел «тройное созерцание единого сердца», а днем созерцал вместе с ними «три тысячи миров в единой мысли». В шестом собрании Хуэй-сы рассказал своим слушателям об обряде посвящения, «вручения заповедей». Будда Сякамуни, бодхисаттва

[2] Граница между ними проходит по главе XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»), где Шакьямуни открывает слушателям, что он и есть вечный Будда.



Мондзю и будущий будда Мироку выступают при этом обряде наставниками, а все будды — свидетелями. Будда произносит: такой-то (человек, проходящий посвящение) — сердцем верен Великой колеснице, и да будут ему сейчас вручены совершенно-слитные великие заповеди! Все будды подтверждают: мы желаем этого. Так повторяется трижды. Затем ученик, во-первых, созерцает заповеди как озаряющие весь мир — и живые существа, и травы, и деревья, и все остальное. Во-вторых, он созерцает сущность заповедей как совершенную, подобную полной луне. И в-третьих, он видит, как эта сущность входит внутрь его сердца. Это возможно, если вера есть, а без веры невозможно. Наконец, ученика трижды спрашивают, принимает ли он заповеди, а он трижды подтверждает это. В первый раз говорится о «заповедях из сокровищницы великого сострадания», во второй — о «заповедях, облачающих в мягкость и терпение», в третий раз — о «заповедях, возводящих на помост, где восседают все будды». Все это, согласно «наследию храма Сючань», соответствует учению «Лотосовой сутры» (глава XIV, «Спокойные и радостные деяния») и «Сутры о сетях Брахмы»; принимая заповеди, ученики тут же становятся равны буддам. Затем в седьмом собрании Хуэй-сы подтвердил, что его ученик Чжи-и достиг всей полноты «внутреннего свидетельства».

Последние пять собраний вел уже Чжи-и на горе Тяньтай. На восьмом он сразу преподал учение о «прекращении неведения и постижении сути» тем слушателям, чьи способности позволяли его усвоить за один раз. В девятом Чжи-и учил о «вратах следа» и «исконных вратах», в десятом — о «пяти временах и восьми учениях» (см. таблицу), в одиннадцатом последовательно изложил все десять разделов своего трактата о прекращении и постижении, и наконец, в двенадцатом собрании свел все сказанное раньше воедино, в один знак «Чудесная».

Говоря об уровне «сущности» составители «Наследия» лишь указывают, что имеется в виду единство «неизменной истинной сущности» и «истинной сущности в данных условиях». Дальше, на уровне «школы», сопоставляются постоянное подвижничество как «причина чудесного» и величание «Чудесной Дхармы» как его «плод». Здесь перечислены всевозможные соотношения между пониманием и подвижничеством: они или следуют друг за другом, или совпадают во времени и т. д. Похожее рассуждение есть и дальше, там, где толкуется «применение»: как могут соотноситься между собой «условное» и «истинное», прежние учения Будды и «Лотосовая сутра».

Обряд сосредоточения на знаке «Чудесная» здесь описан так. Рано утром подвижник должен войти на Место Пути (*до:дзе*, место, пред-

назначенное для обряда), сесть прямо и с верою и почтением призвать Будду Сякамуни, затем будущего будду Мироку, затем всех будд и бодхисаттв, сопровождая каждый призыв троекратным поклоном. Потом подвижник говорит: «Хочу, чтобы все будды и бодхисаттвы в великом своем милосердии вручили мне основу чудесного». После этого он читает вслух «Лотосовую сутру»: здесь не вполне ясно, имеются в виду какие-то отрывки из сутры или только ее заглавие. Один раз подвижник проделывает все это для того, чтобы выйти прочь из мира рождений и смертей, еще раз — чтобы передать свои заслуги обитателям всех миров, и еще раз — чтобы воздать благодарностью за милость родителям, учителям, а также Будде, Учению и Общине. После этого подвижник троекратно пишет знак «Чудесная», *Мё:* (телесное действие), произносит это слово вслух (словесное действие), помня при этом обо всех, кто нуждается в спасении (мысленное действие). Тем самым он телом, речью и мыслью становится един с Великим учителем — Тянь-таем Чжи-и [Хонгаку, 1973; 80—81].

Толкование «учения» продолжается в четвертой части «Наследия». Здесь снова перечисляются возможные соотношения, на сей раз между «вратами следа» и «исконными вратами». Такая работа по перебору возможных вариантов представляла собой один из способов сосредоточения, и текст «Наследия» служил руководством для упражнений в созерцании. Далее все пять уровней, рассмотренных выше, выделяются еще в нескольких предметах. Пять будд, чтимых в «таинствах», и пять мудростей соотносятся с «пятью временами», о которых учил Чжи-и, и в конечном итоге все пятерки подверстываются к пяти знакам заглавия «Лотосовой сутры».

В этой части «Наследия» примечательно описание обряда, обращенного к Светлому государю Напитанному страстью, Айдзэнмёо (санскр. Рагараджа). Сосредоточение на образе этого почитаемого помогает правильно установить созерцание трех тысяч миров в едином сердце. Это так потому, что, в отличие от других будд и бодхисаттв, Напитанный страстью не отбросил ложные страсти, а сохраняет их внутри своего просветления; для него благое и дурное, истинное и ложное поистине едины. Именно потому, что Напитанный страстью не избавился от неведения, он и может помочь победить его [Хонгаку, 1973; 86].

Учение китайской школы Тяньтай в «Наследии храма Сючань» предстает как всеобъемлющее: оно соединяет в себе и толкование «Лотосовой сутры», и «таинства», обрядовые указания, и указания по созерцанию, и правила вручения заповедей. Единство подвижничества и просветления, на котором настаивают учителя *дзэн*, простота обряда, за которую выступают амидаисты, соотнесение



всего со всем, свойственное «таинствам», здесь оказываются соединены в одном учении, приведены в некую систему, что доказывает преимущества школы Тэндай перед другими школами.

**«Пять времен» по Чжи-и**

| «Время» | Как долго длилось | Что произошло | Тексты | Сравнения |
|---|---|---|---|---|
| 1. «Цветочного убранства» 華厳時, *Кэгон-дзи* | 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» 鹿園時, *Рокуон-дзи* | 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» 方等時, *Хо:до:-дзи* | 8 лет | Будда начал проповедовать учение Великой Колесницы | Некоторые сутры Махаяны | Свежее масло |
| 4. «Праджня-парамиты» 般若時, *Хання-дзи* | 22 года | Будда учил о «запредельной мудрости» и о «пустоте» | Сутры Праджня-парамиты | Топленое масло |
| 5. «Цветка Дхармы и Нирваны» 法華涅槃時, *Хоккэ-Нэхан-дзи* | 8 лет | Будда открыл свое истинное учение, а затем вступил в нирвану | «Лотосовая сутра» и «Сутра о нирване» | «Жертвенное масло», 醍醐, *дайго* |

**Различение «восьми учений» по Чжи-и**

**А. По тому, какая Дхарма преобразует живые существа, *кэхо: сикё:***

| Название | Какими источниками представлены | «Времена» |
|---|---|---|
| 1. «Учение Трех Хранилищ» 三藏教, *сандзо:кё:* | Учения Хинаяны, а также «Сутра о Вималакирти» и др. | 2 и 3 |
| 2. «Учение о проникновении» 通教, *цу:кё:* | Учения о «пустоте» и о пути бодхисаттвы, сутры Махаяны | 3 и 4 |

| | | |
|---|---|---|
| 3. «Обособляющее учение» 別教, *бэккё:* | Доступно только бодхисаттвам, содержится в нескольких сутрах Махаяны | 1, 3, 4 |
| 4. «Совершенное учение» 円教, *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» 鈍教, *донгё:* | Проповедь ведется без предварительной подготовки слушателей, как в «Сутре цветочного убранства» и в «Сутре о нирване» | 1 и 5 |
| 2. «Постепенное учение» 漸教, *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» 秘密教, *химицукё:* | Каждый слушатель слышит проповедь по-своему, в зависимости от своих «способностей», его понимание остается «тайной» для других | 2, 3, 4 |
| 4. «Неопределенное учение» 不定教, *фудзё:кё:* | Будда проповедует для бесконечного числа слушателей, когда невозможно следовать одному способу, так как их «способности» различны | 2, 3, 4 |

# Глава 26
# Учение о «созерцании сердца» в «Собрании кратких сведений»

В XII—XIII вв. в школе Тэндай внутри традиции «исконной просветленности» развивается учение о «созерцании сердца» (*кансин*). Его можно обозначить как учение о сознании как целом, в единстве всех сторон его деятельности, причем единство сознающего «сердца» достигается в ходе самого «созерцания». Оно имеет дело со всей полнотой доступного знания (а не с отдельными его видами, уровнями и т. д.) и с миром как целым (а не с конкретными его частями). Такое знание не дано человеку в обыденной жизни: *кансин* предполагает уже достаточно глубокую проработку познавательного опыта, которую подвижник провел или собирается провести.



Слово *кансин* (санскр. *читта-парикша*) может обозначать и практику сосредоточения на собственном сознании, и связанную с ней теоретическую установку, согласно которой каждое сознание в каждый миг содержит в себе все мыслимые миры. Рассуждения, прямо или косвенно связанные с *кансин*, можно найти в трудах многих буддийских мыслителей Японии, но в школе Тэндай «созерцание сердца» изучалось особенно подробно. Здесь главный источник рассуждений о нем — труды Тянь-тая Чжи-и, который обсуждает «созерцание сердца» в рамках учения о подвижничестве, нацеленном на сострадательную помощь всем живым существам.

Одно из важных положений учения Тэндай восходит к «Сутре цветочного убранства»: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» (см. гл. 23). По Чжи-и, для начинающего подвижника Будда как предмет созерцания слишком глубок, а живые существа — это слишком широкий предмет, так что лучше сосредоточиваться на собственном сердце («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 696a). «Созерцанием сердца» Чжи-и называет всякое подвижничество, например, в «Трактате о созерцании сердца» («Кансин-рон», ТСД 46, № 1920)[3]. В этом смысле «созерцание сердца» равнозначно «прекращению неведения и постижению сути».

Вокруг понятия *кансин* построено «Собрание кратких сведений о созерцании сердца» («Кансин рякуё:-сю:»). Его относят к важным источникам амидаизма школы Тэндай. Составителем «Собрания» обычно считается Гэнсин, основоположник амидаистского учения в Японии (см. гл. 10), например, в изданиях [Эсин, 1927; БС, 1974]. В имеющихся рукописях дата создания текста неясна; известно лишь, что это год *хиното*, «Младший брат — Огонь» (по дальневосточной системе летосчисления). Если исходить из того, что «Собрание кратких сведений» Гэнсин составил позже, чем главный свой труд, «Собрание сведений о возрождении» (в развитие отдельных положений этого трактата), то выбирать приходится из четырех дат: 987, 997, 1007 и 1017 гг. Большая часть исследователей высказываются за 1007 г. [Суэки Фумихико, 1984; 253].

Однако еще на рубеже XVII—XVIII вв. историк учения о Чистой земле Гэнна Эон (ум. 1714) в «Собрании наставлений всех школ по памятованию о будде» («Сёка нэмбуцу-сю:») отнес «Собрание кратких сведений» к числу сомнительных текстов. В XX в. споры об авторе «Собрания» возобновились. Тамура Ёсиро датировал «Собрание кратких сведений» второй половиной XII в. [Тамура Ёсиро, 1973; 519,

[3] Существует другой трактат под таким же заглавием, ТСД 85, № 2833, он приписывается Бодхидхарме или Шэнь-сю (605—706).

526—527]. Он выделил следующие признаки, отличающие этот текст от подлинных сочинений Гэнсина и сближающие его с текстами Псевдо-Гэнсина. Во-первых, здесь цитируется «Похвала исконной просветленности», один из основных источников учения *хонгаку*; во-вторых, здесь задействуются понятия «исконно-просветленной истинной сущности» (*хонгаку синнё*) и другие, не характерные для амидаизма. В-третьих, здесь говорится о тождестве земного мира и Чистой земли, Гэнсин же строил свое учение как раз на противопоставлении Чистой земли остальным мирам. В-четвертых, здесь три истины учения Тэндай — «пустая, временная и срединная» — ставятся в соответствие трем знакам имени будды Амиды, где «*А* — то же, что пустое, *Ми* — то же, что временное, *Да* — то же, что срединное». Такое соотнесение часто обсуждается в традиции *хонгаку*, а в «Собрании сведений о возрождении» его опять-таки нет.

Все эти доводы отверг Ханано Митиаки, сторонник подлинности «Собрания» [Ханано Митиаки, 1979]. Он указывал, что «Похвалу исконной просветленности» цитирует еще Аннэн во второй половине IX в. (возможно, Аннэн сам и составил ее, см.: [Стоун, 2003; 27]), и едва ли Гэнсин не был с нею знаком. Пусть Гэнсин и не соотносит с тремя истинами знаки имени Амида, но он связывает с «пустым, временным и срединным» три знака величания того же будды — *Му-Рё:-Дзю*, «Не-Измеримое Долголетие». Далее, Гэнсин в «Собрании сведений о возрождении» рассуждает о тождестве сансары и нирваны, ложных страстей и просветления, так что «философия тождества», о которой говорит Тамура Ёсиро, присутствует в его системе мысли. По Ханано Митиаки, в школе Тэндай при Гэнсине уже существовала традиция «исконной просветленности» — ее можно назвать ранней или амидаистской, коль скоро она не противоположна учению о Чистой земле, а вполне сочетается с ним. Она представлена «Собранием кратких сведений», «Созерцанием истинной сущности» и другими текстами; в отличие от памятников основной традиции *хонгаку*, это не сборники отрывков, восходящих к записям устных наставлений, а связные рассуждения.

Суэки Фумихико рассматривает еще несколько соображений в пользу подлинности текста. В частности, «Собрание кратких сведений» схоже с «Собранием сведений о возрождении» по композиции (десять разделов, см. ниже), языку и стилю. При этом неизвестный автор мог сознательно подражать стилю Гэнсина. Сам исследователь не считает вопрос о «Собрании кратких сведений» разрешимым при имеющихся данных, однако склоняется к тому, что этот памятник появился в школе Тэндай в XI в. — если не при Гэнсине, то при его ближайших учениках и последователях.



На наш взгляд, как и в случае с «Созерцанием истинной сущности», для решения вопроса о датировке «Собрания кратких сведений» нужно учитывать историко-философский контекст, в котором могли появиться эти тексты. «Собрание кратких сведений» содержит обоснование того, что «созерцание сердца» не уступает изустному «памятованию о будде». Гэнсин едва ли стал бы доказывать это, ведь в его время, как и позднее вплоть до Хонэна, с этим никто не спорил. По крайней мере, часть текста, содержащая это доказательство, скорее всего, была составлена в конце XII в., хотя возможно, что другие части принадлежат самому Гэнсину или его ученикам.

Хотя в «Собрании» много говорится о будде Амиде и Чистой земле, во введении к трактату эта тема обозначена лишь указанием на наступившие дурные времена. Составитель собирается рассуждать о «созерцании сердца Великого Учителя», то есть о том подвижничестве *кансин*, каким занимался Чжи-и. Речь идет не только о «тройном созерцании единого сердца», но и о созерцании Чистой земли в собственном сердце подвижника. «Нынешний мир вступил в мелкую пору», чувства и умы у людей не так остры, как прежде, и им трудно следовать указаниям самого Чжи-и; потому и нужно новое изложение. Как сказано в «Сутре о созерцании ступеней сердца», «Те люди, кто созерцает сердце, в итоге достигают освобождения, а люди, не могущие созерцать его, в итоге тонут в пучине» (ТСД3, 327a). Составитель продолжает: «Следует хорошенько понять: тонешь или не тонешь в море рождений и смертей — зависит от того, созерцаешь или не созерцаешь сердце по его природе» [БС, 1974; 435].

Заглавие первого раздела — «Воспеваю уход из мира Сяба». Хотя обитатели здешнего мира (мир Сяба, санскр. *Саха*) имели счастье встретиться с учением Сякамуни, все равно подвижничать в этом мире трудно. В Чистой земле каждый сможет свободно пройти путь Будды, и поэтому нужно стремиться к возрождению в ней. Здесь Чистая земля мыслится как место будущего подвижничества, а не как обитель окончательного неизменного счастья; в японском амидаизме такой подход редок, гораздо чаще возрождение берется как конечная цель.

Во втором разделе составитель «проясняет созерцание сердца, связывая его с памятованием о будде». Здесь он объясняет смысл обряда *нэмбуцу*. Согласно сутрам о Чистой земле, будда Амида, еще когда был не буддой, а сострадательным подвижником — бодхисаттвой, дал Изначальный обет: я не приму высшего просветления, если те, кто произносит мое имя, не смогут возродиться в моей стране. Коль скоро, согласно сутрам, он стал буддой, то произнесение имени Амиды ведет к непременному возрождению. В отличие

от исключительного подхода Хонэна, в амидаизме X—XI вв. обряд *нэмбуцу* берется как всего лишь один из способов подвижничества. В «Собрании сведений о возрождении» у Гэнсина разобраны и другие способы. Прежде всего, это созерцание самого Амиды и Чистой земли, при котором подвижник последовательно представляет себе все черты облика будды, а также дворцы, деревья, птиц, пруды и лотосы в стране Высшей Радости. Те, кому трудно удержать это сложное и долгое сосредоточение, могут созерцать лишь один завиток белых волос между бровями будды, из которого исходит «неизмеримый свет». В обоих случаях речь идет о «созерцании сердца»: подвижник заполняет свое сознание образами Чистой земли, не оставляя там места для событий помраченного мира. В помощь себе созерцатель может повторять имя Амиды, рисовать или разглядывать картины, читать сутры, петь песни о Чистой земле. Если же никакое созерцание не удается — тогда подвижник просто произносит *нэмбуцу*. По Гэнсину, простой обряд изустного «памятования» подходит для предсмертного часа, когда ни на что большее уже нет сил и времени. Так же выглядит *нэмбуцу* и в «Японских записках о возрождении в краю Высшей Радости»; см.: [Легенды, 1984]. И в «Записках», и у Гэнсина *нэмбуцу* может также служить обрядом для ночного времени — днем подвижник читает сутры, созерцает образ будды и т. д., а ночью отдыхает, перемежая сон повторением имени Амиды [Родс, 2007; 261].

Как отмечает Курода Тосио, до Гэнсина в Японии формула «Слава будде Амиде», скорее, понималась как чудотворное заклинание — по аналогии с другими буддийскими священными словами, мантрами. Гэнсин же осмыслил ее исходя из учения Тэндай о «прекращении неведения и постижении сути». Обоснование «созерцательного памятования о будде» (*кансин нэмбуцу*) исследователь считает важным шагом на пути самоопределения школы Тэндай внутри японского буддизма IX—XII вв.: эта школа не просто передавала навыки исполнения обрядов, приносящих ту или иную пользу (в здешнем мире или после смерти), не только объясняла их смысл, но и определяла их место в более широком контексте буддийского подвижничества [Курода Тосио, 2008].

«Собрание кратких сведений» продолжает обосновывать обряд «памятования». Здесь, как и в подлинных трудах Гэнсина (и в отличие от большинства амидаистских сочинений XII—XIII вв.), для ответа на вопрос, почему *нэмбуцу* ведет к возрождению в Чистой земле, не считается достаточной ссылка на Изначальный обет. «Собрание» соотносит три слога имени А-Ми-Да с тремя истинами: «пустой», «временной» и «срединной». Таким образом, имя



содержит в себе «тройное созерцание единого сердца». Поясняя, что такое эти три истины, составитель «Собрания» приводит несколько сравнений. Гладкая поверхность зеркала «пуста», чиста, именно поэтому на ней «временно» видны различные отражения, а возможно это потому, что «середина» зеркала состоит из прочной меди (это сравнение нередко обсуждается в текстах школы Тэндай по «исконной просветленности»). Во сне мы видим какие-то события и верим, будто сами участвуем в них («временное»), но итоги наших действий не сохраняются наяву («пустое»), и все же эти видения порождаются нашим собственным сознанием («срединное»). Сновидческий опыт, как и любой другой, — не внешний по отношению к сердцу, «все дхармы суть только сердце» (*мампо: юйсин*). Сердце именуется «самородным, чистым, исконно просветленным» (*дзисё: дзё:дзё: хонгаку-син*). Оно «не различается у мудрых и глупых, не изменяется от причины к плоду, остается постоянным в трех временах» [Эсин, 1927; 277]. «Памятовать о будде» нужно для того, чтобы возродить это сердце в Чистой земле — там, где сознаваемый опыт будет столь же чист, как и само сердце. Но по смыслу изложенного выше учения о сердце получается: сознает ли сердце помраченный мир или чистый, зависит только от него самого. Значит, возрождение не обязательно наступает после смерти, оно может свершиться и при нынешней жизни. Собственно, погружение в «созерцание сердца» и возрождение в Чистой земле — одно и то же. Суэки Фумихико выделяет здесь в «Собрании» два уровня рассуждений о *нэмбуцу*. Это и способ действительно переродиться в Чистой земле по обету будды Амиды, и способ углубиться в «созерцание сердца» и осознать ее благодаря собственному подвижничеству. И то, и другое может относиться и к нынешней жизни среди людей, и к будущей — в стране Высшей Радости [Суэки Фумихико, 1984; 277].

Третий раздел озаглавлен словами: «Тоскую о стране Высшей Радости, о ее достоинствах, условных и истинных». Здесь дается описание Чистой земли; здесь же подробно говорится о созерцании света, идущего от белого завитка волос между бровями будды. Эта часть текста написана ритмизованной прозой, по оценке Суэки Фумихико, местами даже более изысканной, чем в «Собрании сведений о возрождении». От зримых образов созерцатель может перейти к сосредоточению на истинной их основе — на своем сердце: «Даже в спокойной и радостной земле будды то, что рождается по закону причинности, бывает вместе и пустым, и временным, и срединным. <...> Высшая Радость — это три тысячи миров в единой мысли, и она же — предельная пустота, и она же — вместилище

Татхагаты, и она же — истинное свойство» [Эсин, 1927; 286]. Здесь «страна Высшей Радости» отождествляется с последним, предельно истинным предметом познания: всей полнотой миров («три тысячи в единой мысли»), сущностью сознания как вместилища будды, «истинным свойством всех дхарм» (по «Лотосовой сутре»).

Следующие разделы развивают и дополняют учение, в общих чертах изложенное выше. В четвертом разделе составитель «расплавляет привязанности, различая пустое, временное и срединное». Он показывает, что отторжение непостоянного мира и стремление к Чистой земле — две стороны одного и того же состояния. «Входя в пустое и срединное, мы обманываемся ложью мира Сяба — выходя во временное, радуемся земле будды в западной стороне» [Эсин, 1927; 286]. Здесь к возрождению ведет «временная истина», коль скоро Чистая земля, которую предстоит увидеть ее будущему обитателю, будет для него — там и тогда — обыденным опытом. Но этот опыт доступен подвижнику уже сейчас, при нынешней жизни. «Я сам и есть — Амида, Амида и есть — я сам, мир Сяба — это и есть страна Высшей Радости, страна Высшей Радости — это и есть мир Сяба» [там же; 288]; «Если отбросишь едино-мгновенное ложное сердце и будешь думать об основе, природе дхарм, то в собственном сердце увидишь тело будды, в собственном сердце увидишь Чистую землю» [там же]; «Если, живя на здешней земле, сначала обретешь чувство Чистой земли, равно доступной глупцам и мудрецам, то не останется сомнений в будущем возрождении» [там же; 289]. По Суэки Фумихико, здесь уже виден переход к «приятию насущной действительности такой, какова она есть» (*гэндзицу ко:тэй*). Эта установка характерна для традиции «исконной просветленности», и казалось бы, полностью чужда амидаизму — зачем стремиться в Чистую землю, если принимаешь здешний мир? — и все же она уживается с «созерцательным» амидаистским учением, представленным в «Собрании».

«Временная истина» отождествляется с миром людей для человека, адом для узника ада и т. д. Именно на уровне «временной истины» можно вести речь об «отвержении мира Сяба и стремлении к Чистой земле» — ведь на уровне «пустой истины» нет ни мира Сяба, ни Чистой земли, а на уровне «срединной истины» они тождественны.

Пятый раздел «толкует то, что глупость и мудрость обустроены в одном и том же сердце». Все миры, от ада до мира будд, содержатся друг в друге, все они пребывают в одном и том же сознающем сердце, и, с одной стороны, у непросветленного человека природа сердца в каждое мгновение содержит в себе все благие свойства всех будд, а с другой стороны, у совершенного мудреца в сердце



всегда остаются ложные страсти — в том числе даже и у будды Амиды. Как раз поэтому его Изначальный обет может быть рассчитан на всех, кто произносит его имя, включая и глупых, и злых людей. «Собрание кратких сведений» продолжает учение школ Тяньтай и Тэндай о «дурном в природе будды» (*сё:аку*): если бы природа будды была полностью блага, то в его сознании не было бы места для страданий непросветленных существ, и тогда он не мог бы милосердно помогать им.

В шестом разделе составитель «дает узнать об истоке круговорота рождений и смертей». Здесь говорится о «безначальном неведении» (*муси мумё:*), оно же «сон», в котором пребывает исконно-просветленное сердце. Затем в седьмом разделе составитель «Учит о созерцании, выводящем прочь из мира рождений и смертей». Таким созерцанием должно быть сосредоточение на «трех тысячах миров в единой мысли», оно же «тройное созерцание единого сердца», заключенное в трех слогах имени Амида.

И все же, хотя в единичном сердце-сознании и может быть открыта вся полнота миров, оно, даже когда обладает этим высшим знанием, все равно смертно, подвержено перерождениям. А значит, «памятование о будде» в надежде на посмертное возрождение в Чистой земле все-таки осмысленно. В восьмом разделе составитель «побуждает упражняться в созерцании пустоты и совершать покаяние», тождественное «памятованию о будде». Под «покаянием» (*дзангэ*) здесь понимается и раскаяние в дурных делах, и признание того, что исконная природа сердца «пуста», а значит, «пусто», ничтожно, и все, что оно сознает.

Но из того же самого созерцания «пустоты» исходит и понимание сердца как уже просветленного, свободного от заблуждений. Об этом говорится в девятом разделе: «Помогаю пробудить истинно-правильное просветленное сердце». Здесь ставится вопрос: если ложные страсти уже изначально тождественны просветлению, а сансара — нирване, то для чего нужно проявлять в сердце его исконную природу, «свидетельствовать» о ней? Вокруг этого вопроса в XIII в. строилась критика учения Тэндай об «исконной просветленности» [Трубникова, Бабкова, 2010]. В «Собрании кратких сведений» в связи с этим вопросом обсуждается природа «благомудрых друзей» (*дзэнтисики*, санскр. *кальяна митра*, в сутрах Будда называет так своих слушателей). В «Собрании» *дзэнтисики* это те люди, в ком пробуждается «просветленное сердце» (*бодайсин*), кто сознает, что «все дхармы — это Дхарма Будды».

Подход составителя «Собрания» здесь весьма примечателен. «Благомудрые друзья» не отказываются от земной жизни, и, каза-

лось бы, их религия основана как раз на «приятии насущной действительности». Однако принимают они не всякий опыт, а лишь тот, что прошел очищение «покаянием». Такие люди и в самом деле ищут и находят сущность внутри мира явлений, а не за его пределами. Но не в любых явлениях, а в тех, которые заслуживают приятия, поскольку чисты и истинны, насколько вообще что-то может быть истинно и чисто в помраченном непостоянном мире. Примеры здесь — любование осенней луной, прогулки среди весенних цветов [Эсин, 1927; 314]. Такой опыт особой земной радости — созерцательной, бесстрастной, безвредной — приближает человека к «истинной основе». Подобный взгляд на мир можно проследить и у современников Гэнсина, в японской изящной словесности мирной эпохи Хэйан (IX—XII вв.), но еще в большей мере он свойствен памятникам конца XII — начала XIII в., таким как «Записки из кельи» («Хо:дзё:-ки») Камо-но Тёмэя или «Записки без названия» («Мумё:-дзо:си») дочери Фудзивара-но Сюндзэя. Здесь созерцательная радость (единственная сколько-то надежная) гораздо резче отделяется от других земных радостей: любви, семейного счастья, славы, успеха на службе и т. д.

В десятом, самом большом разделе «Собрания кратких сведений» составитель «отвечает на вопросы и толкует сомнения» — как и Гэнсин в завершающей части «Собрания сведений о возрождении».

Первый вопрос: в «последнем веке» людям трудно созерцать истинную основу — верно ли, что им остается только произносить имя Амиды? Ответ: ради возрождения в Чистой земле нужно упражняться в созерцании основы, и хотя трудностей на этом пути много, но польза велика.

Второй вопрос: каковы свидетельства тому, что «созерцание сердца» приносит пользу? Составитель приводит выдержки из «Сутры о вместилище бодхисаттв» (ТСД 12, № 384) и других текстов, подтверждающих полезность *кансин*.

Вопрос третий: возможны ли «созерцание сердца» и возрождение в Чистой земле без помощи будды Амиды? Ответ: и созерцание, и возрождение равно недостижимы и только собственными силами, и одним лишь милосердием Амиды, а возможны тогда, когда собственные усилия и помощь будды соединяются.

Четвертый вопрос: что, если человек упражняется в созерцании основы, применяя одно лишь изустное «памятование о будде», «призывание имени» Амиды (*сё:мё:*)? Ответ: тогда возрождение невозможно. На наш взгляд, этот вопрос, как и первый, трудно представить в тексте XI в.: скорее, здесь идет спор с учением Хонэна об



исключительном памятовании. Для составителя «Собрания» бессмысленно просто призывать будду по имени, если при этом ни на чем не сосредоточиваться, но «памятование» как таковое далеко не бессмысленно. Напротив, заслуги от него огромны, ведь имя Амиды содержит в себе не только три истины, но и Три Сокровища (Будда, его Учение и Община), и три тела будды (тела Закона-Дхармы, Соответствия и Передачи); если произносишь это имя, то тем самым сосредоточиваешься на буддах в трех временах, возглашаешь сразу все священные слова Трех Корзин буддийского канона [Эсин, 1927; 330]. Похожее величание имени Амиды есть и у Хонэна, но если для него и будда, и учение сами собою содержатся в этом имени, даже когда оно произносится полностью бездумно, то составитель «Собрания кратких сведений» считает нужным, чтобы подвижник целенаправленно сосредоточивался на всем, что свернуто в имени Амиды, и только тогда обряд *нэмбуцу* будет действенным.

Пятый вопрос: но если «памятование о будде», проводимое с «растерянным сердцем» (*сансин*, санскр. *викшипта-читта*), терпит поражение, что же тогда, лучше вовсе ничего не делать? Ответ: оно уступает в сравнении с созерцанием, но совсем отказаться от него было бы ошибкой. Здесь, в самом конце трактата, появляется понятие, противоположное «созерцающему сердцу», — «растерянное сердце». Разница между ними не только в том, что одно собранно, а другое рассеянно, но еще и в том, что *сансин* односторонне (видит вокруг себя лишь упадок «последнего века», считает себя глупым и слабым), тогда как *кансин* охватывает единым взглядом все времена, все миры и все уровни своих способностей, проявленных или скрытых.

Шестой вопрос: какова цель этого сочинения? Ответ: «обрести пользу для себя и принести пользу другим» (*дзири рита*). Здесь поддерживается главная установка учения Тэндай — что всякое подвижничество направлено и на собственное спасение, и на помощь другим страдающим существам.

В «Собрании кратких сведений о созерцании сердца» учение о *кансин* описывает особую установку, нужную для обряда, здесь — для «памятования о будде». «Созерцающее сердце» не деятельно в том смысле, что оно не направлено ни на какой отдельный предмет и не ищет никакого определенного знания, ни к чему не привязывается, но наблюдает, старается вместить в себя весь познавательный опыт целиком, причем путь к этому целому может вести и через какую-то особенно значимую частность, например, через образы будды Амиды или Чистой земли.

В XIII в. и позже «созерцанием сердца» называют уже не только подвижничество, при котором человек стремится охватить весь свой опыт, вмещая его в «единую мысль», но и установку на осмысление каждого отдельного познаваемого предмета с точки зрения того, как он дан в опыте познающего. Этот подход вполне согласуется с махаянским учением о том, что сознание и познаваемый предмет суть «не два», что их можно обсуждать только соотносительно. Вместе с тем «созерцательный» подход Тэндай, на взгляд приверженцев других направлений буддизма, выглядит как свидетельство упадка этой школы: ведь ссылками на личный опыт созерцания можно обосновать все что угодно, в том числе и любые искажения учения. В работах по истории японских религий понятие «созерцательство» (*кансинсюги*) нередко употребляется как оценочное, в паре с «начетничеством» (*бункэнсюги*). Так называются две крайности: если «начетчики» запрещают малейшее отступление от текста канона, то «созерцатели», наоборот, перетолковывают текст до неузнаваемости. Разумеется, такие оценки зависят от установки исследователя, от того, какую меру точности в толкованиях канона он считает достаточной.

В традиции *хонгаку* получил развитие особый способ рассуждения — «созерцательное толкование» (*кансин-сяку*); он подробно исследован в работе [Стоун, 2003; 153—189].

Вообще в школах Тяньтай и Тэндай принято различать четыре подхода к толкованию текста.

1. «Причинно-следственный» подход (*иннэн*) исходит из того, что Будда проповедует сообразно потребностям слушателей, то есть все сказанное в тексте отвечает на какие-то определенные вопросы, устраняет какие-то конкретные заблуждения.

2. «Толкование учений» (*яккё:*) соотносит каждый текст с одной из разновидностей учений, то есть уже не с отдельными слушателями, а с большими группами слушателей Будды.

3. Рассмотрение текста с точки зрения «исконного и следа» (*хондзяку*) выделяет в каждом тексте те же две стороны, которые в «Лотосовой сутре» называются «вратами следа» и «исконными вратами». Это значит, что Будда в любой своей проповеди предстает и как пребывающий во времени, и как вечный.

4. При «созерцании сердца» (*кансин*) читатель соотносит прочитанное с собственным сердцем-сознанием [там же; 157].

Четыре подхода можно расположить в ряд, так что при начале изучения какой-либо сутры текст будет рассматриваться на наибольшем отдалении, как относящийся к давним временам и к событиям в Индии, а затем постепенно этот же текст будет приближен



к насущному опыту читателя. Без такой привязки чтение буддийского текста было бы лишь вспомогательным книжным занятием, но не подвижничеством; необходимость «созерцательного» подхода так или иначе признают все японские наставники. Однако лишь немногие — в том числе приверженцы «исконной просветленности» — выделяют его как важнейший, если не единственно верный.

«Созерцательный» подход, разумеется, не исключает обоснований. Подвижник соотносит те или иные рассуждения из буддийского текста с какими-то слоями собственного опыта, читательского или житейского, и эти слои могут быть показаны разными способами, включая приведение цитат, описание картин, изложение преданий и т. д. По словам Ж. Стоун, здесь имеет место не «экзегезис», не выведение из текста каких-то значений, а «эйзегезис», то есть вчитывание в текст тех значений, которые читатель добыл путем созерцания собственного сердца. При этом сердце может созерцаться по-разному: как исконно просветленная истинная сущность, как картина-мандала, наполненная образами будд и бодхисаттв, как часть живого тела, сопряженная с другими органами, с мировыми первоначалами, небесными светилами и временами года и т. п. Но основу толкования составляет именно этот созерцательный опыт, а не сам толкуемый текст [Стоун, 2003; 164].

Для «созерцательного толкования» характерны несколько особенностей. Все они так или иначе встречались в дальневосточном буддизме и ранее, но в японской традиции *хонгаку* школы Тэндай проявились особенно четко.

Прежде всего, это ссылки на сомнительные источники. В самом деле: если подвижник путем созерцания «открыл» некую сутру, то в его опыте она присутствует, и отменить этого не могут никакие доводы знатоков буддийского канона, утверждающих, что в каноне такой сутры нет. Не исключено, что имеются в виду какие-то из сохранившихся текстов канона, просто они цитируются неточно и не под каноническими заглавиями, или сутры не дошли до наших дней, но возможно также, что их не было вовсе. В традиции «исконной просветленности» школы Тэндай также многочисленны цитаты, вводимые словами «в одной сутре сказано»; найти эти цитаты в буддийском каноне (в его современном виде) исследователям не удалось. Это опять-таки может означать, что цитируется какой-то утраченный вариант текстов, вошедших в издание [ТСД] в ином изводе, или что цитата вымышлена. Встречаются вымышленные либо неточные цитаты из «Сутры о нирване», «Сутры цветочного убранства», «Алмазной сутры», «Сутры о созерцании ступеней сердца» и других широко известных сутр.

В других случаях сомнительный источник известен полностью, а не только по заглавию и фрагментам. Так, «Пестрое собрание подвижничьего света» все основано на «Сердцевинных сведениях» («Синъё:») — тексте, который будто бы содержит самую суть учения китайской школы Тяньтай, обретенную в «Пагоде Многочисленных Сокровищ» — той самой пагоде, где в «Лотосовой сутре» сидели вместе Будда Сякамуни и будда давних времен по имени Тахо и где чудесным образом побывал Чжи-и. На деле текст представляет собой набор выдержек из сочинения Чжи-и «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» и из введения к нему, которое составил ученик Чжи-и Чжан-ань Гуань-дин (561—632). Эта выборка не была составлена нарочно для «Пестрого собрания», а изучалась в школе Тэндай и прежде [Гронер, 1995; 62].

П. Гронер, объясняя эту черту традиции *хонгаку*, ставит сомнительные источники в тот же ряд, что и хронологические сбои, и указания на чудеса при составлении текстов. В «Пестром собрании», например, несколько раз неверно указан год, когда Сайтё принял в Китае учение Тяньтай, чтобы принести его в Японию. По китайскому летосчислению это был якобы 24-й год под девизом Чжэньюань (785—805) — как видно по цифрам, годов Чжэньюань было всего 21, 24-го года не было. На самом деле Сайтё учился в Китае в 804—805 гг. О чудесах говорится в самом конце «Пестрого собрания»: монаху Тюдзину, который считается составителем этого сочинения, будто бы явился во сне бог по имени Дзэнкан и сообщил, что сам Будда Сякамуни, применяя «уловку», вложил в сердце монаха те наставления, которые тот дал в своей книге [Хонгаку, 1973; 286]. Все это должно было показать читателю, что перед ним — не обычный трактат: «Автор, видимо, дает понять, что текст — на самом деле не то, чем кажется» [Гронер, 1995; 62].

Другая черта «созерцательных толкований» — вольное прочтение источника: фразы читаются вопреки правилам грамматики, словам приписываются значения, далекие от общеупотребительных, весь толкуемый отрывок приобретает иной смысл, нежели в исходном тексте. При этом речь не идет о безграмотности или слабом знании канона, ведь в других случаях те же толкователи излагают источник вполне «близко к тексту».

Сторонники «исконной просветленности» и в этом случае не были новаторами. Например, наставники «таинств» видели свое отличие от приверженцев других, «явных» учений в том, что для тех одно значение складывается из множества слов, тогда как в «таинствах» за каждым словом раскрывается бесконечное число значений: отсюда широкий простор для «созерцательных толкований».



Пример «созерцательного толкования» канонического текста можно найти уже в «Собрании кратких сведений о созерцании сердца» в разделе четвертом. Составитель «Собрания» цитирует главу XXIII «Лотосовой сутры», где говорится о женщине-подвижнице (выделена часть фразы, процитированная в «Собрании»): «**Когда эта ее жизнь закончится, она направится в мир покоя и радости,** где пребывает будда Амитабха в окружении великих бодхисаттв, **и возродится там в цветке лотоса** на сидении из драгоценностей» [Лотосовая сутра, 1998; 276]. Казалось бы, речь идет о посмертной судьбе: благодаря заслугам, накопленным в нынешней жизни, почитательница «Лотосовой сутры» сможет возродиться в Чистой земле будды Амитабхи (Амиды). Однако в «Собрании» это место толкуется так:

«Когда эта жизнь кончится...» — «Если подвижничать, следуя Цветку Дхармы [="Лотосовой сутре"], то кончится жизнь дурных деяний», то есть уничтожатся прежние и нынешние дурные дела, влекущие за собой воздаяние.

«...тут же направится...» — «При нынешней жизни преобразует сердце, полное страстей и [последствий прежних] деяний, и оно станет таким же, как у чистых обитателей страны Высшей Радости».

«...в мир покоя и радости...» — «Будет пребывать в спокойных и радостных делах».

«...родится внутри цветка лотоса» — «Породит в себе понимание основы, вступит во врата учения Цветка Лотоса Чудесной Дхармы» [Эсин, 1927; 289; Суэки Фумихико, 1984; 280—281].

Такое прочтение меняет общий смысл цитаты: теперь она говорит о «возрождении» в здешнем мире, при нынешней жизни. Целью подвижничества оказывается не спасение в Чистой земле, а верное понимание «Лотосовой сутры», достижимое через почитание самой этой сутры.

Другой пример можно взять из «Созерцания истинной сущности». Он учит простому обряду: созерцанию того, что «я и есть истинная сущность». Основой для такого обряда названа «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы». Единство человеческого «я» и «истинной сущности», как сказано здесь, выражено уже в ее заглавии:

«Чудесная Дхарма» (*Мё:хо:*) — это «основа причин и плодов десяти условий в десяти мирах». Об истинном, спасительном учении, Дхарме Будды, в главе II «Лотосовой сутры» сказано, что оно обладает качествами, которые присущи «дхармам» — «пылинкам», составляющим опыт живого существа в непостоянном мире: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому "знак" миров — вечное существование» [Лотосовая сутра,

1998; 110]. Поэтому «Чудесной Дхармой» называется основа тех причинно-следственных связей, которые обусловливают круговорот перерождений, и раз «я» вращаюсь в этом круговороте, значит, «Чудесная Дхарма» или «чудесное в дхармах» — это сказано обо «мне».

«Цветок Лотоса» (*рэнгэ*) — «образ для основы природы будды, истинной сущности внутри тела каждого из живых существ». Согласно «Похвале исконной просветленности», сердце человека — это лотос, на котором восседают все будды и бодхисаттвы, а значит, «Цветок Лотоса» — это «природа будды», она же «истинная сущность» [Трубникова, 2010; 358].

Итак, толкование заглавия сутры, нужное для поставленной в тексте задачи, может казаться произвольным, но оно обосновывается отсылками к источникам. При этом оно существенно отличается от канонического толкования, принадлежащего Чжи-и. Рассуждения Чжи-и о заглавии сутры подробно разбирает А.Н. Игнатович [Лотосовая сутра, 1998; 336]; коротко говоря, там все четыре знака относятся к свойствам самой сутры, а не к чему-либо вне ее.

Ж. Стоун отмечает, что «созерцательное» прочтение текстов канона в XIII в. было свойственно не только наставникам Тэндай, но и их ученикам, вышедшим из школы и основавшим новые буддийские движения. Например, Догэн в трактате «Природа будды» по-своему читает слова «Сутры о нирване»: «Все живые существа обладают природой будды» (*иссай сюдзё: сицу у буссё:* ТСД 12, 571a). В его понимании живое существо не «обладает» природой будды, а само «есть» не что иное как эта природа; изменение смысла получается от иного прочтения слов *сицу у* — «полностью обладать» или «всецело быть» чем-то. Если бы хоть какое-то существо в мире непостоянства «имело» природу будды, значит, оно само «было бы» кем-то другим, а не буддой, что для Догэна неприемлемо. Синран в трактате «Учение, подвижничество, вера и свидетельство», толкуя «Сутру о будде по имени Неизмеримое Долголетие», изменяет обычное прочтение слов Изначального обета будды Амиды: «Они обратят свое сознание ко мне [желая родиться в моей стране]» (*сисин эко:*, ТСД 12, 272b, пер. Д.В. Поповцева). Синран, переводя отрывок из сутры с *камбун* на японский язык, добавляет вспомогательный величальный глагол: *эко:-ситамаэри*, «милостиво обратит» — и получается, что не сами живые существа обратятся, а будда призовет их к себе. Это согласуется с главной установкой Синрана: спасение возможно лишь «иной силой» (*тарики*), то есть силой Амиды [Стоун, 2003; 159—160].

«Созерцательным» способом могут толковаться не только книги, но и явления природы, людские установления и т. д.



Отождествление всевозможных понятий, явлений, действий и т. д. по числовому признаку (когда всевозможные тройки соотносятся с «тремя истинами», пятерки — с пятью первоначалами и т. д.) весьма характерно и для «таинств», и для «созерцательных толкований». Например, жест почтения — «соединенные ладони» (*гассё:*) толкуется как выражение единства мироздания: миров десять — и пальцев десять. Человеческая голова именуется «Пагодой Многочисленных Сокровищ», коль скоро голова имеет семь отверстий, а пагода построена из «семи драгоценностей» [Стоун, 2003; 162]. А. Грапард называет это «словесным кубизмом»: рассуждение движется не линейно, а составляется из «треугольников», «пятиугольников» и других подобных фигур. В «таинствах» такие отождествления обосновывают чудотворную силу обряда: например, раз любое тело состоит из пяти первоначал, а будда имеет пять главных черт, то всякое тело тождественно будде, а кроме того, любое тело тождественно любому другому телу, и возможно воздействовать на одно из тел, чтобы вызвать желаемые изменения в другом. В случае «созерцательных толкований» отождествления могут не быть напрямую связаны с обрядовыми задачами, но они по-прежнему отсылают к образу мира как единого целого, пронизанного сетью скрытых связей. Как отмечает А. Грапард, знание таких связей мыслилось как дающее свободу и власть: оно поддерживалось посвящениями и передавалось только подготовленным ученикам.

## Глава 27
## Учение о «созерцании сердца» в «Пестром собрании подвижничьего света»

В текстах XIII в. рассуждения о «созерцании сердца» по-прежнему занимают важное место. Рёхэн (1194—1252), монах из школы Хоссо, около 1244 г. составляет «Трактат о созерцании сердца и пробуждении от сна» («Кансин какуму-сё:»), где излагает учение своей школы о видах сознания и о сознаваемом опыте как потоке дхарм, сопоставляя его с учениями Кэгон и Тэндай. А в 1273 г. Нитирэн пишет «Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия» («Кандзин хондзон-сё:», см. гл. 32).

Описывая новые явления в учении Тэндай XIII в., японские исследователи, как и авторы книги [Буддизм в Японии, 1993; 239—

240], выделяют, прежде всего, учение о «четырех уровнях роста» (*сисю ко:хай*). Речь идет о делении всей истории буддизма на четыре этапа:

1) «Прежние учения», бывшие до «Лотосовой сутры» (*нидзэн*);

2) «Врата следа» — начальные главы «Лотосовой сутры» (*сякумон*);

3) «Исконные врата» — заключительные главы «Лотосовой сутры» (*хоммон*);

4) «Созерцание сердца» (*кансин*), оно же «прекращение неведения и постижение сути» (*сикан*).

Здесь, во-первых, «Лотосовая сутра» противопоставлена всем другим буддийским текстам. Прежде ее чтили как главный источник учения Тэндай, но не считали, что она упраздняет все прежние учения; так, в «Собрании главных нитей исконной основы» (см. гл. 26) сказано, что «Лотосовая сутра» содержит в себе мысли всех других учений, а другие сутры, в свою очередь, высказывают положения «Лотосовой сутры». Во-вторых, в самой сутре жестко разделяются предварительные наставления (первые пятнадцать глав) и окончательно истинное учение (начиная с главы XVI, где Будда Сякамуни открывает, что он и есть вечный будда). Такое деление сутры на две части ввел еще Чжи-и, однако теперь в Японии этому делению стали придавать гораздо большее значение. В-третьих, «созерцание сердца» (*кансин*), то есть подвижничество, понимаемое как самосозерцание, стало цениться выше любого книжного знания, выше даже «Лотосовой сутры». В начале XIV в. некоторые наставники Тэндай стали даже различать внутри своей школы два направления: «Школу Цветка Дхармы» (*Хоккэ-сю:*), занятую изучением «Лотосовой сутры», и «Школу Тяньтая Чжи-и» (*Тэндай-сю:*), изучающую «созерцание сердца» [Тамура Ёсиро:, 1973; 537—538]. (На название «Школа Цветка Дхармы» в это время претендуют также и последователи Нитирэн.) Таким образом, с понятием *кансин* оказывается связано самоопределение школы Тэндай в эпоху Камакура.

Различение «четырех уровней роста» восходит к Чжи-и («Сокровенные значения Цветка Дхармы», ТСД 33, 697b), но у него это относительные уровни: каждый в чем-то уступает другим, а в чем-то превосходит их. Вместе с тем в сочинении под заглавием «Шесть врат Чудесной Дхармы» (ТСД 46, 551b) Чжи-и противопоставлял «врата созерцания сердца» (*кансин-мон*) «вратам свойств учения» (*кё:со:-мон*). Того, кто изучает буддийскую Дхарму только по книгам и не пробует применить ее в собственном подвижничестве, Чжи-и сравнивал с бедняком, который подсчитывает чужие богатства. Вместе с тем в «Махаянском прекращении неведения и постижении сути» (ТСД 46, 98a) Чжи-и указывал: «У некоторых учителей созерцания мысль одна — созерцание сердца. Или она мелка, или ложна». Обходиться лишь созерцанием, без чтения книг, Чжи-и считает неверным.



В традиции *хонгаку* четыре уровня рассматриваются как этапы поступательного развития. Истоки этого подхода в учении Тэндай можно проследить еще со времени появления школы в Японии в IX в. Тэндай с самого начала развивалась под сильным влиянием «таинств», где знание, не соединенное с подвижничеством, считается бессмысленным. В XI в., при Гэнсине, в школе Тэндай складывается традиция «созерцательного памятования о будде». И наконец, во второй половине XIII в. «созерцание» в школе Тэндай окончательно заняло место выше книжного знания — по Тамуре Ёсиро, это произошло под влиянием наставников Дзэн, которые предостерегали от «опоры на письменные знаки» и призывали «стать буддой, увидев свою природу». У Энни Бэннэна, одного из основателей Дзэн в Японии (см. гл. 15), учился Дзёмё (ум. 1286) — монах школы Тэндай, которому, возможно, и принадлежит итоговая версия учения Тэндай о «четырех уровнях роста» [Тамура Ёсиро, 1973; 537].

Четыре уровня обсуждаются во второй половине XIII в. в текстах, содержащих развернутые изложения всего учения школы Тэндай с точки зрения «исконной просветленности». Таковы «Собрание правильных сведений о наследии отсечения неведения и свидетельства об истине» («Дансё: кэцусэй-сю:»), «Устное наследие семеричной личной передачи толкования глав трех больших частей» («Сандай сё:дзё: ситимэн со:дзё: кукэцу», под «тремя частями» имеются в виду три главных сочинения Чжи-и) — оба текста приписываются Сайтё. О четырех уровнях говорится также в «Пестром собрании подвижничьего света» («Канко: руйдзю:») и в «Кратких наблюдениях о значениях Цветка Дхармы» («Хоккэ рякуги кэммон») — текстах, приписываемых Тюдзину. Эти памятники сводят в единую систему все буддийские учения и ставят во главе их учение об «исконной просветленности».

«Собрание правильных сведений» указывает, что четыре уровня — это «внутреннее свидетельство Великого Учителя», то самое просветление, которое некогда пережил Чжи-и, включая сюда и подготовительное освоение «прежних учений», и чтение «Лотосовой сутры», и собственное подвижничество Учителя. Здесь уже высказывается, а позже в «Пестром собрании» развивается мысль, что подвижнический опыт, как и словесные наставления, можно передать ученику так, чтобы тот одновременно и сам научился созер-

цать, и принял в свое сердце совершенное созерцание, открывшееся когда-то «мудрецу Тянь-таю».

«Устное наследие» соотносит четыре уровня с понятиями из «Трактата о пробуждении веры» (ср. гл. 23). «Прежние учения» соотносятся с «непросветленностью», «врата следа» — с «начатым просветлением», «исконные врата» — с «исконной просветленностью», а «созерцание сердца» — с «окончательным просветлением». В «Устном наследии», как и ранее в «Собрании кратких сведений о созерцании сердца», идет речь о «трех истинах *А-Ми-Да*». Простой обряд произнесения слов «Слава будде Амиде» понимается как особое созерцание: он действен потому, что в имени Амида заключены «три истины» (*А* — «пустая» истина, *Ми* — «временная», *Да* — «срединная»).

Согласно «Кратким наблюдениям», четыре уровня устроены так, что каждый следующий не просто превосходит предыдущий, а упраздняет его: «Если растет великое учение врат следа, то великое учение прежних школ гибнет, если растет великое учение исконных врат, то гибнет великое учение врат следа, если растет великое учение созерцания сердца, то гибнет великое учение исконных врат» [Тамура Есиро, 1973; 536]. При этом «Лотосовая сутра», она же «Сутра о Цветке Дхармы», присутствует на всех четырех уровнях. «Прежние учения» именуются «затененным и тайным Цветком Дхармы» (*иммицу хоккэ*), «врата следа» и «исконные врата» — «явно проповеданным Цветком Дхармы» (*кэнсэцу хоккэ*), а «созерцание сердца» — «исконно-коренным Цветком Дхармы» (*компон хоккэ*), «внутренним свидетельством» самого Будды.

Развернутое учение о «четырех уровнях роста» дано в «Пестром собрании подвижничьего света» («Канко: руйдзю:»). Различия между уровнями здесь рассматриваются с разных сторон. Например, соотношение ложных страстей и просветления будет выглядеть так: «Если установить значения посредством четырех уровней роста, то в прежних великих учениях ложные страсти — это не просветление, а в великом учении врат следа ложные страсти — это и есть просветление. В великом учении исконных врат ложные страсти — это ложные страсти, а просветление — это просветление, а в великом учении врат созерцания нет ни ложных страстей, ни просветления» [Хонгаку, 1973; 225]. Тамура Ёсиро предлагает такую цепочку: множественность на уровне сущности и на уровне явлений («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 Тюдзин при участии божества горы Хиэй. Вероятно, настоящим составителем текста был Дзёмё. Он принадлежал к семье Фудзивара, учился у Хангэна и Сюмпана (ум. 1262). Возможно, Хангэн и Сюмпан — монашеские имена деда и отца Дзёмё [Гронер 1995, 53—54]. Кроме того, Дзёмё перенял у Энни Бэннэна учение «внезапного» (Южного) Чань. Энни Бэннэн соединял учение Дзэн и «таинства», и в таком виде его наставления о «созерцании сердца» были усвоены школой Тэндай.

Источником «Пестрого собрания» служат так называемые «Средцевинные сведения» («Синъё:») — сочинение, приписываемое Нань-юэ Хуэй-сы. По преданию, Хуэй-сы принял это наставление, войдя в «драгоценную пагоду» будды по имени Тахо — того будды, с кем в «Лотосовой сутре» беседует Сякамуни. Чжи-и на основе «Сердцевинных сведений» будто бы составил «Махаянское прекращение неведения и постижение сути». «Пестрое собрание» представляет собой толкование к «Сердцевинным сведениям», а значит, и к «Махаянскому прекращению и постижению».

Обычно это сочинение Чжи-и изучали прежде всего как трактат о подвижничестве школы Тяньтай. В «Пестром собрании» оставлено в стороне все, что Чжи-и 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 Чжи-и. Или же составитель «Пестрого собрания» считает, что в учении о подвижничестве школы Чань превосходят школу Тяньтай, и берет из учения Тяньтай только теорию, но не практические наставления.

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

Как сказано в «Пестром собрании», Сайтё в Китае получил от наставника Дао-суя не только «учение школы» (*сю:кё:*), но и «суть школы» (*сю:си*), непосредственно влагаемую учителем в сердце

ученика. К «учению школы» относились наставления о «трех тысячах миров в единой мысли», трех истинах», «пяти временах и восьми учениях», деление «Лотосовой сутры» на «врата следа» и «исконные врата». На уровне «сути школы» передавался «исконнокоренной Цветок Дхармы» (*компон Хоккэ*). Гисин, спутник Сайтё, получил только «учение», но не «суть». Рёгэн в свое время передал своему ученику Гэнсину и «суть», и «учение», а Какууну — только «учение». Это предание похоже на рассказ о том, как основатель Южного Чань, Хуэй-нэн, получил от наставника и «учение», и «суть», а Шэнь-сю, основатель Северного Чань, только «учение». У самого Дзёмё было два ученика: его приемный сын Сингa (ум. ок. 1329) и родной сын Дзё:ан (ок. 1280 — ок. 1349). Когда Дзёмё скончался, его родной сын был еще мал, и позже среди монахов Тэндай шли споры, кому из учеников Дзёмё передал «суть школы». В связи с этими спорами, в частности, обсуждался вопрос, кому лучше передавать Закон: родному сыну или самому способному ученику, даже если это не родич.

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» (как писал Сайтё), поэтому им и 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 и «созерцание сердца». И все-таки даже они осваивают и учение, и подвижничество — ради помощи другим людям. С этой точки зрения ученые занятия буддистов Японии выглядят как забота о жителях всех стран буддийского мира. Такая роль хранителей Закона Будды японцам и подобает, коль скоро они устояли под натиском монгольских войск, а материковые державы были завоеваны.

«Созерцание сердца» проходит две ступени: 1) вступление в те врата, где мудрости и познаваемый предмет суть не-два; 2) возврат к миру явлений, вступление в те врата, где сам человек тождествен с этим миром. «Совершенные способности» бывают трех видов: 1) к полноте понимания и подвижничества; 2) только к вере и ни к чему большему; 3) только к слушанию без понимания [Хонгаку, 1973; 232]. По этой схеме, быть «совершенными» могут и монахи-книжники, и подвижники «созерцания», и верующие в будду Амиду, и люди, кто только слушает какие-то учения, но не понимает их. Установка на универсальность наставлений Тэндай сохраняется и здесь.



В «Пестром собрании» можно выделить несколько тем, переплетенных между собой. На наш взгляд, особенно интересна тема соотношения созерцательного опыта, непосредственно передаваемого от наставника к ученику, и учения, выраженного словами.

Согласно «Пестрому собранию», всякая работа сознания «прекращает неведение» и «постигает сущность» (*си-кан*). Иначе говоря, подвижничество здесь мыслится как всегдашнее состояние любого сознания. Подвижничество не означает какого-то совершенствования сознания, а означает, что сознающий человек применяет по назначению то сознание, какое имеет. 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» Сякамуни, сущность вечна в изменчивых явлениях). На следующей, четвертой ступени, при «созерцании сердца», приходит *сикан* как таковое — неведение прекращается и суть постигается в полной мере. Здесь уже нет знания отдельно от познаваемого предмета, они едины; видимость и истина здесь тоже соединяются.

Но как возможно передавать другим людям такое знание? Составители «Пестрого собрания», отвечая на этот вопрос, снова задействуют схему «четырех уровней роста». Когда проповедуют «прежние учения», они объясняют слова с помощью слов, «врата следа» и «исконные врата» словами проясняют сущность, но видят эту сущность по-разному: отдельно от явлений («след») или в самих явлениях («исконное»). А «созерцание сердца» отдаляется от слов ради толкования слов: «Имя и сущность — не два, имена и учения даруют, пуская их в ход, не сдерживая» [Хонгаку, 1973; 197—198].

О знании, которое обрел Тянь-тай Чжи-и, 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 Тянь-тая».

По существу этот поиск — тот же самый, что и поиск будды, стремление осознать свое тождество с ним. Чжи-и при этом играет роль посредника — примерно такого же, каким при обряде выступает, например, бодхисаттва Фугэн или «светлый государь» Фудо. Там подвижник сначала достигает единения с Фудо, а затем уже через него соединяется с буддой. А здесь подвижнический опыт прежнего мудрого учителя передается ученику; посредничество мыслится не как чудесная помощь, а как приобщение к наследию школы. Подобная передача знания мыслится как наиболее совершенная.

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

Вопрос, можно ли освоить буддийское учение по одним лишь книгам, без общения с наставником, был для школы Тэндай важен с первых лет ее существования. По этому вопросу Сайтё резко разошелся с Кукаем в 810-х годах — после того как несколько лет по возвращении из Китая они сотрудничали, обустраивая свои школы. Сайтё признавал в Кукае лучшего знатока обрядов и готов был учиться у него. Но для Сайтё считать обязательным личное обучение означало умалять значимость священных текстов, в том числе и «Лотосовой сутры». Кукай же сравнивал Сайтё с недужным, который надеется излечиться без врача и лекарства, одним лишь чтением книг по врачеванию. В дальнейшем в школе Тэндай победила установка на личное наставничество, на передачу учения «от сердца к сердцу», без слов. Сама традиция *хонгаку* в Тэндай долго бытовала изустно; но ко времени составления «Пестрого собрания» в ней принимается другая точка зрения: письменная передача знания считается возможной. В этом приверженцы «исконной просветленности» спорят со школами Дзэн и соглашаются с Нитирэном.

Пол Гронер приводит описание обряда передачи «учения» и «сути» школы Тэндай в той традиции, к которой принадлежал Дзёмё. Запись этого обряда была сделана учениками учеников Дзёмё. Для обряда в уединенном месте в особом здании устанавливали изображения Сякамуни, индийских и китайских наставников Тяньтай, а также Сайтё, его ученика Эннина (794—864) и бога Санно. Каждому из них подносили благовония, светильники и цветы. В помещение приносили «Лотосовую сутру» и два свитка из «Махаянского прекращения и постижения». При обряде использовали



два зеркала, означавшие две части передаваемого знания. Учитель и ученик призывали будд и богов и выражали им почтение. Далее следовало «поклонение Дхарме Цветка Дхармы», *Хоккэ дзампо:* — эта часть обряда воспроизводила просветление Тянь-тая Чжи-и, достигнутое благодаря «Лотосовой сутре». Существенно, что и звучащие слова, и книги, находящиеся на месте обряда, участвуют в передаче «сути» учения, проникают в сердце ученика напрямую, минуя понимание, запоминание и т. п.

Разница между устным и письменным словом в «Пестром собрании» описана так. В обоих случаях знание передается посредством «пылинок», дхарм, мельчайших единиц изменчивого познавательного 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? Решение этого вопроса зависит от того, в какую эпоху человек себя помещает. Если для него все еще длится «век Будды», то для него больше подходят устные наставления. Если же он ощущает себя человеком «последнего века», то ему лучше учиться по книгам.

Далее в «Пестром собрании» вводится еще одно различение: «подвижничества вслед за Законом», *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.

Возражая приверженцам устного обучения, составители «Пестрого собрания» указывают на то, что для тех 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 пись-

менные знаки — это и есть освобождение. Смысл нашей школы тот, что учение — это и есть "истинный знак всех дхарм". <...> Поэтому мы и говорим, что письменные знаки — это и есть освобождение. "Освобождение" означает обретение понимания, свидетельство об усвоении. Среди трех тел будды таков образ проповеди Дхармы тела Соответствия. Среди трех заслуг такова суть совершенной полноты, заслуга пресечения неведения. Письменные знаки — это и есть тело Соответствия» [Хонгаку, 1973; 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 Сякамуни: «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. В сущности знаков достигает полноты основа трех истин, полностью обустраивается просветленная природа, и это — обретение пути. В сущности 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]. Получается, что 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, казалось бы, простое чтение, слушание или запись каких-то 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 такой поступок в качестве единственного — каким выступает призывание будды Амиды для сторонников «Чистой земли» или величание «Лотосовой сутры» для Нитирэна. 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 особенная 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».

Особенности «созерцательного» подхода (ср. гл. 26) можно разобрать, сопоставив толкования одного и того же предмета в разных текстах школы Тэндай XII—XIII вв. и в «Пестром собрании». Мы сравним отрывки, посвященные основному положению махаяны: тождеству круговорота перерождений с нирваной.

В «Подборку Бычьей Головы» включено стихотворение «Рождения и смерти — это нирвана» [Трубникова, 2010; 283—284]. Здесь и рождение, и смерть предстают как действия одного и того же сознающего сердца, которое само по себе не возникает и не уничтожается. «Рождением» называют его блуждание во «временном», а «смертью» — его блуждания в «пустом». Когда же сознание обретает «срединный» взгляд, средний между «временным» и «пустым», это именуют «нирваной». Сущность у сердца одна, и в ней три истины — «пустая, временная и срединная» — едины. Пытаться выйти из круговорота перерождений, стремиться к нирване — бессмысленно: пока сердце сосредоточено на круговороте, оно и погружено в круговорот, и пока оно ищет нирваны, оно остается словно бы вне ее. Для того же, кто осознает триединство истин в своем сердце, рождение, смерть и нирвана также триедины, оттого он и не боится рождений и смертей. Итак, здесь тождество сансары с нирваной мыслится как итог подвижничества — «тройного созерцания единого сердца».

В «Тридцати четырех заметках» говорится: обычно люди считают, будто рождения и смерти изменчивы, а нирвана вечна, мы же в школе Тэндай думаем иначе. Ведь в «Лотосовой сутре» сказано, что «знак миров — вечное существование» (см. гл. 23). «Существовать вечно» не значит быть неизменным, а значит быть вечно изменчивым, подобно волнам в море, всегда неспокойным, и всё же вечным в своем движении. Все десять миров пребывают один в другом, следовательно, в каждом из девяти непостоянных миров пребывает мир будд.

В «Созерцании истинной сущности» задан вопрос: где именно в «Лотосовой сутре» сказано, что рождения и смерти — это и есть

нирвана? Составитель в ответ ссылается все на ту же главу II, где говорится об «истинном знаке всех дхарм» (*сёхо: дзиссо:*). «Истинный знак», он же «истинное свойство» всех вещей во всех мирах — тот, что сущность у них одна и та же. Ложные страсти, деяния и страдания в мире рождений и смертей отождествляются с тремя телами будды; обитатели десяти миров остаются различными, и всё же все они — будды. Различия сводятся к тому, что каждый в своем сознающем сердце подставляет на место «себя» человека, зверя, бога и т. д., не понимая, что истинное «я» — это «истинная сущность», одинаковая у всех. «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?» [Трубникова, 2010; 351]. Чтобы в нынешней жизни обрести нирвану, стать буддой, нужно лишь сосредоточенно созерцать: «Я и есть — истинная сущность». Здесь показано, каким должно быть содержание «созерцания», *кансин*. Кто достиг такого созерцания, тот может жить обычной мирской жизнью: когда такой подвижник кормит семью и домашнюю живность, он знает, что тем самым делает подношения всем буддам, ведь «истинная сущность» у его домочадцев, скота и будд — одна и та же. И забота о самом себе — это тоже служение будде; будд, пребывающих вне живого смертного человека, нет. Поэтому и говорится, что сансара есть нирвана. Составитель приводит цитату будто бы из «Сутры цветочного убранства», где это высказано напрямую: «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 сущности, и не знают, что рождения и смерти — это и есть нирвана».

В «Пестром собрании подвижничьего света» тоже есть раздел под заглавием «Рождения и смерти — это и есть нирвана». Здесь, как и в других текстах школы Тэндай, различаются два вида перерождений: вынужденные, по закону воздаяния, и добровольные, ради помощи всем страдающим существам. Нирвана также бывает нескольких видов, и тождество рождений и смертей с нею надо рассматривать, учитывая их все. Кроме того, само отождествление («это и есть», *соку*) тоже имеет несколько разных значений. Составитель «Пестрого собрания» рассматривает всевозможные варианты тождества, исходя из этих значений. Подытоживая их, составитель приводит в пример некоего ученика Сайтё (возможно, вымышленного). Поначалу этот монах будто бы принадлежал к школе Хоссо и мыслил круговорот рождений и смертей как противоположный нирване и подлежащий успокоению, уничтожению. Восприняв учение Тэндай, этот монах до конца понял учение о мире как потоке дхарм: дхармы не имеют иной природы, нежели природа сознания (так учит и Хоссо), а сознание может мыслить любой предмет либо как «пустой», мнимый, либо как условно, «временно» существующий, либо же оно может двигаться посередине между тем и другим подходами. Поэтому круговорот рождений и смертей есть не что иное как кругообращение «трех истин», и если так на него смотреть, то он тождествен природе дхарм, она же природа сознающего сердца, она же природа будды, она же нирвана. Разница между заблуждением и просветлением тогда — та же, что между самообманом и трезвым самоотчетом, верным взглядом на собственное сознание. Этот пример похож на *ко:ан* в исходном значении этого слова: «прецедент», рассказ о просветлении конкретного человека в конкретных обстоятельствах, хотя здесь, в отличие от текстов Дзэн, *ко:ан* и не содержит в себе ничего парадоксального.



Далее составитель «Пестрого собрания» разбирает три вопроса. Первый — должен ли подвижник в каком-либо смысле «отбросить» свое рожденное и смертное тело, чтобы войти в нирвану. Ответ: нет, не должен, нирвана достигается в нынешнем теле. Второй вопрос: идет ли речь об одном и том же знании, когда отождествляют сансару с нирваной — и ложные страсти с просветлением? Ответ отсылает к наставлениям Рэндзицубо Сёхана (996—1077), наставника школы Тэндай, с которого, возможно, начинается передача устных наставлений по «исконной просветленности» [Тамура Ёсиро, 1973; 520]. Здесь различаются два разряда людей, идущих к постижению «совершенного учения» Тэндай. Одни сперва понимают смысл тождества ложных страстей с просветлением, а затем в опыте созерцания усваивают, что сансара есть нирвана. Другие же осознают то и другое сразу, причем достигают этого тремя путями: через понимание и подвижничество, через одну лишь веру — или через простое слушание наставлений, без понимания и даже без веры.

Часть V

# Почитание «Лотосовой сутры» у Нитирэна

## Глава 28
## Почитание «Лотосовой сутры» до середины XIII в.

Традиция почитания «Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», или «Лотосовой сутры», в XIII в. тоже стала основой для нового буддийского движения, его возглавил монах Нитирэн. Как и в случае с традициями «созерцания», *дзэн*, и «памятования о будде», *нэмбуцу*, здесь был выработан новый подход к одному из видов подвижничества, известных в Японии и прежде. См.: [Стоун, 2006].

Еще в VIII в., в эпоху Нара, чтения «Лотосовой сутры» были введены как обязательные в государственных храмах по всей Японии. Так или иначе сутру изучали все монахи. В IX—XII вв., в эпоху Хэйан, она стала одним из буддийских текстов, наиболее чтимых в среде мирян: чиновников, воинов, простолюдинов. Учение сутры и обряды, основанные на ней, до середины XIII в. углубленно изучала в основном школа Тэндай. Но и приверженцы других школ, и странствующие монахи, и многие миряне в эпоху Камакура тоже читали и переписывали эту сутру.

Основным обрядом по «Лотосовой сутре» были ее «чтения» (*ко:*), проводимые ежегодно по определенным дням или по особым случаям. При «чтениях» текст сутры прочитывали вслух на собрании монахов и мирян, а затем чтец отвечал на вопросы одного или нескольких слушателей-вопрошателей. Из нескольких видов чтений особенно распространены были «восьмеричные чтения Цветка Дхармы», *Хоккэ хакко:*, при которых на каждый из восьми свитков сутры выделялось по одному заседанию. См.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 76—79, 216—219].

Часто чтения «Лотосовой сутры» устраивали в память об умерших. Поминальные чтения устраивали на седьмой день после кончины, на четырнадцатый и так далее вплоть до сорок девятого дня, в сотый день и в годовщину. Таким обрядом в школе Тэндай на горе Хиэй поминали Сайтё в шестом месяце и Чжи-и в одиннадцатом месяце. Чтениями «Лотосовой сутры» поминали также государей и крупных сановников. В чтениях могло участвовать разное число монахов, но главных ролей было семь: чтец сутры, ее толкователь, исполнитель заклинаний-*дарани*, лица, ответственные за расстановку подношений, рассыпание лепестков цветов и за составление «пожелания», *гаммон* (памятной записи о целях и ходе обряда), а также помощник, ведавший остальными делами. Подношения при чтениях, проводимых по заказам знатных мирян, со временем становились все более крупными. Чтения-диспуты превращались в действа со множеством зрителей-мирян. По тому, на протяжении скольких лет после кончины того или иного высокопоставленного чиновника в память о нем читали сутру, можно судить, насколько важной считалась его деятельность на благо страны.



Существовал также обычай проводить поминальные чтения заранее, еще при жизни человека — например, если он опасался, что переживет всю свою родню и его некому будет поминать. Канцлеры и другие высшие сановники устраивали такие поминовения по себе самим с большим размахом. Кроме того, чтения «Лотосовой сутры» иногда устраивались в память о животных — например, обо всех рыбах, выловленных в реке Удзи для пропитания жителей города Хэйан и его окрестностей, или о зверях, убитых охотниками.

В X в. возникают сообщества крестьян или небогатых горожан, которые устраивали обряды по «Лотосовой сутре» вскладчину, так называемые «восемь чтений для завязывания связей» (*кэтиэн хакко:*). Их целью было создание связей между людьми и Буддой ради благой посмертной участи. Участники сообщества молились о том, чтобы им всем вместе возродиться после смерти в Чистой земле будды Амиды или в здешнем мире, когда в нем будет проповедовать будущий будда Мироку, или же — на Орлиной горе, где Будда вечно проповедует «Лотосовую сутру». Собранные припасы шли на дары монахам и на общинный пир после обряда, а подношения будде состояли в основном из дикорастущих цветов и плодов. В первый день чтений обряд велся ради всех мужчин в общине, во второй — ради женщин, в третий — ради детей, в четвертый — ради монахов [Танабэ, 1984; 406—407].

От эпох Хэйан и Камакура сохранилось множество стихотворений на темы «Лотосовой сутры» — «песен об учении Будды Сякамуни» (*Сяккё:ка*). Несколько таких стихотворений, сложенных монахами и мирянами, есть в «Новом собрании старых и новых пе-

сен» («Син кокин-сю:», 1205). Например, стихотворение № 1972, принадлежащее Гэнсину, отсылает к притче о жемчужине за подкладкой (глава VIII, «Пятьсот учеников получают предсказания»):

| | |
|---|---|
| *Тама какэси* | Я нашел драгоценности |
| *Коромо-но ура-о* | Что были подшиты |
| *Каэситэ-дзо* | К подкладке моей, |
| *Орока нарикэру* | И понял, |
| *Кокоро-оба сиру* | Как глуп я был. |

А стихотворение № 1949 Фудзивара-но Цунэиэ (ум. 1208) отсылает к главе XIII («Увещевание держаться твердо»):

| | |
|---|---|
| *Сарадзу тотэ* | Не собираюсь я жить |
| *Ику ё-мо арадзи* | Много веков, |
| *Идзаяса-ва* | Так отчего ж |
| *Нории-ни каэцуру* | Не пожертвовать жизнью |
| *Иноти-то омован* | Ради учения Будды? |

(Перевод И.А. Борониной [Синкокинсю, 2001; 298, 292]).

Учение «Лотосовой сутры» излагали для мирян на японском языке странствующие проповедники *хидзири*. Они пересказывали отрывки из сутры и на ее примерах объясняли, что буддой может стать каждый — в том числе женщина (по примеру Дочери царя драконов) и закоренелый злодей (по примеру Дайбадатты, родича и ненавистника Будды).

Некоторые проповедники призывали слушателей повторять величальные слова: «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» (*«Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:»*) — и сами возглашали заглавие сутры нараспев под удары в барабан или гонг. Величание сутры считалось простым обрядом, не менее действенным, чем «памятование о будде», коль скоро, по учению школы Тэндай, в заглавии сутры в свёрнутом виде заключено все ее содержание и вся ее чудотворная сила (ср. гл. 25).

Предания о подвижниках «Лотосовой сутры», японских и китайских, были широко известны по устным проповедям; они входят в сборники поучительных рассказов *сэцува* начиная с «Японских легенд о чудесах» рубежа VIII—IX вв. У тех, кто при жизни читал сутру, после смерти язык остается нетленным и продолжает повторять слова «Чудесной Дхармы»; почитателей сутры защищают будды, боги и она сама, даже когда эти люди добровольно ищут смерти; сутра помогает возродиться в Чистой земле будды Амиды или обрести новое лучшее рождение на земле; даже книжный жучок, живший в рукописи сутры, может благодаря ее чудотворной



силе переродиться человеком, хотя и должен избыть свою вину за порчу книги, изучая ее теперь. См.: [Легенды, 1984].

О том, как действенно величание сутры, тоже говорится в нескольких преданиях. Например, в одной из записей о чтениях «Лотосовой сутры» начала XII в. сказано, что даже неуч, не способный читать сутру, может спастись из «подземных темниц», если произносит ее заглавие. Здесь же приводится рассказ о том, как человек неверующий и грешный спасся от мук ада и смог вернуться в мир людей за то, что как-то раз, передразнивая голос странника-монаха, он в шутку повторил слова «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» Благая сила сутры в таких легендах часто мыслится как «сила Другого», действующая независимо от человека. Так, в «Собрании драгоценностей» («Хо:буцу-сю:», конец XII в.) пересказано предание о жестоком индийском царе, притеснителе буддийской общины. Он всячески поощрял скотоводство, и Будда применил «уловку»: послал к нему троих своих учеников, преобразив их в корову, ее хозяина и пастуха. Корову звали «Чудесная Дхарма», скотовода — «Цветок Лотоса», а пастуха — «Сутра». Все трое понравились царю, он часто призывал их к себе, так что, сам того не ведая и не желая, произносил заглавие «Лотосовой сутры», и благодаря этому избежал мук ада [Стоун, 1998; 131—132].

Образы, восходящие к «Лотосовой сутре», занимают важное место в японском искусстве. Кроме копий самой сутры, украшенных рисунками, сохранились также статуи и свитки с изображениями ее персонажей, картины со сценами из сутры и т. д.

Особую группу изображений составляют картины-мандалы, основанные на «Лотосовой сутре», они же «мандалы Цветка Дхармы», «Хоккэ мандара». Они бывают нескольких видов. «Мандалами» нередко называют любые картины на сюжеты из «Лотосовой сутры», но в собственном смысле мандалы — это те из них, на которых было принято сосредоточиваться при обрядах. В отличие, например, от иллюстраций в свитках сутры, мандалы не воспроизводят ни одного из ее эпизодов в отдельности. Скорее, они выражают ее основное содержание: показывают сразу все собрание слушателей той проповеди на Орлиной горе, где Будда Сякамуни объявил, что он — будда всех времен, и открыл свое истинное учение. Мандалы могут заполняться изображениями почитаемых существ или же буквами санскритского письма; буквы соответствуют мантрам — священным заклятиям, которые соответствуют этим существам.

Общая черта мандал «Лотосовой сутры» такова: в центре их находится изображение «драгоценной пагоды», *Хо:то:*. Вообще па-

года, она же *ступа* (санскр.), — сооружение, где хранится пепел погребального костра одного из будд. В «Лотосовой сутре» в главе XI пагода, украшенная всеми драгоценностями, появляется в небе над Орлиной горой. В пагоде восседает будда древних времен по имени Многочисленные Сокровища, Тахо. Он подтверждает, что Сякамуни всегда был Буддой, а не стал им в нынешней своей жизни. Сякамуни поднимается в пагоду и садится там рядом с Тахо. На мандалах двое будд восседают внутри пагоды, а со всех сторон их окружают разные существа — защитники сутры и ее почитателей. Первой такой мандалой в Японии считается бронзовая пластинка, изготовленная в 686 г. ради исцеления государя Тэмму.

Собственно «мандала Цветка Дхармы» выглядит в целом так же, как большинство мандал: несколько симметрично расположенных прямоугольных и круговых полей, заполненных разными изображениями. В «мандале Цветка Дхармы» совмещаются черты двух главных мандал «тайного учения»: «Мира-Чрева» и «Мира-Жезла». Те две мандалы показывают мироздание таким, каким его видит вселенский будда: с точки зрения мудрости будды, постигающей мир, или с точки зрения порядка, установленного в мире волею будды. Мудрости и порядку соответствуют силы Инь и Ян, тьма и свет, и все, что только может быть представлено как два начала, дополняющих друг друга. А на «мандалах Цветка Дхармы» мудрость и порядок сводятся воедино, Сякамуни предстает как тождественный вселенскому будде Дайнити. Мир «Лотосовой сутры» понимается как совершенный, полный, где два начала пребывают в согласии.

Разберем мандалу из «Собрания чертежей и изображений» («Дзудзо:сё:», 10 свитков). Это пособие для художников, рисующих мандалы, составили в XII в. монахи Эдзю и Эйгэн. В нем даны цветные изображения всевозможных будд, бодхисаттв, богов и прочих существ. Мандала, как и соответствующий обряд, основана на самой «Лотосовой сутре», но кроме того они опираются на два текста буддийского канона: на «Правила созерцания и постижения совершенной царственной йоги Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» («Дзё:дзю Мё:хо: рэнгэ-кё: о:юга канти гики») и на «Сутру о правилах изображения и раскраски мандалы Цветка Дхармы» («Хоккэ мандара иги гё:сики хо:гё:»). В китайском каноне эти два текста, как и множество других руководств по обрядам, появились благодаря Бу-куну в VIII в., а в Японию их доставил в середине XI в. монах Эннин из школы Тэндай. См. схему 6 в конце книги.

Как и другие «тайные» мандалы эта применяется как предмет для сосредоточения. Обычный человек созерцает подвесной свиток с мандалой, а опытный подвижник, уже не глядя на свиток, мысленно «собирает» мандалу из образов будд, бодхисаттв и богов и для каждого из почитаемых существ делает подобающий ему жест и произносит соотносимое с ним заклятие. Тем самым он созывает их всех на обряд, сам присоединяется к ним — и подтверждает, что проповедь «Лотосовой сутры» действительно идет вечно, в том числе здесь и сейчас. Чтобы проводить такой обряд, нужно было пройти обучение у наставника «таинств» и принять посвящение.



«Мандала Лотосовой сутры», «Хоккэ-кё: мандара», чаще всего имеет вид сильно вытянутого вертикального свитка, посередине которого изображается все та же пагода, только здесь — очень высокая, во множество этажей. На первом этаже восседают будды Сякамуни и Тахо, а по обеим сторонам от пагоды сидят, стоят или летят разные существа, так или иначе упоминаемые в сутре. Часто такие мандалы составляются из иероглифов — то есть перед нами китайский текст сутры, записанный в виде пагоды. (Такие же мандалы, где каждая линия — это цепочка иероглифов, делаются и по другим сутрам. Очень похожа на «Мандалу Лотосовой сутры» бывает «Мандала Сутры золотого света», только там в пагоде Будда сидит один.) Сохранились серии из нескольких свитков, где основная композиция одинаковая, но пагода составлена из текста разных глав сутры и, соответственно, дополнена сценами из этой главы. «Мандалы Лотосовой сутры» в виде отдельных свитков или закрепленные на ширмах могли располагаться в храме или в домашней молельне, когда там проводили чтения «Лотосовой сутры». Картины служили зримым подкреплением звучащего текста сутры.

Также существуют мандалы отдельных почитаемых персонажей «Лотосовой сутры». Из них чаще всего встречаются мандалы с бодхисаттвой по имени Всеобъемлющая Мудрость, яп. Фугэн, верхом на слоне. Фугэна сопровождают десять дев, принадлежащих к племени демонов-ракшас (*дзю: расэцу-нё:*). Эти девы появляются в сутре в главе XXVI, а с ними Мать демонов-сыновей (яп. Кисимодзин, санскр. Харити) и ее дети. Все они обещают защитить каждого, кто будет читать, переписывать сутру и проповедовать ее. «Пусть лучше беды падут на наши головы, чем что-то будет мучить Учителей Дхармы! Им не принесут вреда ни якши, ни ракшасы, ни голодные духи <...> ни лихорадка, длящаяся один день, два дня, три дня, четыре дня и до семи дней, ни постоянная лихорадка. Пусть ничто злое, какой бы облик оно ни принимало — мужчины или женщины, мальчика или девочки, — не явится к ним даже во сне» (перевод А.Н. Игнатовича). Девы клянутся, что у обидчика «голова разделится на семь частей», и наказание он получит такое же суровое, как Дайбадатта, внесший раздор в общину, или как убийца собственных родителей.

Имена десяти дев таковы: 1) Ламба, яп. Рамба; 2) Виламба, яп. Бирамба; 3) Кривые Зубы, яп. Кё:си, санскр. Кутаданти; 4) Цветочные Зубы, яп. Кэси, санскр. Пушпаданти; 5) Черные зубы, яп. Кокуси, санскр. Макута; 6) Многоволосая, яп. Тахоцу, санскр. Кешини; 7) Ненасытная, яп. Муэнсоку, санскр. Ачала; 8) Носящая ожерелье, яп. ДЗиё:раку, санскр. Маладхари; 9) Кунти, яп. Ко:тай; 10) Похищающая Жизненный Дух У Всех Живых Существ, яп. Дацу-иссай-сюдзё:-сё:ки, санскр. Сарвасаттводжахари.

Обычно в буддийских текстах демоны ракшасы и демоницы ракшаси появляются как грозные или зловредные существа, они мешают подвижникам или испытывают их. Но бывает и так, что они берутся защищать учение Будды и его общину. Богиня Кисимодзин мыслится как государыня демонов. Как и девы-ракшаси, она похищает младенцев, испытывая человека в самой крепкой его привязанности — в любви к детям. Но и Кисимодзин, и ее демоницы могут защищать семью мирянина-подвижника; часто Кисимодзин изображают с младенцем на руках.

Бодхисаттва Фугэн тоже заботится обо всех приверженцах сутры: не только защищает, но и поправляет, если они ошибаются при чтении и письме, помогает верно истолковать ее для себя и обрести красноречие для проповеди. Этому бодхисаттве посвящена отдельная «Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость», замыкающая «Лотосовую сутру». Такие свитки используются в обрядах почитания сутры, в том числе нацеленных на обретение земных благ.

«Мандалой Лотосовой сутры» называют также главное изображение, нужное для обряда школы Нитирэн.

# Глава 29
# Жизнь и сочинения Нитирэна

В середине XIII в. различные способы почитания «Лотосовой сутры», соединенные с переосмысленным учением Тэндай, дали начало новому движению. Его основал монах Нитирэн (1222—1282). Из всех японских буддийских учений эпохи Камакура проповедь Нитирэна была самой радикальной: он не просто отвергал все виды подвижничества кроме основанных на «Лотосовой сутре», но и призывал уничтожить их как вредные и опасные для всей страны.



В XIII в. Нитирэн и его ученики называли себя приверженцами «Школы Цветка Дхармы», *Хоккэ-сю:*, или же «Школы Исконных врат», *Хоммон-сю:*. Во втором случае имеются в виду «исконные врата» сутры, *хоммон*, предельно-истинное учение Будды Сякамуни, изложенное во второй части «Лотосовой сутры», после главы XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»).

В XIII—XIV вв. община последователей Нитирэна была сравнительно невелика. В XV в. на ее основе возникают бунтарские народные движения «восставших за Цветок Дхармы», *Хоккэ-икки*. Во все века своего существования школа Хоккэ открыто обличала мирские власти, и ее почти всегда преследовали.

Когда в середине XIX в. в Японии был упразднен сёгунат и под давлением западных держав началась модернизация, последователи Нитирэна выдвинули его учение как особенно актуальное: ведь среди буддийских мыслителей прошлых веков он, один из немногих, писал о том, как спасти Японию от внешней угрозы (в пору обороны от монгольского нашествия). Во второй половине XIX в. за школой Хоккэ закрепилось название *Нитирэн-сю:*, «Школа Нитирэна». Ее приверженцы разрабатывали буддийскую версию националистической идеологии обновленной Японской империи; их стараниями и сам Нитирэн в японских и западных исследованиях стал выглядеть как ультранационалист, и лишь в последние десятилетия XX в. этот подход к его учению был преодолен.

В конце XIX — XX в. школа Нитирэн-сю дала начало многочисленным новым религиозным объединениям. Такие из них, как монашеский орден *Ниппондзан Мё:хо:дзи*, организация *Риссё: ко:сэй-кай* или общество мирян *Со:ка гаккай*[1], и в наши дни проповедуют учение Нитирэна не только в Японии, но и по всему миру. См.: [Игнатович, Светлов 1989; Риссё: ко:сэй-кай web, Со:ка гаккай web].

Издания сочинений Нитирэна — [Нитирэн, 1970; Нитирэн, 1988]. Учение Нитирэна подобно исследовал А.Н. Игнатович. Он же перевел важнейшие трактаты Нитирэна на русский язык; см.: [Игнатович, 2002]. Перевод сочинений Нитирэна на английский язык см.: [Нитирэн web].

Самые ранние жизнеописания Нитирэна относятся к началу XIV в. Первым из них, вероятно, был составлен «Земной век вы-

[1] В отечественных работах принято обсуждать современные японские религиозные объединения под их японскими названиями. Примерный перевод этих названий таков: «Ниппондзан Мё:хо:дзи» — «Храм Чудесной Дхармы в горах Японии»; «Риссё: ко:сэй-кай» — «Общество по утверждению истинного Закона и совершенствованию сообщества верующих»; «Со:ка гаккай» — «Общество установления ценностей».

сочайшего предания» («Годэн додай») — сочинение Нитидо (1283—1341). В дальнейшем и до сих пор приверженцы школы Нитирэн создают множество жизнеописаний своего наставника, где он предстает как святой подвижник «Лотосовой сутры». И эти жития, и научные биографии во многом опираются на сведения о жизни Нитирэна, которые тот сам приводил в своих трактатах и посланиях. Трудность для биографов состоит в том, что при обращении к разным читателям Нитирэн часто очень по-разному излагал одни и те же события, и не ясно, какую из версий он сам считал основной.

Очерк жизни Нитирэна на русском языке см.: [Игнатович, 2002; 61—88]. Наиболее полно деятельность Нитирэна разобрана в исследованиях [Такаги Ютака, 1961; Тамура Ёсиро, 1975]; их сводный обзор см.: [Стоун, 1999а]. Пример житийного подхода см.: [Тэрасава Дзюнсэй, 2002].

Нитирэн родился в провинции Ава в восточной части острова Хонсю[2]. Вокруг его происхождения есть множество преданий. В день его рождения на море вдруг будто бы появились лотосы, а солнце сияло необычайно ярко.

В своих сочинениях Нитирэн по-разному указывает свое происхождение. Нередко он называет себя сыном рыбака, говорит, что родом он — «неприкасаемый», *сэндара* (санскр. *чандала*), принадлежит к самому презренному слою общества; см.: [Такаги Ютака, 1961, 13—14]. На его примере можно видеть, что в XIII в. в Японии проповедник, обращаясь к тем или другим слушателям, мог «менять» даже свой род и семью: прежде в генеалогической области такая произвольность была немыслима. В школьной традиции позже была принята версия, по которой отец Нитирэна происходил из воинского рода, а мать — из столичной чиновной знати. В Ава эта семья находилась в ссылке, и отцу действительно приходилось заниматься рыбной ловлей. Место своего рождения Нитирэн считал обиталищем солнечной богини Аматэрасу. Связь с солнцем и с «Лотосовой сутрой» подчеркивает и позднейшее монашеское имя «Нитирэн» — «Солнце-Лотос».

По воспоминаниям Нитирэна, в детстве он рано решился подвижничать ради освобождения. Вслед за взрослыми он истово повторял слова «памятования о будде», но уже тогда начал сомневаться в полезности этого дела. В двенадцать лет он поступил на обучение в местный храм Киёсуми-дэра (иначе читается как Сэйтёдзи) — один из многочисленных на востоке Японии храмов школы Тэндай. Там он получил послушническое имя Якуомаро — в честь бодхисаттвы по имени Царь Врачевания, Якуо. О суровом подвижничестве этого бодхисаттвы идет речь в главе XXIII «Лотосовой сутры»: на протяжении нескольких рождений Якуо сжигал свои руки как подношение будде.

[2] Не путать с провинцией Ава на острове Сикоку.



Храм Киёсуми относился к тому направлению школы Тэндай, которое восходит к «пагоде Ёкава» — то есть к традиции Гэнсина и его учеников (см. гл. 22). Как и в Ёкава на горе Хиэй, в Киёсуми сильна была приверженность «памятованию о будде». Вероятно, здесь уделяли особенное внимание ученым занятиям, освоению трактатов китайских и японских мыслителей школы Тэндай. В храме Киёсуми были сильны и «таинства» в версии Какубана; к концу эпохи Камакура храм перешел к школе Синги-Сингон [Дольче, 1999; 353].

По собственному признанию в одном из писем, Нитирэн в пору ученья совершал обряды, обращенные к бодхисаттве по имени Чрево Пустого Неба, Кокудзо, чтобы стать «великим мудрецом». Почитание этого бодхисаттвы, помощника в освоении книг, было принято в «таинствах», особенно знаменитыми его приверженцами были Кукай и Какубан; см.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 44, 346—347]. В 1237 г. послушник получил местное (не полное) монашеское посвящение и отправился в Камакуру. Там он познакомился с учением *дзэн* в изложении последователей Эйсая. Вероятно, он готовился продолжить обучение в школе Тэндай — в ее главных храмах на горе Хиэй. Сохранилась рукопись «Собрания многочисленных значений совершенного» («Эн тара ги-сю:»), переписанного рукой Нитирэна в 1238 г. Этот текст начала XII в. приписывали Эннину, наставнику Тэндай IX в.; сюда вошли устные наставления школы Тэндай об «исконной просветленности». Знание наиболее влиятельного направления в учении Тэндай той поры могло потребоваться монаху, если он собирался дальше учиться в этой школе.

В 1242 г. Нитирэн прибыл на гору Хиэй. Его определили в ученики к Сюмпану (ум. 1262) — одному из глав тогдашней школы Тэндай, наставнику, ведавшему всем обучением монахов. Сюмпан принадлежал к традиции «исконной просветленности». 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 (он и сам принадлежал к роду Фудзивара), а менее родовитыми пренебрегал. Как указывает Такаги Ютака, общение с наставником для Нитирэна было трудным еще и потому, что молодой монах говорил на восточном диалекте и не

смог либо не захотел переучиться на столичное произношение. Работу с письменными текстами диалектные различия не затрудняли, а на устное обучение влияли заметно. В дальнейшем Нитирэн никого из своих современников не чтил как единственного Учителя — в отличие от Синрана, чьим Учителем был Хонэн, и от Догэна, ученика Жу-цзина [Стоун, 1999а; 443—444].

Из двух главных традиций Тэндай той поры — книжной и устной — Нитирэн предпочитал первую, то есть сочинения Тянь-тая Чжи-и, Мяо-лэ Чжань-жаня и Сайтё, а не учение об «исконной просветленности», основанное на устном предании. «Таинства» школы Тэндай, прикладные знания об обряде, также не привлекали его — ведь в этой области «Сутра о Великом Солнце» считалась главной, более важной, чем «Лотосовая». Основы теории Тэндай, изложенные у Чжи-и и Сайтё, как и их подходы к толкованию «Лотосовой сутры», Нитирэн в дальнейшем принимал и не пытался дополнять, однако строил на них новую проповедь об обряде, о государстве и о роли общины в нем [Игнатович, 2002; 89].

В 1240-е годы Нитирэн, кроме буддийских источников, изучал еще конфуцианские и даосские книги. Возрожденный интерес к китайской мысли в Японии XIII в. прослеживается и у Нитирэна. Особенно заметно у него влияние конфуцианских взглядов на роль служилого человека в государстве. В этом смысле Нитирэн следует за Сайтё: для основателя школы Тэндай задачи буддийского общинника и задачи подданного державы тоже были связаны неразрывно.

Нитирэн побывал на обучении в храме Ситэннодзи в Нанива, где получил наставления по учениям школ города Нара. «Таинствами» он все же занимался: в 1251 г. он переписал «Тайное толкование мантр пяти кругов и девяти знаков» («Горин кудзи-мё: химицусяку»), главное сочинение Какубана. Передача этого текста невозможна была без посвящения, так что, скорее всего, Нитирэн прошел обряд посвящения в «таинства» школы Сингон. В школе Тэндай или вне ее Нитирэн освоил «Законы Цветка Дхармы», *хоккэ-хо:* — «тайные» обряды по «Лотосовой сутре». В «таинствах» они не относились к числу самых значимых, а Нитирэн позже задействовал их при разработке обрядности своей школы.

Еще в годы ученья молодой монах 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. Исследователи называют несколько причин его ухода с горы Хиэй. Это и засилье «таинств» в школе Тэндай, и общая ее



консервативность, и прочная связь школьного начальства со столичной знатью — той частью общества, чье влияние явно шло на убыль. Как отмечает А.Н. Игнатович, Нитирэн не видел возможности обновить школу на горе Хиэй, хотя, видимо, и желал бы этого. Восстановить учение Чжи-и 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», *кайкё:*. 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 Дзёдо и Дзэн и утверждал, что в век «конца Закона» спасительно только почитание «Лотосовой сутры». Проповедь встретила неприятие у представителя Ставки в том краю — «поземельного начальника», *дзито:*, по имени Тодзё Кагэнобу. Этот воин был истовым приверженцем «памятования о будде», то есть, по Нитирэну, врагом Закона-Дхармы. По преданию, он приказал казнить проповедника, но двое монахов из Киёсуми помогли Нитирэну тайно бежать из храма.

Исследователи обсуждают и другую версию тех же событий. По ней Нитирэн после своей первой проповеди не сразу покинул храм, а оставался в Киёсуми еще несколько месяцев, постепенно приобретая все большее влияние на монахов и мирян. В то время шла распря между Тодзё Кагэнобу и некоей госпожой из местной знати, имевшей наследственные права на земли в краю Ава. Руководство храма Киёсуми поддерживало представителя Ставки, а Нитирэн занял сторону госпожи — в том числе и потому, что его родители были многим обязаны ее семье (возможно, отец Нитирэна какое-то время служил в ее имении). Нитирэн не только вел речи в поддержку госпожи, но и совершал моления ради ее победы, и в итоге местные храмовые и военные власти вынудили его уехать [Стоун, 1999а; 444—445].

Считается, что первыми последователями Нитирэна стали его родители. Отцу он дал имя Мёнити, «Чудесное Солнце», а матери — Мёрэн, «Чудесный Лотос», себе же взял имя Нитирэн. В том же 1253 г. Нитирэн начал проповедовать в Камакуре, поселившись на ее южной окраине в месте под названием Мацуба-га Яцу, и у него появились ученики. Первым из них стал монах школы Тэндай, принявший новое имя Ниссё (1221—1323). Он и до встречи с Нитирэном не мог примириться с тем, что «Сутру о Великом Солнце» в школе Тэндай ценили выше «Лотосовой сутры». Проповедь Нитирэна была близка к его собственным взглядам. Затем

учеником Нитирэна стал и племянник Ниссё, он получил имя Нитиро (1245—1320). С 1256 г. в Камакуре уже проходили съезды последователей нового учения. В промежутках между съездами монахи, ставшие учениками Нитирэна, или странствовали, или жили в своих прежних храмах (в основном это были храмы школы Тэндай в восточных провинциях). Странствующие ученики Нитирэна проповедовали его учение о верховенстве «Лотосовой сутры» в провинциях Ава, Суруга, Каи, Сагами, Идзу, Мусаси, Кадзуса, Симоса, то есть тоже в основном на востоке страны.

Исследователи спорят о том, признавал ли Нитирэн важность монашества. По оценке А.Н. Игнатовича, заповедей в целом Нитирэн не отрицал, но и не придавал им большого значения: главным мерилом в его кругу была верность «Лотосовой сутре». У него появилось немало приверженцев-мирян, *данноцу*. Нитирэн не делал различия между ними и учениками-монахами.

Почти все ученики-миряне были служилыми людьми, занимали при Ставке ответственные, но не самые высокие должности. Провинциальные незнатные воины и в дальнейшем составляли основу школы. Это видно, в частности, по стилю посланий Нитирэна — почти все они написаны на том же языке, на каком писали образованные воины в восточных землях. Проповедовать для простолюдинов Нитирэн тоже старался, но у них широкой поддержки не встретил.

Среди учеников Нитирэна было много монахов в миру, «вступивших на Путь», *ню:до:* (ср. гл. 4). В основном это были отставные воины. К Нитирэну обратилось немалое число «монахинь в миру», тоже из воинских родов. В окружении Нитирэна вообще заметную роль играли женщины, монахини и мирянки. Возможно, это было связано с тем, что «Лотосовая сутра» в Японии еще с древности воспринималась как «женский» текст, ведь именно в ней на примере Дочери царя драконов показано, как женщина может стать буддой. Часто именно женщины первыми приходили слушать проповеди Нитирэна, а уже вслед за ними — их родичи-мужчины. Долгое время движение Хоккэ не имело собственных храмов; Нитирэн и его преемники жили и давали свои наставления в домах мирян.

Многочисленные природные бедствия конца 1250-х годов Нитирэн осмысливал как приметы «конца Закона», *маппо:*. В отличие от многих своих предшественников и современников, Нитирэн понимал «конец Закона» не как упадок мироздания вообще, а именно как разрушение буддийской Дхармы. Причиной этого разрушения — а не его приметой — Нитирэн считал расцвет лжеучений,



прежде всего, учения школы Дзёдо о бесполезности любых видов подвижничества кроме «памятования о будде».

В Ставке почитание Чистой земли будды Амиды и «памятование о будде» в середине XIII в. приобретали все больше сторонников. В 1259 г. Нитирэн составил «Рассуждение о защите страны» («Сюго кокка-рон»), где жестко критиковал учения других школ, особенно Дзёдо, опираясь на многочисленные буддийские и небуддийские источники.

На сочинения Хонэна Нитирэн и в дальнейшем часто ссылается. Как указывает Асаи Эндо, в ходе критики Нитирэн многое усвоил от Хонэна, прежде всего — на уровне постановки вопросов. Таков, например, вопрос о «силе Другого» и «собственной силе» человека в пору «конца Закона». Учение Дзэн у Нитирэна тоже обсуждается часто, и в основном речь ведется о той проповеди «без опоры на письменные знаки», которая в Японии соотносилась с именем Нонина и была предметом критики уже в конце XII в. Ни Догэн, ни Синран у Нитирэна нигде не упомянуты, возможно, он о них ничего не знал [Асаи Эндо, 1999; 241]. Кроме новых буддийских движений, Дзёдо и Дзэн, Нитирэн критикует также две старые школы: Рицу и Сингон. Обе они в XIII в. стремились обновить свое учение и возродить свое влияние в буддийской общине, так что соперничество с ними для Нитирэна было важным. В то же время из «таинств» вообще и из учения Сингон в частности сам Нитирэн заимствовал немало.

В 1260 г. Нитирэн составил «Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране» («Риссё: анкоку-рон»), где предлагал решительные меры по переустройству государственной жизни, в том числе — искоренение дурных учений вплоть до истребления «дурных монахов». Это сочинение Нитирэн направил бывшему сиккэну_ Ходзё Токиёри (1227—1263, прав. 1246—1256), уже ушедшему с должности, но руководившему делами в Ставке. Токиёри прежде учился «созерцанию», в том числе у Догэна, жил в одном из храмов Дзэн в Камакура, но школу Дзёдо тоже ценил.

Сторонники школы Дзёдо ответили на «Рассуждение» Нитирэна весьма резко: обитель в Мацуба-га Яцу была сожжена, а самому Нитирэну пришлось бежать в провинцию Кадзуса, где он некоторое время скрывался в доме своего приверженца, мирянина Токи Дзёнина. В 1261 г. Нитирэн вернулся в Камакуру и продолжил проповедь. С этого времени его приверженцы стали созывать слушателей на проповеди барабанным боем — этот обычай существует в школе Нитирэн до сих пор.

Руководство школы Дзёдо добилось взятия Нитирэна под стражу и суда над ним. Обвиняли его в оскорблении монахов и мирян,

а он выдвинул встречный иск за погром и побои. В итоге Нитирэна приговорили к ссылке на полуостров Идзу. Там он оставался с начала 1261 г. до начала 1263 г., живя в доме местного рыбака.

Нитирэн принимал ссылку как должное и готовился к новым гонениям. По его убеждению, все нападки на него подтверждали, что он действительно предан «Лотосовой сутре». Об испытаниях, которые предстоят ее подвижникам, говорится в ней самой в главе XIII («Увещевание держаться твердо»). Бодхисаттвы клянутся хранить и проповедовать сутру в будущие века, пусть бы невежественные люди и оскорбляли их, а дурные монахи клеветали на них перед царями, мирянами и монахами [Лотосовая сутра, 1998; 211—212]. А значит, по Нитирэну, истинный почитатель сутры и не может быть угоден неправедным властям.

По окончании срока ссылки Нитирэн отправился странствовать по восточным землям. Он прожил некоторое время в родных местах и, по преданию, с помощью чтения «Лотосовой сутры» излечил свою мать от тяжкой болезни. Тогда же Нитирэн пытался обратить в учение школы Хоккэ своего бывшего наставника в храме Киёсуми, но не преуспел в этом. В 1264 г. на Нитирэна было совершено покушение, причем погибли двое его учеников, а сам он был ранен в голову, так что на лице остался шрам. Считается, что устроил нападение давний враг Нитирэна — «поземельный начальник» Тодзё Кагэнобу.

В 1268 г., когда в Японию прибыли посланцы от хана Хубилая, Нитирэн снова обратился к властям. Он писал, что грозящее нашествие завоевателей имеет причиной распространение дурных учений, что боги и будды гневаются на разрушение Закона-Дхармы и отступаются от Японии, и только он, Нитирэн, знает как предотвратить бедствие. В качестве неотложных мер он предлагал запретить школы Дзёдо, Сингон, Дзэн и Рицу (все наиболее влиятельные в то время направления буддизма, за исключением Тэндай) и обратиться к Истинной Дхарме.

Число приверженцев Нитирэна росло, самый крупный их съезд состоялся в 1270 г. Однако власти на его послания не отвечали.

Летом 1271 г. в Японии настала сильная засуха. Моления о дожде шли по всей стране, руководить ими был назначен Рёкамбо Нинсё (см. гл. 9). Нитирэн направил ему письмо, где обещал, если моления в ближайшие семь дней принесут успех, отказаться от всех своих нападок на Рицу и пойти к Нинсё в ученики. Неудачный же исход обряда, по Нитирэну, должен был доказать, что учение Рицу есть «обман народа». Школа Рицу подала на Нитирэна жалобу, осенью 1271 г. ему учинили допрос в высшем суде при Ведомстве по делам воинов, *Самураидокоро*. Кроме проповедей, ему вменялось в вину также хранение оружия (чего он не отрицал, говоря, что это оружие предназначено для защиты «Лотосовой сутры»). Вооруженные воины устроили погром в доме Нитирэна, при побоище были жертвы с обеих сторон.



Нитирэна снова взяли под стражу. Во время допросов он продолжал излагать свое учение и утверждал: «Потерять меня — значит лишить Японию опоры. И сразу же возникнут несчастья: в собственном доме начнутся беспорядки, мятежники нападут на правителей; нападут и из других стран; люди нашей страны не только подвергнутся нападению и будут убиты, но многие будут захвачены живыми в плен» [Игнатович, 2002; 84]. Дальше Нитирэн говорил, что если не сжечь храмы школ Дзёдо и Дзэн и не казнить их монахов, то Японию ждет неизбежная гибель. Эту свою речь на суде Нитирэн пересказывает в «Трактате о выборе времени» («Сэндзи-сё:», 1275).

За неоднократную «клевету» на храмы и мирские власти Нитирэна приговорили к ссылке на остров Садо.

Как сообщает сам Нитирэн, по пути к месту ссылки его попытались тайно казнить в пригороде Камакуры, Тацу-но кути, где обычно проводились казни. Остановило палачей лишь чудо. Ссыльному разрешили помолиться божествам Аматэрасу и Хатиману (статуя Хатимана была в том месте). Нитирэн в своей молитве говорил, что, спасая страну, он спасает и богов, и что он готов стать первым из подвижников «Лотосовой сутры», кто умрет за нее. В это мгновение яркое светящееся тело упало с неба, лучи ослепили стражу, и палач промахнулся. Не ясно, назначили ли в самом деле власти Камакуры тайную казнь, или же стражники по своему почину решили убить Нитирэна, или же задумано было лишь напугать его. Чудо в Тацу-но кути последователи Нитирэна обозначают как «оставление следа и выявление основы», *хоссяку-кэмпон*, — окончательное подтверждение «чудесной» природы их учителя: не обычного человека, а воплощения бодхисаттвы по имени Высшие Деяния (см. ниже), или, согласно толкованию более поздних его приверженцев, самого «Истинного Будды», *хомбуцу*. Нитирэн в разных своих текстах поразному описывает те события, а однажды даже говорит: меня предали смерти в Тацу-но кути, и с тех пор в Японии проповедует лишь мой неупокоенный дух [Джефф, 1986; 96—97].

Остров Садо в Японском море к северу от провинции Этидзэн острова Хонсю (соврем. префектура Ниигата) в XIII в. составлял отдельную провинцию и был частым местом ссылки для мятежников. Первым ссыльным на Садо, как считается, был поэт Ходзумино асоми Ою (начало VIII в.). В эпоху Камакура после смуты 1221 г.

на Садо двадцать лет отбывал ссылку бывший государь Дзюнтоку (1197—1242, прав. 1210—1221). Сюда же в XIII в. ссылали многих монахов, в том числе из школы Тэндай (по обвинениям в вооруженных беспорядках и подстрекательстве к ним) и последователей «исключительного» амидаизма. Ссылка на Садо считалась особенно суровой карой — из-за удаленности и бедности этого острова. В XV в. на Садо был сослан драматург Дзэами Мотокиё; по его свидетельствам, условия жизни на острове еще и в это время были весьма суровыми. Настоящее освоение Садо развернулось лишь в XVII в., когда там началась добыча золота.

В ссылке на острове Садо Нитирэн пробыл около двух с половиной лет. Большая часть сторонников его покинула, пятеро ближайших учеников сидели в тюрьме в Камакуре, и Нитирэн из ссылки писал им письма. На острове Садо Нитирэн составил несколько десятков трактатов, в том числе «Трактат об открывании глаз» и «Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия», а также множество посланий.

В 1274 г. Нитирэну было разрешено вернуться из ссылки. Вероятно, за него похлопотали влиятельные ученики-миряне. Его пригласили в Ведомство по делам воинов как советника. Прежде всего от него требовали ответа на вопрос, как скоро может начаться вторжение монголов. Нитирэн назвал сроки (в течение года) и снова повторил свои наставления относительно «дурных учений». К его советам снова не прислушались.

Нитирэн покинул Камакуру и поселился на горе Минобу недалеко от горы Фудзи. Там он провел последние годы жизни, составив еще несколько сотен сочинений, в которых было далее разработано его учение. Близ горы Минобу Нитирэн и умер, позже возле места погребения его праха был построен храм Куондзи.

У Нитирэна нет одного главного большого сочинения — такого, как «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» у Синрана. Тексты Нитирэна — это сравнительно небольшие трактаты или послания. Насколько известно, Нитирэн, в отличие от Догэна, не предполагал свести свои трактаты воедино, в некое целостное собрание с общим замыслом. Как и послания, трактаты Нитирэна почти все имеют адресата, и каждый решает собственную задачу. Многочисленные противоречия в текстах Нитирэна, видимо, объясняются тем, что он по-разному проповедовал в разных случаях, для разных читателей, будучи сторонником «уловок», *хо:бэн*.

Нитирэн цитирует больше 500 буддийских и небуддийских источников; среди всех основателей новых буддийских движений



эпохи Камакура его тексты особенно богаты отсылками к китайской классической литературе. В этом смысле из японских буддийских мыслителей его можно сравнить, пожалуй, только с Кукаем, основателем школы Сингон.

Ученик Нитирэна по имени Никко (1246—1333) выделил десять главных сочинений своего наставника. Сведения о тех, через кого был передан ученикам каждый их этих текстов, мы приводим по словарю [Со:ка гаккай web].

1. «Трактат о возглашении заглавия Цветка Дхармы» («Сё: Хоккэ даймоку-сё:», 1260), где в вопросах и ответах обсуждаются превосходство «Лотосовой сутры» над другими текстами в пору «конца Закона» и благие последствия от изустного величания сутры. К кому обращено это сочинение, неизвестно.

2. «Трактат об установлении справедливости и спокойствия в стране» («Риссё: анкоку-рон», 1260, ТСД 84, № 2688), где речь идет о бедствиях, постигших Японию и еще грозящих ей в будущем, а также о пути избавления от них. Трактат обращен к Ходзё Токиёри.

3. «Трактат об открывании глаз» («Каймоку-сё:», 1272, ТСД 84, № 2689), где Нитирэн сопоставляет конфуцианство, древнеиндийскую мысль и различные буддийские учения, а затем говорит о проповеди «исконных врат Лотосовой сутры», которая позволяет всем живым существам стать буддами в пору «конца Закона», и о своей способности вести такую проповедь. Трактат обращен ко всем ученикам Нитирэна и передан им через Сидзё Кинго (ок. 1230—1300). Этот мирянин из Камакуры был воином и лекарем, служил семье Эма (одной из ветвей рода Ходзё) и стал учеником Нитирэна ок. 1256 г. В пору ссылки Нитирэна на остров Садо Сидзё Кинго посылал к нему гонца с припасами и сам приезжал туда. Кинго безуспешно пытался обратить в учение Нитирэна своего господина, и это привело к тому, что глава семьи Эма отнял у Кинго землю. Нитирэн написал письмо в его защиту, и в итоге с учетом заслуг Кинго как врача его имение было возвращено и даже увеличено. Позже Кинго поселился на горе Минобу и ухаживал за учителем в пору его последней болезни.

4. «Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия» («Кандзин хондзон-сё:», 1273 ТСД 84, № 2692), где обосновывается обрядность школы Хоккэ. Как и многие другие сочинения Нитирэна, трактат был вручен Токи Дзёнину (1216—1299). Этот немолодой воин из числа ближних служилых дома Ходзё, «монах в миру», был чрезвычайно образованным человеком, он стал учеником Нитирэна около 1254 г. вслед за своим приемным сыном. В пору ссылки Нитирэна на остров Садо Токи Дзёнин вме-

сте с Сидзё Кинго осуществлял связь между Нитирэном и его последователями.

5. «Трактат об усвоении главного в Цветке Дхармы» («Хоккэ сюё:-сё:», 1274, ТСД 84, № 2693), где установлены «три великих тайных закона» (см. гл. 32). Трактат был вручен Токи Дзёнину.

6. «Трактат о выборе времени» («Сэндзи-сё:», 1275, ТСД 84, № 2690), где описаны учения, подходящие для эпох «Правильного Закона», «Подобия закона» и «конца Закона», в том числе учение «исконных врат», насущно необходимое в наступившем веке. Трактат был вручен «монаху в миру» по имени Нисияма, деду Никко.

7. «Трактат о возвращении долга» («Хо:он-сё», 1276, ТСД 84, № 2691) Нитирэн написал ради своих прежних наставников в храме Киёсуми. Трактат обращен к Дзёкэнбо и Гидзёбо — монахам, которые в свое время помогли Нитирэну бежать из Киёсуми. В письмах Нитирэн называет их «двумя учителями своей юности». Здесь говорится о признательности учителю и в целом о благодарности и способах ее воздать за счет проповеди «трех великих тайных законов».

8. «Трактат о четырех уровнях веры и пяти уровнях подвижничества» («Сисин гохон-сё:», 1277, ТСД 84, № 2696), где на основе XVII главы «Лотосовой сутры» («Различение достоинств») и построений Чжи-и говорится об уровнях веры и подвижничества, а также о величании сутры как прямом пути к просветлению в век «конца Закона». Трактат был передан Токи Дзёнину.

9. «Послание в Симояма» («Симояма-госёсоку», 1277) написано от лица ученика Нитирэна, монаха Инабабо (XIII в.) к его ученику-мирянину (по разным сведениям, тот был или отцом Инабабо, или его господином). В послании говорится о лжеучениях и их вреде для страны, а также дается краткий очерк деятельности и учения Нитирэна. Мирянина призывают отказаться от «памятования о будде» и обратиться к почитанию «Лотосовой сутры».

10. «Трактат-беседа об исконно-почитаемом» («Хондзон мондо:-сё:», 1278), послан монаху Дзёкэнбо из храма Киёсуми. Здесь говорится об обрядах разных школ и о величании «Лотосовой сутры» как обряде для эпохи «конца Закона».

В издание японского буддийского канона, кроме названных сочинений (тех, для которых приведены номера по ТСД), входят еще четыре: «Трактат о трех великих тайных законах» («Сандай хихо:-сё:», ТСД 84, № 2695), «Трактат о подвижничестве, соразмерном проповеди» («Несэцу сюгё:-сё:», ТСД 84, № 2697), «Оправдательное послание Оота-дзэммон» («Оота дзэммон гари-госё», ТСД 84, № 2694); «Послание о разных видах поведения» («Сюдзю о-фурумаи госё», ТСД 84, № 2698).



Не все тексты, относимые к обширному наследию Нитирэна, считаются несомненно подлинными: и приверженцы его школы, и исследователи спорят об авторстве нескольких сомнительных сочинений. В XX в. в этих спорах можно выделить три главных проблемы [Суэки Фумихико, 1999б].

Во-первых, был ли Нитирэн в самом деле предтечей национализма, учил ли он о единстве религии и политики, считал ли нужным учредить при поддержке государя единый обряд, обязательный для всех жителей страны, и жестко подавлять всякое инакомыслие? В зависимости от ответов на эти вопросы толкователи относили к подложным сочинениям то одни, то другие тексты Нитирэна (те, где он оказывался либо слишком терпимым к другим учениям, либо слишком нетерпимым). В послевоенные годы даже «Трактат о трех великих тайных законах» из канона ТСД некоторое время считался сомнительным — как раз потому, что там говорится об одном для всей Японии «помосте» *кайдан* (см. ниже). «Националистические» установки Нитирэна в эту пору как раз оспаривались: исследователи указывали, что процветание Японии для Нитирэна никогда не было главной целью: ею было подвижничество ради «Лотосовой сутры». Раньше, в годы тоталитаризма, хотя Нитирэн и оценивался как патриот «Великой Японии», даже тогда некоторые его трактаты издавались в сокращении по цензурным соображениям (сокращали те места, где Нитирэн призывает погибель на свою неправедную страну).

Во-вторых, до какого предела Нитирэн сам следовал учению школы Тэндай — и в каком смысле говорил о нем же как о самом вредном для японцев? Принимал ли он хотя бы отчасти установку на «исконную просветленность» любого живого существа — или отвергал ее полностью? В первой половине XX в. Асаи Ёрин (1883—1942), ученый, принадлежавший к школе Нитирэн, обосновывал вторую из этих точек зрения и относил к подложным все тексты Нитирэна, где можно проследить сходство с учением Тэндай об «исконной просветленности» [Асаи Ёрин, 1945]. В этот ряд попали, в частности, трактаты и письма, обращенные к Сайрэмбо (даты жизни неизвестны), — ссыльному монаху школы Тэндай, с которым Нитирэн познакомился на острове Садо. Позже выводы Асаи Ёрина были оспорены.

И в-третьих, как все-таки объяснить те случаи, где Нитирэн противоречит сам себе? Даже если он по-разному учил разных учеников — как понять, какой точки зрения держался он сам? Или можно считать, что целью его было пробудить в читателях веру, а подробности учения при этом были не важны?

Почти во всех сочинениях Нитирэна так или иначе обсуждаются три главные темы: засилье лжеучений пагубно для Японии; стране насущно нужно истинное учение «Лотосовой сутры»; необходимо установить правильный обряд почитания этой сутры.

## Глава 30
## Критика буддийских учений у Нитирэна

Исходная установка проповеди Нитирэна такова: в век «конца Закона» должен явиться человек, способный в одиночку спасти мир. Этим человеком Нитирэн считает самого себя. Для выполнения своей задачи он считает нужными «пять знаний»:

1) об «учении» — знание всех буддийских учений и их сравнительной ценности;

2) о «способностях» — умение строить проповедь исходя из особенностей слушателей;

3) о «времени» — понимание, в котором из веков ты живешь;

4) о «стране» — знание свойств той страны, где проповедуешь;

5) о «порядке» или об «учителе» — соблюдение верной последовательности при распространении учения.

По Нитирэну, учения школ Сингон, Дзёдо, 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». Дзёдо обещает своим приверженцам «Чистую землю», а на самом деле они попадают в «подземные темницы», ведь их вера в одного лишь будду Амиду принижает Будду Сякамуни. Учение Дзэн — «демонское», поскольку оно делает упор на «сомнение», а в преданиях о Будде именно демон Мара преследует Сякамуни и пытается вселить сомнения в него и его учеников. Сторонники Дзэн отвергают слова Будды (как и любые тексты), уничтожают его изображения. Наставления школы Рицу о заповедях — это на самом деле уроки преступных деяний, ведь она склоняется к «Малой колеснице» и не признает сострадательного подвижничества бодхисаттв.

Такие рассуждения следуют установке Нитирэна на проповедь как борьбу против врагов Дхармы по способу *сякубуку* — «гнуть и ломать». Нитирэн противопоставляет его другому способу, *сё:дзю*,



«хватать и брать», — «мягкому» пути, годному для других эпох, но не для века «конца Закона».

Противопоставление *сякубуку* и *сё:дзю* восходит к «Сутре о Шримале» (ТСД, 12; 217c). Чжи-и обсуждает его во всех своих главных трудах. Однако до Нитирэна обычно предполагалось, что жесткие и мягкие способы научения соединяются в одной и той же проповеди и дополняют друг друга — подобно тому как в китайской политической мысли «просвещение» и «военная сила» (кит. *вэнь—у*, яп. *мон—бу*) составляют две необходимые основы управления государством. Нитирэн выбирает жесткий способ как насущно необходимый. Мягко увещевать, по его установке, можно тех, кто не знает Закона, а тех, кто знает его, но отвергает, можно только «гнуть и ломать». Нитирэн считает допустимым даже убийство врагов Закона и обосновывает это выдержками из сутр, в частности, из «Сутры о нирване». Переписать «Лотосовую сутру» или прочесть ее, даже сотни и тысячи раз, будет бесполезно, если при этом не бороться с ее врагами. Нитирэн сравнивает почитателя сутры со служилым человеком: если тот знает, что у его господина есть враги, но не дает им отпор — такой человек плох на службе [Хабито, 199; 292].

Как отмечает Дж.Б. Сэнсом, Нитирэн первым «нарушил традицию японской веротерпимости» [Сэнсом, 1999; 343], и с такой оценкой соглашаются многие исследователи. Судя по японским источникам рубежа XII—XIII вв., в нетерпимости к собратьям по общине упрекали уже Хонэна [Трубникова, Бачурин, 2009; 427—433]. Однако уничтожать сторонников «лжеучений» никто до Нитирэна напрямую не призывал.

В «Трактате об открывании глаз» Нитирэн пишет, что жесткий и мягкий способы противоположны, как огонь и вода; каждый способ уместен в определенных условиях. «В стране, где живут плохие люди, не имеющие знания, в соответствующее время нужно в первую очередь использовать *сё:дзю*. Подобно тому, как указано в главе о спокойных и радостных деяниях ["Лотосовая сутра", гл. XIV]. Во времена, когда много тех, кто имеет искаженное знание и порочит Дхарму, в первую очередь используют *сякубуку*. Подобно тому, как указано в главе о бодхисаттве Никогда Не Презирающем ["Лотосовая сутра", гл. XX]. Это так, как, например, в жаркое время пьют холодную воду, а в холодное время любят огонь. <...> Необходимо знать, является ли в нынешнем веке Япония плохой страной или страной, в которой разрушают Дхарму» [Игнатович, 2002; 184—185].

«Гнуть и ломать» врагов Закона, по Нитирэну, можно разными путями: проповедовать, призывая монахов и мирян отвратиться от

ложных учений, вызывать лжеучителей на диспуты или на обрядовые состязания, требовать от властей запрета вредоносных школ.

Вопрос о «нетерпимости» как отличительной черте проповеди Нитирэна подробно разбирает Жаклин Стоун [Стоун, 1999б].

В XIII в., после Хонэна, на исключительной действенности своего подвижничества настаивают приверженцы многих традиций: и *нэмбуцу*, и *дзэн,* и отдельных направлений школы Тэндай. «Исключительность» при этом мыслится двояко. С одной стороны, все прочие виды подвижничества считаются или бесполезными вообще, или утратившими силу в пору «конца Закона». С другой — этот один вид подвижничества провозглашается достаточным для достижения конечной цели, так что все прочие оказываются излишними. «Исключительный» обряд не требует посвящения, но требует отказа от других обрядов. Как говорит Нитирэн в одном из посланий, соединять величание «Лотосовой сутры» с другими обрядами — все равно что мешать рис с навозом [Стоун, 1999б; 232].

Нитирэн уникален не тем, что предлагает исключительный способ подвижничества, а тем, что «внедряет борьбу с другими буддийскими учениями в формальную структуру своей мысли» [там же; 233]. Прежде буддийские наставники в Японии охотно говорили о том, что Будда применяет множество различных «уловок» для спасения живых существ: людские заблуждения и страдания имеют много разновидностей, и Будда «подбирает лекарство соответственно болезни» (см., например, подобные рассуждения у Кукая [Трубникова, 2000; 212—213, 292]; эту же точку зрения в XIII в. отстаивает Мудзю Итиэн). По Нитирэну, в прошлые эпохи эти «уловочные», условные учения были действенны, но теперь, в пору «конца Закона», они не годятся; более того, они становятся враждебны истинной Дхарме. Спасти людей в эту пору может лишь истина как таковая, выраженная в «исконных вратах Лотосовой сутры».

Отвержение «Лотосовой сутры», по Нитирэну, влечет за собой природные бедствия, смуты в державе и нападения внешних врагов. Всё это приметы «конца Закона», но с ними не следует покорно мириться: их можно предотвратить в будущем, если взять сутру под защиту и покарать ее врагов. Верность сутре Нитирэн ставит выше преданности державе: в 1274 г. он был готов приветствовать монголов как посланцев Неба, пришедших пресечь клевету на сутру, пусть даже ценою гибели Японии. Япония для Нитирэна — прекраснейшая из стран, через нее весь мир может стать землей Будды, и именно в этом смысле Нитирэна считают предтечей японского национализма; но в то же время Япония для него — никуда не годная, обреченная страна, где идет разрушение Закона-Дхармы [Джефф, 1986; 83].



«Гнуть и ломать» противников — значит навлекать на себя гонения, а гонения подтверждают истинность подвижничества. Страдая за сутру, ее подвижник очищается от прегрешений нынешней своей жизни и прежних жизней; тот, кто гибнет ради сутры, возрождается в Чистой земле Будды Сякамуни, на Орлиной горе. Здесь у Нитирэна, как и у Хонэна, исключительное подвижничество соотносится с верой в будущее возрождение в Чистой земле — особом мире, «исключенном» из остального мироздания. Но для амидаистов возрождение в Чистой земле Амиды — это цель или желанный итог жизни, уже предопределенный Изначальным обетом. Для Нитирэна же возрождение на Орлиной горе — награда для подвижников, которые не отвергли земной мир, а подвижничали на его благо.

У Нитирэна впервые в японском буддизме появляется установка на мученичество. Амидаисты учили о «памятовании» в предсмертный час и не делали в этом смысле разницы между естественной смертью и насильственной, а Нитирэн учит о величании сутры в час гибели, выбранной сознательно, в миг самопожертвования ради сутры [Стоун, 1999б; 234—235]. Если монгольские воеводы — это воплотившиеся боги Брахма, Индра, Чандра и Сурья и Четыре небесных государя, пришедшие уничтожить Японию, то мученичество предстоит всей стране, и важно, как погибнет каждый из ее жителей: как враг сутры или как ее хранитель [Джефф, 1986; 100]. Не только для будд, но и для «родных богов» сутра важнее, чем Япония, — этот подход виден у Нитирэна и в его учении об обряде (см. ниже).

«Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране» [Игнатович, 2002; 111—140] построено как беседа гостя и хозяина. Стиль его — страстный и вместе с тем ученый, местами в духе изящной прозы IX в., Сайтё и Кукая. Отчасти «Рассуждение» похоже на книгу Кукая «Три учения указывают и направляют», только здесь гость задает вопросы, а хозяин отвечает. Такая смена ролей показательна: у Кукая гости и наставники — конфуцианец, даос и странствующий монах — приходят в дом мирянина, а у Нитирэна к учителю приходят за наставлениями. Схожая расстановка ролей бывает и в традиции *дзэн*, где ученики посещают наставника.

В «Рассуждении» гость начинает разговор о бедствиях в мире в недавние годы: это и голод, и моровые поветрия, и смуты. «Быки и лошади падают на перекрестках, и их скелеты заполняют дороги. Число людей, которых призвала смерть, уже превысило половину населения страны, и не осталось решительно ни одного человека, который бы не печалился об этом» [Игнатович, 2002; 111].

Затем гость перечисляет, какие обряды совершаются в стране. Он называет храмовые и домашние, государственные и народные обряды: «...люди, или всецело полагаясь на фразу: "Это — острый меч!", произносят имя главы учения о земле на западе, или, веря в обет исцелить от всех болезней, читают нараспев сутру о Татхагате Восточного Края, или, поклоняясь словам: "Его болезни сразу же исчезнут, он не будет стареть и не умрет", почитают истинно чудесное писание — Цветок Дхармы, или, веря словам: "Семь бедствий исчезнут, семь счастий народятся", устраивают на ста местах сто чтений, или, опираясь на тайное учение Сингон, наливают воду в пять сосудов, или есть такие, кто, пребывая в сидячей дхьяне, полностью выполняя ритуал, войдя в сосредоточение постигает луну учения о "пустоте", чтобы ясно видеть суть; или есть такие, кто, начертав на табличках имена семи духов-божеств, прикрепляет таблички к тысяче врат, или, написав образы-знаки пяти Великих Сил, вешает их на десять тысяч дверей, или, почитая небесных и земных богов, устраивает празднества по четырем углам и у четырех границ; или правитель страны и главы провинций, сострадая населению городов и крестьянам, правят добродетельно» [Игнатович, 2002; 111—112].

Здесь «Это острый меч!» — слова китайского наставника Шань-дао об имени будды Амиды, способном разрушить все заблуждения и освободить человека от страданий. «Земля на западе» — страна Высшей Радости, Чистая земля Амиды. «Татхагата Восточного Края» — будда Наставник-Врачеватель (Бхайшаджьягуру, яп. Якуси). «Семь бедствий...» — цитата из «Сутры о человеколюбивом государе», сто чтений — обряд по этой сутре. К этой же сутре восходит почитание «пяти Великих Сил» (бодхисаттв Рык Алмаза, Рык Царя Драконов, Рык Грома и Молнии, Рык Десяти Бесстрашных Сил, Рык Бессмертной Силы); листки бумаги со словами «пять бодхисаттв Великих Сил», *го Дайрики босацу*, наклеивали по углам жилых комнат для защиты от воров. «Пять сосудов» используются в одном из обрядов школы Сингон: в пять сосудов разных цветов раскладывают пять драгоценных веществ, зерна пяти злаков, пять трав и пять благовоний, а затем наливают чистую воду. «Сидячая дхьяна», *дзадзэн* — подвижничество Дзэн. Обряд почитания «семи духов-божеств», *Сити-кидзин*, основан на «Сутре о божественных заклинаниях, устраняющих жар» («Кякуонно: синдзю-кё:»), имена этих духов (Отсутствие Многочисленных Бед, Акани, Никаси, Акана, Харани, Абира, Бадайри) вывешивались на табличках у ворот для защиты дома [Игнатович, 2002; 321—324].



Но все эти средства защиты оказываются бесполезными, бедствия лишь усугубляются, — сетует гость.

Хозяин согласен. По его суждению, причина несчастий — в том, что люди отвернулись от истинного и обратились к дурному. Поэтому боги и будды покинули страну, а злые духи и демоны-мары свободно бесчинствуют в ней. Гость спрашивает, на чем основано такое толкование бедствий, и хозяин приводит многочисленные выдержки из текстов буддийского канона. Среди них «Сутра золотого света» (слова об уходе из неправедной страны богов-хранителей и Четырех небесных государей, охраняющих стороны света); «Сутра о великом собрании» и «Сутра о Наставнике-Врачевателе» (картины бедствий); «Сутра о человеколюбивом государе» (смятение духов, от которого начинаются смуты среди людей, а также классический список семи великих бедствий: неправильная смена времен года, нарушение хода светил, пожары, наводнения, ураганы, засуха, нападение разбойников). Как показывает Уильям Дил, в «Рассуждении» Нитирэн, кроме прочего, отбирает тексты канона, которые в дальнейшем станут основными для его школы [Дил, 1999]. Из них «Сутра золотого света» и «Сутра о человеколюбивом государе» наряду с «Лотосовой сутрой» еще в VIII в. входили в перечень «трех сутр, защищающих страну», их предполагали сделать основой для общегосударственной буддийской обрядности в Японии во времена «государства законов».

Ссылки на описания бедствий в сутрах для Нитирэна не просто показывают, что несчастья можно описать на буддийском языке. Раз такие описания-предсказания в сутрах есть, значит, происходящее в Японии закономерно, и не потому, что пришла пора «конца Закона», а по вине самих жителей страны. Ведь в сутрах сказано, что несчастья случаются из-за недолжного поведения людей, прежде всего правителей, и могут быть предотвращены их правильными действиями. Так, по «Сутре о великом собрании», бедствия приходят оттого, что правитель не защищает истинную Дхарму. «Однако люди слепы. Введенный в заблуждение народ безрассудно верит в лживые проповеди и не отличает истинного учения от ложного. Поэтому в мирах Поднебесной у людей рождаются мысли отдалиться от будд, отбросить сутры, и нет желания защищать их. Поэтому добрые боги и святые покидают страну. В результате злые духи и те, кто следует "внешним путем", приносят несчастья и вызывают бедствия» [Игнатович, 2002; 117].

Гость в гневе отвечает: со времен государя Мин-ди в Китае (когда китайцы впервые познакомились с буддизмом) и царевича Сётоку, утвердившего учение Будды в Японии, мы всячески почитаем

и будд, и сутры. Разве кто-то презирает учение, согласно которому мы живем с Буддой Сякамуни в «одном веке», разве кто-то разрушает следы, оставленные в мире Тремя Сокровищами? Хозяин продолжает свою мысль: «Буддийские храмы касаются друг друга черепичными крышами, стоят вплотную друг к другу хранилища сутр. Монахов столько же, сколько бамбука и тростника, священников столько же, сколько риса и конопли, и уже многие годы их почитают. И каждый день им снова и снова поклоняются. Однако Учителя Дхармы заискивают перед сильными мира сего, сворачивают с истинного Пути и запутывают людей в том, каким должно быть их поведение. У царя и его сановников отсутствует мудрость, и они не отличают истинного от ложного» [Игнатович, 2002; 118].

Дальше хозяин приводит слова из «Сутры о человеколюбивом государе», «Лотосовой сутры» и «Сутры о нирване» о недостойных монахах и дурных правителях.

Гостя возмущает то, что монахов называют дурными: ведь это клевета на Дхарму! Он требует, чтобы хозяин доказал свои обвинения. Тот называет имя Хонэна и приводит несколько мест из его «Собрания выдержек об избранном основном обете и памятовании о будде», где говорится о Дао-чо, Тань-луане и Шань-дао. Эти китайские наставники Чистой земли учили, что нужно отбросить все прочие учения, кроме их собственного. Это значит — отвергнуть весь буддийский Путь, в том числе и «Лотосовую сутру». Хонэн призывал «отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть» ее (*сякэй какухо:*), побуждал людей поносить и оскорблять учеников Будды и святых монахов трех стран (Индии, Китая, Японии). Хозяин перечисляет, кого Хонэн не чтил. Это и «Лотосовая сутра», и Будда Сякамуни, и будда Наставник-Врачеватель, и бодхисаттвы Чрево Пустого Неба и Чрево Земли. «Поэтому святые монахи — настоятели храмов — ушли и не возвращаются. Добрые боги-защитники удалились и не приходят назад. И это всецело из-за “Изборника” [= “Собрания”] Хонэна» [Игнатович, 2002; 124]. Как раз из-за Хонэна, отрицавшего действенность обрядов (всех кроме «памятования о будде»), обряды и не действуют — и это, конечно, подтверждает мнимую его правоту, увеличивает число его сторонников. Однако лучший путь исправить дело — запретить дурное учение, а не пытаться снова и снова творить обряды, утратившие силу.

Гость все равно гневается. Он говорит об успехах прежних наставников Чистой земли — Тань-луаня, Дао-чо, Шань-дао и Гэнсина. И отдельно рассуждает о Хонэне — ведь тот учился в школе Тэндай, освоил учения восьми школ, семь раз перечитал все сутры и трактаты, изучил толкования, жизнеописания, записки. Мудрость



и добродетель его были велики. Но он запутался в том, каков смысл ухода от мира, не разобрался в сути нирваны, долго размышлял, и в итоге решил отбросить все кроме «памятования о будде». Его считали превращенным телом бодхисаттвы Сэйси или новым рождением Шань-дао, к нему стремилось множество людей. А Вы, — обращается гость к хозяину, — ради сутр о Будде Сякамуни порочите сутры об Амиде, клевещете на их почитателей. Гость говорит, что боится сидеть подле такого человека, и порывается уйти.

Хозяин с улыбкой удерживает его. Все дело в том, что живя возле отхожего места, привыкаешь к вони, говорит он. У гостя все смещено: клеветников он считает за святых. Учителя Чистой земли отбросили истинное ради временного. Вина Хонэна, конечно же, не в том, что он верил в Амиду, а в том, что он отрицал множество сутр и обрядов. Хозяин приводит примеры из китайских классических книг: дурное поведение людей всякий раз предвещает бедствия. Так, китайский государь У-цзун в IX в. устроил гонения на монахов разных школ, ввел по всей стране почитание Чистой земли — и в Китае начались мятежи, а из-за границ вторглись иноземцы.

Гость немного смягчается, но указывает: в нашей стране гонений нет, государю никто пока не докладывал о том, что Вы говорите, так что Вы, незнатный человек, изрыгаете хулу попусту. Хозяин отвечает: «Хотя я и маленький человек, но с почтением изучаю Великую Колесницу. Навозная муха, притаившись в шерсти волшебного скакуна, пересекает расстояние в десять тысяч ри. Зеленая лоза, дотянувшись до вершины сосны, обретает невиданную высоту» [Игнатович, 2002; 127]. Хотя сам он и ничтожен, но служит государю всех сутр, а потому имеет право говорить об ущербе, нанесенном ей врагами Истинной Дхармы.

По «Сутре о нирване», кто не борется с врагами Дхармы, — тот сам ее враг. Школа Тэндай и храм Кофукудзи уже посылали доклады государю, где изобличали лжеучение Хонэна, печатные доски с текстом «Собрания выдержек» Хонэна уже изымали и сжигали, могилу Хонэна громили, его учеников ссылали. Так что государственные меры против ложного учения уже принимались.

Гость успокоился. Он соглашается, что Хонэн в самом деле ставил на всех буддах, бодхисаттвах, богах и сутрах знаки «отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть». Но было ли это заблуждением? Гость судить не берется, хотя о вреде «Собрания» и говорят в стране. Какое же есть средство для прекращения бедствий?

Хозяин отвечает: я не мудрец, я только передаю то, что сказано в сутрах. Все их указания по управлению страной привести невозможно, но сам я думаю: «Если запретить деятельность людей,

клевещущих на Дхарму, и ценить монахов, следующих по правильному Пути, страна обретет спокойствие, а Поднебесная — мир» [Игнатович, 2002; 129]. Это подтверждается словами «Сутры о нирване» об «отверженных» (санскр. *иччхантика*). Сутра учит делать подношения каждому из людей — кроме «отверженного», отринувшего заповеди и клевещущего на Дхарму. Такого дурного человека можно даже убить. Согласно сутре, «те, кто защищает и хранит Истинную Дхарму, могут не принимать пяти заповедей, не следовать ритуалу, но воистину должны держать в руках меч, лук и стрелы» [Игнатович, 2002; 131]. По «Лотосовой сутре», клеветники попадают после смерти в подземную темницу Беспросветную (санскр. *Авичи*). А защитники Дхармы достигают «ступени невозвращения», могут при нынешней жизни стать буддами.

Почитатели Хонэна изготавливают его статуи и портреты, увечат изваяния Будды Сякамуни — отсекают руки, сложенные подобающим ему жестом, и приделывают новые руки, сложенные, как у Амиды. Они сажают Амиду в храмах на место Наставника-Врачевателя, передают сутры о Чистой земле вместо всех других сутр, распространяют учение Шань-дао вместо учения Чжи-и. Все это и есть разрушение Дхармы, упадок монашества, и виновато в этом «Собрание» Хонэна.

Гость спрашивает: но нужно ли нам уничтожать клеветников? Ведь их и так ждет посмертная кара в аду. Быть может, монахов следует почитать, даже если они дурны? Ведь мы, гоня их, обижаем будд. Не наше дело решать, кто в общине хорош, а кто дурен, лучше чтить ее всю (ср. гл. 6). Хозяин соглашается: да, сутры учат именно этому. Но верно ли ты понял их смысл? Разобрав несколько выдержек из сутр, хозяин толкует их так: если не почитать дурных монахов, беды не будет.

Гость встает с места и признает вредность учения Хонэна. Хозяин радуется, говорит, что гость изменился — подобно тому как спутанная полынь выпрямляется, когда растет рядом со стройной коноплей (это же сравнение звучит у Кукая в «Трех учениях»). Однако дальше хозяин сетует на изменчивость человеческого сердца: «Это подобно тому, как отражение луны на воде колеблется под действием волн, как движение солдат в первой линии следует движению мечей противника. Хотя Вы, сидя здесь, действительно верите моим словам, потом, конечно, все забудете» [Игнатович, 2002; 135—136]. Он еще раз говорит о положении в стране. Из бедствий, предсказанных в сутрах, в Японии случились уже все кроме одного — нашествия иноземцев. Но скоро начнется и оно. Заботиться нужно о стране, а не о собственном спокойствии. За то, что мы не



защищаем Дхарму, нам придется расплачиваться в будущей жизни. Здесь Нитирэн сравнивает деяния с письмом в темноте: воздаяние «подобно тому как человек пишет ночью и буквы остаются, хотя света нет» [Игнатович, 2002; 137]. Хозяин приводит еще несколько отрывков из сутр, где речь идет о посмертном воздаянии за клевету на истинную Дхарму. В заключение он призывает: «Незамедлительно меняйте то, во что Вы верите и что почитаете! Быстрее возвращайтесь к единственно доброму — Истинной Колеснице! И тогда все три мира станут одной страной Будды, а разве придет в упадок страна Будды?» [там же; 138].

Гость теперь полностью согласен с хозяином: «Чем быстрее предпримем меры против клеветников на Истинную Дхарму, тем быстрее достигнем мира в стране. Сначала обретя покой в этой жизни, мы поможем себе и после кончины. Я не только буду верить во все это сам, но и стану предостерегать от ошибок других людей» [там же; 139].

В 1269 г. Нитирэн написал приписку к «Рассуждению», где указал, что его предсказание сбывается: иноземцы, монголы, уже прислали к нам посольство с угрозами. Здесь же говорится, что и пророчества Нитирэна, и учение, изложенное в тексте 1260 г., полностью основаны на «Лотосовой сутре».

Сато Хироо отмечает, что Нитирэн существенно переосмысливает понятие *кокка* — для него это уже не «государь» и не «государство», а страна, где живут люди. Государство — не самоцель, а средство наладить мирную жизнь людей. Мир в стране должен обеспечиваться не обрядами, а правильными действиями властей. «Обряд» же мыслится отчасти в конфуцианском духе: задача властей — выбирать должные обрядовые средства и отсекать недолжные [Сато Хироо, 1999; 307].

Призыв гостя — прежде всего молиться за «державу», за «нацию» — во времена господства националистической идеологии в Японии толковали как выражение собственной точки зрения Нитирэна, а позднее — как выражение **не его** позиции (ведь гость и во многом другом оказывается неправ). На самом же деле, по Сато Хироо, именно для того чтобы защитить Дхарму, Нитирэн призывает заботиться о мире и процветании державы. Ведь если не будет людей в стране, то некому будет почитать Будду и верить в Дхарму [там же; 310, 313]. В «Трактате о защите страны» Нитирэн указывал: в ад попадает, например, правитель, который не слышит стенаний народа. Раньше мир в стране понимался как поддержание существующей власти, о народе речь вообще не шла. Теперь Нитирэн говорит о пяти государях — с Антоку до Тюкё, — которые переродили-

лись демонами или узниками ада, потому что были неправедными правителями [Сато Хироо, 1999; 314—315]. (На деле все эти государи были возведены на престол детьми, отреклись совсем молодыми, и никто из них не правил в собственном смысле; Готоба, второй из этих пяти государей, добился власти, хотя и ограниченной, уже после отречения, как государь-монах.) Для Нитирэна не важно, что государь — потомок Солнца, важно, чтобы он делал свое дело. Пример праведного правителя — сиккэн Ходзё Ёситоки. Нитирэн различает государя, *кокуо:*, и правителя, *кокусю*, и к правителям относит государей-монахов или сиккэнов. Но иногда Нитирэн пишет, что власть **перешла** от никчемных государей к Минамото-но Ёритомо и Ходзё Ёситоки. Тем самым Нитирэн отчасти разделяет точку зрения древних китайских мыслителей: Небо дает власть достойному, и хотя династия государей в Японии неизменна, но правителем становится тот, кто способен управлять. Мирскую власть у Нитирэна обосновывает не божественное происхождение правителя, а верность Истинной Дхарме [там же; 316—318].

Если для Синрана спасение возможно только во внутренней жизни отдельного человека, для Нитирэна человек спасается только вместе со страной, но спасение все же зависит для всей страны от одного человека — от самого Нитирэна. Для Хонэна и Синрана цели лежат вне мира, для Догэна — в мире, но во внутренней жизни, а Нитирэн видит возможность преобразовать земной мир в страну Будды [там же; 308, 320].

# Глава 31
# Нитирэн о «Лотосовой сутре»

В разных своих сочинениях Нитирэн снова и снова подчеркивает, что всё его учение и все поступки исходят из «Лотосовой сутры» и к ней же возвращаются. В толковании сутры Нитирэн основное внимание уделяет не «вступительным», а «основным» ее проповедям — учению о вечном Будде и о бодхисаттвах, которые защищают и распространяют эту сутру.

У Нитирэна был экземпляр «Лотосовой сутры», который он всюду возил с собой и делал заметки на полях: выписывал цитаты из сочинений Чжи-и и Мяо-лэ, схожие места из других сутр. Такой же рабочий экземпляр сутр о Чистой земле был у Синрана [Хабито,



1999; 291; Дольче, 1999; 363]. Нитирэн и его последователи, конечно, считали важным изучение всего текста сутры. В трактатах Нитирэн часто цитирует сутру по начальным и заключительным словам отрывков, то есть рассчитывает на читателя, знающего сутру наизусть. Вместе с тем почитание и защиту сутры Нитирэн обсуждает даже чаще, чем ее содержание.

Перед Дхармой, по Нитирэну, все равны: прокаженный, носитель самой сильной скверны, если он славит «Лотосовую сутру», святее главы школы Тэндай [Сато Хироо, 1999; 319].

Нитирэн выстраивает цепочку преемственности своего учения двумя способами: «внешним» и «внутренним». В первом случае он наследует «трем учителям из трех стран»: японскому Сайтё, через него китайскому Тянь-таю Чжи-и, а через них обоих индийскому Будде; во втором случае — непосредственно вечному Будде.

По Нитирэну, при изучении Закона-Дхармы нужно прежде всего понять, к какому времени он обращен («Трактат о выборе времени»). Свою эпоху он называет так: больше двухсот лет с начала времени «конца Закона», *mappo:*, больше 2220 (или 2230) лет со времени вступления Будды в нирвану. Однако он соединяет эту установку с другой — на присутствие «трех тысяч миров», всей полноты мироздания, в «едином мгновении мысли». Как отмечает Асаи Эндо, такие два подхода друг другу противоречат: или мир плох, в нем невозможно спастись, или мир созерцается как всё в одном и одно во всём, миры будд, людей, «подземных темниц» и прочие «содержатся один в другом, и просветление достигается здесь, в нынешней жизни» [Асаи Эндо, 1999; 239].

Хотя бы собственная сила человека была и невелика, как у всех людей в пору «конца Закона», опираться надо на эту силу. От нее зависит судьба всей страны; в одиночку спасения достичь невозможно — только вместе со всей страной. Способности людей ничтожны, грехи тяжелы, но, по Нитирэну, это не значит, что в таком мире невозможно подвижничать. «Сто лет подвижничества в стране Высшей Радости не сравнятся по заслуге с одним днем подвижничества в этом испорченном мире. Поистине, разве проповедь в течение двух тысячелетий Правильного Закона и Подобия Закона не уступает одному часу проповеди в век конца Закона?» («Трактат о возвращении долга», ТСД, 84; 271b).

В «Главном смысле святого учения Единого Века Будды» («Итидай сэйкё: тайи») Нитирэн пишет: ныне «Лотосовая сутра» учит каждого из нас опираться на собственные силы, но эти силы — не «наши собственные». Ибо «собственное» для нас охватывает все

существа в десяти мирах, в каждом из нас пребывает мир будд (ср. гл. 22). Поэтому никто сейчас не становится буддой впервые. Вместе с тем сутра устанавливает силу Другого, Будды, но этот Другой — не «другой» для нас. Ибо Будда всякий раз пребывает внутри нас. Поэтому различать «свою силу» и «силу Другого» неправомерно. Будда для нас — как сосна для глицинии или как ветер для журавля. В этом смысле «сила Другого» — это и есть Истинная Дхарма, звучащая из наших уст, когда мы величаем сутру. Говоря вообще, изначальный обет Будды спасти все существа уже дан и исполнен, так что человеку нужно только положиться на него. Однако сила Дхармы не действует сама по себе; чтобы приобщиться к ней, ее необходимо «принять и удерживать» [Асаи Эндо, 1999; 248—249].

В одном из писем к Сидзё Кинго Нитирэн пишет: когда ваши беды постигли вас, вы все равно были под защитой десяти дев, защитниц сутры (см. гл. 28). Ведь если бы этих бед не случилось, дело обернулось бы еще хуже. Не будь Нитирэн сослан на остров Садо, его в Камакуре наверняка убили бы. Сила Другого не восполняет недостаток собственных сил, но признание силы Другого и горячая благодарность ему поддерживают человека в его подвижничестве [там же; 252].

О почитании «Лотосовой сутры» Нитирэн рассуждает на основе тех мест в ней самой, где сказано, как ее следует читать и защищать. Прежде всего, это главы X («Учитель Дхармы») и XIII («Увещевание держаться твердо»). Часто он цитирует слова сутры о том, что истинные ее подвижники не щадят ради нее самой жизни, «тела и доли» (*симмё:*).

Свое отношение к сутре Нитирэн называет словами, *сикидоку*, — «чтение всей плотью». Это значит, что в его жизни сбывается все то, о чем говорится в сутре [Хабито, 1999; 296].

В пору ссылки на полуостров Идзу Нитирэн отождествляет себя с бодхисаттвой Никогда Не Презирающим, Дзёфукё, из XX главы «Лотосовой сутры». В сутре люди смеются над бодхисаттвой, избивают его, но он упорно повторяет: «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; 266]. Позже Нитирэн отождествлял себя то с Никогда Не Презирающим, то с бодхисаттвой по имени Высшие Деяния, Дзёгё, одним из тех бодхисаттв, которые явились из-под земли и подтвердили, что Будда вечен (глава V, «Появившиеся из-под земли»). Как показывает Пол Джефф, Нитирэн обычно сравнивает себя с Дзёфукё, когда говорит о преследованиях подвижника сутры, и с Дзёгё, когда ведет речь о будущем торжестве ее учения [Джефф 1986]. Подобно бодхисаттве Дзёгё Нитирэн готов своей



жизнью и проповедью свидетельствовать истинность сутры. Такой ответственности отдельного человека за судьбу Закона в японском буддизме прежде не было. Если бы не я, пишет Нитирэн в «Письме с острова Садо», учение Будды могло бы обернуться ложью, но на моем примере видно, что оно истинно.

В «Лотосовой сутре» говорится, что Никогда Не Презирающий — это сам Сякамуни в одном из его прежних рождений. Нитирэн пишет в том же письме: меня гонят, как Дзёфукё, а он стал Буддой — так неужели я не стану? «Стать буддой» для Нитирэна здесь означает не просто достичь просветления, а стать самим Сякамуни.

Рубен Хабито выделяет три особенности чтения сутры у Нитирэна. 1. Читать ее — значит лицом к лицу встретиться с Сякамуни. 2. Прочесть хотя бы одну строку сутры означает достичь просветления и множества земных благ, причем особенно подходит для этого заглавие — ведь оно содержит в себе всю сутру. 3. Чтение невозможно вне условий времени и места; в Японии в «последнем веке» эта сутра особенно уместна и своевременна. Сутра понимается через события сегодняшней жизни, а они «прочитываются» через нее [Хабито, 1999; 293—294].

Нитирэн не говорит: сутра обещает счастье своим приверженцам, я счастлив, значит, сутра истинна. Подобный ход мысли свойствен амидаистам, например, когда они возносят благодарственную молитву будде Амиде или величают его радостной пляской, как Иппэн. У Нитирэна ход другой: подвижнику сутры грозят страдания, как сказано в ней самой, — я страдаю ради нее — значит, сутра истинна.

Р. Хабито отмечает веру Нитирэна в важность нынешней жизни и здешнего мира как места, где должна осуществиться истина. Нитирэн смотрит на наличный земной мир, «мир Сяба», как на владение Сякамуни, и считает, что каждый может лично встретиться с Сякамуни, занимаясь проповедью сутры. Однако в письмах, особенно поздних, с горы Минобу, Нитирэн говорит также о своей надежде встретиться с Сякамуни после смерти [Хабито, 1999; 301].

В «Трактате об открывании глаз» Нитирэн рассуждает о месте «Лотосовой сутры» во всей мировой мудрости, соотносит ее с наследием китайских и индийских мыслителей и с учениями буддийских наставников. Он не только противопоставляет «Лотосовую сутру» всем прежним «условным» сутрам, но и говорит о школе Тяньтай как единственной истинной школе, а обо всех других школах — как о расхитительницах Истинной Дхармы. Затем он указывает главные положения «Лотосовой сутры» и опровергает доводы

против ее почитания. Перевод А.Н. Игнатовича — [Игнатович, 2002; 143—186].

В первом свитке рассуждение начинается с того, что каждый человек должен чтить господина, наставника и родителей. Тем самым Нитирэн задает круг читателей: это образованные служилые люди. Почитанию господина учит конфуцианство, наставника — «внешние книги», то есть небуддийские учения Индии, а родителей — «внутренние книги», то есть буддийские сутры.

В древности, при первых государях Китая, люди прежде всего начали чтить отца и мать, и этим стали отличаться от зверей. Позже люди обратились к верной службе господам и к учебе у мудрых учителей. Происхождение этих обыкновений тоже относится к древности, Нитирэн описывает их на примерах из китайских летописей.

В книгах китайских мыслителей упоминается множество начал, но среди них есть всего три «сокрытых», «темных», *гэн*. Это начало «бытия» (о нем говорил Чжоу-гун), начало «небытия» (о нем говорил Лао-цзы) и начало «бытия-небытия» (о нем говорил Чжуан-цзы). «Темными» эти начала зовутся потому, что от китайских мудрецов были сокрыты прошлое и будущее: их мысль ограничивалась только настоящим, и о нем китайцы учат хорошо. (Знание истории, описанной у китайских летописцев, — это, по Нитирэну, знание настоящего; под знанием прошлого он понимает знание судеб мира в целом, включая прежние миры, их разрушение и возникновение новых; то есть речь идет о космологическом прошлом, а не об историческом.) Если следовать за китайскими мудрецами, можно обрести уважение друзей, славу, мир в державе; цари слушают советов таких людей или даже уступают им престол, а боги помогают им. Но это еще не истинные мудрецы и не наставники, ведь они не могут никак помочь своим родителям и учителям в будущей жизни.

И все же, по Мяо-лэ, если знаешь китайские книги, понимаешь «ритуал и музыку», то легко сможешь усвоить заповеди, сосредоточение и мудрость (три большие части, на которые делится буддийский Путь). Ведь, по преданию, Лао-цзы, Конфуций и его ученик Янь Хуэй были на самом деле бодхисаттвами, посланцами Будды.

В Индии приверженцы Вед достигли большего, чем мудрецы Китая: «По глубине взглядов и искусности в доказательствах ничего похожего у конфуцианцев нет» [Игнатович, 2002; 145]. Индийские наставники основывали школы — таковы мудрецы Капила (школа Санкхья), Улука (школа Вайшешика) и Ришабха (школа джайнов); всего в Индии было больше девяноста школ. Мысль их вышиной достигает неба, а твердостью сравнима с камнем; они достигли знания о далеком прошлом и о будущих веках, выстроили учение о причинности, спорили о самых общих вопросах: например, содержится ли следствие в причине или нет или и да, и нет. Нитирэн рисует подробную картину древнеиндийской небуддийской мысли; хотя сведения о ней и содержатся в текстах китайского буддийского канона, но до сих пор интереса к ней в Японии почти не было. Правда, внимание к учению школы Санкхья можно проследить и в текстах школы Тэндай из традиции «исконной просветленности», ведь с этим учением порой сравнивали саму традицию *хонгаку*. (Сравнение было хулительным: якобы приверженцы «исконной просветленности» выводят все явления из единого необусловленного первоначала, то есть следуют за Капилой, а не за Буддой, учившим, что в мире обусловлено все.) Возможно, Нитирэн занялся изучением древнеиндийской мысли под влиянием монахов Тэндай, хотя, скорее всего, он от этого влияния и в данном случае отталкивался, а не следовал ему.



Индийцы учат о заповедях, о сосредоточении, в котором подвижник постепенно восходит на все более высокие уровни небес, о суровом самоограничении, о принесении жертв богам, о почитании наставников — таком же истовом, каково среди богов почитание Индры. Однако эти учения не могут вывести человека за пределы рождений и смертей. Правда, индийские учителя предсказали приход Будды, и в этом их большая заслуга. Истинный мудрец-святой — это только Будда: он «вырвал корень самого главного незнания», он вообще не произносил ложных слов.

После этого Нитирэн переходит к различению буддийских учений. Вслед за Чжи-и он распределяет сутры по «временам», когда их проповеди произнес Будда. Нитирэн обсуждает различия между махаяной и хинаяной, между истинным и временным учениями, между явным и тайным.

Главный буддийский текст — это, разумеется, «Лотосовая сутра», а в ней главное — учение о «трех тысячах миров в единой мысли», *итинэн сансэн*. Даже величайшие буддийские наставники Индии, Нагарджуна и Васубандху, не усвоили этого учения; первым его понял только Тянь-тай Чжи-и. Буддийские школы, известные в Японии, не знают десяти миров. Школы Хоссо и Санрон различают восемь миров и не видят их взаимопроникновения. А школы Куся, Дзёдзицу и Рицу и вовсе знают только о шести мирах. Никто в этих школах не понимает, что все живое имеет сущность будды. При этом наставники названных школ «похитили» некоторые части учения махаяны и присвоили их (например, учение о множестве будд).

По Нитирэну, у всех других наставников «три тысячи миров в единой мысли» берутся на уровне основы, а у него самого — на уровне дел. (Противопоставление этих двух уровней, сущности и явления, применительно к созерцанию «трех тысяч миров» есть и в учении Тэндай.) «Дело», осуществление «трех тысяч миров в единой мысли», как раз и свершается во время величания сутры [Хабито, 1999; 291].

Когда в мире появилось учение Будды, «внешние учения» постигли свою ничтожность и стали расхищать Закон-Дхарму. Это делали и индийцы, и китайцы; например, Чжи-и говорит о бывших монахах в Китае, которые перешли к даосизму, «украв» некоторые положения из буддийского учения (в том числе — о достижении бессмертия, которое они осмыслили как бесконечное продление телесной жизни).

Учения буддийских школ в Китае были хороши, но Чжи-и «разбил» их все. Казалось, Сюань-цзан и Цзы-энь (VII в.) из школы Фасян (яп. Хоссо) последовали за ним, но в итоге между школами Тяньтай и Фасян началась вражда, унаследованная потом и японскими школами Тэндай и Хоссо. Основатели китайских буддийских «таинств», Шань У-вэй и Ваджрабодхи, «похитили» учение о трех тысячах миров и сделали его у себя главным. Это же учение «украл» и Чжэн-гуань для своей школы Хуаянь (яп. Кэгон). Люди полагают, будто это учение есть в «Сутре о Великом Солнце» (чтимой в «таинствах») и в «Сутре цветочного убранства» (главном тексте школы Кэгон), однако это неверно: источником учения о «трех тысячах миров в единой мысли» выступает только «Лотосовая сутра».

Сайтё разоблачил «обман» школы Сингон и «разбил» школу Кэгон и другие пять школ Нара, хотя они и пришли в Японию раньше школ Тэндай и Сингон. (У Сайтё в самом деле есть сочинения, где он говорит об учении Тяньтай как забытом или замалчиваемом источнике других китайских школ, см.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 79—80].) Благодаря Сайтё школа Тэндай на горе Хиэй стала ведущей в Японии, и японские последователи других школ, «склонившись» перед Тэндай, избыли вину своих китайских наставников за «клевету на Дхарму».

Позже учение Тэндай пришло в упадок и встало наравне с шестью школами, а потом и ниже их, на уровне ничтожных школ Дзёдо и Дзэн — и люди отвернулись от Тэндай и обратились к ложным учениям. «Или из-за того, что Аматэрасу-ооками, истинный Хатиман, Санно — все добрые боги-защитники — не чувствуют вкуса Дхармы, или из-за того, что они покинули страну, демоны, получив силу, уже разрушают страну» [Игнатович, 2002; 151].



Чтить превыше всех нужно Будду, только в свете его истины получают смысл прежние учения.

Нитирэн разбирает вопрос о других сутрах как об «истинных» речах Будды. Согласно «Сутре цветочного убранства» и «Сутре о великом собрании», слушатели голоса Будды (шраваки) и подвижники-одиночки (пратьекабудды) не могут стать буддами. Они не заботятся об освобождении других, а это значит быть неблагодарными, все равно что не почитать родителей. По «Сутре о Вималакирти», спасутся даже грешники, но не шраваки и не пратьекабудды. Нитирэн приводит выдержки и из других сутр, где сказано то же самое. Но по «Лотосовой сутре» — они станут буддами! Это тот случай, когда одни слова Будды противоречат другим его словам.

Далее, следует различать, каковы подтверждения тем или иным словам Будды в разных сутрах. В «Лотосовой сутре» это появление драгоценной пагоды. Оно доказывает не только вечность самого Будды, но и то, что сейчас Просветленный проповедал свое истинное, вечное учение.

Прежних сутр множество, и в них многие верят с легкостью, а «Лотосовая сутра» одна, и в нее трудно поверить (как сказано в ней самой). Трудность ее учения для Нитирэна — довод в ее пользу. Нитирэн разбирает различия между «вратами следа» и «исконными вратами» в сутре: до открытия «исконных врат» Будда скрывал то, что он вечен, и не проповедовал учение о «трех тысячах миров в единой мысли». Все миры пребывают один в другом, а значит, мир будд пребывает в нашем мире, и узнавая об этом, человек обретает новое знание не только о Будде, но и о себе, о своем обыденном опыте. Принять это знание труднее всего.

Приверженцев других сутр много, клеветников много. Как тайфун срывает ветки деревьев, так и они увлекают за собой народ. Дао-чо, Шань-дао и Хонэн восхваляют «Лотосовую сутру», но считают, что люди времен «конца Закона» не способны постичь ее, — и успокаиваются на этом. В этом грех амидаистов: ведь «Лотосовая сутра» как раз и может быть понята в наступившем «последнем веке».

Бедствия в мире действительно нарастают, но «Лотосовая сутра» была трудна для понимания всегда. Нитирэн приводит слова самой сутры, а также Мяо-лэ и Сайтё о том, в чем состоит ее трудность. В век «подобия Закона» сутру смог понять только Чжи-и, в конце века «подобия» — только Сайтё. Для него трудность состояла еще и в том, что ему мешали школы города Нара. А в век «конца Закона» сутру по-настоящему понимает только Нитирэн. Он страдает тяже-

лее, чем Чжи-и и Сайтё, но не будь этих страданий, он не был бы истинным подвижником сутры.

О подвижнике сутры Нитирэн говорит, что даже божества-защитники уступают ему. Они клялись хранить Дхарму, но теперь не делают этого.

«Лотосовая сутра» дает смысл всей предшествующей деятельности Будды: на него тоже много клеветали, и в своей проповеди на Орлиной горе он разрушил эту клевету, а иначе не было бы буддизма, за Сякамуни не пошли бы ученики.

Нитирэн завершает первый свиток «Трактата» разбором заглавия «Лотосовой сутры», причем делит его на слоги и толкует как мантру, находит за каждым слогом множество значений и соотносит его с другими мантрами, известными из «тайного учения».

Второй свиток трактата Нитирэн начинает с изложения учения о телах Будды, о вечной жизни Сякамуни и о бодхисаттвах, явившихся из-под земли. Нитирэн снова говорит о заимствованиях из рассуждений Чжи-и у других китайских наставников. При распре между школами все будды, бодхисаттвы и боги станут на сторону подвижника «Лотосовой сутры», даже если в других школах их почитают, подобно тому как в распре своего отца с государем Конфуций принял сторону государя. Все почитаемые будды и бодхисаттвы школ Дзёдо, Сингон и других примут сторону Нитирэна. Он снова говорит о превосходстве «Лотосовой сутры» над всеми сутрами и о том, что в Японию она приходила дважды: при Сайтё и при самом Нитирэне.

«Сейчас самый богатый в Японии человек — Нитирэн. Его жизнь преподнесена Сутре о Цветке Дхармы. И его имя останется в последующих поколениях. Если бы он был хозяином Великого Океана, то все боги рек следовали бы за ним. А будь он царем горы Сумеру, разве не следовали бы за ним все боги горы? Если правильно понять "шесть трудных — девять легких дел" из Сутры о Цветке Дхармы, то получится, что нужно следовать только ей, не читая все остальные сутры» [Игнатович, 2002; 177—178].

Шесть трудных и девять легких дел обсуждаются в сутре в главе XI («Видение Драгоценной Ступы»). Трудно: 1) проповедовать сутру в здешнем злом мире после ухода Будды; 2) переписывать ее и побуждать к этому других; 3) читать ее про себя; 4) хранить ее; 5) слушать и понимать ее; 6) спрашивать о ее значениях. По сравнению с этим легко проповедовать любые другие сутры, поднять мировую гору Сумеру и забросить ее за дальние земли будд, взобраться на высшие небеса и т. д.

Нитирэн указывает еще на два первостепенно важных положения сутры: о Дочери царя драконов, которая стала буддой, хотя она



и женского пола, юна годами и не человек по племени, и о Дайбадатте, закоренелом злодее, который тоже стал буддой. Нитирэн соотносит конфуцианское почтение к старшим с почитанием Будды: раз Будда вечен, значит, он старше всех, следовательно, его надо чтить превыше всех.

Нитирэн говорит о трех видах заклятых врагов: это «не имеющие знания», самодовольные миряне; самодовольные монахи, амидаисты; самодовольные святые, амидаисты и приверженцы школы Рицу. Упреки других школ он обобщает так:

«Сегодняшние приверженцы "молений будде" говорят, обращаясь к "данна" [= мирским приверженцам] школы Цветка Дхармы — Тэндай, правителю страны, великому министру, брахманам, горожанам: "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 кашая [= 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 великие лживые речи уже давно свели с ума всю страну. 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 воинов], подчиняют себе и, заставляя признать суть своих учений, воздают сами себе хвалу» [Игнатович, 2002; 182—183].

Все сказанное в сутре Нитирэн применяет к собственной жизни: «Каждая фраза сказана обо мне. <...> В Сутре о Цветке Дхармы говорится: "Не будут считаться, будут унижать, ненавидеть, завидовать". Более двадцати лет со мной не считаются и ненавидят. "Или будет безобразен по внешнему виду и по существу", а также говорится: "Будет недоставать одежды" — это обо мне. "Питье и еда будут грубыми" — это обо мне. "Хотя будет принимать лекарства, пользы от них не будет" — это обо мне. "Или встретит царские трудности". Можно ли сомневаться в тексте этой сутры?» [там же; 184].

В заключение Нитирэн еще раз высказывает свои упреки амидаистам, приверженцам Дзэн, Сингон и современной ему Тэн-

дай — за клевету на Истинную Дхарму. «Нитирэн для всех людей в Японии — родной отец. Все люди из школы Тэндай — их великие враги» [Игнатович, 2002; 185]. Нитирэн не сожалеет о том, как его преследовали, а радуется этому: он действует сообразно своему времени, и вся его жизнь подтверждает это.

## Глава 32
## Нитирэн об обряде

Подход к обустройству жизни страны у Нитирэна близок к конфуцианскому: основу должного порядка в государстве он видит в обряде, участниками которого должны быть все жители страны, а не только «специалисты» — жрецы и монахи.

По Нитирэну, страна должна следовать «трем великим тайным законам», *сандай хихо:*. Они разобраны в «Трактате об усвоении главного в Цветке Дхармы».

Первый «закон» — «исконно-почитаемое», *хондзон*, то есть надпись из пяти иероглифов, «*Мё:-Хо:-Рэн-Гэ-Кё:*» с именами будд, бодхисаттв и божеств по бокам от этих пяти знаков. Такую надпись должен хранить у себя каждый житель Японии. Кроме того, следует изготовить «Великое исконно-почитаемое» — для всей страны и всего мира, включая Китай, Индию и остальные страны.

Второй «закон» — «помост для заповедей», *кайдан*, место поклонения «истинно-почитаемому». Пройти посвящение на нем должен каждый житель Японии, будь то монах или мирянин. Власти должны воздвигнуть такие помосты по всей стране. «Великий помост для заповедей», где будет помещено «Великое исконно-почитаемое», будет соответствовать Священной Орлиной горе, Чистой земле Будды Сякамуни. На нем станут принимать посвящения не только люди, но и боги.

Третий «закон» — «заглавие», *даймоку*, то есть слова «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!», «Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:». Их следует повторять каждому человеку, причем они действенны и в том случае, когда произносящий не знает больше ничего из «Лотосовой сутры». Доказывая значимость «заглавия», Нитирэн рассуждает вслед за наставниками «тайного учения», беря заглавие сутры как своего рода заклинание.

Этих трех составляющих обряда, если им будет следовать каждый человек, достаточно и для установления мира и справедливости в стране, и для того, чтобы все жители этой страны стали



буддами, выявили в себе «мир будды». «Помост», «заглавие» и «исконно-почитаемое» соответствуют трем частям буддийского учения: заповедям, сосредоточению и мудрости (санскр. *шила—самадхи-праджня*).

Как указывает А.Н. Игнатович, устройство мира, государства и буддийской общины у Нитирэна выглядит как подобие феодального владения, где Будда — владетель, Нитирэн — управляющий, а мирские власти — арендаторы. «Политическая власть дается “по распоряжению” Будды Шакьямуни и с одобрения японских *ками*, поэтому правительство ни в коем случае не должно равнодушно относиться к “клевете на Дхарму” и тем более поощрять ее, иначе божества покинут страну, и в государстве, согласно пророчествам буддийских сутр, начнутся многочисленные несчастья» [Игнатович, 2002; 104].

Обычай величания сутры — произнесения слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» — был известен в Японии уже в эпоху Хэйан. Заглавие сутры при этом выступало в той же роли, что и имя будды Амиды при «памятовании о будде»: его возглашение служило простым обрядом, доступным и для монахов, и для мирян. Такой обряд не требовал особой подготовки и посвящения, для него не нужно было никакой утвари — даже свитков самой сутры. В пору междоусобных войн конца XII в. возглашение *даймоку* для многих людей заменило более сложные храмовые обряды.

По Нитирэну, величание сутры — это не обряд на любой случай, а подвижничество, особенно подходящее именно для Японии в век «конца Закона» [Хабито, 1999; 291]. Возглашение *даймоку* равнозначно «прекращению неведения и постижению сути», *сикан*, — главному способу подвижничества школы Тэндай. Одним из путей к «прекращению и постижению» в школе Тэндай еще при Сайтё было сосредоточение на «Лотосовой сутре», *Хоккэ-дзаммай*. При нем чередовались сосредоточение сидя и хождение вокруг «жертвенника» (*дан*), упражнения могли длиться двадцать один день или дольше. Предметом сосредоточения выступала или сама сутра, или Будда Сякамуни, или бодхисаттва Фугэн, защитник сутры. Свитки сутры, размещенные на «жертвеннике», играли ту же роль, что в других обрядах играет изваяние одного из будд или бодхисаттв. См.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 95; Игнатович, 1998; 140—142]. В отличие от величания сутры, такой обряд требовал обучения и подготовительных упражнений. Нитирэн мыслит возглашение заглавия сутры как обряд, равнозначный «сосредоточению на Цветке Дхармы», но более действенный и подходящий для людей «последнего века».

Величание сутры выглядит одним из самых простых обрядов, но Нитирэн считает его «трудным» подвижничеством и противопоставляет его «памятованию о будде». Трудность подвижничества для Нитирэна — довод не против обряда, а в его пользу [Асаи Эндо, 1999; 246]. Возглашение *даймоку* трудно по нескольким причинам. Во-первых, в самой сутре сказано, что она трудна для понимания, а в заглавии свернуто все ее содержание; дело не в том, что заглавие непостижимо (как в традиции *дзэн*), а в том, что произносить его — предельно ответственная задача. Во-вторых, такое подвижничество трудно потому, что навлекает преследования; простым может быть лишь условное, мелкое, а глубокое, истинное всегда трудно [там же; 247].

Будда в сердце человека — это присутствие в этом сердце пяти знаков *Мё:-Хо:-Рэн-Гэ-Кё:*, а есть ли в сердце-сознании эти пять знаков заглавия сутры, зависит от самого человека, от его сознательного усилия. Если *даймоку* есть в сердце, то 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].

«Трактат об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия» построен как последовательность вопросов и ответов. Диалог здесь ближе не к «Рассуждению об установлении справедливости...» Нитирэна, а к «Развернутой похвале исконной просветленности» и другим учебным текстам школы Тэндай. Начинается он с описания подвижничества по «Лотосовой сутре» как созерцания «трех тысяч миров в единой мысли». Так же мыслили подвижничество и наставники Тэндай, но Нитирэн передает, как о нем учили Чжи-и и Мяо-лэ в Китае, стремится восстановить его неискаженное толкование. По Мяо-лэ, Чжи-и не давал прямых наставлений о «трех тысячах миров в единой мысли», но указывал на них. Чжи-и учил о пяти временах и восьми учениях, о ста мирах и тысяче «условий» (*нёдзэ*), исправлял ошибки своих предшественников за пятьсот с лишним лет, и его собственное учение — наилучшее. А Мяо-лэ заботился, чтобы подлинные слова Чжи-и не были забыты.

Понятие «постижение сути бытия», *кансин*, может быть передано и как «созерцание сердца». В школе Тэндай это сочетание считается равнозначным «прекращению неведения и постижению сути» (см. гл. 26—27). В традиции «исконной просветленности» этот способ выделялся как четвертый уровень знания, еще более истинный, чем даже «исконные врата Цветка Дхармы». Нитирэн приравнивает «истинно-почитаемое», оно же «исконно-почитаемое», *хондзон*, к «постижению сути бытия», оно же «созерцание сердца».



Нитирэн указывает разницу между учениями: 1) о ста мирах и тысяче условий; 2) о трех тысячах миров в единой мысли (см. гл. 22). Если все три тысячи мировых областей проникают друг в друга, то возникает вопрос: есть ли сознание у трав и деревьев, могут ли они тоже стать буддами? Традиция «исконной просветленности» на этот вопрос отвечала так: они уже тождественны будде, как и все остальное, но они не становятся буддами; они не подвержены закону воздаяния и вечно пребывают такими, как есть. Нитирэн рассуждает иначе.

Но сначала он выделяет две вещи, в которые у Чжи-и трудно поверить и которые трудно понять. Одна из них относится к учению, а другая к постижению (созерцанию).

В области учения трудно понять то разночтение между сутрами, которое Нитирэн обсуждал и в «Трактате об открывании глаз»: во многих сутрах Будда называет «слушателей голоса» и «подвижников-одиночек» неспособными достичь просветления, а о себе говорит как об обретшем просветление в нынешней жизни, тогда как в «Лотосовой сутре» Будда учит, что просветления достигнут все и что сам он был Буддой всегда.

В области постижения трудно усвоить то, что у неживых вещей есть сознание, в том числе у трав и деревьев. Но если признать, что сознание у них есть, то становится понятным, почему внешние и внутренние учения разрешают брать в качестве «истинно-почитаемого» образ будды, вырезанный из дерева или написанный на бумаге. По Нитирэну, такое объяснение дает только Чжи-и. Здесь вопрос, может ли растение стать буддой, берется в прикладном смысле: становится ли буддой то дерево, из которого вырезана статуя? Иначе говоря: поклоняются ли люди собственно будде, когда поклоняются статуе или мандале? Нитирэн отвечает утвердительно. И получается, что 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. Знание, «украденное» наставниками «таинств», тем самым возвращается к Чжи-и.

«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 Чжи-и «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» (одном их текстов традиции «исконной просветленности»): 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, слова о том, как достигла просветления Дочь царя драконов, показывают, что все миры присутствуют в мире животных, а утверждение, что боги тоже станут буддами, подразумевают, что все миры присутствуют и в мире богов. Нитирэн здесь приводит еще ряд цитат из сутры и толкует их в том же смысле: 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. Но — «Если бы вы в это поверили, это не было бы Истинной Дхармой!»

«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 некое двустороннее отношение, как взаимное доверие подвижника и Будды, подобное доверию между служилым человеком и его господином; схожим образом понятие *син* (кит. *синь*) толкуется у конфуцианцев.

Эта вера особенно трудна: далее Нитирэн с нескольких сторон старается пояснить, как достигается вера в то, что в человеке есть мир будд.



Правильное видение мира было и вне буддизма, в том числе и у конфуцианцев, и у даосов, и у приверженцев Вед, и у почитателей других сутр, кроме «Лотосовой». Но если кто-то ставит эти прежние сутры выше «Цветка Дхармы», то такой буддист хуже приверженца «внешних путей».

Будда пребывает в человеке, как огонь внутри камня или как цветок внутри дерева. Праведные древние китайские государи Яо и Шунь, по Нитирэну, — примеры того, что в мире людей есть мир будд. Бодхисаттва Никогда Не Презирающий в каждом человеке видел будду. Нитирэн приводит и другие доказательства 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. Чем больше мы узнаем о величии Будды, 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? Китайские буддийские наставники, кроме Чжи-и, тоже этого не понимали, раз не учили о взаимопроникновении десяти миров.

Ответ гласит: истинным знанием о десяти мирах обладали уже индийские наставники Нагарджуна и Васубанху, но у них это знание было «заморожено» внутри, и их последователи их не поняли. Чжи-и кажется одиноким среди китайских мыслителей — и все-таки прав был он, а не большинство. Что же до «Лотосовой сутры», то в ней Будда хочет «открыть живым существам знание и видение Будды», но ведь это означает, что такое знание у них уже есть. Ведь невозможно «открыть» то, чего нет.

За 1800 лет после Будды истинного знания в полной мере достигли только Чжи-и и Сайтё. Но некоторых китайских учителей, кто приблизился к этому знанию, Нитирэн все же может назвать: это Сюань-цзан из школы Фасян/Хоссо (VII в.), Дао-сюань из школы Люй/Рицу (VII в.), знатоки «таинств» Шань У-вэй и Букун (VIII в.), наставники школы Хуаянь/Кэгон, такие как Фа-цзан (VII—VIII вв.) и Цин-лян (VIII—IX вв.). В каждом из людей есть «семя Будды», и многие люди были близки к пониманию этого, пусть до конца понять так и не сумели.

Если я добавлю что-то от себя к толкованию Истинной Дхармы, говорит Нитирэн, — то это будет похоже на осквернение «Лотосовой сутры». И все же он берется коротко высказать ее главный смысл. «Две дхармы, а именно — причина, которая находится в де-

яниях Почитаемого Шакьи, и плод его достоинств — заключены в пяти знаках *Мё:-Хо:-Рэн-Гэ-Кё:*. Когда мы обретаем и храним эти пять знаков, то нам сами собою даруются достоинства предопределения и результата» [Игнатович, 2002; 208]. Здесь Нитирэн берет главный смысл сутры с точки зрения подвижничества и выделяет заглавие сутры как средоточие всех «причин и плодов» Истинной Дхармы.

Несоизмеримость мира будд и нашего мира мнима. Люди верят в помощь бодхисаттв — людских помощников, и они же сподвижники Будды. Совмещать эти две роли бодхисаттвам вполне удается. Нитирэн сравнивает их с древними китайскими сановниками, которые служили и государю У-вану, и его сыну, а также с древним японским воеводой Такэсиути, несшим службу и при правительнице Дзингу-когу, и при государе Нинтоку.

Нитирэн говорит о том, кто должен быть нашим «истинно-почитаемым», *хондзон*. Это вечный Будда, каков он в «Лотосовой сутре», в главе «Продолжительность жизни Татхагаты»: «Мир Саха в настоящее время отдалился от трех несчастий, является Чистой Землей вечного обитания, вышедшей за пределы цикла четырех кальп. Будда не исчез в прошлом и не родится в будущем. У него одно и то же тело, подверженное превращениям. Это как раз и означает наполненность наших сердец тремя тысячами граней бытия в трех сферах существования. <...> Облик “истинно-почитаемого” таков: над миром Саха Истинного Учителя пребывает в воздухе Драгоценная Ступа, в Ступе слева и справа от Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, которая в центре, располагаются Будда Шакьямуни и будда Многочисленные Сокровища. Среди слуг Почитаемого Шакьи четверо бодхисаттв — Высшие Деяния и другие. Манджушри, Майтрейя и другие, входя в свиту четырех бодхисаттв, располагаются позади; великие и малые бодхисаттвы, ученики Будды Шакьямуни, сошедшего в человеческий мир в “превращенном” теле, и ученики будд с других сторон света пребывают на великой земле, населенной народом» [Игнатович, 2002; 210]. Это описание соответствует «мандале Цветка Дхармы».

Глава «Продолжительность жизни», по Нитирэну, — ось всего буддийского канона, а не только «Лотосовой сутры» (ср. гл. 27). Чтобы передавать учение этой главы о вечном Будде, нужны были «бодхисаттвы, появившиеся из-под земли», так как они тоже пребывают вне времени.

Нитирэн подробно обсуждает притчу, приводимую в этой главе. Некий врач на время уехал из дому, и в пору его отсутствия его



сыновья приняли ядовитое снадобье. Врач вернулся, дети обрадовались ему, он приготовил противоядие, но одни сыновья выпили лекарство, а другие уже лишились разума от яда, и потому не стали пить. Тогда врач оставил лекарство дома, уехал опять, а вскоре послал к сыновьям гонца с сообщением: ваш отец умер. Думая, что теперь некому будет лечить их, дети-безумцы приняли лекарство и выздоровели, а потом врач и сам вернулся домой. Будда подводит итог: так и я говорил, что я смертен, но такая ложь не была преступлением и ошибкой [Лотосовая сутра, 1998; 235—236]. Нитирэн указывает, что «гонец» в этой притче — это бодхисаттвы, явившиеся из-под земли: им поручена главная задача распространения «Лотосовой сутры».

Однако во времена «правильной Дхармы» и «подобия Дхармы» бодхисаттвы, вышедшие из-под земли, не проповедовали. Почему же? Нитирэн несколько раз отказывается отвечать на этот вопрос, но затем все-таки отвечает. В те времена не было слушателей, способных воспринять «Лотосовую сутру». Ближе к концу века «подобия Закона» бодхисаттвы Внимающий Звукам и Царь Врачевания явились в мир в обликах Нань-юэ Хуэй-сы и Тянь-тая Чжи-и, но тогда они проповедовали только учение, не давая наставлений по подвижничеству. Бодхисаттвы, явившиеся из-под земли, приходят только сейчас, в век «конца Закона», чтобы побудить нас наконец выпить лекарство, что приготовил для нас Будда, — в эпоху, когда «Восток и Запад смешались», «Небо и Земля поменялись местами», когда боги больше не охраняют Японию.

Четверо бодхисаттв, явившихся из-под земли, носят имена Высшие Деяния, Безграничные Деяния, Чистые Деяния и Деяния, Устанавливающие Покой. Когда нужно «гнуть и ломать», эти четверо — мудрые цари, они побивают глупых. Когда же нужно «хватать и брать», они — монахи, распространяют и хранят Истинный Закон.

Теперь, когда сбываются предсказания Будды о «конце Закона», когда приходят все бедствия, в том числе нашествие иноземцев-монголов, бодхисаттвы «из-под земли» впервые устанавливают именно в Японии первое и наилучшее «истинно-почитаемое», *хондзон*. Оно сменит прежних «истинно-почитаемых» — будду Амиду из храма Ситэннодзи, будду Бирусяну из храма Тодайдзи, будду Якуси и других — из всех храмов, возведенных после Сайтё. Хотя Сайтё «почти» выявил истинный смысл «Лотосовой сутры», но тогда время для Истинной Дхармы еще не наступило. Оно настает сейчас, и грозные бедствия знаменуют скорый приход «бодхисаттв из-под земли».

Учение о «трех тысячах миров в единой мысли» Будда милосердно «заворачивает» в пять знаков *Мё:-Хо:-Рэн-Гэ-Кё:*, чтобы люди могли его почитать. Таким и должно быть нынешнее «истинно-почитаемое», а четверо бодхисаттв, явившихся из-под земли, будут защищать его почитателей.

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, притом что по смыслу наставление обращено ко всем людям. Такая закрытость учения и его всеобщность — черта, присущая и другим учениям эпохи Камакура.

## Глава 33
## «Исконно-почитаемое» у Нитирэна

Хотя Нитирэн и относит «тайное учение» к ложным и вредным для страны, но сам он при разработке обрядов для своих последователей во многом опирается на «таинства» — прикладные знания об обряде, изложенные в сочинениях китайских и японских наставников.

Прежде всего, с «таинствами» и вообще с прежними буддийскими школами Японии его сближает общее понимание целей обряда: по Нитирэну, обряды нужны и для будущего спасения, и для обретения счастья в нынешней жизни. Другая «ортодоксальная» черта его учения — признание совместного почитания богов и будд. В одном из писем к госпоже Уэно (см. гл. 34) он пишет: в Китае некоторые люди преданы Будде и не почитают богов и духов, а некоторые — наоборот; прежде в нашей стране тоже так бывало [Родд, 1978; 167]. Теперь же обряды, обращенные к буддам и богам, составляют единое целое. Говоря, что гнев богов падает на врагов «Лотосовой сутры», Нитирэн упоминает и чтимых в буддизме индийских богов, таких как Брахма и Индра, и японские божества, в том числе Аматэрасу и Хатиман, покровителей государева рода. Для слушателей и читателей Нитирэна любые наставления о том, какие именно действия нужно совершать при тех или иных обрядах, относились к области «таинств», и поэтому он неизбежно использовал язык «тайного учения» и заимствовал из него способы работы со священным изображением и отчасти само устройство *гохондзон*. См.: [Дольче, 1999].



Из всевозможных известных в Японии «таинств» Нитирэн полностью не принимает никаких, но заимствует в основном у школ Тэндай и Сингон. Нитирэн отвергает «тайное учение», когда оно ставит некоторые сутры выше «Лотосовой», но принимает толкования этой сутры как текста, имеющего «тайный» смысл. Коль скоро в «Лотосовой сутре» есть заклятия, мантры и дхарани, она подлежит «тайному» прочтению, и Нитирэн в нескольких трактатах задействует его. Замысел мандалы, зримого изображения всей Дхармы — или картины единства всех миров — также восходит к «таинствам», а именно к «Законам Цветка Дхармы» Бу-куна. Правда, на *гохондзон* нет рисованных изображений будд, бодхисаттв и прочих существ, но и на традиционных «мандалах Цветка Дхармы» они могут заменяться буквами санскритского письма *ситтан*. У Нитирэна на картине «исконно-почитаемого» большинство персонажей представлено именами в иероглифической записи, так что грамотный почитатель сутры может их прочесть и понять. (Подобные надписи для простых обрядов делали и другие камакурские учителя, в том числе Мёэ и Синран.) Но часто два защитника обряда — «светлые государи» Фудо и Айдзэн — бывают представлены у Нитирэна их мантрами, то есть буквами азбуки *ситтан*.

Недопустимо лишь ставить прикладную, техническую сторону обряда выше его смысла: наставники школы Тэндай виновны именно в этом. В «Трактате о возвращении долга» Нитирэн говорит об Энтине (IX в.), что тот пишет то с точки зрения «таинств», то с точки зрения «Лотосовой сутры» — подобно летучей мыши, которая и не мышь, и не птица. Сайтё, считавший главной задачей школы Тэндай подготовку монахов к обрядам «защиты страны» и с самого начала введший изучение «таинств» в программу подготовки монахов школы Тэндай, по Нитирэну, не допускал подобного смешения. Аннэн (IX в.), много сделавший для разработки «таинств» Тэндай, для Нитирэна повинен скорее в интересе к *дзэн*. Сам же Нитирэн выступает за истинную мандалу против ложных «тайных» мандал [Дольче, 1999; 360—361].

Считается, что впервые Нитирэн стал писать такие надписи для своих учеников в пору ссылки на острове Садо. Иначе они называются «мандалами из письменных знаков», *модзи-мандара*.

Обычно надписи *гохондзон* пишутся на бумаге тушью и имеют вид вертикальных свитков. Реже они вырезаются на доске; суще-

ствуют и гравюры с «мандалами из письменных знаков». Иногда *гохондзон* исполняют золотой краской по доске, покрытой черным лаком.

По составу надписи неодинаковы. Обязательная их составляющая — крупная надпись «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» в середине. Окружать же ее могут разные имена. Наряду с буддами и бодхисаттвами из «Лотосовой сутры» здесь встречаются существа, напрямую с ней не связанные, но уже задействованные в «мандалах Цветка Дхармы»: защитники четырех сторон света, хранители обряда и другие. Кроме собственно буддийских «почитаемых» на *гохондзон* записываются еще имена китайских и японских наставников и богов *ками*.

Надписи Нитирэна различаются и по размерам: встречаются крупные (такова большая мандала 1274 г. — 189,4 на 112,1 см, из двенадцати листов бумаги) или сравнительно небольшие (на одном листе 39,7 на 30,3 см). Отчасти разнится и состав имен. На надписях, исполненных преемниками Нитирэна, воспроизводится его собственная подпись, а также ставится подпись монаха, изготовившего эту надпись.

В школе Нитирэн принято обращаться с *гохондзон* весьма почтительно; ветхие надписи возвращаются в храм. В наши дни запрещено фотографировать некоторые *гохондзон* — чтобы избежать возможного непочтительного обращения с надписью, распространяемой в виде репродукций. Впрочем, сам Нитирэн предписывал своим ученикам: не ищите «исконно-почитаемого» вне самих себя, оно пребывает в ваших собственных телах, когда вы возглашаете заглавие «Лотосовой сутры».

По углам надписи располагаются имена четырех «небесных государей», хранителей стран света (на «мандале Цветка Дхармы» они расположены посередине каждой из внешних сторон). По правому и левому краям свитка санскритскими буквами, сильно вытянутыми сверху вниз, пишутся имена «светлых государей» (а на мандале «светлые государи», наоборот, находятся по углам внешнего квадрата).

В середине под словами «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» находятся подпись и печать Нитирэна. По бокам от заглавия в три уровня пишутся имена действующих лиц «Лотосовой сутры».

Верхний уровень — имена будд Сякамуни и Тахо (ближе к заглавию), а также имена четырех бодхисаттв, появившихся из-под земли: Несвязанные Деяния, Высшие Деяния, Безграничные Деяния, Деяния, Устанавливающие Покой. Слева рядом с именами бодхисаттв стоят слова, обещающие счастье почитателям сутры, а справа — слова, предрекающие погибель ее врагам.



Средний уровень — индийские боги Индра и Брахма (ближе к заглавию), боги звезд, луны и солнца, а также Мара, государь демонов с Шестого неба (здесь он понимается как властитель тьмы). Иногда на этом же среднем уровне помещаются имена учеников Будды (Шарипутра и Махакашьяпа), а также бодхисаттв (Бхайшаджьяраджа, Манджушри, Самантабхадра, Майтрейя).

Нижний уровень — имена Сайтё и Чжи-и, а также существ, упоминаемых в «Лотосовой сутре»: это Мать сыновей-демонов, десять дев-ракшаси, восемь государей-драконов. На этом же нижнем уровне могут помещаться и другие имена: Девадатта, Аджаташатру, государь асур, государь-вращатель колеса Дхармы. Кроме Сайтё и Чжи-и на мандале могут также быть представлены имена Нагарджуны и Мяо-лэ.

Ниже заглавия, по бокам от подписи Нитирэна — имена богини Аматэрасу и бога Хатимана, подпись переписчика надписи и слова «С почтением переписал». В нижней правой части мандалы помещается величание самого «исконно-почитаемого», а на правом ее краю — дата изготовления.

В целом «мандала из письменных знаков» воспроизводит те события из «Лотосовой сутры», когда в небе над Орлиной горой появляется драгоценная пагода с буддой Тахо (глава XI). И Чжи-и, и Сайтё, и японские божества, и сам Нитирэн, и переписчик надписи оказываются участниками собрания, на котором Будда Сякамуни возвестил «истинную Дхарму». В этом смысле *гохондзон* представляет собой изображение Чистой земли Будды Сякамуни.

См. схему 7 в конце книги.

## Глава 34
## Письма Нитирэна

Как могла получить поддержку у мирян и монахов в Японии XIII в. проповедь Нитирэна — при том что она не обещала благ в здешней жизни, а наоборот, была нацелена на мученичество, и обычно ставила вопросы о государстве и мире вообще, но не об отдельном человеке? Правда, она опиралась на распространенный обычай почитания «Лотосовой сутры». Но, видимо, дело было еще и в ма-

стерстве Нитирэна как учителя. О том, как он проповедовал, можно судить по его письмам. Здесь он применяет свое учение к судьбе каждого из учеников, говорит об истинности «Лотосовой сутры» на насущных примерах, подбирает способы наставления сообразно жизненным обстоятельствам собеседника.

Сохранилось более четырехсот посланий Нитирэна, в том числе около сотни — в автографах (исследователи спорят о подлинности некоторых из писем, так что точное число указать трудно). Самое раннее из них датировано 1255 г., по большей же части письма относятся к тем годам, когда Нитирэн отбывал ссылку в Идзу (1261—1263) и на Садо (1272—1274) и к началу 1280-х, когда он безвыездно жил на горе Минобу. Видимо, Нитирэн чаще переписывался с учениками тогда, когда не мог давать им устные наставления. Иногда в конце послания Нитирэн пишет: гонец торопится, поэтому больше сказать не успею; вероятно, он отвечал на письма сразу, чтобы отослать ответ с тем же нарочным, который привез письмо. Письма учеников к Нитирэну не сохранились: послания наставника они берегли, но собственных черновиков или копий отосланных писем не оставляли.

Отбывая первую ссылку в Идзу, Нитирэн в 1262 г. пишет воину Кудо Ёситаке, уроженцу земли Ава, одному из первых своих приверженцев: житье в ссылке для меня радостно, и вот почему. Я начал изучать Закон Будды уже четверть века назад, к «Лотосовой сутре» обратился семь лет назад, и до сих пор мне удавалось в день прочесть один ее свиток, а порой только одну главу или вовсе одно лишь заглавие. Теперь же я посвящаю сутре все двенадцать страж в сутки — терплю гонения ради нее. Пусть бы я даже ничего не делал здесь, просто жил в ссылке, это уже было бы подвижничеством ради сутры. Поэтому я благодарен своим гонителям. Можно сказать, что здесь Нитирэн рассуждает так же, как многие японские наставники разных веков: хорошо то подвижничество, для которого можно не делать ничего сверх обычных человеческих дел.

Дальше Нитирэн говорит о четырех благодетелях, кому обязан каждый из людей: это отец и мать, государь, Три Сокровища (Будда, Учение и Община) и все живые существа. По Нитирэну, человек времен «конца Закона» обязан живым существам за то, что все они нуждаются в нем, всех их надо спасать; родителям — за то, что произвели его на свет в такую пору, когда подвижничество ценнее, чем в любой другой век; государю и его приближенным — за светила на небе и злаки на земле, то есть за поддержание того состояния мира, когда еще можно выжить, но уже невозможно выжить без «Лотосовой сутры». В целом это письмо — одно из самых оптимистических



во всем наследии Нитирэна. А что касается благодарности Будде, пишет он, то даже если мы сожжем все леса, чтобы приготовить тушь, вычерпаем всю воду в море, чтобы ее развести, обдерем всех зверей на писчие кисточки — мы все равно не сможем записать столько слов, чтобы они выразили меру нашей признательности. Остается лишь жить так, чтобы посвящать каждое мгновение Будде, Дхарме и товарищам по общине.

В 1264 г. Нитирэн с учениками направлялись в имение Кудо Ёситаки, когда на них напал Тодзё Кагэнобу со своими людьми. Ёситака поспешил на выручку, был ранен, как и сам Нитирэн, и вскоре умер.

В письмах из второй ссылки, с острова Садо, звучит уже гораздо более печальный настрой.

Среди посланий Нитирэна есть и короткие записки на одном листке (таковы письма с дороги на остров Садо), и многостраничные тексты, по построению близкие к небольшому трактату. Иногда в посланиях, как и в трактатах, рассуждение строится в виде вопросов и ответов, причем вопросы принадлежат не адресату письма, а умозрительному собеседнику. Собственно «трактаты» (*рон* или *сё:*) у Нитирэна тоже обычно обращены к кому-то из учеников, и провести грань между ними и длинными письмами нелегко. В традиции *Хоккэ* и затем в школе Нитирэн для посланий наставника принято обозначение *госё*. Многие письма в традиционных изданиях имеют тематические заголовки («О долге благодарности» и др.). См. перевод писем на английский язык: [Нитирэн web].

Адресаты посланий — служилые монахи Тэндай и других школ, миряне и мирянки, а также монахини и монахи в миру из воинских семей. Нередко Нитирэн обращается сразу к нескольким ученикам или указывает, чтобы адресат прочел письмо вместе с таким-то из товарищей по общине.

Письма написаны по-японски не слишком сложным языком. На китайском Нитирэн приводит только цитаты, в основном из «Лотосовой сутры», которую его ученики умели читать. При этом он почти в каждом послании обсуждает отрывки из многочисленных буддийских и мирских китайских книг. В этом смысле его письма не менее насыщены отсылками, чем трактаты.

Даже в маленькой записке в тюрьму ученику по имени Нитиро (1245—1320) Нитирэн цитирует «Лотосовую сутру» (главу XIV, «Спокойные и радостные деяния»): «Дети богов будут прислуживать ему, его никто не сможет ударить мечом или палкой, его невозможно будет отравить ядом» [Лотосовая сутра, 1998; 223]. Речь

идет о почитателе сутры; записка относится к 1271 г., Нитирэн вскоре должен отправиться в ссылку на Садо.

Уже в самом раннем из сохранившихся писем (к Токи Дзёнину от 1255 г.) Нитирэн говорит, что Дхарма называется чудесной, потому что это учение о трех тысячах миров в одном мгновении мысли. Искать эту Дхарму нужно внутри себя самого; вне собственного сердца и тела ни Будду, ни «Лотосовую сутру» найти невозможно. В этом смысле Нитирэн согласен с положением «Стать буддой в нынешнем теле», *сокусин дзё:буцу*, и понимает его вслед за Сайтё. Когда сердце будет чистым, все миры, отраженные в нем, тоже станут чисты, и достичь такой чистоты помогает повторение слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!»

Япония в письмах Нитирэна — маленькая страна на северо-востоке (письмо к Нандзё Хёэ Сабуро от 1264 г.), особая страна под защитой богов, но святость ее оборачивается против нее, потому что здесь не почитают «Лотосовую сутру» и боги гневаются за это (письмо к монаху Гидзёбо от 1281 г.). «Лотосовая сутра» так относится к другим сутрам, как китайский корабль, могущий дойти из Китая до Японии, к японским лодкам, годным разве что для плавания из Камакуры к ближнему острову Эносима в заливе Сагами или в лучшем случае до Кюсю. О будущих страданиях своих соотечественников Нитирэн говорит, что те бедствия будут хуже, чем в пору войны между Тайра и Минамото (письмо к монаху Гидзёбо от 1281 г.) — так что междоусобица Гэмпэй остается пока главной катастрофой (иначе у Мудзю Итиэна, для него главное бедствие — это «смута годов *Дзёкю:*» 1221 г.).

Для монахов, прошедших полное храмовое обучение, Нитирэн в письмах разбирает фрагменты сутр, приводя обоснования из комментариев Чжи-и и Мяо-лэ. Критике лжеучений с разбором высказываний из текстов разных школ он тоже отводит много места. Есть похожие послания и к самым давним ученикам-мирянам, в том числе к Сидзё Кинго, но здесь Нитирэн не ограничивается краткими отсылками, а объясняет, чему учили упоминаемые им китайские наставники других школ и кто продолжил их дело в Японии.

Для мирян и особенно мирянок из тех, кто нес монашеские обеты в миру и не получил буддийского образования, Нитирэн подбирает наиболее наглядные примеры. Он пересказывает и поясняет рассказы о прежних жизнях Будды или о знаменитых подвижниках, притчи, эпизоды из истории Китая. Тем самым он не только



проповедует, но и просвещает, знакомит учеников с материковыми книгами, трудными для самостоятельного чтения.

Случаи из давнего прошлого, индийского и китайского, Нитирэн часто сопоставляет с событиями в Японии: одни из них адресату могли быть известны из книг, другие — по рассказам очевидцев, по слухам или по собственному опыту.

Так, в письме из гавани Тэрадомари по пути на остров Садо Нитирэн сравнивает себя со старинным праведным чиновником Вакэ-но Киёмаро (VIII в.): тот отказался лгать, будто бог Хатиман предвещал монаху Докё власть над Японией, за это впал в немилость и был переименован в Кэгарэмаро (имя Чистый заменили на Скверный). А в письме с острова Садо от 1272 г. Нитирэн упоминает сравнительно недавнее памятное злодейство: когда в конце XII в. Фудзивара-но Ясухира, желая показать свою верность первому сёгуну Минамото-но Ёритомо, погубил его младшего брата — прославленного воина Ёсицунэ. Ёритомо сам преследовал брата, но после его гибели вскоре расправился и с Ясухира.

Лорел Родд показывает, что стиль посланий Нитирэна во многом близок к назидательным рассказам *сэцува* из сборников XIII в. Сами примеры Нитирэн берет из текстов буддийского канона: не только из «Лотосовой сутры» и «Сутры о нирване», но и, например, из «Сутры о мудрости и глупости». Большинство примеров относятся к тому, как Будда и его последователи не пожалели «тела и доли своей», чтобы обрести, а потом сохранить и защитить истинную Дхарму. В наши дни, пишет Нитирэн, в Японии есть бумага, нет нужды сдирать с себя кожу, чтобы записать слова Дхармы; «Лотосовая сутра» известна в нашей стране, незачем отдавать себя на съедение демону, чтобы услышать одну строку наставления. Спрашивается: многие ли понимают и ценят это?

Китайские исторические труды Нитирэн, скорее всего, цитирует не напрямую, а по хрестоматиям, составленным еще в Китае. Пересказывает он выбранные отрывки простым языком, порой добавляет новых подробностей, вводит диалоги, описания места действия, сообщает не только о поступках героев, но и об их чувствах и размышлениях. В этом смысле послания Нитирэна вполне можно отнести к разряду художественной прозы [Родд, 1978].

В письме к госпоже-монахине Уэно от 1281 г. Нитирэн пересказывает историю двух китайских каллиграфов, восходящую к китайским «Записям преданий о Лотосовой сутре». Старший из каллиграфов, У-лун, дал зарок никогда не переписывать буддийские тексты и то же заповедал своему сыну И-луну. Чтобы показать, сколь знамениты были те китайские мастера кисти, Нитирэн

сравнивает их с японцами Оно-но Митикадзэ (он же Оно-но Тофу, X в.) и Фудзивара-но Юкинари (X—XI вв.).

Однажды император повелел И-луну надписать заглавия для свитков «Лотосовой сутры», тот долго отказывался, но в итоге вынужден был исполнить государеву волю. И-лун приходит каяться на могилу отца и узнает, что тот благодаря деянию сына спасся из ада — хотя ни сын, ни отец не верили в «Лотосовую сутру». Кратко этот рассказ уже воспроизводили в Японии составители сборников *сэцува*, в том числе «Наставлений в десяти разделах» («Дзиккинсё:», середина XIII в.), но в письме Нитирэна кроме внешних событий появляются и сомнения И-луна, и его горькое раскаяние в сыновней непочтительности, и объяснение свершившегося чуда, которое дает бывший каллиграф У-лун, возродившийся среди богов. Так и ты, пишет Нитирэн своей ученице, можешь молиться о твоих покойных родных, даже если они и не были приверженцами «Лотосовой сутры». См.: [Родд, 1978; 175—178].

Почти любое наставление Нитирэн подкрепляет примерами из собственного опыта, положительными или отрицательными. Как отмечает Л. Родд, в этих случаях стиль посланий похож на дневники и автобиографии XIII в., а также на заметки в жанре «вслед за кистью», *дзуйхицу*, такие как «Записки на досуге» Ёсида Канэёси («Цурэдзурэгуса», начало XIV в.). При этом для разных собеседников Нитирэн описывает разные эпизоды, в которых участвовал или которые наблюдал, а иногда рисует разные картины одного и того же события.

Перед учениками Нитирэн не только вещает от имени «Лотосовой сутры» и заверяет всех в своей правоте, доказанной гонениями, но и кается, и объясняет свои страдания собственными дурными поступками в прежних рождениях и в нынешней жизни. В нескольких письмах он восклицает: как могло статься, что вы, лучшие люди Японии, пошли в ученики к столь дурному учителю? Как мог я, настолько дурной человек, оказаться единственным, кто готов проповедать вам «Лотосовую сутру»?!

Далеко не всегда Нитирэн обращается к ученику как к младшему. Тон его писем — глубоко уважительный, он подробно пишет о достоинствах собеседников: монаха, верного обетам, добродетельного служилого человека, мудрой матери семейства. Когда же он хвалит учеников за подвижнические дела ради «Лотосовой сутры», то возвеличивает их даже больше, чем порою себя самого. Он сравнивает учеников с бодхисаттвами, появившимися из-под земли, и с самыми знаменитыми праведниками прошлых веков. Снова и снова он повторяет рассказы о мученичестве ради Закона-Дхармы: раз



вы терпите те же страдания, какие перенес Будда в прежних жизнях, значит, вы тоже непременно станете буддами.

Монахине в миру, приехавшей из Камакуры повидаться с ним на Садо в 1272 г., Нитирэн пишет: китаец Сюань-цзан в поисках буддийских книг добрался до Индии, проделав путь в три тысячи *ри*; столь же трудным было странствие нашего соотечественника Сайтё по землям Китая за наставлениями по «Лотосовой сутре». Тебя можно поставить наравне с этими двоими, ведь никогда прежде никто из женщин не решался на такое опасное и долгое паломничество. Об этой ученице Нитирэна известно немного; по предположению комментаторов, в Камакуре она вела скорее «столичный» образ жизни, то есть жила не хозяйкой в доме мужа, а отдельно, и растила дочь, рожденную от кого-то из высокопоставленных чинов Ставки. Тем выше, по Нитирэну, была ее заслуга, ведь супруг и его воины не защищали ее от гонителей и от превратностей в пути. Нитирэн в письме дает этой женщине имя Нитимё, добавляя к общему для всех учеников знаку «солнце» знак «чудо», *мё:*, — первый из знаков заглавия «Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы». Свой выбор он объясняет, коротко излагая толкование Чжи-и к слову «чудесная».

В письмах почти нет порицаний адресатам. Обличает Нитирэн гонителей, неправедные власти и их пособников или самого себя, но не собеседника, даже если тот еще недавно следовал одному из лжеучений.

По письмам Нитирэна можно представить быт его общины. Во многих посланиях он благодарит учеников за дары, тщательно перечисляет все подношения, называет суммы полученных денег (иногда до нескольких килограммов серебра) и объемы припасов: риса, овощей, сладостей, приправ. Вероятно, эти перечни он пишет затем, чтобы дарители знали: все посланное дошло по назначению. Даже отвечая на новогодние поздравления, Нитирэн точно указывает, сколько штук рисовых колобков *моти* получил в подарок.

Небогатый ученик в конце 1270-х годов (точная дата письма неизвестна) прислал ему риса с извинениями, что дает так мало. Нитирэн отвечает: рис — это наилучшее подношение. Отдавая одежду, бедный человек словно бы дарит собственную кожу, а делясь едой, словно бы жертвует свое тело. Другие сутры считают сердце «землей», основой, а мир явлений — непостоянным, изменчивым, как травы и деревья на протяжении четырех времен года. И только «Лотосовая сутра» учит, что сердце человека — это и есть земля, и травы на ней, и деревья, и цветы; а значит, рис тоже — это не просто рис, а само твое сердце. В другом письме, от 1281 г., на похо-

жие извинения Нитирэн отвечает опять: рис вкушает сам государь, простые люди ценят рисовые зерна выше, чем драгоценные камни, — так разве может рис быть неугоден Будде?

Все дары Нитирэн принимает как подношения Будде Сякамуни и «Лотосовой сутре», и в этом смысле его письма похожи на «пожелания» (*гаммон*) — записи о совершенных обрядах, где тоже принято подробно описывать пожертвования. Как и в «пожеланиях» (например, у Кукая в IX в.), в письмах Нитирэна бывает рассмотрено значение даров, не сводящееся к обыденному. Так, в письме к неизвестному адресату (вероятно, конца 1250-х годов) он рассуждает о соли как главной приправе, без которой не вкусна никакая еда, и о соленом вкусе Дхармы, подобной морю. Другие сутры подобны рекам с пресной водой, все они вливаются в «Сутру о Цветке Дхармы», но истинный соленый вкус имеет она одна.

Вместе с тем поднесенную пищу Нитирэн ест сам и не скрывает своих пристрастий по части еды. Женщине по прозвищу Монахиня-младшая (Нии-ама), своей землячке, Нитирэн в 1275 г. пишет, как рад был получить среди прочих гостинцев сушеные водоросли: там, где он теперь живет, на горе Минобу, это редкость, драгоценное напоминание о молодых годах, прожитых у моря в краю Ава.

Присланное *сакэ* он тоже в основном выпивает сам, для поддержания бодрости. Насколько известно, из основных заповедей он нарушал только эту: запрет на опьяняющие вещества. В письме от 1261 г. к Кудо Ёситаке Нитирэн признается: с тех пор как принял монашество, я всю жизнь соблюдал запрет на мясную и рыбную пищу и не нарушал целомудрия — однако именно меня называют недостойным монахом, при том что хулители мои, служилые монахи, едят убоину, живут с женщинами и заводят детей.

Можно ли преподносить в дар Будде имущество, добытое неправедным путем: воровством, насилием, обманом? Нитирэн в письме от 1281 г. к госпоже-монахине Кубо из земли Суруга признает: большинство пожертвований в храмы в наши дни дурны, ибо это доли урожая с имений, захваченных с бою, или жалованья за службу неправедным властям. Такие подношения Будде неугодны, и с ними станется то же, что с обителью, которую в Индии выстроил богач Судатта: она сгорела, потому что была построена на доходы от торговли рыбой, то есть убоиной. Но тем редкостнее и ценнее дары, подобные твоим, когда люди жертвуют Будде и «Лотосовой сутре» часть собственного скудного пропитания, особенно в зимнюю голодную пору, когда любому из нас гостинцы особенно кстати.



Еще один вид припасов, за которые Нитирэн всегда благодарит учеников, — это бумага и писчие принадлежности. Самых давних учеников Нитирэн просит раздобыть и прислать книги, нужные ему для работы, причем выписывает сокращенные заглавия вместо полных: видимо, ученики уже слышали от наставника об этих сочинениях и понимали, о чем идет речь.

Нитирэн, скорее всего, был знаком с перепиской между Сайтё и Кукаем 810-х годов; копии их посланий были доступны в XIII в. Сайтё по большей части просил у Кукая книги по «тайному учению», которые тот привез из Китая, и сожалел, что никак не может выбрать время для личной встречи. В итоге Кукай ответил резкой отповедью: не пройдя непосредственной учебы у наставника, буддийские книги, особенно «тайные», читать бессмысленно. Этот ответ был популярен у знатоков «таинств» как четкая формулировка того, как в традиции школы Сингон понимается наставничество. Просьбы о книгах и благодарности за присланные книги в посланиях Нитирэна, возможно, отсылают к той давней переписке — и в сравнении с Кукаем друзья Нитирэна явно выигрывают.

В ответ на пожертвования Нитирэн, как принято в буддийской общине, совершает ученикам «подношение Законом-Дхармой»: толкует сутру и проповедует. Почти всегда письмо завершается словами «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!», то есть содержит обряд возглашения *даймоку*, записанный на бумаге.

Во многих письмах речь идет о мандалах *гохондзон*. Иногда Нитирэн сам посылает их ученикам, разъясняя значение этих надписей. Особенно много таких писем относится к 1273 г., ко времени после завершения «Трактата об истинно-почитаемом...» Для монахов и мирян Нитирэн разными способами кратко излагает учение об обряде, выстроенное в этом трактате. В других случаях он отвечает на просьбы учеников написать *гохондзон* для них самих или для их родичей. Правда, в 1275 г., когда госпожа Монахиня-младшая (см. выше) попросила *гохондзон* для своей свекрови, Монахини-старшей (Оо-ама), Ниитрэн отказал — и напомнил, как госпожа Оо-ама отреклась от его учения в пору гонений. См.: [Родд, 1978; 178—183].

Нитирэн обсуждает с учениками не только величание сутры и поклонение мандале *гохондзон*, но и другие обряды, принятые в японском обществе. Какие из них нужны общине Хоккэ, а какие излишни? Общая установка ясна: сторонники Нитирэна почитают «Лотосовую сутру» и отказываются смешивать ее учение с другими. Но как тогда должны решаться конкретные обрядовые задачи?

Многие ученики, судя по ответам на их письма, просили Нитирэна помолиться за них ради земных благ: здоровья, благополучно-

го рождения ребенка и др. От таких молений, обычно называемых словом *кито:* и соотносимых с «таинствами», Нитирэн не отказывался, хотя и вел их с опорой на одну лишь «Лотосовую сутру».

Еще в пору ссылки в Идзу, в 1261 г., Нитирэн пишет Фунамори Ясабуро, рыбаку из деревни Кавана, где он тогда жил. Нитирэн оправдывается перед своим гостеприимцем в том, что принял предложение местного уездного начальника: тот болел и просил провести моления за здравие. Начальник, разумеется, принадлежит к неправедным властям, однако малая толика веры в нем есть, раз уж он призвал ссыльного провести обряд. Нитирэн пишет: я обратился к «Лотосовой сутре», Будде Сякамуни, будде Тахо, ко всем буддам, к богине Аматэрасу, к Хатиману и другим богам. Начальник выздоровел и даже наградил меня статуей Будды, однажды выловленной из моря (возможно и другое прочтение: статую изготовили из куска дерева, принесенного морем). Мне удалось исцелить этого человека потому, что десять дев-демониц сопутствовали мне, а заслуги от обряда со мной разделяешь ты и твоя жена, ведь я живу здесь на вашем попечении.

Как нужно молиться за умерших родичей? Поминальные чтения «Лотосовой сутры» были в Японии известны давно, но целью их часто считалось возрождение в Чистой земле будды Амиды или благое перерождение на земле. (Лишь в немногих случаях, например, в одном из стихотворений Сугавара-но Митидзанэ начала X в., говорится о надежде встретиться с близкими после смерти на Орлиной горе, где Будда проповедует «Лотосовую сутру».) Отстать от обычая совмещать почитание «Лотосовой сутры» и веру в Чистую землю Амиды было нелегко даже близким ученикам Нитирэна; в 1272 г. он в письме к Сидзё Кинго замечает: из всех японцев по-настоящему перестал «памятовать о будде Амиде» один только я.

В письме от 1271 г. к тому же Сидзё Нитирэн говорит, что покойная матушка Сидзё возродилась на Орлиной горе, сидит подле Будды и рассказывает ему, какой у нее хороший сын. Вообще буддийские поминальные обряды происходят от того случая, когда Мокурэн (санскр. Маудгальяяна), ученик Будды, спросил у учителя: что я могу сделать для облегчения участи моей матери, возродившейся в мире голодных духов? По Нитирэну, Мокурэн смог спастись сам и спасти свою мать, когда произнес величание «Лотосовой сутры». Страшиться нужно не мира голодных духов, где, быть может, страдает кто-то из наших близких, а тех зловредных духов, которые в телах обычных людей живут среди нас, губят нашу страну и нас вместе с нею.



Нужно ли бояться ада? В новогоднем письме к госпоже Омосу из земли Суруга (конца 1270-х или начала 1280-х, точный год неизвестен) Нитирэн говорит, что и ад не находится под землей, и счастливая страна будды — не на западе; и ад, и мир будд пребывают в нас самих. Как лотос растет из грязи, как цветы вишен распускаются на уродливых кривых ветках, как китайская красавица Ян Гуй-фэй была дочерью простой бабы так и Будда проявляется в нашем смертном теле и делает любого из нас достойным почитания. Госпожа Омосу была дочерью госпожи Уэно, сестрой Нандзё Токимицу, об этой семье см. ниже.

Нужно ли воздвигать статуи будд и совершать обряды перед ними? Известно, что Нитирэн всегда возил с собой небольшое изваяние Будды, устанавливал его там, где доводилось жить, и делал ему подношения. В «Трактате об истинно-почитаемом...» Нитирэн пишет, что дерево или трава действительно «становятся буддами», когда из них делают изображения почитаемых существ (ср. гл. 32). При этом в письме от 1264 г. к неизвестному адресату он так говорит о скульптурных или рисованных изображениях: они могут передать тридцать одну черту совершенного существа, но не передают последнего, тридцать второго признака — голоса. Поэтому статуи и картины в полной мере священны лишь тогда, когда перед ними читают тексты сутр. И в зависимости от того, какая проповедь звучит, это будут изображения «слушателей голоса», «подвижников-одиночек», бодхисаттв или самого Будды — не важно, чей облик резчики и живописцы пытались придать изображению. Нынешние приверженцы школы Тэндай мыслят статуи и картины согласно «таинствам», поэтому в их обряде изображение либо вовсе не имеет «сердца», остается куском дерева или бумаги, либо хуже того, обретает демонское сердце, коль скоро перед ним звучит ложное учение. А там, где звучит «Лотосовая сутра», телом будды становится и статуя, и рисунок, и надпись — и тело человека, вершащего обряд.

С другой стороны, всех, от кого человек зависит и от чьих притеснений страдает, можно считать врагами сутры. Демон Мара с Шестого неба, пишет Нитирэн, принимает обличия наших родителей, господ, досточтимых монахов, чтобы отвлечь нас от «Лотосовой сутры» (письмо к монаху Гидзёбо от 1281 г.).

О почитании богов *ками* Нитирэн высказывается неизменно положительно. В частной жизни почитатели «Лотосовой сутры» могут надеяться на милость богов — Аматэрасу, Хатимана и других, — но страну в целом боги карают за неправедность.

По письмам к Сидзё Кинго и его родичам видно, как заботливо Нитирэн подходит к семейным делам своих учеников. Летом 1271 г. он пишет ободряющее письмо беременной жене Сидзё, уверяя, что дитя всегда получает от родителей не только тело, но и сердце — и значит, ее ребенок с самого рождения будет верить в «Лотосовую сутру». Нитирэн посылает вместе с письмом оберег для матери и младенца (из письма неясно, как именно выглядел этот дар: как ранний вариант надписи *гохондзон* или как-то еще). Он добавляет: богиня Аматэрасу и брат ее, бог Сусаноо, обменявшись своими святынями (то были меч и подвески *магатама*), породили младших богов и богинь. Теперь, когда у тебя будет мой оберег, твое дитя будет и моим тоже. Когда жена Сидзё родила дочку, Нитирэн поздравляет родителей, говорит, что девочка появилась на свет в счастливый, четвертый день месяца — и Будда, и бог Хатиман тоже явились в мир четвертого числа, хотя и в другой месяц. Первый крик дитяти был величанием «Лотосовой сутры» — здесь Нитирэн рассуждает примерно так же, как наставники тайного учения, когда они говорят, что любой младенец возглашает знак «А», соответствующий вселенскому будде. Нитирэн дает дочери Сидзё имя Цукимару («Лунный Круг») и молится, чтобы девочку хранили богиня Аматэрасу и десять дев-демониц.

С дороги в ссылку осенью того же года Нитирэн пишет самому Сидзё Кинго — о том, как он понимает чудо, случившееся в Тацуно кути. Сидзё сам был там и готов был умереть вместе с учителем. Явилось чудо, Нитирэн не был казнен, но в этом письме он говорит, что хотел бы тогда принять смерть за «Лотосовую сутру» и стать Буддой, и тогда Япония стала бы страной Будды. Дальше он пишет о себе как об уже мертвом, и обещает: когда поднимусь на Орлиную гору, я сразу расскажу Будде Сякамуни о том, как ты держался в тот день нашей казни. Поступок Сидзё, по Нитирэну, значил в тысячу раз больше, чем деяния праведных мужей китайской древности, сложивших головы за государя.

Около года спустя Нитирэн пишет с острова Садо двум своим ученицам: жене Сидзё и ее подруге или родственнице, жене некоего Тосиро (кто этот человек, неизвестно, возможно — товарищ Сидзё по камакурской службе). Вообще, говорит Нитирэн, женское сердце темно и переменчиво, перед Буддой любая женщина — как младенец, еще не узнающий в лицо свою мать. Но для Будды каждая из женщин — родное дитя, и Будда, подобно матери, всегда узнает свою дочь. Ты же, обращается Нитирэн к жене Сидзё, редкостная женщина, ты взяла на себя все семейные дела и отпустила мужа съездить ко мне на Садо. Твой поступок оценят боги небесные и земные, а узнают они о случившемся от двух богов — Вместе Рожденного и Вместе Нареченного (яп. *До:сё:-До:мё:*). Эти два божества всегда сидят на плечах у каждого из нас и запоминают все, что мы говорим и делаем, а потом докладывают богу Эмма на посмертном суде. О них говорится в «Сутре цветочного убранства», их упоминают в своих толкованиях к «Лотосовой сутре» Чжи-и и Мяо-лэ.



Рассуждения о слабости и непостоянстве женщин встречаются у Нитирэна и в других письмах к ученицам, но всегда — в контексте противопоставления: другие женщины дурны, а ты хранишь «Лотосовую сутру», и потому свободна от их пороков. Также Нитирэн обличает камакурские власти, но делает исключение для своих служилых учеников. Для женщин он приводит много сравнений с детьми, например (письмо к Нитимё от 1272 г., см. выше): все мы дети Будды, Будда сам так называет нас в сутре, и как из львенка может вырасти только лев или львица, а из теленка корова или бык, так и из нас непременно вырастут будды.

Самому Сидзё Кинго Нитирэн в 1272 г. пишет несколько посланий, в том числе о том, что значат слова «ложные страсти — это и есть просветление», и о том, что страна такова, каков ее правитель. А в 1273 г. Нитирэн отвечает девочке Кёо, второй дочери Сидзё, которой в это время нет еще и года (имя для нее выбрал тоже Нитиэрэн, оно значит «Сутра-Государь»). Видимо, жена Сидзё написала наставнику от имени девочки, и тот посылает ей надпись *гохондзон*, говоря, что вместе с мандалой вручает дитяти и свое сердце. Когда-нибудь я вернусь из ссылки и мы с тобой увидимся, — обещает он.

В 1274 г., незадолго до возвращения с острова Садо, Нитирэн предостерегает Сидзё Кинго, Токи Дзёнина и других учеников: возможно, меня постараются оставить здесь еще на многие годы или убить, я знаю, что на меня снова пишут доносы — и скорее всего, вам тоже грозят новые гонения. Он приводит примеры, как лжеучителя клеветали на Будду и как в Японии монахи города Нара сочиняли доносы на Сайтё. Те наветы не смогли погубить наших с вами учителей, но это не значит, что нам не надо ждать худшего.

Обмен письмами с семьей Сидзё продолжался и в дальнейшем, в пору жизни Нитирэна на горе Минобу; известно, что жена Сидзё с уже подросшими дочерьми приезжала туда, а Кинго ухаживал за Нитирэном в пору его последней болезни.

Долгую историю другой семьи можно проследить в письмах к госпоже Уэно и ее родичам. Глава этой семьи, Нандзё Хёэ Ситиро, был «поземельным начальником» в имении Нандзё в земле Идзу;

позже его семья перебралась в поместье Уэно в земле Суруга; последователем Нитирэна Нандзё был, вероятно, с 1260 г.

В зимнем письме 1264 г. Нитирэн, сам недавно раненный, утешает заболевшего Нандзё. Он пишет об истории буддийского учения, деля ее на «пять времен», вслед за Чжи-и.

Главным для первого из этих времен Нитирэн называет положение «Сутры цветочного убранства»: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» (ср. гл. 23). Для второго времени главными были «четыре благородные истины» — о страдании, причине страдания, прекращении страдания и пути к прекращению страдания. В третьем времени важнее всего истолкование чистого и нечистого, в четвертом — понимание тождества, «недвойственности», а в амидаистских сутрах — учение о возрождении в Чистой земле. И все это относится к условному, «уловочному» знанию, преодоленному в пятом времени, в «Лотосовой сутре». В наши дни, пишет Нитирэн, держаться за те более ранние версии буддийского учения — значит поступать подобно наследникам, которые впустую носятся со старым завещанием родителя, при том что суду уже известно новое законное завещание (подобные тяжбы о наследстве часто обсуждаются и в других камакурских источниках, например, в свитке III «Собрания песка и камней»; почти всегда в них вовлечены «поземельные начальники», на которых лежит надзор по исполнению завещаний на местах). Дальше Нитирэн подробно разбирает свойства учений, общин, времен и стран, а также способов проповеди.

Нитирэн увещевает ученика: положись на «Лотосовую сутру», не отступай от нее, не склоняйся к менее совершенным средствам спасения — таким как «памятование о будде». Вероятно, Нитирэн знал, что Нандзё по обычаю молился будде Амиде в пору болезни или что ближние его побуждали к этому. Если умрешь раньше меня, просит Нитирэн, передай судье мертвых, богу Эмма, что ты учился у главного подвижника «Лотосовой сутры» в Японии. Скажи это Брахме, Индре и защитникам четырех стран света — тогда никто из них не примет тебя неблагосклонно. А если первым умру я, то скажу то же самое: мой ученик вернее всех хранил «Лотосовую сутру».

Вскоре, в 1265 г., Нандзё скончался, и младший сын его родился уже после смерти отца. Со вдовой Нандзё, госпожой-монахиней Уэно, Нитирэн переписывался до последних лет своей жизни. Вероятно, к ней обращено послание 1265 г. с подробным толкованием главы XXIII «Лотосовой сутры» («Прежние деяния Бодхисаттвы по имени Царь Врачевания») — по сути, небольшой трактат о превосходстве «Лотосовой сутры» над всеми другими наставлениями Будды. Также Нитирэн переписывался с Нандзё Токимицу (1259—1332), старшим сыном госпожи Уэно; сохранилось больше тридцати писем Нитирэна к нему (больше, чем к кому-либо из приверженцев движения Хоккэ). В доме Токимицу в Уэно собиралась община почитателей «Лотосовой сутры», и после смерти Нитирэна Токимицу многое сделал, чтобы сохранить эту общину.



На младшего брата Токимицу, Нандзё Ситиро Горо (1265—1280), Нитирэн возлагал большие надежды, считал его веру особенно чистой. Однако тот внезапно заболел и умер. Есть письмо 1280 г. к госпоже-монахине Уэно — плач по юноше Горо. Нитирэн здесь говорит, что после смерти мать встретится с сыном на Орлиной горе. Сохранилось и письмо, написанное в 49-й день после смерти Горо, когда по обычаю проводился завершающий и главный из поминальных обрядов, справляемых сразу после смерти. Нитирэн скорбит вместе с госпожой и снова пишет, каким хорошим человеком был Горо в свои неполные шестнадцать лет.

Иногда по письмам можно проследить, как развивались отношения Нитирэна с учеником. Таковы, например, послания к ссыльному монаху Сайрэмбо из школы Тэндай. Мы видим, как Нитирэн соглашается учить своего товарища по заточению, хотя и пишет, что дурной учитель многократно опаснее бешеного слона. Потом Нитирэн обсуждает с Сайрэмбо отрывки из «Лотосовой сутры», особенно важные для учения Тэндай XII—XIII вв., и затем призывает ученика самого проповедовать. Для Сайрэмбо Нитирэн разбирает значение слов «истинный знак всех дхарм», *сёхо: дзиссо:*, из «Лотосовой сутры». Наставники Тэндай считали «истинный знак» равнозначным «исконной просветленности», и Нитирэн согласен с тем, что есть истинное свойство любого живого существа, тождественное Будде. Но просто признавать его недостаточно: «знак» нужно прочесть, а для этого и собственную жизнь, и жизнь других людей понять исходя из «Лотосовой сутры». Мы с тобой оба, обращается Нитирэн к Сайрэмбо, не кто иные как бодхисаттвы, появившиеся из-под земли, мы всегда были верны Будде, мы засвидетельствовали его проповедь на Орлиной горе и с полным правом можем произносить слова «так я слышал» (*нёдзэ га мон*), когда читаем сутру. Здесь и в других письмах Нитирэн, переходя к обсуждению личности собеседника, подтверждает то, что сказал ранее в общем виде: не только себя, но и других он помещает внутрь сутры.

На острове Садо к Нитирэну примкнул и еще один последователь: монах в миру по имени Абуцубо (ок. 1189—1279). Этот старик

принадлежал к поколению родителей Нитирэна. Возможно, он был одним из воинов, сопровождавших государя Дзюнтоку в ссылку на остров Садо после смуты 1221 г.; по другой версии, это был уроженец острова, приставленный охранять ссыльного государя. Так или иначе, это был влиятельный на Садо и богатый человек, давно несший монашеские обеты. Послушав диспут Нитирэна с другими ссыльными монахами, Абуцубо вместе с женой обратился к его учению, снабжал его разными припасами, и позже не терял с ним связи: переписывался и несколько раз приезжал на гору Минобу.

Среди писем Нитирэна 1273 г. есть одно, обращенное к старухе: возможно, к жене Абуцубо. Здесь Нитирэн сравнивает *гохондзон* со светильником, кораблем, верным конем — и с лекарством от тягчайшего недуга. Сравнение с лекарством, особенно уместное в проповеди для пожилой женщины, Нитирэн разворачивает дальше. «Истинно-почитаемое» сильнее заклятий «тайного учения», сильнее обетов будды-спасителя Амиды и будды-целителя Якуси. Это лекарство Будда вручил для распространения не таким бодхисаттвам, как Мондзю или Мироку, и не своим ближайшим ученикам, а бодхисаттвам, появившимся из-под земли, то есть самым давним своим приверженцам. Здесь Нитирэн называет сначала персонажей, изображаемых на традиционной «мандале Цветка Дхармы», а потом словно бы переходит от нее к своей мандале *гохондзон*. Четверо бодхисаттв, вышедших из-под земли, встают, когда ты встаешь, идут рядом, когда ты идешь, всегда хранят тебя как верные провожатые, — пишет он.

Послания Нитирэна — ценнейший источник к теме повседневной жизни и обиходной религиозности японцев второй половины XIII в. При всей литературности, при том что ученики часто выглядят как образцовые подвижники, достоверных бытовых подробностей здесь очень много.

Часть VI

# Учения о богах *ками*

## Глава 35
## Учения о богах *ками* до конца XII в.

Историю синтоизма, учения о богах *ками*, разные исследователи отсчитывают от разных исходных точек. Часто ее изучают начиная с самых истоков — с рассказов о «веке богов» в летописях VIII в. Или, следуя оценкам японских мыслителей Нового времени, считают, что первое всеобъемлющее учение о богах выстроил Ёсида Канэтомо в конце XV в. [Бачурин, 2004]. Или же синтоизм как самостоятельную теорию находят лишь у мыслителей школы «национальных наук» в XVIII—XIX вв., а все более ранние рассуждения о богах относят к ее предыстории.

При этом по-разному ставится вопрос о границах синтоизма. Если считать, что учение о «родных богах» должно быть по-настоящему «японским», независимым от материковых источников (буддийских, даосских и других), то действительно, в эпоху Камакура и раньше такого учения еще нет. Если же исходить из того, что иноземные теории в Японии все накладывались на некую местную основу, а она была «синтоистской», ведь богов *ками* здесь так или иначе чтили все, — тогда вообще почти все памятники японской мысли придется относить к синтоизму.

Можно к тому же вопросу подойти с точки зрения задач учения: когда впервые в японской мысли ставятся вопросы о природе богов, о смысле обряда, обращенного к ним, об отношениях человека с божеством. В этом смысле конец XII в., рубеж эпох Хэйан и Камакура, оказывается переломным. Как и монахи в буддийских храмах, жрецы в святилищах «родных богов» в это время впервые выстраивают такие учения, которые можно было бы проповедовать обычным людям.

В XII в., с распадом древнего «государства законов» и установлением сёгуната, государственные требования к храмам и святилищам ослабевают или меняются, государственная поддержка становится все более ненадежной. Задача «защищать страну» оказывается под вопросом: святилища и храмы сами оказываются втянуты в междоусобные войны, а потом вынуждены заново строить свои отношения с двумя центрами власти, Столицей и Ставкой. Гораздо более важными, чем прежде, становятся связи жрецов не с государством, а с прихожанами, паломниками, с теми мирянами, кто обращается в святилища по своим частным нуждам. Учения о богах, которые раньше передавались изустно в жреческом кругу, теперь впервые записываются. В этом смысле можно говорить о «новом камакурском синтоизме» — по аналогии с «новым буддизмом». При этом «исключительных» учений о богах, подобных учениям Синрана, Догэна или Нитирэна, в эпоху Камакура еще нет: первой такой теорией станет два века спустя «единственный путь богов» Ёсиды Канэтомо. А в XII—XIV вв. все рассуждения о богах так или иначе исходят из единства богов и будд и пользуются языком буддийской учености.

Далеко не для всех верований и обрядов, существовавших в Японии в эпоху Камакура, есть обобщающие записи. Чтобы выделить ученый синтоизм внутри синтоизма в широком смысле, исследователи вводят несколько терминов. Монашеские учения о богах собирательно обозначаются как «путь богов [в изложении] буддийских школ», *Буккэ синто:*. Ведущие школы японского буддизма — Хоссо, Кэгон, и особенно Тэндай и Сингон — много рассуждали о тех богах, почитание которых было принято в их главных храмах, таких как Тодайдзи и Кофукудзи в городе Нара или храмы на горах Хиэй и Коя. Вместе с тем наставники этих школ обсуждали и обряды крупнейших святилищ — Исэ, Камо, Ивасимидзу и других.

Жреческие учения принято рассматривать как несколько самостоятельных традиций. Для XIII в. это «путь богов святилищ Исэ», *Исэ-синто:*, и «путь богов святилища Оомива», *Мива-синто:*, а для XIV в. — уже и «путь богов семьи Ёсида», *Ёсида-синто:*.

Записывая учения о богах, жрецы и монахи не только обобщают устные наставления своих предшественников, но и обращаются к старинным книгам и переосмысливают их. Среди таких по-новому востребованных японских источников — летописи, законодательные своды, родословные знатных родов, поэтические собрания, предания храмов и святилищ, монашеские ученые труды. Те же наставники заново отбирают древние китайские и буддийские тексты, нужные для обоснования учений о богах.



Первый японский свод законов, «Уложения годов Тайхо» («Тайхо:рё:», начало VIII в.), построен по образцу китайских законов эпохи Тан. Обряд здесь мыслится как основа управления государством; он обсуждается в отдельном уложении. Законом установлен годовой распорядок государственных обрядов, определены задачи жрецов. Буддийской общине уделен особый раздел, чего нет в китайском образце.

В IX—XII вв. появляется несколько уложений, закрепляющих изменения в государственном обряде. «Установления годов Энги» («Энги-сики», начало X в.) принято считать самым важным из таких документов. Здесь перечислено около трех тысяч святилищ, получавших дары от государева двора и ведших моления о процветании страны. Кроме описания обрядовых действий в «Установления годов Энги» включены записи молитвословий *норито*, звучавших при различных обрядах. Правда, неизвестно, исполнялись ли когда-нибудь в полном объеме обряды, описанные в этом уложении. К XII в. осталось всего лишь двадцать два государственных святилища, да и они не могли полагаться только на дары от двора.

Первая летопись Японии, «Записи о деяниях древности» («Кодзики», 712 г.), и до XII в., и позже, в эпоху Камакура остается тайной книгой, предназначенной только для государей и придворных жрецов. Если камакурские мыслители и опирались на нее и на традицию ее толкования, то делали это опосредованно, и доказать ее влияние на их рассуждения очень трудно.

Рассказы о богах и о происхождении обрядов брались из другой летописи — из «Анналов Японии» («Нихон сёки», 720). В IX—XII вв. поддерживалась традиция толкования этой книги при дворе; «Анналы» изучали и в святилищах, и в храмах, было также немало книжников-мирян, читавших эту книгу по собственному почину. Если «Записи о деяниях древности» — это по большей части история правящего рода, то «Анналы Японии» — скорее, история державы. Важнейшие события «века богов» в ней изложены в нескольких версиях, чтобы охватить различные местные традиции древнего японского государства. При этом влияние китайской мысли в «Анналах» тоже весьма ощутимо.

«Анналы» прослеживают историю мироздания начиная с разделения Неба и Земли, историю появления страны «Восьми великих островов» и установления в ней власти государей — потомков Солнечной богини Аматэрасу. Распределение ролей между небесными божествами задает должную расстановку сил между их потомками на земле — знатными родами в государстве Ямато. В этом смысле

особенно важны рассказы о том, как Аматэрасу скрылась в пещере и боги сообща выманивали ее, и о том, как с неба спустился внук Солнечной богини, а боги сопровождали его и помогали ему воцариться на земле. Рассказы о государях отмечают главные вехи учреждения обрядов: и в святилищах, и позже в буддийских храмах.

В «Анналах», как и в «Записях о деяниях древности», упомянуто немало богов, почти не задействованных в дальнейшем повествовании. Таковы, например, божества, которые являются в мир после первого бога и до четы богов-прародителей Идзанаги и Идзанами. Даже имена этих божеств не поддаются однозначному прочтению, а кроме имен о них ничего не известно. И в других рассказах о «веке богов» упоминаются существа, о ком не сказано почти ничего: ни кто их потомки, ни каковы их деяния, ни как их следует чтить. Учение об этих загадочных богах будут разрабатывать поначалу устные толкования, а затем синтоистские трактаты начиная с эпохи Камакура. Толкователи при этом будут не столько объяснять сказанное в летописи, сколько, пользуясь ее неясностью, «вчитывать» в нее новые значения, нужные для учения о божественной природе человека и для других разделов синтоистской теории.

Пример такой работы — «Толкование к Анналам Японии» («Сяку Нихонги», конец XIII в.). Его составил Урабэ Канэката на основе придворных чтений летописи в 1274—1275 гг., которые провел отец Канэкаты, Урабэ Канэфуми. Оба толкователя принадлежали к столичной жреческой семье Ёсида, она же Урабэ; основное внимание здесь сосредоточено на рассказах о «веке богов». Кроме объяснений к тексту летописи (как читать отдельные слова, где в рукописи вкрались ошибки и т. д.) толкование содержит разбор родословных богов и их земных потомков, пояснения к отдельным рассказам, стихи на темы мифов, а также «тайные» толкования, которые прежде передавались лишь изустно после особого посвящения.

Мыслители эпохи Камакура причисляют к летописям еще одну древнюю книгу: «Основные записи о деяниях прошлых эпох» («Сэндай кудзи хонги», между 823 и 936 гг.). Современные исследователи относят ее к разряду родословных — вместе с «Дополнениями к древним сказаниям» («Когосю:и», 807) и несколькими другими памятниками. В «Дополнениях» рассказы о возвращении Солнечной богини из пещеры, о сошествии Небесного внука на землю и об учреждении обрядов на земле приведены в существенно ином изводе, нежели в государственных летописях. Цель этого сочинения — доказать, что жреческий род Имибэ несправедливо принижен, а на самом деле он должен был бы играть более важные роли в государственном обряде. Соответственно, предания о «веке богов» изложены здесь так, чтобы показать деяния богов-предков Имибэ. В начале эпохи Хэйан при перераспределении властных полномочий между знатными родами вопрос о происхождении этих родов обсуждался и в других текстах, особенно важны с этой точки зрения «Вновь составленные списки знатных родов» («Синсэн сё:дзи-року», 815). Что же касается «Основных записей о деяниях прошлых эпох», то в этом памятнике речь идет о правах рода Мононобэ, когда-то отвечавшего за охрану государя и защиту границ. При этом в «Основные записи» вошли не только предания о предках государева рода и рода Мононобэ, об их совместных деяниях в древнейшие времена, но также рассказы о происхождении местных знатных родов по всей Японии и о том, как разные земли входили в состав древнего японского государства. В этом смысле «Основные записи» в самом деле можно считать не просто книгой по генеалогии, а еще и сводом знаний об устроении державы — от Столицы до самых дальних окраин.



Государственные исторические сочинения, составленные после «Анналов», также многое сообщают об учреждении новых обрядов и восстановлении забытых, об их исполнении, о том, какие обрядовые меры принимались при чрезвычайных событиях. Особое место в исторических трудах занимают указы государей, *сэммё:*, где основы управления страной возводятся к установлениям богов.

Последняя из государственных летописей была составлена в Японии в конце IX в. По оценкам исследователей, летописная традиция оборвалась потому, что в Японии к этому времени прочно укоренилось представление о непрерывности правящей династии, ведущей свой род от Солнечной богини: для летописей китайского образца, где прослеживается история династий от воцарения до упадка, в японской традиции места не было [Энциклопедия синто, 2010; 35]. В дальнейшем осмысление истории страны шло в Японии в текстах других жанров, прежде всего в «зерцалах» — «Великом зерцале» («Оокагами», XI в.) и книгах, продолжающих его традицию. Но и здесь происхождение всевозможных государственных и родовых установлений, обычаев и правил часто возводится к «веку богов» или к воле богов, открывшейся людям в древности или в недавние времена. И в «зерцалах», и в исторических трактатах (*сирон*) такие обоснования могут сочетаться с отсылками к буддийским представлениям о смене мировых эпох или к построениям китайских мыслителей, рассуждавших о закономерностях хода истории.

Богатейшие сведения о почитании богов содержатся в памятниках изящной словесности эпохи Хэйан — повестях, дневниках, собраниях заметок «вслед за кистью». Правда, здесь не всегда можно проследить, к которой из жреческих традиций восходит то или

иное предание о богах или рассуждение о должном способе служения им. Порой составители таких текстов описывают, как им самим нелегко было разобраться, как и почему они почитают кого-то из богов. Например, Дочь Сугавара-но Такасуэ в «Дневнике Сарасина» («Сарасина-никки», вторая половина XI в.) рассказывает историю своих непростых отношений с богиней Аматэрасу — здесь и вещие сны, и беседы со знающими людьми при дворе, и собственные размышления знатной женщины, которая могла стать, но не стала кормилицей государевых детей. О святости поэтического слова пишут составители собраний японских стихотворений; эти учения о «пути песен» составляют самостоятельную традицию не только в японской литературной мысли, но и в синтоизме.

Еще одна разновидность источников, по которым можно восстановить представления о богах *ками*, бытовавшие до XII в., — это записи преданий об основании святилищ, об истории почитания святых мест (жанр *энги*). Трудность в работе с этими памятниками состоит в том, что часто они не имеют точной датировки; относимые к VIII в. или даже к более древним временам, они, по оценкам исследователей, были по большей части записаны не раньше эпохи Камакура. При этом сами предания, вошедшие в эти книги, относятся к эпохе Хэйан. Таковы «Предания о небожителе из Китано» («Китано тэндзин энги», рубеж XII—XIII вв.), где говорится о том, как в начале X в. сановник, книжник и поэт Сугавара-но Митидзанэ попал в несправедливую опалу и умер в ссылке, но после смерти явил себя как бог в святилище Китано близ Столицы — поначалу грозный, но позже милостивый [Федянина, 2008]. Сюда же можно отнести и «Наставления глупым детям о боге Хатимане» («Хатиман гудо:кин», начало XIV в.), где рассказано о почитании бога Хатимана в святилище Ивасимидзу — защитника государева рода и всей страны [Дулина, 2013]. До конца XII в. из книг по истории святилищ были составлены, вероятно, несколько текстов о святилищах Исэ, обсуждающих почитание Аматэрасу как прародительницы государей, в том числе «Книга правил годов Энряку» («Энряку гисики-тё:», IX в.) и «Записи о разных делах Великого святилища» («Дайдзингу: сёдзо:дзи-ки», XI в.).

В сочинениях жанра *энги* эпохи Камакура боги, чтимые в Японии, почти всегда соотносятся с буддами, бодхисаттвами и другими существами, чтимыми в буддизме. В этом смысле *энги* близки к традиции «монашеского синтоизма», о которой речь пойдет ниже.

Материковые источники учений о богах можно разделить на две большие группы: это памятники древнекитайской мысли и буд-

Минамото-но Ёритомо, первый сёгун

Государь Годайго

Гэдацубо Дзёкэй

Мёэбо Кобэн

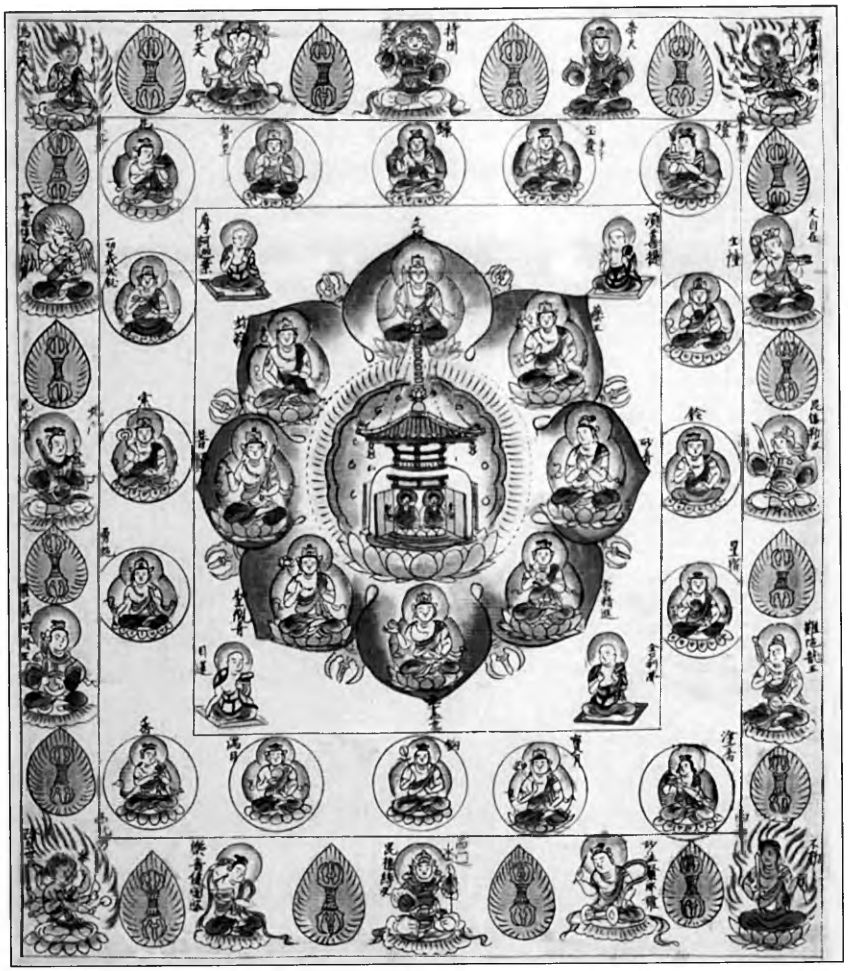
Мёэ в созерцании на дереве

Сиэмбо Эйдзон

Синран

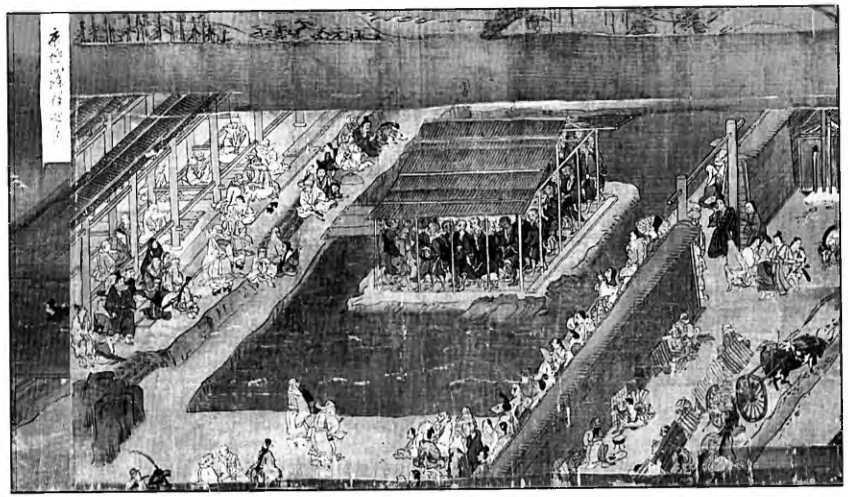
Догэн

Нитирэн



Мандала Лотосовой сутры

Мандала Гохондзон



Иппэн и его последователи пляской славят будду Амиду



дийские сочинения. Уже всё то, что в «Анналах Японии» говорится о начале мира, о разделении Неба и Земли, во многом восходит к китайским учениям об устройстве мироздания. Из «Книги о пути и благой силе» (кит. «Дао-дэ-цзин», яп. «До:току-кё»), основополагающего текста даосизма, взято одно из выражений, описывающих присутствие богов в мире: «смягчить блеск, сравняться с пылью» (*вако: до:дзин*). В даосском источнике оно относится к человеку, постигшему Дао. У японских авторов это выражение может значить: 1) будды и бодхисаттвы являются в земном мире как боги *ками*, умеряют свое сияние, предстают перед помраченными людьми в таких образах, чтобы людям было легче их чтить; 2) сами боги, будучи милосердными, как будды, являются в пыли помраченного мира, чтобы вести людей к спасению.

Другое понятие, которым обозначается единство богов и будд, восходит к буддийским трактатам. Это «исконная ступень и отпечаток-след» (*хондзи суйдзяку*).

Сэн-чжао (347—414), ученик переводчика «Лотосовой сутры» Кумарадживы, писал, что на уровне сущности буддийское учение едино: такова его «основа», *хон*. В земном мире это учение оставляет «следы», *сяку*, разные в зависимости от разнообразных здешних условий. «Основа» и «след» различны, но внутренне едины, «подобно зеркалу и отражениям в нем». Чжи-и использовал понятия «основы» и «следа» при толковании «Лотосовой сутры», деля ее на две части. В первой проповедь ведется на уровне «уловок», и это «врата следа», *сякумон*. Во второй части Будда открывает истину, как она есть, и это «исконные врата», *хоммон*. Чжи-и поясняет различие между двумя частями сутры, сравнивая их с цветком лотоса. Цветок существует ради плода: так «условное» существует ради «истинного», «основа» отпечатывает свой «след». Когда цветок раскрывается, становится виден плод: так в «условном» раскрывается истина, в «следе» проявляется «основа». И наконец, когда плод созревает, лепестки цветка опадают: при установлении истины «условное» преодолевается, «след» преодолевается в «основе». 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.

В «тайном учении» И-син (688—727) говорит, что когда будды и бодхисаттвы возникают от света Великого Солнечного будды, то они появляются как «отпечатки-следы его собственной основы», *дзихон суйдзяку*. Похожее выражение — «отпечатки-следы исконной ступени» — стало в Японии обозначать богов *ками*, соотносимых с буддами и бодхисаттвами. «Отпечатком-следом», *суйдзяку*,

выступает божество, а «исконной ступенью», *хондзи*, — будда или бодхисаттва.

По преданиям, еще Сайтё и Кукай учредили почитание богов-защитников гор Хиэй и Коя. Учения о богах-*ками* как воплощениях будд у этих мыслителей еще нет, первые его наброски появляются в IX—X вв. — в обоснованиях того, почему такой-то храм по праву покровительствует такому-то святилищу, и в записях об обрядах совместного почитания богов и будд. Почти никогда невозможно с уверенностью судить, почему именно этот будда или бодхисаттва стал «основой» для того или иного божества. Наиболее ранние соответствия связаны с тем, что храм и святилище служили для защиты одной и той же местности, семьи или общины.

Исходно в буддийском учении боги, как и люди, подвержены закону воздаяния; исчерпав свои прежние заслуги, божество может снова родиться «голодным духом», животным или кем-то еще. Стать буддой, по этому учению, способен только человек, поэтому перерождение в мире людей — лучше, чем в мире богов. Однако люди нуждаются в том, чтобы чтить богов и творить им обряды. Тому есть две причины. Осознавая непостоянство мира, люди ищут защиты у каких-то могущественных сил, называя их «богами». Кроме того, ложная вера в собственное вечное «я», «Атман», порождает у них несбыточное желание бессмертия — слияния с «Брахманом», единой мировой первоосновой. Будда во многих сутрах отвергает жреческие учения об Атмане и Брахмане, но признает, что почитание богов возникает закономерно. Отсюда — те рассуждения в буддийских текстах, где намечаются пути совмещения буддийского подвижничества и почитания богов. Божества соотносятся со сторонами света и «небесами», с различными уровнями сосредоточения, а также с возможными целями обряда — с заботой о родителях, учителях, детях, учениках, о плодородии земли, приумножении богатства, предотвращении бедствий или же о надлежащем проведении самих обрядов.

Позже в учении махаяны было признано, что стать буддой может кто угодно, в том числе и бог. Ради тех, чье сознание настроено на почитание высшей силы, будда является в образе «великого существа» со множеством чудесных способностей. Бодхисаттвы из сострадания к людям тоже могут принимать тот или иной «божественный» облик. Коль скоро все различия, вводимые человеческой помраченной мыслью, «пусты», относительны, то и разница между почитанием Трех Сокровищ и поклонением божеству не столь существенна. Если при этом не нарушаются буддийские заповеди, то служение божеству может быть одним из путей к будде.



# Глава 36
# Монашеские учения о богах

«Путь богов в изложении буддийских школ» в XII—XIV вв. представлен несколькими памятниками. Некоторые из них можно отнести также к жреческим традициям святилищ Исэ или Мива. Другие тексты обсуждают природу богов в целом, осмысляют жреческие обряды вообще. Во всех этих сочинениях рассуждение основывается на буддийском «тайном учении»; порой все их причисляют к «пути богов двух мандал», *Рё:бу-синто:*, коль скоро именно язык описания мандал в них задействуется в первую очередь. В строгом смысле слова к *Рё:бу-синто:* относятся сочинения монахов школы Сингон или неизвестных авторов, чей словарь близок к текстам этой школы. Несколько иной язык и круг обсуждаемых вопросов можно видеть в трудах монахов школы Тэндай, где речь идет в основном о святилищах Хиёси на горе Хиэй. Их выделяют в особую традицию — «путь богов Горного государя», *Санно:-синто:*.

Источники «тайного» учения о богах почти никогда не имеют достоверно установленного автора и датируются лишь приблизительно. Не всегда можно определить, к какой из школ принадлежали их составители.

Школа Сингон в эпоху Хэйан проводила во дворце «тайные» посвящения государей и обряды их пострижения в монахи после отречения, в целом была близко связана с государевым обрядом. Монашеские и жреческие обряды при дворе, безусловно, различались, но были близки по главным установкам — обеспечить благоденствие государя и государства. В центре тех и других обрядов находился государь, хотя и выступал в разном качестве: как верховный жрец или же как «вращатель колеса Закона». Одним из первых жреческих обрядов, получивших буддийское «тайное» осмысление, стало очищение, проводимое жрецами из рода Накатоми.

«Великое очищение», *Оохараэ*, было важнейшим государственным обрядом, его проходили сам государь, сановники и чиновники. Скверна с тел этих людей должна была перенестись на предметы (ткани, одежды и др.), и затем жрецы уносили эти предметы и бросали в реку. Жрец Накатоми произносил молитвословие-*норито*, где перечислял разные виды «прегрешений», несущих скверну, а затем провозглашал, что они уносятся по рекам в море, а оттуда в «Страну корней» и далее в никуда. См.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 166—168].

В сокращенном виде слова этого молитвословия применялись и вне обряда Оохараэ, для очищения самих жрецов; краткий текст называется «обрядовой записью очищения Накатоми», *Накатоми-хараэ-саймон*. К концу эпохи Хэйан «обрядовую запись» уже использовали не только жрецы, но и монахи, и миряне. В 1180 г. жрец Оонакатоми-но Ёритака провел такое «тысячекратное очищение» для воинов рода Минамото. Ёритака был «наставником по молениям», *кито:си*, самого Минамото-но Ёритомо, сопровождал войско Минамото и молился об их победе [Тэйвин, 1996; 86—89]. В конце эпохи Хэйан появляются так называемые «Сутры великого рода Накатоми», «Оонакатоми-кё:», построенные по буддийскому образцу. Их чтение должно было поддерживать обряд очищения.

Объяснение обряда очищения дано в «Толковании очищения Накатоми» («Накатоми-но хараэ-кунгэ»). См.: [Тэйвин, Вэйре, 1998]. Исследователи датируют его концом XII в., так что здесь перед нами одна из ранних записей монашеских рассуждений об обрядах, обращенных к «родным богам». «Толкование» приписывалось Кукаю, и исходя из этого его можно отнести к «пути богов двух мандал». Слова очищения в «Толковании» предстают как разновидность «истинных слов», мантр, изучаемых в буддийском «тайном учении».

Как указывает Л.М. Ермакова, в «Толковании» также заметно влияние древнекитайской мысли — не прямое, а опосредованное, через древние летописи, записи государевых указов (*сэммё:*) и другие источники, в которых впервые обсуждался государственный обряд.

Происхождение и назначение обряда «Толкование» объясняет так:

«“Изгнание скверны жрецами Накатоми” — это Небесное молитвословие, слова молитвословия грузного[1], высокое повеление бога Идзанаки-но микото[2]. Благой завет, данный божеством Амэ-но Коянэ-но микото[3].

Но это еще более того — это обряд очищения сердца, санскритские речи Великого Дзидзайтэн[4], способ [достижения Просветления] всех Будд в Трех Мирах[5], Поле Счастья для всех живых существ, широкая мудрость, что берет начало в сердце, Великое учение, что все — изначально чисто, это дарани, что прогоняет страх, это божественное волшебство, что изъясняет раскаяние за совершенные прегрешения.

[1] *Футоноритокото* — молитвословие, с которым бог Амэ-но Коянэ обратился к богине Аматэрасу, когда она сокрылась в небесной пещере.
[2] Он же Идзанаги, бог-прародитель.
[3] Предок рода Накатоми.
[4] Индийский бог Индра, почитаемый в «тайном учении».
[5] В прошлом, настоящем и будущем.



В нем заключено всепобеждающее и величайшее благо, не имеющее границ и очертаний спасение, Учение для тех, кто в миру, и для тех, кто “покинул мир”[6], тайный способ избавиться от мучений и обрести радость.

И долго жить — вместе с Небом-Землей, долго радоваться вместе с Солнцем-Луной[7]» [Синто, 2002 I; 193—194].

Текст «очищения», четко проводящий границу между чистым и нечистым, в «тайном» истолковании становится наставлением о всеобщей изначальной чистоте. Обряд здесь уже 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.

В «Толковании» заметно влияние традиции Исэ. Божества, ответственные за перенос скверны в море и далее в «Страну корней», отождествляются с «мягкой» и «грубой» душами богини Аматэрасу, а также с богами вспомогательных святилищ Исэ [Тэйвин, 1996; 89]. А значит, божества государственного обряда не только требуют чистоты от своего почитателя[8], но и помогают ее достичь. Такой подход вполне согласуется с «таинствами»: подобно буддам и бодхисаттвам, боги не просто принимают от людей обряд как некую службу, а еще и сами деятельно участвуют в нем.

В этом памятнике можно выделить не только рассуждения, подобные буддийским, но и прямые отсылки к буддийскому учению. Согласно «Толкованию», хотя очищение внешне кажется небуддийским обрядом, однако внутренне оно защищает Закон Будды. Боги мыслятся как «души» будд, *кон/тама*, а будды — как «природа» богов, *сё:*. Чистота здесь — это прежде всего чистота сердца, в котором пребывает будда, а нечистота — неведение, причина круговращения в мире рождений и смертей [Науманн, 1994; 24].

«Толкование» вводит деление богов на разряды, где верховенствуют богини Исэ. Само деление проводится по буддийской схеме, восходящей к «Трактату о пробуждении веры в Махаяну» и к традиции «исконной просветленности» (см.: [Трубникова, Ба-

[6] То есть для монахов.
[7] Древняя китайская формула, вошедшая в записи указов *сэммё:*. Кроме нее, в «Толковании» есть и другие отсылки к китайской мысли: образы дракона и феникса, рассуждения о Великом Начале и т. д. [Науманн, 1994; 26].
[8] Едва ли здесь можно говорить о «требовании» в смысле воли богов, высказанной напрямую. Однако имеется пример гнева Солнечной богини на прегрешения Сусаноо. Сокрытие богини и ее возвращение в мир составляют главный прообраз государственного обряда, и прообраз скверны, изгоняемой при «Великом очищении», — это именно прегрешения Сусаноо.

чурин, 2009; 444—453]). Различаются божества: 1) исконно просветленные, *хонгаку*, — богини Исэ; 2) непросветленные, *фукаку*, — божества святилищ Идзумо; 3) начавшие свой путь к просветлению, *сикаку*, — бог Хатиман из Ивасимидзу и другие.

Здесь «монашеское» учение о богах отчасти воспроизводит деление богов на небесных во главе с Аматэрасу и земных во главе с Оокунинуси из святилища Идзумо. Но к этим двум разрядам добавляется третий — боги храмов-святилищ, чтимые как бодхисаттвы, как «измененные обличия» будд и бодхисаттв, как защитники Закона-Дхармы. Возможно, такое деление в учении о «родных богах» должно было играть ту же роль, какую в буддийском учении играет различение «трех тел» будды.

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].

В среде монахов, близко связанных со святилищами Исэ, «очищение Накатоми» получило дальнейшую разработку. Предметам обрядовой утвари было дано «тайное» объяснение. Так, ветвь священного дерева *сакаки* с подвешенными к ней бумажными лентами, *оонуса*, была отождествлена с «алмазным жезлом» (*конго:*, санскр. *ваджра*). Как алмазный жезл подвижника «таинств» рассекает заблуждения, так же и эта ветвь рассекает скверну. Сами прегрешения, несущие скверну, отождествляются с заблуждениями и страстями, о которых учат буддисты, и тогда очищение мыслится как осознание изначальной чистоты всех вещей. Слова очищения помогают постичь эту исконную чистоту, осознать, что в сравнении с нею «чистое» и «нечистое» на уровне явлений условны, неистинны, — и «принять дар», *кадзи,* от богов-очистителей, на деле осуществить свое тождество с ними [Тэйвин, 1996; 92—93].

Как отмечает Марк Тэйвин, здесь меняется смысл самого очищения. Исходно «очищение Накатоми» призвано было удалить скверну с людей и со всей страны, и при этом были четко распределены роли очищающих (жрецов) и очищаемых (государя и его сподвижников). Каждую из этих ролей мог играть только человек определенного происхождения. Однако в традиции «Пути богов двух мандал», как и в традиции святилищ Исэ, становится возможен «частный» обряд, прежде немыслимый. При участии божества провести очищение над собою может любой человек, годность к обряду определяется не родом и общественной ролью, а только



знанием. Причем это знание, хотя оно и «тайное», все-таки можно и записывать, и затем изучать по книге [Тэйвин, 1996; 94—95].

«Записки о драгоценных горах Кацураги в Ямато» («Ямато Кацураги хо:дзанки») приписывают знаменитому монаху Гёки (668—749). Вероятно, текст составлен в XIII в., первые ссылки на него появляются в трудах мыслителей традиции Ватараи в начале XIV в.

В горах Кацураги в провинции Ямато еще в древности возникла собственная традиция горного подвижничества на пути «упражнений и испытаний», *сюгэндо:*. Монаха Гёки к этой традиции относят не всегда; он больше известен не странствиями в горах и общением с богами, как отшельники *сюгэндзя*, а трудами на благо простых людей. В эпоху Камакура Гёки обрел новую славу как японский подвижник, сравнимый с великими праведниками Индии и Китая. Предания о нем появляются в нескольких текстах XIII в., в том числе в рассказах о том, как богиня Аматэрасу благословила строительство храма Тодайдзи [Ито: Сатоси, 2009]. Горы Кацураги, согласно «Запискам», были «открыты» для подвижников в конце VII в., при государыне Дзито. Как раз ко времени ее правления относятся первые упоминания Гё:ки — монаха-странника, жившего вне государственной буддийской общины.

Рассказ о начале мироздания здесь соединяет традицию летописей с мотивами буддийского и даосского учений о начале мира. Составители «Записок о драгоценных горах» ведут речь не только о разделении Неба и Земли, но и о появлении воды, она же животворная сила мирового «дыхания», *ки*. Первое божество возникает в мировых водах сначала как некое существо с тысячей голов и двумя тысячами рук и ног а затем оно превращается в лотос и в бога, подобного человеку. Имя его здесь — Вечно-пребывающий милосердный бог-государь, *Дзё:дзю: дзихи синно:*. Его отождествляют с индийским Брахмой и с японским Амэ-но Минака-нуси — первым богом по одной из версий в «Анналах Японии» и по «Основным записям о деяниях прошлых эпох». Как и в традиции Ватараи, первое божество, явившееся в мировых водах, отождествляется с водной богиней Тоюкэ, она же божество «Священного дыхания».

Дальше говорится о чете богов Идзанаги и Идзанами, породивших страну Восьми великих островов, о Солнечной деве Оохирумэ, она же Аматэрасу, и о богах, чтимых в Кацураги. Японские божества, известные из летописей, соотносятся с буддами и индийскими богами, а также с небесными светилами и со святынями гор Кацураги.

Повествование о происхождении людей следует буддийским источникам: говорится, что поначалу тела людей были долговечными

и светились, а пищей им служило некое вещество, что проступало из земли. Однако люди все больше подпадали под власть желаний, и постепенно срок их жизни сократился, им пришлось перейти на более грубую пищу, а тела их погасли, и тогда-то землю и стали освещать Солнце, Луна и звезды. При этом сердце человека — то же, что сердце первого бога, оно по сути так же вечно и милосердно, как у него. Чистота мыслится не только как воздержание от родильной и смертной скверны, предписанное в святилищах, но и как преодоление рождения и смерти, о чем учит Будда. «По природе все живые существа чисты, и сам я — потомок богов, и сам я — дитя будд» [Синто, 1977; 62].

Следующий рассказ относится к тому времени, когда Будда Сякамуни впервые достиг просветления и начал проповедовать. Перечисляются разные существа, слушавшие его, и боги Японии причисляются к их собранию. Древнее название Японии, Ямато, здесь пишется как *Яма+ато*, «следы на горах». Его можно понять так, что боги японских гор — это следы будд, но возможно и иное толкование: следы оставляют сами боги, а значит, вся страна божественна.

Сошествие Небесного внука на землю, деяния его потомков, умиротворивших Японию и учредивших в ней обряды почитания богов, все толкуются как действия «великого милосердия» первого бога. «Сердцевинный столп», *кокоро-но хасира*, есть и в сердце человека, и в каждой вещи в мире. Образ столпа, соединяющего Небо и Землю, восходит к летописям; в святилищах «столпом» называется вместилище божества — будь то священное дерево, скала, рукотворное сооружение или же тело самого жреца. В «Записках о драгоценных горах» под «столпом» понимается та внутренняя сущность, что позволяет человеку вернуться к исконному началу мира. Здесь полностью приведена «Похвала исконной просветленности» (см. гл. 23) — обращение за прибежищем к богам и буддам, которых подвижник находит в своем собственном сердце.

«Записки об освящении дыханием Неба и Земли» («Тэнти рэйки-ки») считаются одним из главных текстов «Пути богов двух мандал». Вокруг него существует множество преданий. По одной версии, его составил царевич Сётоку, по другой — Кукай, а по третьей, над ним работали знаменитый подвижник и чудотворец Эн-но гёдзя (VII—VIII вв.), Сайтё, Кукай и государь Дайго (прав. 897—903). Этот государь считается соавтором «Записок», вероятно, потому, что он знаменит как устроитель государственной обрядности в Японии; именно при нем появились «Установления



годов Энги». По преданию, однажды в дворцовом саду Синсэн-эн государю Дайго явилось божество в облике девы-дракона и дало наставления, вошедшие в «Записки». На деле этот памятник, вероятно, был составлен между 1280-ми и 1310-ми годами. Часто его относят к традиции школы Сингон, однако в нем также заметно влияние школы Тэндай. См.: [Рамбелли, 2002; Рамбелли, 2006].

«Записки об освящении дыханием» состоят из четырнадцати свитков текста и четырех свитков рисунков. По содержанию этот источник весьма разнороден. В нем обсуждаются устройство мира, роли разных богов в мироздании, сущность государевой власти, цели обряда и многое другое. По оценке Фабио Рамбелли, в целом «Записки об освящении дыханием», скорее всего, представляют собой обрядовое руководство [Рамбелли, 2002; 277]. Логика построения текста не всюду ясна: теоретические рассуждения и указания по ведению обрядов соседствуют с перечнями имен богов, преданиями и списками наставников, передававших то или иное учение по цепочке посвящений.

Слова «освящение дыханием», *рэйки*, в заглавии текста принято толковать как название для обряда посвящения [История, 2004; 307]. Согласно Рёхэну (XIV в.), на «Пути богов» понятие *рэйки* означает то же, что в буддизме называется «окроплением головы», *кандзё:* (санскр. *абхишека*); см.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 69—70]. Речь идет об обряде передачи тайного знания от наставника к ученику. В Японии еще в эпоху Хэйан особыми обрядами сопровождалась передача не только буддийского «тайного учения», но и наставлений по стихосложению, музыке и другим искусствам. Судя по «Запискам об освящении дыханием», знания о богах в эпоху Камакура тоже могли ставиться в этот ряд. Чтобы получить их, не требовалось быть человеком определенного происхождения, но необходимо было поступить на учебу, то есть речь идет не о родовой, а о школьной преемственности.

Посвящения по образцу буддийского «окропления головы» в XIII в. уже проводились в некоторых храмах-святилищах. Как и в буддийских «таинствах», здесь обряду предшествовало очищение и принятие заповедей, включая запрет на разглашение полученных знаний неподходящим слушателям. Святилищные посвящения включали в себя и буддийские обрядовые средства (особые жесты, мудры, и словесные формулы, мантры), и средства, восходящие к почитанию «родных богов». Место будд и бодхисаттв на мандале, сооружаемой для посвящения, занимали различные святилища Японии; при обряде применялись зеркала, ветви дерева *сакаки* и другие подобные предметы. «Окропление головы» восходит к ин-

дийскому обряду возведения царя на престол, а святилищные посвящения отчасти воспроизводили обряд Дайдзёсай — первое вкушение нового урожая при начале правления японского государя [Рамбелли, 2002; 271—275].

В «Записках об освящении дыханием» использован редкий способ письма: к некоторым иероглифам азбукой приписаны японские чтения, чье соответствие этим иероглифам по меньшей мере неочевидно. Так, знаки *дзокутай*, «мирская сущность» (обычно — в отличие от «истинной»), здесь следует читать как *макото-но сугата*, «истинный облик». Знак *кагами*, «зеркало», следует читать как *тама* — «душа» или «сокровище». Фабио Рамбелли предполагает, что такое двойное письмо должно наглядно показать «тайную» значимость текста, многомерность его символов, их недоступность для непосвященных [там же; 277].

«Записки об освящении дыханием» называют три главных разновидности богов. Как и в «Толковании очищения Накатоми», это деление опирается на традицию «исконной просветленности». «Боги истинного заблуждения», *дзицумэй-син*, определяются через «единое сердце, пребывающее в основе помраченной исконной просветленности». Боги «истинной природы», *дзиссё:-син*, определяются через «основу драгоценной исконной просветленности», а боги «пустого неба», *коку:-син*, — через «беспредельное действие мощи исконной просветленности». Здесь «божество исконной просветленности» — это некая чудесная природа, изначально присущая любому живому существу [Тамура Ёсиро, 1973; 542—543].

На главные роли здесь выдвигаются божества, поименованные на буддийский «тайный» лад. Не ясно, идет ли при этом речь о самостоятельных божествах, или же за этими именами скрываются японские боги *ками*. В 12-м свитке говорится, что бог Сияющий Небесный Государь Великий Брахма, *Ко:мё: Дайбон-тэнно:*, исконный владыка земного мира, преобразил свой «истинный облик» (он же «мирская сущность») и сошел в мир, неся с собою свою изначальную «душу» (она же «зеркало»). С тех пор как грубое вещество стало Землей, а тонкое — Небом, как разделились верх и низ, появились неведение и просветление, и путь необусловленности был забыт. Великий Брахма и его тридцать три бога-помощника стали бродить по дорогам, звонить в колокольчики, ударять в чаши, подавать голос, и тем самым проповедовать. Дальше смысл их проповеди передается «тайными» словами, мантрами. Другой бог, Огненный Небесный Государь Великий Брахма, *Сики Дайбон-Тэнно:*, тоже сошел в мир с тридцатью тремя спутниками, вступил в драконий дворец и возвестил учение своего сердца. Это учение передается



другими мантрами. Затем говорится, что два этих нисхождения суть не два, по сути своей они едины [Рамбелли, 2002; 278—279].

Рёхэн, толкуя «Записки», указывает, что государь Дайго стремился вернуться к тому изначальному единству, что было до разделения Неба и Земли, но буддийские наставники не смогли помочь ему в этом. Тогда Дайго вознес моление к богам, и Аматэрасу послала к нему свою вестницу, деву-дракона. Здесь водное существо, дракон, передает вести от Солнечной богини, и это можно считать отсылкой к жреческой традиции Ватараи, где богини света и воды отождествляются. Дева-дракон сообщила государю, что искомое им знание можно почерпнуть из книг прежних учителей, распространявших закон Будды в Японии (к таким учителям как раз и относятся царевич Сётоку, подвижник Эн, монахи Кукай и Сайтё). Дева передала государю «свиток — небесный оберег», *амэфуда-но маки*. Передача оберега соответствует обряду посвящения. По одной из версий богиня-вестница — это не кто иная как Дочь царя драконов из «Лотосовой сутры» [там же; 280].

От XIV в. сохранились источники, где описаны состоявшиеся в Японии обряды «освящения дыханием», *рэйки*. «Главным почитаемым» при этих обрядах, видимо, выступало изображение священного меча. Ему делались подношения, перед ним возжигались благовония, а затем наставник и ученик занимали места для обряда. Они вместе складывали две свои ладони в виде надлежащих «печатей», мудр, причем учитель протягивал правую руку, а ученик — левую, а потом наоборот. Оба вместе произносили мантры и тем самым восстанавливали единство, бывшее до разделения мировых начал. Здесь ученик исполняет роль Темного начала, Инь, а наставник — Светлого начала, Ян; в ходе обряда они меняются местами, и в итоге сливаются в одно. Прообразом этого обрядового действа служила беседа государя Дайго с девой-драконом, где «женскую», ученическую роль играет мужчина-государь, а «мужскую», наставническую роль исполняет богиня [там же; 281—282].

«Трактат сияющего Неба» («Ё:тэн-ки», 1223) принадлежит к традиции «Пути богов Горного государя». Этот текст всесторонне описывает почитание богов на горе Хиэй. Здесь говорится о происхождении жреческих родов святилищ Хиёси, о божествах и обрядах этих святилищ, и прежде всего — о боге по имени Горный государь, Санно. Речь также идет о связи между обрядностью святилищ Хиёси, Исэ и Камо. См.: [Карелова 1998, 246—248; Науманн, 1994; 7—11].

Изложение в трактате основано на учении «Лотосовой сутры» и школы Тэндай. Важнейшую роль играет различение предварительного, «уловочного», и окончательного, истинного знания.

«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 Закону-Дхарме [Науманн, 1994; 8]. Хотя это служение, скорее, относится к практике, а не к теории, но здесь оно ставится в тот же ряд, что и учения конфуцианства и даосизма.

«Трактат» продолжает традицию «таинств Тэндай», отождествляя Будду Сякамуни со вселенским буддой Дайнити (Махавайрочаной). Как и в «таинствах», здесь учения различаются не только как «уловочные» и истинные, но и как «поверхностные» и «глубокие». Но все их проповедует Будда, даже если они известны под именами других наставников; все они — разные уровни одного и того же Закона.

Трактат разрабатывает учение о будде как «исконной ступени» и божестве как ее «отпечатке-следе». При этом вселенскому будде соответствует бог Санно. Он так же соотносится с другими богами, как Сякамуни-Дайнити — со множеством будд и бодхисаттв. Горный государь — «основа», *ри*, всех богов, а боги — его «дела», *дзи*. Здесь несколько изменяется само понятие «божества», *ками*. С одной стороны, множество богов сводится к единству, а с другой — множество становится всеохватным, и божественность присутствует в мире так же повсеместно, как и природа будды [Карелова 1998, 248]. По древним японским источникам, в «веке богов» все было полно божествами, и этим первоначальные времена отличаются от более поздних, когда боги заняли свои места, и священное отделилось от обыденного. А в «Трактате сияющего неба» картина такова, будто «век богов» еще длится до сих пор, как длится и «Единый век Будды».

Обычно в учениях о богах как воплощениях будд говорится, что будды «смягчают свое сияние», *вако:*, представая на земле в образах различных божеств. «Трактат» описывает более сложное соотношение:

«Горный Царь, собираясь оставить след, прежде всего послал в Японию *ками* во все места, которые, притушив свое сияние, смешались с миром житейских забот. <...> Шакья Махавайрочана для обучения и спасения Срединной страны [=Китая] послал вперед трех совершенномудрых — Янь Хуэя[9], Кун-цзы и Лао-цзы. 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

[9] Ученик Конфуция, особенно глубоко усвоивший его наставления, но рано умерший.



форму и оставив след, проявился в виде *ками*. Все *ками* есть не что иное, как ветви и листья умерившего свое сияние Махавайрочаны» (здесь и далее перевод Л.Б. Кареловой, см. [Карелова, 1998; 248]).

Л.Б. Карелова указывает, что здесь составители «Трактата» используют схему четверного соотношения, *сику-мон*, между Буддой и богом Санно. Взята эта схема из учения школы Тэндай, где Чжи-и применял ее для описания соотношения между вселенским «телом Закона» и земным «превращенным телом» Будды, между «вратами следа» и «исконными вратами» в «Лотосовой сутре». А восходит эта схема к четверному отрицанию, принятому еще в ранней буддийской мысли. Согласно ей, чтобы избежать одностороннего взгляда на какой-либо предмет, нужно рассматривать его с четырех сторон: «да», «нет», «да и нет», «ни да, ни нет». У Чжи-и 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» применительно к богу и будде четверная схема выглядит так:

1) Горный государь есть воплощение вселенского будды;
2) все боги суть воплощения будд и бодхисаттв;
3) все боги суть воплощения Горного государя;
4) все боги суть воплощения вселенского будды.

Эти утверждения не опровергают друг друга; каждое из них отчасти истинно, и полное знание дают только все четыре вместе [Карелова, 1998; 248]. При такой постановке вопроса отношение между богом и буддой как между «следом» и «исконной ступенью» уже не выглядит столь однозначным. Намечается возможность «обратной» точки зрения на «исконную ступень и отпечатки-следы», *хан-хондзи-суйдзяку*, когда богов считают за «исконную ступень», а будд и бодхисаттв — за их воплощения. Впоследствии такой подход будут разрабатывать мыслители из рода Ёсида и других традиций жреческого синтоизма.

Взгляд на обряды в «Трактате сияющего неба» тоже восходит к учению школы Тэндай. Бог принимает даже самые малые подношения — и делает так, чтобы они привели людей к освобождению. «Когда невежественные мужчины и женщины из низов приносят в святилище зерна и пригоршни риса и кладут на полки для подношений мелочь и рисовую бумагу, они выходят из круга рождений и смертей и в конце концов, достигнув просветления, вынуждены вернуться к основе» [Карелова, 1998; 247]. Даже неверное чтение сутр и неправильное исполнение обрядов бог превращает в истинное служение, и в этом роль Горного государя близка к той, которую в «Лотосовой сутре» играет бодхисаттва Фугэн, помогающий под-

вижнику исполнять обряд [Трубникова, Бачурин, 2009; 86—87]. Отсюда можно сделать вывод, что наставления «Трактата» обращены в том числе и к мирянам, и к монахам, не прошедшим надобного посвящения в обряды святилищ горы Хиэй. Даже неумело исполненный обряд благодаря помощи бога оказывается действенным.

Особенностью трактата можно считать подробный разбор начертаний иероглифов, связанных с Горным государем. Само его имя Санно состоит из двух знаков, наглядно показывающих триединство. Имеется в виду триединство «пустой», «временной» и «срединной» истин: оно составляет одну из главных установок учения Тэндай, и к нему подверстываются разные другие троичные схемы: три тела будды, «сущность», «свойства» и «действия» и другие. Знак «гора» в имени Санно изображает три истины в «продольном» измерении, опирающиеся на единую истину, а знак «государь» — те же три истины в «поперечном» измерении, имеющие единый стержень. Здесь иероглифы берутся как сочетания линий, то есть написанный текст созерцается как рисунок, как особого рода мандала. О знаке *син/ками*, «божество», в трактате говорится, что его правая часть, *син/сару*, указывает на бога Санно. Ведь *сару* — это «обезьяна» (как знак зодиака), а обезьяны — вестники бога горы Хиэй. Верховенство Горного государя над богами следует из того, что в самом понятии бога присутствует знак священного зверя Санно.

Нелли Науманн в связи с «Трактатом» обсуждает вопрос: можно ли относить подобные тексты к синтоизму или же это буддийский текст? По ее мнению, здесь все-таки можно говорить о синтоизме как «религиозной системе, хотя бы отчасти основанной на местных представлениях» [Науманн, 1998; 11]. С точки же зрения Л.Б. Кареловой, «в целом доктрина, содержащаяся в “Трактате сияющего Неба”, представляет собой попытку поглощения синто учением школы Тэндай» [Карелова, 1998; 247].

## Глава 37
## «Путь богов святилищ Исэ». «Путь богов рода Ватараи»

Как и в случае с другими учениями о «родных богах», границы «Пути богов святилищ Исэ» в эпоху Камакура остаются достаточно расплывчатыми. Одни и те же тексты порой относят и к жреческому Исэ-синто, и к монашескому Рёбу-синто, и к «Пути упражнений



и испытаний», *сюгэндо:*. И все-таки возможно выделить круг вопросов, важных именно для традиции Исэ. Это вопросы о соотношении двух святилищ Исэ, о природе божеств, почитаемых в Исэ, о значении обрядов в этих святилищах. Рассуждения на все эти темы мы будем собирательно называть «Путем богов святилищ Исэ».

К концу эпохи Камакура наибольшее влияние получило то учение о божествах Исэ, которое разрабатывали жрецы рода Ватараи. Поэтому часто понятие «Исэ-синто» в узком смысле используют как равнозначное понятию «Ватараи-синто», «Путь богов [в изложении] рода Ватараи». Мы будем говорить о Ватараи-синто как о важнейшей, но не единственной ветви Исэ-синто. См.: [Науманн, 1994; Тэйвин, 1996; История, 2004].

Еще в пору становления японского государства в VII в. за святилищами Исэ закрепилась роль главной святыни правящего рода. Здесь почитали Солнечную богиню Аматэрасу, прародительницу государей. Неподалеку от «Внутреннего святилища» Аматэрасу, *Найку:*, в Исэ находилось также «Внешнее святилище», *Гэку:*, где чтили богиню Тоёукэ. Оба главных святилища имели по несколько подчиненных им меньших святилищ, где почитались различные божества. Обряды во Внутреннем святилище вели жрецы рода Аракида, а во Внешнем — рода Ватараи. Вероятно, Ватараи был местным жреческим родом, ведшим обряды в краю Исэ еще до вхождения этих земель в область влияния древнего японского государства. Аракида, по разным версиям, был или также местным родом, или назначенным «сверху», одним из ответвлений Накатоми — рода ближних государевых жрецов.

В Исэ несла жреческое служение дева из ближайших родственниц государя, обычно его дочь или сестра. При святилищах состояли девочки *моноими*, при некоторых обрядах они должны были входить в одержимость «духом» богинь. Кроме того, в Исэ назначался особый представитель государя, почти всегда — из рода Накатоми (здесь он именовался «великим», Оонакатоми). Частично обряды святилищ Исэ входили в круг ежегодных государственных обрядов: в том числе «Поднесение божественных одежд», *Каммисосай*, в четвертом и девятом месяцах, «Повторяющийся обряд», *Цукинамисай*, в шестом и двенадцатом месяцах, а также обряд вкушения нового урожая, *Каннамэсай*. Кроме того, в Исэ проводились местные обряды. Большое число обрядовых действий совершалось с целью поддержания особенно строгой чистоты жрецов.

За святилищами Исэ были закреплены поля и «священные дворы», *камбэ*, причем ведали ими не жрецы, а чиновники, на-

значаемые из Столицы, *гу:дзи*. По замыслу «государства законов» VII—VIII вв. в святилищах Исэ должны были совершаться обряды общегосударственного значения. Правильный ход этих обрядов означал праведность правления и отражался в благоприятной погоде, богатых урожаях и т. д. А любые нарушения и новшества в обрядах Исэ предвещали беды всей стране.

В ходе постепенного распада древнего «государства законов» в IX—XII вв. уменьшение государственной поддержки сказывалось на святилищах Исэ в меньшей степени, чем на других святилищах и храмах. Главная святыня богини-прародительницы государева рода еще получала установленное содержание, девушки-принцессы несли здесь службу жриц, положенные обряды совершались. Однако по мере ослабления государственной власти в эпоху Хэйан святилища Исэ, как и другие государственные храмы и святилища, все чаще искали других источников дохода, а значит, и других основ своей деятельности.

К концу эпохи Хэйан святилища Исэ уже имели обширные земельные владения в разных провинциях, подчиненные жреческим родам, а не столичным чиновникам. Такие угодья Исэ назывались «священными кухнями», *микурия*, и «священными садами», *мисоно*. При них обычно бывали обустроены дочерние святилища с «временными жрецами», *гоннэги*. Известны несколько случаев тяжб о таких угодьях между жрецами и мирскими властями в X—XI вв. При этом многие земли, закрепленные по закону за Исэ, превратились в частные владения чиновников, назначенных туда управляющими. Иногда такие поместья сохраняли связь с Исэ, а иногда теряли ее. В пору смут конца XII в. и в эпоху Камакура расходы святилищ Исэ покрывались уже в основном доходами со «священных кухонь и садов». Многие частные владения на местах, ища защиты от разграбления, отдавались под начало Исэ — расчет был на то, что войска враждующих родов не решатся разорить земли столь почитаемых богинь. Но бывало и так, что поместья самого Исэ переходили под власть местных владетелей.

Вероятно, ходатаи святилищ Исэ еще в конце эпохи Хэйан стали собирать пожертвования по стране — подобно странствующим монахам с горы Коя, из храмов-святилищ Кумано и из других обрядовых центров, притязавших на роль всеяпонских святынь. Прежде считалось, что подношения святилищам Исэ может делать только сам государь, — так следует из «Установлений годов Энги» (см. гл. 37). Теперь же сюда поступают дары и от других лиц. Известны, например, богатые подношения богиням Исэ от Минамото-но Ёритомо. Основатель сёгуната Камакура также взял



под защиту своих войск многие земельные угодья святилища и тем самым отчасти «присвоил» эту державную святыню. Со временем ходатаи Исэ стали принимать подношения от всех, в том числе и от простолюдинов. Важной задачей ходатаев стало привлечение паломников в Исэ; к концу эпохи Камакура такие паломники прибывали уже со всех концов страны.

Обряды Исэ в эпоху Хэйан относились к числу тех немногих обрядов «родным богам», где соблюдалось четкое отграничение от буддийской обрядности. В Исэ запретными были такие слова, как «будда», «сутра», «монах», «монахиня». Похожие запреты существовали для некоторых придворных обрядов и для святилищ Камо близ Столицы. В большинстве же других мест служение «родным богам» все прочнее срасталось с почитанием Трех Сокровищ. При этом, как отмечает М. Тэйвин, запреты в Исэ касались государственного обряда как такового, а в частной жизни жрецы могли общаться с монахами и изучать буддийские книги. Порой юноши из жреческих семей сами становились монахами, в частности затем, чтобы сблизить Исэ с другими влиятельными храмами и святилищами. (Направить родича на учебу в храм такой-то школы в эпоху Хэйан означало «породниться» с этой школой как «храмовым домом». Так же действовали и чиновные дома, и военные.) В этом смысле Исэ не выпадало из единой «явно-тайной системы» устройства японских религий, о которой пишет Курода Тосио (см. Введение). Жречество Исэ было частью единого сообщества монахов и жрецов — знатоков обряда, нацеленного на «пользу и выгоду в здешнем мире».

И все-таки служители Исэ в эпоху Хэйан славились как жрецы, особенно строгие в поддержании чистоты, а потому не допускающие к своим святыням монахов. Но на рубеже XII—XIII вв. деятельность монахов уже напрямую соприкасается со святилищами Исэ.

После междоусобной войны между родами Тайра и Минамото поддержки Исэ искал Тёгэн (1121—1206), руководивший сбором средств на восстановление разрушенного храма Тодайдзи в Нара. Этот храм исходно был задуман как главный буддийский храм в Японии, и его воссоздание, по замыслу государя-монаха Госиракавы, должно было стать делом всей страны.

По преданию, еще в VIII в., когда строился Тодайдзи, государь Сёму пожелал узнать, какова будет воля богини Аматэрасу насчет этого начинания. В Исэ отправился знаменитый праведник, монах Гёки. Он взял с собою *шарира* (яп. *сяри* — буддийские священные предметы, почитаются как частицы пепла похоронного костра

Будды, чудесным путем перенесшиеся в Японию). Близ святилищ Исэ Гёки молился, и божество в вещем сне говорило с ним о двух светочах богов — солнечном и лунном. Оно с радостью согласилось принять подношение, указав место в краю Исэ, где следует поместить «шарира». Гёки так и сделал, а потом вернулся в Столицу и обо всем рассказал. Государь счел знамение неясным и послал в Исэ своего ближнего сановника, Татибана-но Мороэ. Божество и ему подтвердило, что радо, а потом и сам государь увидел сон. Ему божество вещало: страна наша — земля богов, в ней нужно чтить божественные светочи и почитать Великого Солнечного будду, Дайнити. Изваяние этого будды и задумано было воздвигнуть в Тодайдзи. Эту легенду рассказывают Цукай (см. ниже) и другие авторы [Науманн, 1994; 17—18]

Позже в краю Исэ возводились храмы, где монахи читали сутры во славу богинь Исэ. Неподалеку от святилищ на горе Асама во множестве захоранивали сутры — чтобы они сохранились до прихода будущего будды Мироку. Тёгэн смог опереться на весь этот опыт взаимодействия Исэ с монашеской общиной. В 1186 г. он вместе с шестьюдесятью монахами-погорельцами из Тодайдзи прибыл в Исэ и вручил жрецам «Большую сутру праджня-парамиты» в ста свитках. Поднесение самого крупного из текстов буддийского канона должно было еще больше усилить сияние двух богинь Исэ. При святилищах провели чтения сутры. На обряде будто бы случайно оказался гонец от Минамото-но Ёритомо; единение жрецов и монахов привело его в восторг и стало поводом для новых подношений богиням и будде. Позже Тёгэн еще несколько раз паломничал в Исэ в 1190-х годах.

В дальнейшем в Исэ совершали паломничества многие монахи, обычно это были наставники «таинств» или «памятования о будде Амиде». Не только Великий Солнечный будда Дайнити, чтимый в «таинствах», но и Амида, будда Неизмеримого Света, мог отождествляться с Солнечной богиней. Но чаще в связи с Исэ упоминается все-таки Дайнити — как «исконная ступень», *хондзи*, чьим «отпечатком-следом», *суйдзяку*, стала богиня Аматэрасу. Согласно «Зерцалу восточных земель», «Адзума-кагами» (XIII в.), в одном из владений Исэ в провинции Сагами был возведен «Зал Великого Солнечного будды», Дайнтитдо. Видимо, почитание будды Дайнити поддерживали и жрецы, подчиненные Исэ.

Святилища Исэ упоминаются во многих текстах «монашеского» синто. Так, в «Толковании очищения Накатоми» (см. гл. 36) боги, призываемые при обряде очищения, отождествляются с божествами — помощниками богинь Исэ. См.: [Тэйвин, 1996; 49—52].



Святилища Исэ создавали свою сеть странствующих проповедников и «наставников по молениям», *кито:си*. Эти люди разъясняли важность почитания богинь Исэ в дочерних святилищах и в домах мирян-жертвователей. Сотрудничество с другими проповедниками, проводниками паломников и сборщиками подношений было необходимо, как неизбежно было и соперничество с ними.

По мнению некоторых исследователей, разработка учения Исэ-синто означала попытку предложить новое, оптимистическое учение — в противовес тем буддийским проповедям, где подчеркивался упадок мироздания в наступившем «последнем веке». Возникновение Исэ-синто связывают также с подъемом национального самосознания в ходе обороны от монгольского вторжения в 1270—1280-х годах. Прозвучавшее в ту пору выражение «божественный ветер», *ками кадзэ*, отсылало к Исэ; ведь начиная с древней поэзии и «Анналов Японии» устойчивым величанием Исэ было — «страна, где дует ветер богов» [Нихон сёки, 1997 II; 207]. Мы вслед за М. Тэйвином постараемся показать, что важны были и другие предпосылки, не столь общезначимые, а касавшиеся деятельности святилищ Исэ как таковых.

Как можно судить по сохранившимся записям о пожертвованиях в Исэ разных лиц, богиня Аматэрасу из Внутреннего святилища Исэ в XIII в. выступала уже не только как прародительница государей, но и как владычица всей страны. Все большую значимость обретало и почитание второй богини Исэ — Тоёукэ из Внешнего святилища. Исходно Тоёукэ, вероятно, была богиней обряда и священных яств, подносимых богам. Когда предание говорит о двух «божественных светочах», оно, возможно, имеет в виду Тоёукэ как лунную богиню. В эпоху Камакура ее почитание приобретает все большую значимость.

Около 1287 г. монах Цукай составил «Записки о паломничестве в Великое святилище», «Дай Дзингу: санкэй-ки». Цукай (1234—1305) был сыном Оонакатоми Такамити, государева представителя при святилищах Исэ; два брата Цукая позднее также исполняли эту должность. Сам Цукай стал монахом в храме Дайгодзи близ города Хэйан, где освоил учение школы Сингон. Монахи этого храма обычно участвовали в обрядах при дворе и нередко посвящали в монахи отрекшихся государей. Так что человек из рода Оонакатоми, приняв здесь буддийское посвящение, по сути, не оставил своего родового служения — обустраивать обряды для потомков Солнечной богини. Позже Цукай занимал должность настоятеля Дайгодзи. Неподалеку от святилищ Исэ Цукай основал Дайдзингу-Хоракудзи, «Храм радости Закона-Дхармы двух великих святилищ».

По «Запискам о паломничестве» можно видеть, как в эпоху Камакура богинь святилища Исэ чтили приверженцы буддийских «таинств». В этом смысле сочинение Цукая одновременно принадлежит и к Исэ-синто, и к Рёбу-синто. Изложение построено как беседа монаха с мирянином возле святилищ Исэ в пору перестройки Внешнего святилища (здания обоих святилищ Исэ принято было перестраивать раз в двадцать лет). Отчасти такая картина отсылает к знаменитому памятнику хэйанской словесности — «Великому зерцалу» (см. гл. 35), где перед обрядом в столичном храме Унринъин древние старцы делятся воспоминаниями о прошлом с людьми, собравшимися на обряд.

У Цукая монах ведет речь об истории зданий на земле святилища Исэ и о богинях, почитаемых здесь. Его собеседник выказывает глубокое знание обычаев Исэ — вероятно, этот человек принадлежит к жреческому кругу [Науманн, 1994; 20]. Внешнее и Внутреннее святилища монах соотносит с мандалами «тайного учения»: «Миром-Чревом» и «Миром-Жезлом» — двумя картинами, где истинное устройство мироздания показано в виде сонма будд, бодхисаттв и других существ, рассаженных в определенном порядке. На двух мандалах этот порядок разный, так что в одном случае мир предстает как «Чрево-вместилище», а в другом как «Алмазный жезл». Но этот мир по сути един, так что две картины тождественны. И так же тождественны друг другу два святилища Исэ. По Цукаю, еще государь Сэйва (IX в.) повелел воздвигнуть в дворцовой «тайной» молельне Сингон-ин две мандалы во славу святилищ Исэ. Мандала «Мир-Чрево» соотносилась с буддой как «основой», *ри*, с Солнцем и Внутренним святилищем, а мандала «Мир-Жезл» — с мудростью будды, *ти*, с Луной и Внешним святилищем. Позже такое соотнесение мандал со святилищами стало часто обсуждаться в текстах Рёбу-синто и Исэ-синто.

Речение божества к праведнику Гёки, по Цукаю, гласило: круг Солнца освещает тьму долгой ночи рождений и смертей, а круг Луны рассеивает облака ложных страстей, неведения и страдания. Здесь богини Исэ оказываются изначально приверженными буддийской Дхарме. Богиня Аматэрасу — «госпожа на пути богов», а будда Дайнити — «господин учения будд». Солнечная богиня и Солнечный будда едины, а потому почитание святилищ Исэ и буддийских Трех Сокровищ неразделимы. Служение богине позволяет «завязать связь», *кэтиэн*, между людьми и богами, чтобы они помогали друг другу и всем живым существам достичь освобождения.

О монахе Тёгэне Цукай рассказывает, что тот видел в Исэ вещий сон, и ему Солнечная богиня молвила: я в последнее время



слишком слаба, чтобы помочь кому-то, нужно сначала укрепить мое тело. Видимо, «ослабла» богиня в пору междоусобицы, когда государь Антоку погиб страшной смертью в морской битве при Данноура, а святыни государева рода были вывезены из Столицы и возле них лилась кровь государевых сподвижников. Чтобы «укрепить» тело богини, Тёгэн поднес в Исэ сутру и провел чтения — подобно тому, как читают сутры ради исцеления недужных [Науманн, 1994; 21—23].

Запрет на все буддийское в Исэ Цукай объясняет так. Еще в пору создания Японских островов на них посягал Государь Мара, *Мао:* — предводитель демонов с Шестого неба, *Дайрокутэн*. Вероятно, речь идет о том самом Маре, который известен из преданий о Будде Сякамуни. Мара предвидел, что на островах будет процветать Закон Будды, и хотел помешать этому. Тогда боги Идзанаги и Идзанами наложили запрет на любые внешние приметы буддийского обряда близ главной святыни Японии и тем самым закрыли демону вход в страну. Но это не значит, что в Исэ не почитают Закон-Дхарму, наоборот: здесь богини «радуются Дхарме» и заботятся о ее защите. Это предание изложено не только у Цукая, но и в «Собрании песка и камней» (см. гл. 40) и в других источниках. Исэ при этом мыслится как место, изначально предназначенное для связи между землей и внеземными мирами. Так и в «Анналах Японии» Исэ — страна «божественного ветра», а кроме того, «страна, куда возвращаются волны из Токоё», то есть из заморской страны мертвых [Нихон сёки, 1997 I; 227]. Коль скоро этот канал связи всегда открыт и особенно чист, Мара воспользуется именно им, а значит, нужно, чтобы враг Дхармы не смог через Исэ увидеть Дхарму в Японии [История, 2004; 303—304]. Вероятно, такое предание о Маре рассказывали и жрецы Исэ. В некоторых владениях Исэ в северо-восточных землях Японии возводились «святилища Шестого неба», Дайрокутэнся, где богинь Исэ почитали как защитниц буддийского Закона [Тэйвин, 1996; 106].

В конце XIII в. появляются «Мандалы небесных и земных богов», *Дзинги-мандара*, где в середине, на месте вселенского будды, изображаются святилища Исэ, а вокруг них — другие святилища, соотнесенные с буддийскими «почитаемыми» и обозначаемые санскритскими буквами. В храме Сайдайдзи в Нара сохранился «ковчег», *дзуси*, сделанный отчасти по образцу «ковчегов» VII в.: сооружений для буддийского обряда в жилом доме. Внутри «ковчега» помещаются зеркала — образы богинь Исэ, а на дверцах нарисованы мандалы. Считается, что его изготовил монах Эйдзон (см. гл. 9) после паломничества в Исэ в 1280 г. [там же; 56—57].

Развитие Исэ-синто вело к тому, что постепенно Внешнее святилище Исэ стало мыслиться не как подчиненное Внутреннему, а как равноправное с ним. Род Ватараи, ответственный за обряды во Внешнем святилище, все отчетливее и резче ставил вопрос о правах своего святилища и о значении своего обряда. Обсуждался этот вопрос поначалу на языке той же единой «явно-тайной» традиции знатоков обряда, к которой принадлежали и монахи, и жрецы храмов-святилищ. Курода Тосио указывает, что в этом смысле Исэ-синто вовсе не было независимым от буддизма.

М. Тэйвин выделяет две главные задачи Ватараи-синто: в XIII в. и в начале XIV в.: 1) переосмыслить историю святилищ, заново доказать их значимость государеву двору и высшим военным властям. Здесь важна история жреческих родов и их прав; 2) разработать новую обрядность — уже не государственную, а предназначенную для отдельных людей. Здесь важны осмысление природы богинь, а также новое понимание обрядовой чистоты [Тэйвин, 1996; 25].

Права жреческих родов на те или иные обряды в Японии начиная с древности обосновывались преданиями о происхождении этих родов. При этом речь велась и о предках-людях, и о прародителях-божествах. Семьи Ватараи и Аракида, не учтенные в рассказе о «веке богов» в древних летописях, стремились подверстать свои родовые предания к государственному мифу [там же; 27—35].

По преданиям рода Ватараи, его прародителем был Амэ-но Муракумо, бог Небесных клубящихся облаков. Потомок этого божества, человек по имени Оовакаго (или Оовакуго), при государе Суйнине (трад. I в. н. э.) был назначен управителем, *куни-но мияцуко*, в землю Исэ и одновременно — великим жрецом Исэ, *ооканнуси*. Аракида считали своим прародителем Амэ-но Митооси, бога Небесного проницательного взора, родича прародителей рода Накатоми. Предку Аракида тот же государь Суйнин повелел служить в Исэ жрецом *нэги*. В разных японских источниках понятия *каннуси* и *нэги* имеют разные значения, и трудно установить, которое из них обозначает более высокий сан. В Исэ каждая из двух жреческих семей доказывала, что ее служение значимее.

В текстах эпохи Хэйан встречается предание рода Ватараи о том, как бог Муракумо ходил на небо за небесной водой для государева предка Ниниги, когда тот сошел на землю. Остаток воды, принесенной с неба, вылили в источник возле Исэ, и на воде из этого родника с тех пор готовили пищу для подношения богиням. Муракумо как посредник между Ниниги и его небесными предками оказывается ближним сподвижником основателя государева рода — таким же, как предки родов Накатоми и Имибэ.



В преданиях рода Аракида бог Митооси предстает как участник событий на небе, когда Солнечную богиню выманивали из пещеры, то есть опять-таки ставится в ряд с предками Накатоми и Имибэ. Эти предания можно понимать как попытку родов Ватараи и Аракида обосновать свой выход из подчинения государеву представителю в Исэ, который принадлежал к роду Накатоми. Похожим путем в начале эпохи Хэйан шел Имибэ-но Хиронари, когда в «Дополнениях к древним сказаниям» (см. гл. 35) доказывал обрядовые права семьи Имибэ, несправедливо приниженной перед семьей Накатоми.

История святилищ Исэ рассказана в «Анналах Японии» в разделе о государе Судзине (трад. I в. до н. э.). Здесь сказано, что поначалу Аматэрасу чтили в Касануи близ государева дворца. При Суйнине его дочь, царевна Ямато-химэ, отправилась искать лучшее место для обрядов своей прародительнице — и в итоге нашла такое место в Исэ [Нихон сёки, 1997 I; 227—228]. О Внешнем святилище Исэ в «Анналах» не говорится вовсе, а в «Записях о деяниях древности» упоминается божество Тоюукэ, пребывающее в Ватараи во внешнем святилище — здесь это один из спутников Ниниги при сошествии на землю [Кодзики, 1994; 86].

В эпоху Хэйан предания об основании Внешнего святилища Исэ излагались в разных версиях. Все они приводили вещание Аматэрасу государю Юряку (трад. V в.). В «Книге правил годов *Энряку*» богиня сетует на свое одиночество в Исэ и велит переселить к ней ее «богиню-кормилицу», *Микэ-цу-ками*, из земли Тамба. В «Основных записях годов *Дайдо*», «*Дайдо:* хонги», то же вещание изложено по-другому. («Основные записи» датированы 807 г., но составлены, вероятно, в начале эпохи Камакура, позже утрачены, сохранились в отрывках в «Тайном писании о божественных именах...» Ватараи Юкитада и в других текстах, см. ниже.) Здесь Аматэрасу называет трех богинь, явившихся, когда она разгрызла меч Сусаноо (см.: [Нихон сёки, 1997 I; 131]). Эти богини спустились на землю, служили Небесному внуку, и он почитал их. Им, в свою очередь, служили восемь дев из Тамба, именуемые «дочерьми Митинуси», и теперь Аматэрасу призывает к себе Тоёукэ. Неясно, как связаны богини, рожденные из меча, и Тоёукэ — возможно, богини отождествляются с *аидоно-но ками*, божествами, чтимыми во Внешнем святилище Исэ вместе с Тоёукэ. И здесь, и в рассказе «Анналов» о разгрызании меча упоминается небесный родник Манаи; вероятно, то божество, чье святилище велит основать Аматэрасу, связано не только с пищей, но и с водой. О «дочерях Митинуси» в «Анналах» говорится, что эти девы были призваны ко двору

при государе Суйнине, и одна из них стала матерью царевны Ямато-химэ. Так что в «Основных записях годов Дайдо» получается, что Внутреннее святилище основала дочь служительницы богини Внешнего святилища.

В 1282 г. за неумеренные притязания был смещен со своей жреческой должности Ватараи Юкитада (1236—1305). Он отправился в Столицу проповедовать, по итогам своих бесед составил «Тайное писание о божественных именах богинь двух великих царственных святилищ Исэ» («Исэ нисё Ко:тайдзингу: симмэй хисё», 1285—1287) и поднес свое сочинение отрекшемуся государю Камэяма. После этого Юкитада был восстановлен в должности и продолжил обосновывать равноправие двух святилищ.

Обрядовые «новшества» в святилищах Исэ в эпоху Камакура по-прежнему считались весьма опасными. В целом любые «необычные явления» близ главной святыни государева рода мыслились как предвестия больших бед, о них следовало немедленно докладывать в Столицу, в Совет по делам небесных и земных богов, Дзингикан. Известен случай 1288 г.: буря разрушила вспомогательное святилище божества Цукиёми в Исэ, причем был искалечен один из священных коней. Совет и Палата Темного и Светлого начал (Оммёрё) провели гадания, чтобы узнать, что значило это знамение. Гадатели Совета заключили, что причина беды — неправильно проводимые обряды, и указали, что придворные должны быть особенно осторожны, а в стране будут мор и мятежи. Палата определила, что в течение ближайших двадцати пяти дней будут восстания на юго-западе и на юго-востоке страны. Год спустя из Исэ снова пришла весть о дурном знамении: при большом наплыве паломников были разбиты священные сосуды и поврежден срединный столп Внешнего святилища. Совет и Палата провели гадание и опять предсказали смуту [Тэйвин, 1996; 102—103].

В 1296—1297 гг. между Внутренним и Внешним святилищами Исэ разгорелся спор о применимости к Внешнему святилищу величания «царственное», *ко:*. (Этот же знак входит в величание японского государя — «Небесный государь», *Тэнно:*.) Доказывая права своего святилища, Ватараи Юкитада опирался на несколько будто бы древних записей (см. гл. 38). На деле все тексты, которые он использовал, едва ли были созданы раньше рубежа XII—XIII вв., и скорее всего, окончательный вид им придал сам Юкитада [Тэйвин, 1996; 13—16, 58—73].

Сохранились послания жрецов обоих святилищ ко двору и документы, собранные чиновниками *гу:дзи* при расследовании дела.



Ватараи приводили все новые письменные источники, а жрецы Внутреннего святилища отвергали их как недостоверные. В ответ Ватараи называли тексты молитвословий *норито* и государевых указов *сэммё:*, где богиню Внешнего святилища величают как *сумэ*, «царственную». Ватараи Цунэёси (1263—1339) составил «Записи сведений о знаке “царственный”» («Ко:-но дзи сатабуми»). Внутреннее святилище указывало, что в летописях Аматэрасу всюду предстает как главная богиня, а Внешнее святилище пробовало доказать, что во многих случаях величания богини Исэ относятся не только к Аматэрасу, но и к Тоёукэ тоже. Жрецы Аматэрасу упирали на то, что называть Внешнее святилище «царственным» стали недавно, а всякие новшества в обряде Исэ грозят бедствиями. Другие доводы касались святилищных построек, в частности, объяснения того, почему балки на крышах, *тиги*, у двух святилищ срезаны по-разному (горизонтально — у Внутреннего и вертикально — у Внешнего). Балки вспомогательных святилищ в Исэ в обоих случаях сделаны по образцу соответствующего главного святилища, и отсюда делались противоположные выводы: 1) у Внешнего святилища балки не такие, как у Внутреннего, следовательно, оно не подчинено ему, а значит, так же «царственно», как и оно, 2) Внешнее святилище имеет другие балки, а значит, не может величаться так же, как Внутреннее.

В итоге спор о знаке *ко:* так и не привел к какому-либо ясному решению. Жрецы из рода Ватараи продолжали борьбу за права своего святилища.

## Глава 38
## Книги рода Ватараи

В XIII в. соотношение Внешнего и Внутреннего святилищ Исэ обсуждается в нескольких текстах, которые позднее вошли в число «тайных книг» рода Ватараи, они же «пять книг Пути богов», *Синто: гобусё*. Это:

«Исконные записи о драгоценной основе», «Хо:ки хонги»;

«Житие Ямато-химэ-но микото», «Ямато-химэ-но микото сэйки»;

«Исконные записи о Высочайшем умиротворении», «Готиндза хонги»;

«Записи преданий о Высочайшем умиротворении», «Готиндза дэнки»;

«Последовательные записи о Высочайшем умиротворении», «Готиндза сидайки».

В заглавия трех книг входит понятие *тиндза* — «умиротворение» (о богах, которые «мирно восседают» в святилищах, и о жрецах, которые обустраивают богам жилище, «умиротворяют» их). Кроме этих текстов у Ватараи были и другие «тайные книги», но пять названных сочинений считались особенно важными.

«Исконные записи о драгоценной основе», вероятно, были составлены около 1266 г. — в пору очередной, 31-й перестройки здания Внешнего святилища Исэ. Как отмечает Нелли Науманн, если такая датировка верна, то хотя «Исконные записи» и входят в число «тайных книг Ватараи», к ним не применима оценка учения Ватараи-синто как реакции на угрозу монгольского завоевания. «Исконные записи» можно считать самым ранним из памятников традиции Ватараи. Здесь чрезвычайно тесно переплетены жреческие и монашеские наставления [Науманн, 1994; 29—32].

Как и в монашеских текстах об Исэ, в «Исконных записях» Внешнее и Внутреннее святилища соотносятся с двумя мандалами буддийских «таинств». Два божества Исэ предстают как одна извечная душа: «Изначальное состояние, когда Небо и Земля еще не разделились, когда инь-ян еще составляли одно целое, называлось хаосом. Душа всего множества вещей называлась *ками* пустоты, кроме того, она называлась — *ками* Великого начала, кроме того — Куни-токотати-но-ками. Кроме того — *ками* одновременного порождения [противоположностей]. Это — пустая душа, быстро перемещающаяся в пространстве эфира, невидимая и беззвучная, совершенно бестелесная. Поэтому, проявляя всеобщее милосердие, с помощью свободной божественной силы [она] обнаружила разнообразные формы, следуя разным побуждениям и посредством различных уловок облагодетельствовала живые существа. Название этого [явления] было Великое солнце, или Аматэрасуомиками. Будучи всеобщей субстанцией всего, [она] породила все множество вещей, подобно матери мира живых существ, которые, как младенцы, заключены в ее чреве. <...> Это божество, следуя великому побуждению милосердия, в ответ на просьбы всех людей орошает их драгоценным дождем. Это подобно тому, как волшебная жемчужина морского дракона способна вызывать дождь. Кроме того, это божество оказывает милосердие всем вещам, подобно воде, которая благоприятствует всему. Поэтому также это божество называется Микэцу-но-ками [=Тоёукэ]» (здесь и дальше перевод Л.Б. Кареловой [Карелова, 1998; 251]).



Двуединое божество Исэ 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 независимо от происхождения и роли в обществе. «Все формы Неба-Земли-человека, человеческое тело и драгоценное знание, хотя их названия и различаются, они имеют единое начало» [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; это не хаос как беспорядок, а хаос как неразделенность Земли и Неба, как единство Темного и Светлого начал. Сам «Путь богов» «появился из изначального состояния хаоса и в него же снова возвращается» [там же].

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. С принятием Закона-Дхармы святилища Исэ обретают свое подобающее место — как оплот знания вечного, а не насущного. И в этом смысле почитание Будды есть не что иное, как один из способов служения богам [Науманн, 1994; 34].

Вместе с тем в «Исконных записях» присутствует и критика буддийского учения: «Три Сокровища <...> опровергают взгляд, в соответствии с которым наличие и неналичие взаимосвязаны и способствуют постижению истинной реальности. *Ками* как раз карают за грязь и нечистоту и ведут к подлинному истоку, будды же, устанавливая учение, разбивали [как заблуждение] мышление, привязанное к тому, что существует [перед глазами]» [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, 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].

Очищение мыслится как возвращение к «прямому сердцу», *наоки кокоро*. «Исконные записи» различают два вида очищения. Первое, *сансай*, избавляет сердце от всего, что мешает выявить его изначальную ясность, а второе, *тисай,* помогает сосредоточить сердце на чем-то одном, чтобы оно не отвлекалось во время обряда [там же; 255]. Заметно сходство между этими двумя видами очищения и «прекращением неведения и постижением сути», *сикан*, о которых учит школа Тэндай. Таким образом, жреческое очищение можно считать аналогом монашеского созерцания: и то и другое необходимо для надлежащего совершения обрядов.

«Житие Ямато-химэ-но микото» было составлено около 1271—1285 гг. В Новое время мыслители синто выделяли его как памятник «чистой» традиции почитания богов, свободной от буддийского влияния. Правда, современные исследователи показали, что такая оценка к «Житию» столь же мало применима, как и к «Исконным записям».

Вначале в «Житии» пересказаны предания о том, как на земле устанавливалась власть потомков Солнечной богини и как государи обустраивали обряд почитания Аматэрасу. Сначала служение ей вершили во дворце, а потом, когда «устрашились могущества богини», перенесли обряд в отдельное святилище. Дальше речь идет о том, как 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. Местные управители преподносят царевне «священные дворы» и поля, а также другие дары. Так устанавливается круг постоянных поставщиков обрядовой утвари и пищи для богини. В нескольких местностях царевна Ямато усмиряет тамошних буйных земных богов, причем делает это по совету с государем, главным жрецом страны. Гонцами между жрицей и государем ездят люди из жреческих родов: это Оовакуго, Оокасима (Накатоми) и другие. Разные чудеса, бывшие при странствии Ямато-химэ, дают названия местностям; в других случаях она сама спрашивает местных жителей о названии их земли и подтверждает его, говоря, что это хорошее имя. Вообще в «Житии» радость Ямато-химэ при виде разных местностей и их жителей — постоянный мотив, здесь в самом деле можно говорить об обновленном, оптимистическом взгляде на мир. Наконец, царевна по велению богини прибывает в Исэ и обустраивает там святилище и прочие священные здания. Царевна устанавливает обрядовые правила Исэ, в том числе запреты на слова, связанные с буддизмом, а также со смертью, болезнью, кровью, скорбью.



По способу изложения этот текст дальше всего 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, так что «Житие», как и многие другие тексты эпохи Камакура, заново открывает и переосмысливает образцы эпохи Нара. «Япония именно как государство в целом оказывается под защитой богов ками, конкретно говоря, Аматэрасу и Тоёукэ-химэ (Тоюкэ); таким образом, верования в этих богов, будучи выведены за узкие рамки отношений человека или его рода с божеством, приобрели иной масштаб. Это, собственно, придало сразу и этому тексту, и представляемому им направлению Исэ-синто важный статус в рамках всей страны» [Ермакова, 2002; 195].

Но то же «Житие» можно поставить в ряд других текстов эпохи Камакура — тех, где переосмысливается опыт религиозности как таковой (включая труды Догэна, Синрана и других буддийских мыслителей). И тогда «Житие», скорее, предстает как рассказ о пути человека к божеству, но не к 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, действительно встречается царевне и соглашается служить богине вместе с нею. Оонэна получает на хранение святыню, связанную с обрядом Великого очищения, — «ключи от врат Небесной пещеры». Девушка предстает как человек, принявший служение богине по своей воле, а не по родовому обычаю. Об Оонэне сказано, каким жизненным правилам она следовала: «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, как, скажем, справа в путь выходя, налево возвращаться, и прочее. Потому что изначальное считала изначальным, основное — основным» (здесь и дальше перевод Л.М. Ермаковой [Синто, 2002; 198]). Можно понимать это как описание человека, строго соблюдающего обрядовую чистоту, но этой чистоте придается смысл, уже выходящий за рамки обряда. Речь идет не об избегании скверны и применении всевозможных способов очищения, а о некоей единой установке, которая обеспечивает чистоту вообще. Она состоит в том, чтобы «изначальное считать изначальным». Здесь «Житие», как и «Исконные записи», перекликается с буддийскими текстами традиции «исконной просветленности», где всякое продвижение по буддийскому пути тоже зависит только от обращения к «исконной основе», она же «собственная природа», «природа будды», «истинная сущность», не противоположная явлениям, а единая с ними.

Традицию «исконной просветленности» многие ее критики называют противоречащей буддизму как раз потому, что в ней главную роль играет эта изначальная природа человека — тождественная вечной природе будды и слишком похожая на то неизменное «я», Атман, которое в буддийском учении строго отрицается. При взаимном влиянии японских жреческих традиций и такого «небуддийского» буддизма как раз и могло возникнуть учение синто, 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 и Брахмане в классической индийской мысли и множество других учений, так или иначе связанных с нею.

Хотя указание на «изначальное» по смыслу и близко к буддийскому учению об «исконной просветленности», но само понятие «изначального» отсылает к даосской традиции. К ней же восходит и пара понятий «правое—левое». Прежде всего здесь в «Житии» имеются в



виду конкретные обрядовые правила: как следует двигаться жрецу, если за точку отсчета берется его тело с правой и левой сторонами, а в итоге все его движения должны соответствовать ходу солнца по небу. Но в описании Оонэны «правое» и «левое» берутся не только в пространственном значении, но и в более общем: две стороны любого явления, которые должны находиться на своих подобающих местах, как Темное и Светлое начала, Инь и Ян. Обряд, таким образом, упорядочивает уже не дела государства, а жизнь отдельного человека, который в состоянии сам «держать левое слева, а правое справа» — и через него в должный порядок приходят и все вещи в мире.

Вещание Аматэрасу с повелением основать Внешнее святилище в «Житии» принимает не государь Юряку, а Ямато-химэ. Аматэрасу говорит: «Если я, богиня царственная, лишь здесь пребуду, то и трапезу покойно вкусить не смогу. Желаю, чтобы в стране, где я пребываю, находилась и великая богиня еды Оо-микэцу-ками Тоюкэ» [Синто, 2002; 208]. Аматэрасу подробно рассказывает, где в земле Тамба нужно искать богиню-кормилицу. Предок рода Ватараи, Оовакуго, передает это вещание государю Юряку и сам вместе с двумя богами-помощниками строит святилище. Затем по государеву повелению богиню Тоёукэ с почтением приводят в ее новый дом. Аматэрасу велит: «Когда служите мне обряды, то сначала воздайте почести великой богине Тоёукэ. А потом уже мне обряды служите» [там же; 207].

Тоёукэ в «Житии» отождествляется с богиней Ука-но Митама, рожденной от Идзанаги и Идзанами, когда те были голодны; см.: [Нихон сёки, 1997 I; 123]. Получается, что Тоёукэ доводится сестрой Аматэрасу. Божества *аидоно-но ками*, делящие святилище с Тоёукэ, по «Житию», — это Ниниги, предок государей, Амэ-но Коянэ, предок Накатоми, и Футодама, предок Имибэ. Соседство таких богов возвышало значимость Внешнего святилища еще больше, чем в случае с богинями, рожденными из меча Сусаноо (см. гл. 37).

Царевна Ямато в «Житии» — это и дочь государя Суйнина, и одновременно все девы государева рода, служащие Аматэрасу, и в каком-то смысле — всякий служитель Солнечной богини. Перед тем как навсегда «сокрыться в камнях», царевна Ямато передает распорядителям обрядов, жрицам и «всем остальным» такое речение Аматэрасу: «Дух — основа Неба—Земли. Тело — воплощение пяти элементов. Поэтому первоначальное пусть и будет первоначальным, войдите в самое начало первоначального; главное пусть будет главным, положитесь на суть главного. Боги жалуют милостью тех, кто возносит к ним моления. Главное — будьте правдивы и искренни [перед божеством]. Почитайте Небо, служите Земле, поклоняйтесь богам, чтите предков. И тогда не пресекутся могилы

предков, продлится небесное наследование престола. Еще одно — затворите закон Будды и вновь поклоняйтесь богам Неба—Земли. Солнце—Луна обходят четыре стороны, освещают все шесть углов [страны], [а человек] — не надлежит ли ему высветить прежде всего горный пик своей искренности?» [Синто, 2002; 209].

Наставление отсылает к повествованию «Анналов Японии» о начале мира, о разделении Неба и Земли. Составитель «Жития» соотносит это место в летописи напрямую с обрядом, чего не делали прежде. Готовность человека к обряду определяется уже не только происхождением и надлежащей чистотой, но и такими качествами, как правдивость и искренность. А они, в свою очередь, требуют «возвращения к первоначальному» — это понятие снова отсылает к даосским текстам. Повеление «затворить» буддийскую Дхарму разные толкователи «Жития» объясняли по-разному: или как призыв хранить ее (ср. выше), или как требование отказаться от почитания будд и бодхисаттв.

Царевна-жрица велит всем поклоняться богине так, «словно она пред вашими глазами», и обещает, что если люди станут молиться о долголетии и покое государя, то в Поднебесной наступит мир, и народ будет жить в покое [там же; 209].

Книги рода Ватараи содержат рассуждения о богинях Исэ, где Тоёукэ получает более высокий статус, нежели Аматэрасу.

Согласно «Записям преданий о Высочайшем умиротворении», в пору правления государя Судзина Аматэрасу пребывала в земле Тамба, и тогда Тоёукэ тоже спускалась туда. Двух богинь чтили наравне, и по силе и сиянию они были равны — на земле, как и на небе. Когда же Аматэрасу покинула те места, Тоёукэ вернулась на небо. Здесь Тоёукэ оказывается в той же мере небесным божеством, как и Аматэрасу.

«Исконные записи о драгоценной основе» соотносят Аматэрасу со стихией огня, а Тоёукэ — с водной стихией. Такое же соотнесение двух святилищ со стихиями есть и в памятниках «монашеского» синто. «Записи преданий о Высочайшем умиротворении» указывают, что вода появилась в мире, когда у божественной четы Идзанаги и Идзанами родилась дочь Микэ-цу ками, она же Тоёукэ. Коль скоро Японию называют «Изобильной тростниковой равниной», Тоёасихара, а тростник растет из воды, то страна эта по праву должна считаться страной воды, исконным владением Тоёукэ. Кроме того, в древних летописях первое божество появляется из «некоей вещи», подобной ростку тростника, а значит, вода дает начало не только земной, но и небесной жизни. Тоёукэ отождествляется с этим первым богом, Амэ-но Минаканусу. Как владыку мира этого бога называют Господином Священной Середины Неба, Амэ-но Минаканусу, а как источник благ для всех живых существ — божеством Священной Пищи, Микэ-цу ками.



В «Последовательных записях о Высочайшем умиротворении» Тоёукэ предстает как первоначало мира, и она тоже «сияет с неба», как и Аматэрасу. Здесь богиня Внешнего святилища соотносится не только с водой, но и с луной. М. Тэйвин отмечает здесь влияние буддийского подхода, коль скоро две мандалы также связываются с солнцем и луной.

Если Тоёукэ и Амэ-но Минаканусу — это одно и то же божество, то оно получается прадедом Ниниги (через бога Таками-мусуби и его дочь), тогда как Аматэрасу приходится Ниниги бабкой (через своего сына). Таким образом, закономерны и почитание Ниниги с его спутниками во Внешнем святилище, и роль Внешнего святилища как святыни государева рода. Правда, «тайные книги» рода Ватараи чаще величают Тоёукэ не как прародительницу государей, а как основу мироздания. Такой подход хотя и согласуется с «Анналами Японии», но в большей степени опирается на буддийское учение. Древние летописи вообще сравнительно мало места уделяют происхождению мира, и книги рода Ватараи достраивают эту часть японского государственного мифа. Буддийские же источники много говорят о будде как мировой первооснове. Даосские тексты называют такую первооснову «началом», а ее познание — «возвращением к началу». Составители книг Ватараи используют учение о будде как исконной основе мира, подставляют на место будды божество своего святилища и формулируют свое учение на языке даосской мысли. [Тэйвин, 1996; 46—49]. Марк Тэйвин предлагает различать две стадии использования буддийских идей в трудах школы Ватараи: 1) толкование мифа на основе этих идей; 2) перевод этих идей на язык синто и переписывание мифологических рассказов на их основе [там же; 55].

## Глава 39
## «Путь богов святилищ Исэ» в XIV в.

Политическая борьба начала XIV в. коснулась и святилищ Исэ. Положенные казенные средства почти не поступали. В 1330 г. жрицей в Исэ была назначена дочь государя Годайго, принцесса Ёсико, но в 1331 г., когда ее отец покинул Столицу, она бежала из Исэ. В 1334 г.

жрицей назначили другую дочь Годайго, принцессу Сатико, но из-за непрестанных войн она так и не сумела прибыть в Исэ. С тех пор девы государева рода больше не назначались жрицами Исэ.

Значительную часть своих земель святилища утратили, поступления из оставшихся владений доходили с большим трудом. Важнейшим источником средств к существованию для Исэ стали пожертвования паломников. Соответственно, заботы об обустройстве паломничества стали основными. Еще в 1318 г. были составлены правила для паломников в Исэ из земель Мино и Овари. На рубеже эпох Камакура и Намбокутё между Внутренним и Внешним святилищами снова разгорелся спор, на сей раз — о правах на подношения.

Сторону Ватараи в новом споре представляли отчасти те же жрецы, что и в споре о знаке «царственный» в 1296—1297 гг. Аракида заявляли, что двум святилищам служат разные жреческие семьи, а значит, недопустимо, чтобы Ватараи забирали подношения обеим богиням. Внешнее святилище возражало: прародитель рода Ватараи, Амэ-но Муракумо, вначале нес служение и Аматэрасу, и ее внуку Ниниги, чтимому во Внешнем святилище вместе с Тоёукэ и другими божествами. Значит, и теперь род Ватараи может и должен отвечать за оба святилища. Кроме того, изначально Ватараи были жрецами *ооканнуси*, «великими господами по делам богов», то есть руководили и обрядом, и сбором подношений. Аракида же исходно были одержимыми, *моноими*, чья задача — принимать божество в свое тело в ходе обряда, и только. Лишь позднее Аракида стали жрецами как таковыми, но и тогда их величали словом *нэги*, а не *каннуси*. В этот раз, в отличие от предыдущего спора, Ватараи задействуют в основном «исторические», а не мифологические доводы [Тэйвин, 1996; 79—83].

Подношения святилищам в этом споре называются *синтоку* — это же слово обозначает «божественную благую силу», которую почитатель Исэ получает от богинь. Обряды в Исэ уже не мыслятся как общегосударственные, полезные в том смысле, что они хранят мир во всей стране. Скорее, они предстают как значимые для каждого человека в отдельности, как способные напрямую улучшить его собственную жизнь независимо от положения в государстве в целом.

Как отмечает Марк Тэйвин, успех рода Ватараи в создании первого целостного учения о «родных богах» связан с тем, что мыслители этой жреческой традиции не просто переписывали священную историю, относя происхождение своей богини в самое начало века богов, но еще и предлагали новое понимание отношений между божеством и человеком [Тэйвин, 1996; 85].



Толкуя обряды Исэ, жрецы Ватараи прежде всего опираются на те места из своих «тайных книг», где передано речение Аматэрасу жрице Ямато-химэ. Это речение немного по-разному изложено в «Исконных записях о драгоценной основе», в «Житии Ямато-химэ», а также в «Записи преданий о Высочайшем умиротворении», где завет вместе дают обе богини, Аматэрасу и Тоёукэ [Тэйвин, 1996; 99—101].

Отношения между святилищами и государевым двором эти книги толкуют в том же смысле, что и более ранние источники. Согласно «Исконным записям», святилища Исэ защищают государеву власть и всю державу, поддерживают правильный ход вещей в мироздании. В конце эпохи Камакура и в эпоху Намбокутё эти установки уже не могли работать, так как двор по сути больше не поддерживал святилищ Исэ и не руководил ими. Однако связь обряда Исэ с государственным обрядом сохранялась.

Запреты на все буддийское в Исэ приобретают общую формулировку: служители богинь должны «скрывать дыхание» в том, что касается Закона-Дхармы. Слово «скрывать», *какусу*, может означать воздержание, отстранение от этой Дхармы, но может значить и величайшее почтение к ней. Сами запреты объясняются двумя способами. Один из них обращен вовне, к мирянам-дарителям. Он воспроизводит доводы монашеского синто — запреты имеют целью защитить Закон Будды от посягательств демона Мары, или, как в «Исконных записях о драгоценной основе», разграничить изначально-чистое и более позднее испорченное состояния человека. Другое объяснение было, скорее, предназначено для знатоков обряда в самом Исэ. По Ватараи Цунэёси, богини Исэ — не «отпечатки следа», *суйдзяку*, они не имеют «исконной ступени», *хондзи*, ибо они суть не что иное как «душа», *тамасии*, вселенского будды Дайнити. Поэтому здесь нет надобности удваивать обряд, как делают храмы-святилища. В Исэ почитание богинь — это не «уловка», *хо:бэн*, не приспособление буддийского обряда к японским условиям. Напротив, это «истинная основа и мудрость», *дзиссай рити*. Именно благодаря святилищам Исэ Закон Будды процветает в Японии; за века он ничего не утратил, тогда как на материке многие наставления Будды уже забыты. В обоих этих объяснениях мыслители рода Ватараи встраивают Исэ внутрь буддийской картины мира и указывают на особую, исключительную связь между Исэ и буддийской Дхармой. При этом предпочтение отдается «таинствам», коль скоро это направление буддизма играло ведущую роль в государственном буддийском обряде [там же; 108].

Ватараи Цунэёси дает и другое описание богов *ками*, основанное на буддийском учении. Оно отсылает к «традиции исконной

просветленности». Богини Исэ здесь — это «божества исконной просветленности», *хонгакусин*. Божества святилища Идзумо, по Цунэёси, относятся к «богам истинного заблуждения», *дзицумэйсин*, а Хатиман именуется «богом начатого просветления», *сё:какусин*. Так выстраивается иерархия богов с богинями Исэ во главе [Тэйвин, 1996; 128—129].

Книги рода Ватараи говорят о «божестве-сердце», *синсин*. Это божество есть в каждом человеке, его надо блюсти в себе — сохранять «чистоту», «покой», «изначальность», «не-двойственность», состояние «первоначального хаоса». Здесь мыслители Ватараи поддерживают ту же традицию, к которой принадлежат и сторонники буддийского учения об «исконной просветленности», и наставники Дзэн. Главной целью для нее выступает преодоление двойственности, обретение в самом себе некоего изначального единства. Здесь это не единение человека с буддой, а возвращение к той неразделенной целостности, что была до начала мира, до отделения Неба от Земли. Поддержание чистоты за счет поста, избегания соприкосновений с больными, с оружием, с мертвыми телами и другие обрядовые запреты объясняются исходя из главной задачи: возврата к исходной целостности. В дальнейшем основное внимание переносится не на внешнюю чистоту, а на внутреннюю: к изначальному состоянию должно прийти сердце человека.

О священных зеркалах святилищ Исэ говорится как о *Ма-Фу-Цу*, где *Ма* — это путь Неба и небесных богов, *Фу* — путь Земли и земных богов, а *Цу* — путь человека. Два зеркала суть «не два», они сияют из изначального хаоса, и почитание святилищ Исэ возвращает человека к искомой целостности. Тем самым объясняется значимость обряда Исэ для каждого из людей, и в то же время открывается возможность чтить святыню Исэ в самом себе, в своем «сердце-божестве». Такое перенесение обряда во внутреннюю жизнь отдельного почитателя Исэ составляло одну из главных установок традиции Ватараи. Паломничество из поклонения державной святыне превращалось в поиск собственной изначальной природы.

Ватараи Иэюки (1256 — после 1356) одним из первых стал систематизировать учение Исэ-синто. О его жизни известно немного. Он прошел жреческое обучение, подобающее потомку рода Ватараи, а кроме того, изучал мирские и монашеские книги. Вероятно, он так или иначе участвовал в спорах вокруг Внешнего святилища Исэ. С 1306 г. Иэюки был жрецом-*нэги* Внешнего святилища Исэ, а с 1341 г. — его же верховным жрецом.



Главный труд Ватараи Иэюки — «Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных» («Руйдзю: дзинги хонгэн», 1320). Здесь собраны выдержки из книг рода Ватараи и из множества других текстов — всевозможные источники для построения учения о богах *ками*. Из буддийских книг эпохи Камакура трактат Иэюки по построению ближе всего к «Учению, подвижничеству, вере и свидетельству» Синрана. Свой труд Иэюки в 1332 г. преподнес отрекшемуся государю Гоуде и правящему государю Годайго — считая такой свод знаний о богах значимым не только для святилищ Исэ, но и для государя и государства.

Выводы из «Всевозможных сведений» Ватараи Иэюки обобщил в сочинении «Важнейшие сведения о Пути богов» («Синто: канъё:»). Ему принадлежат еще несколько работ, в том числе «Ключ к тайному учению о небесных и земных богах» («Дзинги хисё:») и «Собрание священных сосудов» («Корэнсю:»). Во всех них обсуждаются одни и те же вопросы, по Иэюки, главные для «Пути богов»: что существует до начала мира, как разделяются Небо и Земля и обустраивается мироздание, как появляются первые боги и как они соотносятся с божествами, чтимыми в Исэ, как людям нужно действовать, чтобы хранить в себе чистоту и подобающим способом чтить богов, и какие блага приносит такое служение.

В пору противостояния Южного и Северного дворов в 1330-е годы и позже Ватараи Иэюки и Ватараи Цунэёси поддерживали южан. Такая поддержка была весьма важна, коль скоро через провинцию Исэ шло сообщение между областями, ближними к Столице, и землями северо-востока. Кроме того, в провинции Исэ находились владения Китабатакэ — семьи ближних сподвижников Южного двора. В 1336 г. Иэюки пригласил в святилища Исэ одного из ведущих политических деятелей Юга, Китабатакэ Тикафуса, и дал ему наставления о «Пути богов». Сторонники Северного двора в Исэ также были, в том числе и в роду Ватараи, и в 1349 г. им удалось сместить со жреческих должностей Иэюки и еще нескольких приверженцев Юга. Будучи уже древним старцем, Иэюки, по преданию, в 1340-х годах участвовал в походах южан против северян.

«Всевозможные сведения» Ватараи Иэюки делятся на пятнадцать разделов: 1) разделение Неба и Земли; 2) появление Солнечной богини Аматэрасу; 3) создание страны Японии; 4) небесные палаты и боги, обитающие в них; 5) перенос Внутреннего святилища в Исэ; 6) перенос Внешнего святилища в Исэ; 7) священные сокровища Исэ; 8) обряды и обрядовые записи; 9) «срединный столп», соединяющий Небо и Землю; 10) святилища, подчиненные Внутреннему святилищу Исэ; 11) святилища, подчиненные

Внешнему святилищу Исэ; 12) вещания богов; 13) обрядовые запреты; 14) священные зеркала; 15) «Сокровенные значения Пути богов» в вопросах и ответах. Первые четырнадцать разделов почти полностью состоят из цитат, Иэюки дает лишь краткие пояснения. В пятнадцатом разделе он еще раз повторяет важнейшие цитаты и поясняет их подробнее.

Свои источники Иэюки делит на четыре группы.

1. «Китайские школы», *канкэ*, — древнекитайские памятники, такие как «Книга перемен» (кит. «И-цзин»), «Книга о Пути и Благой силе» (кит. «Дао-дэ-цзин»), книги мудрецов Чжуан-цзы, Ле-цзы и других, китайские исторические сочинения, а также несколько сборников, составленных в Китае или в Японии и содержащих пересказы избранных мест из книг Древнего Китая. Таким сборником, вероятно, были не сохранившиеся «Годовые записи прежних и нынешних государей» («Кокин тэйо: нэндай-рэки»), откуда Ватараи Иэюки берет обширное рассуждение о начале мира.

Можно сказать, что среди китайских источников у Иэюки преобладают даосские и неоконфуцианские книги. Впрочем, сам он не подразделяет китайских мыслителей на школы. Некоторые из китайских книг он, вероятно, читал с китайскими же комментариями, причем составленными сравнительно недавно, в XI—XII вв. Кроме текстов как таковых Иэюки использует китайские графические схемы, показывающие устройство мира, такие как «Чертеж Великого предела», кит. «Тайцзи-ту», в истолковании Чжоу Дунь-и (1017—1073), одного из основателей неоконфуцианства.

2. «Школы чиновников», *канкэ*, — японские государственные летописи, прежде всего «Анналы Японии». Вероятно, Иэюки опирается на традицию толкования «Анналов», исходно разработанную при дворе, но затем поддержанную и в крупных святилищах, и в некоторых буддийских храмах, и в среде мирских книжников. «Анналы», приводящие для одного и того же мифологического рассказа несколько версий, порою восходящих к разным региональным традициям Древней Японии, для Иэюки остаются главной японской исторической книгой.

Такое же «государственное» значение он придает «Основным записям о деяниях прошлых эпох» — летописи, которая также начинается с «века богов» и кончается первой третью VII в. Иэюки, как и другие авторы XIII в., приписывает «Основные записи» царевичу Сётоку-тайси (VI—VII вв.), так что они получаются самой ранней из японских летописей, на сто лет древнее «Анналов». Современные исследователи принимают гораздо более позднюю датировку этого текста: между 823 и 936 гг. События здесь изложены



так, чтобы обосновать обрядовые, военные и другие полномочия древнего знатного рода Мононобэ (см. гл. 35). При этом рассказы о богах и древних государях в «Основных записях» лишь отчасти совпадают с тем, что изложено в «Анналах», так что некоторые версии мифов известны только по «Основным записям». Из этой летописи, как и из «Анналов», Иэюки берет в основном рассказы о «веке богов».

«Основные записи» в начале XIV в. изучали не только жрецы Исэ. В 1333 г. Дзихэн (даты жизни неизвестны), монах школы Тэндай, составил трактат «Изначальные значения “Основных записей о деяниях прошлых эпох”», «Кудзи хонги гэнги»; см.: [Синто, 1977; 135—180]. Дзихэн происходил из столичного жреческого рода Ёсида и доводился братом Ёсида Канэёси, составителю «Записок на досуге». Дзихэн оценивает «Основные записи» как главный летописный источник учения о богах, более важный, чем «Анналы Японии». Предисловие к «Изначальным значениям» написал Ватараи Цунэёси; этот трактат соединяет в себе установки жреческой традиции Исэ и придворной традиции толкования древних летописей.

При этом «Записи о деяниях древности» («Кодзики», 712), которые начиная с XVIII в. и до наших дней принято считать главным источником для синтоизма, у Иэюки не задействованы совсем: они еще остаются закрытой книгой, доступной только для государей и придворных жрецов.

К «чиновничьим» книгам он относит также специальные тексты по родословным государева рода и знатных родов Японии и некоторые книги традиции Исэ, выдержанные, скорее, в стиле летописей, а не жреческих наставлений, в том числе — «Истинные записи о богах и государях для тайной передачи» («Хифу синно: дзицуроку»).

3. «Жреческие школы», или «школы святилищ», *сякэ*, — памятники традиции Исэ. Среди них главенствуют четыре из пяти основополагающих книг рода Ватараи: «Исконные записи», «Записи преданий», «Последовательные записи» и «Житие Ямато-химэ». Пятую из пяти книг, «Исконные записи о драгоценной основе», Иэюки цитирует гораздо реже — возможно, потому, что в ней делается упор на единство двух святилищ Исэ, тогда как остальные, особенно три книги об «умиротворении», в большей мере подчеркивают значимость Внешнего святилища.

4. «Буддийские школы», *сяккэ*, составляют у Иэюки самую разнородную группу. Это и сутры буддийского канона, и сочинения китайских буддистов, и труды японских монахов, в том числе Кукая (IX в.), и сочинения, которые в наши дни относят к традиции «монашеского синтоизма». Особенно часто Иэюки обращается к

«Запискам о драгоценных горах Кацураги в Ямато» и «Запискам об освящении дыханием Неба и земли» (см. гл. 36).

Хотя во введении к своей подборке Ватараи Иэюки говорит, что опирался на древние книги, а не на современные, на деле он подводит итог недавней работе по обобщению знаний, важных для «пути богов», как в монашеском, так и в жреческом изводе. Деление источников на группы условно, потому что, например, японские летописи сами многое заимствуют из китайских сочинений, а словарь и приемы рассуждения в книгах рода Ватараи отчасти взяты у даосских мыслителей, а отчасти у буддийских.

Главные положения трактата Иэюки таковы. «Путь богов» можно постичь, если обратиться к самому началу, к тому, что было до разделения Неба и Земли, к «первичному хаосу». Первое божество, вышедшее из этого хаоса, может зваться по-разному, его невозможно описать или изобразить, но оно в дальнейшем пребывает всюду в мире. Задача человека на «пути богов» — найти в себе это божество, подобно тому как буддисты ищут в себе «природу будды». На уровне теории этой цели служат толкования мифов и обрядов: на каждом из этапов устроения мира это божество появляется в той или иной роли — как вода, Луна, пища, основа жизни богов и людей, а затем занимает свое место во Внешнем святилище Исэ как «божество Священного дыхания», *Микэцу-ками*, оно же богиня Тоюкэ. Буддийское понимание обряда также сюда подверстано: рассказы о веке богов говорят, что первое божество вышло из некоей вещи, «подобной ростку тростника», и «тростник», *аси*, здесь означает то же самое, что у буддистов — «знак *А*», *а-дзи*, первое и основное священное слово, содержащееся во всех мантрах и в каждом звуке обыденного мира. Возвращение к тому, что было до различения Темного и Светлого начал, тонкой и грубой душ вполне согласуется с буддийским уходом от обыденной односторонней мысли, осознанием того, что любые противоположности предполагают друг друга, то есть существуют в единстве.

На практическом уровне «путь богов» требует «чистоты», *хараи*. Учение Ватараи понимает ее как внутреннее состояние: «считать изначальное изначальным» (так — в «Житии Ямато-химэ» и других текстах). Как эта внутренняя чистота соотносится с внешними жреческими запретами? Иэюки разбирает этот вопрос, соотнося шесть главных запретов с шестью познавательными способностями (пять чувств и ум). Они, в свою очередь, соотносятся с первым божеством и следующими пятью поколениями богов. Иэюки сопоставляет два перечня богов из разных летописей, ставя их в соответствие двум спискам мировых первоэлементов: из китайских классических книг и из буддийских (см. схему 8). При этом древних богов нельзя назвать божествами воды, огня и т. д. — их функции далеко не столь определенны. Но ведь и первоэлементы не сводятся к стихиям видимого мира. У китайских мудрецов «вода, огонь, дерево, металл и земля», скорее, обозначают сменяющие друг друга состояния мирового «дыхания», энергии (*ки*, кит. *ци*), им ставятся в соответствие пять главных органов человеческого тела. А у буддистов «земля, вода, огонь, ветер и пространство» — это пять факторов воспринимаемости познаваемого предмета (его осязаемость, доступность вкусу, видимость, обоняемость и слышимость). Прослеживая все эти соотношения, приверженец «пути богов» вместе со своим наставником-жрецом узнает, что в его собственном теле, в познавательном опыте и в опыте обрядовых действий присутствуют и первые боги, и то начало, откуда они пришли. И далее главные события «века богов» — брак прародителей, Идзанаги и Идзанами, сокрытие Солнечной богини в пещере и другие — тоже толкуются как описания того, что происходит с каждым человеком в его движении по Пути. Вероятно, здесь Иэюки (как и вся традиция Ватараи) опирается на опыт посвящений в святилищах, где ученику сообщали истинное значение мифов, применимое напрямую к его собственной судьбе.



Другие темы трактата — разные версии происхождения богинь Аматэрасу и Тоёукэ: рождение Солнца и Луны от четы прародителей, появление двух богинь при очищении бога Идзанаги от смертной скверны или «превращение» в них священных зеркал. Богиням определено пребывать «на небе», но небо здесь — не место, а, скорее, роль: быть небесным божеством значит светить миру и властвовать над ним, «выправляя» его. В этом смысле трактат Иэюки продолжает уже давнюю традицию рассуждений о богах, в которой, по мере возвышения той или иной людской семьи в японском государстве, боги — предки этой семьи из «земных» становятся «небесными».

И конечно, Иэюки продолжает спорить с теми, кто недооценивает Внешнее святилище Исэ. Он обсуждает разные доказательства того, что Тоёукэ превосходит Аматэрасу. Доводы он берет и из мифов, и из обрядовых наставлений, ссылается на распределение богов по вспомогательным святилищам в Исэ и т. д.

Сохранились записи о путешествии в Исэ в 1342 г. столичного врача Сака Дзюбуцу. По ним можно видеть, как образованный мирянин понимал свои отношения с божествами. Вначале Дзюбуцу поклонился Внешнему святилищу и там слушал наставления Ва-

тараи Иэюки об основании двух святилищ. Затем он побывал близ Внутреннего святилища. Дзюбуцу пишет, что словно бы покинул область «волнения» (*уро:*, буддийский термин) и попал в горы, где отшельники ездят на облаках, словно бы достиг селения Ничто (образы из даосских текстов, они звучат и в книгах Ватараи, например в «Исконных записях о Высочайшем умиротворении»). Дзюбуцу получил наставления о смысле паломничества. Они гласили, что внутренняя чистота означает: не носить четки, не делать подношения, дать всем молениям исчезнуть из сердца. Внешняя чистота — это купание, омовение, устранение всей нечистоты с тела. Когда достигается и внутренняя, и внешняя чистота, человек становится тождествен божеству, и при этом уже нет нужды молиться о каких-то благах [Тэйвин, 1996; 112—115].

Единение с божеством можно считать более высокой «религиозной» целью подвижничества — в отличие от приземленных «магических» задач, которые прежде ставились при обряде. С этой точки зрения учение рода Ватараи о богинях Исэ можно считать частью общего движения от «магии» к «религии» в эпохи Камакура и Намбокутё:. Но можно к этому же явлению подходить и по-другому. Обретение «пользы и выгоды в здешнем мире» остается главной целью обряда, однако мирянину предлагается самому научиться «принимать дар» (*кадзи*) от божества, когда почитаемое существо своим «я» входит в «я» подвижника, а «я» подвижника входит в «я» почитаемого (*ню:га-ганю:*). На языке книг рода Ватараи примерно то же самое называется словами «стать посохом для богини». «Священным посохом», *мицуэ*, в Исэ вначале называли принцессу-жрицу, а позднее девочку-одержимую, *моноими*, которая при обряде принимала в себя божество. В святилищных постройках ту же роль играл «священный столп», *михасира*, куда спускается божество. Теперь же говорится, что таким «посохом» или «столпом» для богинь может стать почитатель Исэ, даже если он только паломник, а не здешний служитель.

При таком воссоединении с божеством мирянин сам делает то же, что прежде по его запросу делал обученный знаток обряда. Жрецы Ватараи преподают своим слушателям часть обрядовой технологии, так что паломник, посетивший Исэ, сам в какой-то мере может действовать как жрец, хотя бы и только для собственных нужд. Понимание обряда как «принятия дара» было разработано наставниками буддийских «таинств», и еще в XI—XII вв. его во многом усвоили знатные миряне, совершавшие обряд для своих родовых богов. Теперь это учение открывается более широкому кругу людей, и Исэ становится школой практических жреческих



знаний для паломников со всей страны. В пору смут и войн такая школа могла быть необходима прежде всего потому, что с переселениями людей, со сменой владетелей во многих землях и т. д. уже не было уверенности, что местные обряды богам *ками* сохранятся в должном виде.

Для жрецов святилищ Исэ при этом сохраняется задача отграничить свои наставления от буддийских «таинств»: усвоив основные установки «тайного учения», жрецы соперничают с проповедниками-монахами, и потому излагают свои наставления на ином языке. Словарь этого языка по большей части даосский, как указывает М. Тэйвин, он восходит к «Толкованию Хэшан-гуна», «Хэшан-гун-чжу» и другим толкованиям «Дао-Дэ-цзин», а также к текстам о «питании жизни», кит. *яншэн*, яп. *ё:дзё:*. («Хэшан-гун-чжу», яп. «Кадзё:ко:-тю:» — памятник времен китайской династии Поздняя Хань (I—III вв. н. э.), в эпоху Сун он считался наиболее авторитетным изложением даосского учения.) Выбор именно даосского словаря, возможно, объясняется тем, что в Японии «Путь Темного и Светлого начал», *Оммё:до:*, близко связанный с даосизмом, уже прошел переход с государственного уровня на частный. В конце эпохи Хэйан наставники *оммё:дзи* работали над составлением календарей и совершали гадания уже не столько по службе, сколько по заказам знатных семей, и сумели приспособить свою науку к частным нуждам. В XIII—XIV вв. их примеру последовали и жрецы Исэ [Тэйвин, 1996; 124—125]. Из даосских построений, усвоенных мыслителями Ватараи, особенно важным было учение о божественном начале в теле человека. По «Хэшан гун-чжу», в пяти главных внутренних органах человеческого тела пребывают такие силы:

Печень — «мужская душа», кит. *хунь*, яп. *кон*;
Легкие — «женская душа», кит. *по*, яп. *хаку*;
Сердце — «божественное», кит. *шэнь*, яп. *син/ками*;
Почки — «жизненная сила», кит. *цзин*, яп. *сэй*;
Селезенка — «воля», кит. *чжи*, яп. *си/кокородзаси* [там же; 117].

Японские мыслители, обсуждая эту схему, чаще не вели речь о равновесном сочетании пяти сил, а выделяли сердце как главный орган, вместилище божества. Подобный подход есть уже у Эйсая в «Записках о питии чая для питания жизни». Книги рода Ватараи, в частности «Исконные записи о драгоценной основе», поддерживают эту же установку.

Первое божество Амэ-но Минакануси отождествляется с даосским Великим Началом, так что паломничество в Исэ, к богине Тоёукэ, она же Амэ-но Минакануси, позволяет на деле осуществить завет «возвращения к началу».

Учение о единении любого человека с божеством позже развивали мыслители рода Ёсида и сторонники «неоконфуцианского» синтоизма XVII—XVIII вв. Что же до самого учения Ватараи, то оно сохранило два уровня изложения: внешне обряд Исэ оставался делом жрецов и служил державным целям, а внутренне был предназначен для всех [там же; 125—126].

# Глава 40
# Япония как «страна богов»

Обычно, если Японию именуют «страной богов», то имеют в виду, что в ней издревле правит одна и та же династия потомков Солнечной богини Аматэрасу, все жители происходят от богов и находятся под их защитой, все горы и реки, деревья и травы населены богами, основу должного поведения людей составляет служение богам, а основу мировоззрения — древнейшая религия синто [Энциклопедия синто, web; Энциклопедия синто, 2010].

Представления о священной стране Японии у японских авторов невозможно обсуждать отдельно от материковых источников, от конфуцианских и буддийских взглядов на соотношение священного и мирского, на роль обряда в управлении государством и т. д. Мы расскажем лишь о том, как понятие *синкоку*, «страна богов», было вновь задействовано и переосмыслено в XIII в.

Впервые слово *синкоку* встречается в начале VIII в. в «Анналах Японии» в рассказе о событиях легендарной древности, условно относимых к III в. н. э. «Услышал я, что на востоке есть страна богов, зовется она Ямато. В ней правит правитель-мудрец, именуемый *сумэра-микото*, "Небесный повелитель"», — говорит правитель корейского государства Силла, потрясенный мощью японского воинства и готовый сдаться без боя [Нихон сёки, 1997; 268]. Позже это значение понятия *синкоку* — Ямато-Япония как особая страна, превосходящая другие страны благодаря божественности ее государей, — до Нового времени задействуется нечасто, и тем реже, чем больше страна «закрывается», чем слабее становятся ее связи с соседями.

Со второй половины IX в. *синкоку* или близкое к нему понятие, *симмэй-но куни*, «страна божественного света», появляется и в другом контексте — в обращениях государей к богам крупных святилищ по случаю молений, причем не регулярных, а чрезвычайных [Рамбелли, 1996; 393]. Первые из этих документов относятся к 869—870 гг., ко времени правления государя Сэйва, когда в Японии произошло подряд несколько землетрясений, а к острову Кюсю подошли немирные корабли из Силла.



Вообще по замыслу японского «государства законов» VII—VIII вв. основной задачей святилищ «родных богов» и буддийских храмов в государстве было поддержание должного хода вещей средствами обряда, «защита страны», *тинго кокка*. Когда государев двор в пору бедствий запрашивает обряды сверх положенных по закону, это можно считать приметой начавшегося распада «государства законов». И в таких случаях государь заново вверяет страну богам, от богов ожидается спасительная помощь.

В этом смысле речь часто идет не обо всех богах, а об одном божестве, например, о Хатимане в святилище Ивасимидзу или о боге Санно в святилище Хиёси. В XI—XII вв. обращения в святилища с отсылками к «божественности» страны становятся постоянными, правда, они исходят не от государей, а от отрекшихся государей, принявших монашество и притязающих на ведущую роль во взаимоотношениях между государевым родом и святилищами и храмами страны. Сато Хироо с этими посланиями государей-монахов связывает начало того направления японской мысли, которое называют «учениями о божественной стране», *синкоку-сисо:* [Сато Хироо, 1995; Рамбелли, 1996; 405].

Тексты, созданные в святилищах, также часто содержат величания того или иного божества как покровителя страны. При этом под *синкоку*, или *ками-но куни*, может пониматься не вся Япония, а одно из священных мест, откуда благое влияние богов распространяется на остальные земли. «Божьими владениями», *синрё:*, в памятниках X—XII вв. во вполне практическом смысле называются поместья, принадлежащие святилищам. Особенно часто «землей богов» именуется край Исэ, где почитают Аматэрасу и ее богинь-помощниц.

Китайским прообразом понятия *синкоку* считается *шэньчжоу*, «священные округа» — как название Китая. Словари иероглифов, следующие традиционной японской лексикографии, объясняют сочетание иероглифов *син+коку* как «наша страна» и дают отсылку к статье *син+сю:*, а в ней приводят китайские контексты употребления двух знаков в таком сочетании; например, так в словаре [СКД, 1940]. Выражение «золотые уезды, священные округа», *чисянь шэньчжоу* (яп. *сэккэн синсю:*), встречается в «Исторических

записках» Сыма Цяня в главе 74, где пересказано учение мудреца Цзоу Яня (336—280 до н. э.). См.: [Сыма Цянь, 1996; 169—170]. По Цзоу Яню, Китай, расположенный в середине мироздания, состоит из девяти «золотых уездов, священных округов», вокруг них за морем имеется еще девять областей, и все они окружены океаном. Такая картина мира не получила в Китае широкого признания, но слово *шэньчжоу* как одно из названий страны сохранилось. На наш взгляд, важно, что *шэньчжоу* описывает страну как совокупность нескольких территорий с общими признаками («священные», «божественные»). Иногда понятие *синкоку* тоже можно перевести как «земли богов» — многочисленные уделы разных божеств, вместе составляющие страну Японию.

У представителей японской «национальной науки» XVIII—XIX вв. и более поздних авторов, как правило, под богами «божественной страны» понимаются божества *ками*, упоминаемые в рассказах о «веке богов» в первых японских летописях. *Ками* мыслятся как исконно японские боги и противопоставляются иноземным буддам, бодхисаттвам и прочим существам, чтимым в буддизме. Но в более ранних текстах боги *ками*, предки государева рода и знатнейших чиновных родов, нередко выступают в одном ряду с иноземными божествами, такими как Санно и Синра-мёдзин, покровители буддийской школы Тэндай, и с богами, чье почитание совмещает местные и иноземные составляющие: таковы, например, Хатиман, предок государей и вместе с тем «великий бодхисаттва», или морская богиня святилища Ицукусима, она же Дочь царя драконов из «Лотосовой сутры».

Пример можно привести из «Повести о доме Тайра», где говорится о междоусобной войне между родами Тайра и Минамото конца XII в. Простой воин видит вещий сон: в нем боги вместе решают, как распределятся роли между их потомками на земле после замирения смуты [Повесть о доме Тайра, 1982; 237—238]. *Ками* из древних мифов и «не вполне японские» божества здесь заседают в одном небесном совете. Боги властвуют над страной, скорее, не потому, что имеют свои уделы в ней, а потому, что земли, права и полномочия в стране поделены между сильными людскими родами и каждый род чтит кого-то из богов как своего защитника.

Целостное учение о «стране богов» впервые выстраивает Китабатакэ Тикафуса (1293—1354) в «Записях о правильном исследовании богов и государей» («Дзинно: сё:то:ки») — сочинении, обращенном к юному государю Гомураками в пору раскола правящего рода на две ветви. Здесь речь ведется не о множестве богов с их потомками, а о предках одного государева рода. Формулировка из этого текста считается классической: «Великая Присолнечная — страна богов. Небесный предок впервые основал ее. Богиня Солнца передала управление ею своим потомкам. Только в нашей стране это так. В других странах нет подобного. Вот почему наша страна называется божественной страной» [Китабатакэ Тикафуса, 2002; 233]. «Небесный предок» здесь — бог Куни-но токотати-но микото (Навечно Утвердившийся на Земле), первый из богов, появившихся при становлении мира, согласно мифологическому разделу «Анналов Японии». Дальше говорится, как государи обустраивали страну, учреждали обряды, налаживали правильные отношения с богами и с земными потомками богов и на этом строили свое правление. Принятие иноземных учений и обрядов — конфуцианства, буддизма, китайской науки Темного и Светлого начал — также вписывается в эту деятельность: «Для правителя очень важно иметь общее представление обо всех школах и не отвергать ни одну из них; это позволит ему защитить страну от бедствий» [Китабатакэ Тикафуса, 1993].



С японской идеологией национальной исключительности всему миру пришлось познакомиться в первой половине XX в.: начиная с первых завоевательных войн японский империи и до поражения во Второй мировой войне «страна богов» снова и снова упоминалась в пропагандистском контексте [Хардакр, 1989; Мещеряков, 2009]. До сих пор тема «божественной страны» остается острой и для японских исследователей, и для западных; более ранние учения о *синкоку* нередко относят к предыстории японского национализма. Преодолеть такой ретроспективный подход, рассмотреть древние и средневековые рассуждения о «стране богов» в их собственных контекстах стало отдельной важной задачей для историков японской мысли второй половины XX в. Одно из решений этой задачи предложил Курода Тосио [Курода Тосио, 1996; Курода Тосио, 2008]. Мы будем в основном ссылаться на те его исследования, где речь идет о XII—XIV вв.

О государстве в современном смысле слова, о нации, народе как чем-то едином в Японии времен первого сёгуната говорить не приходится. Курода Тосио описывает систему многовластия, *кэммон тайсэй*, где действительная власть принадлежит чиновным и воинским владетельным домам, а также храмам и святилищам, которые тоже владеют обширными земельными угодьями и внутри себя устроены по родовому принципу. Правда, кровное родство здесь играет меньшую роль, чем посвящения и преемственность передачи обрядовых знаний от наставников к ученикам. Шаткое равновесие сил во взаимоотношениях этих домов как раз и оказывается

определяющим, а государь, как и сёгун, по большей части «правят» лишь номинально, хотя и выступают гарантами прав владетелей и посредниками в их распрях.

Когда «храмовые дома» обосновывали свои права на власть, их мыслители рассуждали в рамках системы взглядов, которую Курода Тосио определяет как «явно-тайный буддизм», *кэммицу буккё:*. Она представлена различными «явными учениями» (буддийскими, конфуцианскими, синтоистскими), но в основе их лежит «тайная» обрядовая практика, признаваемая и в буддийских храмах, и в синтоистских святилищах, и в обществе в целом. Цель этой практики — прежде всего «защита страны», обретение «пользы и выгоды в здешнем мире». Осмысление жреческих обрядов ведется в понятиях все того же буддийского учения, и боги здесь предстают как воплощения будд, «отпечатки следов исконной основы», *хондзи суйдзяку*. При этом, хотя обряды и устроены единообразно, у государева рода, у знатных родов, у крупных храмов и у жителей отдельных местностей есть свои святилища и свои боги. Даже в пределах одного поместья у владетеля и у крестьян часто бывают разные молельни с разными почитаемыми существами; религии, общей для всех японцев, будь то синтоизм, буддизм или же синто-буддизм, в это время нет.

О стране в целом речь заходит в основном тогда, когда Японию сопоставляют с другими странами. Почти всегда сравнения ограничиваются Индией, Китаем и Японией. По аналогии со «страной богов» Индия именуется страной Будды, а Китай — страной мудрецов: Конфуция, Лао-цзы и других. Или же Китай считается страной будущего будды Мироку — так в «Собрании листьев, найденных в бурном потоке» («Кэйран сю:ё:-сю:», ок. 1350. См.: [Блум, 2006]. Японские буддийские авторы часто подчеркивают, что и китайские мудрецы, и японские боги ведут людей по тому же пути, что и Будда. А значит, в Японии непочтительность к богам равняется враждебности и к собственным соотечественникам, и к государю, и к Закону Будды. Такие упреки предъявляли на рубеже XII—XIII вв. Хонэну (см. гл. 10). Синран, защищая своего учителя и всех его единомышленников, приводит большую подборку цитат из сутр буддийского канона, где Будда учит не полагаться на богов — ведь боги сами подвластны закону воздаяния (см. гл. 12). Эти сутры в Японии были широко известны, но обычно слова Будды о богопочитании попросту не брались в расчет. Правда, чтить богов как защитников буддийского Закона, по Синрану, можно и нужно. Во второй половине XIII в., когда Японии грозило монгольское нашествие, Нитирэн напоминает: по учению Будды, боги помогают



не любой стране, а только праведной. Нашу же страну боги скорее сокрушат, ибо она пренебрегает истинным Законом Будды — «Лотосовой сутрой» (см. гл. 30—31). Как показывает Курода Тосио, во многом именно по признаку принятия/непринятия установки на «божественность» страны в XIII в. буддийские мыслители делятся на ортодоксов и инакомыслящих.

В японской исторической науке главными источниками по истории понятия *синкоку* в XIII в. долгое время считались тексты, составленные в пору обороны от монгольского нашествия. Предполагалось, что серьезная внешняя угроза, первая за много веков, вызвала «подъем национального самосознания», а он выразился в учениях о «стране богов». Часто при этом цитируют слова придворного-книжника Сугавара Наганари — составителя ответа на послание хана Хубилая (1270). В послании говорилось, что Хубилай, новый правитель Китая, по небесному велению получил власть над огромной державой, и окрестные малые страны теперь все стремятся под его покровительство. Японцы, видимо, мешкают по неведению, ведь династия в Китае сменилась недавно, — и все же они должны отправить посольство. В ответном письме сказано: до сих пор мы никогда не слышали даже слова «монгол». А земля, извечно подвластная нашим государям, зовется «страной богов». На самом деле монгольскую угрозу в Японии уже осознали, почему и решили ответить хану, причем воинское правительство не занялось этим само, а переслало письмо в Столицу. Впрочем, позже Ставка изменила свое решение, и письмо так и не было отправлено. См.: [Ямамура (ред.), 1990; 132; Курода Тосио, 1996; 380].

Курода Тосио пишет, что в межгосударственных делах XIII в. заявление о «божественности» Японии было бессмысленным. Хотя стороны переписывались на одном языке — на языке классической китайской политической мысли, но рассуждали в разных системах координат. Молодость династии по китайским меркам как раз доказывала ее угодность Небу, а древность японского правящего рода ничего не доказывала; понятие «страна богов», если оно отсылало к «священным округам» (ср. выше), описывало Японию как часть Китая или, возможно, как обиталище даосских «богов и бессмертных», *шэньсянь*, но вовсе не как сильную державу, не желающую покоряться. Задача вдохновить самих японцев на борьбу в этом ответе тоже не ставилась: он не распространялся по стране сколько-нибудь широко. Скорее, по этому тексту можно видеть, как осмысляется расстановка сил внутри страны: государев двор вспоминает о роли государя в борьбе против внешних врагов, беря за образец формулу из «Анналов Японии».

Для защиты от вторжения принимались многочисленные обрядовые меры, моления назначали и двор, и ставка, и отдельные храмы. В одном из молений Эйдзон (см. гл. 9) обращается к Хатиману, просит поднять восточный ветер и отогнать неприятельские корабли, но не губить самих врагов. Здесь «божественность» страны — довод в пользу того, что бог отвечает за нее и должен помочь ей, но сам Хатиман выглядит как милосердный бодхисаттва, чуждый человекоубийства, — как чужд его и государь, потомок Хатимана. В итоге было признано, что Японию спас от монголов «божественный ветер», *ками кадзэ*, — два тайфуна, рассеявших вражеский флот («Наставления о боге Хатимане для глупых детей», «Записи о деяниях божественных государей», «Повесть о великом мире»). «Страна, где дует божественный ветер» в текстах XIII в. и более ранних — устойчивое обозначение Исэ, так что в конечном счете победу обеспечила богиня Аматэрасу. Воинам, сражавшимся с монголами, и чиновникам, налаживавшим оборону, приписывалась гораздо более скромная заслуга; предполагалось, что каждый из них действовал не ради «страны», а ради того знатного дома, которому он служил, ради славы и корысти. Воинские тексты конца XIII в. подтверждают это: например, «Рассказ в картинах о монгольском нашествии» («Мо:ко сю:рай экотоба»), книга, изготовленная по заказу воина Такэдзаки Суэнага в доказательство его притязаний на награду.

Курода Тосио, разбирая рассуждения о «стране богов» XII—XIV вв., показывает, что понятие *синкоку* в это время встречается не только в документах государева двора и ставки сёгуна, но и в самых разных источниках. Среди них трактаты жреческие («Толкование очищения Накатоми»; «Житие Ямато-химэ»; «Всевозможные сведения...» Ватараи Иэюки) и монашеские («Записки о паломничестве» Цукая, «Собрание листьев, найденных в бурном потоке» и др.), предания храмов и святилищ (например, «Наставления о боге Хатимане для глупых детей»), воинские повести, собрания поучительных историй *сэцува*, трактаты о поэзии и другие. Исследователь связывает частые обращения к теме *синкоку* в эти века не с угрозой монгольского завоевания, а с более ранними явлениями: обострением соперничества между владетельными домами, в том числе и «храмовыми», с междоусобицами XII в., с ослаблением государевой власти и появлением новых буддийских движений вне «явно-тайной системы». Святилища и храмы не могут больше рассчитывать на государя как гаранта их прав на земельные владения; они вынуждены заново обосновывать свои притязания на долю власти в стране, привлекать жертвователей-мирян, а значит, доказывать необходимость своих обрядов не только для государства, но и для отдельного жителя страны — и этим задачам отвечают рассуждения о «стране богов».



Курода Тосио вычленяет три основных характеристики **богов**, общие для большинства перечисленных памятников [Курода Тосио, 1996; 371—373].

1. Боги — «отпечатки следов» будд, или же боги тождественны буддам. Они «смягчают свой свет», нисходят в земной мир, защищают страну и ее жителей от страданий и в конечном итоге ведут всех к просветлению. Боги, как и будды, милосердны, они применяют «уловки», наиболее уместные способы наставления, и как для китайцев особенно подходят учения мудрецов, так для японцев — речения богов, их знамения и деяния.

2. Боги создали страну, породили ее обитателей, назначили ей правителей из числа своих потомков, а значит, и сама страна, и правление в ней священны. Самые святые места в этой стране соответствуют чертежу мандалы, буддийской священной картины, так что Япония предстает как тождественная Чистой земле будды Амиды или стране Тайного величия вселенского будды Дайнити. В этом смысле понятия «страна богов» и «страна будд», *буккоку*, обозначают одно и то же. Три святыни государева рода — зеркало, подвески *магатама* и меч — соотносятся с тремя телами будды или с тремя свойствами жителей страны: чистотой, милосердием и мудростью. Цель буддийского «тайного» учения — «овладеть исконной сущностью всех живых существ и служить им всем как богам» («Собрание листьев, найденных в бурном потоке», ТСД 76, 516а).

3. В стране богов все жители, а не только жрецы, должны чтить богов, и задача жрецов и монахов — побуждать людей к этому, сообщать им нужные для этого знания, обустраивать их жизнь так, чтобы они могли должным образом совершать обряды. При этом жрецы из святилища Исэ порой заявляют, что по воле «родных богов» людям следует воздерживаться от чужих буддийских обрядов, монахи же готовы объяснить и этот запрет милосердием богов, берегущих страну от козней демонов, враждебных Закону Будды. Новые буддийские движения, если они отказываются от всех обрядов в пользу какого-то одного (будь то почитание будды Амиды или «Лотосовой сутры»), в любом случае неприемлемы.

Отвечая на вопрос, какое понимание **страны** лежит в основе понятия *синкоку* в этих текстах, Курода Тосио выделяет четыре характеристики [там же; 374—376]:

1) исходно речь идет о стране как территории, причем она может мыслиться как маленькая или большая, расположенная в цен-

тре мира или на окраине, богатая или бедная, населенная достойными людьми или дурными — все это второстепенно, важна лишь ее связь с богами и буддами;

2) территория эта находится под властью священного правителя — потомка богов, защитника Закона Будды; при этом может быть даже не важно, кто он: «правящий» государь, отрекшийся государь-монах или сёгун;

3) к обряду, управлению и нравственности подданных в этой стране применяются одни и те же мерки;

4) история этой страны воплощает некую священную истину: как расцвет, так и упадок объясняются воздаянием за прежние деяния, или милостью и гневом богов, или и тем и другим; «век богов» как начало истории и «последний век» как ее конец не отрицают друг друга, а с двух сторон ограничивают поле действий человека.

Фабио Рамбелли, подытоживая исследования Курода Тосио, пишет, что рассуждения о *синкоку* продолжают более ранние теории «защиты страны» и существенно переосмысливают их. К XIII в. религиозные институции на службе у государства превращаются в одну из ветвей власти, и здесь-то и развертываются учения о «стране богов». На следующем шаге государство само будет пониматься как религиозный институт, и тогда уже можно будет говорить о начале идеологии национализма, которая в Новейшее время выражалась принципом «единства религии и политики».

Трактат о поэтическом мастерстве «Зерцало стража полей» («Номори-кагами») был составлен в 1295 г. Он следует образцу других «Зерцал», начиная с «Великого зерцала» (см. гл. 35). Послушник расспрашивает монаха о песнях *вака*, тот отвечает — и картина из его слов выстраивается угрожающая. Здесь перед нами нечастая точка зрения на японскую поэзию: «родные песни» бывают не только прекрасными, хорошими или обычными, но и дурными и вредными, могут не только радовать богов, но и гневить их. См.: [Кимбро, 2003].

Само словосочетание «зерцало стража полей» отсылает к старинной японской поэзии. Так назвали водоем, в котором отражался потерянный государев сокол, он сидел на дереве и иначе был незаметен. *Номори кагами*, таким образом, — зеркало, открывающее тайну, нелживое. Обстоятельства создания трактата, вероятно, таковы. Для государя Фусими задумана была очередная поэтическая антология — «Собрание драгоценных листьев» («Гёкуё: вакасю:»). Кто станет ее главным составителем, было еще не ясно, но многие склонялись к тому, что выбран будет Фудзивара Тамэканэ (1254—



1332) — потомок знаменитой семьи литераторов и знатоков словесности. Тамэканэ служил при дворе, хотя карьера его и не была блестящей, а в конце 1290-х годов он даже побывал в ссылке на острове Садо. У него было немало недоброжелателей, и они-то составили «Зерцало стража полей». Вероятно, в работе над трактатом участвовал кто-то из монахов школы Тэндай.

Трактат обосновывает, почему Тамэканэ нельзя доверять государево поэтическое собрание и вообще почему такие стихи, как у него, гибельны для страны. Богине Тамацусиме из святилища Сумиёси, покровительнице поэтов, приходится мыть уши водою залива Ваканоура, когда она слышит подобные песни, а вслед за нею и все боги могут отвернуться от Японии. Настолько плохим сочинителем бывает только дурной человек, и поклонники его — люди с дурными сердцами. А когда боги перестают защищать страну, приходят иноземцы: монголы уже захватили Китай и могут завоевать Японию.

Вина Тамэканэ, согласно «Зерцалу», состоит в следующем. 1. Когда говорят, что поэты должны «следовать своему сердцу», он понимает это так, будто бы в стихах можно выражать не лучшие и главные помыслы, а любые, какие попало. 2. Он буквально понимает слова «петь о том, что чувствуешь», не утруждает себя отбором чувств, подходящих для излияния в стихах. 3. Он выражается на обыденном языке, использует такие слова, что не уместны ни в стихах, ни вообще в речах тонко чувствующего человека. 4. Он не умеет выстроить «образ» песни, ее *сугата*. 5. Он считает себя изобретателем нового стиля, а не продолжателем традиций прежних мастеров. 6. Древнее «Собрание десяти тысяч листьев» он ценит выше, чем «Собрание старых и новых песен Ямато».

Прапрадед Тамэканэ, Фудзивара-но Сюндзэй, не раз обращался в песнях к богам и получал их милостивый отклик. И если бы даже к Тамэканэ явились древние поэты, Какиномото-но Хитомаро и Ямабэ-но Акахито, и предложили учить его, все равно он должен был бы следовать семейной поэтической традиции — и уж никак не гордиться «новаторством».

Во всех своих прегрешениях Тамэканэ уподобляется дурным буддийским проповедникам, таким как Иппэн. Широко известно, что китайский наставник Шань-дао в свое время «пустился в пляс от радости», когда осознал, что силою будды Амиды он уже спасен, непременно возродится в Чистой земле. Но Иппэн понял эти слова буквально и заменил подобающие обряды буйной непристойной пляской. И вообще из того, что «собственное сердце человека — это и есть Чистая земля», он сделал вывод, что ему и его товарищам по

вольной общине все дозволено, что они могут следовать любым побуждениям сердца. Иппэн не признает наставлений прежних учителей, проповедует на языке невежественной толпы, говорит обидные, грубые слова; он не считает нужным поддерживать «образ» монаха, и вместо монашеского плаща одевается в рубище, а между тем в наставшем «последнем веке» хранить этот образ особенно важно, ведь только он сохранился со времен Будды (ср. гл. 6).

Кроме того, Тамэканэ похож на дурных учителей «созерцания», *дзэн*, тех воинствующих невежд, кто «не опирается на письменные знаки». А ведь должно быть, правы те, кто указывает: именно «созерцатели» в Китае отвратили милосердную помощь будд и богов и довели страну до того, что она поддалась монголам.

Для правильного обряда необходимы заклятия *дарани*, слова, взятые из самой сердцевины учения будд. Они потому и чудодейственны, что выбраны из множества слов. И так же для песен следует отбирать и слова, и темы, и чувства. Следуя строгим правилам стихосложения, настоящие поэты противостоят общему упадку «последнего века», а те, кто поощряет вседозволенность, усугубляют беспорядок в мироздании.

«Зерцало» показывает, насколько широкое хождение получили к концу XIII в. доводы, звучавшие в спорах между «старыми» буддийскими школами и новыми движениями в буддийской общине, такими как дзэн и амидаизм. В основном составитель здесь повторяет по отношению к Тамэканэ те же упреки, что выдвигали монахи старых храмов камакурским новаторам. В то же время местами он рассуждает почти как Нитирэн: хотя и не призывает на Японию божьи кары, но предупреждает о них.

Еще один источник XIII в., где обсуждается «страна богов», — это «Собрание песка и камней» («Сясэкисю:», 1279—1283). Его составитель, монах Мудзю Итиэн (1226—1312), происходил из воинского рода, начинал обучение в одном из небольших храмов школы Тэндай на востоке страны, позже много странствовал, учился у разных наставников в храмах и святилищах, а затем обосновался в храме Тёбодзи близ старинного святилища Ацута (в современном городе Нагоя). Мудзю принято относить к традиции *дзэн*, коль скоро сам он главным своим учителем называет Энни Бэннэна (см. гл. 15). Но для Мудзю, как и для Энни, приверженность *дзэн* не исключает внимания и почтения ко всем другим учениям и обрядам.

«Собрание песка и камней» — это сборник поучительных историй *сэцува*. При этом Мудзю не просто рассказывает предания о



богах и буддах, о знаменитых монахах и мирянах, случаи из жизни праведников и грешников, мудрецов и дураков страны Японии. Он часто сопровождает рассказ обстоятельными рассуждениями, хотя трактатом его книгу назвать и нельзя: разбор теоретических вопросов у него всякий раз привязан к какому-то конкретному примеру.

Первый из десяти свитков «Собрания» полностью посвящен японским святилищам, их богам, жрецам, монахам и мирским прихожанам. Уже само построение книги говорит о том, что Мудзю принадлежит в том числе и к традиции «монашеского синтоизма». Как отмечает Р. Моррелл, на протяжении всей книги Мудзю последовательно отстаивает многообразие верований и мнений [Моррелл, 1985]. Храмы и святилища Японии даже в «последнем веке» все еще проводят множество обрядов, передают самые разные учения, и каждый человек может здесь выбрать наставление себе по вкусу. «Уловки» будд и богов бесчисленны, они дают лекарства от всякой болезни, от любых людских страстей и заблуждений. Дурно лишь, когда человек, избрав для себя какое-то одно учение, навязывает его ближним или потешается над их верой.

Главная тема первого свитка такова: боги и будды вместе ведут живые существа к спасению. Боги милосердны и в людях ценят милосердие даже выше, чем чистоту, хотя для жреческих обрядов чистота и считается главной. В рассказе I—4 монах по дороге в горные святилища Ёсино задерживается, чтобы похоронить некую женщину, умершую от заразной болезни. Считая себя осквернённым, он собирается прервать паломничество, но божества чудом призывают его к себе. В святилище Ацута в пору смуты укрываются толпы беженцев: день за днем они живут на подворье святилища, больные умирают прямо возле святыни, женщины рожают, жрецы не успевают проводить очищения от смертной и родильной скверны — и тут бог являет знамение: «Я спустился с неба в нашу страну, чтобы оберегать всех ее жителей. Раз уж так сложилось — не надо очищений».

Боги помогают достойным монахам на протяжении всей их жизни (рассказ I—4) и даже после смерти. Так, когда человек почитает богов святилища Касуга и «завязывает связь» с ними, то даже если после смерти он попадает в ад, его помещают в особое подземное узилище, расположенное как раз под полями Касуга. Грешные книжники могут и здесь, в аду, продолжать свои ученые беседы (рассказ I—6). Таким образом, влияние японских *ками* распространяется за пределы Японии, в мир ада. Однако сами боги ценят устремление к спасению выше, чем ученость. В рассказе I—7 божество помогает монаху в его трудах над книгами, разбира-

ет вместе с ним трудные вопросы буддийского учения, но остается при этом незримым — и отказывается явиться монаху, ибо в сердце своем он еще не встал на путь Будды.

Если боги помогают человеку обрести богатство и славу или наоборот, оставляют его без помощи в нищете и ничтожестве, то делают они это всякий раз смотря по тому, что скорее поможет именно этому человеку встать на путь Будды. В том же рассказе I—7 монах Кансюн из школы Тэндай в вещем сне узнает, что насчет него имеется предписание от бога Санно с горы Хиэй, разосланное по святилищам других богов: «Кансюн — человек, способный в нынешней жизни выйти из круговорота рождений и смертей. Если обретет процветание, это станет помехой, осложнит его уход. Поэтому, о чем бы он ни молился, — не слушать и не отвечать!» Поэтому-то боги и не отвечали на мои молитвы! — понимает монах, преисполняется благодарности за их «уловки» и в итоге возрождается в Чистой земле.

Богам — покровителям рыбаков и охотников в Японии приносят подношения рыбой и дичью. Казалось бы, если боги милосердны ко всему живому, то они должны отвергать такие дары. То же можно сказать о богах и духах, чтимых в Китае: если они тоже идут по пути Будды, то почему позволяют, чтобы им приносили жертвы мясом и вином? В рассказе I—8 морская богиня из святилища Ицукусима объясняет: «Люди не понимают закона причин и последствий, понапрасну губят живое: трудно им будет выплыть! Но они хотят сделать нам подношение, и мы берем на себя их грех, поэтому вина таких людей не тяжела. Животные, убитые понапрасну, исчерпали уже свою долю, отмерянную как воздаяние за прежние дела, — и когда их нам преподносят, между ними и нами завязывается связь: такова наша уловка, вводящая их на путь Будды. Итак, мы своей силой собираем к себе тех рыб, чья рыбья доля по закону воздаяния исчерпана». Лучший же дар богам в любой стране — «подношение Законом», когда в святилищах монахи читают буддийские священные книги.

По учению Будды, «страна богов», как и все миры рождений и смертей, призрачна, подобна наваждению. В рассказе I—9 молодой монах влюбляется в девушку-паломницу и хочет оставить храм ради нее. Боги посылают ему видение: юноша успевает прожить вместе с любимой полтора десятка лет, поссориться и помириться с ее родичами, вырастить и потерять сына, а потом узнает, что все это было лишь сном.

Отдельный рассказ, десятый, отведен приверженцам «исключительного» почитания будды Амиды и Чистой земли. Мудзю рассказывает, как один из таких людей, чиновник Ставки, отвергал богов, обижал жрецов (отнимал земельные угодья у святилища, пользуясь своим служебным положением) и был за это наказан тяжкой болезнью. Божество является в видении его старухе-матери и говорит: я — «превращенное тело» бодхисаттвы Каннон, заступницы всех, кто стремится в Чистую землю; я помогла бы твоему сыну и исцелиться, и достичь спасения, если бы он сам не отверг меня.



В рассказе I—1 речь идет о святилищах Исэ. Здесь Мудзю пересказывает беседу со жрецом — вероятно, из Внешнего святилища Исэ. Отчасти Мудзю воспроизводит учение жрецов Ватараи, а отчасти — более ранние построения монахов, соотносивших святилища Исэ с буддийскими мандалами, а жреческие обеты чистоты — с буддийскими заповедями. В рассказе I—3 Мудзю излагает учение, лежащее в основе совместного почитания богов и будд. Тождество божества и будды здесь, согласно буддийскому «тайному» учению, берется как частный случай более общего тождества — между вселенским буддой и любым живым существом, будь то человек, животное, демон или бог.

# Заключение

Завершая наше исследование, мы кратко подытожим, какие традиции и как обновлялись в японской религиозно-философской мысли XII—XIV вв. Нам хотелось бы показать, сколь по-разному разные движения и школы подходили к отбору, освоению и переосмыслению своего наследия.

Сторонники «возрождения уставов и заповедей» следовали компромиссному, «срединному» подходу. С одной стороны, они стремились воссоздать буддийскую общину: какой она была при Будде в Индии и какой ее задумали основатели буддизма в Японии. Но оценивая насущное состояние общины как негодное, они все-таки в своей деятельности и в своих размышлениях исходили из опыта жизни этой общины в IX—XII вв., когда монах мыслился прежде всего как исполнитель обрядов ради «пользы и выгоды в здешнем мире». У Дзитихана и Дзёкэя, Мёэ, Эйдзона, Нинсё и Синнё поиски должного не отрицали и не отменяли того, что уже достигнуто. Успех этого движения во многом определялся тем, что в нем на деле соединялось то, что прежде принято было противопоставлять: хинаянский и махаянский взгляды на подвижничество, «тайное», прикладное, и «явное», теоретическое учение, следование самым далеким индийским образцам — и осмысление японских храмовых обыкновений, всем привычных и до сих пор не обсуждавшихся.

Здесь заново изучались общинные уставы и толкования к ним, восходящие к традиции хинаяны, и было доказано, что пренебрегать этими знаниями как не относящимися к махаяне — неправильно. В то же время по-новому была прочитана «Сутра цветочного убранства» — как обоснование для махаянского подвижничества бодхисаттвы. Освоены были «пропущенные» достижения китайской и корейской мысли прежних веков, так или иначе связанные с этой сутрой и неизвестные в Японии. Составлялись обрядовые руководства, выдержанные в традиции «таинств», однако предназначенные не для избранных посвященных, а для широкого круга монахов и мирян. Среди таких руководств одни были



посвящены обрядам, уже осмысленным в трудах прежних японских наставников, а другие — известным в обиходе, но подробно не описанным практикам. Указания по ведению обряда непременно дополнялись объяснением его смысла, так что «тайное учение» школы Сингон становилось гораздо более доступным и понятным, чем прежде. То же можно сказать об учении школы Рицу, которое раньше считалось нужным в основном «учителям устава», проводящим монашеские посвящения, а теперь было изложено для монахов, которые эти посвящения принимают. Некоторые обычаи, принятые в японской общине, Мёэ, Эйдзон и их единомышленники старались преодолеть: так, они воссоздавали обучение и подвижничество для женщин-монахинь, предусмотренное уставами, но в Японии почти забытое. Другие обычаи они обсуждали и развивали: прежде всего это касается работы с «отверженными», *хинин*. Занятия *хинин*, связанные со скверной, не запретные для монаха, но не подходящие для исполнителя обрядов в японских храмах-святилищах, получили новое осмысление, и место «отверженных» в общине было заново обозначено как место людей, достойных и заботы, и уважения.

Еще одно различие, преодоленное сторонниками «возрождения уставов и заповедей», — это различие между служилыми монахами и «отшельниками», *тонсэй*. Здесь и те и другие должны исполнять заповеди, деятельно помогать страдающим существам, облегчая их страдания как путем обрядов, так и обычными мирскими делами, передавать им наставления Будды и вести к освобождению. При этом и заповеди, и милосердные деяния не могут быть одинаковыми для всех. В этом смысле движение за «возрождение уставов и заповедей» — самое разнообразное по задачам и предлагаемым способам подвижничества. Оно дальше всех отстоит от «исключительного» подхода — хотя и здесь для каждого человека выбранный путь может быть единственным, но это не отменяет правильности других путей. Сторонники «возрождения уставов и заповедей» работали в самых разных жанрах буддийской словесности: толкования к текстам канона, трактаты, руководства по обрядам, проповеди, китайские и японские стихотворения, дневники, пересказы преданий и видений, записи обетов и др. К этому же кругу монахов и мирян принадлежали мастера, обновившие старинные жанры буддийского искусства, такие как живопись на свитках или храмовая скульптура.

У последователей Хонэна, казалось бы, резче всех проявляется установка на разрыв традиции: они не просто порицают, но напрочь отрицают все учения и обряды — кроме одного лишь по-

читания будды Амиды и Чистой земли. Так выглядит проповедь «исключительного» амидаизма в рассуждениях его критиков в начале XIII в., таких как Дзёкэй и Мёэ, в основном так же описывают его суть Мудзю Итиэн и составитель «Зерцала стража полей» в конце того же столетия. Критики при этом откликаются на радикальные амидаистские суждения, получившие хождение в обществе, и иначе как по самим критическим отзывам трудно судить, действительно ли подобные взгляды разделяло много людей. Что же до сочинений самого Хонэна, то в них речь идет скорее об угасании Закона Будды и близящемся разрушении мира, причем и то и другое выводится из предсказаний в текстах канона, а не из каких-то событий в Японии. Толкование природных бедствий и общественных потрясений как примет «последнего века» можно встретить во множестве мирских и монашеских текстов рубежа XII—XIII вв., однако Хонэн так почти нигде не рассуждает. Для него важно не оттолкнуться от общепринятых буддийских школ, доказав их бесполезность, а проследить историю амидаистской традиции Китая, показать, что существует самостоятельное учение о Чистой земле и о спасении «силой Другого»: хотя и очень простое, но целостное, внутренне связное, а не разбросанное в виде отдельных наставлений по учениям других школ. Хонэн также обосновывает отличия между изустной молитвой к будде Амиде, она же «памятование о будде», и всеми прочими способами подвижничества: они могут преследовать разные цели, а значит, зависят от настроя и меры сосредоточенности подвижника, могут удаваться или не удаваться, тогда как «памятование» направлено на одну цель, зависит от «силы Другого» и действует безусловно.

Ученик Хонэна Синран продолжает работу своего наставника. Он показывает, что амидаистское учение берет начало еще в Индии, в трудах основателей махаяны, затем продолжается в Китае и в Японии, сначала у Гэнсина в X в., а затем у Хонэна. Если о Хонэне можно сказать, что он сужает круг знаний, нужных почитателю будды Амиды, то Синран этот круг расширяет, показывая, что на самом деле содержание амидаистской проповеди богаче, чем принято считать. Он напоминает читателям о целых пластах наставлений, содержащихся в буддийском каноне, но прежде в Японии не востребованных, — например, таких, как описание устройства мира, хода небесных светил и распределения сфер ответственности между божествами. Он напоминает и о том, как Будда учит относиться к богам: не как к подателям мирских благ, а как к защитникам Закона, помощникам на пути к просветлению. У Синрана амидаизм охватывает все основные темы буддийского учения, причем включает в себя также и наставления о почитании богов, и лишь по-другому расставляет акценты, подчиняя все одной цели — возрождению в Чистой земле. Главная особенность этой цели, по Синрану, в том, что она уже достигнута: «Изначальным обетом» будды Амиды всем людям обеспечено возрождение в Чистой земле. Любые действия подвижника бессмысленны, если их понимать как движение к спасению; однако они имеют смысл как выражение благодарности за то, что все люди уже спасены. Разница между монахами и мирянами при этом не существенна, как и разница между праведниками и грешниками, учеными и невеждами. Для своих современников Синран проводит только одну четкую грань: между верой в будду Амиду и неверием. Обращение к другим буддам, бодхисаттвам и богам может быть признаком неверия, если от них человек ожидает какой-то помощи — ведь эта помощь не нужна, если верить в силу «Изначального обета», — но может и согласовываться с верой, если все эти существа мыслятся как собратья по благодарному прославлению Амиды. Как могут деяния прежних подвижников толковаться в этом смысле — как имеющие одну, «исключительную» амидаистскую направленность — можно видеть по стихотворениям Синрана о царевиче Сётоку. Но при всем этом особую роль играет один способ подвижничества: произнесение слов «памятования о будде», указанных в «Изначальном обете» в качестве условия для приобщения к «силе Другого». Вера и молитва, то есть произнесение слов «слава будде Амиде», по Синрану, неотделимы друг от друга, молитвы без веры, без понимания или без должного усердия не бывает по определению — ведь и вера, и понимание, и усилия зависят от Амиды, а не от человека. Движение «исключительного» амидаизма — самое последовательное в определении главной задачи на буддийском пути и отделении ее от прочих, второстепенных задач; здесь проведен переучет всего наследия предшествующих традиций исходя из одного критерия — веры в «силу Другого».



Критики «исключительного» амидаизма в эпоху Камакура всякий раз исходят из того, что есть и иное почитание будды Амиды: совместимое с другими учениями и обрядами. Ему так или иначе следуют все японцы, кроме сторонников «исключительных» движений (радикального амидаизма, *дзэн* и *Хоккэ*); о возрождении в «Чистой земле» для себя и своих близких молятся последователи всех «старых» школ. Свои учения о будде Амиде и о «памятовании» выстраивают наставники «тайного учения» Сингон и учения школы Тэндай об «исконной просветленности», для многих авторов эпохи Камакура вера в Чистую землю вполне сочетаема и с под-

вижничеством *дзэн*, и со служением богам *ками*. Особенно ясно такое понимание амидаизма выражено у Иппэна. У него для проповеди о будде Амиде задействуется словарь всех разделов буддийского учения, включая и «четыре благородные истины», и закон взаимозависимого возникновения, и различение «трех тел Будды», и описания десяти миров возможного перерождения. Как и Синран, Иппэн утверждает, что все уже спасены, но у него не остается разницы даже между неверием и верой, между миром непостоянства и Чистой землей.

Традиция *дзэн* из всех новых движений XII—XIV вв. в наибольшей мере нацелена на практическое применение учения, а не на развитие теорий. Здесь почти так же строго, как у Синрана, отделяются друг от друга главная цель — стать буддой, подвижничать, как Будда, — и все прочие, побочные цели. Однако, в отличие от радикального амидаизма, вопросы о достижении благ в здешнем мире и о милосердном служении всем живым существам здесь не снимаются: ответственность возлагается на самого человека, а не на «силу Другого». Наставники «созерцания» мыслят подвижничество как ключ к решению мирских задач, а повседневный труд на благо собратьев по общине — будь то работа в поле, уход за храмовым садом или составление книг, сочинение стихов — осмысляют как равнозначный «сосредоточению сидя». При самом пристальном внимании к школьному преемству, к передаче «сердца Будды» от учителя к ученику, приверженцы *дзэн* готовы доказать: суть учения в их традиции не была растрачена, так что об упадке Закона-Дхармы им сетовать ни к чему. Прилагая должные усилия, человек может воспринять это учение и воплотить его в своих действиях так, что учитель по праву подтверждает успех ученика. Вне этого мгновения, «озарения», не имеет смысла выяснять, способны люди обрести просветление или нет. На наш взгляд, важнейшая особенность *дзэн* по сравнению с другими традициями — это установка на результат и на совпадение процесса и результата. И подвижничество, и просветление здесь осмысляются как мгновенные — и вместе с тем длящиеся непрерывно, через череду «патриархов» и их учеников вплоть до каждого из тех, кто учится созерцанию.

Наставления учителей *дзэн* в одной своей части выглядят наиболее общими и в этом смысле больше всего похожими на философские рассуждения западных мыслителей. В другой своей части они предельно конкретны, привязаны к опыту отдельных подвижников: индийцев, китайцев и японцев, у каждого из которых есть имя и биография, а часто также и внешний облик, запечатленный



на портретах, и свои привычки, известные из преданий, и осязаемое наследие в виде одеяний, образцов почерка и т. д. Из-за такой конкретности примеров в традиции *дзэн* особенно тесной оказывается связь наставлений с храмовым бытом (здесь сохранилось больше указаний об одежде, еде, планировке храма, чем в других традициях). Отсюда же — особенно тщательное изучение собственной истории. Но подвижничеству как таковому, всему, что касается самого его содержания, здесь учат не по книгам, а в личном общении учителя с учеником. Многие из тех вопросов, которые в эпоху Камакура в других школах уже обсуждаются в записанных текстах, у наставников *дзэн* остаются в рамках устной традиции. В этом отношении школы *дзэн* оказываются ближе к «старым» буддийским школам Японии, чем амидаизм или движение *Хоккэ*. Ту работу по обобщению и изложению основных знаний о подвижничестве, какую для «тайного учения» проделывают в XII в. Какубан и Дзитихан, а вслед за ними Мёэ, для *дзэн* лишь начинает Кэйдзан Дзёкин, а продолжают уже в XIV—XV вв. Мусо Сосэки, Иккю Содзюн и другие мыслители. Задачу преодолеть разобщенность традиции «созерцания» будут ставить и по-разному решать ее наставники и ее историки будущих веков, от эпохи Токугава до XX в.

Еще одна отличительная черта традиции *дзэн* в эпоху Камакура — это ее особенно четкое деление на «государственное» и «частное» направления. Отчасти оно задано уже китайскими образцами, школами Линьцзи и Цаодун, но по большей части его выстраивают уже в Японии приверженцы Эйсая с его «созерцанием для защиты страны» и последователи Нонина и Догэна, сосредоточенные на работе с каждым учеником в отдельности вне зависимости от принадлежности этого ученика к придворной или воинской знати, к монахам или к простолюдинам. В дальнейшем такое расхождение между школами Риндзай и Сото еще усилится, а в традиции Риндзай, кроме «государственной», выделится и «частная» ветвь. И все-таки вплоть до XVIII—XIX вв. очень устойчивым останется тот взгляд на *дзэн*, что этому подвижничеству учится не просто человек, а воин, чиновник, художник, поэт, торговец — исполнитель определенной функции, кто-то, для кого можно четко описать и процесс его мирской деятельности, и требуемый результат. Правила обучения, разработанные в традиции *дзэн*, оказываются особенно хорошо применимы к случаям, когда результат и процесс по замыслу совпадают: например, если воину следует обучиться быть воином, а не просто истреблять врагов, как это было в мирную эпоху Токугава, когда боевых задач японские войска почти не решали. То же относится и к обучению торговца, чья цель —

поддержание торговли, а не извлечение скорейшей прибыли. Неудивительно, что на основе учений японских мастеров *дзэн* в XX в. и в наши дни составляются разнообразные практические руководства, где опять-таки важен процесс: управления предприятием или автомобилем, занятий гимнастикой, музыкой и т. п.

Для сравнения можно проследить случаи, к которым чаще применяются уроки других камакурских традиций. У амидаистов это по-прежнему пограничные ситуации: как жить крестьянам, согнанным с земли в пору промышленной революции, эмигрантам, вынужденным покинуть Японию, жертвам войн и природных бедствий. А у последователей Нитирэна это те ситуации, когда на человека возлагается ответственность за судьбу государства, как в пору японской модернизации конца XIX в., или же за судьбу всего человечества, как в движениях второй половины XX в.: борцов за мир, защитников окружающей среды и других.

Как показывает пример Нитирэна и его традиции Хоккэ, «государственническое» учение, нацеленное на спасение страны, может развиваться в буддизме без всякой поддержки со стороны государства, и более того, именно в гонениях черпать силы для развития. Из всех новых буддийских движений в Японии XII—XIV вв. Хоккэ — самое непримиримое. Здесь требуется не просто отмежеваться от других учений и обрядов, но и бороться с их приверженцами не на жизнь, а на смерть. Нитирэн, в отличие от Дзёкэя и Мёэ, критикует не отдельные крайности в других учениях, а все эти учения целиком, причем даже в ходе спора не становится на их точку зрения (например, чтобы выявить ее противоречивость), а судит их извне, по их последствиям для государства. При этом и сам Нитирэн, и его ученики предполагают, что ложные учения возможно уничтожить окончательно. Правда, рассуждения о победе, о будущем правильном устройстве буддийской общины здесь занимают примерно такое же место, что и слова о поражении в борьбе, которое тоже можно считать победой, о пользе и величии страданий, добровольно вынесенных ради истинного учения.

Нитирэн, как и амидаисты, задает четкий критерий отбора того материала, что берется из предшествующих традиций. Здесь этот критерий еще жестче: соответствие «Лотосовой сутре». Исходя из этого критерия самое простое подвижничество — возглашение заглавия сутры — приравнивается к другим, более сложным способам деятельности монаха, включая и моления, и составление трактатов, и работу с учениками, а также к любой деятельности мирянина, если он предан сутре. Нитирэн в своих письмах готов



признать подвижниками и рыбака, и врача, и помещика, и мать, занятую воспитанием детей, и даже чиновника, по видимости служащего неправедным властям. То же относится и к монахам: если они не склоняются к ложным учениям, но всецело верны «Лотосовой сутре», они могут для мирян совершать всевозможные обряды, включая моления о дожде, об исцелении больных и прочие. Это не отменяет оценки одного типа обрядов как наилучшего: сюда Нитирэн относит все, что связано с поклонением сутре как «истинно почитаемому». Но в целом подход Нитирэна оказывается очень близок и к «таинствам», и к «исконной просветленности» — традициям, которых он не признает, и для которых тоже важно, что одни, более простые обрядовые действия равнозначны другим, более сложным, и что деятельность человека внутри обряда и вне его может быть описана на одном и том же языке.

Проблематика учения Хоккэ достаточно широка, коль скоро ее границы заданы «Лотосовой сутрой» — текстом, который сам по себе весьма разнообразен по содержанию. Вместе с тем установка на истинность всего, что согласуется с «Лотосовой сутрой», позволяет Нитирэну задействовать — в качестве иллюстраций, примеров, сравнений — отрывки из большого количества буддийских и мирских источников; здесь их круг еще шире, чем у Синрана. При этом в традиции Хоккэ выше всего степень переработки усвоенного ею наследия: не только непризнанного, но и вполне чтимого, в том числе учений Чжи-и и Сайтё.

Для школы Тэндай любое единичное существо значимо и ценно таким, каково оно есть; совершенствование здесь мыслится не как приближение к образцу, заданному извне, а только как овладение собственным опытом — частным, случайным, и все же неизбежно нацеленным на милосердную заботу о других, коль скоро этот человеческий опыт есть не что иное как опыт будды в насущно данных конкретных условиях. Главным здесь оказывается понимание обыденного образа мысли как «различающего», одностороннего, и требование восполнять эту односторонность в каждом случае указанием на то, в отличие от чего имеет смысл говорить о данном предмете: о круговороте рождений и смертей — в отличие от успокоения, нирваны, о непросветленном существе — в отличие от просветленного, о воздаянии — в отличие от освобождения. Традиция *хонгаку* развивает такой подход и спрашивает далее: а что именно в сансаре делает ее нирваной и что в нирване делает ее сансарой? Что в человеке такого, что делает его буддой, и что в Будде делает Будду человеком? Критический разбор обыденного

опыта понимается как исследование этого опыта на предмет истины, содержащейся в нем; истина познается через заблуждения, движение к будде идет через непросветленного человека, обряд обосновывается исходя из повседневных действий обычных людей. Тексты традиции *хонгаку* школы Тэндай чаще не предлагают готовое содержание проповеди, а задают тот метод, который позволяет монаху самостоятельно выстроить проповедь применительно к запросам тех или иных слушателей, двигаясь от широко известных способов подвижничества, местных преданий, насущных событий — и соотнося эти частные случаи с общими положениями буддийского учения.

Для наставников Тэндай важно отстоять многообразие буддийского подвижничества в эпоху, когда все шире распространяются «исключительные» учения. Соответственно, здесь упор делается на то, что во всяком опыте непросветленного существа содержится просветление будды, и поэтому признавать лишь один способ подвижничества и отвергать другие — неправильно. Новые движения, каждое по-своему, выделяют то, что для них неприемлемо в подходах Тэндай. Это опора на «собственные силы», а не на «иную силу» — для амидаистов; допущение просветленности, не достигаемой во время подвижничества, а данной каким-то другим путем, — для Догэна; смешение учения «Лотосовой сутры» с другими учениями — для Нитирэна. Если отвлечься от этих главных разногласий, то в остальном учение Тэндай в новых движениях не опровергается и часто берется за основу их собственных построений. Все эти учения согласны в том, как они трактуют главный принцип махаяны: коль скоро нирвану невозможно обсуждать отдельно от круговорота рождений и смертей, а просветление — отдельно от заблуждений, то вся полнота истины может быть найдена внутри обыденного опыта отдельного человека (и этот опыт включает в себя как почитание Будды, Учения и Общины, так и сожаления об упадке буддизма в «последнем веке»). Различия между учениями в конечном счете сводятся к тому, что они включают в эту полную истину, необходимую и достаточную для освобождения.

Общие черты камакурских буддийских движений таковы. Все они так или иначе исходят из потребностей японской общины, пути обновления традиций задаются в основном их собственным развитием, накопившимися трудностями, противоречиями, назревшими переменами. В XII—XIII вв. буддийские учения в Японии в самом деле становятся более «японскими» в том смысле, что они теперь гораздо чаще, чем прежде, обсуждают и осмысляют устройство японского буддизма, во многом не похожее и на индийские, и на китайские образцы. Новшества могут быть более радикальными или умеренными, но всякий раз обосновываются отсылками к традиции, к учению Будды и его почитаемых последователей. Эпоха Камакура в японском буддизме — это время, когда заново осваивается наследие и индийской, и китайской мысли, открываются целые разделы буддийской философии, прежде не изученные. Правда, воспроизведение традиции чаще бывает вольным, чем точным, «созерцательные толкования» канона преобладают над буквальными. Новые сочинения, обращенные к монахам и к мирянам, показывают, что для одних наставников обустройство религиозной жизни — это по-прежнему государственное дело, для других — внутреннее дело школы, «храмового дома», замкнутой общины, для третьих же — скорее дело открытого сообщества единомышленников, где на счету каждая семья или каждый отдельный человек. Обращение ко всем этим адресатам можно видеть в памятниках каждой из традиций японского буддизма XII—XIV вв. И у всех них в том или ином виде можно найти отношение ко всей человеческой жизни как к подвижничеству: она может стать такой или не может быть иной по самому своему устройству. Соответственно, становится возможным и нужным религиозно-философское осмысление всех сторон деятельности человека, а не одних лишь обрядов.



Синтоизм в своей монашеской разновидности исходит из этого же взгляда на буддийское учение как на способное охватить все стороны жизни, в том числе и почитание богов. Здесь об отграничении синтоизма от буддизма говорить не приходится: монахи обсуждают сложившееся в Японии совместное почитание богов и будд. При этом разница между буддийским путем и путем богов — не по целям, но по образу действий — все-таки прослеживается и также требует осмысления, как видно, например, по монашеским текстам традиции Исэ или по рассказам Мудзю Итиэна. По сравнению с более ранними рассуждениями о богах — в сутрах или в трактатах индийских и китайских мыслителей — здесь появляются новые темы, напрямую связанные с японской обрядностью: ее происхождением, ее значением, ее связью с теми областями буддийского подвижничества, которые прежде не соотносились с почитанием богов; прежде всего это касается вопросов чистоты и скверны.

Жреческие учения в XII—XIV вв. сосредоточены на определении своей проблематики, отличной не только от проблематики

буддийских наставлений, но и от круга вопросов, важных для мирской китайской мысли — конфуцианской и даосской. Эта работа идет постепенно, по большей части на уровне отдельных терминов: так, жрецы рода Ватараи показывают, в чем их понимание «сердца», «дыхания», «чистоты», «правоты», «первоначала» и других основных понятий отличается от того, о чем пишут буддийские и даосские наставники, историки и знатоки конфуцианской науки управления. В жреческих учениях эпохи Камакура особенно явно видно «изобретение традиции» — стремление выстроить собственный канон из имеющихся источников, таких как древние летописи и труды по генеалогии знатных родов, или из заново составленных, но возводимых к древности текстов, таких как «книги рода Ватараи». В качестве собственных тем синтоизма в эпоху Камакура выделяются тема происхождения мира и богов, исходного начала мироздания, и тема самосознания человека, могущего служить богам независимо от принадлежности к жреческому роду.

# Переводы

## Запись пожелания досточтимого Гэдацу о возрождении уставов и заповедей[1]

После ухода Татхагаты[2] учителем нашим остался Устав[3]. Среди семи разрядов учеников, вышедших из дому и живущих дома[4], — разве кто-то не чтит заповеди?

«Устав в десяти главах»[5] учит: «Если монах-*бхикшу* пренебрегает уставом, *винаей*, то даже если он читает и возглашает сутры и толкования, *абхидхарму*, Почитаемый в мирах всячески порицает его[6]. Поскольку существует *виная*, постольку в мире пребывает Закон Будды». Записям, подобным этой, нет числа. Однако с течением времени они постепенно истощаются: таков непреложный естественный ход событий. Сам я темен и люди вокруг — темны; мы не изучаем заповедей, не соблюдаем их.

С тех пор как разделились восемь школ[7], среди тех, кто поразному понимает три части обучения[8], мы в нашем храме издавна

[1] Перевод по сетевому изданию [Хоракудзи net].
[2] Татхагата — «Так Пришедший» (*Нёрай*), величание Будды. Речь идет об уходе Будды в нирвану.
[3] «Дхарма будет вашим учителем после моего ухода» — слова Будды Сякамуни, приводимые во многих текстах. Здесь выделяется одна из трех составных частей Дхармы, состоящей из проповедей (сутр), уставов и трактатов-толкований.
[4] «Семь разрядов учеников» — «вышедшие из дома» бхикшу (монахи), бхикшуни (монахини), шраманеры (послушники), шраманерики (послушницы), шикшаманы (послушницы на «испытательном сроке»), а также «оставшиеся дома» упасаки (миряне) и упасики (мирянки).
[5] «Устав в десяти главах» («Дзю:дзу-рицу») соответствует уставу индийской буддийской школы Сарвастивада. Дзёкэй цитирует не сам устав, а «Важные сведения к изучению уставов» («Бини то:ё:», МСД 44, № 743, 310а).
[6] «Почитаемый в мирах», *Сэсон*, — величание Будды, соответствует санскр. *Локанатха* или *Бхагават*. «Порицает», здесь — *касяку*; также «указывает на неблагие последствия» такого поведения.
[7] Восемь школ — Рицу, Куся, Хоссо, Дзёдзицу, Санрон, Кэгон, Тэндай и Сингон.
[8] Три части учения — санскр. *шила*, *самадхи* и *праджня*, то есть учения о правилах общинной жизни, о сосредоточении и о мудрости.

передаем учения двух школ[9]. В золотых наших залах, восточном и западном[10], обитает толпа монахов: это и есть школа Устава[11]. Наставник Цзянь-чжэнь[12] — ее основатель, устав Дхармагуптаки[13] — ее главное учение; облачается она в одежды соблюдения заповедей и называется школой Устава. Десять учителей[14], великих и малых, разнятся по положению, и выше всех мы почитаем наставника по заповедям.

Верно: в последнем веке Закон Будды не отдаляется от славы и выгоды. Но если есть приверженность уставу — значит, есть и решимость. В старину во всех храмах устав утвердили общий: он был условием прекращения нечистых деяний и пребывания в чистоте. На больших собраниях по «Сутре о Вималакирти»[15] совершали великое дело: это было восхождение к выходу из непостоянного мира, к обретению нового тела. Прекратилось и то, и другое — куда же это годится!

Как наши предшественники из двух залов, так и приверженцы Единой колесницы[16] должны поистине ценить и устав, и обряд, ведь это — целительные снадобья для нашего века! Эти прибежища внутри нашего мира — не бесполезны!

Люди, обретшие единый путь уставов и заповедей, даже в древности были весьма редки. Хотя сожаления и напрасны: это в самом деле естественно для нашего времени, и пожалуй, не менее чем наполовину это еще зависит от страны и нравов ее жителей. Наши дела, во всяком случае, таковы; об остальных я не сужу.

В Южной столице[17] во всех семи великих храмах[18], и конечно же, в наших двух залах монах принимает заповеди от десяти учителей: всё идет по Государеву велению, порядок весьма торжествен. Условие получения заповедей — три наставника и семь свидетелей. Пусть даже монахи-*бхикшу* нечисты, и обычаи их не соответствуют Закону, но если есть один или два человека, знающих Дхарму, это — достаточное условие для успеха! Разве это может быть напрасным?

[9] «Наш храм» здесь — Кофукудзи. Две школы, передаваемые в нем, — Куся и Хоссо.
[10] Всего в храме Кофукудзи было три «золотых зала» — основной и два дополнительных, «восточный» и «западный». Из них только восточный зал сохранился до наших дней.
[11] В восточном и западном залах Кофукудзи рядовые монахи (*до:сю*, «толпа в залах») изучают устав, то есть передают учение школы Рицу.
[12] Цзянь-чжэнь (688—763, яп. Гандзин) — монах из Китая, основатель школы Рицу в Японии.
[13] Дхармагуптака (*Доммутоку-бу*) — индийская буддийская школа, ее «Четырехчастный устав» стал основным для японской монашеской общины.
[14] «Десять учителей» — участники обряда посвящения.
[15] «Собрания по Сутре о Вималакирти», *Юима-э*, проводились в храме Кофукудзи ежегодно в десятом месяце. На них обсуждалась «Сутра о Вималакирти» («Юимагё:»). См.: [Трубникова, Бачурин, 2009; 189—190].
[16] Последователи школы Тэндай.
[17] В городе Нара.
[18] Храмы Тодайдзи, Сайдайдзи, Кофукудзи, Гангодзи, Дайандзи, Якусидзи и Хорюдзи.



Если в наше время не будет людей, кто последует уставу, то в будущем — откуда же они возьмутся? В упадок приходит не одна только наша школа: это беда всех четырех частей общины[19]. Но какие бы ни нашлись способы помочь нашему горю, все равно: пусть в двух наших залах братия, ученая еще на прежний лад, прекратит утомительные распри — и станет опорой для тех, кто учится ныне!

Хотя бы один свиток книг о заповедях, хоть одно заглавие — прилежно прочтем, обучим других! Для нашего времени это в высшей степени важно; нынешнему веку это принесет большую пользу! Ведут ли речь о нашем храме или о горных храмах[20] — порой приходится слышать, что у нас никто не сведущ в Законе-Дхарме, что записи наши не внесены в перечни[21]. Но это неправда! Так разве трудно будет нам возродить устав, передать его ученикам?

Я хочу одного: да снизойдут к этим пожеланиям глупца все бодхисаттвы, издревле пребывающие в мире Саха[22], святые мудрецы, небожители и благие боги, защищающие Закон Будды! Да оберегут они предписания Закона!

Внутренняя запись[23]:
Годы *Дзёган*[24].

Чтобы возвеличить школу Устава в храме Кофукудзи, а также восстановить обсуждение уставов, чтобы обустроить здесь Место Пути[25], а также побудить к переписыванию наставлений и толкований, наш досточтимый учитель записал это — и вот запись его пожелания.

Переписано в пору летнего затворничества[26].

[19] Монахов, монахинь, мирян и мирянок.
[20] Храм Кофукудзи имел в своем подчинении несколько горных обителей, в том числе храмы Касагидэра и Кайдзюдзэндзи. В одном из этих двух горных храмов жил Дзёкэй в пору составления «Пожелания» (в каком именно, точно не известно).
[21] То есть неверно, что имеющиеся тексты брошены в небрежении.
[22] *Сяба*, земной непостоянный мир.
[23] В таких записях указывают время и место, а иногда и цели составления того или иного буддийского текста.
[24] 1207—1210.
[25] *До:дзё:*, место передачи учения.
[26] Время, полностью отводимое подвижничеству, соответствует индийскому сезону дождей; в Японии обычно считается, что оно должно длиться с полнолуния четвертого месяца до полнолуния седьмого месяца.

# Записи при свете светильника о Конце Закона[1]

Составил Сайтё, *шрамана* нашей страны[2].

Кто преобразует текучий мир соразмерно единой сущности[3] — тот Государь Закона[4]. Кто снисходит до нравов людей, озаряя светом землю меж четырьмя морями — тот человечный государь[5]. А раз так, то человечный государь и Государь Закона выявляют друг друга — и раскрывают все вещи; истинная правда и мирская правда зависят друг от друга — и расширяют учение. Оттого сокровенные указания и проникают в мир, мудрыми наставлениями полнится Поднебесная.

Здесь мы, глупые монахи: пойманы небесными сетями[6], подчинены величественным статьям[7]. И всё еще не время нам отдыхать!

Для Закона-Дхармы есть три времени. И люди бывают трех разрядов[8]. Преобразующие указания процветают и увядают, следуя смене времен, записи порицаний и восхвалений принимаются или отвергаются, смотря по свойствам людей. Ведь и в судьбах трех древних мудрецов возвышение и падение были неодинаковы[9]. Способности к умудрению и озарению в пяти пятисотлетиях тоже разнятся. Разве можно одним и тем же путем проследить их все, оценить их все на одной и той же основе? Поэтому выстраивают чередой три времени: это времена Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона. Или же выявляют деяния монахов, нарушающих заповеди и соблюдающих заповеди.

Дальнейшее рассуждение делится на три части: вначале я передам учение о временах Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона, затем — определю деяния монахов, соблюдающих либо нарушающих заповеди, и наконец, подкреплю все это выдержками из книг нашего учения.

[1] Перевод по сетевому изданию [Хо:ракудзи net]. Текст соответствует изданию [ДДД].
[2] Шрамана (санскр., яп. *сямон*) — буддийский монах.
[3] «Единая сущность», *итинё*, — единая истинная природа, скрытая за многообразием явлений, она же «природа будды» во всех существах и вещах непостоянного мира.
[4] Государь Закона, *Хо:о:*, — Будда.
[5] Человечный государь, *нинно:*, — земной правитель, приверженный буддийскому учению.
[6] *Тэммо:*, сети небожителя Брахмы, они же — правила милосердного подвижничества, изложенные в «Сутре о сетях Брахмы».
[7] *Гонри*, законы государства.
[8] Соответствуют трем временам в истории Закона Будды, см. ниже.
[9] Три древних мудреца здесь — Фуси, Вэнь-ван и Конфуций.



Вначале — наследие учения о Правильном Законе, Подобии Закона и Конце Закона. Толкования здесь неодинаковы. Приведу сперва одно из них: приверженец Великой колесницы, монах Куйцзи[10], приводит выдержку из «Сутры о кальпе мудрых» и говорит: «После нирваны Будды — пятьсот лет сохраняется Правильный Закон и тысячу лет — Подобие Закона. А по прошествии этих тысячи пятисот лет Закон Шакьямуни исчерпается и исчезнет». О времени Конца Закона он ничего не говорит.

Есть и другое толкование: монахини не исполняют восьми заповедей почтения[11], ленивы и небрежны, и потому Закон не устоит вовсе[12]. На такие толкования я опираться не буду[13].

А в «Сутре о нирване»[14] сказано так: в пору Конца Закона соберутся толпою сто двадцать тысяч великих бодхисаттв и поддержат Закон, так что он не исчезнет. Но это относится к наивысшим бодхисаттвам, и этого я тоже использовать не буду.

Спрашивают: если так, то на протяжении тысячи пятисот лет деяния таковы, как было сказано, или нет?

Отвечаю: если следовать «Сутре о великом наваждении»[15], то после нирваны Будды в первые пятьсот лет великий Кашьяпа[16] и другие, освоившие семь ступеней мудрости и святости[17], друг за

[10] 632—682 гг., основатель китайской школы Фасян, продолжающей наследие Йогачары — одного из направлений махаяны. См. ниже прим. 40.
[11] «Восемь заповедей почтения», *хатикэй*, — восемь правил для монахинь: 1) даже столетняя старуха-монахиня должна почтительно признавать наставника в монахе, хотя бы он был и молод, и уступать ему свое сиденье; 2) монахиня никогда не должна бранить монаха; 3) монахиня не должна обличать дурные дела монаха, а он может обличать ее проступки; 4) только монах может принять монахиню в общину; 5) монахиня не должна скрывать своих проступков от монахинь и монахов; 6) монахиня должна просить общинников назначить ей монаха в наставники для посвящения; 7) монахини никогда не должны проводить летнее затворничество вместе с монахами (по другому толкованию, наоборот, в сезон дождей монахини не должны затворяться в уединении без наставника-монаха); 8) по окончании летнего затворничества монахини должны отчитаться кому-то из монахов о своем поведении. Такие требования содержатся в «Четырехчастном уставе», принятом в японской монашеской общине.
[12] Многие индийские буддийские тексты приводят предсказание Будды: община его учеников не устоит, потому что в нее будут принимать женщин. Однако Будда все-таки разрешил женщинам монашество по просьбе своей приемной матери, Махапраджапати.
[13] Составитель «Записок» отклоняет эти источники, потому что в них не говорится о последнем из трех времен — о времени «Конца Закона».
[14] Отсылка к месту: ТСД 12, 474а.
[15] Составитель «Записок» не цитирует дословно, а пересказывает отрывок из сутры — ТСД 12, 1013с.
[16] Яп. Касё:, один из ближайших учеников Будды.
[17] «Семь ступеней мудрости и святости», *сити кэндзё:*, в разных источниках называются по-разному, обычный список таков: вера, соблюдение заповедей,

другом придут и будут жить, соблюдая Правильный Закон, — и он не исчезнет. По прошествии пятисот лет Правильный Закон исчерпается и исчезнет. Пойдет шестое столетие — возникнут девяносто пять внешних путей[18] и будут спорить между собой. Тогда в мир явится Ашвагхоша[19] и сломит все эти внешние пути. В седьмом столетии в мир явится Нагарджуна[20] и сокрушит знамена дурных воззрений. В восьмом столетии монахи-*бхикшу*[21] станут самодовольны и ленивы, едва ли останется хоть один или два человека, кто бы обрел Путь Будды. Пойдет девятое столетие — и в монахи начнут принимать невольников, а в монахини — невольниц[22]. В тысячные годы, слыша о созерцании нечистого, монахи станут гневаться и не пожелают упражняться в нем[23]. В тысяча сотые годы монахи и монахини станут вступать в брак, будут бранить свой устав винаю, и клеветать на него. В тысяча двухсотые годы все монахи и монахини станут заводить детей. В тысяча трехсотые годы окрасят свои накидки-*кашаи* в белый цвет[24]. В тысяча четырехсотые годы четыре разряда учеников Будды[25] уподобятся наставникам-охотникам[26], станут торговать Тремя Сокровищами[27]. В тысяча пятисотые годы в стране Каушамби[28] будут два монаха — они вступят меж собой в спор, а затем убьют друг друга. Тогда Учение, Закон, сокроется в Драконовых палатах[29].

внимательное слушание наставлений, стыд за свои проступки, сожаление о проступках других людей, отвержение мирской суеты и мудрость [Маллер net].

[18] *Гайдо:* — небуддийские учения.

[19] Яп. Мамё, отождествляется с индийским буддийским мыслителем Ашвагхошей (I—II вв. н. э.).

[20] Яп. Рюдзю, отождествляется с индийским буддийским мыслителем Нагарджуной (II—III вв. н. э.).

[21] Санскр., яп. *бику* — буддийские монахи.

[22] Яп. *якко, хаситамэ.* Исходно устав не допускал в общину лично несвободных людей. В Японии это положение подтверждалось и мирским законодательством, правда, делалось исключение для невольников, уже хорошо знающих тексты буддийского канона. См.: [Тайхорё, 1985; 65—73]. Возможно и другое толкование: монахи станут заводить себе слуг, а монахини — служанок.

[23] *Фудзё:кан* — один из способов подвижничества, сосредоточение на отвратительных предметах: мертвых разложившихся телах и т. д.

[24] Кашая (санскр., яп. *кэса*) монашеский плащ, носится перекинутым через левое плечо. Цвет его (по уставу — желтый, цвет грязи и т. д.) восходит к цвету одежды охотника, с которым Будда после ухода из дому поменялся платьем. В Японии белые одежды носили монахи, занятые в государственном обряде, в отличие от темных одежд монахов-отшельников.

[25] Монахи, монахини, миряне, мирянки.

[26] *Рё:си* — человек, одетый как монах, но нарушающий заповеди. Это выражение в «Записях» — непрямая отсылка к «Лотосовой сутре», где говорится, что приверженец Будды не радуется сближению с мясниками, охотниками и другими злыми людьми; см.: [Лотосовая сутра, 1998; 298].

[27] *Самбо:* — Будда, его Учение и Община.

[28] Яп. *Кусэмми-коку* — город и страна в Индии, где в свое время странствовал Будда.



В восемнадцатом свитке «Сутры о нирване», в «Сутре о человеколюбивом государе» и в других книгах есть такие записи. Если использовать их, то получается: через тысячу пятьсот лет после ухода Будды не остается ни заповедей, ни стойкости, ни мудрости[30].

Поэтому в «Сутре великого собрания»[31] в пятьдесят первом свитке говорится так:

«После того как я исчезну, перейду на тот берег[32], в первые пятьсот лет все монахи-*бхикшу*, живя по моему Правильному Закону, будут крепко держаться освобождения. (“ОсвобождениемФ здесь называется то, когда впервые обретают плод святости[33].) В следующие пятьсот лет они будут крепко держаться стойкости в созерцании. В следующие пятьсот лет они будут крепко держаться усердного слушания. В следующие пятьсот лет они будут крепко держаться строительства храмов. А в следующие пятьсот лет — будут крепко держаться борьбы и раздоров. Белый Закон[34] сокроется и исчезнет».

Смысл таков: первые три пятисотлетия толкуются согласно сказанному. Община крепко держится за три Закона — заповеди, стойкость и мудрость — и может пребывать в них. По выдержкам из сутр, приведенным выше, таковы два времени: пятьсот лет Правильного Закона и тысяча лет Подобия Закона. После «строительства храмов» наступает уже время Конца Закона.

Поэтому Куй-цзи в «Толковании спорных мест Алмазной сутры праджня-парамиты»[35] говорит: «Пятьсот лет Правильного Закона, тысяча лет Подобия Закона, а после этих тысячи пятисот лет Правильный Закон, исполняемый при подвижничестве, исчерпается и исчезнет». Отсюда можно понять: времена начиная со «строительства пагод» относятся уже к Концу Закона.

Спрашивают: если так, то к которому из времен правильно было бы отнести наш нынешний век?

[29] Рю:гу: — башня, охраняемая драконами-нагами. По преданиям, из этой башни Нагарджуна (см. выше) добыл некоторые тексты учения махаяны.

[30] Соблюдение заповедей, стойкость в созерцании и мудрость — три больших части буддийского пути, санскр. *шила — самадхи — праджня.* Четвертым за ними следует освобождение, санскр. *вимукти.*

[31] На самом деле цитируется 55-й свиток сутры, ТСД 13, № 397, 363a—b.

[32] Будда здесь говорит о своем уходе в нирвану.

[33] Примечание составителя «Записок», вставленное внутрь цитаты из сутры. «Плод святости», *сё:ка* — просветление.

[34] *Бякухо:* — чистый, ясный Закон Будды.

[35] ТСД 40, 736a.

Отвечаю: сколько лет прошло после исчезновения Будды, многие толкуют по-разному, но я приведу два основных толкования. Первое — у наставника Закона Фа-шана[36] и других — излагается на основе «Записей о необычном в книгах династии Чжоу»[37]: «Будда ушел из мира в год старшей воды и обезьяны, в пятьдесят третий год правления пятого государя Чжоу, Му-вана Маня»[38]. Если опираться на это толкование, то от того года старшей воды и обезьяны до нынешнего года младшего металла и змеи, двадцатого года Энряку[39], прошло 1750 лет.

Второе толкование — Фэй Чжан-фана[40] и других — основано на «Веснах и осенях» страны Лу[41]: «Будда ушел из мира в год старшей воды и крысы, в четвертый год правления двадцать первого государя Чжоу Куан-вана Баня»[42]. Если опираться на это толкование, то от того года старшей воды и крысы до нынешнего года младшего металла и змеи, двадцатого года Энряку, прошло 1410 лет. Тогда нынешний век — самый конец времени Подобия Закона. Деяния этой поры уже те же самые, что будут во время Конца Закона.

А именно: в пору Конца Закона остаются только слова наставлений, а подвижничества и свидетельства больше нет. Если бы был Закон, учреждающий заповеди, то могло бы быть и нарушение заповедей. Закона, учреждающего заповеди, больше нет. Какие же заповеди возможно нарушить? Следовательно, нарушения заповедей тоже нет. И уж тем более — какие заповеди возможно соблюдать?!

[36] Имеется в виду Фа-юнь, китайский наставник, работавший при династии Сун (XII в.), то есть, вероятно, старший современник составителя «Записок». Фа-юнь составил один из самых полных словарей по китайской буддийской терминологии — «Собрание значений слов, переведенных либо записанных иероглифами» (кит. «Фаньи минъи-цзи», яп. «Хон-яку мё:ги-сю:», ТСД 54, № 2131, 1100c).

[37] «Записи о необычном в книгах династии Чжоу» (кит. «Чжоу шуи-цзи», яп. «Сю сёи-ки», ок. V в. н. э.), текст не сохранился, цитируется во многих буддийских сочинениях как источник, по которому вычисляется время жизни Будды Сякамуни.

[38] Даты здесь и ниже в «Собрании» приводятся по дальневосточной системе летосчисления: годы шестидесятилетнего цикла (называемые по стихиям и знакам зодиака) в годы правления тех или иных государей (китайских или японских). Предположительные годы правления Му-вана Маня — 947—927 до н. э. [ДКК, 2009; IV, 856]. Здесь его годы правления рассчитаны иначе, речь идет о 949 г. до н. э.

[39] Энряку — девиз правления японского государя Камму, 782—806 гг. Таким образом, предполагаемый год составления записок — 801.

[40] VI в. н. э., знаменитый китайский книжник, прославился также как даос-чудотворец. Составил «Записки о Трех Сокровищах в сменявшиеся эпохи» («Рэкидай Самбо:-ки»).

[41] Кит. «Чунь цю», яп. «Сюнсю», летопись царства Лу, сочинение Конфуция.

[42] Годы правления Куан-вана Баня — 612—607 гг. до н. э., четвертый год его правления — 609.



Поэтому в «Сутре великого собрания» говорится: «После нирваны Будды те, кто не имеет заповедей, наполнят все земли»[43].

Спрашивают: в сутрах и уставах повсюду запрещается нарушение заповедей, оно исключает доступ в общину. Так — для нарушивших заповеди. И уж конечно — для тех, кто вовсе не принимал заповедей! Как же ты сейчас снова и снова рассуждаешь о тех, кто живет без заповедей в пору Конца Закона? Как может Закон быть поврежден, ежели никто ему не вредит?

Отвечаю: такое основание не годится. Деяния, совершаемые во времена Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона, повсюду обсуждаются в сутрах. Внутри общины и вне ее, на Пути и в миру — кто не заметит этого, если только откроет? Разве я, если бы даже я ревностно оправдывал собственное дурное житье, мог бы скрыть Правильный Закон, поддерживающий державу? Но вот о чем я говорил сейчас: в пору Конца Закона существуют только такие *бхикшу*, кто лишь по имени — монах. Это имя — истинное сокровище нашего века, для нас нет другого «счастливого поля»[44]. Допустим, в пору Конца Закона были бы люди, соблюдающие заповеди. Это было бы весьма странно! Подобно тиграм на рынке. Кто смог бы в такое поверить!

Спрашивают: во многих сутрах мы видим деяния времен Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона. А из каких святых книг ты вывел то, что в пору Конца Закона те монахи, которые лишь по имени — монахи, считаются истинными сокровищами?

Отвечаю: в девятом свитке «Сутры великого собрания»[45] сказано так:

«Сравним. Истинное золото считают бесценным сокровищем. Когда же нет истинного золота, то бесценным сокровищем считают серебро. Когда нет серебра, то бесценным сокровищем считают подменное золотце, латунь. Когда нет подменного золотца, то за бесценные сокровища почитают медь красную и белую[46], железо, олово в сплаве с медью, свинец или простое олово. Точно так же во всех веках Будда — бесценное сокровище. Если нет этого сокро-

[43] Цитируемое место не найдено.

[44] *Фукудэн*, поле, подходящее для взращивания добрых «семян», — существо, забота о котором дает наибольшие заслуги. Такими «полями» называются Будда и его Община, наставник, родители и бедняки. Особенные заслуги, как считается, дает поднесение даров Будде и его общине, ведь те совершают наибольшее число благих дел для всех живых существ, и за счет даров мирянин становится участником этих дел.

[45] Цитируемое место — на самом деле 55-й свиток, ТСД 13, 363b.

[46] Собственно медь и никель.

вища-Будды, то наивысшим будет тот, кто постиг связи причин[47]. Если нет постигшего связи причин, то наивысшим будет *архат*[48]. Если нет *архата*, то за наивысших почитают всех прочих мудрых людей. Если нет и таких мудрецов, то наивысшими считают обычных людей, обретших стойкость. Если из обычных людей никто не обрел стойкости, то наивысшими считают тех, кто в чистоте соблюдает заповеди. Если никто не блюдет чистоты согласно заповедям, то наивысшими считают монахов-*бхикшу*, отклонившихся от заповедей. Если нет и таких монахов, кто отклонился от заповедей, тогда наивысшим считается тот, кто просто обрил голову, накинул плащ-*кашаю*, кто лишь по имени монах. Если сравнивать с девяносто пятью иными путями, то, конечно, его путь — превосходнейший. Сообразно этому он и принимает подношения от людей своего века и может стать для всех «счастливым полем». Почему же? А потому, что когда он сам себя разрушает, это страшно для всех живых существ. Если же дать ему защиту, приют и пищу, то в недалеком будущем даритель достигнет ступени терпения[49]».

В этой записи различаются восемь уровней бесценного. Как сказано, это Будда-Татхагата; *пратьекабудда*, постигший связь причин; *архат*, слушатель голоса Будды; мудрец, обретший первые три плода[50]; обычный человек, обретший стойкость; монах, соблюдающий заповеди; монах, нарушающий заповеди; монах лишь по имени, живущий без заповедей. Если проследить эту череду, то получится, что в каждом из времен — Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона — есть свои бесценные сокровища. Первые четверо — во времени Правильного Закона. Следующие трое — во времени Подобия Закона. А последний — в пору Конца Закона. Согласно этому следует объяснять: и те, кто нарушает заповеди, и те, кто живет без заповедей, — это все истинные сокровища.

Спрашивают: если внимательно рассмотреть предыдущую запись, то видно, что нарушители заповедей и монахи лишь по имени не могут быть истинными сокровищами. Ведь почему-то «Сутра о нирване», «Сутра великого собрания» и другие сутры говорят: если государь страны и великие сановники подносят дары монахам, нарушающим заповеди, то навлекают на свою страну три бед-

[47] Яп. *энкаку*, санскр. *пратьекабудда*.
[48] Яп. *ракан*, последователь Будды, идущий к освобождению из круговорота рождений и смертей.
[49] *Ниндзи*, ступень просветления, свободного от цепи перерождений.
[50] Три плода — три ступени совершенствования на пути становления архата. См. ниже, прим. 65.



ствия[51], а после смерти возрождаются в подземных темницах[52]. Так сказано о монахах, нарушающих заповеди. Что же и говорить о тех, кто живет вовсе без заповедей! И раз так, то получается: Татхагата одно и то же нарушение заповедей то порицает, то хвалит. Как Единственный Мудрец мог допускать такую ошибку — противоречить самому себе?

Отвечаю: этот довод неверен. В «Сутре о нирване» и других сутрах нарушение заповедей всякий раз порицается, когда речь идет о времени Правильного Закона. Это не касается монахов-*бхикшу* времен Подобия Закона и Конца Закона. Имя «монаха» одинаково, но между временами есть разница. Порицание же сообразуется со временем. Таковы указания Великого Мудреца. Итак, Почитаемый в мирах не противоречит сам себе.

Спрашивают: а почему в «Сутре о нирване» и других сутрах нарушение заповедей порицается и запрещается только для времени Правильного Закона? Откуда известно, что это не относится ко временам Подобия Закона и Конца Закона?

Отвечаю: я толкую приведенный отрывок из «Сутры великого собрания»; ее свидетельство соответствует тому, что было сказано о восьми уровнях истинных сокровищ. В каждом времени есть свои истинные сокровища, и потому Будда лишь для времени Правильного Закона строго запрещает и порицает нарушение заповедей, не велит допускать в общину монахов, пятнающих ее чистоту.

В третьем свитке «Сутры о нирване»[53] говорится:

«Сейчас Татхагата своим наивысшим Правильным Законом связывает воедино царей, великих сановников, советников, *бхикшу, бхикшуни, упасак, упасик*[54]; эти цари и великие сановники вместе с четырьмя частями общины должны побуждать учеников к усердию, помогать им обрести непревзойденные заповеди, стойкость и мудрость; а если те не изучают этот трехчастный Закон[55], ленятся и нарушают заповеди, то есть разрушают Правильный Закон, то цари, сановники и четыре части общины все вместе должны сурово наказать их. Тем самым цари и сановники обретут неизмеримые заслуги и не потерпят ни малейшего ущерба[56]. После моей нирваны будут такие *бхикшу*, кто пойдет в правильную сторону, станет соблюдать заповеди; они сохра-

[51] *Сандзай* — голод, мор и война.
[52] Яп. *дзигоку*, санскр. *нарака*, буддийский «ад», наихудшее из мест перерождения.
[53] ТСД 12, 381a.
[54] Монахов, монахинь, мирян и мирянок, они же — четыре части общины.
[55] Три части закона — сутры (проповеди Будды), уставы и толкования.
[56] Вообще вредить монахам нельзя, но дурным монахам — можно, это не будет иметь дурных последствий.

нят и поддержат Правильный Закон, а если увидят того, кто разрушает Закон, — пусть не медля порицают и наказывают его! Таковы мои ученики, истинные слушатели голоса. Так и знайте: эти люди обретут безмерное счастье. Если же добрые *бхикшу*, видя разрушителя Закона, оставят его, не порицая и не наказывая, ничего не станут делать, то знайте: такие люди по Закону Будды заслуживают гнева».

Далее, в двадцать восьмом свитке «Сутры великого собрания»[57] сказано:

«Если государь страны, видя уничтожение моего Закона, бросит его и не защитит, то все добытое им за неизмеримые века совершенствования в подаянии, заповедях и мудрости, полностью исчезнет; в его стране явятся три несчастья, а по окончании своей жизни он возродится в больших подземных темницах».

В этой же сутре в тридцать первом свитке[58] говорится так.

«Будда сказал:

— О, великий государь! Защищай одного *бхикшу*, который следует Закону, не защищай неизмеримое множество дурных *бхикшу*. Исключение можно сделать лишь для двух разрядов людей. Первые — достойные *архаты*, обретшие все восемь видов освобождения[59]. Вторые — *сротапанны*, вошедшие в поток[60]».

Такие предписания в изобилии встречаются всюду. И все эти предписания проясняют Правильный Закон, они не относятся к учениям для времен Подобия Закона и Конца Закона.

А времена Подобия Закона и Конца Закона таковы: коль скоро нет исполнения Правильного Закона, то нет и нарушения Закона. Что можно было бы назвать нарушением Закона, которого нет? Нет заповедей, которые можно было бы нарушить. Кто мог бы зваться нарушителем заповедей?

Далее: в эту пору нет того подвижничества, какое мог бы защищать великий государь; как же мог бы он навлечь на страну три бедствия, утратить заслуги от подаяния, заповедей и мудрости?

[57] Цитируемое место не найдено.

[58] ТСД 13, 216a.

[59] *Хати гэдацу* — восемь уровней сосредоточения: 1) желания возникают, но преодолеваются путем рассмотрения их предмета как нечистого; 2) желаний нет, предмет созерцания чист; 3) сосредоточение на чистом и достижение свободы от желаний; 4) созерцание бесконечного пространства; 5) созерцание беспредельного знания; 6) созерцание ничто; 7) созерцание, при котором нет ни мысли, ни безмыслия; 8) полное исчерпание всех ощущений и различений («Трактат о йоге», ТСД 30, 328c).

[60] Яп. *сюдаон*, «вошедший в поток» — «слушатель голоса Будды», достигший первой ступени совершенствования (вторая — «возвращающийся один раз», третья — «не возвращающийся», четвертая — архат). Сротапанна избавляется от ложных взглядов, и поток его существования устремляется к просветлению.



И далее: во времена Подобия Закона и Конца Закона нет таких людей, кто обрел плод, свидетельствовал о просветлении. Как же тогда истолковать слова об исключении для двух разрядов людей? Поэтому следует знать: проповедь, приведенная выше, относится к веку Правильного Закона, ко времени, когда возможно соблюдение заповедей, а значит, возможно и нарушение заповедей. Затем в тысячелетии Подобия Закона в первые пятьсот лет соблюдение заповедей постепенно ослабевает, а нарушение заповедей постепенно нарастает. Еще есть заповеди и подвижничество, но свидетельства, обретения плода — уже нет.

Поэтому в «Сутре о нирване» в седьмом свитке[61] сказано так.

«Бодхисаттва Кашьяпа, обратившись к Будде, сказал:

— Почитаемый в мирах! Согласно проповеди Будды, есть четыре породы демонов[62]. Если есть то, что проповедуют демоны, и то, что проповедует Будда, то как я могу различить, где чьи речи? Ведь все живые существа, может статься, следуют демонским деяниям! А может, есть и такие, кто следует проповеди Будды. Как узнать, где которая сторона?

Будда ответил Кашьяпе:

— После моего ухода в нирвану пройдет семьсот лет — и постепенно начнут появляться демоны *папии*[63], станут портить и извращать мой Правильный Закон. Подобно тому как портят и извращают его наставники-охотники. Те для виду облачаются в одежды Закона — и таковы же будут цари демонов-*папий*. Они уподобятся монахам-*бхикшу*, монахиням-*бхикшуни*, *упасакам*-мирянам и *упасикам*-мирянкам, притворятся также *сротапаннами*, вошедшими в поток, притворятся даже и совершенными *архатами*, примут плотское обличье будд. Принимая такие текучие образы, цари-демоны создадут нетекучие тела, извратят мой Правильный Закон. Эти демоны-*папии*, извращая Правильный Закон, станут говорить вот что: Будда, пребывая в стране Шравасти[64] в

[61] ТСД 12, 402c.

[62] Сисю-но ма — четыре источника страданий для живых существ: 1) «демоны ложных страстей», яп. *бонно:-ма*, санскр. *клеша-мара*; 2) «демоны совокупностей», яп. *ун-ма*, санскр. *скандха-мара*, пять совокупностей дхарм, составляющих изменчивый опыт — телесные ощущения, восприятие образов, их различение и оценка, «движущие силы» познавательной деятельности и сознание как таковое; 3) «демоны смерти», яп. *си-ма*, санскр. *мритья-мара*; 4) «демоны — дети небожителей», яп. *тэнси-ма*, санскр. *девапутра-мара*; к ним относится повелитель демонов — «Государь-демон с шестого неба», яп. *Рокутэн-мао*:, он же Паранирмита-васавартин, яп. *Така-дзидзайтэн*. Он и его помощники-демоны мешают людям совершать добрые дела («Трактат о йоге», ТСД 30, 776b).

[63] Яп. *хасюн*, он же *мара*, — демон-искуситель.

[64] Яп. *Сяэй-коку* — город и страна в Индии, где странствовал Будда.

роще Джетавана[65], якобы дозволил монахам-*бхикшу* иметь невольников и слуг, держать коров, овец, слонов и лошадей, а также котлы из меди и железа, большие и малые медные сосуды, всевозможные припасы; разрешил-де пахать поля и сеять семена, торговать на рынках, запасать зерно в амбары. И все это будто бы по причине великого милосердия — Будда, жалея живые существа, позволил им накапливать все это... Так вот: все подобные сутры и уставы суть демонские проповеди».

Итак, здесь сказано: по прошествии семисот лет постепенно станут появляться *папии*. Поэтому следует знать: для *бхикшу* этой поры они создают такие ложные толкования, постепенно позволяющие жадно накапливать восемь нечистых вещей[66]. Таковы демонские проповеди. В этой сутре и в других ясно указаны годы и века, полностью истолкованы деяния. Могут ли быть сомнения? Я привел лишь одну запись. Об остальных можно узнать по ней же.

Далее — вторая половина времени Подобия Закона. Соблюдающих заповеди остается мало, нарушающих заповеди — очень много.

Поэтому в «Сутре о нирване» в шестом свитке[67] говорится:

«Будда ответил бодхисаттве:

— Добрый сын! Допустим, в роще много деревьев *калаки*[68]. И среди этих деревьев *калаки* есть всего одно дерево, называемое *тиндука*[69]. У деревьев *калаки* и *тиндуки* плоды так похожи, что не различишь. Когда плоды созрели, некая женщина собрала их все. На девять частей плодов *калаки* — одна часть плодов *тиндуки*. Женщина этого не знала, собрала все, принесла на рынок и стала продавать. Глупцы и малые дети не различали их — и потому покупали плоды *калаки*, травились и погибали. Знающие люди услышали об этом и расспросили женщину: где ты взяла эти плоды? Она показала, где. И тогда знатоки сказали: в той роще бесчисленно много деревьев *калаки* и только одно дерево *тиндука*. Узнав об этом, люди посмеялись и выбросили все плоды. О, добрый сын! Для нашей большой общины закон восьми нечистых дел[70] подобен этому. Допустим, в общине много таких, кто совершает и принимает восемь дел, нечистых по Закону. И есть только один человек, кто

[65] Яп. *Гидасэйся* — роща недалеко от города Шравасти, в которой Будда произнес многие проповеди.

[66] *Хати фудзё:буцу* — восемь видов имущества, неподобающего для монаха: 1) золото; 2) серебро; 3) невольники; 4) невольницы; 5) скот; 6) склады с припасами; 7) товары на продажу; 8) запасы зерна.

[67] ТСД 12, 401a.

[68] Яп. *кара* — черная хурма с ядовитыми плодами (один из видов рода *Diospyros*, древесина его известна как «черное дерево»).

[69] Яп. *тиндзука* — съедобная хурма, она же персимон (*Diospyros embryopteros*).

[70] Обращение с восемью нечистыми вещами; см. выше, прим. 66.



в чистоте соблюдает заповеди. Он не принимает восьми дел, нечистых по закону. Он хорошо знает, что люди собирают и накапливают вещи, по Закону запретные, но действует все так же: не бросает общину, не расстается с нею. Разве он не подобен единственному дереву *тиндуке* в роще?»

Кроме того, в «Сутре о десяти кругах»[71] сказано:

«Если прибегнешь к моему Закону, выйдешь из дома, но будешь совершать дурные дела, — то ты не *шрамана*, хотя и зовешься *шраманой*, хотя дела твои и зовутся делами Брахмы[72], ты не делаешь дел Брахмы.

И все же тот *бхикшу*, кто лишь подобен монаху, открывает и показывают небожителям, *нагам*, *якшам*[73] сокровищницу заслуг всего Доброго Закона, становится добрым другом для всех живых существ, знакомя их с Законом. И хотя его желания не малы и он не довольствуется немногим, все-таки он обрил голову, надел одежду Закона. Из-за этих причин и условий он ради живых существ взращивает добрые корни, ради всех небожителей и людей открывает и указывает добрый Путь. И даже *бхикшу*, нарушающий заповеди, пусть как монах он и мертв, все еще годится в дело, подобно коровьей желчи — из-за остаточного влияния заповедей. Корова мертва, но люди берут ее желчь. Или как олений мускус: он годится в дело и после того, как олень издох».

Итак, в роще *калака* есть одно дерево *тиндука* — так сказано. Это сравнение означает: когда уже судьба склонилась к веку Подобия, мир полон монахов, нарушающих заповеди, но один или два *бхикшу* еще соблюдают заповеди. И дальше: *бхикшу*, нарушающий заповеди, хотя бы сам уже умер как монах, все еще источает благоухание — как мускус мертвого оленя полезен и после его смерти. «Полезен и после смерти» — это значит: для живых существ он становится мудрым другом[74]. Следует ясно понять: в такое время постепенно начинают допускать нарушение заповедей, и нарушители становятся «счастливым полем» для своего века — как и было сказано выше в «Сутре великого собрания».

[71] ТСД 13, 694b.

[72] Яп. *Бонгё:*, санскр. *брахмачарья* — название для правильного поведения монаха, строгого соблюдения заповедей, в Индии было общим у приверженцев будды и жрецов-брахманов. Жреческая «брахмачарья» — пора ученичества, многие предписания для брахманских учеников — те же, что у буддистов, например, целомудрие. Ср. прим. 6.

[73] Наги — змееподобные существа, якши — демоны-людоеды.

[74] *Дзэнтисики*, санскр. *кальяна митра*, — наставник, от которого люди могут узнать о буддийском учении.

А позже, по прошествии времени Подобия, остаются лишь те, кто живет вовсе без заповедей. Зная судьбу этого времени, Будда, чтобы помочь мирянам в последнем веке, восхваляет тех, кто монах лишь по имени, делает их «счастливым полем» для их века.

Далее, в «Сутре великого собрания» в пятьдесят втором свитке[75] говорится:

«Допустим, в будущем, в последнем веке, внутри моего Закона монахи, кто обрил голову и накинул плащ-*кашаю*, *бхикшу* только по имени, найдут дарителя, и тот будет с верой делать им подношения. Он обретет счастье на неизмеримые *асамкхьеи*»[76].

Еще в «Сутре о мудрости и глупости»[77] говорится:

«Допустим, некий мирянин живет в будущем Последнем веке, когда Закон постепенно исчерпывается. Монахов-*бхикшу* должного поведения, даже если они женаты и растят детей, этот человек должен почитать — монахов лишь по имени, числом в четыре человека и более — как если бы они были подобны Шарипутре и великому Маудгальяяне»[78].

В «Сутре великого собрания»[79] еще говорится:

«Если тех, кто нарушает заповеди или вовсе живет без заповедей, побивают и гонят, этот проступок равен пролитию крови будд числом в десять тысяч и десять раз по десять тысяч. Допустим, некие живые существа ради моего Закона обривают головы и накидывают плащи-*кашаи*. Хотя они и не соблюдают заповедей, все они уже запечатлены печатью нирваны. Эти люди для всех людей и небожителей указывают путь к нирване. Среди Трех Сокровищ эти люди таковы, что в сердцах рождаются вера и почтение к ним, и они побеждают все девяносто пять внешних путей. Такие люди непременно вскоре войдут в нирвану, они превосходят всех мирян, оставшихся дома, не считая лишь тех людей, кто обретает терпение и усердие, оставаясь дома. Поэтому даже нарушающим заповеди люди и небожители должны приносить дары».

В «Сутре о великом сострадании»[80] сказано:

«Обращаясь к Ананде[81], Будда сказал:

— В будущем Последнем веке в пору, когда Закон почти исчезнет, внутри моего Закона *бхикшу* и *бхикшуни* станут вот как “выходить из дома”: бродить, ведя за руки своих малых детей, из одного питейного заведения в другое; внутри моего Закона их деяния не будут деяниями Брахмы. Но даже когда они будут подвержены воздаянию за питие, внутри кальпы мудрых[82] все они смогут обрести вход в нирвану. В кальпе мудрых будет тысяча будд, все они чередою являются в мир. Я — четвертый из них. После меня будет Майтрейя, он сможет занять мое место. И так будет впредь, вплоть до Татхагаты Рочаны[83]. Такова череда будд. Так и знай, Ананда! Внутри моего Закона могут быть такие люди, кто *шрамана* только по своей природе, а деяния *шраманы* оскверняет — но зовется *шраманой*, обличьем подобен *шрамане*, одевается в накидку-*кашаю*. Внутри кальпы мудрых начиная с Майтрейи и вплоть до Татхагаты Рочаны такие *шраманы*, находясь подле Будды, вошедшего в нирвану без остатка[84], все друг за другом тоже обретут вход в нирвану, и тоже — без остатка и следа. Почему? Среди всех этих *шраман* любой, если хоть однажды призовет Будду по имени, хоть однажды породит в себе веру, — обретет заслуги, которые в итоге не пропадут впустую. Ибо я, благодаря мудрости Будды, знаю миры Закона со всех сторон».

В «Сутре о Вималакирти»[85] говорится:

«Среди десяти величаний Будды[86] счастье от слышания первых трех не исчерпывается и по прошествии той кальпы, когда Будда широко проповедует».

Эта и другие сутры все указывают год и век и утверждают: те, кто монах лишь по имени, с приходом Последнего века становятся учителями своего века. Если мерить тех, кто монах лишь по имени и живет в век Конца Закона, по меркам записей, относящихся ко времени Правильного Закона, то учение и способности людей друг другу не будут соответствовать, люди и Закон не совпадут. Исходя из этого в уставах говорится: если правила применяют к тому, что

[75] На самом деле цитируется 55-й свиток, ТСД 13, 363b.
[76] Яп. *асо:ги*, неизмеримо большое число, $10^{52}$.
[77] ТСД 4, 434a.
[78] Яп. Сярибуцу и Мокурэн, ближайшие ученики Будды.
[79] Свиток 53-й, ТСД 13, 354a.
[80] ТСД 12, 958a.
[81] Яп. *Анан*, ближайший ученик Будды.

[82] *Гэнго:*, санскр. *бхадракальпа*, — нынешнее время; называется так, потому что в нем явятся тысяча будд, ср. ниже.
[83] Яп. Рося.
[84] «Нирвана без остатка» — полное, окончательное освобождение.
[85] Цитируемое место не найдено.
[86] *Буцу-но дзю:го*: 1) Так Пришедший, яп. *Нёрай*, санскр. *Татхагата*; 2) Достойный Подношений, яп. *О:ку*, санскр. *Архат*; 3) Все Истинно Знающий, *Сё:хэнти*, санскр. *Самьяк-самбуддха*; 4) Идущий Светлым Путем, яп. *Мё:гё:соку*, санскр. *Видья-карана-сампанна*; 5) В Доброте Уходящий, яп. *Дзэнсэй*, санскр. Сугата; 6) Знающий Мир, яп. *Сэкэнкай*, санскр. *Локавид*; 7) Наидостойнейший Муж, яп. *Мудзё:си*, санскр. *Ануттара*; 8) Все Достойно Устраивающий, яп. *Тё:годзё:фу*, санскр. *Пурушадамья-саратха*; 9) Учитель Богов и Людей, яп. *Тэннинси*, санскр. *Шастадеваманушьянам*; 10 Будда, яп. *Буцу*, Просветленный — или Почитаемый в Мирах, яп. *Сэсон*, санскр. *Бхагаван* [Лотосовая сутра, 1998; 481].

не подлежит правилам, то эти правила не согласуются с тем, что записано в трех сводах ясных наставлений[87]. Может ли здесь быть проступок?

На этом завершаю приведение выдержек из сутр[88].

В заключение скажу: если взять учение и сопоставить его с опытом нашего века, то Конец Закона — это когда Закон вот таков, когда Правильный Закон разрушен и искажен. Три вида деяний[89] нельзя описать, четыре вида правил[90] нарушаются.

Как сказано в «Сутре о сомнениях в наследии Подобия Закона»[91]:

«Допустим, далее: есть люди, кто строит пагоды и храмы, дарит их Трем Сокровищам, но при этом не порождает в себе серьезного почитания. Призывают монахов и поселяют их в храмах, но не дают им питья и пиши, одежды, отваров и лекарств. И наоборот: сами просят подарков, едят пищу монахов, не разбирая, бедны те или богаты. Внутри всей толпы монахов создают нехватку припасов, нарочно устраивают раздоры и смуты. Толпа таких людей надолго опустится на три дурных дороги[92]».

Если посмотреть на нынешних мирян, то они в изобилии совершают подобные дела. Такова сама судьба времени, из-за людей так не происходит. У дарителей уже нет решимости дарить. Кто же смог бы порицать монахов за то, что они не подвижничают по-монашески?

И еще в «Сутре о завещанном учении»[93] сказано:

«Если один день едешь в повозке или на коне, это уничтожает заслуги от постных трапез за пятьсот дней. Разве это раскрывает проступок подвижника в нашем веке, заслугу от соблюдения поста?»

А в «Сутре о делах Закона»[94] говорится:

[87] *Саммё:*, здесь — три части Закона, см. прим. 60.

[88] На самом деле составитель «Собрания» дальше приводит еще несколько цитат, но не для обоснования своей мысли, а просто в качестве примеров.

[89] Телесные, словесные и мысленные.

[90] Правила для действий на ходу, стоя, сидя и лежа.

[91] ТСД 85, 1337b.

[92] Миры ада, голодных духов и животных, худшие пути перерождения.

[93] Сутра содержит последние наставления Будды перед уходом в нирвану, в том числе указания по соблюдению заповедей. Цитируемое место не найдено. Эта и следующие цитаты показывают, что обиход японской общины давно не соответствует установлениям Будды. Монахи ездят верхом, в государственных храмах живут на государевом содержании, все монахи так или иначе принимают «особые приглашения», то есть совершают обряды по заказам мирян и получают награду, которую не делят на всю общину.

[94] Цитируемое место не найдено.



«Мои ученики! Не принимайте отдельных приглашений[95], не ходите на землю государя страны, не пейте воду на земле государя страны. Пусть пятьсот великих демонов постоянно толпятся там перед вами, пять тысяч великих демонов постоянно следуют за вами и гонят, называя великими расхитителями Закона Будды».

А в «Сутре о матери-оленихе»[96] сказано:

«Если отдельно пригласить для обряда пятьсот архатов, их опять-таки нельзя будет назвать “счастливым полем”. Если просто дать милостыню одному *бхикшу*, пусть притворному, дурному — обретешь неизмеримое счастье».

В нашем веке люди, идущие по Пути, уже привыкли к отдельным приглашениям. И где, на каком поле тогда растить счастье? Людей, соблюдавших заповеди, разве можно сравнивать с ними? Те не вступали на государеву землю, и пить государеву воду им было не дозволено. Пять тысяч великих демонов тут же должны были изгнать их как великих расхитителей. О! Должно быть, монахам, соблюдавшим заповеди, было под силу все это...

А еще в «Сутре о человеколюбивом государе»[97] сказано:

«Если мои ученики исполняют службу для властей — это не мои ученики. Устанавливают большие и малые чины[98] для монахов, соподчиняют их. В такую пору Закон Будды истощается и исчезает. Это считают разрушением Закона Будды, причиной разрушения державы».

Если опираться на «Сутру о человеколюбивом государе» и другие сутры, то мирянин, признавая монашеские чины, разрушает общину. А в «Сутре великого собрания» и других сутрах говорится о монахах без заповедей как о сокровище, спасающем мир. Итак, разве лучше видеть в монахах саранчу, что пожирает страну, — и отказаться от сокровища, которое, наоборот, защищает наш дом?

Не нужно различать эти два разряда: вместе они вкушают то, что имеет единый вкус. То, что осталось от общины монахов и монахинь, не надо уничтожать. Не надо терять времени, пока колокола еще звучат!

Таково учение о Конце Закона — и да укажет оно путь к сохранению державы!

[95] *Бэссё:*, приглашение к мирянину какого-то определенного монаха, а не всей общины (или любого монаха по решению общины). «Четырехчастный устав» запрещает принимать такие приглашения (ТСД 22, 657a).

[96] Цитируемое место не найдено.

[97] ТСД 8, 833c.

[98] *Со:то:*, иерархия внутри общины, предписанная мирскими властями для удобства надзора за монахами.

# Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо[1]

1. «То, чему следует быть»[2]. За эти семь слогов можно и нужно держаться. У монаха — то, чему следует быть для монаха, у мирянина — то, чему следует быть для мирянина. И так далее: у царя-государя — то, чему следует быть для царя и государя, у служилого и подданного — то, чему следует быть для служилого и подданного. Мы отворачиваемся от того, чему следует быть, и от этого — все дурное.

2. Я не из тех, кто говорит, как нам помочь нашему будущему веку[3]. Я — тот, кто для начала старается лишь делать то, чему следует быть в нынешнем веке.

3. Подвижничать по Закону Будды нельзя с нечистым сердцем[4]. А воины, например, ведут нечистую жизнь: и как же им жить? Не нужно думать: лучше я брошу Закон Будды, последую за людьми, за их всегдашним обычаем — и хватит с меня. Даже когда что-то непостижимо, как мудрость Будды, — нужно стараться понять, достать до дна[5]. Пусть я многого не знаю — да ведь меня так и зовут невеждой, и никакой беды в том нет. Но бросить все, жить с нечистым сердцем — не годится. Трудно так жить, даже если обрил голову: трудно не потерять человеческий облик[6]. Чем тогда будешь отличаться от наставников полевых плясок, от тех, кого зовут мискантовыми монахами, и прочих?[7]

[1] Перевод по изданию [Кана хого-сю, 1964; 59—75].

[2] Яп. *а-ру-бэ-ки-ё-у-ва*. Мёэ пишет эти семь слогов семью иероглифами (запись фонетическая, не смысловая). *Арубэки* — это и «должное», и «возможное», и то, что человеку следует делать, и то, что ему причитается по его делам.

[3] *Госэ*, здесь — посмертие, будущая жизнь.

[4] *Кэкитанаки кокоро*, сердце, чье «дыхание» (*ки*, кит. *ци*) нечисто.

[5] Отсылка к сравнению учеников со зверями на переправе через реку. Одни, как зайцы, плывут у самой поверхности, другие, как лошади, погружаются наполовину, а третьи, как слоны, шагают по дну («Сутра о заповедях для мирян», «Убасоку кай-кё:», ТСД 24, 1038b).

[6] «Обрить голову», здесь — стать монахом. «Потерять человеческий облик» — переродиться после смерти животным, голодным духом или узником ада.

[7] «Полевые пляски», *дэнгаку*, поначалу — народные плясовые игры, связанные с обрядом посадки риса. К XII в. представления *дэнгаку* уже устраивались просто как зрелища — иногда сюжетные, с плясунами в масках и причудливых нарядах. Исполнители, обученные лицедеи, брили головы, подобно монахам, их называли «наставниками Закона», *хо:си*. Как и сказители с лютнями *бива* и мастера некоторых других искусств, эти «наставники» могли пользоваться покровительством храма и отдавать в храм часть сборов со своих выступлений. При этом *дэнгаку-хо:си* не принадлежали ни к податному люду, ни к настоящим монахам, а причислялись к *хинин*, отверженным, и жили в особых общинах. См.: [Анарина, 2008; 121—125]. Мискант, яп. *сусуки*, — высокая трава с белыми метелками. «Мискантовыми» называли исполнителей одного из видов полевых плясок.



4. В древности сердца людей, приверженных к Закону Будды и довольных им, были в точности такими же, как у нынешних людей, тянущихся к славе и выгоде. Я это понял много лет назад, и точно так, ничуть не иначе, записано в «Сутрах агамы»[8]. Посмотрите как-нибудь потом.

5. Если про меня говорят: он, мол, следует за другими людьми, — я теперь от этого не страдаю. В сердце вовсе нет тяги ни к славе, ни к выгоде. И ни за кем я не хожу, уговаривая: пожертвуйте на свиток сутры, на статую будды...[9] Если не получается все свое сострадательное сердце обратить к миру живых существ[10] — то чего-то другого уже не нужно. Всем сердцем стыжусь, что обо мне будут думать: неужто он пренебрегает нищими и прокаженными?[11]

6. Счастье — принимать подношения, когда внутри имеешь достоинства, соразмерные вере и щедрости людей. Можно не сомневаться, верно: когда монах-*бхикшу*[12] нарушает заповеди, то в будущем веке он не получит благого воздаяния. Одежда на нем станет огненной сетью и сожжет ему тело, еда обратится в раскаленные колеса и спалит ему нутро[13].

7. Пусть люди ради нашего обряда не читают ни одного свитка сутр, ни одного заклинания-*дхарани*[14], совсем не возжигают благовонных курений[15] и не славят будд[16], — но если их сердца и тела выправлены,

[8] Мёэ здесь говорит о том, что тяга к Закону Будды и тяга к мирским благам ничем не различаются. «Сутры агамы», «Агон-кё:», от санскр. *агама*, «предание» — ранние буддийские тексты, вошедшие в китайский канон. О двух видах желаний говорится в «Смешанных сутрах агамы» («Дзо: агон-кё:», ТСД 2; 383a).

[9] Мёэ говорит, что не «побуждает к следованию», *кандзин*, то есть не вовлекает мирян в разные благочестивые начинания.

[10] Обычно в буддийских текстах различаются три области мира: ближайшая для человека — его собственный опыт; следующая — другие живые существа; дальняя область — «земля-страна» (горы и реки, травы и деревья).

[11] «Прокаженные», *райбё:*, больные кожными заразными болезнями (не обязательно именно проказой). Считались самыми нечистыми людьми.

[12] Яп. *бику*, санскр. *бхикшу* — буддийский монах.

[13] Отсылка к «Сутре размышлений о правильном Законе». Речь идет об одежде и еде, полученных в дар от мирян.

[14] Яп. *дарани*, санскр. *дхарани* — особые сочетания священных слов, мантр, применяемые в буддийских обрядах.

[15] Благовония — одно из самых частых подношений в буддийский храм.

[16] Не выражают «почтения», *райхай*.

если они действуют сообразно тому, чему следует быть, то все небожители и добрые божества милостиво защищают их. Пожелания исполняются сами собой, стремления осуществляются легко. Чем усложнять всё и мучиться — лучше просто, ничего особенного не делая, жить правильно. Если сердце по привычке привязано к вещам, одержимо страстями, и желания его глубоки, если тело по своей повадке неустроенно, жадно до вещей, позволяет себе не то, что следует, — то человеку причитается такое же наказание, как тому, кто читает сутру нечистыми устами, даже если бы он с почтением прочел сотни и десятки тысяч свитков сутр, изготовил тысячи и сотни миллионов изваяний будд, следуя правилам монахов-архатов, обретших свидетельство о плоде[17]. Кто творит обряды с нечистым сердцем, тот все быстрее движется в дурную сторону, а достичь желаемого не может. Глупец, не понимая этого, не выправив своего сердца, как попало, ходит кругами, следуя за желаниями своего сердца; когда совершает обряды, помыслы его спутаны: как-нибудь да сбудется, что хочу! Страсти в сердце у этого глупца глубоки, он созывает наставников Закона, мучает свое божество-сердце, надрывает кости и нутро, а обряд не удается, и за такие деяния ему воздается в подземных темницах[18]. Поистине, печально видеть это!

8. Люди всегда говорят: «Когда хорошо знаешь какой-то предмет, начинаешь чваниться». Это не так. Если хорошо знаешь, чваниться не начнешь, чванство появляется как раз от незнания.

9. Человек, допустим, «увидел природу будды» — как будто пагоду храма Тодзи углядел от поворота на Первую улицу. И надо ему еще дойти до Девятой улицы[19]. В самом деле, трудно!

10. Людьми, живущими по Закону Будды, называют тех, кто, для начала, избавил свое сердце от всего, чем оно напитано, к чему

[17] То есть достигших просветления. Величание *ракан*, санскр. *архат*, «почтенный», в Японии обычно относят к ближайшим ученикам Будды. Архатов, ищущих освобождения для себя, противопоставляют бодхисаттвам, которые подвижничают ради других.

[18] В буддийском «аду».

[19] Здесь Мёэ отсылает к топографии столицы, города Хэйан. Если идти по Столице с севера на юг, по главной улице Киноварной птицы, то пагода видна с самого начала, от угла Первой улицы. Но надо пройти еще восемь больших кварталов (мимо Второй, Третьей улиц и т. д.) и наконец, на Девятую улицу выходит сам храм Тодзи. «Увидеть природу», *кэнсё:* (свою, тождественную природе будды), — главная цель подвижника по учению о «созерцании», *дзэн*. По Мёэ, такое внезапное видение — только начало пути.



привязано. Кто, сверх того, знает какой-то предмет, того зовут «ученым»; кто прошел испытания[20], того называют «испытанным чудотворцем», «наставником в истинных словах»[21]. А кто этого не может, кто не испытан, может быть просто монахом без ремесла[22]. Но если кто понапрасну держится за здешнее свое бытие, то к нему вообще не подходят слова «человек Закона Будды».

11. Государь Прасенаджит[23] сказал Будде: «Моя мать недавно скончалась. Если кто-нибудь вернет ее к жизни, я вознагражу его — брошу страну, дворец, жену и детей, отдам свое тело и долю». У людей нынешнего века немного скорби бывает, но чтоб настолько горевать — такого не случается. Все уже усвоили сердцем: есть огромная разница между древностью и последним веком, между великими державами и окраинными дикарями...[24] Жалко!

12. Обычай последнего века — умножать свою славу и выгоду кое-как изученным Законом, а главный смысл Закона не брать. Поэтому отбрасывают путеводные основы двух видов пустоты[25], они же — печати Закона[26], не раскрывают глаз. Если бы то, что говорят ученые люди наших дней, было истинным Законом Будды, — да разве не был бы такой Закон Будды худшим из всех путей? И что пользы звать человека другом[27], когда он ничего не захотел усвоить сердцем? В самом деле, есть о чем скорбеть!

[20] *Гэн*. Под таким «испытанием» обычно понимается подвижничество в суровых условиях, закаляющее волю и дающее чудесные силы. Например, Монгаку, учитель Мёэ, испытывал себя, стоя зимой под водопадом. «Испытаниям» придавали особое значение мастера «тайных» обрядов и горные странники *сюгэндзя* (приверженцы «пути упражнений и испытаний», они же — «спящие в горах», *ямабуси*).

[21] «Истинные слова», яп. *сингон*, здесь — мантры. «Наставники в истинных словах» — исполнители обрядов, которым приписывалась чудотворная сила. Во времена Мёэ это не только приверженцы школы Сингон, но и посвященные знатоки «таинств» (прикладных учений об обряде) из других школ.

[22] *Муи-но со:*, также «бездеятельным», избравшим «недеяние».

[23] Яп. Хасиноку-о, современник Будды, правитель страны Кошалы. Рассказ о нем и его матери приводится в «Смешанной сутре агамы», см. выше.

[24] *Хэньи*, отсылка к противопоставлению культурного срединного Китая диким окраинам. Для Мёэ средина мира, правда, находится не в Китае, а в Индии, на родине Будды.

[25] Два раздела буддийского учения: первый показывает, что привычное нам наше «я» относительно, «пусто», что поистине оно не существует как нечто устойчивое, а есть лишь изменчивый опыт, поток *дхарм* — носителей единичных признаков, сменяющих друг друга. Второй раздел раскрывает «пустоту», относительность самих *дхарм*.

[26] *Хо:ин*, здесь — главные наставления буддийского учения.

[27] «Другом» принято величать того человека, от кого узнал о Законе Будды.

13. Как я учился Пути: все будды и бодхисаттвы, думал я, милосердно подвижничали на каком-то Пути Будды, и если я тоже стану защищать его и следовать ему, то пусть бы даже по меркам нынешних ученых это было бесполезно, — все равно, разве не отведаю я, чего хочу, — милости Будды? Когда действуешь таким порядком на Пути Будды, сердце как раз изнутри и проясняется, без всяких помех.

14. Я издавна, с детства, смотрю на святое учение и хочу лишь понять вкус Закона — чтобы был он тот самый, какого отведал Будда; а без этого — что мне за радость, если меня станут хвалить как человека, достигшего учености?

15. Мне нужен учитель, а ученики — нет. Обычно всегда хочется поскорее стать учителем — это будто бы лучше, чем следовать за другими людьми и всю жизнь ходить в учениках. Но чем наставлять учеников, я лучше буду наставлять собственное сердце, чтобы достичь плода Будды. Ведь и Будда почтительно внимал всем достойным людям, и потому он пребывает выше всех живых существ — как Учитель Богов и Людей[28].

16. Человек пришел повидаться со мной в мою хижину и попросил наставлений о Законе. Я сказал: в наши дни даже те, кто достиг учености, запомнил и понял столько-то строк, столько-то записей, совсем не видят истинной правды сердца. А гость мой ничего не отвечал. Сразу сил лишился, так что все нутро застыло от гнева.

В «Сутре о нирване» говорится: «Вот что я вам сейчас скажу. Кто не видит истинной правды сердца, тот из-за этого долго кружится в водовороте рождений и смертей, в мире страдания»[29]. Эта истинная правда сердца такова, как есть, знаешь ее или не знаешь, видишь ее или не видишь; и когда вычерпаешь до дна, изучишь и прояснишь ее, все равно поистине не видишь, знаешь ли ее или нет. Я это сказал, а у человека нутро застыло. Застыло нутро — и тут же проявилось то, чего он не знает.

Всему свету известный вор украл горшок, надел на голову и начисто забыл о нем. Когда хозяин спохватился — горшок пропал! — и пустился на розыски, вор раскрыл обе руки: вот, не брал я

[28] Тэннинси — одно из величаний Будды. Схожая слава в Китае была у Конфуция: он всякий раз расспрашивал людей о том, в чем они разбираются, потому и был настоящим мудрецом.

[29] ТСД 12; 451c.



горшка! И правда, в руках он его не держал. И устами — не держал! Слова-то его были искренней правдой. А что горшок надет на голову и со стороны отлично виден — этого он не знал. И тут — точно такое же оправдание: не брал я горшка! Грустно.

17. «В старину мы свидетельствовали об основе истинного свойства[30] и ученикам вручали эту основу. В последнем веке нет мудрости, основы для свидетельства, и мы украшаем поверхность здешнего мира, наша первая задача — приблизиться к мирским пределам, распространять Закон Будды возле храмов». Так говорят — и отдают все свое сердце, тратят всю свою жизнь на наряды для полевых плясок и обезьяньих игрищ[31]. «Я руковожу полевыми плясками при храме!» — говорит ученый монах, хлопочет, чтобы люди узнали об этом, и добивается своего: молва о нем расходится. Сказать же «я вступил на Путь Будды» — совсем другое дело. Когда человека обсуждают как подвижника на Пути Будды, он тем самым лишь отдаляется от Закона Будды.

18. Люди всегда должны помнить, что днем и ночью все их поступки отражает зеркало Дзёхари[32]. Не надо думать: это дело тайное — о чем я тайно помышляю в сердце, того люди не узнают. Не скрытое облаками, все отражается в том зеркале: стыдно!

19. Старательно творят добрые дела ради умерших[33] — но часто при этом сердцем тянутся к славе и выгоде, ко всяким мирским целям, совершают подношения без веры — и не получают никаких заслуг, стараются без толку. Наставники Закона тоже: нарушают заповеди, не соблюдают, как должно, трех деяний[34], и при этом считают себя достойными вкушать благие дары, принимать подношения. В сердцах у них нет истинной веры, а они читают сутры, произносят заклинания-*дхарани* — и никакой пользы умершему не

[30] Также. «истинный знак», *дзиссо:* — свойство всех вещей быть изначально чистыми, тождественными будде.

[31] «Обезьяньими игрищами», *саругаку*, называется еще один вид лицедейских представлений в Японии во времена Мёэ. Их исполнители — плясуны, акробаты, мимы — как и мастера «полевых плясок» *дэнгаку*, жили под покровительством храмов или святилищ. См.: [Анарина, 2008; 112—120].

[32] Букв. «чистый *хари*» (где *хари*, санскр. *спхатика*, — хрусталь) — зеркало государя Ямы (яп. Эмма), вершащего посмертный суд над людьми. Подходя к этому зеркалу, умерший видит в нем все свои дурные дела.

[33] Совершают подношения и заказывают обряды в храмах ради благой посмертной участи умерших родичей и друзей.

[34] Телесных, словесных и мысленных.

приносят. Каждый из них, принимая искренние подношения, облекается в одежду греха и должен будет опуститься на один из дурных путей[35]. Таковы дела Закона в последнем веке — бесполезные, мелкие и глупые. И монахам, и мирянам надо остерегаться, как бы поистине не навредить себе и другим.

Мы, с одной стороны, можем жалеть о плоде воздаяния, но с другой стороны, можем и радоваться. Жалеть — о том, что тело живет после ухода Будды, а радоваться — что сердце завязало связь с Законом Будды[36].

20. Если Закон вручают без разбора направо и налево, он не задерживается ни в телах, ни в словах. Раз не задерживается в телах и в словах — он превращается в яд. Закон не имеет собственных свойств[37], и потому люди сплошь да рядом говорят: ну и ладно, будем лежать-полеживать и ничего не делать.

21. «У достойных монахов чудесные дела непостижимы и неописуемы — мы их и оставим». Понимаю и завидую: о, сколь великолепны те люди, кто не имеет вовсе ни особенной решимости, ни чудесных дарований, но бросает свою долю, не щадит жизни, отправляется в Индию и там всячески подвижничает по Закону Будды!

22. В древности глупцам шло на пользу житье возле мудрецов. Теперь же глупцы из окружения вроде бы мудрых людей, наоборот, ради «премудрости ученых» впадают в заблуждения и постепенно отворачиваются от основ Закона.

23. Нынче нет ни особенно способных людей, ни особенно бездарных. Все будто бы одинаковые, не различишь на вид хорошего и дурного. Ибо таков последний век. Проходят годы, минуют дни, и дальше, в самом конце, не останется, должно быть, и того немногого, что есть сейчас.

24. Мелкие, глупые делишки последнего века: подвижничать так, как учил Будда, первейшим делом не считают. Дотошно разобрав одни письменные знаки, читают затем письмена, только читают и повторяют, не применяют к вещам, не имеют того сердца, что

[35] На пути «подземных темниц», «голодных духов» или животных.

[36] *Кэтиэн*, связь между людьми, буддами, божествами и др., возникшая как следствие общих деяний и длящаяся в будущем рождении.

[37] Определенных отличительных признаков кроме «истинного свойства» (ср. выше) — общего свойства будды и тех существ, кого он спасает.



на деле применяло бы это учение. Сердца тянутся к пустопорожним спорам и помраченным мыслям, верные тому, что им кажется истинным. Это все можно обратить и к собственному моему сердцу, не достигшему Будды.

25. Нужно выбирать учителя, хорошенько все взвесив, рассудив и снова рассудив. Не следует тут ни подчиняться воле родичей, ни тянуться за друзьями, ни полагаться на случай. В «Сутре совершенного пробуждения»[38] говорится: пусть твоим учителем будет тот, кто может излечить от четырех недугов: «действия, попустительства, приостановления и уничтожения». Подробно это разобрано в четвертом свитке «Толкования к сутре совершенного пробуждения»[39].

26. «Мой обычай не таков, как надо по Закону. Да к тому же я нераскаянный нарушитель заповедей, но люди весьма меня уважают и доверяют мне». Бывают такие почтенные наставники. Не нужно думать, будто это честно — так вести себя. В «Сутре о накоплении сокровищ»[40] Будда говорит: «При Конце Закона я дам волю

[38] ТСД 17, № 842, 920с. В переводе К.Ю. Солонина: «Благие мужи! Прекрасная Дхарма, объясненная благомудрыми друзьями, должна избавлять от четырех болезней. Что это за четыре болезни? Первая — болезнь действия. Допустим, некто говорит так: “Я, основываясь на изначальном уме, исполняю множество практик и стремлюсь достигнуть Совершенного Пробуждения”. Природа Совершенного Пробуждения не достигается посредством действия. Поэтому и говорят о болезни “действия”. Вторая — болезнь попустительства. Предположим, некто говорит: “Мы не будем ныне прерывать рождения и смерти, не будем стремиться к нирване. Нирвана и рождения, и смерть не подразумевают возникновения и гибели. Нужно бросить все, следовать природе вещей и стремиться к Совершенному Пробуждению”. Природа пробуждения не достигается через попустительство. Поэтому и говорят о болезни “попустительства”. Третье — болезнь приостановления. Допустим, некто говорит следующее: “Ныне я навечно остановлю возникновение мыслей в своем уме и обрету разностную и умиротворенную природу всех [вещей]. [Таким образом я] устремлюсь к Совершенному Пробуждению”. Природа Совершенного Пробуждения не достигается через приостановление. Поэтому и говорят о болезни “приостановления”. Четвертое — болезнь уничтожения. Бывает, что рассуждают следующим образом: “Ныне я навечно уничтожу все аффекты, тело и ум [обретут] совершенную пустоту и [им] более ничего принадлежать не будет, в том числе и органы чувств, пыль и ложный внешний мир. Когда все будет умиротворено, я устремлюсь к Совершенному Пробуждению”. Но природа Совершенного Пробуждения не есть свойство уничтожения, поэтому и говорят о болезни “уничтожения”. Преодолевший четыре болезни познает чистоту. Такое созерцание называется истинным созерцанием. Все иные созерцания есть ложные» [ИСКБ, 1999; 434].

[39] ТСД, 39; 568с—571а. Сочинение Гуй-фэна Цзун-ми, наставника школы Хуаянь.

[40] В тексте сутры в [ТСД] процитированного отрывка нет; возможно, Мёэ читал какой-то другой вариант ее текста.

демонской силе: этому следует быть. Но люди с правильным взглядом будут видеть, что я рядом».

27. Телу не долго жить в этом веке, и для него все преходяще: впустую сердце привязывается к людской молве. Если бы ему предстояло прожить, допустим, тысячу или десять тысяч лет — все равно лучше было бы любить только доброе. А в теле, недолговечном, как вспышка молнии, как утренняя роса, даже однажды совершить дурное — выйдет мелко и по-дурацки. До чего глупо!

28. Когда преображаешься в будду, проповедуешь Закон и принимаешь подношения, — мелко и глупо брать дары за то, что говоришь чепуху. Проповедники Закона знают, как принимать подарки, но забывают мысль Будды. Укор таким наставникам есть в «Сутре о накоплении сокровищ»[41]. В разделе о проповеди Закона там один наставник говорит: быть возле учителя, который по-настоящему истинно проповедует Закон, — то же самое, что жить в век, когда Будда пребывает в здешнем мире.

29. Нынешние люди: что же им делать? Всегдашний уклад в мире — понимать учение Будды так, будто в нем говорится лишь про выход из круговорота рождений и смертей. Это похоже на привязанность к нирване у приверженцев двух колесниц[42]. А если скажешь, что о сути дела такие люди говорят дурно, — похоже будет, что чванишься. Плачевно, что Закон Будды исчезает! Но то, что «Закон исчезает», не значит, что нам не хватает Закона Будды или что он у нас пропал. Вот когда такие дела, как наши, разрастаются, это и называют «исчезновением». Значение этого подробно разобрано в «Записи вопросов о выходе и проявлении»[43]. Можно посмотреть выдержки оттуда.

30. Глупцы не понимают, что у них «есть природа». Таких на путь Будды вводят через отрицание: «природы нет». Люди вроде нас крепко держатся за «себя» — да разве же такие войдут? Но, ища ответа, понимаешь: таких, неспособных, по учению Будды, не бывает[44].

[41] Возможно, имеется в виду вот это место: «В пору, когда Правильный Закон исчерпается, будет много нарушителей. Они не будут подвижничать, исполняя чистый, белый Закон» (ТСД, 11; 267b).

[42] Речь идет о двух направлениях раннего буддизма: «слушателях голоса Будды» и «подвижниках-одиночках». И те, и другие порой впадают в ложную привязанность к нирване (как цели их усилий), что не лучше привязанности к мирским вещам. Для Мёэ Закон Будды говорит прежде всего о том, как жить сейчас, а не о будущей нирване.

[43] «Сюцугэн монки», неизвестно, о каком тексте идет речь.



31. Кто говорит о грехах других людей, сам не имеет заслуг. «Иметь заслуги» значит быть человеком, предпочитающим заслуги. А если тянешься только к грехам других людей, — это как раз и есть грех, заслуги в таких местах не обитают[45].

32. Будь сейчас тот век, когда Будда пребывал в здешнем мире, — я бы не был даже меньшим послушником-*шраманерой*[46]. Глупо и мелко — корчить из себя учителя.

33. Я всегда говорю людям, полным решимости: «Что нужно, чтобы стать буддой? Что нужно, чтобы пройти Путь? Выбросить из своего сердца все стремления к чему-то, снова стать никчемным, ни с какой стороны не заботиться о себе, просто есть, когда приходит голод, одеваться, когда приходит холод; если так провести всю жизнь, то хоть бы великая земля развалилась, Путь не сможет развалиться». Человек со стороны услышал это и решил: да, пожалуй, неплохо стать никчемным. И мне, думает, так бы хотелось. И стал есть досыта, спать досыта, либо проводить время в путаных мыслях, либо тратить дни на путаные разговоры, не принося никакой пользы другим, ничем не помогая храму. Так и коротал время от рассвета до заката и думал: вот, я ничего не делаю — стал как есть никчемным человеком! Да, он снова стал никчемным — скотом. Если так жить, непременно и точно попадешь в подземные темницы. Где уж тут обрести плод Будды!

Те никчемные, про кого я говорю, сначала телом и сердцем вступают на Путь, не спят в помрачениях, не предаются путаным мыслям, как придется, не приходят в смятение, когда сидят в сосредоточении, потому что следуют собственной свободе. Днем и ночью пребывая в такой решимости, они не тянутся к действам[47], не стремятся к искусствам, и нет у них такой мысли: хочу стать буддой; нет

[44] Здесь речь идет о том, что обычный человек не может сразу осмыслить свою природу как тождественную природе будды. Поэтому для начала ему говорят, что природы у него нет — всего того, что он привык считать «собой», на самом деле не существует. Избавиться от установки на то, что «я» есть, трудно но возможно, в этом смысле, по Мёэ, неспособных людей нет.

[45] Весь этот отрывок можно прочесть и несколько иначе: речь может идти не о грехах и заслугах, а о пороках и достоинствах.

[46] Яп. *сями*, санскр. *шраманера* — ученик, готовящийся принять монашество.

[47] *Но:* — общее название для представлений дэнгаку и саругаку, ср. выше.

такого желания: хочу достичь Пути. Отбросить охоту выдвинуться среди людей, без всякого стремления в сердце, превратиться в никчемного и так проводить всю жизнь — это значит дать великий обет.

Думать «стану-ка я буддой», вступить на путь обучения, выводящего из дому, и все думать: «а вдруг я не стану буддой» — это, нечего и сомневаться, страшно. Живя так, никогда не достигнешь Пути. Я не веду людей по дурной дороге, к мыслям про то, как человеку стать буддой. Если меня слушаются и верят мне — надо верить и в этот способ. Если в жизни вот так снова стать никчемным — разве это будет никчемное дело?

34. Дела между учителем и учеником по закону Будды очень важны. Даже если дожил до ста лет и не знаешь Закона, — слушай Закон, следуя за монахом-*бхикшу*, пусть ему всего лишь десять лет.

35. Брось ты служение Будде, чтение сутр, все приемы Большой и Малой колесниц[48] — просто говори с учителем, понемногу, то об одном, то о другом.

36. Нынче думают: раз уж нет того Закона Будды, каким он должен быть, его и нарушить невозможно[49]. Живут в общине, как волки с подрезанными хвостами.

37. Когда нет учителя, надо слушаться старшего там, где живешь. Все пусть так подчиняются один другому. Если так не делать, жить в общине без мудрого согласия, то чем мы будем отличаться от тигров, волков и ядовитых змей?

38. Известно, что младшая сестра почитаемого Ананды, госпожа-монахиня, разозлилась на почитаемого Кашьяпу — и провалилась в подземные темницы[50]. Если применим это к нашим делам, то и в нынешнем веке сердиться на монахов — тоже дело, наказуемое в аду. Мелко и глупо допускать себя и других людей до этого, не думая, что такими делами создаются грехи.

[48] «Большая и малая колесницы» (санскр. *махаяна* и *хинаяна*) — два главных направления буддизма. У японских авторов разница между ними выглядит обычно так: первое, более позднее, нацелено на подвижничество ради других, второе, более раннее, — на освобождение самого подвижника.

[49] Эта точка зрения доказывается в «Записях при свете светильника о конце Закона», ср. выше.

[50] Ананда (Анан) и Кашьяпа (Касё:) — ближайшие ученики Будды. Вероятно, имеется в виду эпизод из «Смешанной сутры агамы» (ТСД, № 99; 302b).



39. Что называется «просветлением», *бодхи*: это когда вначале лишь внутри сердца есть слабое стремление понять основу Пути. Если даже оно еще никак не исполняется, но внутри ты сам стремишься постичь два вида пустоты — «человек пуст и дхармы пусты»[51] — уже не станешь думать, будто превосходишь других людей. Кто так живет, уже в нынешней жизни да получит помощь и защиту от будд! Помощью и защитой да будут стремление к той самой основе, сила веры, отвага сердца!

40. Входя на Место Пути[52], нужно научиться всякий раз думать: Будда в живом своем теле восседает здесь. Нужно помнить о том, чтобы правильно держать себя — как перед Тем, Кто Пришел Своим Путем, в его живом теле. Если думать, что он, вырезанный из дерева, нарисованный на бумаге, — живой, тогда он и в самом деле будет живым перед тобой.

41. Стремиться к покою и чистоте, пребывать в пустом одиночестве, продвигаться к цели ревностно, во что бы то ни стало, — высшее дело, если брать подвижников, вошедших во врата «отсечения», *дхуты*[53]. Обыкновенным приверженцам Пути лучше жить вместе с братией: оберегать друг друга от грехов и побуждать к подвижничеству. Будда ведь тоже запрещает жить в меньшем числе, чем по четверо. Одиноко сидя в своем углу, склоняешься сердцем к лености, а притворяешься, будто охотно следуешь по Пути, — и так твое сердце пребывает в обмане. Живешь во сне, тело покоишь, сообразуешься с веком. Или строишь маленькую келью, или поселяешься в отдельном закутке, дни и ночи проводишь во сне, точь-в-точь как будто, еще живя, соорудил себе гроб и спрятался в нем. Разве так можно стать буддой — в каком угодно веке? Плачевно!

Получить ценнейшее человеческое тело, по счастью одеться в плащ-*кашаю*[54], принять имя приверженца Закона Будды, подвижника на Пути, — и ничего не добиться, понапрасну вернуться на три дурные дороги![55] Скорбя об этом, глава монахов из храма Кэннин-

[51] Ср. выше, раздел 12.

[52] Место буддийской проповеди.

[53] Санскр. *дхута*, яп. *дзуда* — строгая монашеская жизнь, нацеленная на отсечение мирских привязанностей. Правила *дхуты* требуют носить самую простую одежду, жить в лесу под деревьями, питаться подаянием, есть лишь один раз в день и т. д.

[54] Санскр. *кашая*, яп. *кэса* — монашеский плащ, носится перекинутым через левое плечо.

[55] Возродиться на путях ада («подземных темниц»), голодных духов или животных.

дзи[56] сказал: я построил в ряд кельи, чтобы в них можно было, отбросив людской мир, жить сообща с людьми, всецело устремленными к Пути, чтобы стали мы друзьями Закона; чтобы могли мы, отбросив десять тысяч дел, подвижничать на Пути. Вот, поистине, самое настоящее пристанище! Ибо у монаха, признающего свои грехи, и заслуги глубоки; когда он живет вместе с братией, все друг друга постепенно обтачивают. Разве Будда велел прятаться по углам, когда милосердно даровал нам учение? Если развернуть все восемьдесят тысяч святых книг — разве там есть такое? Я вижу так, как сказал.

42. Давно, когда еще я был среди начинающих наставников, я последовательно постигал тайные законы Светлого государя Напитанного Страстью[57], Пяти тайных почитаемых[58] и прочие. Не желал я преданно следовать за хорошими учениками. А думал лишь о том, как бы мне следовать за Шакьямуни, Пришедшим Своим Путем[59], — его я с почтением нарисовал на бумаге. Если бы я жил тогда, когда Шакьямуни пребывал в здешнем мире, я был бы худшим из его приверженцев. Теперь я руковожу братией и не подражаю достоинствам прежних достойных, а еще пытаюсь сойти за наставника — это несносно для сердца! Так быть не должно!

[56] Мёамбо Эйсай, первый настоятель храма Кэнниндзи, один из основателей традиции дзэн в Японии.

[57] Светлый государь Напитанный Страстью, яп. *Айдзэн-мёо*, санскр. *Рагараджа* — один из «светлых государей», они же «государи знания» (*мё:о:*, санскр. *видьяраджа*), покровители буддийского обряда. Айдзэн почитается как помощник в выявлении истинной природы плотских желаний, могущих не помрачать человеческий ум, а наоборот, вести к просветлению. Айдзэн изображается с красным лицом (или несколькими лицами), в венце, украшенном львиной головой, с луком и стрелами в руках (такие изображения известны в Японии с IX в.). Мёэ говорит о том, что изучал «тайные» обряды, обращенные к Айдзэну. Вероятно, эти наставления опирались на «Сутру о йогинах всех йог в башне на Алмазной горе» — один из важнейших текстов для японского «тайного учения». Из младших современников Мёэ Айдзэна особенно чтил монах Эйдзон (1201—1290), принадлежавший к движению за «возрождение уставов и заповедей», как и Мёэ. В 1281 г. Эйдзон в храме-святилище Ивасимидзу-Хатимангу: провел обряд почитания Айдзэна и других «светлых государей» ради избавления от монгольского нашествия, грозившего Японии.

[58] Пять тайных почитаемых — пять бодхисаттв, чтимых в «таинствах» согласно «Сутре о йогинах» и «Руководству к пяти таинствам». Их изображают на мандалах: Ваджрасаттва (яп. Конгосацу, Алмазное Существо) в центре, а вокруг него — бодхисаттвы желания (восток), привязанности (юг), любовной страсти (запад) и гордости (север). Их роль похожа на роль Айдзэна (ср. выше) — направлять людские страсти с недолжных предметов на должные: чтобы любовь понималась как решимость помочь всем живым существам и т. д.

[59] Пришедший Своим Путем, также. Так Пришедший, яп. *Нёрай*, санскр. *Татхагата* — величание Будды Сякамуни (Шакьямуни) и других будд.



Сидя лицом к Будде, я думал: если ничуть не имею я достоинств, то как могу в жизни что-то сделать? Решил бы я стать воином, раз уж обрел рождение в воинском роду, — должен был бы я знать, что в этом ничтожном мире однажды в какой-нибудь постыдный миг я как раз и умру. А пойдя под Закон Будды, я избавлюсь от грязи в сердце. Внутри Закона Будды, быть может, и я стану великим победителем? — так я думал...

43. Пойдя — по драгоценной удаче — под Закон Будды, я даже того Закона, что изучал, хотел достичь не затем, чтобы усвоить Путь к выходу-отдалению[60], а ради мелких и глупых дел, понапрасну, чтобы получить монашеский чин; и вот, не добился своего, заболел, и, ничего не достигнув, умираю. Увы! Что же мне делать — какие законы действенны в последнем веке, в отдаленном краю? Увы, я становлюсь пустомелей, мне нечего сказать полезного!

44. То, что зовется чванством, подобно мыши. Оно прокрадывается через окошки учений всех школ в пору, когда совершаешь обряды у жертвенника йоги[61]. Я всегда говорю, что чванство действует двояко. Если сам чего-то не знаешь, но чванишься перед другими, знающими, не расспрашиваешь их и не учишься у них, — это тяжкий грех. А если теми, кто, как кажется, уступает тебе, ты высокомерно пренебрегаешь, то какая с того польза? Совершенно никакой пользы ни в том, ни в другом. При том, как мало все мы можем, чуть только установилось соподчинение — сразу у всех появляется чванство.

45. В то время[62] выпивки не принимали. Когда не были прояснены свойства строгих запретов на убийство, воровство, прелюбодеяние и другие, стало быть, не было и мерки для того, как они соблюдаются; но при этом еще не было и поведения, соразмерного проповеди святого учения. Кто привык следовать усвоенному образцу, тому нужно стараться обрести еще не обретенное, оттачивать то, что он, допустим, уже обрел. Сделав плотничий шнур из святого учения, надо себя равнять по нему, исправлять свои ошибки. Это подробно разобрано в «Толкованиях к мандалам»[63]. Нужно как-нибудь рассмотреть это отдельно.

[60] Из круговорота рождений и смертей.

[61] Место совершения «тайных» обрядов.

[62] Когда жил Будда.

[63] «Мандара-сяку», не сохранилось.

46. Если на людей смотреть из древности, то видно: никого не любящие сердцем, бесстыдные, двуличные — едва ли становятся людьми Закона Будды. Смысл этого и Будда разъясняет в сутрах-заветах[64], и в трактатах то же можно найти. Ничем не отличается.

Хоть я и не заглядывал в те записи, что ведут знатоки гадания по чертам лица, я толкую облик человека, выводя суждения из того, что говорили почитаемые будды и патриархи[65]; из десяти раз восемь или девять раз я не ошибаюсь. Среди людей с утонченным сердцем выдающиеся люди Закона Будды и в старину, и ныне — редки. Сочинять гатхи и стихи[66], слагать песни и песенные цепочки[67] не обязательно для Закона Будды, однако те, чьи чувства утончены этими занятиями, к Закону Будды обращаются легко, обладают мудростью и разумением, отважно преобразуют сердце. А те, чье сердце стало совсем мирским, если приложат силы к «подражанию древним», то и обретут, что написано у древних, но у таких людей все привязано к получению какой-то выгоды, и на вид они слабы. Тех же, кто с детства легко обретает утонченность и укрепляется сердцем в истине, можно и нужно пытаться научить Закону Будды.

47. В последнем веке идут месяцы, проходят годы, поистине, нарастает неправда, и раз так, то мало кому удается укрепиться сердцем в решимости. Поэтому, что бы мы ни делали, достичь чего-то трудно.

48. С самого начала, как я поселился этом храме[68], я во все глаза смотрел, как собираются монахи, совершают обряд, и только слезы утирал — не понимая! Все двенадцать страж в день проходили понапрасну в хлопотах, но если бы кто из нас тогда, по счастью, очутился перед Буддой, ни одного часа не смог бы совершать обряд: не было у нас истинной веры.

[64] *Кайкё:*, они же собственно сутры — записи проповедей, где Будда отвечает на какие-то вопросы слушателей (в отличие от наставлений, которые он дает по собственному почину).

[65] *Буцусо:*, «патриархи», здесь — прежние наставники. Так их обычно называют в традиции *дзэн*.

[66] *Дзюси*. «Гатхи» (санскр.) — стихотворения по образцу стихотворных отрывков из сутр. Под «стихами» здесь имеются в виду стихотворения на китайском языке (их писали многие японские поэты).

[67] Речь идет о стихотворениях на японском языке — одиночных (*ка*, во времена Мёэ это чаще всего пятистишия *танка*) или сцепленных в цепочки (*рэнга*).

[68] Или — «в головном храме». Речь идет о храме Кодзандзи в местности Тоганоо или же о храме Дзингодзи на горе Такао.



В том, как смотрели, как держали лица, как держали руки, как сидели, как ходили — даже приблизительно не соблюдали мы Закона. При таком поведении нет никакой пользы ни от чтения сутр, ни от заклинаний-*дхарани* — один лишь обман, всё только напоказ перед другими людьми, а Поднебесная не получает никакой защиты. И на искренние подношения прихожан нечем ответить. Может, у кого-то было сомнение: а не возродимся ли мы в ослиной утробе, в лошадином чреве? У людей Закона Будды, кто знает стыд, мало времени на то, чтобы вот так понапрасну проводить все двенадцать страж в сутки. Как угодно, но не так!

Когда только мы по случаю появлялись перед людьми, у нас не было никакого стыда перед людскими глазами. Совершая обряды, не заботились об их сердцевине, а такой бессмысленный обряд древние называли «обрядом толчения в ступе вверх-вниз». Только когда доходишь до сердцевины, до той ступени сердца, когда ты словно сидишь перед Буддой, живым сейчас, и говоришь: «Слава Великому Господину, Даровавшему Учение, Пришедшему Своим Путем, Будде Шакьямуни!» — только если так совершаешь обряд, все будды, пришедшие своим путем, станут для тебя господами учения, милостиво отзовутся тебе. Тот, кто творит обряд, и тот, к кому обряд обращен, встретятся друг с другом, и заслуги обретешь, и грешные дела прекратишь.

Я понял: даже в мирских домах нет таких великих воров, таких злостных обманщиков, как эти наставники Закона, проходящие мимо собственной жизни, не имеющие истинной веры. Глупо пройти мимо самого себя, расхищая тот Закон, что милостиво оставили нам будды, чередою приходившие в мир: Закон, по которому все живые существа станут буддами.

Миряне, начиная с единственного высшего[69] и вплоть до десятков тысяч низших, облачаются каждый в свой наряд смотря по положению, получают в дар — каждый по своему наследству в роду — тело и долю. Наставники Закона, с тех пор как они выходят из дома, отказываются от такого дара. Раз так, то даже если они получают от отца и матери и от родных еду и одежду, — это то же самое, что искренние подношения от любых мирян. Так ни сердце, опора всех вещей[70], не раскрывается, ни заповеди не соблюдаются в чистоте; живя без веры, небрежно, монахи не просто питают свои

[69] Государя.

[70] *Синдзи* — сознание, порождающее все явления мнимо-внешнего мира; изначально оно чисто, свободно, не подвержено заблуждениям и страданиям, и подвижнику нужно раскрыть эту его природу.

тела: для семьи и друзей помогать им, брать их под крыло означает всерьез отвернуться от основы.

Всерьез отворачиваются от основы — и поэтому не могут избежать грешных деяний. Не избегают грешных деяний — и потому, нечего сомневаться, попадают в подземные темницы. Расхищают Закон Будды: присваивая храмовое имущество, говорят, что якобы творят обряды ради Поднебесной; принимают подношения, обещая, что сотворят обряд ради прихожанина; не очистив трех деяний[71], совершают дела Закона, ведут себя как нераскаянные нарушители заповедей — и так проводят дни и ночи. И наконец, принимая подношения, нарушают завещанные Буддой пять заповедей и десять трудных предписаний[72] — хотя сейчас и последний век, но это жалко!

Чьи заблуждения особенно глубоки, те не знают о своих заблуждениях. И точно так же те, кто дошел до особенно неподобающего поведения, доходит и до того, что не думает о подобной трате времени как о большом грехе. Раз они так всерьез отвернулись от основы, они непременно должны будут провалиться в подземные темницы. Уж если считаешь, что стал наставником Закона, даже если не можешь постичь Закон — хотя бы веди себя так, чтобы не утратить человеческого тела!

49. Как бы то ни было, нам нужно пробудиться сердцем к вере в Три Сокровища[73]. Допустим, мы бы услышали, что верить в Три Сокровища — грешно. Если бы мы в них уже верили — разве это бы на нас подействовало? Пусть мы и слышим, что такие-то деяния дурны и грешны, но когда уж нам хочется что-то сделать, мы именно это и делаем. А разве не верим мы, что в прежнем нашем веке мы все слушали Правильный Закон, а значит, любой человек имеет заслуги, то есть может уверовать!

50. Перекинуть через неширокий поток тонкую жердочку — вот что значит делом помочь другим людям, облегчить их страдания.

[71] Деяния тела, речи и мысли.

[72] Пять заповедей — не убивать, не воровать, не распутничать, не лгать и не употреблять опьяняющие вещества. Десять трудных предписаний, они же десять заповедей бодхисаттвы, требуют не только избегать дурных деяний, но и не поощрять к ним других и делать все, чтобы удержать других от этих поступков. Здесь запрещаются убийство, воровство, распутство, ложь, сбыт опьяняющих веществ, порицание чужих недостатков, самовозвеличивание и принижение других, алчность, гнев и клевета на Закон Будды.

[73] Будду, его учение и общину.



Хотя и неширок поток, но на милосердие люди отвечают милосердием, и вскоре мы достигаем всяческих благ вплоть до наивысшего просветления-*бодхи*. Думаю, никто не возразит, все согласятся, что это так. Вот что называют четырьмя деяниями бодхисаттвы для поддержания Закона: давать милостыню, говорить мягко, приносить пользу другим, равнять себя с ними. Эти дела охватывают все уровни подвижничества, проходят насквозь через все уровни — от начального до конечного.

51. Сосредоточиться сердцем лишь на одной цели, всецело устремиться к ней, не тратя времени впустую, упорно идти по Пути Будды — вне этого нет дел для наставника Закона. Если это трудно, то у такого наставника Закона великие грехи, должно быть, весьма глубоки: лучше бы он поскорее снял монашескую одежду и стал мирянином. Обычно, чтобы подвижничать на Пути Будды, не требуется какого-то особенного совершенства. Просыпаться от ветра в соснах, подружиться с ясной луной, наблюдать, что приходит, наблюдать, что уходит, — кроме этого ничего и нет. А когда в одиночку очищаешь сердце на месте подвижничества, то какого еще тебе надо друга? Допустим, это было бы грехом и ты от этого провалился бы в подземные темницы: так и в подземных темницах есть бодхисаттва, чтобы вызволить тебя[74]! Исконно в подземных темницах есть бодхисаттвы, и нет такого греха, какого надо было бы бояться, — доведя это знание до предела, ты не допускаешь и самого малого проступка и можешь собрать свой урожай.

[74] Яп. *Дзидзо:*, санскр. *Кшитигарбха*, заступник тех, кто попадает в ад.

# Синран
## Песня об истинной вере[1]

Ищу прибежища у того, кто пришел своим путем,
у будды, чье имя — Неизмеримое Долголетие![2]
Славлю Свет, Немыслимый и Невыразимый!

Когда бодхисаттва по имени Вместилище Закона[3]
достиг того уровня, когда имел все причины стать буддой,
Он жил в мире, где будду звали:
Самовластный Государь Мироздания[4].
Бодхисаттва увидел, какими причинами
создаются Чистые земли всех будд,
Увидел благие и дурные дела людей и богов
о всех землях и странах.

Он воздвиг наивысшие всепобеждающие обеты,
Произнес клятвы, чьи величие и широта беспримерны.
Он выбрал их по размышлении, что длилось пять кальп[5],
И не единожды поклялся: да будет звук моего имени
слышен на всех десяти сторонах![6]

Повсюду — неизмеримый, безграничный свет,
Без препятствий, без помех — царь пылающего света!
Чистый, радостный, мудрый свет,
Негасимый, трудно постижимый, безымянный свет!

И вот таким светом, ярче солнца и луны, он воссиял,
озарил все земли, лежащие в пыли[7],

[1] Перевод по изданию: [ТСД, 83; 600a—c].
[2] Неизмеримое Долголетие, яп. Мурёдзю, санскр. Амитаюс, — другое имя будды Амиды. «Пришедший так, как пришел», яп. *Нёрай*, санскр. *Татхагата* — величание будд.
[3] Имя Вместилище Закона, яп. Ходзо, санскр. Дхармакара, носил Амида до того, как стал буддой.
[4] В пору, когда Дхармакара подвижничал как бодхисаттва, в мире пребывал будда по имени Самовластный Государь Мира, яп. Сэдзидзай-о, санскр. Локешвара-раджа.
[5] Кальпа (санскр., яп. *го:*) — огромный промежуток времени (разные буддийские наставники по-разному пересчитывают его в века и тысячелетия).
[6] Для Синрана здесь главный обет — 18-й, согласно которому в Чистой земле Высшей Радости смогут возродиться все, кто услышит имя Амиды. Десять сторон — восемь основных и промежуточных сторон света, а также верх и низ.
[7] «Пыль», *тин*, — заблуждения, которые замутняют сознание живых существ, а значит, загрязняют их «миры». Иное возможное толкование: озарил все земли, многочисленные, как пылинки.



И все толпы живых существ приняли сияние его света.
Призывать будду по имени, следуя его Изначальному обету, —
это деяние он утвердил как истинное,
Обет, данный от всего сердца, полного радостной веры,
стал причиной для возрождения в его стране.

Мы сравняемся с ним, обретая просветление,
будем свидетельствовать о великой нирване[8] —
Благодаря его обету, что непременно дарует нам
переправу к успокоению[9].

Для чего будды, пришедшие так, как пришли,
выходят в наш мир?
Лишь затем, чтобы проповедать Изначальный обет
будды Амиды, широкий, как море.
Это море, толпа живых существ, в злую пору пяти замутнений[10]
Может верить в истинно-правдивые речи будды,
пришедшего так, как пришел.

Когда пробуждается счастливое, любящее сердце,
То мы, не отсекая ложных страстей, обретаем нирвану[11].
Когда глупцы и мудрецы, и даже преступники и клеветники
одинаково вступают в этот круг,

[8] «Свидетельством», *сё:*, здесь и ниже называется состояние подвижника, когда тот въяве переживает свое единство с буддой.
[9] Переход из мира рождений и смертей в мир нирваны, успокоение волнения, вовлекающего живое существо в круговорот перерождений, буддисты часто называют «переправой на тот берег».
[10] Пять замутнений — признаки близящегося крушения мироздания: 1) «замутнение кальпы» (войны, голод и иные бедствия); 2) «замутнение взгляда» (порча умов); 3) «замутнение от ложных страстей» (усиление людских страстей и желаний); 4) «замутнение живых существ» (уменьшение размеров их тел, ослабление зрения, слуха и т. п.); 5) «замутнение жизни» (сокращение жизненного срока). См.: [Васубандху, 1994].
[11] Исходная буддийская точка зрения состоит в том, что ложные страсти так или иначе уничтожаются при достижении нирваны. Возражая этому подходу, приверженцы махаяны говорят, что о просветлении бессмысленно говорить иначе, нежели отличая его от заблуждения, о покое — иначе, нежели сравнивая его с волнением и т. д. Отсюда формулы: «ложные страсти — это и есть просветление», «рождения и смерти — это и есть нирвана». Отношение «это и есть» подразумевает, что две его стороны взаимно предполагают друг друга. Синран обычно говорит об этом в практическом смысле: человеку не надо путем сосредоточенных размышлений стараться понять связь между заблуждением и просветлением, а достаточно верить, что Амида обещал просветление ему, такому, каков он есть, — глупцу, помраченному ложными страстями.

Они подобны множеству рек, что обретают единый вкус,
влившись в море.

Свет сердца, спасшего всех, всегда освещает и защищает нас.
Хотя он уже рассеял тьму неведения,
Но тучи и туманы алчности, похоти, гнева, злобы
Всякий раз застилают небо истинно верящего сердца.

Но сравним: даже если свет солнца застилают тучи и туманы,
Под тучами и туманами все равно светло,
мрака нет — так же и здесь.
Когда мы обретаем веру, видим и почитаем будду,
счастливые великой нашей удачей,
Тот тут же, сразу, одолеваем тягу к пяти злодеяниям[12].

Если обычные люди, добрые и дурные,
Слышат широкие клятвы, обеты будды,
пришедшего так, как пришел, и верят ему,
То Будда называет их теми, чье понимание широко,
велико, победоносно,
Именует таких людей цветами *пундарики*[13].

Памятование о будде по Изначальному обету будды Амиды таково:
Дурным живым существам, тем, кто кичится
своими ложными взглядами,
Очень трудно принять и удержать радость веры.
Из всех трудностей ни одна не превосходит этой.

Составители трактатов в Индии, в западной стороне,
Достойные монахи в странах Срединного Лета
и Солнечного Предела[14]
Выявили истинный смысл прихода в мир Великого Святого[15],

[12] Пять злодеяний — убийство, воровство, блуд, ложь и прием опьяняющих веществ. Веря в будду Амиду, человек может намеренно не изживать в себе склонности, ведущие к пяти тяжким злодеяниям; их последствия уже преодолены «силой Другого», спасительной помощью будды.

[13] Пундарика (санскр., яп. *фундарикэ*) — лотос, образ просветления, обретаемого посреди мира ложных страстей (подобно тому как чистый белый лотос растет из грязи).

[14] Страна Срединного Лета — Китай (назван по имени древнейшей династии Ся, яп. *Ка*). Страна Солнечного Предела — Япония.

[15] Будды Сякамуни. Истинным смыслом его прихода в мир, по Синрану, было возвестить о спасении всех силою обетов будды Амиды.



Прояснили исконную клятву пришедшего так, как пришел,
приноровившись к нашим способностям.

Будда Сякамуни, пришедший так, пребывал на горе Рёга[16],
И дал всем существам прибежище — на юге,
в стране Небесного Бамбука[17].

Великий муж по имени Нагарджуна — Драконово Древо, —
выйдя в мир,
Опрокинул все воззрения на бытие и небытие[18].
Проповедал наивысший Закон, Дхарму Великой Колесницы[19],
И свидетельствовал о ступени счастья —
чтобы мы возродились в покое и радости.

Он раскрыл и указал, как мучительно странствие по суше —
трудное подвижничество,
И помог нам с радостью поверить в то,
как приятно путешествие по воде — легкое подвижничество.
Если памятовать и размышлять
об Изначальном обете будды Амиды,
То сам тотчас же войдешь в страну, обещанную нам.

Постоянно призывая одно лишь имя будды, пришедшего так,
Сможешь вернуть долг за великую милосердную
широкую клятву[20], — так он говорил.

[16] Санскр. *Ланка* — одно из мест проповеди Будды. Неясно, почему здесь упомянуто именно оно: в сутрах о Чистой земле Будда проповедует в других местах.

[17] *Тэндзику*, Индия. Выше говорилось об Индии как западной стране (за точку отсчета бралась Япония). Здесь же Индия оказывается южной страной — по отношению к центру мироздания, горе Сумеру.

[18] Нагарджуна сделал это в «Срединном трактате», выстроив учение, согласно которому «существование» и «отсутствие», «бытие» и «небытие» — относительны, «пусты».

[19] Махаяны.

[20] Здесь примечательно выражение *он-о хо:су*, «вернуть долг». Произнося имя будды Амиды, человек приносит благо другим людям и прочим живым существам: они слышат имя Амиды и тем самым могут возродиться в Чистой земле. Совершая это благое дело, человек воздает благодарностью будде — за то, что будда его спас. Синран здесь понимает «памятование о будде» не как молитву о будущем спасении, а как благодарность. Понятие «возврата долга», *хо:он*, станет особенно значимым для последователей Синрана в XVII—XIX вв., в эпоху Токугава, когда амидаистское учение будет встраиваться внутрь системы взглядов, основанной на понятии долга: перед родителями и господином, перед богами и перед буддой. Эта система должна была обеспечивать порядок и мир в японском обществе. См.: [Белла, 1957].

Бодхисаттва Васубандху — Близкий к Небожителям —
составил трактат и проповедал,
Искал себе прибежища у будды Безграничного Света,
пришедшего так.
Опираясь на сутры, раскрыл истинно-действительное,
Осветил и показал ту великую клятву-обет,
то разом одолевает все наши ложные страсти,

Всякий раз опираясь на обращение силы Изначального обета[21],
Он объяснил сердце, единое с буддой[22], —
чтобы переправить все толпы живых существ на тот берег.
Если вернемся и вступим в море
великих драгоценностей, заслуг будды[23],
Мы непременно сможем войти
в число слушателей Великого Собрания[24].

Если сумеем добраться до мира — Вместилища Цветка Лотоса[25],
То тут же нам будет дано свидетельствовать
о теле природы дхарм, об истинной сущности, — говорил он[26].
Бродя по лесам ложных страстей, мы явим чудесные способности,
Входя в сады рождений и смертей, укажем на тела
Соответствия и Превращения[27] — так он говорил.

[21] «Обращение», яп. *эко:*, санскр. *паринамана* — одно из важнейших понятий амидаизма. Обычно *эко:* понимают как передачу заслуг, добытых подвижником, кому-либо другому, с тем чтобы этот другой воспользовался ими как своими собственными. (Отсюда обиходное значение слова *эко:* — «поминальный обряд», когда живые совершают благое дело ради лучшей посмертной участи умершего.) Синран мыслит *эко:* как действие Амиды, передающего людям свои неизмеримые заслуги.

[22] *Иссин* — сердце живого существа, просветленное в своей основе, тождественное будде. Достижение просветления означает собственно раскрытие этой исконной природы сердца. Васубандху, по словам Синрана, объяснял сущностное тождество человека с буддой исходя из обета будды Амиды — просветление, обещанное всем существам по Изначальному обету, уже присуще им, и потому они могут на деле стать буддами.

[23] То есть приобщимся к Изначальному обету (который на самом деле уже на всех нас распространяется), осознаем себя как спасенных буддой Амидой.

[24] «Великое собрание» здесь — собрание тех слушателей Будды, кому он объявил, что всех их спас будда Амида.

[25] «Вместилищами Цветка Лотоса» (санскр. *Падмагарбха-лока-дхату*) называются миры, созданные обетами будд, здесь это Чистая земля будды Амиды.

[26] Васубандху предстает как создатель учения, по которому непросветленное существо, достигая просветления, не переходит в какое-то иное качество, но лишь «свидетельствует» о своей собственной истинной сущности, о том, что его рожденное и смертное тело тождественно вселенскому телу будды, коль скоро будда пребывает в каждой из единиц изменчивого опыта, в каждой «дхарме», как ее природа.

[27] В махаянском учении различаются три тела будд: вселенское «тело Закона-



Исконный учитель Тань-луань был таков,
что Сын Неба в державе Лян[28]
Постоянно сам обращался к нему и чтил его как бодхисаттву.
Переводчик священных книг по имени Бодхиручи[29]
вручил Тань-луаню чистое учение —
И он сжег свои книги о бессмертных[30]
и обратился к уделу радости.

Дал толкование к трактату бодхисаттвы
Близкого к Небожителям,
Причину и итог обретения земли воздаяния
объяснил клятвой и обетом[31].
Обращение, ведущее к возрождению, опирается на силу Другого,
Правильно установленная причина — это только верящее сердце.

Когда у обычных людей, напитанных страстями,
пробуждается верящее сердце,
То им достается знание и свидетельство о том,
что рождения и смерти — это и есть нирвана.
Когда непременно достигнут Ясной Земли Неизмеримого Света,

Дхармы» (обычно будду в этом теле называют именем Дайнити), земное «Превращенное тело» (Сякамуни) и «тело Соответствия», оно же «тело Блаженства», такое тело, в котором будда является своим почитателям и спасает их в соответствии с их нуждами (Амида и другие будды). По Синрану, Васубандху учил, что не только Превращенное тело, но и тело Соответствия люди могут увидеть и «указать» в здешнем мире, коль скоро само «соответствие» означает помощь рожденным и смертным существам в насущных условиях их жизни.

[28] Государь У-ди династии Лян (464—549), покровитель многих буддийских наставников, в том числе и Тань-луаня.

[29] В молодые годы Тань-луань подорвал здоровье слишком усердной учебой в буддийском храме и должен был лечиться. Отправившись на юг, он встретился со знаменитым даосским алхимиком Тао Хун-цзином (456—536) и получил от него книгу о достижении долголетия. Вернувшись на север, Тань-луань в столичном городе Лояне встретил монаха Бодхиручи (кит. Пути-лючжи, ум. 527, «переводчик священных книг», яп. *сандзо:*, санскр. *трипитака* — его величание). Бодхиручи высмеял даосские увлечения юноши: что толку в долгой жизни, если однажды и «бессмертные» отшельники умирают? — и познакомил его с сутрами о Чистой земле.

[30] Даосские книги о продлении жизни.

[31] То есть провозгласил учение, по которому спасение зависит всецело от будды Амиды. «Землей воздаяния», *Хо:до*, Чистая земля называется в том смысле, что живые существа обретают ее по закону воздаяния. Но при таком подходе возникает вопрос: кому причитается это воздаяние? Самому подвижнику, который стремился в Чистую землю и ради этого совершал какие-то дела, — или же будде Амиде, чьи бесчисленные благие деяния позволяют возродить в Чистой земле кого угодно? И сам Синран, и Тань-луань в его понимании выбирают второе из этих толкований.

Все живые существа, сколько их есть,
повсюду преобразятся — так он говорил.

Дао-чо признает, что трудно
достичь свидетельства на пути мудрецов,
И проясняет то, что нужно только войти в Чистую землю.
Он отвергает усердное подвижничество, те десятки тысяч
благих дел, которые мы совершаем собственными силами,
И побуждает призывать одно лишь достойное имя,
совершенное и полное.

Учение о трех признаках неверия и трех признаках веры[32] —
поддержка для нас.
Оно равно милосердно ко всем живущим в века Подобия и Конца, в пору уничтожения Закона-Дхармы,
тянет их всех за собой.
Хотя мы всю жизнь и совершали дурное,
но раз уж мы встретились с широкой клятвой,
Мы достигнем мира Спокойного Взращивания[33] и нам
будет дано свидетельствовать о чудесном плоде — так он говорил.

Шань-дао один прояснил истинную мысль Будды,
Соболезнуя тем, кто стоек и кто растерян,
Он разъяснил причину и условие — имя Ясного Света:
Если вступить в море великой мудрости Изначального обета,
раскрыв его,
То подвижник поистине обретет алмазное сердце[34],
А после того как достигнет взаимного соответствия с буддой
в единой мысли, счастливой и радостной,
Он, как царица Идай[35], обретет тройное терпение,

[32] Три признака веры — чистота, единство и постоянство; три признака неверия — противоположные им. Мир рождений и смертей нечист, множествен и непостоянен, так что вера принадлежит не ему, а миру будды.

[33] «Спокойное Взращивание», яп. *Аннё* — одно их названий Чистой земли будды Амиды, встречается в одном из переводов «Малой сутры» (ТСД 12, № 366, 348b9). Название «Спокойное Взращивание» подразумевает, что в Чистой земле каждый может без помех спокойно взращивать в себе причины для будущего просветления или что Амида взращивает их в каждом из жителей своей страны.

[34] «Алмазное сердце» здесь — сердце, нерушимо стойкое в вере.

[35] О царице Идай (Вайдехи) см. стр. 109 «Тройное терпение» (санскр. *трикшанти*) определяется так. В земном мире оно означает: терпеть ненависть других людей, телесную боль и гонения за веру. В Чистой земле оно значит: не спешить, внимая голосу будды, следуя его установлениям и постигая извечную истину, Дхарму.



И тут же ему будет дано свидетельствовать
о вечной радости в природе дхарм[36] — так он говорил.

Гэнсин широко раскрыл учение единого века Будды,
Искал прибежище в стране Спокойного Взращивания сам —
и всех побуждал к этому[37].
Он различал мелкое и глубокое в сердечной приверженности —
исключительной или смешанной[38].
Он правильно различил две земли — воздаяния и превращения[39].

Дурные люди, предельно отягощенные,
могут только призывать будду,
И я тоже пребываю среди тех, кого он выбрал.
Ложные страсти застилают мне глаза, но хотя я и не вижу,
Великое милосердие непрерывно, всегда освещает меня —
так он говорил.

Исконный учитель Гэнку[40] ясно понимал учение Будды,

[36] То есть подвижник сможет свидетельствовать, что все вещи (дхармы) в познавательном опыте непросветленного существа по своей природе обладают не только свойством «непостоянства», но и свойством «постоянства», вызывают не только страдание, но и радость (коль скоро говорить о непостоянном как таковом, не соотнося его с постоянным, — бессмысленно).

[37] Для Гэнсина (как и для других приверженцев школы Тэндай) на первом месте стоит подвижничество ради других, и даже Чистую землю он мыслит как место, где можно без помех заботиться обо всех живых существах.

[38] Синран здесь указывает, что Гэнсин выделял поверхностный и глубокий уровни в обоих способах почитания Амиды — как в «исключительном», так и в «смешанном», сочетающем веру в Амиду с верой в других будд, бодхисаттв, богов. На деле Гэнсин едва ли вообще ставит вопрос о почитании одного лишь Амиды.

[39] О Чистой земле можно говорить в двух смыслах (ср. выше). Это «земля воздаяния»: ее по закону причин и последствий обрел будда Амида и теперь пребывает в ней; и это «земля превращения»: благодаря обету будды непросветленные существа возрождаются в ней путем «превращения», то есть не созревают в материнской утробе и не переживают родовой муки, а сразу появляются на свет в цветках лотосов. Учение школы Тэндай о двух землях основано на трактате Чжи-и «Махаянское прекращение неведения и постижение сути». Синран соотносит это учение с именем Гэнсина; «правильность» различения здесь заключается в том, что для людей Чистая земля не может быть «землей воздаяния», ведь рождение в ней не достигается заслугами, а дается лишь «силой Другого». На самом деле Гэнсин и его последователи в школе Тэндай различают два подхода к описанию Чистой земли, но не считают, что собственные усилия подвижника вовсе не важны для возрождения.

[40] Гэнку — другое имя Хонэна. Его Синран здесь величает «исконным учителем», как Тань-луаня, то есть ставит его, а не Гэнсина, на место основателя амидаистского учения в Японии.

Призывал пожалеть обычных людей — и добрых, и дурных[41];
Распространяя учение и свидетельство Истинной школы[42]
по окраинным землям,
Он в дурном мире широко развернул
«Выдержки об Изначальном обете».

Странствуя по домам, где кружатся рождение и смерть[43],
Мы неизбежно натыкаемся на препятствие — чувство сомнения.
Без промедления войти в радостную столицу покоя и недеяния
Непременно удается тому, чье сердце верит — так он говорил.

Те великие мужи, кто распространял сутры,
наставники нашей школы
Уже спасли безграничное множество таких, как мы, —
дурных, насквозь пропитанных страстями;
Люди нашего века, вступившие на Путь, и миряне,
вместе, все как одно сердце,
Должны только верить этой проповеди достойных монахов —
так они говорили.

[41] Понятие «жалости», *рэммин*, восходит к «Лотосовой сутре» (глава IV, «Вера и понимание», ТСД 9; 18с24), там оно относится к Будде Сякамуни. В переводе А.Н. Игнатовича: «Почитаемый В Мирах оказал нам великое благодеяние [*дайон*]. Из сострадания [*рэммин*] он учил нас и приносил нам благо с помощью всего редкостного, которым обладает» [Лотосовая сутра, 1998; 147]. Ниже говорится, что никакими подношениями и никаким почтением невозможно воздать Будде за это благодеяние.

[42] Здесь Хонэн предстает как основатель школы Син («Истинной школы Чистой земли»), тогда как обычно ее основателем считается Синран и саму ее отличают от Дзёдо («Школы Чистой земли»), которую основал Хонэн. «Окраинные земли» — разные провинции, в которых жили в ссылке Хонэн и его ученики. Согласно жизнеописанию Синрана («Годэнсё:»), сам Синран оценивал эту ссылку как счастливую возможность донести учение о будде Амиде до жителей отдаленных краев Японии.

[43] То есть вращаясь в круговороте перерождений.



# Синран
# Величальные песни царевичу Сётоку

Царевича Сётоку-тайси (574—622) в Японии почитают как одного из основателей государства и как одного из первых покровителей буддийской общины, образцового буддиста-мирянина. См.: [Ли, 2007].

Мы перечислим основные события жизни царевича по «Анналам Японии»; в житиях по большей части упоминаются они же. С детства царевич, сын государя Ёмэя, отличался исключительными дарованиями. Подростком он вместе с дедом, Сога-но Умако, в пору смуты сражался против Мононобэ-но Мории и его сторонников, а точнее, молился за победу войска Сога. После победы он воздвиг храм Ситэннодзи в Нанива (Намба). В годы правления своей тетки Суйко царевич «держал в своих руках дела управления», но не переставал учиться буддийской и мирской премудрости у корейских монахов, прибывавших тогда в страну Ямато. Царевич обустраивает храмы, вводит чиновничьи ранги, пишет «Уложение в семнадцати статьях» об основах государственного устройства. Еще он будто бы составил некое сочинение по истории Ямато и описание земель и жителей своей страны. По велению государыни Суйко царевич толкует сутры и совершает обряды поклонения «родным богам», по собственному почину основывает храм Хорюдзи в Икаруга (позже перенесен в Нара). Однажды в пути Сётоку отдает голодному нищему свои припасы и одежду, слагает песню о его горькой судьбе, потом узнает, что этот нищий умер, и велит похоронить его, затем проверяет могилу и узнает, что она пуста, осталось только одеяние. Это одеяние царевич, к удивлению придворных, начинает носить сам, ибо, будучи святым, узнал святого в том нищем. Кончина самого царевича сопровождается чудесами, а позже он начинает являться разным людям как милосердный заступник и мудрый советчик.

Видимо, предания о Сётоку появились вскоре после его смерти, затем его образ, всецело положительный, был выстроен в «Анналах Японии» в начале VIII в. И вплоть до конца XII в. почитание царевича не прерывалось, особенно в тех старинных храмах, которые он, как считается, основал. Рассказы о царевиче неизменно входят в сборники поучительных историй *сэцува*. А в эпоху Камакура вообще об истоках японской государственности и японского буддизма размышляют многие мыслители, к событиям VII—VIII вв. обращаются все чаще — и царевича Сётоку вспоминают все охотнее. Монахи, которые стремятся обновить старые буддийские школы,

составляют руководства к обряду почитания царевича. Такие обряды уже давно проводились в храмах Ситэннодзи, Хорюдзи и других, но существовали лишь в устной традиции, а теперь их записывают. Новые буддийские движения также не обходят Сётоку вниманием. Амидаисты говорят, что из японцев царевич первым возродился в Чистой земле, а приверженцы *дзэн* — что он чудесным образом получил «передачу учения» вместе с монашеским одеянием от самого Дарумы (ибо безвестный нищий-святой был не кем иным как Дарумой, он же Бодхидхарма, основатель традиции *чань/дзэн*).

У Синрана царевич Сётоку — воплощение бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвары), Спасителя Мира, Гудзэ Каннон. Такое почитание царевича принято было и в Хорюдзи в Нара, и в других местах, в том числе в столичном храме Роккакудо, где Синран в свое время молился о выборе пути и получил совет примкнуть к Хонэну. Разрабатывая свой вариант обряда, обращенного к знаменитому японскому подвижнику-мирянину, Синран тем самым доказывал: амидаисты, делая «исключительный» выбор (в пользу одного лишь будды Амиды), не отвергают наследия своей японской общины, но стремятся завязать связь с теми из предшественников, кто так же безраздельно веровал в Амиду и стремился привести всех страдающих в Чистую землю. Важно и то, что Сётоку, насколько можно судить по его изображениям XIII в. и более ранним, предстает в обрядах не как монах и не как мирянин, а как что-то среднее, или как то и другое одновременно, и это тоже близко «плешивому» Синрану, не монаху и не мирянину.

Синран сложил два славословия царевичу. Как и другие стихотворения Синрана в жанре *васан*, они могут исполняться при обряде. Одно из них ближе к величанию, а в другом пересказаны самые важные для Синрана эпизоды из преданий о царевиче. Синран использует разные имена Сётоку, задействованные в «Анналах Японии» и других источниках: Умаядо, что значит Дверь Конюшни (будто бы царица родила его возле конюшенной двери); Камицумия, или Дзёгу, что значит Верхний Дворец (по названию его палат); Тоёсатомими, что значит Чуткий Ухом (потому что он мог выслушивать доклады нескольких чиновников сразу и потому, что был воплощением Каннон, Внимающего Звукам Мира); Яцумими, Восьмиухий — смысл тот же; Котайси или Отайси — Царевич, Наследник.

Различают четыре основных способа изображения царевича. 1. «Царевич поет славу будде», *Наму-буцу тайси-дзо:*. Царевич — дитя двух лет (иногда он выглядит старше, но все равно ребенком), он еще не носит штанов, а одет в некое подобие юбки из красной



ткани. По преданию, царевич очень рано начал говорить и еще мальчиком однажды, сложив ладони, вознес хвалу будде, хотя никто его этому не учил. 2. «Царевич почтительно заботится об отце», *Ко:ё: тайси-дзо:*. Царевич — юноша шестнадцати лет в одежде мирянина, но с монашеской накидкой, в руках у него курильница на длинной ручке. Он показан молящимся о выздоровлении своего отца: предание гласит, что молился он днем и ночью, не отходя от постели государя Ёмэя, так что тот в итоге обратился к почитанию Будды, Учения и Общины. Похожие изображения царевича могут относиться и к другому эпизоду: когда царевич молится за победу Сога над Мононобэ. Таким обычно рисовали Сётоку, чтимого как воплощение Каннон. 3. «Царевич толкует священные книги», *Ко:сан тайси-дзо:*. Если первые два изображения чаще имеют вид статуй, то это обычно встречается на свитках или досках. Здесь уже взрослый царевич толкует сутры для государыни и придворных. При этом Сётоку часто выглядит как воплощение бодхисаттвы или будды — ростом в один *дзё:* и шесть *сяку* (около 5 м), то есть почти втрое крупнее своих слушателей. Он обычно одет в мирское платье и с монашеской накидкой, в руке у него тоже бывает курильница. 4. «Царевич-регент», *Сэссё: тайси-дзо:*, предстает в китайском наряде сановника или даже государя. К этой разновидности изображений относится самое знаменитое — *Карахон-но миэй* («Картина с царевичем, писаная на китайский лад», начало VIII в.), где Сётоку шествует во Дворец в сопровождении юных царевичей Ямасиро и Эгури.

Четыре вида изображений соотносят предания о Сётоку с легендой о Будде: тот тоже был царевичем индийского племени *сяка* (шакьев), в детстве являл необычайные дарования, потом ушел из дому и стал нищим странником, потом обрел просветление и стал проповедовать. Точного соответствия двух преданий, конечно, нет, но с Буддой Сякамуни японского царевича охотно отождествляли, хотя и реже, чем с Каннон.

В нескольких японских источниках появляется предание, где Сётоку рождается со сжатой ладонью и впервые разжимает ее в свои два года. В руке у него, как оказывается, была *сяри* (шарира), частица пепла похоронного костра Будды. Почитание останков Будды и почитание царевича были в Японии близко связаны. Рассказ об этом есть в «Собрании песка и камней» (свиток II, рассказ 1).

Среди сутр, которые в свое время толковал царевич по приказу государыни, была «Сутра о Шримале» («Сё:ман-гё:»), примечательная тем, что Будда в ней беседует с женщиной, царицей Шрималой. Есть комментарий к этой и еще двум сутрам, который приписывают Сётоку, хотя на самом деле текст, скорее всего, более

поздний, уже VIII в. Порой Сётоку считают новым воплощением этой ученицы Будды.

Как защитник бедняков и странников Сётоку еще мог соотноситься с бодхисаттвой Дзидзо. От эпохи Камакура сохранились изображения царевича в походной монашеской одежде и с таким посохом, как у Дзидзо. При этом голова у Дзидзо почти всегда по-монашески обрита, а у царевича волосы увязаны в юношескую прическу.

Есть и еще одно отождествление царевича Сётоку — с китайским наставником школы Тяньтай Нань-юэ Хуэй-сы (яп. Нангаку Эси, 515—577). Будто бы после смерти этот монах возродился в Японии царевичем: это предание особенно любили в храмах школы Тэндай, хотя даты жизни обоих героев там были известны, а по ним получается, что Сётоку родился еще при жизни Хуэй-сы.

Синран в коротком величании отождествляет Сётоку и Каннон, а в длинном объединяет три версии: Спаситель Мира Каннон в Индии был царицей Шрималой, в Китае мудрецом Хуэй-сы, а в Японии — царевичем Сётоку. Причем в отличие от многих камакурских авторов, для которых мир состоит из трех стран — Индии, Китая и Японии, Синран добавляет сюда еще и Корею, где царевич будто бы тоже был царским сыном и подвижником в державе Кудара (она же Пэкче). Это может значить, что Синран со вниманием отнесся к самым ранним источникам, где говорится о Сётоку, ведь в «Анналах Японии» без учета корейских дел непонятна большая часть японских событий, выпавших на время жизни царевича.

**Величание в одиннадцать строф**

1.
Клятву-обет, непостижимую, как мудрость будды[1],
Мы узнали от царевича Сётоку.
Войдя в собрание тех, чье возрождение несомненно,
Мы уподобились Майтрейе, ждущему своего срока.

2.
Великий бодхисаттва Внемлющий Звукам, Спаситель Мира,
Явился нам как царевич Сётоку.

[1] «Клятва-обет» здесь — обет будды Амиды спасти всех в Чистой земле. В сутрах о Чистой земле Амида произносит свой обет так: если это не сбудется, я не стану буддой. Коль скоро буддой он стал, то возрождение в Чистой земле определено, «несомненно» для каждого живого существа. В этом любой из людей подобен Майтрейе (яп. Мироку), который в будущем непременно станет буддой новой мировой эпохи.



Подобно отцу, он не бросает нас,
Подобно матери, смотрит за нами.

3.
С безначальных времен до наших дней
Царевич Сётоку милосердно
Смотрит за нами, как отец,
Держит нас при себе, как мать.

4.
Царевич Сётоку милосердно
Ведет нас к обету-клятве,
Непостижимому, как мудрость будды,
И мы обретаем тела, чье возрождение несомненно[2].

5.
Люди, кто хочет уверовать в силу Другого,
Чтобы воздать будде за милость,
Должны разнести повсюду, на десять сторон[3],
Двоякое обращение заслуг будды[4].

6.
Царевич Сётоку, великий милосердный спаситель мира,
Близок нам, как отец.
Внемлющий Звукам Мира, великий милосердный спаситель,
Близок нам, как мать.

7.
С давних времен до нашего века
Залог широты его милосердия —
Что мы прилепляемся к непостижимой мудрости будды,
Так что уже нет благого и дурного, чистого и грязного.

8.
Царевич Сётоку — господин учения в нашей стране.
Трудно воздать ему за его великие, обширные милости!
Обратимся же за прибежищем всем сердцем —
И пусть не прекращаются хвалы ему!

[2] То есть такие, что непременно возродятся в Чистой земле будды Амиды.
[3] Четыре основных стороны света, четыре промежуточных, верх и низ.
[4] См. стр. 131.

9.
Царевич из Верхнего дворца применил уловки,
Жалея всех живых в нашей стране,
Широко распространил милосердный обет
Пришедшего Своим Путем[5].
Будем же возносить ему хвалу!

10.
Во многих рождениях, в разные времена вплоть до нашего века
Тела наши одеты его заботой.
Будем же всегда искать у него прибежища,
И пусть он защитит и воспитает нас!

11.
Пусть великое милосердие Царевича
Вечно нас питает и защищает,
Пусть он ведет и приводит нас
К двоякому обращению заслуг будды!

**Величание в семьдесят пять строф**

1.
Страна Япония ищет прибежища у царевича Сётоку:
Велико его благодеяние — распространение Закона Будды!
Широко его милосердие, спасительное для всех живых!
Будем же непрестанно славить его!

2.
Чтоб выстроить четыре молельни в храме Ситэннодзи,
Он вошел в горы, богатые строевым лесом,
Близ Отаги[6], что в краю Ямасиро,
И предсказал тогда:

3.
«Однажды непременно в этом месте
Построят царскую столицу!» — так он вещал.
Для пользы тех, кто будет жить в грядущем,
Он выстроил шестиугольный земляной помост.

[5] Пришедший Своим Путем (яп. *Нёрай*, санскр. *Tathagata*) — величание будд.
[6] Место, где расположен город Хэйан/Киото.



4.
Возвел Шестиугольный храм[7]
И поместил в нем
Спасителя Мира, бодхисаттву Внемлющего Звукам,
Изваянного из золота *джамбунада* в три вершка высотой[8].

5.
Спустя несколько лет
Из царской столицы в Намба, что в краю Сэтцу,
Он перебрался в столицу Татибана
И построил там храм Хорюдзи[9].

6.
А из той столицы
Перебрался в столицу Нара
И построил в ней много великих храмов,
Распространял Закон Будды, ведя его к процветанию.

7.
В Нара сменилось дважды по четыре государя,
И затем Царевич перебрался в Нагаока.
Минуло еще пятнадцать лет —
И он перенес столицу в Отаги[10].

8.
В мудрый век государя Камму
В шестой год Энряку[11], в пору строительства этой столицы,
Спаситель Мира, Внимающий Звукам,
Явил здесь свои чудеса.

[7] Роккакудо: в городе Хэйан, см. стр. 122.
[8] Золото *джамбунада*, яп. *эмбудан* — золото, промытое соком яблони *джамбу*, упоминается в индийских буддийских текстах; здесь — особенно чистое золото.
[9] В VI—VII вв. постоянной столицы в стране Ямато еще нет, государи пребывают во временных ставках. Ниже говорится, что царевич (уже после своей земной кончины) последовал за государями в их первую настоящую столицу Нара, а потом в Нагаока и в Хэйан. Намба — иное название для Нанива (современного Осака).
[10] С 697 по 784 г. в Нара правили такие государи и государыни (знак*): Момму, Гэммэй*, Гэнсё*, Сёму, Кокэн*, Дзюннин, снова Кокэн под новым именем Сётоку*, Конин и Камму. Видимо, при подсчете Кокэн и Сётоку считаются за двух разных государынь, а Камму в счет не идет, так как он перенес столицу из Нара сначала в Нагаока, а потом в Хэйан в местности Отаги. На деле город Нагаока так и не был достроен, столицей он считался 10 лет, с 784 по 794 г.
[11] Энряку (782—806) — название годов правления государя Камму.

9.
В нашей стране этот великий храм —
Один из первых оплотов Закона Будды.
Такова заслуга Царевича: вслед за ним
Всюду стали строить храмы и пагоды.

10.
Почтительно ищем прибежища у Царевича,
у его высочайшей воли,
И с верою держимся за Шестиугольный великий храм.
Вместе с обитателями Государева дворца
Мы можем чтить его благоговейно.

11.
В Индии Царевичу Сётоку
Суждено было явиться царицей Шрималой.
Когда же он родился в Срединной Ся[12], в Китае,
Его звали Хуэй-сы, наставником созерцания.

12.
В Китае, в державе Хань, он пребывал,
Чтобы принести пользу всем живущим,
Пятьсот жизней он провел там,
Возрождаясь то мужчиной, то женщиной.

13.
Ради процветания Закона
Он поселился в краю Хэнань на горе Хэншань,
Сменил несколько десятков тел, снова и снова повторяя
Учение, что завещал нам Пришедший Своим Путем.

14.
Чтобы вывести всех живых к переправе[13],
Царевич явился как Хуэй-сы, наставник созерцания,
У опоры мудрости на горе Хэншань
Он звался великим учителем Нань-юэ.

15.
Высочайшая запись с отпечатком руки Царевича

[12] Срединная Ся — название Китая (по древнейшей династии Ся).
[13] «Вывести к переправе на тот берег» — привести к спасению.



Гласит: «На пользу всем живым
К востоку от селения Корё
Я построил храм,

16.
Что по Закону зовется храмом Ситэннодзи,
А храмом Корё прозывается,
Ибо находится у селения Корё —
От него и получил свое имя».

17.
В год воды и быка [593 г.]
Царевич поселился к востоку от селения Корё,
Назвал обитель храмом Ситэннодзи
И так распространил Закон Будды.

18.
Тогда, в древности, в этой обители
Побывал Шакьямуни, Пришедший Своим Путем,
Указал на нее как на место вращения Колеса Закона
И так распространил Закон Будды.

19.
В ту пору Царевич, великий муж,
Делал подношения Будде
И благодаря связи с ним
Воздвиг храм и пагоду.

20.
Изваял и поместил там Четверых Великих Небесных Государей[14]
И так распространил Закон Будды,
Построил молельню Кёдэн-ин[15]
И сделал ее местом свидетельства.

21.
В той земле есть чистый водоем —
Зовется Прудом Корё.

[14] Четверо Небесных Государей, *Ситэнно:* — хранители четырех сторон света, защитники буддийской общины.
[15] Кёдэн-ин — одно из зданий храма Ситэннодзи. «Место свидетельства» — место, где живые существа являют чудеса, доказывая, что обрели просветление.

В нем всегда обитают молодые драконы,
Назначенные защищать Закон Будды.

22.
В год огня и овцы [597 г.]
На побережье Тамацукури
Царевич свершил обряд, укротил драконов
И поставил их на защиту Закона Будды.

23.
В том краю собраны семь драгоценностей[16]
И драконам велено всегда обитать там,
Чистые воды всегда текут на восток
И зовутся Белым яшмовым потоком.

24.
Кто из людей с милосердным сердцем пьет из него,
Тот непременно излечится лекарством Закона.
Каждый, кто уверует в волю Царевича,
Может с радостью черпать из потока.

25.
Драгоценная пагода и Восточный зал
Обращены к середине Восточных ворот
страны Высшей Радости.
Кто однажды придет сюда паломником,
Тот несомненно возродится в Чистой земле.

26.
На столбе в середине пагоды
Царевич поместил шесть частиц пепла Будды.
Они приносят пользу живущим на шести путях[17],
На что и указывает их число.

27.
Помещенный в молельне Кёдэн-ин
Медный золоченый Спаситель Мира, Внемлющий Звукам, —

[16] Семь драгоценностей — золото, серебро, лазурит, хрусталь, агат, рубин, сердолик (иногда встречаются другие списки, куда входят жемчуг, коралл, алмаз и др.).
[17] Шесть путей перерождения — пути ада, голодных духов, животных, демонов, людей и богов.



Тот самый, кого государь Пэкче Сонмён
После кончины Царевича

28.
Велел изваять,
Чтобы выразить любовь и почтение,
А позже царевич Аджва был послан
Доставить его к нам[18].

29.
В чашу для росы[19] наверху драгоценной пагоды
Наш Царевич сам положил золото:
«Пусть являет оно знаменья,
растет или убывает Закон Будды в нашей стране».

30.
Еще когда Царевич жил в стране Пэкче,
Он отправил в нашу страну
Изваяния будд, собрание сутр, уставов и трактатов,
Одежды Закона и монахинь: как раз тогда

31.
В год воды и обезьяны [552 г.]
У нас правил государь Киммэй.
Тогда впервые мы смогли прийти за прибежищем
К Закону, учению Будды, Пришедшего Своим Путем[20].

32.
Учителя устава, наставники созерцания, монахи и монахини,
Знатоки заклинаний, ваятели, строители храмов

[18] Здесь Царевич появляется в еще одном своем воплощении — как кореец, сын правителя государства Пэкче. Этот правитель по имени Сонмён упомянут в «Анналах Японии»; присланные им дары и письмо побудили государя Киммэя в 552 г. впервые обсудить с главами знатных родов страны Ямато вопрос о принятии буддизма (ср. ниже). Правда, посланца в «Анналах» зовут по-другому, и он не царевич, а чиновник. Царевич Аджва из Пэкче упоминается в сообщении о присылке дани в 597 г., когда в Ямато правят государыня Суйко и царевич Сётоку, а в Пэкче — сын Сонмёна Видок. Вероятно, Синран имеет в виду, что Сонмён, потеряв одного из сыновей, распорядился изваять статую Внимающего Звукам в память о нем, и позже эту статую доставили в Ямато.
[19] «Чаша для росы», *робан* — конструкция наверху крыши пагоды, под шпилем.
[20] Царевич в своем прежнем, корейском рождении оказывается ответствен за присылку тех даров, которые обычно связывают с именем государя Сонмёна.

Прибыли, когда Поднебесной правил государь Бидацу,
То был год огня и петуха [577 г.][21].

33.
Обретя рождение в Государевом дому,
Царевич разослал указ по всем землям:
Побуждал народ
Строить храмы, пагоды, изваяния будд.

34.
Он был сыном государя Ёмэя,
Царевичем Сётоку.
Он составил толкования значений Великой колесницы
По сутрам Цветка Дхармы, Шрималы и Вималакирти[22].

35.
После ухода Царевича все, кто желает
Процветания Закону, учению Будды,
И спасения всем живым —
Пусть славятся как великие тела Царевича.

36.
Укрепляя законы-учения шести школ,
Он непрестанно приносил благо всем живым,
Постоянно соблюдая пять заповедей,
Он звался именем Шримала[23].

37.
Той женщине, кем он был в прошлом,
Шакьямуни, Пришедший Своим Путем,
Проповедал «Сутру для Шрималы».
Теперь же из-за этой связи

[21] Сообщение о прибытии монахов и храмовых мастеров в 577 г. есть и в «Анналах Японии»; там они сопровождают японского царевича Оовакэ, который побывал в Пэкче посланником и теперь возвращается домой.
[22] Великая колесница — махаяна. Перечислены сутры, которые толковал Сётоку, а именно «Сутра о Цветке Дхармы» (она же «Лотосовая сутра»), учащая, что каждый может стать буддой, «Сутра о Шримале», где Будда дает наставление женщине-царице, и «Сутра о Вималакирти», где заглавный персонаж — умудренный мирянин.
[23] Шесть буддийских школ в Японии появляются в VIII в. Пять заповедей — запреты на убийство, воровство, распутство, ложь и прием опьяняющих веществ.



38.
Царевич толковал сутру,
Написал пояснения к ней
И так положил начало процветанию Закона Будды,
Создал основу для благоденствия всех живых[24].

39.
Ученица Будды Шримала вещала:
«У всех живущих
В странах Пэкче, Когурё, Имна и Силла[25]
Крепки алчные, волчьи сердца.

40.
Чтобы охранить вашу страну
И дать прибежище ее жителям,
Изваяйте четверых богов, защитников мира,
И установите их лицами к Западу».

41.
Царевич Аджва, посланец государя,
Доставил в нашу страну
Медного золоченого Спасителя Мира, Внемлющего Звукам,
И поместил его в молельне Кёдэн-ин.

42.
Всегда ищите прибежища у этого образа!
Он — царственное тело самого Царевича Сётоку.
Чтите особенно этот образ!
Он — превращенное тело будды Амиды.

43.
Ученица Будды Шримала с почтением
Славила всех будд на десяти сторонах.
Брахма, Индра, Четверо государей, боги, драконы и прочие —
Пусть же защищают Закон!

[24] Связь с Буддой, завязанная еще в индийском рождении, позволила затем Сётоку уже в Японии составить толкование к сутре.
[25] Пэкче, Когурё, Имна, Силла (яп. Кудара, Кома, Нинна, Сираги) — названия государств на Корейском полуострове в VI—VII вв.

44.
Илла из страны Силла[26] сказал:
«Почтим обрядами Спасителя, Внемлющего Звукам!
Государя островов, подобных рассыпанным зернам[27],
Того, кто передал светильник Закона на Восток!»

45.
Царевич Аджва из Пэкче склонился: «Почтим обрядами
Спасителя Мира, великого милосердного бодхисаттву,
Внемлющего Звукам!
На Восток, в страну Японию пролилось, проникло чудесное
учение:
Он проповедовал, передавая светильник Закона,
сорок девять лет!»

46.
В Китае наставники созерцания Хуэй-сы
И Хуэй-вэнь были учителями государевых детей.
В пору, когда жила монахиня Шримала,
Высочайшим наставником был учитель Закона Хуэй-цзы.

47.
В тринадцатый год Подобия Закона,
Когда в державе Хань правил государь Мин-ди,
Индийские учителя Матанга и Дхармаракша
Прибыли туда, везя учение Будды на белом коне[28].

48.
Прошло больше четырехсот восьмидесяти лет
С той поры, как Закон был передан в Китай

[26] Илла, яп. Нитира, упоминается в «Анналах Японии» под 583 г.: это японец по происхождению, много лет живший в Пэкче, мудрец, сведущий в делах управления.

[27] «Острова, подобные рассыпанным зернам», *дзокусан,* — одно из обозначений Японии, частое в текстах эпохи Камакура.

[28] По буддийским представлениям об истории учения Будды, тысячу лет после ухода Будды в нирвану существует Правильный Закон, затем еще тысячу лет сохраняется Подобие Закона, а затем наступает эпоха Конца Закона. В Японии обычно следовали тому расчету, по которому Будда ушел в нирвану в 949 г. до н. э. (по меркам современной буддологии, дата полностью фантастическая). Следовательно, первым годом Конца Закона был 1052 г. н. э., а первым годом Подобия Закона — 52 г. н. э. Тогда 13-й год Подобия Закона — это 64 г. н. э. Обычно считается, что индийские буддийские наставники впервые прибыли в Китай в 61 г. н. э.



И в западной части китайской столицы построили храм,
Назвав его храмом Белого коня[29].

49.
Тридцатым правителем великой страны Японии
Был государь Киммэй. В его царствование
В нашу страну были доставлены изваяния будд и свитки сутр
И почтительно переданы ко двору.

50.
Прошло более пятисот лет Подобия Закона
Ко времени, когда родился Царевич Сётоку.
Он распространил Закон Будды
И теперь памятование о будде процветает.

51.
Как сказано в предании,
запечатленном собственной рукой Царевича,
«В первый год правления государя Сусюна
Из Пэкче нам будет поднесен
Пепел Будды».

52.
О делах самого Царевича говорится так:
«После того как я уйду в небытие,
Я возрожусь правителем нашей страны,
Охвачу все края ее и местности» — так сказано.

53.
«Построю несколько храмов и пагод,
Установлю в них несколько изваяний будд,
Перепишу множество сутр, трактатов и летописей,
Пожертвую общине припасы, утварь, поля и сады.

54.
Возрождаясь в телах знатных людей и простых,
Буду радеть о распространении сутр, трактатов, изваяний будд,
Возрождаясь монахом или монахиней,
Буду спасать тех живых, кто связан со мной.

[29] Храм Белого коня, кит. Баймасы, считается первым китайским буддийским храмом, он был основан в 68 г. н. э.

55.
Это не будут иные тела,
Все — лишь мое собственное тело».
И каждый знак, каждая строка величания —
Всё это золотые речи самого Царевича!

56.
Когда его назначали наследником,
Он ради распространения Закона Будды
Трижды твердо отказывался,
Но Государыня не приняла его отказ.

57.
В тридцать три года Царевич
В начале четвертого месяца
Составил Уложение в семнадцати статьях
И записал его собственноручно.

58.
Составив Уложение в семнадцати статьях,
Он задал образец Государевым законам.
Оно стало великим законом, что дарует нашей стране мир и покой,
Сокровищем, что обогащает нашу страну.

59.
В год дерева и быка, второй год Тэнги [1054 г.][30],
Чтобы воздвигнуть драгоценную пагоду,
Монах Тюдзэн своими руками копал землю
И выкопал медный с золотом сосуд[31].

60.
Надпись на крышке гласила:
«В нынешний год огня и мыши [621 г.]
В Исикава, что в земле Кавати,
Прекрасное место у селения Синага

61.
Я выбрал себе для погребения.
Через четыреста тридцать с лишним лет

[30] Годы Тэнги — 1053—1058, годы правления государя Горэйдзэя.
[31] О монахе по имени Тюдзэн кроме этой истории ничего не известно.



После моего ухода
Эта надпись откроется».

62.
Чтобы распространить Закон Будды
Ради пользы всем живущим,
Царевич ушел с той горы Хэншань
И пришел к нам в Ямасиро.

63.
Он сокрушил ложные взгляды Мории[32],
Явил благую силу Закона Будды,
И сейчас Закон и учение расширились
И многие стали возрождаться в земле Спокойного Взращивания[33].

64.
Кто сомневается в учении, завещанном Буддой, и клевещет на него,
Кто отвергает уловки,
Того следует считать за Югэ-но Морию —
Да не сблизимся мы с такими людьми!

65.
Чтобы учить и обращать всех живых,
Царевич распространял Закон Будды,
А супостат, Югэ-но Мория,
Следовал за ним, как тень.

66.
Коварный сановник Мононобэ Югэ-но Мория
Смолоду пробудил в себе ложные взгляды.
Он сжигал храмы и пагоды,
Уничтожал священные книги.

67.
Тогда, полный сожаления,
Горюя об упадке Закона Будды,
Царевич испросил повеления Государя
И поднял войско.

[32] Мононобэ-но Югэ-но Мория, супостат рода Сога, противник Закона Будды.
[33] Аннё:, иное название для страны Высшей Радости.

68.
На лук сосредоточения наложил стрелу мудрости
И сам внезапно
Ради пользы всех живых
Пронзил коварного сановника Морию.

69.
Каждый, кто рушит храмы и пагоды, вредит Закону Будды,
Губит страну и всех живущих в ней, —
Это тень Мории,
Да будет он обличен и сокрушен!

70.
Коварный сановник Мононобэ-но Югэ-но Мория
Переходит из жизни в жизнь, из века в век,
Следует за Царевичем, подобно тени,
И пытается уничтожить Закон Будды.

71.
Он всегда хулит Закон Будды и клевещет на него,
Умножает у живых ложные взгляды.
Каждый, кто хочет уничтожить Внезапное Учение[34],
Да будет считаться за сановника Морию!

72.
Высочайшее имя Царевича Сётоку
Было — Царевич Восьмиухий,
А еще — Царевич Дверь Конюшни,
А еще — Царевич из Верхнего дворца.

73.
Во второй статье его Уложения
Сказано: «Горячо почитайте Три Сокровища,
Они — последнее прибежище для рожденных четырьмя путями[35],
Они — опорные столбы десяти тысяч стран».

[34] «Внезапным» называется буддийское учение, спасительное здесь и сейчас, а не ведущее к отдаленной цели постепенно. В трактате «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» Синран разбирает доводы разных китайских наставников в пользу того, что амидаизм относится к «внезапным» учениям.
[35] Рожденные четырьмя путями — из утробы (люди, звери), из яйца (птицы, гады), из слизи (насекомые) и путем превращения (боги, демоны и др.).



74.
Какой век, какой человек не найдет у них прибежища?
Если же не чтить Три Сокровища,
То как тогда люди нашего века
Смогут поддержать то, что шатко?

75.
Моления богатых подобны
Камням, брошенным в воду.
Моления бедных подобны
Каплям, что падают на камень[36].

Слава спасителю мира, бодхисаттве Внемлющему Звукам!
Пусть пожалеет и защитит нас!
Слава царственному Царевичу, монахине Шримале!
Пусть Будда навсегда примет нас!
Шримала, дитя Будды, царственный Царевич!

Эту запись нужно хранить в Золотом зале. Смотреть в нее нельзя, трогать запрещено.
Год дерева и зайца, первый месяц, восьмой день [1255 г.].
Люди, видящие это славословие, пусть возглашают, пусть возглашают:
Слава будде Амиде!

[36] Заключительные слова песни воспроизводят формулу, которая встречается и в других японских буддийских текстах. Обычно она сопровождает призыв к мирянам совершать подношения на храм. Щедрые дары дают большую заслугу, и стало быть, моления при этом сбываются так же легко, как камень уходит под воду. Но и малые дары тоже дают заслуги, а значит, сбываются и молитвы бедняков: они достигают цели подобно тому, как капли точат камень.

# Догэн
# Удержание подвижничества[1]

На великом Пути будд и патриархов непременно есть наивысшее удержание подвижничества. Оно движется по Пути, вращается — и не прерывается. Оно не прерывается ни на миг ни при первом пробуждении сердца-сознания, ни при подвижничестве, ни при просветлении и нирване. Таково вращение на Пути удержания подвижничества. Итак, [удержание подвижничества] не зависит ни от собственных усилий [человека], ни от чужих усилий. Таково удержание подвижничества, никогда не загрязняемое.

Благие силы[2] этого удержания подвижничества хранят и меня, и других. Согласно учению нашей школы[3], заслуги нашего удержания подвижничества поистине превосходят все заслуги на десяти сторонах[4], во всех землях и на всем просторе небес. Ни другие, ни я не знаем об этом, но это так. Благодаря тому, что все будды и патриархи удерживают подвижничество, мы видим, как удержать подвижничество, и сами можем его удержать, мы проникаем на великий Путь и утверждаемся на нем. Благодаря тому, что мы удерживаем подвижничество, все будды видят, как удержать подвижничество, и сами могут его удержать, все будды проникают на великий Путь и утверждаются на нем. Благодаря тому, что мы удерживаем подвижничество, появляется заслуга этого Пути-вращения. Благодаря этому будды и патриархи постоянно являют себя в качестве будд, скрывают себя в качестве будд, обретают сердце-сознание будд, становятся буддами. Благодаря этому удержанию подвижничества существуют солнце, луна и звезды; благодаря удержанию подвижничества существуют великая земля и просторное небо; благодаря удержанию подвижничества существуют тело и мир, где мы получаем воздаяние[5], существуют тело и сердце-сознание; благодаря удержанию подвижничества существуют четыре первоначала[6] и пять совокупностей[7]. Хотя удержание подвижничества — это не то, что любят люди в миру, оно может и должно стать истинным прибежищем для всех людей. Благодаря удержанию подвижничества всех будд прошлого, настоящего и будущего проявляются и становятся буддами все будды прошлого, настоящего и будущего.

Иногда благая сила этого удержания подвижничества не сокрыта, поэтому наше сердце-сознание пробуждается, и мы подвижничаем. Иногда эта благая сила не проявлена, поэтому мы не видим, не слышим, не чувствуем и ничего не знаем [об удержании подвижничества]. Даже если [удержание подвижничества] не проявлено, необходимо изучать и применять его так, как будто оно не сокрыто, поскольку оно не загрязнено различением «тайного» и «явного», «жизни» и «смерти». Удержание подвижничества, которое нас проявило и осуществило, при нынешней своей скрытости, присутствует во всех дхармах, какие только возникают во взаимозависимости[8], и то, что нам не удается удерживать подвижничество, [происходит] как раз из-за того, что удержание подвижничества нам дано [изначально] и нам уже не внове находиться в нем. Взаимозависимое возникновение — это и есть удержание подвижничества. Поскольку удержание подвижничества не дается нам по закону взаимозависимости, мы должны тщательно и тонко трудиться над ним, изучать и применять его. Итак, удержание подвижничества, которое проявляет и осуществляет удержание подвижничества, — это и есть наше нынешнее удержание подвижничества. «Настоящий миг» удержания подвижничества не заложен изначально и не присутствует исконно в нас самих; «настоящий миг» удержания подвижничества в нас самих не появляется и не исчезает, не приходит и не уходит. Называемый «нынешним» Путь не появляется прежде, чем удержание подвижничества; «нынешним» называется само проявление удержания подвижничества.

Раз так, то удерживать подвижничество в течение одного дня — это поистине сердцевина плода всех будд. Не удерживать подвиж-

[1] Перевод выполнен по изданию [Догэн, 1970; 165—190], сверен по изданию [ТСД 82, № 2582, 127a17—135a08]. Текст трактата сокращен; в угловых скобках курсивом дан краткий пересказ пропущенных отрывков.

[2] *Кудоку*, благие последствия деяний, наступающие по закону воздаяния.

[3] По Догэну, традиция *чань/дзэн* не составляет в буддизме особой школы, а представляет собой истинное учение Будды. И все же он называет «своей» школой линию преемственности учения — от Будды через Махакашьяпу, Бодхидхарму и китайских наставников *чань*. См. схему.

[4] Четыре стороны света, четыре стороны между ними, верх и низ.

[5] *Э-сё*, сокращение для *эхо:-сёхо:*, «воздаяния в условном и в истинном смысле». Под «воздаянием в условном смысле» понимаются обстоятельства, в которых приходится жить тому или иному существу (страна, эпоха и др.), а под «истинным воздаянием» — тело, в котором это существо возродилось, и уровень его познавательных способностей.

[6] *Си дай* — четыре первоэлемента (санскр. *маха-бхута*): земля, вода, огонь и ветер.

[7] *Го ун*, пять совокупностей дхарм (санскр. *панча-скандха*). «Дхармы», единичные «носители» признаков, из которых собирается познавательный опыт, объединяются в пять групп: форма-чувства (санскр. *рупа*); чувства-ощущения (санскр. *ведана*); восприятие-ощущение (санскр. *самджня*); желание-воля (санскр. *самскара*) и сознание (санскр. *виджняна*).

[8] *Энги*, санскр. *пратитья-самутпада* — взаимозависимое возникновение, всеобщая причинно-следственная обусловленность.

ничеством то, что в своем удержании подвижничества проявляют все будды, то, что они удерживают своим подвижничеством, — это значит отвергать всех будд, не подносить дары всем буддам; отвергать удержание подвижничества; отказываться жить и умирать вместе со всеми буддами; отказываться с ними вместе постигать учение и с ними вместе применять его на деле.

В один и тот же миг раскрываются цветы и опадают листья — так проявляется и осуществляется удержание подвижничества. Без удержания подвижничества нельзя ни стереть пыль с зеркала, ни разбить зеркало[9]. Поэтому даже отказ от удержания подвижничества есть удержание подвижничества, нацеленное на то, чтобы рассеять дурные помыслы, когда стремятся к удержанию подвижничества, якобы отказываясь от него. Хотя это все еще похоже на стремление к удержанию подвижничества, это означает — стать несчастным сыном, который отказался от сокровищ в доме своего истинного отца и ушел блуждать в дальние страны[10]. Пусть даже, как сказано [в сутре], ветер и вода не лишили его жизни во время блужданий, все же ему не следовало отвергать сокровища своего истинного отца. Тем более [нельзя] отвергать-утрачивать сокровище-Дхарму истинного отца. Итак, удержание подвижничества — это Дхарма, которая ни на миг не оказывается в праздном бездействии.

Наш милосердный отец, великий учитель Будда Шакьямуни с восемнадцати лет своей жизни глубоко в горах удерживал подвижничество, и когда он достиг тридцати лет — это было [уже] такое удержание подвижничества, при котором одновременно обретают Путь и великая земля, и все живые существа[11]. До восьмидесяти лет он все еще удерживал подвижничество в горах и лесах, удерживал подвижничество в монастырях. Он не вернулся в царский дворец, не принял заботы о благоденствии своего государства, надел одеяние *самгати*[12] и в течение всей земной жизни носил одну эту одежду, не меняя; в течение всей земной жизни пользовался одной чашей для подаяний, не меняя ее. Ни единого дня и ни единого часа он не провел в одиночестве. Не отказывался от досужих подношений людей и богов, терпеливо сносил клевету [приверженцев] иных путей[13]. И так вся его жизнь представляет собой удержание подвижничества; образ жизни Будды — забота о чистоте одного одеяния, нищенская пища — в самом деле не назовешь никак иначе, нежели удержанием подвижничества.

[9] Отсылка к «Сутре помоста Шестого патриарха», где ученики пятого патриарха *чань* Хун-жэня составляют стихи о зеркале. Шэнь-сюй написал на стене стихи, где говорилось: наше сердце-сознание подобно зеркалу и мы должны неустанно протирать его от пыли. Хуэй-нэн составил ответное стихотворение: на самом деле нет ни сердца-сознания, ни зеркала, ни пыли, так что протирать что бы то ни было — бессмысленно. Он-то и унаследовал Дхарму от Хун-жэня. См.: [Маслов, 2004].

[10] Отсылка к «Лотосовой сутре», глава IV «Вера и понимание» [Лотосовая сутра, 1998; 138—148].

[11] Речь идет о том, что Будда достиг полного пробуждения.

[12] Яп. *со:гяри*, лоскутное одеяние, которое дозволено носить буддийскому монаху.



*<Восьмой патриарх, почтенный Махакашьяпа[14], был верным последователем Будды. Всю свою жизнь он удерживал подвижничество, соблюдая двенадцать правил[15].*

*Десятый патриарх, почтенный Паршва[16], поклялся, что никогда не ляжет на кровать[17]. Он провел в чреве матери шестьдесят лет и появился на свет уже седым, его жизнь была связана со множеством чудес, но мы можем и должны отвлечься от таких условностей, как возраст и прочие внешние детали, и сосредоточиться на том, чтобы изо всех сил постигать Путь, не тратя времени нашей жизни понапрасну.>*

Шестой патриарх [Хуэй-нэн][18] был дровосеком в Синьчжоу, его трудно назвать образованным. В раннем детстве он потерял отца, и его вырастила старуха-мать. Он работал дровосеком, добывая средства, чтобы прокормить ее. После того как на уличном перекрестке он услышал одну строку из сутры[19], он сразу же покинул мать и

[13] То есть небуддистов.

[14] Яп. Макакасё, ученик Будды Сякамуни. Когда Будда протянул своим слушателям цветок, один лишь Махакашьяпа понял смысл его безмолвной проповеди и молча улыбнулся в ответ. Это стало символом передачи учения без слов и знаков, «от сердца к сердцу». Догэн называет Махакашьяпу восьмым патриархом, считая Будду Шакьямуни седьмым в ряду древних будд (Випашьин, Шикхин, Вишвабху, Кракуччханда, Канакамуни, Кашьяпа, Шакьямуни).

[15] *Дзуда*, санскр. *дхута* — двенадцать «очищающих упражнений»: 1) житье в лесу; 2) питание только лишь подаянием; 3) сбор подаяния от дома к дому; 4) прием пищи только один раз в день; 5) прием пищи в количестве не более одной чашки в день; 6) отказ от приема пищи после полудня; 7) ношение одежды, состоящей из лохмотьев (а не из новой ткани); 8) ношение только трех одеяний (повседневного, выходного и обрядового); 9) житье на кладбище среди могил; 10) житье у подножия дерева; 11) житье под открытым небом; 12) отдых только в сидячем, а не лежачем положении.

[16] Паршва — десятый индийский патриарх, считая первым Махакашьяпу.

[17] То есть будет отдыхать всегда только в сидячем, а не лежачем положении.

[18] Хуэй-нэн, яп. Эно (638—713) — шестой китайский патриарх *чань*, один из самых знаменитых буддийских наставников Китая. Хуэй-нэн положил начало Южной школе *чань*, последователи которой делали упор на внезапное озарение (в отличие от представителей Северной школы, которые настаивали на необходимости постепенного постижения Пути). Жизнь и учение Хуэй-нэна подробно изложены в собрании его проповедей под названием «Сутра помоста Шестого патриарха». См.: [Маслов, 2004].

[19] Имеется в виду «Алмазная сутра», ТСД 8, № 235—236.

устремился на поиски великой Дхармы. Таков был этот выдающийся человек, редкий в своем веке; таково его редкостное постижение Пути. Легче, к примеру, отсечь себе руку, чем так вот покинуть близкого человека, тяжело отказаться исполнять сыновний долг! Примкнув к собранию Хуан-мэя[20], он в течение восьми месяцев днем и ночью без сна и отдыха обрушивал рис. Он получил истинную передачу одеяния и чаши в полночь[21]. После того как он обрел Дхарму, он всё еще везде носил с собой каменный жерновок. И [еще] восемь лет обрушивал рис. Когда он уже стал человеком, достигшим успеха в жизни, и проповедовал Дхарму, он всё равно не расстался со своим жерновком. Таково редкостное удержание подвижничества.

Ма-цзу из Цзянси[22] занимался сидячим созерцанием двадцать лет. Это он принял от Нань-юэ[23] «тайную печать»[24]. Во времена, когда он уже получил печать Дхармы и помогал людям обрести спасение от заблуждений, не было и речи о том, чтобы он бросил занятия сидячим созерцанием. Новичкам, которые обращались к нему, он непременно велел тайно получить печать сердца-сознания[25]. Когда людей созывали на общественные работы, он непременно спешил туда первым. Он трудился, не уходя на покой, до глубокой старости. Нынешняя школа Линьцзи/Риндзай — одна из тех, что зародились в [провинции] Цзянси.

*<Настоятель Юнь-янь[26] подвижничал вместе с Дао-у[27] на горе Яошань. Юнь-янь передал Дхарму великому наставнику Дун-шаню У-бэню[28].*

[20] Хуан-мэй, яп. О:бай, — прозвище пятого патриарха *чань* Хун-жэня, яп. Конин (601—674), дано по названию горы Хуанмэйшань.

[21] Пятый патриарх Хун-жэнь боялся за жизнь Хуэй-нэна, поэтому совершил передачу печати Дхармы, одеяния и чаши (реликвий патриархов *чань*) глубоко в ночи.

[22] Ма-цзу Дао-и, яп. Басо: До:ицу (707/709—788) — чаньский наставник, известен своей необычной внешностью (походка, как у быка, взгляд как у тигра, способность дотягиваться кончиком языка до носа), парадоксальными высказываниями и эпатирующими методами воздействия на собеседников. Ученики Ма-цзу составили «Записи речей Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» и «Расширенные записи [речей] Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и». См.: [Маслов, 2004]

[23] Нань-юэ Хуай-жан, яп. Нангаку Эдзё: (677—744) — ученик Хуэй-нэна, упоминается в «Сутре помоста Шестого патриарха»; наставник Ма-цзу Дао-и.

[24] Она же «печать Дхармы», подтверждение передачи учения в традиции *чань/дзэн*.

[25] Яп. *синьин* — запечатление истины в сердце-сознании; интуитивное постижение Пути без слов и знаков, возможное благодаря тому, что помраченное сознание человека исконно тождественно просветленному сознанию Будды.

[26] Юнь-янь Тань-шэн, яп. Унган Дондзё (784—841) — ученик Бай-чжана Хуай-хая.

[27] Дао-у Юань-чжи, яп. Дого Энти (769—835) — старший брат Юнь-яня Тань-шэна, постигал Путь вместе с ним. В большинстве историй братья появляются вдвоем.

[28] Дун-шань У-бэнь, яп. Тодзан Гохон, он же Дун-шань Лян-цзе, яп. Рёкай (807—869), преемник Юнь-яня Тань-шэна. Первый иероглиф его имени, вместе с иероглифом имени его преемника Цао-шаня Бэнь-цзи, яп. Содзан Хондзяку (840—901), образовали название школы Цаодун/Сото, к которой принадлежал Догэн.



*Великий наставник Юнь-цзюй Хун-цзяо[29] раньше жил в хижине, куда духи приносили ему блюда с небесной кухни. Однако после того как, повстречав Дун-шаня, он обрел великое просветление, небесные существа больше не могли ему прислуживать. Нам следует поразмыслить о судьбе Юнь-цзюя.>*

Учитель созерцания, мудрец с горы Бай-чжан[30], с тех пор как стал учеником Ма-цзу, до самой своей кончины не отдыхал ни дня: он постоянно трудился на благо монастырской братии и на благо людей. Нам повезло, что сохранилась память о его «дне без пищи». Учитель созерцания Бай-чжан был уже глубоким стариком и все же во время общественных работ усердно трудился наравне с молодыми. Монахи сокрушались, люди сожалели об этом. Учитель же не оставлял [своего труда]. В конце концов, во время работы [от него] спрятали рабочие снасти, и коль скоро учителю их не досталось, он весь тот день провел без пищи. [Учитель Бай-чжан] печалился, если не мог трудиться вместе со всей общиной. Позже этот случай назвали «день без пищи [наставника] Бай-чжана». Сейчас по всем монастырям во всех концах великой империи Сун, исполняющим обычаи Линь-цзи, часто удерживают подвижничество по правилу Бай-чжана.

Когда настоятель Цзин-цин[31] жил [у себя] в храме, духи земли никак не могли увидеть его лицо, потому что не могли подобраться [к нему].

Учитель созерцания И-чжун с горы Шань-пин[32] раньше получал блюда с небесной кухни. А после того как [он] встретил [наставника] Да-дяня[33], когда небожители опять захотели [его] найти, [они] не смогли [его] увидеть.

*<Гуй-шань, настоятель храма на горе Давэй[34], принял печать Дхармы от наставника Бай-чжана и двадцать лет подвижничал вместе*

[29] Юнь-цзюй Хун-цзяо, яп. Унго Кокаку, он же Юнь-цзюй Дао-ин, яп. Доё (830—902), преемник Дун-шаня У-бэня.

[30] Бай-Чжан Хуай-хай, яп. Хякудзё Экай (720—814) — преемник и самый знаменитый ученик Ма-цзу Дао-и. Бай-чжан известен уставом для монахов, который был широко распространен в китайских монастырях. В тех храмах, которые Догэн основал в Японии, были приняты правила, разработанные Бай-чжаном (в том числе принцип «день без работы — день без пищи»).

[31] Цзин-цин Дао-фу, яп. Кинсин (также Кёсэй) Дофу (863/7—937), ученик Сюэфэна (см. ниже).

[32] Шань-пин И-чжун, яп. Санпэй Гитю (781—872), ученик Да-дяня (см. ниже).

[33] Да-дянь Бао-юн, яп. Дайтэн Хоё (730—830), ученик Ши-тоу Си-цяня, яп. Сэкито Кисэн (700—790), ученика Хуэй-нэна.

[34] Гуй-шань Лин-ю, яп. Исан Рэйю (771—853), ученик Бай-чжана Хуай-хая.

*со своим старшим братом в Дхарме. Многие изучали Путь Гуй-шаня, но немногие удерживали подвижничество, не изучая Путь Гуй-шаня.>*

Великий учитель Чжэнь-цзай из храма Гуань инь в Чжао-чжоу, настоятель Цун-шэнь[35], впервые испытал пробуждение сердца-сознания и устремился на поиски Пути, достигнув возраста в шестьдесят один год. Удерживая в одной руке кувшин и посох[36], он отправился в путь и, обходя в своем паломничестве все земли, постоянно говорил сам себе: «Пусть мне попадется хотя бы семилетний ребенок, но если он превосходит меня, мне следует тут же начать расспрашивать его; пусть это будет столетний старец, но если он достиг меньшего, чем я, мне следует тут же начать учить его». [Продолжая думать] так, он изучил и усвоил Путь Нань-цюаня[37]. Это подвижничество длилось двадцать лет! Когда ему исполнилось восемьдесят, он впервые поселился в храме Гуаньинь на востоке области Чжаочжоу, и после этого еще сорок лет наставлял людей и небожителей. [Как и прежде,] теперь он совсем не обращался к мирянам-дарителям[38] с прошениями. Общинный зал был небольшим, [при нем] не было ни передних, ни задних комнат[39]. Однажды у помоста [Чжао-чжоу] сломалась ножка. Он взял обломок головешки, намотал на него веревку, укрепил им [помост] и еще долгие годы продолжал [на нем] толковать сутры и подвижничать. Когда хранитель монастыря попросил разрешения заменить эту ножку, Чжао-Чжоу [ему] не позволил. Мы должны чтить обычай старого будды. Чжао-Чжоу жил в [области] Чжао-чжоу с тех пор, как ему исполнилось восемь десятков лет, после передачи-обретения Дхармы.

[35] Чжао-чжоу Цун-шэнь, яп. Дзёсю Дзю:син (778—897) — преемник Нань-цюаня Пу-юаня (см. ниже). В традиции *чань/дзэн* известен прежде всего своим коаном, состоящим из одного лишь возгласа «У» (яп. «Му») — «Нет!»

[36] Два из восемнадцати предметов, которые можно иметь монаху: 1) зубочистка; 2) порошок для очищения рук; 3) тройное облачение; 4) кувшин для воды; 5) чашка для подаяния; 6) подстилка для сидения и лежания; 7) посох; 8) сосуд для благовоний; 9) цедилка для воды; 10) полотенце; 11) бритва; 12) кремень и огниво; 13) щипчики для волос; 14) складное сиденье; 15) свитки сутр; 16) свитки с текстом заповедей; 17) изображения будд; 18) изображения бодхисаттв.

[37] Нань-цюань Пу-юань, яп. Нансэн Фуган (748—834) — ученик Ма-цзу Дао-и, знаменит несколькими коанами. Широко известна история, в которой Нань-цюань хватает храмовую кошку и требует, чтобы монахи сказали ему хоть одно «слово *чань*», — иначе он убьет кошку.

[38] Яп. *данна*, санскр. *данапати* — прихожане, которые постоянно подносят дары тому или иному храму, составляют его мирскую общину.

[39] Общинный зал — место для обрядов или занятий медитацией; в небольшом храме монахи могут тут же и спать. В передних комнатах монахи принимают мирян, а в задних устраивают уборную, баню и т. п.



Он поистине унаследовал истинную Дхарму — люди называли его «старым буддой».

Другие люди, те, кто еще не испытал истинное обретение истинной Дхармы, уж верно ничтожны по сравнению с учителем! Другие люди, те, кому еще не исполнилось восьми десятков лет, уж конечно здоровые лбы — не то что учитель. Мы, молодые и, должно быть, пустышки, — разве сравнимся [мы] с почтенной основательностью старика? Что [нам] следует делать, так это изо всех сил удерживать подвижничество, постигая Путь! В течение сорока лет [Чжао-чжоу] не накопил богатства, часто у него не бывало ни риса, ни [другого] зерна. Иногда он готовил себе кушанье на два дня из одного и того же риса[40]. Бывало и такое, что собирал каштаны и желуди и готовил еду из них. Действительно, таковы обычаи слона-дракона[41] древности, в действии-практике должно чтить их и восхищаться ими.

Однажды [Чжао-чжоу], наставляя учеников, сказал: «Допустим, вы провели бы всю жизнь, не удаляясь от монастыря, и в течение пяти или десяти лет не произнесли бы ни слова — разве люди не назвали бы вас немыми[42]?» Этим он указал на удержание подвижничества.

Нужно понимать, что хотя мы можем показаться глупцами, если не будем говорить ни слова пять или десять лет, но коль скоро мы непрерывно [живем как] затворники в монастыре, то даже и без единого слова, разве неверно, что мы не будем немыми? Кто не может услышать голос [с] Пути Будды, тот не знает основ Пути, на котором [подвижники] без слов — не немы. Раз так, то прекрасный [способ] удержать подвижничество — затворничество в монастыре. «Затворничество в монастыре» — это полное выражение для «освобождения». Дуралеи не знают о своей собственной не-немоте и не позволяют другим знать об их не-немоте. Хотя и не препятствуют, [но и] не позволяют узнать, кто же они такие. Достойны сожаления мы сами, не слышавшие, что быть не-немым означает обрести как раз то, что [мы] ищем; не знающие, что быть не-немым означает обрести как раз то, что [мы] ищем. Затворничество в монасты-

[40] То есть одну порцию риса варил дважды: в первый день варил рис в большом количестве воды, как суп, и выпивал отвар, но гущу не ел; а на следующий день заливал водой эту гущу и варил по второму разу.

[41] Яп. *рю:дзо:*, санскр. *хасти-нага*, так называют очень крупного старого слона.

[42] Яп. *акан*, кит. *яхань*, букв. «немой ханец». «Немыми» в традиции *чань* называли новичков, которые были не в состоянии дать достойный ответ учителю, а потому отмалчивались; а «ханьцами», то есть «китайцами», звали учеников вообще, в память о том, что для пришедшего из Индии Бодхидхармы китайцы были учениками.

ре должно быть молчаливым удержанием подвижничества. Нельзя под ветром восточным и западным склоняться к западу или востоку. Пусть бы [мы] на протяжении пяти или десяти лет не знали ничего ни о весеннем ветре, ни об осенней луне, но [у нас] есть путь к освобождению от звуков и красок. Это обретение Пути нам неизвестно, непонятно. Нам следует изучить на деле, насколько дорог каждый миг удержания подвижничества. Пусть вас не смущает, что молчать кажется легко и естественно. Вход — это только монастырь; выход — это только монастырь. Путь птиц [в пустоте неба] — это только монастырь; весь мир — это только монастырь.

Гора Дамэйшань находится в области Цинъюаньфу. На этой горе построена обитель Хушэнсы, ее основал учитель созерцания Фа-чан[43]. [Сам] учитель родом из Сянъяна. Некогда, будучи учеником в собрании Ма-цзу, он спросил:

— Что такое будда?

Ма-цзу ответил:

— Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда.

Как только Фа-чан услышал эти слова, [он] тут же обрел великое просветление. Тогда он взобрался на вершину горы Дамэйшань и, отдалясь от людской суеты, стал жить в соломенной хижине отшельником. Он питался сосновыми шишками, а вместо одежды носил листья лотоса (близ этой горы был маленький пруд, в котором росли лотосы). Больше тридцати лет Фа-чан постигал Путь сосредоточением сидя. Он утратил связь с миром, ничего о нем не слышал и [ничего] не видел; [он] потерял счет времени, наблюдая лишь, как горы вокруг из зеленых становятся желтыми. А если о чем и жалел, так разве что о ветрах и морозах.

Занимаясь сидячим сосредоточением, учитель водружал себе на макушку железную башенку величиной в восемь *сун*[44], как если бы это был венец. Он удерживал эту башенку, не давая ей упасть на землю, и так помогал себе не заснуть. Теперь эта башенка хранится в монастыре, она есть в списке утвари. Вот так он постигал Путь, до самой смерти не зная отдыха. Когда он уже много лет [жил] так, толкуя сутры, [к нему] пришел некий монах из собрания Янь-гуаня[45]; он забрался на гору, чтобы отыскать себе посох, заблудился и случайно вышел к тому месту, где была хижина учителя. И вот, удивленный встречей с учителем, [монах] спросил:

— Наставник, как давно вы живете вот так на этой горе?

[43] Да-мэй Фа-чан, яп. Дайбай Ходзё (752—839) — ученик Чжао-чжоу Цун-шэня.

[44] 1 *сун* = 3, 03 см.

[45] Янь-гуань Ци-ань, яп. Энган Сэйан (750—842) — ученик Ма-цзу Дао-и.



Учитель отвечал:

— Я лишь только вижу, как горы меняют цвет с зеленого на желтый.

Тогда монах спросил:

— В какую сторону мне идти, чтобы спуститься с горы?

Учитель ответил:

— Иди вниз по ручью.

Монах был поражен. Вернувшись, он рассказал обо всем Янь-гуаню. Янь-гуань сказал: «Давным-давно, когда я [принадлежал к школе] Цзянси, я как-то встретил одного монаха. С тех пор я о нем ничего не слышал. Это не мог быть тот самый монах?» И тогда [Янь-гуань] послал монаха за учителем, чтобы пригласить его [в собрание], [но тот] не покинул гору, только прислал в ответ стихи-гатхи:

Обломок сухостоя торчит в холодном лесу,
Сколько раз уж встречал весну — в сердце нет перемен.
Увидев его, дровосеки проходят мимо,
С чего бы людям из Ин[46] понадобилось разыскивать его?

И не пришел [к Янь-гуаню]. Позже, когда [Фа-чан] вознамерился уйти еще глубже в горы, [он] произнес такие стихи-гатхи:

Листьев лотоса из пруда для одеяния вдоволь,
Плодов нескольких сосен с избытком для пищи хватит.
Место, где я живу, людям известно стало,
Лачугу свою забрав, уйду — в глубину сокроюсь.

И перенес свою хижину в глубь [лесной чащи] на горе.

Однажды Ма-цзу послал монаха, велев [ему] спросить Фа-чана:

— Наставник, вы раньше обучались, посещая Ма-цзу. Какие основы Пути Вы восприняли от него, что вот как раз поселились на этой горе?

Учитель отвечал:

— При встрече Ма-цзу сказал мне: «Сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда». Как раз [восприняв это], я и поселился здесь, на горе.

Монах возразил:

— Но теперь он толкует Дхарму иначе.

Учитель спросил:

— Что же изменилось?

[46] То есть тем, кому важна известность.

Монах ответил:

— Ма-цзу говорит, не сердце-сознание и не будда.

Учитель молвил:

— Ох уж этот старик! Никак он не может прекратить смущать людей! На самом деле не важно, что не сердце-сознание и не будда; для меня единственно [верно], что сердце-сознание здесь и сейчас и есть будда.

[Монах] рассказал обо всем[47] Ма-цзу и передал ему эти слова. Ма-цзу [же тогда] сказал: «Слива поспела».

Это предание известно всем людям и небожителям. Тянь-лун[48] был выдающимся наследником наставника [Фа-чана], Цзюй-чжи[49] стал преемником его преемника.

Ка-чи[50] из Кореи, приняв передачу Дхармы от учителя, стал первым патриархом этой страны. [Таким образом] все нынешние наставники Кореи — отдаленные наследники в Дхарме учителя [Фа-чана].

Всю жизнь [наставнику Фа-чану] обыкновенно прислуживали тигр и слон, и ни один из них не нападал на другого. После кончины [Фа-чана] и тигр, и слон [вместе] таскали камни и глину, чтобы соорудить для учителя надгробную пагоду. Теперь эта пагода находится в обители Хушэнсы.

И древние, и современные благомудрые друзья[51], удерживая подвижничество учителя [Фа-чана], одинаково восхваляют его. Глупцы не знают о том, что они могут и должны чтить его. Настаивать, будто среди тяги к славе и любви к богатству не может быть Закона Будды, — глупый взгляд ничтожных [людей].

*<Учитель созерцания У-цзу Фа-янь[52] рассказывал, как в древности в храме одного из патриархов стояли морозы и гуляли ветра, кровля*

[47] Яп. *кодзи* — то, что произошло, также синоним для яп. *коан* («прецедент», случай прозрения).

[48] Хан-чжоу Тянь-лун, яп. Косю Тэнрю (770—850) — ученик Да-мэя Фа-чана.

[49] Цзюй-чжи И-чжи, яп. Гутэй Исси (IX в.) — ученик Хан-чжоу Тянь-луна, известен историей под названием «палец Цзюй-чжи». Он обрел просветление, когда его учитель Тянь-лун поднял вверх палец, после чего всегда поднимал палец во время рассуждений о Пути. Однажды Цзюй-чжи отрубил палец подражавшему ему мальчишке, после чего сразу окликнул его и привел к просветлению, показав ему свой поднятый вверх палец.

[50] Ка-чи То-ый, кит. Цзя-чжи Дао-и (ум. 825), основатель школы Ка-чи в Корее, учился у Бай-чжана и других китайских наставников, упоминается в «Сутре помоста Шестого патриарха (ТСД 48, 360с).

[51] Яп. *тисики*, в сутрах — те, кто может научить Закону-Дхарме.

[52] У-цзу Фа-янь, яп. Госо Хоэн (1024—1104), наставник традиции Линьцзи.



*общинного зала прохудилась, и даже сесть, чтобы предаться созерцанию, было некуда из-за покрывавшего все снега. Один из монахов попросил у настоятеля разрешения починить крышу, но тот не позволил, сказав, что всё преходяще и мы не можем тратить время на починку кровли, в то время как нужно постигать Путь.>*

Однажды наставник [Фа-]янь сказал ученикам: «Подвижничество не выходит за пределы мышления, а мышление не выходит за пределы подвижничества». Нам следует глубоко воспринять эти слова; размышлять над ними днем и ночью, с утра до вечера применять их на деле; мы не должны уподобляться [тем, кто] склоняется под ветрами востока, запада, юга или севера. Тем более что [речь идет о] нашей стране Японии, где даже дворцы государя [и его] приближенных — не такие уж богатые хоромы, а еле-еле сбитые на скорую руку белые домишки[53]! Разве здесь те, кто покинул дом ради постижения Пути, могли бы вести уединенную праздную жизнь в роскошных покоях? Если же [кто] обладает роскошными покоями, [тут наверняка] не обошлось без дурного поведения, чистота [помыслов тут] редка. О тех [постройках], которые были изначально, речи нет; [но] новые сооружения не возводите! В древности мудрецы жили [и] в тростниковых хижинах, [и в бедных] белых домишках; в древности мудрецы любили их. Мы можем и должны быть преданными [этому образу жизни], изучать [его] и применять на деле; нельзя идти против [него].

Хуан-ди, Яо, Шунь[54] и другие [древние государи], хоть и были мирянами, жили в тростниковых шалашах — [это] прекрасный пример.

Ши-цзы[55] говорит: если [вы] намерены проникнуть в суть деяний Хуан-ди, [вам] нужно посетить палату Хэгун. Если [вы] намерены проникнуть в суть деяний Яо и Шуня, [вам] нужно посетить зал Цзунци. Крыша светлого зала [дворца] Хуан-ди покрыта тростником, и [это помещение] называется палатой Хэгун. Крыша светлого зала [дворца] Шуня покрыта тростником, и [это помещение] называется залом Цзунци[56].

[53] Яп. *сироя*, букв. «белый домик» — бедняцкое жилище.

[54] Хуан-ди, яп. Котэй, «Желтый государь», в китайских преданиях — совершенномудрый правитель, первый из пяти древнейших государей (время их царствования принято относить к III тыс. до н. э.). Яо, яп. Гё — четвертый из этих пяти государей. Шунь, яп. Сюн — преемник Яо, пятый совершенномудрый государь.

[55] Ши-цзы, яп. Сиси (V—IV вв. до н. э.), из царства Лу считается учителем знаменитого мыслителя-легиста Шан Яна, книга изречений Ши-цзы сохранилась во фрагментах.

[56] Палата Хэгун и зал Цзунци — «храмы света», кит. *минтан*, яп. *мёдо*, сооружения, в которых древние китайские государи принимали подданных и откуда благая сила правителей излучалась на всю страну. См.: [ДКК, 2006; 342—343].

Нам следует помнить, что и Хэгун, и Цзунци крыты тростником. Нечего и говорить о том, чтобы нам сравняться с Хуан-ди, Яо и Шунем — нам до них как от земли до неба. И даже они крыли свои главные залы тростником. Раз даже миряне обходятся тростниковыми шалашами, как же люди, которые покинули [свой] дом[57], могут рассчитывать поселиться в роскошных залах, потрясающих величием? Это было бы постыдно. Некогда люди жили в лесах, среди деревьев находили убежища, которые равно ценили как миряне, так и монахи. Хуан-ди был учеником даоса Кун-туна Жун-чэна[58]; Жун-чэн жил в пещере на горе Кунтун. Ныне в великой империи Сун этот обычай широко распространен среди правителей и министров.

Раз так, значит, даже люди, погрязшие в мирских заботах, подобны [древним святым]. Как же те, кто покинул свой дом, могут оказаться ниже, чем люди, погрязшие в мирских заботах; как же [они] могут запятнать себя в сравнении с людьми, погрязшими в мирских заботах? Так повелось, что многим буддам и патриархам подносили дары небожители. Тем не менее как только [патриархи] обретали Путь, глаза небесных существ переставали [их] различать, [а] злобные духи [больше] не могли добраться [до них]. Об этом стоит поразмыслить. Если мириады богов и духов подступаются к обыденным делам будд и патриархов, то они оказываются на пути, приближающем их к буддам и патриархам. Поскольку будды и патриархи во всем превосходят богов и духов, боги и духи не в состоянии, [так] высоко подняв глаза, до них добраться; [им] трудно приблизиться к буддам и патриархам.

Нань-цюань [как-то] сказал: «Дела престарелого монаха [настолько] лишились силы, что на него позарился злобный дух». Нам следует иметь в виду, что если на кого позарились неприкаянные злобные духи, значит, у того подвижничество лишилось силы.

*<Наставник Хун-чжи Чжэн-цзюэ[59] основал на горе Тяньтун чаньский монастырь — там, где раньше были даосский и конфуцианский*

[57] То есть ушли в монахи.

[58] Кун-тун Жун-чэн, яп. Куто Кёсэй — легендарный древнекитайский мудрец, считавшийся наставником Хуан-ди и Лао-цзы. Жун-чэн упоминается в «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы» и других текстах.

[59] Хун-чжи Чжэн-цзюэ, яп. Ванси Сёгаку (1091—1157) — наставник школы Цаодун. В его окружении впервые появилось изначально оскорбительное обозначение школы Линь-цзы — «*чань* созерцания коанов». Сам Хун-чжи предлагал в качестве альтернативы практике решения коанов, которая, на его взгляд, имела слишком много недостатков, практику безобъектной сидячей медитации (получившей, в свою очередь, прозвание «*чань* озаренности в молчании»). Именно это учение унаследовал Догэн.



*храмы, а также женский монастырь. Впоследствии некий сановник составлял запись заслуг Хун-чжи, и когда его попросили указать, что монастырь был построен вместо даосского храма и еще двух построек, он ответил, что это не относится к заслугам Хун-чжи. Нам нужно помнить, что в мирских делах нет заслуг монаха.>*

Итак, лишь только [мы] впервые вступаем на Путь Будды, [мы] намного обгоняем людей и небожителей трех миров[60]. [Мы] — не то, чем три мира управляют, и не то, что три мира видят; [нам] следует подробно разобрать это. Мы можем и должны работать над изучением и постижением [этого], используя действия, речь и мысли, привлекая условное и истинное. Хотя с самого начала заслуга удержания подвижничества будд и патриархов приносит огромную пользу, переводя людей и небожителей на берег нирваны, люди и небожители вовсе не знают о том, что им помогает удержание подвижничества будд и патриархов.

Итак, удерживая подвижничеством великий Путь будд и патриархов, не спорьте о малых и великих затворниках, не разделяйте мудрых и глупых. Просто забудьте надолго про богатство и почести и не ввязывайтесь в десятитысячные мирские дела и отношения. Не теряйте времени [понапрасну]! [Вы] должны [торопиться так, как будто вам нужно] потушить волосы, горящие [у вас на голове]! Не ждите великого просветления! Великое просветление — это обычные чай и рис у вас в доме. Не стремитесь к непониманию, непонимание — драгоценная жемчужина в прическе[61]. Что вы просто можете и должны сделать, так это — если вы привязаны к родным краям, покиньте родные края; если вы любите, откажитесь от вашей любви[62]; если вы знамениты, бегите от своей славы; если вы богаты, бегите от своего богатства; если у вас есть поля и сады, забросьте ваши поля и сады; если у вас есть родные, оставьте своих родных. И стремление не обладать богатствами и славой тоже нуж-

[60] *Сан кай*. Три уровня мироздания в буддийской космографии: «мир желаний» (санскр. *камадхату*), «мир форм» (санскр. *рупадхату*) и «мир без форм» (санскр. *арупадхату*).

[61] Отсылка к Лотосовой сутре, главе XIV, «Спокойные и радостные деяния». Притча об украшении из прически повествует о том, как после победы государь раздает награды своим воинам, и только украшение из собственной прически не дарит никому; однако самому доблестному воину он все же вручает эту драгоценность. Так же и Будда проповедует другие учения разным слушателям, но «Лотосовую сутру» до поры не возвещает, дожидаясь учеников, готовых ее воспринять [Лотосовая сутра, с. 225—227].

[62] *Оньай*, любовь и благодарность, любовь и долг (долг перед господином, перед родителями).

но отбросить. Уже из [того, что нужно] отбросить обладание, ясна основа Пути, призывающая отбросить и лишенность. Поистине, это и есть настоящее удержание подвижничества. Если [вы будете] всю свою жизнь удерживать подвижничество, отказавшись от богатства и почестей, это будет удержание подвижничества, столь же долгое, как продолжительность жизни Будды. Теперь, [после того как вы] установили такое удержание подвижничества, [оно] становится удержанием подвижничества, которое само удерживается удержанием подвижничества. Тем, в чьем теле и сердце-сознании есть такое удержание подвижничества, можно и должно любить себя и уважать себя.

*<Учитель созерцания Да-цы Хуань-Чжун[63] однажды сказал, что объяснение не сравнится с действием.*

*Великий наставник Дун-шань У-бэнь однажды сказал: «Я показываю в действии то, что не могу выразить словами, и объясняю словами то, что не могу показать в действии».*

*Великий наставник Юнь-цзюй Хун-цзяо, размышляя над словами Дун-шаня, говорил: «Во время подвижничества нет возможности объяснять; во время объяснений нет возможности подвижничать».>*

Вот что говорили будды и патриархи стародавних времен. Допустим, что человек прожил сто лет, но не достиг состояния[64] всех будд; с тем, кто прожил [всего] один день, хорошо уяснив [себе] это [состояние], его не сравнить. Так говорили не один будда и не два будды — эти слова произносили все будды, и все будды воплощали [их] в [своем] подвижничестве. В сотне тысяч мириад кальп круговорота рождений и смертей один день удержания подвижничества — яркая жемчужина в прическе, древнее зеркало круговорота рождений и смертей. [Этому] единственному дню можно и нужно радоваться; сила удержания подвижничества такова, что сама по себе радостна. [Те, кто] все еще не обладает силой удержания подвижничества, подобны тем, кто не добыл мозг из костей будд и патриархов, [они] не берегут тело и сердце-сознание будд и патриархов, не радуются истинному облику будд и патриархов. Истинный облик и костный мозг будд и патриархов — хотя [это] не [то, что] уходит, а [то, что] «так уходит» и «так приходит», — поистине

[63] Да-цы Хуань-чжун, яп. Дайдзи Кантю (780—860) — один из учеников Байчжана Хуай-хая.

[64] Яп. *ки* — состояние; также способности, свойства. В традиции Чань/Дзэн этим понятием обозначают особые свойства сознания, которые ученик обретает в ходе постоянного подвижничества.



[мы] получаем [их] в награду за один день удержания подвижничества. Раз так, каждый день [удержания подвижничества] может и должен быть важным. Если [вы] доживете до ста лет, ничего не достигнув, то [вам] будет горько за дни и месяцы [вашей жизни] и [вам] будет жаль вашего облика и тела. Пускай [вы] сотню лет проведете в рабстве у звуков и красок, но если в течение этого времени [вы хотя бы] один день будете удерживать подвижничество, это может и должно не только [стать равным] целой жизни в сто лет, проведенной в подвижничестве, но и привести к освобождению других, проживших сто лет. Этот один день земной жизни таков, что [ваша] земная жизнь становится достойной уважения, [ваша] телесная оболочка становится достойной того, чтобы ею дорожить. Поэтому, если бы [вам осталось] жить [всего] один день, но [вы] бы постигли состояние всех будд, этот один день стоил бы больше, чем бесчисленные жизни на протяжении многих кальп. Поэтому, если [вы] пока еще не достигли понимания, то не тратьте ни одного дня понапрасну! [Ведь каждый] такой день — великое сокровище, которое можно и должно беречь. [Его] нельзя приравнять [даже] к такой драгоценности, как крупная яшма; не вздумайте променять [его даже] на черную жемчужину[65]. Древние мудрецы берегли [его] больше жизни.

Это нужно спокойно обдумать: черную жемчужину, должно быть, можно разыскать, крупную яшму также возможно заполучить. Но каждый день целой столетней жизни, раз прожив, уже никогда не обретешь вновь. Какие есть благие уловки[66], чтобы удалось вернуть назад хоть один уже прошедший день? Ни в одной из книг нет записей об этом. [Те, кто] не теряет времени зря, упрятывают дни и месяцы в свой кожаный мешок[67], не давая им просочиться оттуда наружу. Вот почему древние мудрецы и праведники, ценя дни и месяцы, берегли время — берегли пуще глаз своих, пуще родной земли берегли. «Растрачивать время понапрасну» означает жить, порождая смуту в этом преходящем мире славы и богатства. «Не растрачивать время понапрасну» означает, вступив на Путь, поступать так, как нужно для [продвижения по] Пути.

Даже если удалось достичь понимания, ни один день нельзя тратить впустую. Мы можем и должны смиренно жить в подвижничестве ради [продвижения по] Пути, разъяснять [другим по-

[65] Яшма в один *сяку* (30, 3 см) и черная жемчужина, здесь — предел мечтаний.

[66] Яп. *хо:бэн*, также. «удобные способы», «подходящие средства».

[67] Так пренебрежительно говорят о человеке.

стигнутое] ради [продвижения по] Пути. Поэтому нужно постоянно созерцать и обдумывать обычай не тратить ни дня впустую, [заведенный] древними буддами и патриархами. Размышляйте [об этом] и когда сидите [в] светлой [комнате] у окна, [любуясь] неторопливым цветением; не забывайте [об этом] и когда сидите в бедном белом домишке унылым дождливым вечером. Как же время крадет у меня [мои] заслуги? [Оно] не только крадет [у меня каждый] день, [оно] крадет заслуги многих кальп. Почему же время для меня — злейший враг? Я должен с горечью признать, что так происходит из-за моего собственного пренебрежения подвижничеством. Я не в ладу с самим собой, я сержусь на себя. Будды и патриархи тоже не были лишены любви и долга, однако [они] отбросили [это]. Будды и патриархи тоже не были лишены многочисленных мирских связей, однако [они] сбросили [с себя эти узы]. Допустим, я буду беречь свою любовь и долг, но связи мои с другими не таковы, чтобы их стоило беречь, и поэтому, если я не отброшу любовь и долг, любовь и долг в свою очередь могут и должны отбросить меня — так говорят. Если вы так устроены, что можете сожалеть о любви и долге, вы можете и должны сожалеть о любви и долге. Слова «сожалеть о любви и долге» означают «отбросить любовь и долг».

*<Почтенный учитель созерцания Нань-юэ обучался под руководством наставника Хуэй-нэна в течение пятнадцати лет. Все эти годы он подвижничал, невзирая на ветра, морозы и другие неудобства и трудности. Хотя он не знал всего, а понимал лишь половину того, что знал, ему нечего было больше узнать о непривязанности. Этим он был обязан своему неустанному подвижничеству.*

*Учитель созерцания Сян-янь Чжи-сян[68] проходил обучение у наставника Гуй-шаня. Он сжег свои книги и месяц за месяцем прислуживал за столом своим собратьям; впоследствии он долго жил в соломенной хижине, и там обрел великое просветление. Еще позже он поселился у себя в храме, пользовался одним одеянием и одной чашей и, как говорят, никогда не спускался с горы, на которой стоял храм.*

*Великий наставник Линь-цзи И-сюань[69] был наследником в Дхарме Хуан-бо Си-юня[70]. Он был настолько выдающимся человеком, что его*

[68] Сян-янь Чжи-сян, яп. Кёгэн Тикан (820—898) — ученик Гуй-шаня и Бай-чжана.
[69] Линь-цзи И-сюань, яп. Риндзай Гигэн (800—867) — ученик Хуан-бо, один из крупнейших наставников *чань*, основатель школы Линьцзи/Риндзай.
[70] Хуан-бо Си-юнь, яп. Обаку Киун (770—850) — знаменитый наставник *чань*, учитель Линь-цзи. В Японии по имени Хуан-бо называется школа Обаку-Дзэн (основана в XVII в.).



*нельзя сравнить с другими наставниками, получившими признание в то время[71].*

*Император Сюань-цзун[72] был вторым сыном императора Сянь-цзуна[73]. Он прожил долгую жизнь и с раннего детства до самой смерти больше всего любил предаваться сосредоточению сидя. Его отец и старший брат умерли, родной племянник пытался предать его смерти, так что, казалось бы, он достоин жалости, но несмотря ни на что он прилагал все усилия к постижению Пути. Вот прекрасный пример неустанного подвижничества, редкий в своем времени.>*

Великий учитель с горы Сюэ-фэн, почтенный настоятель И-цунь[74], с тех самых пор как испытал первое пробуждение сердца-сознания, пусть даже и [слишком] далек был путь до монастыря, где он мог бы остановиться на ночлег, до селения, где ему дали бы подаяние, — где бы он ни оказался, ни днем, ни ночью не пренебрегал сосредоточением сидя. Он не прекращал [созерцания], даже когда явил чудо при завершении постройки храма Сюэ-фэн, и умер так же, сидя в созерцании. До того, в поисках обучения, [Сюэ-фэн] девять раз взбирался на [гору] Туншань и трижды посещал Тоуцзы — такое стремление постичь Путь редкостно. В наше время, желая призвать к строгости и чистоте удержания подвижничества, люди часто говорят о том, как некогда подвижничал Сюэ-фэн. Хотя Сюэ-фэн был так же помрачен, как другие люди, Сюэ-фэн не был равен другим людям по своей восприимчивости. Удержание подвижничества как раз таково. В наше время люди, идущие по Пути, непременно могут и должны учиться чистоте у Сюэ-фэна. Если же, возвращаясь [к сказанному], посмотреть на [то, сколько] сил [потратил] Сюэ-фэн, пока учился, посещая [наставников] во всех землях, то в самом деле, должно быть, [у него] была особая заслуга — в [одном из] прошлых существований [он] обладал останками Будды[75].

[71] Догэн рассказывает об обучении Линь-цзи, когда тот трижды спрашивал Хуан-бо о смысле прихода Бодхидхармы с Запада и неизменно получал в ответ побои, а также цитирует и обсуждает отрывок из «Записей бесед Линь-цзи», в котором описано, как Хуан-бо и Линь-цзы сажали сосны. См.: [Линь-цзи, 2001; 174—175, 178].
[72] Сюань-цзун, яп. Сэнсо, император династии Тан, правил в 846—859 гг.
[73] Сянь-цзун, яп. Кэнсо, император династии Тан, правил в 806—821 гг.
[74] Сюэ-фэн И-цунь, яп. Сэппо Гисон (822—908), знаменитый монах, ученик Дэ-шаня Сюань-цзяня, яп. Токусан Сэнкан (782—865), учитель Цзин-цина (см. выше). Много проповедовал для мирян, разрабатывал традицию толкования «Алмазной сутры» и учение об «одном лишь сознании».
[75] Яп. *рэйкоцу*, санскр. *шарира* — букв. останки; прах Будды или святого, остающийся после погребального костра.

В наше время, когда [кто-то] действительно желает войти в собрание постигшего Путь наставника и обучаться, расспрашивая [его], добиться этого исключительно трудно. [Община] — это не просто двадцать-тридцать [людских] мешков из кожи, это сотни и тысячи человеческих лиц. Каждый ищет свое истинное пристанище: день, когда [наставник] подает руку[76], продолжается [глубоко] за полночь; ночь, когда жерновком обрушивают [рис], длится и после рассвета. Бывает так, что учитель дает общие наставления, но мы в это время [как будто] лишены глаз и ушей, так что смотрим и слушаем без всякого толка. Когда [же мы вновь] обретаем глаза и уши, [оказывается, что] учитель как раз закончил выводить [нас] на Путь. Когда мудрые старцы почтенных лет, искушенные знатоки, уже хлопают в ладоши и хохочут, для тех, кто сам новичок, кажется редкостным даже такой успех, как ухватиться за их подстилки. Бывают те, кто входит в глубину зала — или не входит[77], кто слышит наставления[78] учителя — или не слышит. Время быстрее, чем стрела; бренная жизнь подобна росинке. Досадно, когда хоть и наставник есть, но мы не можем воспринять наставление. Грустно, когда мы можем воспринять наставление, но нет наставника. Я сам не понаслышке знаю, как это бывает.

Великие благомудрые друзья непременно обладают [таким] благим свойством, [как] знание людей, но пока [они] трудятся, углубляя свое понимание Пути, [нам] редко выпадает спасительная возможность по-настоящему сблизиться [с ними]. Когда в древности Сюэ-фэн поднимался на Туншань и поднимался на Тоуцзы, он несомненно прошел через те же трудности. [Мы] можем и должны сочувствовать [Сюэ-фэну в том, что он] испытал, удерживая подвижничество; о том, что невозможно изучать [Путь] и применять [полученные знания] на практике, можно и должно печалиться.

[76] Наставник берет за руку вновь прибывшего, вводя в свою общину; кроме того выражение «подача руки» может означать личную беседу наставника с учеником.
[77] Речь идет о беседах с наставником один на один в глубине зала. Здесь Догэн говорит не просто о допуске к таким беседам, а о том, удаются они или нет.
[78] *Кэцу*, букв. «наследие».



# Догэн
# Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы[1]

Во всех землях будд на десяти сторонах[2] есть только Цветок Дхармы. На десяти сторонах во всех трех временах все будды, все подвижники, достигшие несравненного совершенного просветления[3], развертывают-проповедуют Цветок Дхармы (*тэн Хоккэ*), а Цветок Дхармы, развертываясь, проповедует для них (*Хоккэ тэн*).

Итак, путь бодхисаттвы, по которому Будда следовал с самого начала[4], не поворачивает вспять, не сворачивает в сторону. Мудрое разумение будд весьма глубоко, неизмеримо. Таково спокойное и ясное сосредоточение[5]: его трудно понять и войти в него трудно.

Ежели то будда Манджушри[6], есть условие свойства-знака[7]: «Только Будда, а также будды...»[8] в землях будд, обширных, как великое море. Ежели то Будда Шакьямуни[9], есть его появление в мире: «Это свойство понимаю только я, а еще будды на десяти сторонах»[10]. То есть: «Я и будды на десяти сторонах можем понять

[1] Перевод по изданию [Догэн, 1956; 131—148]; сверен по изданию [ТСД 82, № 2582, 72а—75с].
[2] Четыре основные и четыре промежуточные стороны света, а также верх и низ. У каждого из бесчисленных будд есть своя страна — мир, создаваемый его просветленным сознанием, предназначенный для спасения тех, о ком милосердно заботится этот будда. Такие страны называются «землями будд».
[3] Санскр. *ануттара-самьяк-самбодхи*, Догэн дает не перевод этого понятия, а его запись иероглифами.
[4] Отсылка к «Лотосовой сутре» (далее — ЛС), гл. XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»: «Жизнь, в течение которой я с самого начала следовал Пути бодхисаттвы, сейчас еще не исчерпана» [Лотосовая сутра, 1998; 235]
[5] Отсылка к ЛС, глава II, «Уловки»: «В это время Почитаемый В Мирах [=Будда] вышел спокойным и ясным из самадхи [=сосредоточения]» [Лотосовая сутра, 1998; 96]. «Сосредоточение», *саммай*, санскр. *самадхи*, наставники дзэн отождествляют с «созерцанием», *дзэн*.
[6] Яп. Мондзю. Обычно Манджушри мыслится как бодхисаттва, милосердный заступник, а не как просветленный будда.
[7] *Нёдзэ-со:*. Об «условиях» см. ниже, прим. 27.
[8] ЛС, глава II, «Уловки»: «Только Будда, а также будды способны до конца понять “знаки” истинной реальности дхарм» [Лотосовая сутра, 1998; 97].
[9] Яп. Сякамуни, главный будда «Лотосовой сутры», мыслится одновременно и как «исторический» Будда, основатель учения, и как вневременной вселенский будда. Именно в «Лотосовой сутре» в главе XVI Будда открывает слушателям свое «долголетие», «продолжительность жизни», то есть сообщает, что был и будет буддой всегда.
[10] ЛС, глава II, «Уловки»: «Сейчас я обрел “незамутненную”, непостижимую, ‖ глубочайшую, тончайшую, чудеснейшую Дхарму. ‖ Только я узнал ее “знак”, ‖ Я, а также будды десяти сторон света» [Лотосовая сутра, 1998; 99].

это»[11] — в ту пору, когда под руководством будд живые существа открывают Дхарму, указывают на нее, постигают ее и входят в нее[12].

Только так деяния исчерпываются до конца: Цветок Дхармы проповедует, пусть даже слушатели не в силах понять его. Бодхисаттва по имени Всеобъемлющая Мудрость еще не излил свою проповедь, а на Священной горе[13] уже собирается толпа. Но вот Всеобъемлющая Мудрость приходит, и Шакьямуни свидетельствует его приход, излучая сияние из завитка белых волос между бровями[14]. Еще не собралась и половина слушателей Шакьямуни, а Манджушри, внезапно поняв, вручает предсказание Майтрейе[15]: Цветок Дхармы разворачивается.

Всеобъемлющая Мудрость, все будды, Манджушри, все великое собрание слушателей Будды — вместе могут достичь уровня[16] знания и видения — увидеть и понять, как развертывается Цветок Дхармы, приносящий благо в начале, в середине и в конце своей проповеди.

Итак, эта проповедь появляется в мире как Единое великое дело[17] ради одной только Единой колесницы[18]. Ее появление как раз и есть Единое великое дело: ведь исчерпать до конца истинное свойство всех дхарм может только Будда вместе со всеми буддами.

Эта Дхарма, несомненно, есть не что иное как Единая колесница Будды, и верно, что только будды могут исчерпать ее до конца, побуждаемые только буддами. Все семеро будд[19] побуждают каждого из будд: «Исчерпай ее до конца!»; побуждают Будду Шакьямуни: «Заверши ее!» Так — от Индии на Западе и до Китая на Востоке[20], повсюду в землях будд на десяти сторонах света.

[11] ЛС, глава II, «Уловки»: «Я, а также будды десяти сторон света ‖ Смогли узнать значения “так есть” ‖ Великого “плода”, “воздаяния”, ‖ “Природы”, “вида” различных вещей и явлений» [Лотосовая сутра, 1998; 97].

[12] Названные четыре действия — «раскрыть, указать, постичь/дать постичь, войти/ввести», *кай-дзи-го-ню:* — обычно понимаются как четыре действия Будды в мире: это он открывает сокровищницу Дхармы, указывает на нее непросветленным существам, помогает постичь Дхарму и вводит в нее.

[13] Яп. *Рэйдзан*, санскр. *Гридхракута*. На этой горе в ЛС Будда начинает свою проповедь.

[14] Этим светом Будда подтверждает, что Всеобъемлющая Мудрость станет помогать всем почитателям ЛС.

[15] Яп. Мироку, будда будущих времен. Манджушри предсказывает, что однажды Мироку станет буддой.

[16] *Харамицу*, санскр. *парамита*, «переправа», уровень совершенствования бодхисаттв.

[17] Отсылка к ЛС, глава II, «Уловки».

[18] *Итидзё:*, санскр. *Экаяна*. Обозначение буддийского учения в ЛС — как принципиально единого, не разделенного на «колесницы».

[19] Считается, что до Будды Сякамуни в мир приходило семеро будд.

[20] Индия названа ее китайским обозначением, «страна Небесного бамбука», яп. Тэндзику, а Китай — индийским, санскр. Чинастхана, яп. Синтан.



Так было при всех тридцати трех патриархах вплоть до наставника созерцания по имени Да-цзянь[21] — все это была Дхарма лишь одной колесницы Будды, и они ее исчерпали до конца[22]. Верно: лишь она — Единое великое дело, Единая колесница Будды. Ныне она появляется в мире. Появляется здесь. Ныне нам вручается обычай Будды, переданный через учителя Цин-юаня[23], в мир отворяются врата дхармы учителя Нань-юэ[24].

Все они знали и видели истину — ту же, какую знал и видел Будда-Татхагата[25]. Поистине, та проповедь, которую только Будда вместе с остальными буддами могут исчерпать до конца, — это она: наследство, доставшееся Будде, и то наследство, которое Будда оставил нам. Это она раскрывает, указывает, позволяет постичь и вводит; Цветок Дхармы проповедует. Ее называют «Сутрой о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»; это Дхарма, на которой учатся бодхисаттвы. Ведь это о ней же говорят: «Все вещи, все дхармы»[26], ибо Цветок Дхармы — это та страна, где пребывают и Священная гора, и пустое небо, и великое море, и великая земля.

Это всё она: «истинное свойство»[27], «условия»[28], «качества дхарм, присущие Дхарме»[29], «причина Единого дела»; «знание и

[21] Да-цзянь Хуэй-нэн, яп. Дайкан Эно. См. стр. 164—165.

[22] *Кудзин*, полностью постигли.

[23] Цин-юань Син-сы, яп. Сэйгэн Гёси (ум. 740) — один из двух главных учеников Хуэй-нэна наряду с Нань-юэ (см. ниже).

[24] Нань-юэ Хуай-жан, яп. Нангаку Эдзё (677—744) — один из главных учеников Хуэй-нэна. Он, как и Цин-юань, упомянут в «Сутре помоста шестого патриарха», см.: [Маслов 2000].

[25] Яп. Нёрай, санскр. Татхагата, величание Будды Шакьямуни и других будд. Возможны переводы — «Пришедший так», «Пришедший своим путем».

[26] *Сёхо:*, обычно это сочетание обозначает совокупность «дхарм» — единичных «носителей» различных признаков; из дхарм состоит поток познавательного опыта, в обыденном мнении ошибочно разделяемый на познающего и познаваемого, на «меня» и «внешний мир».

[27] *Дзиссо:*, истинное свойство всех дхарм. Здесь и ниже Догэн перечисляет основные понятия и тезисы ЛС, по большей части взятые из главы II. Их же выделяет школа Тэндай.

[28] *Нёдзэ*, букв. «так есть» — десять возможных точек зрения на любой предмет, названы в ЛС в главе II. Выражение «так есть», *нёдзэ*, восходит к зачину большинства сутр — «Так я слышал», *нёдзэ гамон*. Названия десяти точек зрения: 1) «знак», «свойство», «облик», *со:*; 2) «природа», *сё:*; 3) «суть», *тай*; 4) «силы», *рики*; 5) «действия», *са*; 6) «причины», *ин*; 7) «условия», *эн*; 8) «плоды», *ка*; 9) «последствия», *хо:*; 10) «конечный предел», *хоммацу кукё:*.

[29] ЛС, глава II, «Уловки»: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование». В школе Тэндай эта фраза из сутры — ключевая для обоснования учения об «исконной просветленности».

видение Будды», «свойство миров — вечное существование»[30], «истина как она есть», «продолжительность жизни Татхагаты»[31], «неизмеримая глубина», «непостоянство всех деяний», «сосредоточение на Цветке Дхармы», Будда Шакьямуни. Это она — проповедь, которая развертывает Цветок Дхармы, и проповедь, которую развертывает Цветок Дхармы; «вместилище сути истинной Дхармы»[32], «чудесное сердце в нирване», «явление в теле ради спасения живых существ». Есть ее защита и поддержка: «вручение предсказаний»[33] и «делание Будды»[34]. Есть пребывание в ней и ее удержание.

В собрание учителя созерцания Да-цзяня в храм Баолиньсы на горе Цаоси в местности Шаочжоу в краю Гуаннаньдун в великой державе Тан прибыл монах по имени Фа-да[35].

Он сказал:

— Я прочел «Сутру о Цветке Дхармы» уже три тысячи раз!

Патриарх отвечал:

— Да хоть бы десять тысяч раз: если ты не обрел сутру, ты по-прежнему не понимаешь своей ошибки.

Фа-да молвил:

— Я, ученик твой, глуп и туп. До сих пор я только читал и запоминал, полагаясь на написанное. А как ты объясняешь смысл сутры?

Патриарх ответил:

— Прочти на пробу одну часть, я тебе ее растолкую.

Фа-да начал читать сутру. Когда он дошел до главы «Уловки», патриарх сказал:

— Остановись. Эта сутра по сути с самого начала указывает, зачем и почему Будда вышел в мир[36]. В ней толкуется много разных сравнений, но все они не выходят за пределы этого. Итак: зачем и почему? Ради одного лишь великого дела. «Только одно великое дело» — это и есть знание и видение Будды. Оно означает: раскрыть, указать, дать постичь, ввести. Таковы знание и видение Будды сами по себе. Кто обладает знанием и видением, тот уже будда. Теперь же тебе следует до конца поверить в то, что знание и видение Будды — это всего лишь твое собственное сердце.

Чтобы пояснить это еще раз, он произнес стихи-гатхи:

*Сердце блуждает — Цветок Дхармы проповедью разворачивает его.*
*Сердце находит путь — и само развертывает Цветок Дхармы.*
*Пока мы, не зная самих себя, читаем сутру,*
*Она со всеми ее значениями — враждебный нам дом.*

*Без мысли мыслить — так правильно.*
*Мыслящая мысль делается ложной.*
*Когда не меряешь, есть что-то или нет,*
*Белый бык уже повез тебя на повозке.*

Выслушав стихи, Фа-да снова спросил у патриарха:

— В сутре говорится: все главные слушатели голоса Будды и остальные вплоть до бодхисаттв исчерпали до конца все мысли и перешли все меры, но не смогли измерить мудрость Будды. Разве можно назвать «знанием и видением Будды» то, о чем ты сказал сейчас, когда побуждал меня, обычного глупца, постичь мое собственное сердце — и только? Не имея высоких задатков, трудно устоять перед сомнениями и клеветой! И еще: в сутре говорится о трех повозках[37]. Там есть повозка, запряженная большим быком. А есть повозка, которую везет белый бык. Они различаются? Прошу тебя, наставник, растолкуй еще и это!

— Смысл сутры ясен. Это ты сам блуждаешь и отворачиваешься от него. Твоя горечь от того, что ездоки всех трех колесниц[38] не могут измерить мудрость Будды, зависит от того, какой меркой ты

[30] Продолжение цитаты из ЛС, начатой выше, см. прим. 29. Догэн, возможно, намеренно разделяет эту фразу на две части, чтобы отделить истину как таковую от истины, усваиваемой в опыте подвижничества.

[31] См. выше, прим. 8.

[32] *Сё:бо: гэндзо:*. В «Сутре помоста Шестого патриарха» (ТСД, 48; 358а) к Хуэй-нэну приходит некий монах и говорит: «Недавно в южной Индии я повстречал Великого учителя Бодхидхарму. И он сказал мне: "Быстрее возвращайся в земли Тан (Китай). **Истинное око Дхармы** Махакашьяпы и монашеская ряса, завещанные мною, ныне переданы Шестому патриарху, что живет в области Шаочжоу в местечке Цаоси. Иди и поклонись ему"». Обозначение учения *чань/дзэн* как «вместилища сути истинной Дхармы» перенимает Догэн как название для свода своих сочинений.

[33] В ЛС многие слушатели Будды получают от него предсказание: когда и как они обретут просветление.

[34] Деятельность, нацеленная на то, чтобы стать буддой.

[35] Яп. Хотацу. Здесь начинается пересказ отрывка из «Сутры помоста Шестого патриарха».

[36] Это место можно понять и иначе: как и почему возможно выйти **из** мира, освободиться.

[37] В ЛС в главе III, «Сравнение», рассказана притча о спасении из горящего дома. Горит большой дом. Чтобы выманить оттуда непослушных детей, отец обещает им игрушки — повозки, запряженные баранами, оленями и быками. Дети выбегают из дома на «росистую землю», и отец дарит им настоящие повозки, запряженные белыми быками. С игрушечными повозками Будда сравнивает «три колесницы» — учения «слушателей голоса», «подвижников-одиночек» и бодхисаттв; свою Единую колесницу он сравнивает с настоящей повозкой. Фа-да у Догэна ссылается на споры вокруг толкования этой притчи: считать ли повозку, запряженную быком (обещанную, то есть колесницу бодхисаттв), и повозку, запряженную белым быком (подаренную, то есть колесницу будд), за одно и то же или нет. См.: [Лотосовая сутра, 1998; 340—342].

[38] Три колесницы — учения шравак («слушателей голоса Будды»), пратьекабудд («подвижников-одиночек») и бодхисаттв.

меряешь. Если они исчерпают до конца все свои мысли и все же станут искать дальше, то найдут эту мудрость, как бы ни был далек путь к ней. С самого начала Будда проповедует для обычных людей. Он не проповедует для будд.

Даже когда люди сходят со своих мест, они не перестают верить в эту основу; сами того не зная, сидят в повозке, запряженной белым быком, но все еще ищут за воротами дома три игрушечные повозки. Написанное в сутре ясно обращается к тебе: «Нет ни двух, ни трех колесниц» — как же ты не понимаешь? Три повозки — временны, ведь они были давно. Единая колесница — истинна, ибо она есть сейчас. Я просто увожу тебя от условного и веду к истинному.

Когда же возвращаешься к истинному, то там даже названия такого нет: «истинное». Надо знать: все, что есть у тебя, — это редкое сокровище; оно тебе полностью принадлежит, ты можешь передавать его на пользу другим. Ведь если нет понятия об отце, нет понятия и о детях[39]. И хотя нет понятия о пользовании, есть название: «Сутра о Цветке Дхармы». Из века в век, с утра до ночи, ты не выпускаешь свитка из рук, и при этом не бывает такого, чтобы ты не читал и не помнил ее.

Фа-да наконец понял это, подпрыгнул от радости и произнес стихи-гатхи, восхваляя Да-цзяня:

*Я прочел сутру три тысячи раз,*
*А учитель с горы Цаоци одной строкою уничтожил меня.*
*Мне были неясны указания, зачем Будда вышел в мир,*
*Как мне было вынести безумие моей жизни?*

*Бараны, олени и быки — условные толкования,*
*В начале, в середине и в конце они благи и ясны.*
*Кто внутри горящего дома знает о себе,*
*Что он изначально — государь во Дхарме?*

Приняв от него эти стихи, патриарх сказал:
— Теперь тебя можно назвать монахом, запомнившим сутру!

Таково предание о приходе наставника созерцания Фа-ды на гору Цаоси. В этой беседе Цветок Дхармы раскрылся в том, как «Цветок Дхармы развертывает проповедь», и как «проповедью развертывают Цветок Дхармы». Прежде таких слов не слышали.

[39] Об «отце» и «детях» (учителе и учениках) в ЛС см. ниже, прим. 59. Речь идет о том, что Фа-да, хотя и ученик («дитя»), уже обладает Цветком Дхармы и может распоряжаться им, хотя он еще не стал буддой, не занимает место «отца», учителя.



Поистине, чтобы прояснить «знание и видение Будды», непременно нужно вместилище сути истинной Дхармы: надо быть буддой или патриархом. Те ученики, кто лишь попусту читает написанные знаки, будто пересчитывает песчинки и камешки, понять этого не могут, как видно по Фа-де, каким он был прежде.

Чтобы прояснить истинный смысл Цветка Дхармы, нужно до конца исчерпать предание о том, как патриарх раскрыл и указал «одно великое дело». Не надо пытаться извлечь это из учений других колесниц. Сейчас то, что Цветок Дхармы развертывает проповедь, задает условия: истинного плода истинной причины истинной силы истинной сути истинной природы истинного знака[40]. Прежде такого не бывало: ни при патриархе, ни до него о таком в Китае не слышали.

То, к чему относятся слова «Цветок Дхармы развертывает», — это блуждания сознающего сердца. Сердце блуждает — значит, Цветок Дхармы проповедью развертывает его. Раз так, то блуждания сердца развертываются не чем иным как Цветком Дхармы[41].

Суть вот в чем: хотя заблуждения сердца имеют, допустим, десятки тысяч образов, условие свойства-знака развертывается Цветком Дхармы. Вот этому — тому, что оно развертывается, — радоваться не надо. И ждать этого не надо. И принимать. И приходить к этому. Но Цветок Дхармы проповедует именно так: «Нет ни двух, ни трех колесниц». А коль скоро «есть только одна колесница Будды», она же Цветок Дхармы под условием свойства-знака, то хоть бы развертывать, хоть бы развертываться — это всё Единая колесница Будды. Одно великое дело. Одно лишь развертывание сердца как такового.

Раз так, то нельзя сердцу дремать в заблуждениях. «Путь, по которому вы идете, — это путь бодхисаттв»[42]; «я с самого начала следовал Пути бодхисаттвы...»[43] «Раскрывает, указывает, дает постичь, вводит» — это то же самое, что «Цветок Дхармы проповедует».

Есть блуждания сердца в горящем доме. Есть блуждания сердца у самых ворот. Есть блуждания сердца за воротами снаружи. Есть блуждания сердца перед воротами. А есть блуждания сердца за воротами внутри[44]. При блужданиях сердца для нас делаются ясными такие различения, как «внутри — снаружи» и прочие, вплоть

[40] В обратном порядке (от результата к причине) перечислены несколько условий *нёдзэ*, см. выше.
[41] Так здесь выражено положение о единстве заблуждений и просветления.
[42] ЛС, глава V, «Сравнение с целебными травами»: «Путь, по которому вы идете, — ‖ Путь бодхисаттв. ‖ Неустанно учась, ‖ вы все станете буддами» [Лотосовая сутра, 1998; 154].
[43] См. прим. 3.
[44] Отсылка к образу тех ворот из сутры, возле которых якобы стояли игрушечные повозки, а на самом деле — настоящие.

до разницы между тем, что «у самых ворот», и тем, что «в горящем доме». Поэтому на повозке, запряженной белым быком, мы можем раскрыть, указать, постичь, въехать.

Пока хочешь выехать-покрасоваться на этой повозке, разве надеешься ты въехать на росистую землю, разве избегаешь горящего дома, откуда уезжаешь? Можешь ли ты исчерпать до конца то, что «сами ворота» — это лишь выражение из сутры?

Нужно понять: когда едешь на повозке, бывает такой разворот, что позволяет раскрыть, указать, постичь и войти — в горящий дом. Есть и такой разворот, что позволяет на росистой земле раскрыть горящий дом, указать на него, постичь его и войти в него. Есть такой разворот, когда в каждых воротах раскрываешь «сами ворота», указываешь на них, постигаешь их и входишь в них.

Поэтому горящий дом тоже непостижим, как и росистая земля не поддается осознанию. В трех временах вертятся колеса перерождений — кто поставит на эти колеса свою повозку, Единую колесницу? Кто войдет, кто выйдет вот в эти ворота «раскрытия, указания, постижения и вхождения»? Пока ищешь повозку, чтобы выехать из горящего дома, сколько раз за это время провернутся колеса? Когда с росистой земли высматриваешь горящий дом — как он глубоко, как далеко внизу!

До конца ли исчерпано то, что росистая земля пребывает в покое и чистоте на Священной горе? Усвоено ли на опыте, что на Священной горе ровно и гладко раскинулась росистая земля? И то, что живые существа, радуясь и веселясь, постоянно пребывают в «нерушимой моей Чистой земле»[45] — это тоже нужно тщательно проработать на пути исконного подвижничества. «Всем сердцем хочу видеть Будду»[46]: до этого предела доходишь через то, что будда и есть ты сам, или же доходишь до этого предела через то, что будда — это другой; порой обретаешь путь в разделенных телах, а порой — в целостном теле[47].

Выйдешь ли на Священную Орлиную гору — зависит от того, умеешь ли не жалеть свое тело и долю. Можно так раскрыть, указать, постичь и войти, чтобы Будда «постоянно пребывал здесь, проповедуя Дхарму»[48], а можно так раскрыть, указать, постичь и войти, чтобы он «уловками показал, будто ушел в нирвану»[49]. Мы не видим того, кто близко, но кто же не верит всем сердцем в то собрание, которое даже и не собиралось[50]? Место, всегда полное людей и богов[51], — это страна будд Шакьямуни и Вайрочаны[52], земля постоянного спокойного сияния. Мы сами располагаемся на всех четырех землях[53], а значит, обитаем на этой единственной земле будд.

Когда мы видим тончайшую пылинку[54] — неправда, что мы не видим всех вместе взятых миров Дхармы[55]. Когда свидетельствуем о мирах Дхармы — неверно, что не свидетельствуем о пылинке. Когда все будды свидетельствуют о мирах Дхармы — неверно, что они не велят нам свидетельствовать так же. Тут «благо в начале, в середине и в конце». А значит, и сейчас это так — под условием свойства-знака, о котором свидетельствуют. Но неверно, что при этом условии нет тревог, сомнений, страха и робости.

Вся разница лишь в том, когда посредством «знания и видения Будды» видишь тончайшую пылинку — или когда сидишь внутри тончайшей пылинки[56]. Когда сидишь посреди миров Дхармы, они не широки; когда сидишь внутри пылинки, там не тесно. Поэтому невозможно сидеть, если нет защиты[57], а если есть защита, незачем тревожиться и сомневаться насчет простора и тесноты. Так получается, когда исчерпаешь до конца силу и суть Цветка Дхармы.

Что же получается: мы при нынешних наших свойствах, при нашей природе исконно подвижничаем среди миров Дхармы — или же исконно мы подвижничаем внутри пылинки? Нет сомнения и тревоги, нет страха и робости, есть только весьма глубокое, весьма долгое

[45] ЛС, глава XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»: «Живые существа развлекаются и радуются <...> Моя Чистая Земля ‖ Никогда не будет разрушена» [Лотосовая сутра, 1998; 238].

[46] ЛС, глава XVI: «Когда все, как один, захотят увидеть Будду» [Лотосовая сутра, 1998; 237].

[47] «Разделенные тела» здесь — тела бесчисленных будд в разных мирах, а «целостное тело» — тело Будды Сякамуни, единого со вселенским буддой, ср. ниже.

[48] ЛС, глава XVI: «Я с помощью "уловок" показывал нирвану, ‖ Но на самом деле не уходил, ‖ А вечно пребывал здесь ‖ и проповедовал эту Дхарму» [Лотосовая сутра, 1998; 236].

[49] ЛС, глава XVI: «С помощью силы "уловок" ‖ я показываю мое исчезновение...» [Лотосовая сутра, 1998; 237].

[50] Место неясно, возможно, отсылка к сочинению Чжи-и «Строки Цветка Дхармы» (ТСД 34, № 1718, 79b). Проповедь Будды на Священной горе длится вечно, а значит, и о собрании его слушателей невозможно сказать, что оно когда-либо собралось.

[51] ЛС, глава XVI: «В этой моей земле мир и покой, ‖ Она всегда наполнена богами и людьми» [Лотосовая сутра, 1998; 237].

[52] В ЛС Будда Сякамуни отождествляется со вселенским буддой Бирусяной.

[53] Чжи-и в «Махаянском прекращении неведения и постижении сути» различает четыре «земли»: 1) земля совместного пребывания глупцов (еще не обратившихся к Дхарме) и мудрецов; 2) уловочная земля, где обитают «слушатели голоса Будды» и «подвижники-одиночки»; 3) земля истинного воздаяния, населенная бодхисаттвами, 4) земля вечного покоя и сияния, населенная буддами. Четвертая земля может считаться охватывающей три первые; Догэн присоединяется к этой точке зрения.

[54] Яп. *мидзин*, санскр. *параману*, мельчайшая частица.

[55] Трех тысяч миров, см. стр. 225.

[56] «Сидеть» здесь — пребывать в созерцании.

[57] Речь идет, видимо, о том, что будды и бодхисаттвы, согласно ЛС, защищают всякого почитателя Цветка Дхармы.

исконное подвижничество: Цветок Дхармы развертывает его. Видишь тончайшую пылинку или видишь миры Дхармы — ты не можешь сам создать одного или другого видения, как не можешь и измерить, видишь ли ты так или этак. То, что создается и измеряется, нужно равнять по мерке Цветка Дхармы, равнять по созданию Цветка Дхармы.

Услышишь: «раскрываю, указываю, даю постичь, ввожу» — нужно слышать: «хочу спасти всех живущих». Когда Цветок Дхармы развертывает «раскрытие знания и видения Будды», нужно равнять это по «указанию на знание и видение Будды». Когда Цветок Дхармы развертывает «постижение знания и видения Будды», нужно равнять это по «вхождению в знание и видение Будды». Когда же Цветок Дхармы развертывает «указание на знание и видение Будды», это нужно равнять по «постижению знания и видения Будды».

Когда Цветок Дхармы вот так развертывает, раскрывая, указывая, давая постичь и вводя, в этом может быть путь к исчерпанию всего до конца. Иначе говоря, уровень знания и видения всех будд-татхагат — это когда Цветок Дхармы проповедует во всей своей широте, величии, глубине и древности. «Вручение предсказаний» — это когда мы сами раскрываем знание и видение Будды. Такую проповедь, развернтую Цветком Дхармы, не получишь от других.

Это и значит, что блуждания сердца развертываются Цветком Дхармы. А когда сердце просветлено, это называют словами: оно развертывает Цветок Дхармы, проповедует Цветок Дхармы. Сказано: когда Цветок Дхармы до конца исчерпывает все силы, развертывающие нас, то мы, развернтые, в ответ сами проявляем условие силы. Проявить его — как раз и значит проповедать Цветок Дхармы.

Неверно, что его проповедь сейчас уже вовсе прекратилась, но теперь мы и сами в ответ проповедуем его. Хотя еще не завершена работа осла, уже может начаться работа лошади[58]. Явиться и проповедовать перед другими — вот зачем и почему совершается единственное и единое великое дело.

Жители тысяч миров, те, кто явился из-под земли подобно бьющему источнику[59], — издавна они сами и есть давно уже почитаемые великие мудрецы Цветка Дхармы[60]. И вот появляются из-под

[58] Отсылка к высказыванию чаньского наставника Лиин-юня Чжи-циня (яп. Рэйун Сигон, 771—853).

[59] Отсылка к ЛС, главе XV, «Появившиеся из-под земли». Когда Сякамуни говорит, что он — вечный будда, из-под земли появляются древние старцы: те, кто чтил его в бесконечно далеком прошлом. Они свидетельствуют истинность его слов, когда слушатели удивляются, как могут у не старого еще Сякамуни (по ЛС, он выглядит как муж примерно сорока лет) могут быть такие старые ученики.

[60] То есть они тождественны Будде, коль скоро делают с ним одно «единое дело».



земли — не развернувши самих себя; появляются из-под земли — не будучи развернуты другими.

Невозможно считать проповедью, развертывающей Цветок Дхармы, одно лишь появление из-под земли. Появление из небесной пустоты тоже может быть проповедью, развертывающей Цветок Дхармы. И не только земля или небо тут годятся: явление из Цветка Дхармы тоже должно быть знанием Будды. Иначе говоря, в пору Цветка Дхармы непременно бывает так, что отец молод, а дети стары[61].

Неверно, что дети — это не дети. Неверно, что отец — это не отец. Поистине, дети стары, отец молод — нужно равняться на это. Не нужно равняться на мирское неверие! Не нужно удивляться! Мирское неверие — это и есть надлежащая пора для Цветка Дхармы. С помощью его нужно проповедовать Цветок Дхармы, пребывание Будды в Едином веке[62]. Выскакиваешь из-под земли, когда тебя разворачивают раскрытие, указание, постижение, вхождение; выскакиваешь из-под земли, когда тебя разворачивают знание и видение Будды. Когда так проповедуют Цветок Дхармы, есть просветление сердца Цветка Дхармы и есть Цветок Дхармы просветления сердца.

Или же говорят о движении вниз, и это значит — из небесной пустоты. Это «вниз» и эта «пустота» — это и есть «проповедь, развертывающая Цветок Дхармы». Это и есть «продолжительность жизни Будды». Можно развернуть Цветок Дхармы так, чтобы и продолжительность жизни Будды, и Цветок Дхармы, и миры Дхармы, и единое сердце появлялись сверху вниз, появлялись из небесной пустоты. Поэтому говорят, что «вниз» значит «из пустоты»: то есть ты проявляешь проповедь, развертываешь Цветок Дхармы. Иначе говоря, в это время ты, развертывая Цветок Дхармы, взращиваешь три вида трав. И в это же время ты, развертывая Цветок Дхармы, взращиваешь два вида деревьев[63].

Не нужно ждать, когда обретешь просветление, не нужно смущаться насчет своей непросветленности. Когда ты сам проповедуешь, и в тебе пробуждается просветление, это и есть искомая южная сто-

[61] См. прим. 59.

[62] В ЛС из того, что Будда вечен, следует вывод: любое время — это время его проповеди, во всех мирах вечно длится «единый век Будды».

[63] Отсылка к ЛС, гл. V, «Сравнение с целебными травами»: разные существа воспринимают Дхарму по-разному. Те, кто получает ее, живя близ праведных государей и почитая богов-хранителей буддийского учения, зовутся «малыми травами», кто подвижничает в одиночку — «средними», кто пребывает в сосредоточении и стремится к Будде — «большими травами». Милосердных подвижников, следующих примеру Будды, зовут «малыми деревьями», а тех, кто полностью постиг Дхарму и проповедует ее, — «большими деревьями». При этом благодатный дождь — Дхарма — одинаково орошает их всех, но усваивают они его каждый по-своему сообразно своей природе.

рона[64]. Так ты достигаешь пути — находишь на юге Священную гору, где изначально сходится собрание слушателей Будды. На Священной горе непременно проповедуют Цветок Дхармы. В небесной пустоте есть земли будд на всех десяти сторонах, где сходятся собрания, — и там будды в разделенных телах тоже проповедуют Цветок Дхармы.

Уже нет такого места, куда бы могла войти хоть одна тончайшая пылинка: на всех десяти сторонах в землях будд проповедуют Цветок Дхармы. Бывает, проповедуют Цветок Дхармы так: «Плоть — это пустота»[65], где нет ни приближения, ни удаления. Бывает, проповедуют Цветок Дхармы так: «Плоть — это плоть», где может быть и бытие, и небытие, и рождение, и гибель. Не нужно говорить о «пребывании в мире»: ведь оно есть не что иное как «переправа к успокоению». Кто мне близок как друг, тому и я близок как друг. Нельзя забыть почтительно поклониться близкому другу[66], поэтому постепенно исчерпывают до конца и тот раз, когда было передано драгоценное украшение прически[67], и тот раз, когда была передана драгоценная жемчужина за подкладкой[68].

Бывает, проповедуют Цветок Дхармы так, что перед Буддой появляется драгоценная пагода высотой в пятьсот йоджан[69]. Бывает, проповедуют Цветок Дхармы так, что двое будд сидят внутри пагоды, и ширина ее — двести пятьдесят йоджан. Бывает, проповедуют Цветок Дхармы так, что пагода появляется из-под земли и устанавливается в небе; для сердца нет помех и препятствий, и для плоти нет помех и препятствий. Бывает, проповедуют Цветок Дхармы так, что она появляется с неба и устанавливается на земле; для взора есть помеха и для тела есть препятствие.

В драгоценной пагоде есть Священная гора. На Священной горе есть драгоценная пагода. Драгоценная пагода создает драгоценную пагоду в небесной пустоте, небесная пустота делает драгоценную пагоду пустой как небо. Древний будда внутри пагоды садится рядом с Буддой со Священной горы, Будда со Священной горы свидетельствует свидетельством того будды, кто внутри пагоды.

Будда со Священной горы входит внутрь пагоды свидетельством, то есть начинает проповедовать Цветок Дхармы условным и истинным способом, как на Священной горе; будда изнутри пагоды является из-под земли на Священной горе; является из-под земли — из своей давней страны, с давней переправы к успокоению. И явление из-под земли, и развертывание проповеди — нельзя равнять с обычными двумя колесницами[70]: нужно усвоить проповедь Цветка Дхармы.

«Давняя переправа к успокоению» — совершенство и величие свидетельства, устроенного так, как в землях будд. И внутри пагоды, и перед Буддой, и в драгоценной пагоде, и в небесной пустоте — нет ни Священной горы, ни миров Дхармы, нет ни «полпути», ни «всех миров». Это не зависит от одного лишь уровня Дхармы, просто к этому не подходит мера мысли.

Бывает, что Дхарму проповедует тот, кто для этого предстает в теле будды; бывает, что проповедует тот, кто предстает для этого в каком-то другом теле, — все они развертывают Цветок Дхармы. Бывает, что проповедник Цветка Дхармы предстает как Девадатта[71], а бывает, что проповедники Цветка Дхармы предстают как те, кто «ушел и правильно сделал»[72].

Почтительно ожидать, сложивши ладони, — не годится, на это ожидание уйдут шестьдесят малых кальп[73]. Положив такую меру

[64] «Юг» — искомая сторона вообще (традиционный китайский компас указывает на юг) или действительно юг, где находится Священная гора; см. ниже.

[65] Это выражение обычно считается отсылкой к «Сутре-сердцу праджня-парамиты» (кит. «Баньжо боломидо синь-цзин», яп. «Хання харамитта сингё:», ТСД 8, № 251). В сутре говорится, что «плоть» (также «телесное», «видимое», «форма» и т. д., санскр. *рупа*) есть «пустота» (санскр. *шунья*), а «пустота» есть «плоть».

[66] Отсылка к «Сутре помоста Шестого патриарха», где Фа-да начинает с непочтительного, недостаточно глубокого поклона перед Хуэй-нэном (в своем пересказе Догэн опускает этот отрывок).

[67] Отсылка к ЛС, главе XIV, «Спокойные и радостные деяния». Государь после победы раздает награды своим воинам, и только украшение из собственной прически не дарит никому; однако самому доблестному воину он все же вручает эту драгоценность. Так же и Будда проповедует другие учения разным слушателям, но «Лотосовую сутру» до поры не возвещает, дожидаясь учеников, готовых ее воспринять.

[68] Отсылка к ЛС, главе VIII, «Пятьсот учеников получают предсказания». Желая помочь небогатому другу, некий человек тайком зашивает за подкладку его одежды драгоценную жемчужину. Друг не знает об этом, страдает в нужде, и лишь спустя долгое время встречается с тем человеком и узнает, что давно уже носит при себе драгоценность. Так же и ученики Будды не знают, что уже получили от него наставления о «всеобъемлющем знании».

[69] Отсылка к ЛС, главе XI, «Видение драгоценной ступы». Во время проповеди Будды Сякамуни в небе над Священной горой появляется драгоценная пагода (санскр. *ступа*), в которой восседает древний будда по имени Прабхутаратна (Многочисленные Сокровища, яп. Тахо). Он свидетельствует, что Будда в самом деле вечен. Сякамуни поднимается в эту пагоду и садится рядом с Тахо. Йоджана — мера длины, точное ее значение в километрах неизвестно.

[70] Колесницы слушателей голоса Будды и подвижников-одиночек.

[71] Яп. Дайбадатта — родич Будды Сякамуни, всячески вредивший ему и его общине. Отсылка к ЛС, главе XII, «Девадатта», где сказано, что даже этот злодей сможет стать буддой.

[72] Отсылка к ЛС, главе II, «Уловки», где часть слушателей Сякамуни покидает Священную гору. Будда говорит: «Как хорошо, что эти переполненные самодовольством люди ушли» [Лотосовая сутра, 1998; 102].

[73] Малая кальпа — промежуток времени, за который небесная дева, раз в три года задевая рукавом камень объемом примерно в двадцать куб. км, сотрет этот камень в пыль.

своему ожиданию, хотя бы даже и ждал всем сердцем, через какой-то срок скажешь: вот, прошли неисчислимые кальпы, а я все еще не могу осознать мудрость Будды. Какие могут быть меры мудрости для того, кто ждет всем сердцем!

Не говори, что проповедовать Цветок Дхармы — это путь лишь для того, кто с самого начала шел по пути бодхисаттвы. На каждом месте, где есть Цветок Дхармы, сегодня есть заслуги проповедников Цветка Дхармы, заслуги Единой колесницы, проповеданной буддами-татхагатами. Даже если не постигаешь, не понимаешь, что Цветок Дхармы — это и есть нынешний Цветок Дхармы, не сознаешь и не знаешь его. Пятьсот тысяч десятков тысяч миллионов... пылинок[74] однажды измеряются мерой в один волосок — вот что значит проповедовать Цветок Дхармы; так же и все долголетие Будды раскрывается в каждом сердце.

Таково предание этой сутры в Китае. С тех пор как в Китае начали проповедовать Цветок Дхармы, прошло несколько столетий, много было тех, кто создавал толкования и разъяснения к ней. Благодаря этой сутре можно было обрести Дхарму святых подвижников. Но, как мы сейчас видели, до высокого патриарха с горы Цаоси никто не обрел суть учения о том, как сам Цветок Дхармы развертывает-проповедует. Никто не применял и сути учения о том, как Цветок Дхармы развертывается-проповедуется.

Мы сейчас услышали это учение, встретились с ним — и теперь, встретив древнего будду, можем узнать в нем древнего будду. И разве не то же самое — с землями древних будд? Можно радоваться: из века в век пребывает Цветок Дхармы, и днем, и ночью пребывает Цветок Дхармы! А раз Цветок Дхармы переходит из века в век, раз Цветок Дхармы есть и днем, и ночью, то пусть наши тела и сердца слабы и хилы, любое из них — Цветок Дхармы. Все условия драгоценны, лучатся светом. Это место Пути[75] — широкого, великого, глубокого и дальнего. Глубокого, великого, давнего и дальнего.

[74] Отсылка к ЛС, главе XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»: «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.

[75] Место буддийской проповеди.



При блуждании сердца Цветок Дхармы проповедует, а при просветлении сердце само проповедует Цветок Дхармы; поистине, Цветок Дхармы проповедует Цветок Дхармы.

*Сердце блуждает — Цветок Дхармы развертывает его.*
*Просветленное сердце само развертывает Цветок Дхармы.*
*Можно исчерпать все условия до конца —*
*И Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы.*

Когда мы подносим дары, кланяемся, почтительно восхваляем Цветок Дхармы — пусть это будет вот такой Цветок Дхармы!

«Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы» из «Вместилища сути истинной Дхармы».

Во второй из годов Ниндзи, в год младшего металла и быка[76], в дни летнего затворничества я написал это и вручил созерцателю по имени Эдацу. Радостно, что он вышел из дому и осваивает Путь![77] Приятно и то, что это я обрил его волосы[78]. Сбрить волосы и снова сбрить волосы — поистине таков ученик, вышедший из дому! Его нынешний уход из дому — это условие плода-воздаяния, порожденное условием силы, тем, что в прежних рождениях он проповедовал Цветок Дхармы.

Нынешний Цветок Дхармы — разве непременно порождается Цветком Дхармы, рожденным от Цветка Дхармы? Не Цветок Дхармы Будды Шакьямуни, не Цветок Дхармы всех будд — а Цветок Дхармы Цветка Дхармы. Прошлая проповедь Цветка Дхармы обусловлена была непониманием и незнанием того, что есть условие свойства-знака. Однако нынешний Цветок Дхармы раскрывается уже даже там, где нет ни осознания, ни осмысления. В прошлом — вдох и выдох, в нынешнем времени — вдох и выдох. Нужно хранить это как чудесный Цветок Дхармы, трудный для постижения.

Шрамана из храма Косёборин Каннон-дори, принявший Дхарму в Сун.

[76] 1241 г.

[77] Вступивший на монашеский путь.

[78] То есть дал ему монашеское посвящение.

# Наследие храма Сючань[1]

Приписывается Сайтё

## Личные записи о передаче учения в храме Сючань[2]

В 1-й день 3-го месяца 24-го года Чжэнъюань по исчислению Великой Тан[3] мне было доверено учение в четырех частях. Во-первых, учение о тройном созерцании единого сердца, во-вторых, о трех тысячах миров в единой мысли, в-третьих, главные указания по прекращению неведения и постижению сути, в-четвертых, глубокие значения «Сутры о Цветке Дхармы»[4].

Во-первых, тройное созерцание единого сердца[5]. Оно имеет три слоя: это учение, подвижничество и свидетельство[6].

Первый слой. Тройное созерцание единого сердца, обсуждаемое в учении, — это тройное созерцание того, что пребывает неизменным внутри учений и проповедей в пяти временах Единого Века Будды[7]. Они бывают нескольких разновидностей. Первая разновидность — одновременное неслитное тройное созерцание единого сердца; таково единое сердце в обособляющих учениях[8]. Три созерцания вместе возникают в одно и то же время, однако сущность у них у всех разная. Когда рождается единое сердце как исконное сознание, то наряду с ним возникают и все сердца. Среди них сосредоточенное сердце, как

[1] Перевод выполнен по изданию: [Хонгаку, 1973; 42—50, 73—77].

[2] Сючаньсы, яп. Сюдзэндзи — храм в Китае на горе Тяньтай. Его основал Чжи-и, храм считался главным центром подвижничества школы Тяньтай.

[3] Великая Тан — название династии в Китае (618—907). Чжэнъюань — девиз годов правления китайского императора Дэ-цзуна (785—805). Здесь год указан ошибочно: Сайтё учился в Китае в 20-м году Чжэнъюань, в 21-м году он уже вернулся в Японию, а 24-го года Чжэнъюань не было вовсе.

[4] Первая и вторая из этих тем обсуждаются в первом разделе «Наследия», третья — во втором разделе, четвертой посвящены третий и четвертый разделы.

[5] «Тройным созерцанием» называется подвижничество, при котором в созерцаемом предмете выделяют три составляющих, которые соответствуют трем истинам: «пустой», «временной» и «срединной», *ку:-ка-тю:*.

[6] «Учение, подвижничество и свидетельство», *кё:-гё:-сё:*. «Свидетельство» здесь — осуществление того тождества человека с буддой, которое постигается в учении и осваивается в ходе подвижничества. Эти же три слоя обсуждает Синран в своем главном сочинении, добавляя перед «свидетельством» еще один слой — «веру», *син*.

[7] Чжи-и разделил все сутры буддийского канона на пять групп и соотнес их с пятью этапами деятельности Будды. На каждом из этапов Будда проповедовал учение по-разному, но все эти пять «времен» вместе составляют «Единый Век», см. стр. 267.

[8] «Обособляющие учения», *бэккё:*, по Чжи-и, доступны только бодхисаттвам, они содержатся в текстах школы Фасян/Хоссо. См. таблицу на стр. 267—268.



установлено, направлено на сущность, и оно пусто. Мудрое сердце направлено на просветленное постижение, и потому оно временно. Это называют тройным созерцанием сердца, единого в разных обликах.

Вторая разновидность — это тройное созерцание единого сердца чудесной сущности. Здесь есть четыре составных части: сердце само по себе, наблюдаемые явления, истинное свойство и исконная просветленность. Сердце само по себе таково: у единого сердца подвижника есть самотождественная сущность — и она-то как раз и пуста, и она же временна, и она же срединна. В сердце нет красок и образов — оно пусто; в нем есть размышление и знание — оно временно; а сущностная природа сердца — это срединный путь. Далее, тройное созерцание единого сердца на уровне наблюдаемых явлений таково: у десятков тысяч вещей[9] есть природа, свойства и сущность. Природа — это внутренняя природа вещей, подобная огню в кремне и прочему[10]. Свойства — это внешний облик, видимый образ, ясный и четкий. Такие природы и свойства устанавливаются на основе сущности. Природе, свойствам и сущности соответствуют три созерцания. Если в вещах на уровне явлений есть десятки тысяч различий, то и тройные созерцания единого сердца тоже должны быть поистине бесчисленны.

[43] Дальше — тройное созерцание единого сердца на уровне истинного свойства. Чудесная основа истинно-сущностной природы вещей по своей сути есть не что иное как тройное созерцание, она существует искони и пребывает вечно. Собственная суть истинной сущности немыслима, невыразима, непостижима — это пустота. Она неотделима от внешних свойств десятков тысяч вещей — это временность. Основная суть истинного знака — это срединный путь. Далее — тройное созерцание единого сердца на уровне исконной просветленности. Внутри сердца исконно пребывает тот самый чисто-чистый цветок лотоса с восемью лепестками, где восседают три несозданных тела будды[11]. «Три тела» — это и есть иное имя для трех созерцаний, а не что-то иное.

В «Сутре цветочного убранства» сказано: «Три мира — это только лишь единое сердце, вне сердца нет отдельных от него вещей.

[9] «Вещи» здесь — также «дхармы», составные части познавательного опыта.

[10] Скрытое присутствие истинной природы в изменчивых вещах и существах буддийские наставники сравнивают с присутствием огня в кремне или цветка в еще не расцветшем дереве; это же сравнение использует Нитирэн в «Трактате об истинно-почитаемом...» [Игнатович, 2002; 200].

[11] Сердце в теле человека мыслители традиции *хонгаку* называют «восьмиугольным кусочком плоти» и сравнивают с цветком лотоса. Три тела будды — вселенское «тело закона-Дхармы», сострадательное «тело Соответствия» и земное «тело Передачи» — называют «несозданными», поскольку будды во всех этих телах считаются извечными, а не обретшими просветление благодаря заслугам.

Сердце, будда, и живые существа — эти три неразличны»[12]. Согласно дальнейшему, «эти три» и есть три истины: пустая, временная и срединная. По значению они совпадают с тремя созерцаниями одного и того же сердца. В «Срединном трактате» 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»[13]. «Дхармы, возникающие по закону взаимозависимости» указывают на все множество вещей на уровне явлений. Таковы дхармы как явления, это и есть тройное созерцание наблюдаемых явлений.

В «Сутре о Цветке Дхармы» говорится, что «знаки истинной реальности» — это «так-есть — вид», «так есть — природа», «так-есть — тело» и далее вплоть до «так-есть — крайнего предела начала и конца дхарм»[14]. Еще говорится: «...нет вот такого и нет отличного от него. Нет трех миров в том виде, как эти три мира видятся живым существам. Все это Татхагата видит ясно, без ошибок»[15]. Эта ясная запись толкует 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. Если до «Цветка Дхармы» проповедовали тройное созерцание единого сердца, чтобы приноровить учение к способностям слушателей, а во «вратах следа» помещали тройное созерцание единого сердца, чтобы устранить заблуждения, то в пору действительного свидетельства «исконных врат» это тройное созерцание недоступно мысли и памяти[16].

<...>

[12] «Сутра цветочного убранства», ТСД 9, 465c.

[13] 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». Чжи-и на основе этого места из «Срединного трактата» разработал свое учение о трех истинах. В дальнейшем в учении Тяньтай и Тэндай «пустое», «временное» и «срединное» будут мыслиться как три разных, и все же единых истинных определения любого мыслимого предмета. «Закон взаимозависимого возникновения», санскр. *пратитья-самутпада* — закон всеобщей причинно-следственной зависимости, исключающий представление о первопричине.

[14] Глава II, «Уловки» [Лотосовая сутра, 1998; 97]. Здесь и далее «Лотосовая сутра» цитируется в переводе А.Н. Игнатовича.

[15] Глава XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты» [Лотосовая сутра, 1998; 235].

[16] «Врата следа», *сякумон* — учение первых пятнадцати глав «Лотосовой сутры», где Будда еще применяет «уловки», а «исконные врата», *хоммон*, — учение ее дальнейших глав, где Будда излагает истину как она есть.



[44] Второй слой — тройное созерцание единого сердца во вратах подвижничества. Оно имеет четыре слоя. Первый — тройное созерцание единого сердца как понимание исконного. Подвижники прекращения неведения и постижения сути[17] должны сначала спокойно утвердиться в понимании того, что исконно. Все дхармы, все «пылинки»[18] — они же и пусты, они же и временны, они же и срединны; они полностью отдаляются от чувств и мысли. В пору, когда ясно понимается чудесная основа подобного тройного созерцания, нет ни того, в чем упражняется подвижник, ни того, о чем он свидетельствует. В случае подвижничества и свидетельства — зачем ему рассуждать о начатом и исконном?[19] И внутреннее, и внешнее равно таинственны, и созерцаемые предметы, и созерцающее сердце равно спокойны. Пусть все сердца и побуждаются к различению предметов — их вовсе уже не нужно удерживать! Не мысля далее ни о чем другом, удерживают тройное созерцание — таковы истинные подвижники прекращения и постижения. После того как они спокойно утвердятся в подобном безусловном, не обретаемом тройном созерцании, они могут упражняться в трехслойном тройном созерцании единого сердца.

Трехслойное тройное созерцание единого сердца — это, во-первых, тройное созерцание единого сердца в особую пору. Это пора, когда для упражнений обустраивают Место Пути[20] и либо семь дней, либо дольше, вплоть до ста дней, предаются особому подвижничеству. Порядок обустройства Места Пути таков: отдалившись от шумных и суетливых сборищ, затворяются в келье, и на каждой ее стене помещают изображение одного из исконно-почитаемых. На северной стороне — изображение Сякамуни, чтобы он вручил учение, закон подвижничества. На западной стороне — Амида, чтобы он увеличил и продвинул вперед мудрость и созерцание. На южной стороне — Внимающий Звукам Мира[21], чтобы он помог не возвращаться вспять. На восточной стороне — Мондзю[22],

[17] «Прекращение неведения и постижение сути», *сикан*, санскр. *шаматха-випашьяна* — главное обозначение подвижничества в школе Тэндай.

[18] Дхармы называются «пылинками», ведь обыденный опыт, состоящий из них, — это опыт помрачения. Ниже сказано, что они «отдаляются от чувств и мысли» — это значит, что их сущность обычно закрыта и для чувственного познания, и для ума.

[19] Если подвижник понимает исконную природу мира и собственного сознания, то для него нет разницы между подвижничеством (начатым движением к просветлению) и свидетельством (итогом этого движения, осознанием своей исконной просветленности).

[20] *До:дзё:*, здесь — помещение для обряда.

[21] Бодхисаттва Авалокитешвара, яп. Каннон.

[22] Бодхисаттва, санскр. Манджушри.

чтобы он защитил извне, сокрушил демонов. Подвижник обращается лицом к изображению Амиды.

Далее, перед каждым из четырех изображений нужно поместить по одному ясному зеркалу. Будды и бодхисаттвы, откликаясь подвижнику, приходят в келью, и когда выявляются надлежащие условия[23], образ подвижника и изображение будды или бодхисаттвы видятся явленными в одном зеркале. Коль скоро подвижник берет как внешнее условие облики, явленные в одном и том же зеркале, то внутреннее и внешнее, причина и условие согласуются между собой, и осуществление[24] скоро достигает совершенной полноты. Пусть подвижник преподносит почитаемым цветы, возжигает благовония, садится с полускрещенными ногами[25] и трижды в день и трижды в ночь[26] погружает свое сердце в единственный созерцаемый предмет.

В случае семидневного особого подвижничества весь первый день нужно упражняться в созерцании сущности, единой у живого существа и Будды. Коль скоро сердце — это сущность всех дхарм[27], живое существо и Будда вместе полностью вмещаются в единое сердце. Какая же может быть особая сущность у каждого из них? Исконно-почитаемый и подвижник равно отражаются в одном зеркале, [45] 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. Поэтому здесь три деяния подвижника и три деяния исконно-почитаемого полностью неразличны[28]. Собственная сущность подвижника, созерцающего это, — это чудесное тело, море, полное плодами[29]; он навечно отдаляется от облика глупца, навсегда отбрасывает природу иных рождений[30].

[23] То есть подобающие предметы созерцания, здесь — отражения в зеркалах.
[24] *Сицудзи*, санскр. *сиддхи*, достижение чудесных способностей. Оно означает, что подвижник на деле стал тождествен будде.
[25] То есть в позу «полулотоса».
[26] За четыре часа до полудня, в полдень, в четыре часа пополудни, за четыре часа до полуночи, в полночь и в четыре часа пополуночи.
[27] Это так, поскольку опыт, состоящий из «дхарм», создается самим сознающим сердцем.
[28] Раз их образы отражаются в одном зеркале, то они тождественны на уровне всех трех «деяний» — действий тела, речи и мысли.
[29] Речь идет о «плодах», благих последствиях подвижничества Будды. Их изобилие сравнивают с морем; в ходе обряда все они становятся «плодами» усилий подвижника.
[30] То есть теперь он по своей природе уже не может переродиться в ином обличии: узником подземных темниц, животным, «голодным духом» и т. д.



В течение следующих трех дней подвижник может почувствовать великое сомнение[31] в тройном созерцании единого сердца. По какой причине, думает он, — мы в единое сердце вмещаем тройное созерцание? И хотя мы, встречаясь со знающими друзьями или со свитками сутр, четко понимаем тройное созерцание единого сердца, но раз нет действительной основы, то трудно постичь эти путеводные указания, разве не так? Рождается чувство подобного великого сомнения, и все мысли следуют за ним. В течение следующих трех дней нужно как следует упражняться в тройном созерцании единого сердца. Самотождественная сущность единого сердца не имеет имени и облика — таково пустое. Хотя у нее и 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.

При подобных подвижнических упражнениях нужно при каждом сидении применять пожелание об обращении заслуг[32]. Подвижник должен сначала взойти на Место Пути и прочесть запись о пожелании: «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». Такова общая запись о пожелании. В случае, если упражняются ради выхода из круговорота, нужно прочесть: «Я хочу выйти из круговорота рождений и смертей», а в случае, если упражняются ради долголетия, продления жизни, то нужно прочесть: «Я хочу обрести долгую жизнь, обрести радость долголетия, и прилежно упражняюсь в тройном созерцании единого сердца». В случае общего обращения заслуг, полученных посредством такого подвижничества, обращаются ко всем мирам Дхармы: «Пусть я помогу им всем также обрести подобную радость!» Слова особого обращения заслуг нужно в записи пожелания указать отдельно.

Если на протяжении трижды семи дней и далее вплоть до ста дней такой подвижник решается также войти в пределы страдания в трех мирах, то да не окажутся пустыми словами золотые речи неложных истин Будды Сякамуни! Исконный основатель нашей школы, Великий Учитель Чжи-и, поистине, на вершине Великой Су[33]

[31] Ср. выше, стр. 178—179 о «великом сомнении» Догэна.
[32] То есть четко определять, ради чего проводится обряд.
[33] Кит. Тайсушань, гора в Китае. Чжи-и на этой горе предавался «тройному созерцанию единого сердца», следуя указаниям Нань-юэ Хуэй-сы (см. ниже).

на Месте Пути Цветка Дхармы [46] встретился с Сякамуни, Пришедшим Своим Путем, — и вот та подвижничья Дхарма, которую он с почтением принял у Будды.

Во-вторых, это тройное созерцание единого сердца, применяемое постоянно. Хотя отдельно и не обустраивают Место Пути, могут поддерживать условия для созерцания постоянно: на ходу, стоя, сидя и лежа, всегда упражняются в тройном созерцании единого сердца. Предыдущие мысли делаются созерцаемым предметом, а последующие мысли — созерцателем. Если все мысли дурного сердца не следуют одна из другой, то разве они изменятся, увлекут на три дурных пути? Хотя порой и возникают дурные мысли, но если они не следуют одна из другой, то предшествующие дурные мысли — это и есть чудесная сущность того, что три истины — это и есть основа. Вне сердца вообще нет никаких дхарм, отдельных от него. В пору, когда мы созерцаем это, все грешное и дурное внезапно преобразуется в чистые дхармы благодаря покаянию ради чистоты мудрости созерцания — и пусть тогда подвижник свидетельствует о просветлении, *бодхи*! Наставник Гуань-дин[34], когда приблизилась его кончина, сказал учителю созерцания Чжи-и-вэю[35]: «Живые существа последнего века, чье счастье скудно, если смогут все свои мысли связать одни с другими и упражняться в тройном созерцании единого сердца, только за два часа, утром и вечером, благодаря покаянию в дурных делах смогут упражняться согласно закону созерцания».

В-третьих, тройное созерцание единого сердца в предсмертный час. Указания по закону этого подвижничества подобны по облику созерцанию при следовании по Пути. Приблизившись к исходу человеческой жизни, когда вскоре придут страдания от демона, отсекающего ее в конце, терзающего и мучащего тело, — божество-сердце приходит в смятение и не различает «да» и «нет» в своих деяниях. Если в предсмертную пору не делают главного — не стараются выйти прочь из круговорота перерождений, то какой толк будет от всего того, что усвоено в спокойные времена? А значит, в это время нужно упражняться в тройном созерцании единого сердца на уровне полноты Дхармы. Тройное созерцание единого сердца на уровне полноты Дхармы — это и есть «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы».

Чудесная Дхарма — это внутреннее свидетельство всех будд, Чудесная Дхарма — это еще и тройное созерцание единого сердца. Поэтому, напрямую указывая на тройное созерцание единого сердца, обозначают его как Чудесную Дхарму. «Цветок Лотоса» — это исконное сердце собственной природы всех живых существ, чистое, без окраски, спокойное, нерожденное естество. Потому и называется «Цветком Лотоса». Исконное сердце собственной природы — это еще и сущность полноты трех истин, значение, проясняемое Дхармой этой сутры; оно тоже содержится в трех истинах единого сердца. Следуя за этими путеводными основами, в спокойные времена[36] слушают знающих друзей, и узнают от них, что «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» — это и есть три тысячи миров в едином сердце, и освобождаются внутренним свидетельством всех будд; в предсмертный же час возглашают: «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» Благодаря заслугам трех сил Чудесной Дхармы внезапно достигают просветления, *бодхи*, чтобы не родиться больше в смертном теле. Три силы Чудесной Дхармы — это, во-первых, сила Дхармы, во-вторых, сила Будды, и в-третьих — сила веры.

[47] Вначале — о силе Дхармы. Сякамуни, Пришедший Своим Путем, в пору, когда он исконно подвижничал на пути бодхисаттвы, исполнил все подвижнические обеты — в древности, отстоящей от нас на столько кальп, сколько пылинок в пяти сотнях...[37]; он достиг Пути Будды, и с тех далеких пятисотенных кальп всегда милостиво проповедовал эту сутру с состраданием в мыслях — он вложил в это заслуги всех будд трех времен и десяти сторон, направленные на собственную пользу и пользу для других, указал высшее и главное в восьмидесятитысячной сокровищнице Дхармы[38] — Чудесную Дхарму[39]. Поэтому люди, возглашающие имя Чудесной Дхармы, вмещают в свои подвижничьи тела подвижнические обеты всех будд, уже достигших просветления в прошлом; они могут также вместить подвижнические обеты всех будд будущего. Внезапно подвижнические обеты трех времен вмещаются в тела подвижников и достигают осуществления. Поэтому Великий Учитель Чжи-и в «Дневнике правил ежедневного подвижничества» пишет: «Почтительно читаю вслух самую главную из всего множества сутр ежедневно по десять тысяч раз». В предании учителя Сюань-лана[40] говорится: «Самое

[34] См. ниже, прим. 47.
[35] См. ниже, прим. 47.

[36] То есть не в предсмертный час, а раньше, когда для подвижничества были более благоприятные условия.
[37] В главе XVI «Лотосовой сутры» Будда говорит: представь, что человек растер в пыль земли числом в пятьсот тысяч десятков тысяч миллионов... (дальше названы еще бóльшие числа). Человек идет на восток, проходит огромное число стран и в каждой оставляет одну пылинку. Со времени, когда Сякамуни стал буддой, прошло больше мировых эпох, кальп, чем пылинок, которые получатся, если все эти страны тоже растереть в пыль [Лотосовая сутра, 1998; 234].
[38] То есть во всем собрании сутр.
[39] То есть «Лотосовую сутру».
[40] См. ниже, прим. 47.

главное во всем множестве сутр — это пять знаков: Сутра—Цветка—Лотоса—Чудесной—Дхармы». Еще говорится: «Коль скоро одно упражнение — это все упражнения, мы постоянно упражняемся в этом сосредоточении, *самадхи*». Названное здесь «самадхи» — это два вида подвижничества по «Цветку Дхармы»: имеющее свойства и не имеющее свойств. Посредством этих путеводных основ подвижничество Цветка Дхармы, читаемого вслух, — это и есть тройное созерцание единого сердца полноты Дхармы.

Далее — о силе Будды. В «Сутре о победе над немыслимым и невыразимым» говорится: «Я следую за отшельником Аситой, слушаю Чудесную Дхарму, и сейчас достигаю наивысшего Пути. Каким бы ни было живое существо — пусть внутри этой тончайшей Дхармы оно пробудит едино-мгновенную веру. Тогда я вместе со всеми буддами десяти сторон[41] появлюсь перед этим человеком. Скрывая тончайшее тело или являя малое тело, я непременно смогу привести к полному осуществлению обеты подвижников»[42]. В пятьдесят втором обете из пятисот великих обетов Сякамуни, Пришедшего Своим Путем, говорится: «У меня есть тончайшая Дхарма. Каким бы ни было живое существо — если оно примет и удержит ее в предельном сердце, то пусть оно внезапно достигнет наивысшего Пути и в следующей жизни уже не родится в смертном теле! Если же так не будет — то я не приму истинного просветления!»[43]

Будда Сякамуни уже в своих золотых речах — неложных, истинных — поклялся: в следующей жизни почитатель сутры не родится смертным. Поскольку исконный обет глубок и весóм, Будда приходит к каждому из тех, кто призывает «Цветок Дхармы» и памятует о нем. И когда Будда въяве дарует им всем свою защиту и поддержку — пусть они внезапно раскроют свое небесное предначертание! Это и есть сила Будды.

[48] Дальше — сила веры. В предании учителя Сюань-лана говорится: «Те, у кого рождаются сомнения, мешающие вере, хотя и говорят, что следуют Чудесной Дхарме, но сердце их колеблется, не надеясь выйти прочь из круговорота рождений и смертей и обрести свидетельство о просветлении[44]. Эти люди — толпа тех, кто

[41] Четыре основные и четыре промежуточные стороны света, верх и низ.

[42] «Фусиги-хан сё:кё:». Неясно, какой текст имеется в виду. Об отшельнике Асите говорится в «Лотосовой сутре» в гл. XII («Девадатта»): в одном из прежних рождений Девадатта, родич и враг Будды, был мудрецом Аситой, а сам Будда — царем, его учеником. См.: [Лотосовая сутра, 1998; 205].

[43] Обеты Будды перечисляются в «Сутре о Цветке Сострадания», «Хикэ-кё:» (ТСД 3, № 157) в свитке 7-м.

[44] То есть надеются на возрождение в одной из чистых земель.



не верит в Чудесную Дхарму. Те же, кто следует или за знающими друзьями, или за свитками сутр, слышат «Сутру о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» и внутри мира рождений и смертей уже не страшатся — вот такие люди называются верящими Цветку Дхармы». Такова сила верящего сердца.

<...>

В предании наставника из храма Фоли[45] сказано: «Для глупого сердца трудно упражняться в подвижничестве тройного созерцания единого сердца в предсмертный час». Раз так, то внутри этого предания говорится: «Тройное созерцание единого сердца в предсмертный час — для покоя и радости в будущей жизни. Упражняясь в тройном созерцании единого сердца в спокойные времена, приходят к созерцанию того, что три природы — благая, дурная и безразличная — это и есть пустое, временное и срединное. Если посредством этого подвижничества обращаются к выходу прочь из круговорота рождений и смертей и к свидетельству об обретении просветления, *бодхи*, то даже если в предсмертный час, например, возникают дурные мысли и прочее, такое сердце все равно достигает подвижнического сосредоточения Будды, Пришедшего Своим Путем, и внезапно удаляется прочь от рождений и смертей. Это и есть тройное созерцание единого сердца в предсмертный час».

**Спрашивают**: если исходить из изначального смысла прекращения и постижения, то живое существо и Будда исконно — не два, нет таких свойств, как заблуждение и просветление. Тогда зачем же берутся за подобное подвижничество созерцания, уступающее по свойствам?

**Ответ**: по смыслу «Махаянского прекращения неведения и постижения сути»[46], в явлениях — все то же, что и в истине, «есть» и «нет» — не два. А раз так, то тройное созерцание, разъясненное выше, — в особом подвижничестве, в постоянном применении и так далее — это и есть свойства такого подвижничества, где живое существо и Будда — не два. Если бы отдельно от этого был еще особый изначальный смысл прекращения и постижения, а именно подвижничество, при котором живое существо и Будда — не два, то этого бы не было. При выборе свойства бытия существует одна сторона: свойство небытия, и этот изначальный смысл пребывает в исконном сердце, не имеющем свойств, и в свою очередь, тождествен свойству бытия. Это — действительное подвижничество, постижение внутреннего свидетельства Будды.

[45] Кит. *Фолисы*, «Храм Установления Будды». Настоятель из этого храма — Синмань, см. ниже.

[46] Кит. «Мохэ чжигуань», яп. «Мака сикан», сочинение Чжи-и, ТСД 46.

Кроме того, во вратах подвижничества есть тройное созерцание единого сердца как особое подвижничество по отношению к предметам. От учителя Хуэй-вэня до двух учителей, Син-маня и Даосуя, все законы подвижничества за девять поколений[47] различны. Учитель созерцания Хуэй-вэнь упражнялся в тройном созерцании единого сердца в жизни под властью причин и условий. Как сказано, «закон жизни под властью причин и условий — это не закон действительной жизни. Его сущность подобна мороку, поэтому пуста. Но хотя и говорят, что это не действительная жизнь, она при этом еще не вовсе отсутствует, и потому она временна. Поскольку в одном законе полностью содержатся две природы, существование и отсутствие, это срединный путь». Глубоко упражняясь в этом созерцании, входят во врата Дхармы недвойственности, поэтому учитель Хуэй-вэнь одним выражением — «жизнь, подверженная причинам и условиям» — задает запись о раскрытии озарения.

*<Далее говорится, что другие учителя передавали сущность «тройного созерцания единого сердца» другими выражениями. У Нань-юэ Хуэй-сы это слова «единое сердце не рождено», то есть истинная природа сердца вечна и вместе с тем временна. У Чжи-и это слова «познаваемый предмет и мудрость — не два».>*

Третий слой — тройное созерцание единого сердца на уровне свидетельства. Коль скоро оно исконно-присуще и полно, то при нем вообще не предаются подвижничеству, не боятся дурных мыслей, не радуются благим мыслям, каждый имеет в себе всю полноту исконно-присущего тройного созерцания — вот почему так говорят. В предании Великого Учителя Чжи-и, полученном внутри пагоды Многочисленных Сокровищ[48], говорится: «Если живые существа слухом уловят имена и знаки тройного созерцания единого

[47] Девять поколений наставников школы Тяньтай таковы: 1) Хуэй-вэнь (первая половина VI в.); 2) Нань-юэ Хуэй-сы (515—577); 3) Тянь-тай Чжи-и (538—597, первый глава школы на горе Тяньтай); 4) Чжан-ань Гуань-дин (561—632, второй глава школы); 5) Чжи-вэй (ум. 680, третий глава школы); 6) Хуэй-вэй (634—713, четвертый глава школы); 7) Сюань-лан (672—753, пятый глава школы); 8) Мяо-лэ Чжань-жань (711—782, шестой глава школы); 9) Син-мань (VIII—IX вв.) и Даосуй (VIII—IX вв., седьмой глава школы). Всех этих учителей сам Сайтё называет как своих предшественников, см.: [Гронер, 1984; 258—260].

[48] Традиция школы Тэндай гласит, что Чжи-и в ходе своего подвижничества вступил в пагоду Многочисленных Сокровищ. В «Лотосовой сутре» эта пагода чудесным образом появляется в небе над Орлиной горой, где проповедует Сякамуни. Внутри пагоды восседает будда прежних времен по имени Многочисленные Сокровища, Тахо: (санскр. Прабхутаратна); он подтверждает, что Сякамуни уже был Буддой в бесконечно далеком прошлом.



сердца, то обретут весьма счастливую судьбу и вскоре выйдут прочь из круговорота перерождений. Рожденный и смертный телесный облик ограничивается только одной нынешней жизнью. Как же, скажите, он стал бы веровать и радоваться в предельном сердце, упражняться и подвижничать?»

<...>

## Глубокие значения Цветка Дхармы, часть первая

[73] Четвертое — «Глубокие значения Цветка Дхармы». Кто хочет узнать главное о пути выхода прочь из круговорота перерождений, тот должен хорошенько изучить толкования учения Будды, Пришедшего своим путем. Но коль скоро условия для этого — то есть способности живых существ — не одинаковы, то и толкования учения Будды также разнообразны. Правда, хотя толкования учения и различны, в итоге все они возвращаются к одному пределу; пусть условия-способности многообразны, все они создают причины и обретают плоды. Как четверо ворот с разных сторон ведут в один и тот же дворец государя, как десять тысяч потоков все впадают в великое море, — так же и здесь. <...>

[75] Пятислойные глубокие значения «Цветка Дхармы» бывают двух разновидностей. Первая — глубокие значения, связанные с толкованиями отдельных имен, вторая — глубокие значения направляющих указаний главного смысла. Глубокие значения, связанные с толкованиями отдельных имен, тоже имеют две разновидности. Во-первых, глубокие значения в толковании каждого из пяти знаков: «Сутра — о Цветке — Лотоса — Чудесной — Дхармы»; во-вторых, глубокие значения пяти знаков, взятых вместе.

<...>

«Чудесная» называется немыслимой и невыразимой[49]. Вообще разъяснение имени можно вести несколькими способами. Первый таков: сущность и имя вместе непостоянны. Малая колесница толкует так, что и имя, и сущность непостоянны, не имеют действительной природы. Второй способ таков: имя и сущность непостоянны по отдельности. Условные учения толкуют так, что постоянна только сущность, она же будда в теле Закона-Дхармы; здесь имя и

[49] Так говорит Чжи-и, толкуя смысл знака «Чудесная», кит. *Мяо*, яп. *Мё:*, с которого начинается заглавие «Лотосовой сутры». О почитании этого знака в Японии еще до XIII в. говорится в сборнике легенд о чудесах «Лотосовой сутры» — «Записках о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии», «Дай Нихон-коку Хоккэ-гэнки» (середина XI в.). Здесь знак *Мё:*, приняв образ человека, спасает чиновника от нападения страшной демоницы. См.: [Легенды, 1984; 116—118].

сущность не образуют единства. Третий способ таков: имя берется как тождественное действительной сущности. В совершенных рассуждениях нашей школы имя и Дхарма едины, отдельных природ у них вовсе нет. Поэтому когда возглашается одно только имя "Чудесная", внезапно приходят десять тысяч благ. В предании о наследии Великого учителя Чжи-вэя о том, как "стать буддой благодаря одному знаку"[50], говорится: "Если человек, чистосердечно радуясь плоду Будды и веря в него, возглашает одно имя — "Чудесная" — то коль скоро имя полностью тождественно сущности, к нему внезапно приходят десять тысяч деяний, тут же достигаются десять тысяч благ. "Чудесная" вверху охватывает внутреннее свидетельство всех будд, а внизу достигает множества живых существ на шести путях; в чудесной сущности содержатся десять тысяч благ — и в имени "Чудесной" тоже полностью пребывают все блага.

Я имел счастье побывать в храме Фоли и обратился к настоятелю[51] с вопросом:

— Тайное предание о том, что буддой можно стать благодаря одному знаку, изначально исходит из чудесного подвижничества Высокого Основателя школы; это предание унаследовал Великий Учитель Чжи-вэй. Но по какой причине мы, хотя и возглашаем имя "Чудесная", чистосердечно радуясь, веря и желая обрести плод Будды, не обретаем его?

Настоятель отвечал:

— Есть два предания: основанное на самой Дхарме и приноровленное к способностям слушателей. В случае глубоких значений, основанных на Дхарме, при возглашении имени-знака "Чудесная" понимаешь основу того, что сам ты не рожден. Вне единой основы, действительной природы нерожденного — разве есть [76] отдельная сущность Будды? В общем смысле условных врат опять-таки есть ложное стремление "держаться за Будду" — поэтому там не говорят, что буддой можно стать благодаря одному знаку. Наша "Чудесная" — немыслима и невыразима. Если "Чудесная" немыслима и невыразима — разве она, в свою очередь, стремится к такому будде, чей облик мыслим и выразим? Далее, в предании о Дхарме, приноровленной к способностям, есть место, схожее с твоими сомнениями. Есть две разновидности людей, возглашающих имя "Чудесная": те, кто станет буддой в нынешней жизни, и те, кто станет буддой в будущей жизни. Поистине, это зависит от остроты "корней"[52]. Люди с острыми

[50] Текст такого предания неизвестен. Речь идет о знаке "Чудесная".
[51] Син-маню, см. выше.
[52] "Корни" здесь — пять чувств и ум.



"корнями" посредством лишь одного возглашения имени внезапно обращаются к трем благам, несмотря даже на грузное помрачение, пришедшее из безначального. Три блага — это тело Закона-Дхармы, мудрость-*праджня* и освобождение. Люди с тупыми "корнями" с безначальных времен тяжко пропитаны заблуждением-помрачением и не могут выйти из него. Хотя благодаря нашему имени "Чудесной" они обретают десятки тысяч благ, но поскольку дурные деяния прежних жизней — это ощущаемые ими пять теней[53], постольку они напрямую не обращаются. При этом, если они до конца исчерпают жар, создавший их судьбу в нынешней жизни[54], то непременно смогут обрести тончайшее чудесное тело дхармовой природы[55]. Следуя условиям, они смогут странствовать по землям будд на десяти сторонах и приносить пользу живым существам. Вы же, если сейчас возглашаете имя "Чудесной Дхармы", то в будущем станете слушать Будду, собравшись на рассвете под сенью дерева с Драконьими цветами[56], умножите чудесное благо "Цветка Дхармы" и, возвращая давний долг[57], как раз тогда и сможете ради людей проповедовать "Сутру о Цветке Дхармы". Это те глубокие значения, которые Будда Сякамуни на Месте Пути на вершине Великой Су вручил почитаемому Чжи-и. Раз так, то не нужно опускаться до ложных речей.

Я снова спросил:

— Согласно проповеди и разъяснению Великого Учителя, "если не опираться на тонкую сущность мудрости созерцания, то невозможно обрести освобождение". Но раз так, то почему же сейчас ты говоришь, что при опоре на одно имя, "Чудесная", достигается плод Будды?

Настоятель, указывая, молвил:

— Все значения нашей школы таковы, что отдельно от одного знака — "Чудесной" — не может быть какой-то особой сущности. "Тройное созерцание единого сердца", "три тысячи миров в единой мысли", "четыре учения и пять времен" — все эти различения введены ради того, чтобы помочь людям овладеть знанием, открыть им чудесное благо чудесной сущности. Поэтому возглашение имени "Чудесной" — это и есть тройное созерцание единого сердца, это и есть три тысячи миров в единой мысли. Зачем же говорить, что в имени "Чудесной" нет созерцания сердца? В "Руководстве по со-

[53] Помрачения, составляющие обыденный опыт.
[54] То есть изживут последствия своих прежних дурных деяний.
[55] "Дхармовая природа" здесь — еще один синоним "исконной просветленности".
[56] Речь идет о будущем мире, в котором бодхисаттва Мироку (Майтрейя) станет буддой и будет проповедовать под деревом с "Драконьими цветами".
[57] Воздавая благодарностью знаку "Чудесная" из "Лотосовой сутры", который помог им возродиться в этом новом мире.

зерцанию мудрости Цветка Дхармы"[58] с девятью санскритскими знаками заглавия "Сутры о Цветке Дхармы" соотносятся девять "почитаемых"[59]. Вначале — знак *САД*, здесь это "Чудесная". Это совокупная сущность Великого Солнечного, Сияющего Повсюду[60]. Сердцевина тайного учения Истинных Слов — та, что в трехчастном собрании[61] всего насчитывается тысяча триста разных "почитаемых". Тех людей, кто благодаря приятию своего особого "почитаемого" входит во врата ровного равенства с Великим Солнечным буддой[62], называют "особыми подвижниками, чье свидетельство особенно". Хотя и трудно прямо вступить в тело мудрости Великого Солнечного будды, но если обратишься за прибежищем к собранию единой печати Великого Солнечного, подобное морю[63], то внезапно приведешь к совершенной полноте благие деяния всех "почитаемых". И наша нынешняя мысль подобна этому. Или основываются на разборе четырех строк[64], или полагаются на силу Будды, или упражняются в тройном созерцании единого сердца, или подвижничают, созерцая три тысячи миров в единой мысли, — все это особые свойства особых упражнений, а не способности во вратах совокупной сущности. Если внезапно исчерпывают полную меру чистоты и возглашают одно только имя — "Чудесная", то устанавливаются чудесные деяния врат совокупного блага всех дхарм "печати моря", тела мудрости Татхагаты, и поэтому подвижники напрямую возвращаются к сущности дхарм. Хотя явное и тайное различаются, в главных указаниях у них расхождений нет».

[58] Сочинение китайского наставника "таинств" Бу-куна, ТСД 19, № 1000.

[59] Девять слогов санскритского заглавия — "*САД-ДХАР-МА-ПУН-ДА-РИ-КА-СУТ-РА*" — могут соотноситься с именами девяти будд и бодхисаттв. На самом деле такого соотнесения в названном тексте Бу-куна нет.

[60] Вселенского будды Дайнити.

[61] В трех сутрах, на которые опирается "тайное учение" школы Тэндай. См. стр. 225—226.

[62] То есть тех, кто выбирает для себя почитание кого-то одного из будд или бодхисаттв и стремится достичь тождества с ним. Коль скоро этот "почитаемый" просветлен, то через него подвижник достигает единства со вселенским буддой. Таким путем идут все те, кто совершает "тайные" обряды.

[63] То есть почтишь всех многочисленных будд и бодхисаттв; взятые вместе, они образуют "собрание единой печати".

[64] Имеется в виду четверостишие, где описан путь 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". "Вода" здесь — 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.



# Пестрое собрание подвижничьего света[1]

Приписывается Тюдзину

## Ключ к «Сердцевинным указаниям», переданным Нань-юэ Хуэй-сы через Тянь-тая Чжи-и

[188] **Спрашивают**: каковы запись и чтение[2] «Сердцевинных указаний» Нань-юэ, переданных через Тянь-тая?

**Отвечаю**: есть множество разных значений, но, как говорит Рэндзицубо[3], «Сердцевинные указания» Нань-юэ, которые передал Тянь-тай, читаются по толкованиям[4]. Как говорит покойный учитель[5], при передаче «Сердцевинных указаний» между Нань-юэ и Тянь-таем должны были применяться чтения. Как говорит наставник Рэндзицубо, «конечно, наши Сердцевинные указания — это врата учения, которое Нань-юэ получил, удостоившись встречи с Великим Почитаемым Сякамуни в Чистой земле Священной горы, в пагоде Многочисленных Сокровищ[6]. Эти врата учения Нань-юэ доверил Тянь-таю, а Тянь-тай ввел в них Чжан-аня[7]. Во времена Нань-юэ и Тянь-тая было только устное изложение, записей и толкований еще не было. Чжан-ань точно записал это учение. Достойный основатель школы в нашей стране, Дэнгё[8], удостоился встречи с наставником Дао-суем, принял от него это учение при устной передаче лицом к лицу. Сюда входит множество устных преданий. Свойства устной передачи — такие, как позже сказано в толковании.

**Спрашивают**: Тянь-тай и Нань-юэ вместе пребывали на Священной горе. Но хотя на исконной ступени и нет места соперничеству, но в дни смягченного света, на уровне отпечатков-следов Тянь-тай был учеником, а Нань-юэ — его учителем[9]. Почему же в заглавии говорится о указаниях, переданных Нань-юэ через Тянь-тая?

[1] Перевод по изданию: [Хонгаку, 1973], страницы этого издания указаны в тексте перевода в квадратных скобках.

[2] Судя по этому вопросу, «Пестрое собрание» могло предназначаться для чтения вслух.

[3] Рэндзицубо Сёхан (996—1077), наставник школы Тэндай, один из ближайших предшественников традиции «исконной просветленности».

[4] То есть иероглифы в этом тексте можно читать по их «японским» чтениям.

[5] Накадзима Тёго.

[6] Тахо:, будда Прабхутаратна.

[7] Чжан-ань Гуан-дин (561—632), ученик Чжи-и.

[8] Дэнгё-дайси — посмертное величание Сайтё.

[9] О различении «исконной ступени» и «отпечатков-следов» см. стр. 369—370.

**Отвечаю**: это дело надо обсуждать в последний день наставлений. В целом, когда перечисляют достойных основателей школы, прежде должен быть назван Нань-юэ. Но школа зовется «школой Тянь-тая», и это имеет глубокий смысл. Тянь-тай упражнялся в *самадхи* — в сосредоточении на Цветке Дхармы — взяв Нань-юэ себе в учителя. Полные трижды семь дней он пребывал на ступени внутреннего свидетельства[10], в совершенной ясности, и внезапно пробудился[11]; посредством свидетельства он обратился к учителю. Нань-юэ, войдя в сосредоточение, увидел в созерцании, какое свидетельство обрел Тянь-тай, и со вздохом молвил: [189] «Между мной и тобой нет разницы в свидетельствах. Однако ты — зрелый преобразуемый, а я — незрелый преобразователь. Ты должен преобразовать живые существа посредством твоего собственного свидетельства». Еще Нань-юэ сказал, возглашая хвалу Тянь-таю: «Между мной и тобой нет разницы в свидетельствах. Есть разница в способностях: зрелых и незрелых. Ты должен стать основателем нашей школы». По этой причине мы и пишем: «передано Нань-юэ через Тянь-тая». Это видно из «Сокровенных значений»[12]: таково внутреннее свидетельство Тянь-тая и Нань-юэ. Их свидетельства перечисляют в таком порядке. В пору покаяния[13] в храме Чжигуань Нань-юэ и Тянь-тай сидели вместе. В пору составления списков Нань-юэ и Тянь-тая не записали так. Нань-юэ с укором сказал: «Учитель созерцания Чжи-и имеет чудесное свойство — он расширил и продвинул вперед Закон-Дхарму Будды. Внесите в список первым Чжи-и. А монах-созерцатель Хуэйсы пусть следует за ним». По указанию Нань-юэ храмовый распорядитель, учитель устава Хуэй-гуань, записал Чжи-и, а потом Хуэй-сы. По этому порядку их и называют: говорят, что Нань-юэ получил учение от Тянь-тая. Таково важнейшее правило.

**Спрашивают**: что передают те «Сердцевинные указания», которые Нань-юэ получил от Тянь-тая? **Ответ**: в эту передачу входит множество наставлений. Сначала установим главный смысл — два вида устной передачи: по способностям или по Дхарме.

Когда говорят об устной передаче по Дхарме, то есть два пути внутреннего свидетельства о прекращении неведения и постижении

[10] Знания о своем тождестве с буддой, которое обретается путем созерцания своей истинной природы.
[11] Достиг просветления.
[12] Из сочинения Чжи-и «Сокровенные значения Цветка Дхармы», см. выше.
[13] Покаяние — *фусацу*, собрание монахов. Оно проводилось каждое полнолуние, на нем монахи школы Тэндай возглашали текст «заповедей бодхисаттвы» и каялись в их нарушениях. Порядок рассаживания во время таких собраний имел большое значение.



сути. Первый — врата, где познаваемый предмет и само знание — не два. Второй — врата того свойства существования, которое равно доступно всем. Коль скоро предмет знания и знание — не два, то исчезают такие свойства, как «быть живым существом» и «быть буддой», стираются следы учения. Сущность Дхармы — немыслимая, невыразимая, небесная, истинная, единственная, ясная; сердцевина ее в том, что всевозможные благие и дурные дела полностью измеряются размышлением. Далее — врата свойства существования, одинаково доступного всем: когда до конца исчерпываются все свойства познаваемых предметов и знания, когда завершается становление и упрочение исконного понимания, то из всего множества видов подвижничества и свидетельства каждый точно передает прекращение неведения и постижение сути. Дэнгё встретился с Дао-суем, и тот в одном слове передал ему «Сердцевинные указания» о прекращении и постижении. Это одно слово и есть то самое, что называют вратами, ведущими к исконному. Продвижение к исконному таково: если человек, чья «корневая»[14] природа соразмерна учению Трех Хранилищ[15], приходит и спрашивает о вратах Дхармы прекращения и постижения, то следует сказать ему: все дхармы непостоянны. Если приходит подвижник трех тайн Истинных Слов[16] и спрашивает о сердцевинных указаниях, то ему следует сказать: это все дхармы от собственной сущности Великого Солнечного, Сияющего Повсюду[17], и вплоть до всевозможных «основ» и «дел»[18]. Так приноравливаясь к свойствам вопрошателя нужно давать сердцевинные указания о прекращении и постижении. Ибо Великий учитель Тянь-тай изначально указывает: это не то, о чем идет речь в краткой записи о Трех Колесницах, раскрывающей Единую Колесницу[19]. [190] Великий учитель Нань-юэ принял созерцание трех тысяч миров в единой мысли[20]. Поэтому в «Широком прекращении и постижении»[21] созерцание трех тысяч миров в единой мысли описано как то, над чем подвижник упражняется внутри собственного сердца. Если усвоить эту сердцевину, то врата учения о прекращении и постижении возвращают нас к свойству существования и имеют глубокий смысл.

[14] Врожденная природа, связанная с «корнями» — пятью чувствами и умом.
[15] По классификации Чжи-и таковы ранние буддийские учения.
[16] Приверженец буддийских «таинств».
[17] Вселенского будды, почитаемого в «таинствах».
[18] Сущности и явлений.
[19] То есть в главе II «Лотосовой сутры», где говорится о единстве учения будды в трех «колесницах» — учениях слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек и бодхисаттв.
[20] Один из главных способов подвижничества в школе Тэндай, см. стр. 226—227.
[21] В полном тексте «Махаянского прекращения неведения и постижения сути».

Далее, если взять устное предание о способностях, то Великий учитель Горной школы[22] различает так называемые «ступени сердца четырех уровней». Способности четырех уровней таковы. Первый уровень — способности к последовательному возвышению. А именно, отбросив мысли шести сознаний[23], блуждающих чувств, достигают девятого сознания[24], исконной доли, и для этого совершают всевозможные подвижнические деяния. Второй слой — способности исконно пребывающие и не убывающие. Встретившись со знающими друзьями и со свитками сутр, слышат, что все множество дхарм — это Дхарма Будды, слышат небесное веление, исходящее от слов, и при этом не остается уже ни одного помраченного свойства, а только совершенная ясность собственного свидетельства. Третий уровень — это способности, присущие исконно и не движущиеся вперед. А именно, кроме одной мысли — тончайшего и точнейшего тождества «корней» и «пылинок»[25] — нет другой исконной природы прекращения и постижения. Тождественная сущность шести сознаний — это помраченные чувства, присущие исконно: вот к чему приходит ум при таких способностях. Четвертый уровень — это способности, при которых два свойства не устанавливаются вовсе: здесь нет разницы между прекращением и постижением, ни подвижничество, ни понимание не измеряются мыслью; это способности небесные, истинные, немыслимые и невыразимые. Великий учитель сам добавил еще один уровень: он установил способности того свойства существования, которое все осваивают одинаково. Свойство существования, в котором все упражняются одинаково, находятся на самом верху конечной доли немыслимого и невыразимого. Все виды подвижничества здесь снова устанавливаются. В «Наследии Дхармы, переданном во внутреннем свидетельстве»[26], сказано: «При передаче свойств, присущих способностям к прекращению и постижению, коротко говоря, бывает четыре уровня. Первый — способности к последовательному возвышению, второй — исконно присущие и не убывающие, третий — исконно присущие и не движущиеся вперед, четвертый — способности, при которых еще не установлены два свойства. Сам я скажу: еще есть способности того свойства существования, которое все осваивают одинаково. Это подобно тому, о чем ниже говорится как о “слабом и низком”».

[22] Сайтё.
[23] Сознаний, связанных с пятью внешними чувствами и умом.
[24] Высшего сознания.
[25] «Пылинки» здесь — дхармы, составные части нашего изменчивого опыта, «корни» — чувства и ум, создающие этот опыт.
[26] Записи Сайтё от того времени, когда он учился в Китае; вероятно, сочинения с таким названием не существовало.



**Спрашивают**: кто толковал эти сердцевинные указания? **Отвечаю**: есть толкование Великого Учителя Нань-юэ и запись-перечень Великого учителя Чжан-аня. **Сомневаясь, говорят**: у Великого учителя Горной школы в «Перечне трех уровней — учения, подвижничества и свидетельства»[27] — нет упоминаний о том, что «Сердцевинные указания» изложил Великий Учитель Нань-юэ. Как с этим быть? **Отвечаю:** у покойного наставника сказано: «Эти сердцевинные указания поистине — такое толкование, где прояснены записи о действительном значении устной передачи учения Тянь-тая и Нань-юэ внутри пагоды Многочисленных Сокровищ. На самом деле внутри этого толкования непременно есть золотые слова, истинные речи почитаемого Великого Сякамуни, сказанные внутри пагоды Многочисленных Сокровищ, и слова Тянь-тая и Нань-юэ, и собственные слова Чжан-аня. Нужно знать это, даже если свойства этих письмен не совпадают с устным преданием. [191] Вкус устного предания — такой, как будет сказано ниже. Нужно усвоить умом: на самом деле перечень трех уровней не таков. Перечень трех уровней — учение, подвижничество, свидетельство — это запись от 3-го дня 6-го месяца *киното-тори* 21-го года Чжэнъюань по исчислению Великой Тан[28]. Когда Дэнгё пребывал в стране Тан, ему не была вручена тайная запись в трех частях: краткие значения, краткие письмена и сердцевинные указания, где заданы меры для двух уровней[29]. И только в ночь перед самым отъездом в 21-й год в 24-й день 6-го месяца в уединенной молельне Чистой земли Высшей Радости к западу от храма Лунсинсы наставник Дао-суй передал ему учение этих книг. Как сказано в сопроводительной записи, учение, которое тогда передавал наставник, — это “Краткие значения”, “Краткие записи” и “Сердцевинные указания” — проповеди Великого учителя Нань-юэ, записи почитаемого Чжан-аня. Среди тайного это глубокая тайна. Ты должен, спрятав это внутри сердца, распространить учение Горной школы. Итак, три кратких писания видятся как проповеданные учителем Нань-юэ. Перечень трех уровней — учение, подвижничество, свидетельство — Дэнгё записал до возвращения на родину, а значит, это учение к ним не относится. Сопроводительную запись он сделал уже по возвращении на родину. Поэтому он полностью учел и сердцевинные указания, и остальные сочинения-толкования. Это другая передача. Достойный учитель Высочайших Покоев[30] выбрал среди

[27] Сочинение, приписываемое Сайтё, вероятно, несуществующее.
[28] Речь идет о 805 г.
[29] Для подвижничества и свидетельства.
[30] Рёгэн (912—985), один из глав школы Тэндай.

трех тысяч учеников монаха из молельни Рёгон-ин. Поэтому нужно усвоить умом: это то, что толковал Нань-юэ».

**Сомневаясь, говорят**: в нашей школе есть два пути передачи: суть школы и учение школы. Эти «Сердцевинные указания» относятся к сути или к учению школы? **Отвечаю**: Великий учитель Горной школы встретился с двумя учителями, Дао-суем и Син-манем[31], и его ввели во врата учения нашей школы Небесной Опоры. В передаче Дао-суя говорилось: «Учения о двух вратах — исконных вратах и вратах следа, о четырех учениях, о пяти временах[32] — это область школьного учения. А истинные речи внутреннего свидетельства учителя — это суть школы». В сердцевинных указаниях, которые получил Великий учитель, есть разные уровни. В целом они делятся на собственное подвижничество и подвижничество, обращенное к другим.

В случае врат собственного подвижничества нужно ограничиться тремя тысячами миров в единой мысли. Поэтому во введении к широкому «Прекращению и постижению» говорится: «Эти прекращение и постижение Мудрец Тянь-тай толковал как врата Дхармы, по которой он сам подвижничал внутри своего сердца». В пятом свитке «Широкого наследия»[33] говорится: «Великий учитель во всех своих записях — о созерцании сердца, о *самадхи*, то есть сосредоточении просветленного ума, о созерцании сердца и вкушении Дхармы, а также о Дхарме, следующей за сутрами, — а еще в "Малом прекращении и постижении"[34] и в других записях — за счет только лишь собственного подвижничества и подвижничества, обращенного на других, показал созерцание трех временных[35]; но еще не сказал о том, что в единой мысли полностью содержатся три тысячи миров. [192] И даже в учении о созерцании сердца он тоже разбирает только четыре стороны сердца[36] в тридцати шести вопросах, но еще не переходит к трем тысячам миров в единой мысли. Среди предметов

[31] Син-мань (даты жизни неизвестны), наставник школы Тяньтай, у него, как и у Дао-суя, Сайтё учился в Китае.
[32] См. стр. 267—268.
[33] «Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения» сочинение Мяо-лэ Чжань-жаня (711—782), наставника школы Тяньтай.
[34] Сокращенном изложении «Махаянского прекращения и постижения» Чжи-и.
[35] Речь идет о трех предметах, которые лишь кажутся постоянными, но на деле временны: это «дхармы», образуемые ими воспринимаемые явления и имена, даваемые этим явлениям.
[36] Чжи-и предлагает четверояко созерцание трех «временных» вещей (см. выше): 1) они не рождаются сами по себе; 2) их не порождает что-то отличное от них; 3) их источник не пребывает одновременно внутри и вне их; 4) они не имеют причины вообще. В итоге такого рассмотрения с четырех сторон «три временных», по Чжи-и, оказываются тождественными с познающим сердцем.



четырех мыслей лишь коротко перечислены десять миров, созерцаемые в сердце. Итак, доходя до "Прекращения неведения и постижения сути", он поистине проясняет созерцание Дхармы и при этом дает путеводное указание, говоря о трех тысяч миров. То есть это предельная проповедь на последней, окончательной границе. Поэтому во введении говорится о толковании тех врат Дхармы, что открываются внутри собственного сердца. Поистине, причина такова». В самом деле, созерцанием трех тысяч миров в единой мысли задается истинный смысл того, как подвижничал Великий Учитель. Одна разновидность — собственное подвижничество — как кажется, ограничивается тремя тысячами миров в единой мысли. Созерцание трех тысяч миров в единой мысли — это нутряное[37] знание обо всех дхармах, внутреннее свидетельство всех будд. Великие сострадательные ученики Будды[38] долгие годы просили об этом знании, но не получили доступа к нему. Милосердный Будда Сякамуни в сутрах, бывших до «Цветка Дхармы», вовсе не проповедовал этого. Хотя уже и настал черед собранию «Цветка Дхармы», слушатели голоса Будды — три круга обретших озарение[39] — поскольку их «корневая» природа шла кружными путями, поистине не уяснили себе проповедь. Только услышав проповедь о десяти «условиях»[40], получив свидетельство озарения, они на конечном пределе втайне уяснили себе три тысячи миров в единой мысли. Великий Учитель Тянь-тай, приняв свидетельство от Нань-юэ, поистине раскрыл и указал врата учения о трех тысячах в единой мысли. Заслуги от видения, слышания, постижения и познания этого превосходят все восемьдесят четыре тысячи учений[41]. Что уж и говорить о заслугах от правильного подвижничества! Именно это называют сердцевинными указаниями о собственном подвижничестве.

Во вратах, обращенных к другим, должно быть много разновидностей сердцевинных указаний. Одна — это выдвижение и рассмотрение четырех природ сердца[42], вторая — созерцание пустого, не рож-

[37] То есть уже присущее любому человеку, а не получаемое извне.
[38] Они же «слушатели голоса Будды», приверженцы раннего буддийского учения.
[39] Три разряда слушателей Будды. К первому из этих кругов относятся существа с высокими «корнями», таков был Сярибуцу (Шарипутра), понимавший учение через проповеди; ко второму кругу относятся Мокурэн (Маудгальяяна) и другие ученики со «средними» корнями, понимавшие учение через притчи; третий круг образуют многочисленные ученики с низкими «корнями», усвоившие закон взаимозависимого возникновения, то есть пошедшие за Буддой в основном из-за страха перед будущим дурным перерождением.
[40] См. стр. 225.
[41] То есть всю совокупность проповедей Будды.
[42] См. выше, стр. 554.

денного, третья — тройное созерцание единого сердца, и так далее. Сердцевинные указания по подвижничеству, обращенному к другим, в целом делятся на две разновидности. Это то, что познаваемые предметы и знание — не два, а также то, что свойство существования равно доступно всем. Внутри этого «свойства существования, равно доступного всем», может быть много видов сердцевинных указаний. Первый вид — это сердцевинные указания на нетождество. Это врата прежнего, обособляющего учения, привязанного к условному. Ибо основа, природа дхарм на Срединном пути такова, что десятки тысяч дхарм все отличны друг от друга, не тождественны. Второй вид — сердцевинные указания во вратах нераздельного. Это истинная проповедь совершенного учения о прежнем, обособляющем учении, привязанном к условному. Поистине, согласно «Цветку Дхармы», ясная проповедь о том, что «ложные страсти — это и есть просветление, *бодхи*», «истинная сущность — это и есть десять тысяч дхарм», — не такова. Тождество толкуют лишь в том значении, когда ложные страсти и просветление друг от друга не отделены. В «Сутре о Чистом имени» говорится как раз об этом: «Давать волю желаниям — это и значит обретать Путь»[43], и так далее. Третий вид — врата последовательного отсечения и свидетельства. Это врата той Дхармы, которая проясняется во «вратах следа» в «Цветке Дхармы»: «десять миров — условны, мир будд — истинен». Смысл «врат следа» тот, что отсекаются блуждающие чувства девяти миров[44] [193] и происходит возвращение к единой основе мира будд. Таковы пресечение неведения и свидетельство об истине на вершине тождества. Четвертый вид — это сердцевинные указания во вратах Дхармы полноты истинной сущности. Так говорят, ибо в единой основе неизменной истинной сущности полностью пребывают десятки тысяч дхарм. Пятый вид — врата тождества трех тысяч миров. А именно: созерцают, что все дхармы в трех тысячах миров существуют искони и пребывают вечно. Шестой вид — сердцевинные указания врат трех тел десятков тысяч дхарм. Нужно созерцать их как три тела собственной сути и исконного существования всех дхарм, всех «пылинок». Седьмой вид — сердцевинные указания спокойствия и сияния, немыслимого и невыразимого. Нужно созерцать, что собственная сущность всех дхарм, всех «пылинок» спокойна, светла, полна, и так нужно созерцать сущность того, что всем существам доступны знание Будды, видение Будды. Восьмой вид — это сердцевинные указания постоянства и вечности самостных дхарм. Это не те сердцевинные указания, которые передают, обособляя, при рассуждениях о внутреннем свидетельстве, о просветленном уме. Кроме того, это не та Дхарма созерцания, где нужно упражняться. Это то условие, которое поддерживается при хождении, стоянии, сидении и лежании. Кроме того, это собственная сущность прекращения и постижения. Эти восемь видов называются сердцевинными указаниями для подвижничества, обращенного к другим. Кроме этих восьми уровней есть еще созерцание трех тысяч в единой мысли по собственному свидетельству Великого учителя. «В единой мысли» — значит, во всех дхармах, чьи имена и свойства не могут быть обретены. «Три тысячи» — значит, не нужно терять свойства и природу как сообразные естеству. В целостной сущности немыслимой и невыразимой единой мысли пребывают имена и речи о свойствах и природах трех тысяч миров. В этом созерцании упражняются люди с высшими «корнями», с высшей мудростью, его вовсе нет по меркам той мысли, что свойственна низким «корням», низкой мудрости. Когда эти девятиуровневые врата Дхармы передают от учителя к ученику, их называют устным преданием о сердцевинных указаниях, о сути учения нашей школы.

[43] Она же «Сутра о Вималакирти», ТСД 14, 550b.

[44] Десяти миров (см. стр. 225) за вычетом мира будд.



**Спрашивают**: к какому из уровней, перечисленных в перечне, относятся сердцевинные указания, переданные через Тянь-тая к Нань-юэ? К учению, подвижничеству или свидетельству?

**Отвечаю**: к двум дорогам, учению и подвижничеству — вот такова эта передача. Сердцевинные указания насчет свидетельства вовсе не передаются, ибо свидетельство не пребывает вовне. Рэндзицубо говорит: «Сердцевинные указания двух дорог, учения и подвижничества, — это врата Дхармы взаимного обогащения учителей. Действительное значение того, что путь свидетельства не имеет свойств, что нет передающего и передаваемого. Поистине, свойства учения устанавливают эту истинную основу, ибо подвижники упражняются согласно учению; эти сердцевинные указания, переданные Тянь-таем, должны быть двумя дорогами: учением и подвижничеством. Правда, уровни учения не одинаковы. Во-первых, учение о соответствии, о тождестве доли чувств. Это свойство учений прежних сутр, привязанных к условному. Во-вторых, учение об опрокидывании и раскрытии доли чувств. А именно: в том, что изложено во “вратах следа” в “Цветке Дхармы”, доля чувств прежних учений, привязанных к условному, опрокидывается и раскрывается, разъясняется истинное значение истинного свойства всех дхарм. В-третьих, учение исконной просветленности. А именно: действительное значение исконности трех тысяч миров, существующих вечно, согласно мирской истине в исконных вратах, — это исконное учение собственной природы.

В-четвертых, учение, прямо проясняющее истинно-действительное. Как говорят, в этих сердцевинных указаниях письмена и знаки, речи и строки, шесть условий и десять глав[45], которые здесь записаны и прояснены [194], — все это образы трудно-мыслимого исконно-чудесного, собственное применение естества дхарм, немыслимого и невыразимого; они исчерпывают свойства "исконного" и "имеющего начало" во вратах учения. Это учение сердцевинных указаний именно таково. Все толкуемые значения полностью устремлены к внутреннему свидетельству ума будды, эти значения — не для врат учения, для путей учения».

Подвижничество тоже имеет много уровней. А именно: это прежние учения, врата следа, исконные врата и созерцание сердца. Наше подвижничество отбрасывает врата учений — исконного и следа — оно есть собственная сущность, непостижимая, последняя. Тройное созерцание единого сердца, три тысячи миров в единой мысли, а также выдвижение и рассмотрение четырех природ сердца и так далее — это все действительная сущность этой последней доли. В целом при обретении смысла наследия на трех уровнях — в учении, в подвижничестве и в свидетельстве — наследие доли учения поистине основано на «Цветке Дхармы» и «Нирване»; доля подвижничества отделяется от учения в двенадцати частях[46], поистине вручает сущность подвижничества, обретаемую упражнением. Доля свидетельства изучается и остается в одной строке, которую не передают. Ее вкус позволяет обрести смысл того озарения, которое передается в школе Тэндай.

## Сердцевинные указания

[194] «Указания» означают «сущность школы». «Сердцевина» означает «то, что собирает и побуждает, мыслит и знает». Вместе «сердцевинные указания» бывают многих разновидностей. В смысле прежних, условных учений указывают на основу единственной срединной природы дхарм как на сердцевину. Основа природы дхарм поистине не есть единое сердце, однако она обусловливается единым сердцем, и потому единственную срединную основу дают в качестве сердцевинного указания. В смысле «врат следа» из единой основы, «беззнаковой, не имеющей знаков», выходят-рождаются и плоть, и сердце. Эту порождающую единую основу неизменной истинной сущности дают в качестве сердцевинного указания. В смысле «исконных врат» дается сердцевинное указание на то, что из всех дхарм в трех тысячах миров на уровне мирской истины каждая — это сердцевина, каждая — это сущность. А именно: сердцевинными указаниями делают тождественную сущность, по которой подземные темницы — это подземные темницы, и так далее, и наконец, сердцевинными указаниями делают плод будды — ту сущность будды, которая исконно присуща всем нам. Такие три слоя сердцевинных указаний поистине — не исконные мысли Великого учителя. Наши сердцевинные указания — это собственная сущность немыслимого и невыразимого естества дхарм, внутреннее свидетельство исконно-коренного Цветка Дхармы, завершающей доли исконных врат и врат следа. Собственная природа немыслима и невыразима, и природа, и свойства трех тысяч миров полностью пребывают в кратчайшем едином мгновении мысли. Поэтому наши сердцевинные указания — это то, когда в качестве сердцевинных указаний дают действительную сущность, которая созерцается как немыслимая и невыразимая.

**Спрашивают**: эти «Сердцевинные указания» и «Прекращение неведения и постижение сути» из трех «больших частей» — тождественны или различны? [**Ответ**:] у покойного учителя сказано, что наши «Сердцевинные указания» — [195] это тайная запись, где содержится учение, полученное в пагоде Многочисленных Сокровищ. Если взять это за исконное и считать, что все дхармы совершенно-полны, то можно усвоить смысл прямого восхождения к тому месту, где пребывают сокровища. «Прекращение и постижение» как одна из трех «больших частей» берет за исконное эти «Сердцевинные указания» и толкует их. Правда, широкое «Прекращение и постижение» толкует по-другому, исходя из свойства существования, одинаково доступного всем.

**Спрашивают**: на какие способности рассчитано толкование этих «Сердцевинных указаний»? **Отвечаю**: усвоить это особенно важно. В пятом свитке «Прекращения и постижения» говорится: «Люди высокие и точные высоки и точны, люди слабые и низкие, конечно, слабы и низки». Два вида способностей, острые и тупые, никогда не надо смешивать. Если говорить о способностях к уяснению проповеди двух врат «Цветка Дхармы» — исконных врат и врат следа, — то слушатели голоса Будды, обретающие озарение на трех кругах[47], — это всюду обитающие глупцы, которые чувствуют и мыслят посредством шести сознаний, равно пребывающих внутри мира. Чтобы начать их преобразование, Будда повсюду применяет созерцание одной лишь пустоты, отсекает слышанное, виденное и мыслимое за

[45] Ступени подвижничества, которые различает Чжи-и.
[46] То есть от всего буддийского канона, который делится на двенадцать частей.
[47] См. прим. 39.

двенадцать лет проповеди в Оленьем саду, а затем применяет проповедь *дхьяна-дхуты*[48]. Позже он в сорок с чем-то лет применяет проповедь врат следа и исконных врат «Цветка Дхармы», раскрывает и указывает знание и видение Будды, вводит в озарение. Прежде, отбросив созерцание пустого, он вводил во временное и срединное. В пору «Цветка Дхармы» он отбрасывает условное учение и берет действительное учение, в исконных вратах отбрасывает врата следа и возвращается к исконной просветленности. Нынешнее воздвижение прекращения неведения и постижения сути не таково. В случае тех врат, где познаваемый предмет и знание — не два, исчезают имена и свойства «исконного» и «следа», «условного» и «истинного»; а в случае врат, где свойство существования равно доступно всем, все множество действий и свойств — это все одна и та же сущность прекращения и постижения. Поистине, это врата, где свойство существования равно доступно всем, — это доля, которую мы обретаем. Двое врат Дхармы — исконные врата и врата следа — предназначены для людей, отсекающих три вида страстей: страсти неведения, страсти, подобные песчинкам Ганга, страсти во взглядах и в мыслях. Раз так, то «Цветок Дхармы» предназначен для людей, которые отсекают неведение и свидетельствуют о срединном пути, это не та доля, которую обретают тупые. Однако сердцевина этого прекращения и постижения во вратах, где свойство существования равно доступно всем, пребывает в каждом в исконном действии, пронизывает собой созерцание трех тысяч в единой мысли. Так, в «Широком прекращении и постижении» приводится запись из «Сутры цветочного убранства»: «В пору самого первого пробуждения сердца всецело стремятся к просветлению-*бодхи* и не могут двигаться вперед, ибо крепко стоят на месте. Заслуги от этой одной мысли глубоки и широки, не имеют дна и предела; татхагаты понимают это и проповедуют, и их проповедь невозможно исчерпать даже за целую кальпу» — здесь определены правильные способности к прекращению и постижению. При этом «самое первое пробуждение сердца» Мяо-лэ толкует так: «Уровни ниже предельного обращены к первоначальному сердцу, к редкостной ступени». Он называет «правильными» способности, уступающие предельным. В остальном учении отдельно прослеживаются исконные действия, и поэтому, хотя и проясняются способности тупых «корней», [196] сердцевина нашего прекращения неведения и постижения сути такова: у обычных людей, чьи способности уступают предельным, во всех дхармах ничто не подавляется, и так учение преобразует людей во вратах, ведущих к исконному месту, и помогает обрести победу и пользу. Здесь есть видение, слышание, просветление и знание, а вместе — великая польза и выгода. Или же еще он толкует: «Однако совершенное внезапное учение окутывает исконно глупых людей. Единое сердце, если оно глупо, как раз и должно учиться и упражняться». Людям без сердца не хватает сил. А люди, у кого сердце есть, — почему бы им не иметь правильных способностей к совершенному и внезапному? Наставник храма Фоли [=Синмань] в беседе с Великим Учителем Горной школы [=Сайтё] сказал: «Люди, которые услышат одну часть “Прекращения и постижения”, но не примут с доверием всех толкуемых в нем значений, — воистину, нужно знать! — эти люди совершают деяние, наследуемое в будущей жизни и приводящее на три дурных дороги. Люди, которые слышат “Прекращение и постижение”, но не принимают с доверием, — это люди, которые не исчерпают условий, приводящих на три дурные дороги. Люди высокие и точные — высоки и точны, люди слабые и низкие — слабы и низки, а тождественная сущность подземных узников, голодных духов и существ из прочих миров — это прекращение неведения и постижение сути. И так далее вплоть до постоянного упражнения и постоянного свидетельства в мире будд — это все высокое и точное прекращение и постижение».

**Спрашивают**: согласно передаче Дхармы Горной школы во вратах, ведущих к исконному, как кажется, передают врата Дхармы прекращения и постижения. Но если так, то нужно бы указывать сущность прекращения и постижения посредством трех природ — благой, дурной и безразличной — вместе взятых. **Отвечаю**: это так. **Сомневаясь, говорят**: не ясно ни это, ни обратное. Если сказать, что суть прекращения и постижения указывают посредством трех природ, то благая и безразличная природы могут быть такими. Но если тождественная сущность дурного — это тоже прекращение и постижение, то это дурной взгляд, по которому дурное проникает повсюду, — разве не так? Если так рассуждать, все дхармы исконно — это Дхарма Будды; как же тогда возможно устранить природу дурного? **Отвечаю**: это первостепенно важно. В наставлениях Дао-суя сказано: «В способностях есть путь преобразования начального и есть путь преобразования позднейшего. Дурное — это исконно-помраченное сердце. Оно отличается от основы дхарм, от собственной природы. На пути преобразования начального посредством дурного нельзя выразить сущность прекращения и постижения. Ибо это укрепляет помраченные взгляды. На пути преобразования позднейшего тождественная сущность помраченного сердца — это тоже прекращение и постижение». Учитель Окропления головы [=Чжан-ань] пишет: «Для дурных людей не проповеду-

[48] Подвижничества созерцания.

ют, как противоположности раскрывают друг друга[49]» — сердцевина этого такова. Некоторые люди говорят: «Пусть не все полностью благо — но почему нет того, что создается как безразличное? Безразличное не отличается от благого и дурного, и в случае, когда указывают на него как на сущность прекращения и постижения, оно — благая природа. Например, среди знающих друзей на пятидесяти путях юноши Одаренного Благом[50] [197] один из наставников совершал правильное деяние, пересчитывая песчинки». Учитель из храма Фоли говорит: «Если отдалиться от того, что берут как меру для двух природ, благой и дурной, то как раз это и будет сущностная природа прекращения и постижения».

### Все дхармы имеют свойство успокоения и уничтожения

[197] Успокоение и уничтожение бывают двух видов. Сердцевина учения о проникновении — это успокоение и уничтожение, ибо все дхармы, подобные наваждению, по собственной сущности пусты и спокойны. Здесь «успокоение и уничтожение» означают уничтожение свойств, угасание помрачений. В смысле обособляющего учения при уничтожении двух областей свойств — «пустых» и «временных» — остается единственное свойство, срединное, немыслимое и невыразимое, и это называют успокоением-уничтожением. В смысле врат следа «Цветка Дхармы» каждая из дхарм в десяти мирах под десятью «условиями» возвращается к неизменной природе-основе. Вне природы-основы нет никаких отдельных от нее дхарм. Поэтому говорится: «Знак успокоения и исчезновения дхарм невозможно объяснить словами»[51].

Сердцевина «исконных врат» — это успокоение и уничтожение как исконная доля, ибо десять миров существуют вечно. Однако наша запись находится в главе «Уловки» во вратах следа и поистине содержит в себе значение «врат следа». Великий учитель [Чжи-и] прослеживает значения и опробует их применения; посредством этой записи он обустраивает постановку вопроса о созерцании сердца. Названное сейчас «свойство успокоения и уничтожения» всех дхарм — это завершающая часть исконных врат и врат следа, единое мгновение мысли, познаваемого предмета и знания, и только то, где нет условного и истинного и прочего, называют «свойством успокоения-уничтожения». Если собственная природа всех дхарм немыслима и невыразима, то как же мы проповедуем о прекращении и постижении и спрашиваем о них? Во вратах, где познаваемый предмет и знание — не два, нужно усвоить смысл того, как спрашивают о вратах, где свойство существования одинаково доступно всем.

[49] То есть не говорят, что дурное — это и есть благое, что ложные страсти — это и есть просветление и т. д.

[50] Дзэндзай (Судхана), действующее лицо «Сутры цветочного убранства».

[51] [Лотосовая сутра, 1998; 113].



### И все же о прекращении и постижении проповедуют

[197] 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. Ибо в «Сутре о бесчисленных значениях» сказано об «истинно-действительном, еще не явленном до сорока с чем-то лет». [198] Проповедь двух врат «Цветка Дхармы» — исконных и следа — это словесная проповедь, где имена применяются для прояснения сущности. Ибо говорится: «Посредством близких имен, звучащих и видимых, подходят к предельной основе, не имеющей знаков»[52]; с помощью имен проясняют сущность. Врата Дхармы прекращения и постижения — 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. Великий учитель Горной школы перед всем великим хранилищем сутр вручал учение Великому учителю Дзикаку[53] и при этом пользовался словесными проповедями трех видов. Толкуя три пути к учению, он говорил: «Учения бывают трех разновидностей. Первая — когда с помощью учения толкуют учение. Поистине, таковы прежние четыре вкуса[54]. Вторая — когда с помощью учения проясняют сущность. Поистине, это Цветок Дхармы. Третья — когда толкуют учение, отдаляясь от учения. Поистине, таково собственное сердце. Это внутреннее свидетельство прекращения и постижения, о котором я проповедую». Великий учитель Дзикаку, приняв эту речь, изволил установить три разновидности словес-

[52] Цитата из «Толкований к сокровенным значениям Цветка Дхармы» Мяо-лэ Чжань-жаня.

[53] Эннин (794—864), ученик Сайтё.

[54] Чжи-и сравнивает «пять времен» с пятью кушаньями: молоком, сметаной, маслом, топленым маслом и наилучшим «жертвенным маслом». Здесь речь идет о первых четырех вкусах.

ных толкований. В перечне наследования говорится: «Есть три разновидности словесных толкований. Первая временно берет имена и толкует учение. Вторая применяет имена и проясняет сущность. Третья отдаляется от слов и проясняет слова». Посредством этого обретают смысл, и наши прекращение и постижение — это словесные толкования, которые отдаляются от слов и толкуют слова.

**Спрашивают**: по какой причине прекращение и постижение все-таки толкуют? Ведь если всё так, то обсуждаемые прекращение и постижение — это врата Дхармы внутреннего свидетельства Великого учителя. **Отвечаю**: это так. **Сомневаясь, говорят**: не ясно ни это, ни обратное. Если говорить, что это прекращение и постижение — внутреннее свидетельство Великого Учителя, то в нашем толковании сказано: «У нынешних людей ум туп, и достичь сокровенного видения в самом деле трудно». Выглядит это так, будто прекращение и постижение толкуют для тупых «корней». Но если говорить, что причина в этом, то в «Широком прекращении и постижении» сказано: «В прежние века еще не слышали о ясности и чистоте прекращения и постижения». Великий Учитель Мяо-лэ принимает это и толкует как внутреннее свидетельство Великого Учителя. А еще во введении он говорит: «Это прекращение и постижение мудрый Тянь-тай толкует как врата Дхармы, к которым ведет подвижничество внутри собственного сердца»[55]. Как слышно отсюда, прекращение и постижение — это врата Дхармы немыслимой и невыразимой небесной истины внутреннего свидетельства Великого учителя — разве не так? **Отвечаю**: так. Это те врата Дхармы, смысл которых нужно усвоить. Еще до того, как наши «Прекращение и постижение» на деле прояснили внутреннее свидетельство Великого учителя, все множество врат Дхармы уже были внутренним свидетельством. И внутреннее свидетельство Великого учителя не отличается от них. «Корни» и «пылинки» у всего множества существ тождественны, и та единая мысль, которая пробуждается, — это и есть внутреннее свидетельство Великого учителя. Поэтому Великий учитель Горной школы [=Сайтё], когда передавал корень и верхушку прекращения и постижения, корнем сделал единое сердце и установил десять предметов и десять колесниц[56]. Десять предметов и десять колесниц — это и есть единое сердце. Вне единого сердца не может быть отдельного от него внутреннего свидетельства. Врата Дхармы

[55] Цитируется введение Мяо-лэ к «Махаянскому прекращению и постижению» Чжи-и.

[56] Различение «десяти познаваемых предметов», как и «десяти колесниц», обсуждается у Чжи-и в «Махаянском прекращении и постижении».



прекращения и постижения подобны корню, так о них и рассуждают, и поэтому тупые «корни» — это тупые «корни» собственной природы, а острые «корни» — это острые «корни» собственной природы. Десять миров для острых «корней» — вместе составляют внутреннее свидетельство Великого учителя. Поэтому не должно быть взаимных расхождений. Великий учитель Дзикаку, отправившись в державу Тан, спросил там об озарении внутреннего свидетельства Великого учителя, и наставник Лян-сюй[57], передавая наследие, ответил: «Внутреннее свидетельство Великого учителя — это лишь то самое, на что указывают как на единое сердце». Если усвоить смысл этого, то кто же не имеет собственного свидетельства Великого учителя? И завершающая часть прекращения и постижения — это наше единое сердце. Установление покоя и сияния тоже не отдаляется от единого сердца. Ибо сверх этого в пятой части «Прекращения и постижения» говорится так: «Люди высокие и точные высоки и точны, люди слабые и низкие — разве не слабы и не низки?» — Поэтому все это прекращение и постижение.

## Все множество дхарм — это исконно Дхарма Будды

[199] Есть множество уровней усвоения Дхармы Будды. Надо думать, что это — устная передача восьми уровней в Едином Веке Будды у Великого учителя Дзикаку. Восемь уровней таковы: первый — это врата нетождества, второй — врата неразделимости, третий — врата отсечения свойств и возвращения к истине, четвертый — врата Дхармы полноты истинной сущности, пятый — врата тождества трех тысяч, шестой — врата десяти тысяч дхарм и трех тел, седьмой — врата немыслимости и невыразимости покоя и сияния, восьмой — врата свойства существования, равно доступного всем. В первых и вторых вратах обсуждается смысл прежних сутр, в третьих и четвертых — смысл врат следа «Цветка Дхармы», в пятых и шестых — смысл исконных врат, в седьмых и восьмых — завершающая часть исконных врат и врат следа, то есть прекращение и постижение. Первые шесть уровней — это врата Дхармы, которые позволяют миновать условное и войти в действительное, миновать след и войти в исконное, и поэтому они — не внутреннее свидетельство Великого учителя. Седьмой и восьмой уровни — это завершающая часть исконных врат и врат следа, где у высокого и низкого сущность одна, и поэтому они — внутреннее свидетельство Великого учителя. На восьмом

[57] Восьмой глава китайской школы Тянь-тай (IX в.). Не вполне ясно, учился ли у него Эннин на самом деле.

уровне полностью усваивают смысл слов Дхармы Будды — и тогда на первом уровне Дхарма Будды во вратах нетождества (как сказано во всех сутрах, бывших до «Цветка Дхармы») проясняет указания на неслитность, различность; Дхармой Будды становится основа одной лишь середины. [200] На втором уровне Дхарма Будды во вратах неразделимости полностью проясняет значение неразделимости ложных страстей и просветления, *бодхи*; Дхармой Будды становится истинная сущность неразделимости всех дхарм. Во вратах следа есть две разновидности Дхармы Будды. Первая — Дхарма Будды во вратах возвращения к истине десятков тысяч дхарм. А именно: сердцевина врат следа — наверху взаимного тождества проясняет указания на последовательность отсечения заблуждений и свидетельства об истине, отбрасывает блуждающие чувства девяти миров и входит в основу мира будд; Дхармой Будды становится единая основа, плод Будды. Вторая разновидность — врата Дхармы полноты истинной сущности. А именно: все многочисленные дхармы входят в единую основу истинной сущности и одинаково создают Дхарму Будды. В исконных вратах есть два смысла. Первый — Дхарма Будды во вратах вечного существования трех тысяч миров. А именно: это три тела исконного существования собственной природы всех дхарм, всех «пылинок». Собственная природа не рождена — это тело Дхармы. Сияние и понимание отчетливы — это тело Передачи. Совершенство плоти и облика — это тело Соответствия. Хотя каждая из дхарм — сама по себе, все они — три тела, и потому говорится: «Все дхармы изначально — это Дхарма Будды». Рассуждения о завершающей части, созерцании сердца, имеют два смысла. Первый — врата немыслимости и невыразимости и невыразимости покоя и сияния. А именно: собственная природа всех дхарм немыслима и невыразима, она рассеивает значения и имена трех тел, отдаляется от свойств заблуждения и озарения. Немыслимая, не подвластная памяти, она не есть три тысячи трех тысяч, и она становится Дхармой Будды. Второй смысл — это Дхарма Будды во вратах свойства существования, равно доступного всем. Все дхармы рождения и смерти, дел и основы вплоть до всего множества вещей, имеющих свойство существования, — это внутреннее свидетельство прекращения и постижения. Дхарма Будды исконного утверждения всего множества дхарм, о которой было сказано сейчас, — это Дхарма Будды в том, что не имеет свойств в созерцании сердца на седьмом и восьмом уровнях. В итоге врата Дхармы нашей школы Тэндай многочисленны, но благодаря этому восьмому уровню получается, что они сдвигаются вниз. Такова сердцевина моего ответа — все множество дхарм, или же познаваемые предметы и знание, немыслимы и невыразимы; свойство существования равно доступно всем, и нет надобности отдельно толковать имена и значения прекращения и постижения. При таком прекращении и постижении выходят за пределы способностей толпы, у человека с высокими «корнями» должно раскрыться озарение под словами Дхармы Будды исконного утверждения всего множества дхарм. Тупые «корни» не годятся для этого, они непременно должны усвоить смысл при посредстве свитков сутр, имеющих цвет. Поэтому я отвечаю, что так устанавливаются врата Дхармы прекращения и постижения.



Устное предание учителя Син-маня о частичных способностях, привязанных к письменам, гласит: «Исконно все множество дхарм — это Дхарма Будды. [201] Итак: глаз входит в нее благодаря цвету. Взгляд меняется всякий раз при смене записей» — здесь описано несколько уровней способностей. Первый — способности, при которых понимание — это и есть подвижничество и свидетельство. А именно: после слов о Дхарме Будды, исконно существующей во всем множестве дхарм, раскрывается и приходит в движение ум будды, и отдельно от этого не ждут никакого подвижничества и свидетельства. Второй уровень — способности, при которых понимание и подвижничество взаимно упражняют друг друга. А именно: если благодаря учению пробуждается понимание, а благодаря пониманию устанавливается подвижничество, то это и есть свидетельство. Поистине, подобные способности следует принять как «переправу» посредством установления последовательности глав. Во взаимном упражнении понимания и подвижничества опять-таки есть две разновидности. Первая — взаимное упражнение вплоть до полного совершенства понимания и подвижничества. А именно: благодаря учению о трех тысячах миров в единой мысли возникает понимание трех тысяч в единой мысли, а благодаря пониманию — подвижничество по трем тысячам в единой мысли. Вторая разновидность — взаимное упражнение, при котором понимание совершенно, а действие скудно. А именно: понимание трех тысяч в единой мысли возникает, но его недостаточно, и поэтому снова упражняются в подвижничестве Малой Колесницы и так далее — и входят в основу «истинного знака». Посредством этих вкусов можно обрести самую сердцевину письмен в постепенном и тождественном[58].

**Спрашивают**: люди-подвижники совершенного и внезапного — раскрывают ли озарение с помощью письменных знаков? **Отвечаю**: да. **Сомневаясь, говорят**: не ясно ни это, ни обратное. Если

[58] В последовательном движении к истинному знанию и в мгновенном его раскрытии при «озарении».

говорить, что они обретают путь с помощью письменных знаков, то такое обретение пути было бы доступно и тупым «корням». Прекращение и постижение, совершенное и внезапное — это подвижничество и свидетельство для высоких «корней», для высокой мудрости. Если говорить, что это делается благодаря всего лишь письменным знакам, то сказано: «Еще не проповедано прекращение и постижение...» — и дальше: «Глаз входит благодаря цвету. Взгляд меняется всякий раз при смене записей». Подвижники прекращения и постижения, как кажется, обретают путь с помощью письменных знаков — как же так? **Отвечаю**: это врата той Дхармы, которую нужно передавать изустно. Прежде всего, цветные свитки сутр, оставшиеся после ухода Будды, не должны уступать проповеди Дхармы для современников[59]. Причина та, что для проповеди Дхармы есть шесть видов «пылинок». Для современников — это проповедь Дхармы через «пылинки» звука, цветные свитки сутр — это проповедь Дхармы через «пылинки» цвета. Люди нашего века думают, будто проповедь Дхармы для современников побеждает, а цветные свитки сутр уступают ей. Но это мнение неверно. В «Сутре о победе над немыслимым и невыразимым»[60] сказано о проповеди Дхармы, ведомой через шесть видов «пылинок». В сутре сказано: «Когда Дхарму излагают изустно, сроки для уст — недолги. Ты, Анан, собрал все проповеди Дхармы и должен полностью передать наследие смысла Дхармы в цвете[61]. Ибо проповедь Дхармы через письмена и знаки не прервется, пока не исчерпаются последние сроки». И на мандале семнадцати собраний из «Сутры о Сусиддхи»[62] Будду Сякамуни помещают на первом уровне мелкого и краткого, а Анана на предельном седьмом уровне непрерывного сострадания и жалости. [202] Великий учитель Дзикаку, глядя на эту запись, сказал: «Закон, проповеданный Буддой Сякамуни, звучал пятьдесят лет. Закон Анана, запечатленный в цветовых “пылинках”, достигнет далеко, до шестидесяти тысяч людских сроков жизни. Поэтому Анан превосходит даже Сякамуни»; а когда спрашивают о природе всех дхарм, то она — не свойство истинного будды. Только указывая на дхармы, получаешь пользу. Таково истинное свойство Дхармы, которую проповедал Будда. Говорить, будто «люди,

[59] Здесь письменное изложение канона соотносится с эпохой, когда нирвана Будды уже в прошлом, а устная проповедь — ко времени, когда проповедник и слушатели все еще сознают себя «современниками» Будды.
[60] «Фусиги-хан сё:кё:». Неясно, какой текст имеется в виду.
[61] То есть записать устные наставления.
[62] Одна из трех сутр «тайного учения школы Тэндай». Для обряда по этой сутре, как сказано здесь, применялась особая картина, мандала, на которой Анан (Ананда, ученик Будды) изображен на более почетном месте, чем сам Будда Сякамуни.



обретающие путь в письменных знаках, — это не подвижники совершенного и внезапного» — большая ошибка. В нынешнем нашем толковании говорится, что способности к обретению пути в письменных знаках 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 в письменных знаках как о тупых «корнях». 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[63] — Дхарма, проповеданная телом Закона-Дхармы собственной природы[64].

### У нынешних людей ум туп

[202] Здесь есть несколько уровней ума. Во-первых, способности, соразмерные Дхарме Будды, исконно существующей во всем множестве дхарм, таковы, что понимание для них — это и есть упражнение и свидетельство, а потому они остры. А нынешние люди обретают путь, опираясь на грубое и тонкое понимание в учении и подвижничестве, и поэтому говорят, что у них ум туп. Во-вторых, следуя чувствам людей нынешнего века, «острым» называют обретение пути через «пылинки» звука, а «тупым» — обретение пути через «пылинки» цвета. В-третьих, Дхарме Будды, исконно существующей во всем множестве дхарм, соразмерны врата, в которых познаваемый предмет и знание — не два; а «тупой ум» нынешних людей — это способности, при которых свойство существования равно доступно всем. Такое «тупое» — выше самых высоких острых «корней», это тупые «корни» как исконная доля. Итак, приняв в наследие запись о том, что у нынешних людей ум туп, говорят: «Это “тупое” — не тупо. Во внутреннем свидетельстве оно становится “тупым” произвольно, за счет присвоения имени». Там, где немыслимое и невыразимое свойство существования равно доступно всем, ум нынешних людей произвольно называют «тупым» — так нужно слышать эти слова. В самую последнюю пору Великий учитель Высочайших покоев, доверив врата Дхармы прекращения неведения и постижения сути наставнику из молельни Рёгон-ин[65], сказал: «Значения и имена всех дхарм, собранные внутри “Маха-

[63] И письменная, и устная передача учения.
[64] То есть истинным Буддой.
[65] Речь идет о Рёгэне и его ученике Гэнсине.

янского прекращения и постижения", выраженные посредством смысла условного и истинного, исконного и следа, не нужно ставить в ряд и отождествлять. Имена одинаковы, а значения различны». Нынешнее [203] установление «острого» и «тупого» тоже относится ко внутреннему свидетельству немыслимого и невыразимого созерцания сердца, и следовательно, одинаковости быть не должно.

## Сокровенная мудрость

[203] «Сокровенное» имеет значения: темное, скрытое, глубокое, чудесное. Смысл труден как раз потому, что внутреннее свидетельство немыслимого и невыразимого, небесного, истинного в тех вратах, где предмет и знание — не два, темен, далек, глубок, чудесен. Иногда во вратах, где основа и мудрость — не два, поистине посредством имен и образов бегло и грубо различают врата Дхармы трех истин, трех созерцаний, и коль скоро тем самым побуждают людей к пониманию, это и есть — сердцевина, именуемая проповедью прекращения и постижения.

**Спрашивают**: если так, то наше прекращение и постижение терпит поражение — или нет? **Отвечаю**: да. Высшее лекарство излечивает низшую болезнь. То есть, поскольку эти прекращение и постижение преобразуют самые тупые способности, постольку, напротив, врата свойства существования, равно доступного всем, весьма глубоки. Правда, нужно обрести смысл этого. Великий учитель Дзикаку, встретившись с наставником Лян-сюем, передал нам глубокие значения прекращения неведения и постижения сути на трех уровнях. Первый — это прекращение и постижение на уровне собственной природы дхарм. А именно: хотя по отдельности они и не проясняются, но, будучи собственной природой всего множества дхарм, свойства прекращения и постижения заполняют собой все. Немыслимая и невыразимая сущностная природа, собственная природа каждой дхармы — это прекращение неведения. Различение и выявление зримого облика — это постижение сути. Второй уровень — это прекращение и постижение, проясняемые в учении и в беседах. А именно: вводят беглые и краткие различения, открывая врата учения Великого учителя о прекращении и постижении. Что до прекращения и постижения в учении и в беседах, то здесь снова есть три разновидности. Первая — прекращение и постижение, проявляемые в именах и речах. А именно: это значения слов «прекращение» и «постижение». Вторая — прекращение и постижение, проявляемые в различных свойствах и образах. А именно: раскрывая два знака, «прекращение» и «постижение», устанавливают десять пределов и десять колесниц. Третья разновидность — это прекращение и постижение, проявляемые в просветленном озарении. А именно: в том, что свидетельствуют все будды, есть двое врат прекращения и постижения. Великий учитель Дзикаку, раскрывая прекращение и постижение, проявленные в учении, также брал обе эти разновидности. Первая — это прекращение и постижение, проявленные в словесной проповеди. А именно: это то, что проявляется через «пылинки» звука. Вторая — проявленные в письменных знаках. А именно: это наши «пылинки» цвета. Поскольку и то и другое — собственные свидетельства Великого учителя, ничто не побеждает и ничто не уступает. Ибо наличие победителей и побежденных — это то, что обсуждается во вратах учения, на пути учения.



**Спрашивают**: ведь нынешние прекращение и постижение ограничиваются высшими «корнями», высшей мудростью. Но надо поговорить и о том, что подходит для людей средних и низких. **Отвечаю**: [204] они подходят для способностей обычных людей. **Сомневаясь, говорят**: если спрашивать о делах, устанавливающих прекращение и постижение, то это будут врата совершенного и внезапного учения, немыслимого и невыразимого внутреннего свидетельства, одинокой ясной небесной истины. Как же могут они подходить к средним и низким способностям? Кроме того, наши прекращение и постижение — это врата Дхармы, переданной от Нань-юэ к Великому учителю, мудрецу Тянь-таю. Великий учитель принял их внутри пагоды от Великого Почитаемого Сякамуни. Они должны ограничиваться только высшими «корнями» — так мы это понимаем. Но если говорить, что надо основываться только на этом, то в нынешнем смысле толкования сказано: «У нынешних людей ум туп, и сокровенная мудрость поистине трудна. Глаз входит благодаря цвету. Взгляд меняется всякий раз при смене записей» — и так далее. Это выглядит как прекращение и постижение для низких «корней», не так ли? **Отвечаю**. Изначально прекращение и постижение недоступны способностям обычных людей. Действительную основу недвойственного 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. Двое врат вместе взятые — это исконная доля внутреннего свидетельства Великого учителя; это дела, устанавливающие собственное свидетельство мудреца. Внутреннее свиде-

тельство небесной истины, немыслимого и невыразимого успокоения и уничтожения всех дхарм — это то, что не соразмерно тупым «корням». Поэтому прекращение и постижение устанавливают с помощью звуков, цветов и образов.

Великий учитель Нань-юэ встретился внутри пагоды Многочисленных Сокровищ с Великим Почитаемым Сякамуни и принял наше прекращение и постижение — здесь есть несколько уровней смысла. А именно: есть собственное подвижничество, а есть обращенное к другим. В случае врат, обращенных к другим, острое и тупое вместе составляют способности к деяниям, устанавливающим прекращение и постижение. У Великого учителя Тянь-тая в пору, когда он совершал деяния нашего прекращения и постижения, это были прекращение и постижение, в которых упражняются высокие «корни». В пору, когда обычные люди с тупыми корнями совершают деяния нашего прекращения и постижения, это прекращение и постижение, в которых упражняются тупые «корни». Острые «корни» — это только способности. При деяниях, устанавливающих прекращение и постижение, они вовсе не могут быть неравны. 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 даже если острые и тупые подвижничают и упражняются вместе, сущность их деяний полностью одна и та же. Прекращение и постижение, обращенные вверх, и прекращение и постижение для низких и слабых целиком имеют одну сущность и не могут быть неравны. Благодаря этому в нашей сутре две колесницы, не имеющие сердцевины, тоже входят в основу истинного знака, и бодхисаттвы с высшими корнями тоже входят в эту основу. Но в истинной сущности Чудесной Дхармы вовсе нет никакого неравенства. Подобно тому как самые низкие способности постигают исконный смысл Чудесной Дхармы, [205] так же и с нашими прекращением и постижением. Острые и тупые умы упражняются вместе благодаря прекращению и постижению, единым по природе — таковы эти прекращение и постижение. Острое и тупое — это только способности. При установлении деяний они не должны быть неравны. Во вратах учения наставления вручают сообразно способностям, и получается временная проповедь, и поэтому совершаемые деяния по сути не должны быть такими.

**Сомневаясь, говорят**: способности и Дхарма непременно взаимно согласуются. Почему же наивысшей Дхармой наделяют самые низкие «корни»? Наивысшее учение исконно должно быть обращено к высшим «корням», разве не так? **Отвечаю**: изначально сущность деяний, которых достигают своими упражнениями добрые и злые люди, глупцы и мудрецы, такова: если вернуться к великому морю прекращения и постижения и войти в него — то кто же не имеет правильных способностей к прекращению и постижению? Наивысшее учение исконно обращено к самым низким «корням». Бодхисаттва, обретший доступ всюду, обретает путь в прежних учениях. Две колесницы с тупыми «корнями» обретают путь благодаря раскрытию и проявлению «Цветка Дхармы». Что до наивысшей Дхармы, то это свидетельство, которым наделяются низкие способности. Наша Чудесная Дхарма в случае, когда она — плод Будды, становится исконной природой плодов, подобных морю, а в случае, когда это глупцы, становится исконной природой круговращения в водовороте рождений и смертей. Прекращение и постижение исконно доступны способностям обычных людей. Поэтому три вида «корней» — высокие, средние и низкие — вместе осознают обретение способностей к прекращению и постижению. В случае свойства существования, равно доступного всем, кто угодно может иметь способности к прекращению и постижению. Великий учитель Дэнгё толкует так: «Собирают воедино десять тысяч дхарм в едином сердце, проясняют все множество дорог в тройном созерцании». Сущность подвижничества, которым занимаются люди с обычными способностями, острыми или тупыми, — это только оно, наше единое сердце. Поэтому любое прекращение и постижение называется собственным свидетельством Великого учителя. Значение именно таково: подвижничество совершается в собственном сердце каждого из многочисленных живых существ. Если сравнить, то чудесное подвижничество прекращения неведения и постижения сути подобно тому снадобью Акада, которое давало надобную помощь соответственно болезни. В легких и тяжких болезнях — кто же не подберет тут себе надобного исцеления? Правда, острые и тупые способности к прекращению и постижению, к внутреннему свидетельству превосходят способности, доходящие до пределов условного и истинного, исконного и следа. Ибо все они вместе — способности к созерцанию сердца, к внутреннему свидетельству. В «Сутре о нирване» говорится: «Предельный плод Малой колесницы не достигает первоначального сердца Великой колесницы». Таков смысл этого. Ибо не нужно усваивать смысл так, будто прекращение и постижение подходят только для высоких «корней», для высокой мудрости.

### Глаз входит благодаря цвету. Взгляд меняется всякий раз при смене записей

Способности у всех живых существ бывают двух видов. Первый — острые «корни», второй — тупые «корни». Люди с острыми «корнями» обретают путь, не опираясь на письмена, а люди с тупыми корнями свидетельствуют об основе, непременно опираясь на письмена, — вот почему. В целом деля способности, получают два их вида. Первый — подвижничество вслед за Дхармой, второй — подвижничество вслед за верой. 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 тонкого — это подвижничество вслед за верой. Обретение пути через «пылинки» цвета 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. Толкуя это, говорят: «Обрести путь, поняв значения письмен, — это значит подвижничать вслед за верой. Обрести путь в нынешнем мире через “пылинки” звуков — значит двигаться вслед за Дхармой. Обрести путь после исчезновения Будды — значит подвижничать вслед за верой, поэтому благодаря многим письменам можно обрести путь». В наследии нашей школы есть передача подвижничества вслед за верой и есть передача подвижничества вслед за Дхармой. У Нань-юэ было двое учителей: Хуэй-вэнь[66] и Великий учитель Фу[67]. Поистине, Фу-си переправился через Небесные горы[68], учился у почитаемых учеников нашего Наставника[69], передал врата учения «Цветка Дхармы», а также принял врата Дхармы четырех учений и трех созерцаний, и поскольку он следовал за знающими друзьями, постольку это было движение вслед за верой. Это наследие он вручил Нань-юэ. Учитель созерцания Хуэй-вэнь, хотя и не учился у знающих друзей, вошел в хранилище сутр и увидел «Срединный трактат»[70]. И поскольку он вошел во врата недвойственной Дхармы, постольку это — передача подвижничества вслед за Дхармой. Бодхисаттва Нагарджуна в «Трактате о мудрости»[71] толкует так: «Два вида передачи — вслед за верой и вслед за Дхармой — вместе составляют тот способ, каким все будды повсюду распространяют Дхарму». Передача подвижничества вслед за верой — это передача через «пылинки» звуков, а передача подвижничества вслед за Дхармой — это передача через «пылинки» цвета. В «Трактате о светильнике мудрости-*праджни*» сказано: «Проповедь Дхармы всех будд повсюду проникает в шесть видов “пылинок”. Наши окрашенные свитки сутр — это проповедь Дхармы, ведомая Татхагатой Шакьямуни через пылинки цвета». Наставники людей из всех школ путем передачи через «пылинки» звука устанавливали исконное, но никак невозможно отвергать проповедь Закона-Дхармы через «пылинки» цвета.

[66] Первая половина VI в.
[67] Фу-си (497—569).
[68] То есть побывал в Индии.
[69] То есть у прямых преемников Будды.
[70] Сочинение Нагарджуны.



### Письмена — это не письмена, письменные знаки — это и есть освобождение

[207] Эта запись — опровержение учителям созерцания скрытого свидетельства, учителям Дхармы, которые читают записи нараспев. Учителя Дхармы, читающие записи нараспев, берут смысл так, что письменные знаки — это только письменные знаки; но они не знают, что тождественная сущность письменных знаков — это и есть сущность непостижимых трех истин. Сердцевина нашей школы — в том, что сущность синих, желтых, красных и белых письменных знаков такова: 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», и поэтому тождественная сущность письменных знаков — это и есть нерожденность. Поэтому мы и говорим, что письменные знаки — это и есть освобождение. «Освобождение» означает обретение понимания, свидетельство об усвоении. Среди трех тел таков образ проповеди Дхармы тела Соответствия. Среди трех заслуг такова суть совершенной полноты, заслуга пресечения. Письменные знаки — это и есть тело Соответствия. По этим письменам есть устное предание о восьми видах свидетельства о пути. Несозданное тело Соответствия — это то, чем наполняются дхармы, «пылинки». Сущность письменных знаков — это и есть тело Соответствия. Если

[71] «Большой трактат о запредельной премудрости», приписывается Нагарджуне.

сущность письменных знаков обретается сердцем как несозданное тело Соответствия, то в тождественной сущности письменных знаков пребывают восемь видов свидетельства о пути. Великий учитель Горной школы написал о письменах так: письменные знаки — это и есть освобождение; существует такое устное предание, и таков глубокий смысл восьми ступеней[72] как сущности знаков. Дао-суй в пору передачи в нашу страну Горной школы обратился к этому и изволил этому научить — вот какие это врата Дхармы. 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 — выход из чрева. Исконная природа чиста, отдаляется от свойств помрачения, помутнения, и это — выход Будды из дома. Границ и препон нет, и это — его борьба с Марой. В сущности знаков достигает полноты основа трех истин, полностью обустраивается просветленная природа, и это — достижение пути. В сущности письменных знаков есть победоносное действие, они рождают понимание у людей — и таков образ исконно-присущего Будде вращения колеса Чудесной Дхармы. Сущность знаков невозможно обрести, она не рождена и немыслима, и это — вступление в нирвану. В каждой записи, в любой строке всегда полностью содержатся эти восемь видов. Поэтому и говорят о такой путеводной основе: письменные знаки — это и есть освобождение. Глупые люди не знают этого значения и либо принимают письменные знаки, либо отрицают письменные знаки. Вместе делать и то, и другое не могут. Учитель созерцания Хуэй-вэй обрел сердцевину путеводной основы того, что письменные знаки — это и есть освобождение, раскрыл озарение, обретя «Срединный трактат». В «Наследии передачи Дхармы» сказано: «Великий учитель Нань-юэ говорит, что [208] “письменные знаки — это и есть освобождение. Нет такого способа, чтобы продвигаться к освобождению без письменных знаков”. Освобождение — это несозданное тело Соответствия, а несозданное тело Соответствия непременно имеет все восемь видов. Об этих видах есть устное предание. Нужно полностью выслушать проповедь учителя». Таково устное предание. Хотя Великий учитель Высочайших покоев и говорит, что во врата входят три тысячи человек, но эти врата

[72] Будда Сякамуни в своей земной жизни прошел восемь ступеней: 1) сошествие с небес; 2) вступление во чрево царицы Майи; 3) рождение; 4) уход из дому; 5) противостояние демону Маре; 6) достижение Пути; 7) вращение колеса Дхармы; 8) уход в нирвану.



Дхармы он доверяет монаху из молельни Рёгон-ин. Эти врата Дхармы непременно нужно хранить в тайне — так он говорит. Обучение в нашей школе привлекает ступени сердца всех врат дхармы, о нем говорят, что оно посредством путеводных основ передает устное предание, и это как раз и есть врата Дхармы этих учителей.

### Мудрец Тянь-тай

[208] В стране Синастана[73] есть пять горных краев: как говорят, это вершины востока, запада, юга, севера и середины[74]. В южном краю вершина зовется Дасу, а в срединном краю вершина зовется Тяньтай. Над той горой, что зовется Тяньтай, в небе стоят три светила. Нижняя Опора, Средняя Опора и Верхняя Опора. Если подняться на вершину этой горы, то там есть опоры для трех светил. Поэтому и называют гору «Тяньтай» — «Небесная Опора». Ван Хоу в записках о горах пишет: «Над этой горой в небе пребывают три светила. А именно: Нижняя Опора, Средняя Опора и Верхняя Опора. Эти три светила не уходят оттуда, не меняются. Поэтому называются светилами-опорами». Покоиться на опоре — таково их небесное естество. Эти светила не равны прочим светилам, они всегда неизменно пребывают над горой Тяньтай. Поэтому и говорят о светилах с опорой. Великий учитель выбрал себе обиталищем эту гору, и три опоры — это три истины: пустая, временная и срединная. Ибо три истины — это природные достоинства небесного естества. Великий учитель еще постиг внутреннее свидетельство небесной истины, и потому его именуют Великим учителем Тяньтаем, Опорой Неба. «Мудрец», Чжи-чжэ — это имя, пожалованное государем. Нань-юэ называют Дасу: на той горе выпадают сладкие росы, мед, воскрешающий из мертвых, и потому небожители порой спускаются туда, вкушают сладкую росу, оттого гора и зовется «Дасу» — «Великое Воскрешение». «Мыслитель-созерцатель», Сы-чань — это имя Нань-юэ, тоже жалованное государем.

### Волнение пылинок неведения — это и есть просветление

[224] Выше было показано, как устанавливается значение того, что истина о страдании — это и есть нирвана[75]. Сейчас буду строить тол-

[73] То есть в Китае (приводится индийское название этой страны, известное из буддийских текстов).

[74] Востоку соответствует Циньшань, западу — Хуашань, югу — Хэншань 衡山, северу — Хэншань 恒山, середине — Суншань.

[75] В этой части «Пестрого собрания» обсуждаются «четыре благородные истины» буддийского учения: о страдании, его причине, освобождении от него и пути к

кование с иной стороны: что собственная природа ложных страстей, истины о стечении[76], — это просветление, *бодхи*, оно же три истины[77].

«Неведение» — это препятствие на срединном пути. Ибо во всех дхармах нет свойства ясного ведения. «Волнение пылинок» — это общее имя для трех видов помутнений[78]. Как сказано, «пыль» обозначает то, что затемняет, препятствует, или же — то, что пятнает, окрашивает. «Волноваться» означает метаться, сталкиваться. Общий смысл таков: помутнения во взглядах и мыслях препятствуют созерцанию пустой истины; помутнения, подобные пыли и песку, препятствуют созерцанию временной истины; неведение как таковое — это препятствие на срединном пути; поэтому помехи и называют «пылинками». Собственную природу трех помутнений отличают от основы трех истин, и она называется «волнением», коль скоро из-за нее сталкиваются мнения в спорах. Так говорится в обособляющем учении[79]. Совершенное внезапное учение нашей школы отождествляет общую сущность трех помутнений — во взглядах и мыслях, подобных пыли и песку, а также неведения — с тремя истинами: пустой, временной и срединной. Поэтому мы и говорим, что волнение пылинок неведения — это и есть просветление, *бодхи*. Просветление бывает трех разновидностей. Первая — просветление как постижение трех истин; вторая — просветление как осознание общей сущности трех тысяч миров; третья — просветление, не имеющее свойств, немыслимое и невыразимое. Смысл таков: три истины — пустая, временная и срединная — это и есть собственная природа трех видов помутнений; поэтому мы говорим, что волнение пылинок неведения тождественно просветлению. Кроме того, собственная природа ложных страстей пребывает всюду в каждой из трех тысяч мировых областей и на уровне природы, и на уровне свойств, а коль скоро собственная природа непостижима и невыразима, то говорят, что ложные страсти — это и есть бодхи.

освобождению. Выше [Хонгаку, 1973; 222—223] говорилось об истине страдания: «тождественная сущность» всех страданий — это все три тысячи миров: миры ада, голодных духов, животных, людей, демонов-асур, богов, слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек, бодхисаттв и будд (итого десять), содержащиеся один в другом (итого сто), помноженные на десять возможных точек зрения (итого тысяча) и на три области каждого мира: ближайшую к данному существу, ближнюю и дальнюю (итого три тысячи). Живое существо получает воздаяние в одном из миров, то есть создает себе этот мир своим сознающим сердцем. Но ни один мир не может мыслиться отдельно от девяти других, следовательно, в любом мире есть мир будд, следовательно, в нем есть нирвана. Обратим внимание, что здесь общей сущностью многочисленных разных страданий в мирах рождений и смертей считается не нирвана, а именно единство сансары и нирваны, мировая целостность.

[76] *Сю:тай*, вторая из «четырех благородных истин», раскрывающая причину страдания.

[77] «Пустая», «временная» и «срединная» истины.

[78] *Санваку*. По Мяо-лэ, эти три вида помех таковы: 1) «помутнения во взглядах и мыслях», *кэнсо:-ваку*, любовь, ненависть и другие страсти, мешающие подвижнику достичь просветления; 2) «помутнения, подобные пыли и песку», *дзинся-ваку*, многочисленные мелкие помехи, мешающие сострадательной заботе подвижника о других живых существах; 3) «помутнения неведения», *мумё:-ваку*, мешающие понять основу всех вещей и утвердиться на «срединном пути» («Толкование к Сокровенным значениям Цветка Дхармы», ТСД 33, 868с).

[79] В учении, не признающем тождества между сущностью и явлениями.



Здесь есть четыре разновидности. В «Дополнениях к наследию»[80] сказано: «Тождественное бывает четырех разновидностей. Первая — тождественное как не-отдельное; вторая — тождественное в просветленном сердце, третья — тождественное в собственной природе, четвертая — тождественное как не-двойственное. Тождественное как не-отдельное — это то тождество, которое разъясняется в сутрах, бывших до “Цветка Дхармы”. Тождественное в просветленном сердце таково: под ветром трех видов страстей природа дхарм, подобно морю, вздымается волнами; и вот, просветленным сердцем мы созерцаем собственную природу трех помутнений, и видим, что исконно она сама по себе есть не что иное как истинная сущность. Благодаря просветленному сердцу помраченная мысль преобразуется, [225] становится просветленной, и поэтому говорят, что ложные страсти — это и есть просветление. Далее — тождественное как совпадающее по сущности. Собственная природа у ложных страстей и просветления исконно тождественна». Это называют охватом тождественной сущности. Ложные страсти полностью состоят из просветления, а просветление полностью состоит из ложных страстей. Далее — тождественное как не-двойственное. Если ложные страсти и просветление считаются полностью различными, то при различении учений такие утверждения относят к «мелким речам». Когда постигают истинную природу дхарм, то мысль, помраченную ложными страстями, и просветленную природу истинной сущности вовсе не устанавливают как два свойства. А значит, ложные страсти — это и есть просветление. Об этих вратах Дхармы Великий учитель Высочайших покоев [= Рёгэн] изволил говорить: «Знающие пусть знают, не знающие пусть не знают».

**Вопрос**: то путеводное указание, что собственная природа трех помутнений — это и есть три истины, соотносится со ступенью сердца. Как понять смысл этого?

**Ответ**: это врата того учения, которое непременно нужно передавать изустно, — одно из тех великих дел, которые Великий учи-

[80] «Кэцу-фу». Не ясно, какое сочинение имеется в виду.

тель нашей школы [=Сайтё] постиг, пребывая в стране Тан. Наставник из храма Фоли [=Син-мань], выслушав этот вопрос, отвечал: «Здесь есть два уровня глубокого смысла. Первый таков. Если природа ложных страстей — это бодхи, то как же ложные страсти могут препятствовать просветлению? Как сказано в "Сутре о нирване"[81]: "Будда отошел от тех слов о природах воды и огня, какие произносят приверженцы внешних путей и Малой колесницы. Если бы вода не была огнем, то как же было бы возможно водой затушить огонь?" Второй уровень таков. Если бы ложные страсти не были просветлением, то как же можно было бы преобразовать ложные страсти и сделать их просветлением? Ведь в сердце эти предметы, не имеющие сущности, не связаны». Это можно видеть по передаче Дхармы как внутреннего свидетельства. Нужно хранить это в тайне!

**Вопрос**: можно ли назвать врата созерцания того, что ложные страсти — это и есть бодхи, исконной мыслью нашей школы?

**Ответ**: для установления тождества и нетождества между ложными страстями и просветлением есть два уровня устного предания. У наставника из молельни Рёгон-ин [= Гэнсина] в дневнике наставлений[82] сказано: «Если устанавливать значения по четырем уровням роста, то в великих прежних учениях ложные страсти — это не просветление, *бодхи*; 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*. Если же устанавливать значения по восьми вратам, то первыми будут врата нетождественного, где ложные страсти — это не *бодхи*. Вторые — врата не-различного, где ложные страсти — это и есть *бодхи*. [226] Третьи — врата отсечения видимых обликов и возвращения к истине: здесь ложные страсти — это не *бодхи*. Четвертые — врата истинной сущности, наполняющей все дхармы: ложные страсти — это *бодхи*, и при этом ложные страсти — это ложные страсти, а *бодхи* — это *бодхи*. Пятые — врата тождества трех тысяч мировых областей[83]: ложные страсти — это ложные страсти, *бодхи* — это *бодхи*. Шестые — врата не-двойственной единой сущности: есть только *бодхи*, ложных страстей нет. Седьмые — врата, в которых познающая мудрость и познаваемый предмет суть не-два:

[81] В сутре такого текста нет.

[82] «Гакумон-никки». Неясно, какое сочинение имеется в виду. Похожее описание четырех уровней дано в «Кратких наблюдениях о значениях Цветка Дхармы» (см. стр. 285).

[83] См. выше, стр. 579—580.



нет ни ложных страстей, ни *бодхи*. Восьмые — врата возвращения к явлениям и отождествления с ними[84]: ложные страсти — это ложные страсти, а *бодхи* — это *бодхи*, но ложные страсти — это не *бодхи*. Все эти значения естественны, между ними нет противоречий. Многослойные указания прежних учителей поистине таковы! Если нет устного предания, то как же можно различить виды, подобные этим?» Можно навечно утвердиться на этой записи. Смысл четырех уровней роста нужно усвоить согласно сказанному.

Смысл устного предания о восьми вратах следует усваивать шаг за шагом. Ибо во вратах нетождественного, бывших прежде «Цветка Дхармы», смысл таков: ложные страсти и просветление различны. Во вратах неразличного сердцевина такова: ложные страсти и просветление не различаются между собой. Во вратах следа, где мы отсекаем свойства и возвращаемся к истине, сердцевина такова: девять миров признать условными, а мир будд — истинным, и коль скоро при этом заблуждения отсекаются, а озарение раскрывается, то ложные страсти — это не *бодхи*. Во вратах истинной сущности, наполняющей все дхармы, есть два смысла. Коль скоро ложные страсти и *бодхи* вместе составляют основу единой сущности, то ложные страсти — это *бодхи*. Коль скоро же десять миров — это природа-основа, коль скоро они и по природе, и по свойствам отчетливо-ясны, то ложные страсти — это ложные страсти, а *бодхи* — это *бодхи*; смысл должен быть вот таким. Во вратах тождества трех тысяч миров смысл таков: коль скоро все дхармы в трех тысячах миров в своей исконной доле существуют вечно, то и ложные страсти, и *бодхи* по отдельности существуют исконно и пребывают вечно. Во вратах не-двойственной единой сущности смысл таков: коль скоро тождественная сущность всех дхарм, всех «пылинок» — это исконно существующие три тела будды, то есть одно лишь *бодхи*, а ложных страстей нет. Во вратах, где познаваемый предмет и познающая мудрость — не два, смысл таков: коль скоро два свойства, «быть охваченным ложными страстями» и «быть просветленным», не могут быть обретены, и таково внутреннее свидетельство небесной истины в исконной доле, то невозможно говорить ни о ложных страстях, ни о *бодхи*. Поэтому нет ни ложных страстей, ни *бодхи*. Что же до тех врат, где происходит возврат к явлениям и отождествление с ними, то там все множество значений внутри себя не имеет никаких различий. Сейчас, говоря, что волнение пылинок неведения — это и есть просветление, мы имеем в виду сердцевину этих врат, где возвращаются к явлениям и отождествляются с

[84] *Гэндо: усо:.*

ними. Если утвердиться в этом, то между какими-либо значениями не может быть различий вообще.

### Рождения и смерти — это и есть нирвана

[229] Сердце и тело пяти теней[85] в круговороте рождений и смертей — это исконная основа трех истин. Поэтому и говорят: рождения и смерти — это и есть нирвана. Есть несколько разновидностей рождений и смертей. Первая — разрозненные, вторая — превращенные[86]. И нирвана бывает нескольких видов. Первый — нирвана как неизменная истинная сущность, второй — нирвана как истинная сущность в данных условиях, третья — нирвана как три истины, четвертая — нирвана как не-рожденное единое сердце. Тождественная сущность двух разновидностей рождений и смертей — разрозненных и превращенных — это или нирвана как неизменная истинная сущность, или как истинная сущность в данных условиях, или как полнота трех истин, или как нерожденность единого сердца, и потому рождения и смерти — это нирвана. Но не только это: «нирвана» — иное название для всех дхарм в трех тысячах миров. В рождении полностью содержатся три тысячи миров, в смерти полностью содержатся три тысячи миров, и потому рождения и смерти — это нирвана. «Это и есть» тоже бывает нескольких разновидностей. В «Дополнениях к наследию»[87] говорится: «Слова “это и есть” имеют четыре вида значений. Во-первых, “одно — это и есть другое” в значении “одно и другое неразделимы”; во-вторых, “одно — это и есть другое” в значении “одно и другое переходят друг в друга”; в-третьих, “одно — это и есть другое” в значении “одно составляет сущность другого и наоборот”; в-четвертых, “одно — это и есть другое” в значении “одно и другое — не два”». В первом случае «это и есть» означает «неразделимость», взаимную связанность. Коль скоро отсечение, исчерпание рождений и смертей в каждое мгновение взаимосвязано с внутренним свидетельством обретения заслуг, получения плода-нирваны, то говорят, что «рождения и смерти — это и есть нирвана». Далее, «это и есть» в значении «обращения»: не отбрасывают нынешнего тела, рожденного и смертного, но преобразуют его, и получают тело природы дхарм, что и называется «тождеством как обращением». Далее, «это и есть» в значении «сущности»: не меняя собственную природу, подверженную рождению и уничтожению, в то же самое мгновение достигают нирваны как истинной сущности в данных условиях. «Побуждение к жизни — это побуждение природы дхарм, уничтожение — это уничтожение природы дхарм. Это...»[88] — и так далее. Ибо тождественная сущность рождений и смертей как раз и имеет значение немыслимости, невыразимости трех истин. [230] То, что называется «тройным созерцанием единого сердца, действующим как просветленность внутри мира рождений и смертей», как раз выводится из этой записи. Говорится, что рождения — это временная истина, смерти — это пустая истина, а единое сердце — это срединный путь. Подвижники, чьи «корни»[89] тупы, чье сердце только еще вышло в путь, должны упражняться в тройном созерцании единого сердца, действующем как просветление внутри мира рождений и смертей.

Среди учеников Великого учителя Дэнгё [= Сайтё] был человек по имени Якубэцу[90]. Исконно он учил, что свойства существуют, помещал в мире рождений и смертей движение, круговращение[91]. Великий учитель разъяснил ему коренную природу, вручил тройное созерцание единого сердца, что действует как просветление в мире рождений и смертей. Якубэцу же сказал: «Исконно существующие три истины преобразуют то, что созерцает заблуждающийся человек, и тогда он достигает знания и видения просветленных людей. Рождения — это и есть временная истина, смерти — это и есть пустая истина, единое сердце — это и есть середина. Кругово-

[85] Они же «пять скандх», *гоун*, — телесные ощущения, восприятие образов, их различение и оценка, «движущие силы» познавательной деятельности и сознание как таковое.

[86] «Разрозненные», также «ограниченные» рождения и смерти (*бундан сэйси*, санскр. *париччхеда-джарамарана*) — перерождения непросветленных живых существ; по закону воздаяния они проживают жизнь и умирают в одном теле, потом рождаются в другом. Они избывают последствия своих дурных деяний и не могут выбирать себе следующего тела, среды обитания, срока жизни и т. д. «Превращенные», также «непостижимые» рождения и смерти (*хэнняку сэйси*, санскр. *паринамики-джарамарана*) — перерождения просветленных бодхисаттв; они также происходят по закону воздаяния, но в этом случае бодхисаттвы используют заслуги от своих добрых деяний, чтобы помогать непросветленным существам, и возрождаются в том теле, в том месте и в ту эпоху, которые лучше всего подходят для такого сострадательного подвижничества. В отличие от «разрозненных» рождений и смертей, «превращенные» образуют словно бы одну длящуюся жизнь с единой благой целью. Те и другие рождения и смерти обсуждаются в «Трактате о достижении только-сознания» (ТСД 31, 45a).

[87] См. выше, прим. 80.

[88] «Махаянское прекращение неведения и постижение сути», ТСД 46, 56b.

[89] *Кон*, пять чувств и «сердце».

[90] Среди учеников Сайтё: нет монаха с таким именем. Возможно, имеется в виду Якубун.

[91] То есть был приверженцем школы Хоссо, изучающей свойства и виды «дхарм» и не считающей, что круговорот в мире непостоянства «вечен» в каком-либо смысле.

рот рождений и смертей, поистине, основан на незнании того, что единое сердце, рожденное и смертное — это и есть три истины». Сердце — это три истины: пустая, временная и срединная; если основываться на помраченном сердце, оно становится лисицей[92] в мире рождений и смертей, мучает обмороченного человека. Если же сможешь познать собственную сущность рождений и смертей, то едва ли поддашься помрачению. Поэтому подвижники, сосредоточенные на свойствах существования, начавшие двигаться к просветлению, должны упражняться в прекращении неведения и постижении сути — так сказано. Далее: «это и есть» как «не два»: и рождения, и смерти наполняют собою три тысячи миров, и нирвана тоже наполняет три тысячи миров. У того и у другого сущность одна, она пребывает всюду в трех тысячах миров. Поэтому говорят, что рождения и смерти — это и есть нирвана.

**Вопрос**: смысл совершенного учения нашей школы — в том, чтобы отбросить тело, блуждающее по разрозненным рождениям и смертям, и обрести основу, природу дхарм?

**Ответ**: рождения и смерти — это и есть нирвана, она же природа дхарм. Не нужно вовсе ничего отбрасывать.

**Сомневаясь, говорят**: не ясно ни это, ни обратное. Если говорить, что нужно отбросить тело, блуждающее по разрозненным рождениям, то ведь рождения и смерти — это и есть нирвана, а нирвана — это и есть рождения и смерти. Как же можно, отбросив тело, рожденное от отца и матери, полученное как плод воздаяния, отдельно от него обрести основу, нирвану, природу дхарм? Если же говорить, каковы для этого основания, то у нас в «Сутре о Цветке Дхармы» все бодхисаттвы, пребывающие выше того исходного уровня, когда узнается истинная причина, при раскрытии озарения и обретении освобождения отбрасывают временное тело, полученное как плод воздаяния. Мокурэн сдался убийцам с бамбуковыми посохами, Сярибуцу принял муки от приверженцев внешних путей[93]. При этом известно: они тем самым отбросили временные тела, блуждавшие по разрозненным рождениям и смертям. Не так ли?

[92] *Кицунэ*. По широко распространенным китайским поверьям, лисицы-оборотни способны наводить чары на людей.

[93] По преданиям, ученики Будды Сякамуни, два друга — Мокурэн (Маудгальяяна) и Сярибуцу (Шарипутра) — претерпели страдания по вине приверженцев небуддийских учений. Мокурэна убили разбойники или же завистники. Сярибуцу после гибели друга выбрал добровольную смерть, но противники буддийского учения, узнав об этом, стали напоследок издеваться над ним: пользуясь его обетом сострадательного служения всем живым существам, выпросили у него оба его глаза, якобы для приготовления целительного снадобья. Еще живой, Сярибуцу отдал им свои глаза, хотя и мог понять, что никакого больного они лечить не собираются. Некоторые толкователи этого предания считают, что двое учеников Будды благодаря подвижничеству стали сильными чудотворцами и могли бы избежать мучений, но не сделали этого, так как сочли за лучшее избавиться от своих земных тел. По другому толкованию, чудотворческие способности им не помогли бы, потому что такая смерть была обусловлена неизжитыми последствиями дурных деяний их прежних жизней.



**Ответ**: «это и есть» имеет несколько уровней значений. Прежде всего, если установить значение слов «это и есть» как «обращение», то на взгляд подвижников, подобных брахманам[94], Сярибуцу, Мокурэн и другие отбросили свои рожденные тела. По внутреннему же свидетельству они, не отбрасывая тела, полученного от отца и матери как плод воздаяния, постигли сущность — природу дхарм. Если установить значение слов «это и есть» как «сущность», [231] то по своей тождественной сущности тот вред, который Сярибуцу и Мокурэн претерпели от приверженцев «внешних путей», был чудесной нирваной, истинной сущностью в данных условиях. Или, коль скоро и рождения, и смерти, и нирвана пребывают всюду в трех тысячах миров, то им не нужно уже было сомневаться и затрудняться насчет рождений, смертей и нирваны.

**Вопрос**: врата созерцания того, что рождения и смерти — это нирвана, и что ложные страсти — это бодхи, устанавливаются одновременно?

**Ответ**: да.

**Сомневаясь, говорят**: не ясно ни это, ни обратное. Если говорить, что они устанавливаются одновременно, то хотя плоть и сердце — не два, неверно, что они не будут неравны. «Ложные страсти — это бодхи» — таковы дхармы сердца, «рождения и смерти — это нирвана» — таковы дхармы плоти. Дхармы сердца обращаются легко, дхармы плоти обращаются трудно. При обращении сердца, помраченного ложными страстями, достигают просветления: именно это происходит при прохождении пути. А при обращении обусловленного тела, рожденного и смертного, обретают тело нирваны, природы дхарм, и вот это в самом деле трудно! Об этом говорится: «Хотя причину недуга исчерпали, еще есть плоды недуга». Если мы так говорим в сердцевине наших «Сердцевинных сведений», то, раз уж ложные страсти и просветление тождественны, — то разве должны рождения и смерти отличаться от нирваны?

[94] Приверженцам небуддийских индийских учений, признающим у человека нерушимую «самость», Атман.

**Ответ**. Рэндзицубо[95] говорит: «Есть два разряда совершенных людей[96]. Один — совершенные люди, идущие напрямик, второй — совершенные люди, идущие кружным путем. У совершенных людей, идущих прямо, ложные страсти — это *бодхи*, а рождения и смерти — это нирвана, и то и другое должно быть одновременно. У людей, идущих кружным путем, "корни" тупы, и хотя они понимают, что "ложные страсти — это и есть просветление", но им еще сложно укрепиться во вратах созерцания того, что "рождения и смерти — это нирвана". Им еще нужно обрести сердцевину того и другого.

Дао-суй в "Исконных записях об обретении пути"[97] говорит: "Люди с совершенными способностями бывают нескольких разрядов. Первый — люди, идущие кружным путем. Они становятся буддами только в нынешнем своем сердце, а в нынешнем теле — не становятся буддами. Второй разряд — совершенные люди, идущие напрямик, они полностью становятся буддами: и в нынешнем сердце, и в нынешнем теле. Но и среди тех совершенных людей, кто идет прямым путем, есть такие люди, кто только слушает, но не верит, и они становятся буддами только на уровне семян[98], но без созерцания и подвижничества. Они также становятся буддами, отбрасывая тело и сердце пяти теней, принадлежащее здешнему миру. Это относится ко вратам начатого просветления". Способные идти кружным путем становятся буддами лишь в нынешнем сердце, но не становятся буддами в нынешнем теле, — так о них говорят; способные идти кружным путем — это люди с тупыми "корнями", поэтому хотя внутри, в сердце, они и достигают знания и видения будды, их внешний облик остается всего лишь рожденным и смертным телом. Совершенные люди, идущие напрямик, отважны и решительны, они понимают и созерцают то, что ложные страсти — это бодхи, а рождения и смерти — это нирвана; поэтому и в теле, и в сердце они как раз и становятся буддами. Поистине, совершенные люди, идущие напрямик, [232] бывают трех неравных разновидностей. Во-первых, способные к полноте понимания и подвижничества, во-вторых, способные только к вере и ни к чему большему, в-третьих, способные только к слушанию без понимания.

[95] См. выше, прим. 3. По какому источнику цитируются рассуждения Рэндзицубо, неизвестно.
[96] Людей, чьи способности соразмерны «совершенному учению» школы Тэндай.
[97] «Токудо: хонки»; сочинения под таким названием среди трудов Дао-суя нет.
[98] В их сознающем сердце уже есть предпосылки к просветлению, но они пока не проявлены.



У людей, способных к полноте понимания и подвижничества, созерцание Дхармы глубоко и тонко, поэтому и плоть, и сердце у них вместе проходят становление будды в нынешней жизни. Способные к вере и ни к чему большему, хотя и обретают путь веры, не упражняются в правильном подвижничестве. Поэтому в их нынешней жизни становление будды не идет одновременно в теле и в сердце. Они обретают лишь семена становления будды как избавления от недуга, а в будущей жизни обретают тело природы дхарм.

В обрядовом руководстве к "Сутре о Цветке Дхармы"[99] сказано (толкование Дзикаку): "Если люди имеют верящее сердце и слышат одну гатху, одну строку Сутры о Цветке Дхармы, то в следующей жизни не будет такого, чтобы они получили рожденное и смертное тело. Ибо эти люди непременно обретут тело природы дхарм". Способные только к слушанию без веры, хотя и не имеют правильной веры в "Цветок Дхармы", но с легким сердцем временами слушают "Цветок Дхармы". И коль скоро связь со слушанием "Цветка Дхармы" — наивысшая, то в третьей жизни они обретают тело, равное телу природы дхарм.

В "Сутре о Всеобъемлющей Мудрости" говорится[100]: "Для людей самое позднее — в третьей жизни..." — это как раз и указывает на способности только к слушанию без веры, позволяющие стать буддой в третьей жизни. Собратья, завязавшие связи для общего следования по пути, пересчитывают точки-пылинки в трех тысячах миров, и будто бы все становятся буддами. Здесь есть два смысла. Первый — это проповедуют для тех людей, для кого на пути будды все легко и просто. Три тысячи миров раскрывают три истины, которыми полнится наше собственное тело. Поистине, каким бы малым ни было завязывание связей, наши собратья, готовые завязать связи с "Цветком Дхармы", смогут стать буддами не позже чем в третьей жизни. Ибо в сутре, замыкающей "Цветок Дхармы", сказано: "Для людей самое позднее — в третьей жизни"»[101].

Если усвоить смысл этого, то не должно быть разночтений: совершенные люди, идущие напрямик, одновременно достигают созерцания того, что ложные страсти — это бодхи, и что рождения и смерти — это нирвана.

[99] Вероятно, имеется в виду сочинение Бу-куна, ТСД 19, № 1000.
[100] ТСД 9, 389с. Ср. в переводе А.Н. Игнатовича: «Те, перед кем есть еще более серьезные преграды, смогут увидеть Всеобъемлющую Мудрость через три жизни» [Лотосовая сутра, 1998; 302].
[101] Здесь кончается цитата из рассуждений Рэндзицубо.

**Вопрос**: по мысли нашей школы Тэндай, что нужно говорить, что нет отдельно четырех истин — о страдании, стечении, уничтожении и пути?[102]

**Ответ**: да.

**Сомневаясь, говорят**: не ясно ни это, ни обратное. Если говорить, что четырех истин нет вовсе, то сердцевина нашей школы Тэндай — та, что три тысячи миров существуют вечно, и, будучи едиными, не исчезают и не убывают. Четыре истины — причина и плод мирского и выводящего из мира. Причину девяти миров называют истиной стечения, плод девяти миров называют истиной страдания, причину мира будд называют истиной пути, плод мира будд называют истиной уничтожения. Если так, то почему же четырех истин нет вовсе? [233] Если говорить, что это так, то в нашем толковании сказано: «Нет ни страдания, ни стечения, поэтому нет мирского; нет ни пути, ни уничтожения, поэтому нет выводящего из мира». Коль скоро вовсе нет причин и плодов, ни мирских, ни выводящих из мира, то будто бы не должно быть всех четырех истин: о страдании, стечении, уничтожении и пути. Нынешняя запись — это исконная мысль Нань-юэ и Тянь-тая, глубокое значение, переданное внутри пагоды[103]. Почему же надо отклонить эту запись?

**Ответ**: нужно обрести сердцевину. Когда в нашем толковании говорится: «Нет ни страдания, ни стечения... ни пути, ни уничтожения...» — то здесь содержится много значений. Или же, коль скоро четыре истины — о страдании, стечении, уничтожении и пути — это последний итог, они не рождены и все пусты, то такова должна быть сердцевина: нет страдания, нет стечения, нет пути, нет уничтожения. При этом высшая, главная мысль нашей школы Тэндай та, что четыре истины — о страдании, стечении, уничтожении и пути — или все вместе составляют полноту трех истин, или все вместе полностью пребывают повсюду в трех тысячах миров. В обоих случаях невозможно брать их как страдание, стечение, уничтожение и путь. Поэтому говорится, что нет страдания, нет стечения и так далее. Поистине, нет сущности дхарм, поэтому не может быть ничего такого, что называется отсутствием страдания, отсутствием стечения; значение этого подобно сказанному выше.

[102] Они же «четыре благородные истины».

[103] Имеется в виду Пагода Многочисленных Сокровищ, см. выше.



# Нитирэн
# Письмо с острова Садо[1]

*<Письмо послано Токи Дзёнину, чтобы тот показал его также другим ученикам Нитирэна. Наставник просит прислать ему на Садо списки погибших во время недавних столкновений в Столице и в Ставке. Также он просит передать ему в ссылку толкования Чжи-и к «Лотосовой сутре» и сборники мирских текстов, нужные ему для работы.>*

Чего боятся люди на свете — очутиться в огне, среди мечей, а еще каждый боится умереть. Даже быки и кони жалеют своего тела, и уж конечно, люди — тела человечьего. Даже прокаженный дорожит своей жизнью — что уж и говорить о здоровом!

А Будда проповедует: даже если весь великий тысячный трехтысячный мир наполнить семью драгоценностями — они не сравнятся с одним мизинцем, если им пожертвовать ради Сутры[2]. Юноша в Снеговых горах не пожалел своего тела[3]; подвижник, приверженный Закону-Дхарме, содрал с себя кожу[4]. Нет ничего дороже тела и

[1] Перевод по изданию [Нитирэн, 1956; 161—172].

[2] Пересказ рассуждения из «Лотосовой сутры», гл. XXIII, «Прежние деяния бодхисаттвы по имени Царь Врачевания». В этой главе бодхисаттва Царь Врачевания, яп. Якуо, совершает подношение Будде и сутре собственным телом, сжигая его. См.: [Лотосовая сутра, 1998; 275]. Семь драгоценностей в разных буддийских текстах перечисляются по-разному, например: золото, серебро, лазурит, хрусталь, агат, рубин, сердолик [там же; 506]. Великий тысячный трехтысячный мир — мироздание по учению «Лотосовой сутры», см. стр. 225.

[3] Юноша в Снеговых горах, яп. Сэссан-доси — Будда в одном из прежних своих рождений; он тогда предавался суровому подвижничеству в Снеговых горах — Гималаях. Чтобы испытать его, бог Индра в образе демона явился ему и прочел стихотворные строки: «Все движется, ничто не постоянно; таков закон рождения и гибели». Что же дальше? — спросил юноша. Спрыгнешь со скалы, если я тебе прочту это четверостишие до конца? — спросил демон. Юноша согласился, дослушал стихи и прыгнул в пропасть. Индра принял свой божественный облик и не дал юноше разбиться. Завершающие строки стихотворения таковы: «Кто погиб и для рождения, и для смерти — тот обретает покой и избавляется от суетных радостей». Это предание приведено в «Сутре о нирване» (ТСД 12, № 374, 451a). В Японии рассказ о юноше в Снеговых горах был известен еще с VII в., изображение на его сюжет занимает одну из панелей знаменитого «Ковчега Тамамуси», а переложение приведенного четверостишия стало «песней ИРОХА», японской азбукой.

[4] Этого подвижника также искушал демон: настоящий приверженец Закона Будды может содрать с себя кожу и записать на ней слова Закона как на бумаге, вместо туши взяв собственную кровь, а вместо писчей кисти — кость. Подвижник так и сделал. Рассказ об этом восходит к «Сутре о сетях Брахмы» (ТСД 24, 1009a—b). Схожий эпизод есть также в «Сутре о мудрости и глупости» (ТСД 4, № 202) в главе I. См. русский перевод тибетской версии этой сутры: [Сутра о мудрости и глупости, 2002; 32].

доли своих — а потому, если вручаешь их, как дар, изучая Дхарму, Закон Будды, то непременно станешь буддой. Кто готов отбросить тело и долю свою — разве пожалеет ради Закона других сокровищ? А кто жалеет имущества ради Закона Будды — едва ли сможет отдать ради него саму свою жизнь.

И по мирскому закону тоже так: если получил ты весомую милость, то долг нужно вернуть, хотя бы и ценою собственной жизни. Кажется, мало кто из подданных жертвует жизнью за господина, но на самом деле таких людей много. Мужчина готов бывает расстаться с жизнью из-за позора, женщина — из-за мужчины. Рыба, чтобы сохранить себе жизнь, селится в пруду, а сама боится — вдруг он обмелеет? — зарывается в ил, прячется на дне, и все же зарится на наживку и заглатывает крючок. Птица селится на дереве, а сама боится — не низко ли? — вьет гнездо на высокой ветке, и все же льстится на приманку и попадает в сети. И человек таков. Тратит жизнь свою на мирские мелкие делишки, но трудно ему расстаться хоть с малостью ради Великого дела, ради Закона Будды. Поэтому, должно быть, и нет среди нас таких людей, кто стал бы буддой.

Для Закона Будды от времени зависит, надо ли привлекать и хватать людей — или гнуть и ломать их. Здесь то же, что на двух мирских путях: просвещать или воевать[5]. Поэтому издревле великие мудрецы исполняли Закон сообразно времени. Юноша в Снеговых горах и царевич Саттва пожертвовали свои тела, чтобы изучить Закон[6], бодхисаттва не щадил себя, когда над ним издевались за его подвижничество[7]. В пору, когда не нужно мясо, зачем отдавать свое тело на съедение? А в век, когда нет бумаги, можно сделать бумагу из собственной кожи, когда нет кисти, можно соорудить кисть из собственной кости. Было время, когда хулили тех, кто нарушал

[5] «Просвещение» и «военная сила» (кит. *вэнь—у*, яп. *мон—бу*) как два начала управления людьми в китайской мысли обсуждаются начиная с древности. В Японии XIII в., в пору становления новой воинской словесности, часто сопоставляются пути просвещения и войны, милосердных заступников и грозных защитников Закона. Например — в «Собрании песка и камней» (свиток II, рассказ 5).

[6] По преданию, будда в одном из прежних рождений звался царевичем Саттвой. Он отдал свое тело на съедение тигрице, чтобы та могла накормить молоком голодных тигрят. Рассказ о Саттве приводится в «Сутре о мудрости и глупости» в гл. II. См.: [Сутра о мудрости и глупости, 2002; 36—41]. Изображение на этот сюжет также есть на «ковчеге Тамамуси».

[7] Речь идет о бодхисаттве Никогда Не Презирающем (яп. Дзё:фукё:) из главы XX «Лотосовой сутры»: над ним смеются, хулят его, закидывают грязью и камнями, а он все повторяет: «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]. Нитирэн в одном и том же письме отождествляет себя и с этим бодхисаттвой, и с его гонителями (ср. ниже).



заповеди или жил, вовсе обходясь без заповедей; тогда заповеди соблюдались, сохранялся правильный Закон — и в тот век нужно было строго держаться всех заповедей. В дни, когда учение Будды Сякамуни грозили уничтожить книжники и приверженцы Пути[8], нужно было взывать к государям и не щадить своей жизни — как наставники Закона Дао-ань и Хуэй-юань, как переводчик Фа-дао и другие[9]. Когда же внутри учения Сякамуни смешиваются Малая колесница и Великая колесница, условное учение и истинное учение, когда нужно отделить ясный жемчуг от черепков и камешков, отличить молоко коровы от молока ослицы[10] — надо, как великие учителя, Тянь-тай и Дэнгё[11], настойчиво и подробно разбирать разницу между великим и малым, условным и истинным, явным и тайным.

Скотское сердце таково: смирных пугаю, а сильных сам боюсь. Ученые мужи в наш век, подобно скотам, нападают на смиренных мудрецов, но трепещут перед жестокими мирскими законами. Кто же они, как не двуличные сановники? Сильного мужа впервые узнаешь, когда он победит сильного врага. Когда у дурного правителя рушится правильный Закон, союзниками его остаются монахи, приверженные к ложным законам, а мудрецы покидают его. Кто в такую пору соблюдет свое сердце, подобное сердцу царя-льва, непременно станет буддой. Таков, например, я — Нитирэн. Это не похвальба, ибо настойчива и сильна в моем сердце забота о Правильном Законе. А на всякого гордеца непременно найдутся сильные враги — тут-то и проявится его трусливое сердце. Так демон-

[8] Речь идет о гонениях на буддизм в Китае. Книжники — конфуцианцы, приверженцы пути — даосы.

[9] Дао-ань (312/314—385), по преданиям, подготовил больше пятисот учеников. Он одним из первых выступил против того, чтобы переводить буддийские понятия словами из словаря даосской мысли, «подменяя значения» (кит. *гэи*, яп. *какуги*). Хуэй-юань (334—416) — ученик Дао-аня, продолжал его дело, обосновал, что монах не должен оказывать почести императору; см.: [Хуэй-юань, 1993]. Фа-дао (1086—1147) в 1119 г. возразил против решения государя Хуэй-цзуна заменить принятые буддийские термины даосскими аналогами; за это Фа-дао претерпел пытки и был отправлен в ссылку.

[10] Молоко ослицы считалось ядовитым для человека.

[11] Тянь-тая Чжи-и, основателя учения Тяньтай в Китае, и Дэнгё-дайси Сайтё, основателя школы Тэндай в Японии, Нитирэн чтит как подвижников «Лотосовой сутры», проведших четкую грань между истинным учением этой сутры и всеми остальными, «условными» учениями. Сайтё почти в каждом из своих сочинений подчеркивает разницу между учениями Малой и Великой колесниц — двух больших направлений буддизма, хинаяны и махаяны. По Сайтё, для японцев с их «совершенными» способностями лучше всего подходит самое последовательное, истинное, а не условное махаянское учение — то, которое изложено в «Лотосовой сутре» и разработано в школе Тяньтай.

асура хвалился своею мощью, но когда его укорил бог Тайсяку, сжался и спрятался внутри цветка лотоса на озере Несогреваемом[12].

Даже если бы был лишь один знак, одна строка правильного Закона — когда они соразмерны веку и склонностям людей, то люди непременно обретут Путь. Даже если изучить тысячу сутр и десять тысяч толкований, если они не сообразны веку и склонностям людским, их окажется недостаточно.

Уже двадцать шесть лет прошло после усобицы годов Драгоценного Правления[13] — и в нынешнем году, во втором месяце, с одиннадцатого дня по семнадцатый снова шла смута[14]. Дурным людям с внешних путей трудно опрокинуть правильный Закон Будды, Пришедшего своим путем; если кто и может разрушить Закон — так это собственные ученики Будды. Как говорят, тело льва пожирают лишь черви, что гнездятся в нем самом[15]. Людей, обретших великую мощь по закону воздаяния, едва ли могут сокрушить дальние супостаты: их сокрушают ближние. Как сказано в «Сутре о Наставнике-Врачевателе»: «Это бедствие от смуты в собственном нашем мире»[16]. А в «Сутре о человеколюбивом государе» говорится: «Когда уходят святые мудрецы, непременно приходят семь бедствий»[17]. В «Сутре золотого света» сказано: «У каждого из тридцати трех богов это рождает гнев, и они своею волей усмиряют злодеяния государя такой страны»[18]. Хотя я, Нитирэн, и не святой мудрец, я, как сказано в самой «Сутре о Цветке Дхармы», принял и держу ее — и

[12] Несогреваемое, яп. Мунэцути, санскр. Анаватапта, озеро в Индии, упоминается во многих буддийских текстах. Неясно, к какому источнику здесь отсылает Нитирэн. Тайсяку — бог Индра, почитаемый как защитник буддийской Дхармы.

[13] Драгоценное Правление, *Хо:дзи* — первый из девизов правления государя Гофукакусы, относится к 1247—1249 гг. Речь идет о междоусобице, в которой род сиккэнов Ходзё разгромил влиятельный в восточных землях род Миура, своих бывших союзников.

[14] В междоусобице 1271—1272 гг. врагом сиккэнов Ходзё оказался их собственный родич, Ходзё Токисукэ, представитель Ставки в государевой Столице. Токисукэ и его сторонников в Ставке и в Столице разгромили в десятых числах второго месяца 1272 г., к семнадцатому дню смута уже завершилась.

[15] В буддийских текстах нередко приводится сравнение: тело мертвого льва не гложут другие звери, его поедают лишь черви, что заводятся внутри него. Так же и Закону Будды не страшны внешние враги, его могут разрушить лишь дурные буддисты.

[16] ТСД 14, № 450, 407c.

[17] ТСД 8, № 245, 832c. Бедствия таковы: 1) солнце и луна сходят со своих путей, 2) нарушается ход созвездий, начинаются 3) пожары, 4) наводнения, 5) ураганы, 6) засухи, 7) мятежи внутри страны и нашествия чужеземцев.

[18] ТСД 16, № 663—665; здесь, вероятно, № 663, 347b (в других переводах сутры тоже есть похожие места). В буддийской картине мира тридцать три божества во главе с Индрой — обитатели одного из уровней небес (небо Тридцати Трех, санскр. Траястримша), каждые сутки их жизни равны ста земным годам.



потому подобен мудрецу. Не могу я ошибаться — ведь все мои толкования опираются на знание о делах здешнего мира, взятое из нее. В нынешнем веке все идет точно так, как я говорил, а значит, можно не сомневаться: в будущей жизни будет так же.

«Нитирэн для правящего дома восточных земель — опорный столп, солнце и луна, черепашье зерцало[19], ясное око. Когда потеряете, отбросите Нитирэна — непременно придут семь бедствий!» — в прошлом году в двенадцатый день девятого месяца, когда на меня пал гнев властей, я кричал это в полный голос[20]. И что же: разве не пришли беды шестьдесят дней спустя и потом сто пятьдесят дней спустя?[21] Это, должно быть, воздаяние, но это еще только цветы — и неужто не плачевно будет, когда созреют истинные плоды?

Глупцы в нашем мире мыслят так: «Был бы Нитирэн мудрецом — зачем бы он навлек на себя бедствия от властей?» Но сам Нитирэн знает: так и должно быть.

Бывает, сын избивает отца и мать: таков государь Адзясэ[22]. Бывает, человек покушается убить Будду и архатов, проливает их кровь: таков Дайбадатта. Отцеубийцу восхваляют шестеро дурных советников, врагу Будды благоволят Кукари и другие[23]. В нашем веке Нитирэн — отец и мать для правящего дома. Он подобен будде и *архату*. Правитель и его приспешники радуются, совершив тяжкий грех: прискорбно, но они бесстыдны. Наставники Закона — хулители Закона! — стараются, как бы не открылись их собственные злодейства, и теперь они какое-то время тоже могут радоваться. Но потом им придется скорбеть не меньше, чем Нитирэну и его дому[24]. Так радовался Ясухира, когда погубил свое-

[19] «Черепашье зерцало» — панцирь черепахи, который в древности в Китае и Японии использовали для гадания.

[20] Нитирэн описывает, как его арестовывали осенью 1271 г. Затем его судили и отправили в ссылку на остров Садо. Правящий дом восточных земель, *Канто:-но гоитимон*, здесь — род сиккэнов Ходзё. В других текстах Нитирэн несколько иначе пересказывает свои слова, сказанные, когда его брали под стражу: вы рушите «опорный столп страны Японии», *Нихонкоку-но то:рё:*.

[21] Нитирэн говорит о событиях 1271—1272 гг., связывая их с теми гонениями, которые он претерпел. Через два месяца началась, а через пять завершилась смута, о которой он говорил выше.

[22] Санскр. Аджаташатру, современник Будды, сверг с престола и погубил своего отца и заточил в темницу мать. Однако и у него нашлись льстивые советники, которые убеждали его, что он действует правильно.

[23] Дайбадатта (Девадатта) — родич Будды, всячески вредивший ему и его ученикам-архатам. Кукари (Кокалика) — человек, живший в общине Будды, но вставший на сторону ее врага Девадатты; упоминается, например, в «Сутре о мудрости и глупости» (ТСД 4, № 202, 381a) в главе XVII. См.: [Сутра о мудрости и глупости, 2002; 118].

[24] Нитирэн называет свою общину словом *итимон* — тем же, что и дом Ходзё.

го младшего брата и судью Куро[25]. Великие демоны, которые уничтожат правящий дом, уже вторглись в страну. В «Сутре о Цветке Дхармы» сказано: «Злые духи войдут в тела тех людей...»[26]

Надо мной, Нитирэном, тоже не издевались бы так, не будь моих прежних деяний. В главе «Никогда Не Презирающий» сказано: «Когда наказание его исчерпалось...»[27] Безмерные поношения и издевательства, какими клеветники Закона мучили Никогда Не Презирающего, были обусловлены его прежними деяниями. И конечно, по той же самой причине Нитирэн в нынешней жизни родился бедным и ничтожным, появился на свет в доме *сэндар*[28]. Хотя в сердце и имел малую долю веры в «Сутру о Цветке Дхармы», тело было скотским, лишь похожим на человечье. Питались рыбой и птицей, однажды соединили красное и белое начала[29], и внутри них поселили сознание-божество[30]. Будто в мутной воде отразилась луна, будто в нечистоты кануло золото. Ибо сердце верит в «Сутру о Цветке Дхармы» и не боится даже богов — Бона и Тайсяку[31]. Тело же — тело скота, плоть и сердце друг другу не сообразны. А значит, так и должно было быть, что я сделался глупцом. В сравнении с телом сердце — как луна или золото.

Как быть, если на мне тяготеет кара за прежнюю мою клевету на Закон? Как знать: может быть, во мне возродился дух *бику* Победоносного Ума? А может, душа Великого Небожителя?[32] Не был ли

[25] Фудзивара-но Ясухира (1155—1189) принадлежал к «дальней» ветви рода Фудзивара, владевшей землями на крайнем северо-востоке тогдашней Японии, в провинции Муцу. После победы рода Минамото над родом Тайра в междоусобной войне 1180-х годов Ясухира, виновный в гибели своего младшего брата, пытался добиться милостей от Минамото-но Ёритомо (будущего первого сёгуна) и для этого погубил прославленного полководца Минамото-но Куро Ёсицунэ (1159—1189), который доводился Ёритомо младшим братом и мог быть его соперником в борьбе за власть. Звание «судьи», *хо:ган*, Ёсицунэ получил от отрекшегося государя Госиракавы. Злодеяние не пошло впрок Ясухире — Ёритомо вскоре расправился и с ним.

[26] «Лотосовая сутра», глава XIII, «Увещевание держаться твердо» [Лотосовая сутра, 1998; 212].

[27] «Лотосовая сутра», глава XX, «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий» [Лотосовая сутра, 1998; 267].

[28] Санскр. *чандала*, яп. *сэндара* — «неприкасаемый», принадлежащий к низшему слою общества в Индии. Составители жизнеописаний Нитирэна обычно указывают, что отец его был опальным воином, сосланным в землю Ава, но сам Нитирэн пишет о себе как о сыне «презренного рыбака».

[29] Они же женское и мужское начала, Инь и Ян.

[30] *Синдзин*.

[31] Брахмы и Индры.

[32] Монах (яп. *бику*, санскр. *бхикшу*) по имени Победоносный Ум (яп. Кацуи, санскр. Джаямати) упоминается в нескольких буддийских текстах. Он учил, что раз все вещи по природе своей пусты, то между добром и злом разницы нет, а значит, подвижничество не нужно. Великий Небожитель (яп. Дайтэн, санскр. Махадева), здесь — монах, живший в Индии примерно через сто лет после ухода Будды в нирвану; из-за этого монаха случился раскол в общине последователей Будды (на два направления: более строгое, стхавиравады, и менее строгое, махасангхику). В текстах китайского буддийского канона Махадева предстает как исключительный злодей: он будто бы сожительствовал с родной матерью, а потом убил ее.



я среди тех, кто презирал и гнал Никогда Не Презирающего? Или среди тех, кто лишился разума?[33] Или среди пяти тысяч высокомерных[34], или среди слушателей третьего разряда?[35] Трудно изменить последствия деяний!

Если железо раскалить и ковать, получается меч. Мудрецу и святому нужно пройти через испытания хулой. В том, что ныне на меня обрушилась кара, нет ни доли нынешней вины. Нет! В этой жизни я избуду тяжкие прежние грехи и смогу в будущем рождении избежать трех дурных миров[36]. В «Сутре об уходе в нирвану»[37] Будда говорит: «В будущем веке станут лишь для виду надевать плащи-*кэса*[38]; внутри моего Закона-Дхармы, выйдя из дому и изучая Путь, они будут ленивы и небрежны, станут клеветать на клятвенные сутры, предназначенные для широкого распространения[39]; воистину, следует

[33] Отсылка к притче о лекаре и его сыновьях из «Лотосовой сутры» (глава XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»). Лекарь по делам уезжает в другую страну. Без него сыновья получают от кого-то и выпивают ядовитое зелье; все они страдают, а некоторые еще и лишаются разума. Вернувшись, отец готовит противоядие, и сыновья, сохранившие здравый ум, выпивают снадобье и исцеляются. Но обезумевшие отказываются пить. Лекарь тогда применяет уловку: снова уезжает и велит передать своим домашним, что их отец умер в пути. Тогда даже и безумные принимают лекарство и выздоравливают. После этого лекарь возвращается домой. Так и Будда прежде (до «Лотосовой сутры») говорил своим ученикам, что смертен — чтобы побудить их осваивать Закон-Дхарму; теперь же он открывает слушателям свою истинную вечную природу.

[34] «Пять тысяч высокомерных» — слушатели, которые в «Лотосовой сутре» собрались на проповедь Будды, но вскоре ушли, недовольные услышанным.

[35] О «людях третьего разряда» говорится в «Лотосовой сутре» в главе VII, «Сравнение с призрачным городом» [Лотосовая сутра, 1998; 171]. Первый разряд здесь составляют шестнадцать царевичей, ставших учениками Будды; второй разряд — те, кто слушал сутру вместе с царевичами и воспринял ее; третий разряд — те, кто тоже слушал ее, но сомневался.

[36] Ада, мира голодных духов и мира животных.

[37] «Сутра об уходе в нирвану», ТСД 1, № 5 и 6. Этот текст — китайский перевод ранней версии сутры, передающей последние наставления Будды. Более поздняя, махаянская версия той же сутры называется «Сутрой о нирване», ср. выше. Отсылка здесь, вероятно, к ТСД 1, № 5, 172a, сутра цитируется не дословно.

[38] Санскр. *кашая*, яп. *кэса* — монашеская накидка, носится перекинутой через левое плечо, чтобы правая рука оставалась открытой.

[39] «Клятвенные сутры» — тексты, где Будда произносит клятву, что его проповедь истинна, и эту клятву подтверждают или сама «великая земля», или боги, или прежние будды и т. д.

знать: все это нынешние приверженцы ложных путей». Люди, видя эту запись сутры, должны устыдиться самих себя. Сейчас мы выходим из дому, надеваем плащи, но при этом ленимся, пренебрегаем ученьем; это нас Будда называет приверженцами внешних путей, учениками шести лжеучителей, живших в его время[40]. Один разряд — Хонэн и иже с ним, другой разряд — Дайнити и иже с ним; первых зовут «школой памятования о будде», вторых — «школой созерцания»[41]. Первые налагают на «Сутру о цветке Дхармы» четыре знака — «отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть»[42] — и угрожают, утверждают, что надо довольствоваться условным учением, призывать по имени будду Амиду. Вторые провозглашают «особую передачу вне учения», называют «Сутру о Цветке Дхармы» пальцем, указующим на луну[43], видят в ней всего лишь письменные знаки — и смеются над нею. Такие люди должны были явиться изнутри учения Будды как последыши шести лжеучителей. Прискорбно!

В «Сутре о нирване» Будда излучает ясный свет, озаряет сто тридцать шесть адов под землею — и там не должно остаться ни одного грешника. Ибо, как сказано в «Сутре о Цветке Дхармы» в главе «Продолжительность жизни Татхагаты», буддами станут все. Однако тех, кого именуют *иссэндай*[44], клеветников Закона, стражи подземных темниц оставили тогда в заточении. И они продолжали жить там — а теперь стали жителями страны Японии. И у меня, Нитирэна, зерна деяний, посеянные в прошлом, таковы: я сам был клеветником Закона, и в нынешней жизни памятовал о будде Амиде[45], много лет, видя подвижников «Сутры о Цветке Дхармы»,

[40] «Внешние пути» — небуддийские учения. Во многих буддийских текстах упоминаются шесть учителей, живших во времена Будды (основатель джайнизма Джина Махавира и другие). См. о них: [Шохин 1997].

[41] См. о Хонэне и Дайнитибо Нонине стр. 116—118, 167—168.

[42] *Ся хэй каку хо*:. Нитирэн в разных сочинениях несколько раз повторяет, что Хонэн предписывал «отбросить» и т. д. «Лотосовую сутру» как якобы уже бесполезную в «последнем веке». Есть ли у Хонэна в самом деле такое утверждение именно о «Лотосовой сутре», остается спорным, хотя о бессмысленности книжных штудий он действительно говорит.

[43] Отсылка к широко известному сравнению из традиции *дзэн*: те, кто неверно понимает учение Будды, подобны дураку, которому в ясную ночь показали: «Смотри — луна!», а он решил, что «луною» называется указательный палец. Приверженцы радикального подхода к «созерцанию» относят это сравнение к любым буддистам-книжникам, кто больше сосредоточен на самой книге, а не на просветлении.

[44] *Иччхантика* (санскр.), яп. *иссэндай* — «отверженные», люди, не могущие спастись. По учению «Лотосовой сутры», по природе никто из людей не «отвержен», но закрыть для себя путь к спасению человек может, если клевещет на Дхарму.

[45] В юности Нитирэн, по собственным его признаниям, был истовым амидаистом, как и его родители.



смеялся над ними: «Еще ни один человек не обрел...», «Ни один из тысячи...»[46] — и тому подобное. Сейчас я протрезвел от опьянения клеветы на Закон и огляделся: так человек, напившись допьяна, убивает отца и мать и радуется, а протрезвев, горько сетует. Нет толку от сожалений, такой грех трудно избыть. Что же сказать о том, чье сердце пропитано прежней клеветой на Закон? Если посмотрим, что записано в сутрах, то и вороны черны, и цапли белы оттого, что крепко окрашены прежними своими деяниями. Приверженцы внешних путей, не понимая этого, говорят, будто такая окраска появляется сама собою. Нынешние люди, если пытаешься обличить и опровергнуть их клевету на Закон, всячески оправдываются: мы, мол, вовсе не клеветники! И при этом каждый раз справа и слева отбиваются: Хонэн якобы не писал, что врата «Сутры о Цветке Дхармы» нужно опрокинуть. Что взять с памятователей о будде! — но и люди из школ Тэндай, Сингон и других всецело на их стороне.

В этом году в шестнадцатый-семнадцатый дни первого месяца сторонники «памятования о будде» из земли Садо, несколько сот человек во главе с памятователем по имени Инсёбо[47] пришли к Нитирэну и сказали:

— Досточтимый Хонэн не велел отбросить «Сутру о Цветке Дхармы». Он завещал всем живым существам произносить слова памятования о будде и писал, что эта великая заслуга несомненно обеспечивает рождение в Чистой земле. Его хвалят — хорошо, хорошо! — и монахи с горы Хиэй, и вместе с ними наставники Закона из храма Миидэра[48]. Как же ты разобьешь это?

По сравнению с памятователями из Камакуры эти еще намного хуже — нет мерки, чтобы выразить, насколько они бесстыдны![49]

О, сколь страшную клевету на Закон возвел я, Нитирэн, в прежних рождениях и в прежние дни нынешней моей жизни! Стать учениками такого человека, родиться в такой стране — не

[46] Нитирэн здесь повторяет слова китайских наставников амидаистского учения — Дао-чо и Шань-дао, см. стр. 112—113.

[47] Данных об этом монахе нет. В ссылке на острове Садо жило много монахов, в том числе «исключительные» амидаисты. Монахи из храма Энрякудзи на горе Хиэй и из храма Миидэра у ее подножия, вероятно, были сосланы на Садо после очередного вооруженного столкновения между этими двумя враждовавшими храмами (тот и другой принадлежали к школе Тэндай).

[48] Видимо, к такой точке зрения эти монахи пришли уже в ссылке. Вообще, почти все монахи школы Тэндай были амидаистами в широком смысле слова, но «исключительную» версию этого учения школа Тэндай не принимала.

[49] При Ставке в Камакуре в разные годы проповедовали многие знаменитые амидаисты, в том числе последователи Хонэна.

понимаю, как такое могло статься с вами! В «Сутре об уходе в нирвану» сказано: «О, добрые сыны! Кто в прошлом совершил неизмеримые грехи, всевозможные злодеяния, тому за грехи воздастся: или им будут пренебрегать, или он будет уродлив на вид, или ему будет недоставать одежды, не хватать питья и пищи, и он будет стремиться к богатству, но безуспешно. Он родится в бедном доме или в доме приверженцев ложных взглядов, или пострадает от властей». Еще там говорится: «Им воздастся всяческими человеческими страданиями, а облегчить свои муки в нынешнем веке они сумеют благодаря силе заслуг, которые можно накопить, защищая Закон-Дхарму»[50].

Не будь меня, Нитирэна, могло бы статься так, что Будда здесь лжет. Но вот я: во-первых, меня презирают; во-вторых, я с виду уродлив; в-третьих, одежды недостает, в-четвертых, питья и еды не хватает, в-пятых, я ищу достатка, но впустую; в-шестых, я родился в бедной семье; в-седьмых, родился в доме, где приняты были ложные взгляды; в-восьмых, правители меня преследуют. Все эти восемь строк относятся ко мне одному, к Нитирэну. Кто взобрался на высокую гору, тому ничего не остается, как спускаться. Кто презирал людей, того в ответ будут презирать. Кто хулил уродливых, тому воздается уродством. Кто отбирал у людей одежду и пищу, непременно становится голодным духом. Кто потешался над нищетою монаха, строго соблюдавшего заповеди, рождается в бедной семье. Кто хулил семьи, верные правильному Закону, тот родится в семье, приверженной ложным воззрениям. Кто смеялся над добрыми заповедями, становится простолюдином и терпит притеснения от правителей. Так установлен закон всегдашних причин и последствий.

Но — нет! У меня, Нитирэна, причины и последствия не таковы. Ибо я в прошлом презирал подвижников «Сутры о Цветке Дхармы».

— «Сутра о Цветке Дхармы» — это сутра, подобная луне рядом с луной, звезде подле звезды, горе Хуашань, взгроможденной на гору Хуашань[51], сокровищу среди сокровищ!

Так я смеялся над нею, то превознося ее, то понося, и поэтому терплю восемь видов великих мучений. Эти восемь видов обычно появляются по очереди, каждый следующий — после исчерпания предыдущего. Но теперь я, Нитирэн, решительно ополчился на врагов «Сутры о Цветке Дхармы», и из-за этого для меня все мучения начались одновременно. Приведу сравнение: простой человек живет у себя в уезде, столько-то денег должен поземельному начальнику[52] и прочим, но с него не слишком строго взыскивают, год за годом продлевают срок выплаты. Но если он соберется уезжать из этих мест — тут-то с него и взыщут все долги разом. Это и значит: «...благодаря силе заслуг, которые можно накопить, защищая Закон».

[50] Цитата не дословная, видимо, имеется в виду ТСД 1, 162a.

[51] Хуашань, яп. Кэсан, — одна их священных гор Китая.



В «Сутре о Цветке Дхармы» говорится: «Люди, не обладающие знанием, будут поносить и оскорблять нас, а также побивать мечами и палками, черепицей и камнями, будут клеветать на нас царям, высшим сановникам, брахманам, домохозяевам, но мы вынесем все эти трудности»[53]. Если бы стражи ада не мучили грешников, тем трудно было бы выйти из ада. Если бы не было правителей и сановников нынешнего века, Нитирэну трудно было бы избыть тяжкий грех — прошлую свою клевету на Дхарму. Нитирэн подобен прежнему Никогда Не Презирающему; люди нынешнего века подобны четырем разрядам тех, кто презирал и гнал его[54]. Люди различны, но причина всего одна.

Хотя разные люди убивают своих отца и мать, но попадают они в один и тот же ад Беспросветный. Если Нитирэн смог совершить те же дела, что стали причиной для Никогда Не Презирающего, то разве этот же самый человек не сможет стать Буддой Сякамуни? А эти люди — разве их нельзя назвать Бхадрапалой и прочими?[55] Понятно, что они, увы, тысячи кальп будут страдать в аду Аби[56]. Что с ними делать? Эта толпа презиравших и гнавших, хотя вначале и хулила его, но потом была сломлена его верой и последовала за ним. Большая часть их грехов исчезла, осталась малая часть, но и за нее им воздалось столь же великими муками, как тем, кто убил отца, мать или тысячу человек. У людей нынешнего века нет перемены в сердцах. Как сказано в главе «Сравнение»: их не освободят из ада в течение бесчисленных кальп, не

[52] «Поземельный начальник», *дзито:* — представитель Ставки в одном или нескольких поместьях. Отвечал за безопасность и за своевременный сбор податей в пользу владельцев поместья; часть дохода шла ему самому.

[53] Глава XIII, «Увещевание держаться твердо» [Лотосовая сутра, 1998; 211]. Нитирэн чуть переиначивает текст сутры, вставляя «черепицу и камни» — из главы XX.

[54] Четыре разряда здесь — монахи, монахини, миряне, мирянки.

[55] В «Лотосовой сутре» в главе XX сказано, что Никогда Не Презирающий стал буддой, а именно Буддой Сякамуни. Гонители Никогда Не Презирающего стали бодхисаттвами — слушателями Будды, такими как бодхисаттва Бхадрапала [Лотосовая сутра, 1998; 266].

[56] Кальпа — неизмеримо долгий промежуток времени; Аби (Авичи, Беспросветный) — название самого нижнего уровня ада.

отпустят столько веков, сколько пылинок в мирах, числом подобных пылинкам...[57]

Итак, оставим их. Хотя другие люди, кажется, верят Нитирэну, но когда Нитирэна притесняют, у них возникают сомнения. Они не только отбрасывают «Сутру о Цветке Дхармы», но и, в свою очередь, поучают Нитирэна, считая себя мудрецами. Эти предубежденные люди пробудут в аду Аби даже дольше, чем приверженцы памятования — нет меры, чтобы выразить, как это дурно!

Демон-асура сказал: у будды восемнадцать миров, а у меня — девятнадцать миров[58]. Сторонники внешних путей говорят: у Будды один путь к конечной цели, а у нас девяносто пять путей к конечным целям[59]. Так же и здесь.

— Хотя монах Нитирэн наш учитель, он слишком резок. Мы должны мягче распространять «Сутру о Цветке Дхармы»...

Так светлячки смеялись над солнцем и луной, так муравейник принижал гору Хуашань, колодец и ручей презирали реку и море, сорока смеялась над фениксом — смешно![60]

Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!

Ученикам Нитирэна, мирянам и остальным.

*<В конце письма Нитирэн просит прощения, что пишет всем ученикам сразу — потому что на острове Садо трудно достать писчую бумагу. Он спрашивает о судьбе нескольких своих учеников и перечисляет еще несколько книг, которые нужны ему для работы.>*

[57] «Лотосовая сутра», глава III («Сравнение»); см.: [Лотосовая сутра, 1998; 133—134].

[58] Восемнадцать миров — миры видимого, слышимого, обоняемого, воспринимаемого на вкус, осязаемого и мыслимого (шесть «предметных» миров), зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мысли (шесть «чувственных» миров), а также шесть миров соответствующих чувственных сознаний: сознания зрительного и т. д. Девятнадцать миров получаются, если к шести чувствам добавить еще одно, седьмое — несуществующее.

[59] Во многих буддийских текстах говорится, что во времена Будды Сякамуни в Индии процветало 95 других, ложных, учений.

[60] Отсылка к древнекитайской книге «Чжуан-цзы» (глава I, «Странствия в беспредельном»). См.: [Мудрецы Китая, 1994; 123].



# Нитирэн
# Письмо монаху Абуцу[1]

С почтением прочел твое письмо. Рад был получить твои подношения на Драгоценную Пагоду: один *каммон* денег, белый рис и всевозможные дары[2]. Все их я только что смиренно преподнес нашей исконно почитаемой «Сутре о Цветке Дхармы». Прошу, будь спокоен насчет них.

Ты спрашиваешь: что означает Драгоценная пагода будды по имени Многочисленные Сокровища, явившаяся из-под земли?[3] Учение о ней в самом деле очень важно. Рассуждая о пагоде, Великий учитель Тянь-тай в восьмом разделе «Строк»[4] различает у пагоды два уровня: она дает свидетельство о сказанном прежде и подводит к тому, что будет сказано далее[5]. «Засвидетельствовать сказанное прежде» — то есть во вратах следа, «подвести к дальнейшему» — то есть к исконным вратам[6]. Или так: закрытая пагода — это врата следа, а открытая пагода — исконные врата, и в них две вещи: предмет познания и познающая мудрость. Здесь еще многое можно сказать, но пока оставим это.

Как сказано, три разряда слушателей голоса Будды[7], когда приходят к «Сутре о Цветке Дхармы», видят Драгоценную пагоду в

[1] Перевод по изданию [Нитирэн, 1956; 155—159].

[2] *Каммон*, или тысяча монет, — мера веса, чему она точно равнялась в конце XIII в., неизвестно, возможно, около 3,5—4 кг.

[3] О «Драгоценной пагоде», она же «Драгоценная ступа» (*хо:то:*, санскр. *ступа*, «гробница», сооружение над местом погребения пепла похоронного костра) речь идет в «Лотосовой сутре» в главе XI («Видение Драгоценной ступы»). Пагода, украшенная драгоценностями, появляется над Орлиной горой, где проповедует Будда. В пагоде восседает будда прежних времен по имени Многочисленные Сокровища, яп. Тахо, санскр. Прабхутаратна. Он подтверждает, что Сякамуни был Буддой уже в древнейшие времена, а не стал им в нынешней своей жизни.

[4] «Изящные строки Цветка Дхармы» Чжи-и (ТСД 34, № 1718).

[5] Нитирэн здесь говорит о явлении «Драгоценной пагоды» как важнейшем событии, описанном в «Лотосовой сутре»: оно подтверждает предыдущие рассуждения Будды и служит введением к последующим.

[6] Чжи-и делит «Лотосовую сутру» на две большие части: «врата следа», *сякумон*, или предварительные наставления земного учителя Сякамуни, и «исконные врата», *хоммон*, или истинное учение вечного Будды. Граница между ними в строгом смысле проводится по XVI главе сутры, где Будда Сякамуни открывает ученикам, что был буддой всегда.

[7] Эти три разряда различают Фа-юнь в «Записках о значениях Сутры о Цветке Дхармы» (ТСД 33, № 1715 601a), а вслед за ним и Чжи-и. Первый разряд — это те, для кого Будда проповедует Дхарму как таковую, *Хо:сэцу-сю:*, то есть говорит, что у будды нет «ни двух, ни трех колесниц», а есть лишь одно учение, Единая

своих собственных сердцах. Ныне ученики-монахи и прихожане-миряне[8] у меня, у Нитирэна, снова и снова уподобляются им. В пору конца Дхармы нет Драгоценной пагоды отдельно от образов мужчины или женщины, хранящих «Сутру о Цветке Дхармы». А раз так, то когда человек — все равно, богатый или бедный, знатный или простой — возглашает: «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!»[9] — то его собственное тело и есть Драгоценная пагода, он сам и есть будда Многочисленные Сокровища. Вне «Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» нет Драгоценной пагоды. Заглавие «Сутры о Цветке Дхармы» — это и есть Драгоценная пагода. А Драгоценная пагода — это и есть «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы».

Вот у тебя, досточтимый Абуцу, тело состоит из пяти великих начал: земли, воды, огня, ветра и пространства[10]. Пять начал —

колесница (так — во II главе «Лотосовой сутры», она называется «Уловки»). Воспринять такую проповедь оказался способен только Шарипутра, и Будда предсказывает ему, что он обретет просветление, станет буддой. Второй разряд — те, для кого Будда проповедует с помощью сравнений, *хисэцу-сю:*, приводя в главе III («Сравнение») притчу о горящем доме. В ней отец, чтобы выманить непослушных детей из горящего дома, обещает им игрушечные повозки, а потом увозит их подальше от пожара на одной настоящей повозке; так и Будда прежде проповедовал будто бы разные учения, а на деле его Дхарма едина. Далее в главах IV—VI Будда приводит и другие сравнения. В таком виде наставление понимают Махакашьяпа, Махакатьяяна, Махамаудгальяяна и Субхути, и они тоже получают предсказания, что станут буддами. Третий разряд — те, для кого Будда в главе VII («Сравнение с призрачным городом») называет «причину и условие» своего собственного просветления, *иннэн-сю:*, то есть рассказывает, как он сам в далеком прошлом стал приверженцем Единой колесницы и благодаря этому впоследствии смог стать Буддой. Это наставление понимают Пурна Майтраянипутра, Каундинья и еще тысяча двести пятьдесят учеников, и им Будда тоже предсказывает, что они станут буддами.

[8] Учеников-монахов Нитирэн называет словом *дэси*, а мирян — *данна*.

[9] То есть произносят слова, *Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:* — совершают обряд возглашения «заглавия», *даймоку*, главный обряд, которому учит Нитирэн.

[10] Пять первоначал, составляющих тело, воспринимаемое чувствами (зримое, слышимое, осязаемое, имеющее запах и вкус). В буддийском учении первоначала мыслятся не как вещественные в обычном смысле слова; это, скорее, пять свойств воспринимаемого предмета, которые делают возможным его восприятие, а «материальных», независимых от сознания вещей не существует, как не существует и сознания, независимого от предметов, которые оно себе выстраивает. «Тайное учение», обосновывая буддийский обряд, соотносит пять первоначал с пятью свойствами вселенского будды: «земля» и осязаемость — это его нерожденность, «вода» и вкус — невыразимость словами, «огонь» и зримость — чистота, «ветер» и запах — необусловленность, а «пространство» и слышимость — пустота. Соответствие устанавливается мантрой *А-Ва-Ра-Ка-Кья*, где каждый слог соотносится с одним из первоначал и с одним из свойств будды. В Японии такое учение разрабатывал Ку:кай в трактате «Значение слов “Стать буддой в этом теле”» (ТСД 77, № 2428). То, что каждый человек в нынешнем своем теле может стать буддой, Кукай объясняет, показывая, что свойства тела — это и есть свойства будды.



это пять знаков заглавия сутры. Раз так, то ты сам, монах Абуцу, и есть Драгоценная пагода, Драгоценная пагода — это и есть ты, монах Абуцу, и вне тебя бесполезно искать ее[11]. Ты — Драгоценная пагода, украшенная семью сокровищами: слушанием наставлений, верой, соблюдением заповедей, стойкостью, продвижением вперед, отрешением от страстей, покаянием[12]. Неверно думать, будто ты совершаешь подношения Драгоценной пагоде будды по имени Многочисленные Сокровища: ты преподносишь дары самому себе. Ты сам и есть исконно просветленный будда, Пришедший Своим Путем, тот, чьи три тела суть одно тело[13]. Веря так, возглашай: «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» — здесь и будет Драгоценная пагода. В Сутре сказано: «Если в какой-нибудь земле будут проповедовать Сутру о Цветке Дхармы, моя ступа-гробница появится там из-под земли»[14]. Сколь редкостно и ценно! И раз так, то я для тебя рисую образ Драгоценной пагоды[15]. Никому ее не отдавай, иначе как собственным детям. Не показывай ее никому кроме тех, в чьем серд-

[11] Здесь Нитирэн отталкивается от буддийского «тайного учения» в его практическом применении. Надгробными памятниками в Японии часто служили «пагоды пяти кругов» (*горинто:*) — сооружения из пяти камней, обтесанных в виде пяти тел: куба, шара, пирамиды, полушария и пирамиды, стоящей на полушарии. Эти пять тел соответствуют пяти первоначалам, на них могли быть надписаны санскритские буквы той мантры, о которой говорилось выше (см. прим. 10). Памятник мыслился как нетленное «тело» умершего, тождественное телу Будды. Современники Нитирэна при слове «пагода», скорее всего, представляли себе не только храмовую башню, но и надгробие из пяти камней. Имея в виду этот образ, Нитирэн выстраивает свое понимание обряда: пять первоначал он отождествляет с пятью знаками заглавия «Лотосовой сутры». А если это так и если, как он сказал выше, заглавие сутры — это и есть Драгоценная пагода, то тело почитателя сутры и есть пагода, а сам он в этом теле — будда Тахо, свидетельствующий истинность «Лотосовой сутры».

[12] В «Лотосовой сутре» говорится, что Драгоценная пагода украшена семью сокровищами. Их список в разных толкованиях может быть разным, например: золото, серебро, лазурит, хрусталь, агат, рубин, сердолик [Лотосовая сутра, 1998; 506]. Нитирэн их отождествляет с семью добродетелями, они же «семь достояний мудреца», *сити сё:дзай*; их названия — *мон-син-кай-дзё:-син-ся-дзан*.

[13] Пришедший своим путем — *Нё:рай*, санскр. *Татхагата*, величание Сякамуни и других будд. У будд различаются три тела: во вселенском «теле Закона-Дхармы» будда исконно тождествен всему в мире, в том числе и каждому непросветленному существу; в «Превращенном» земном теле будда проповедует, а в сияющем «теле Соответствия» является страждущим как спаситель. Все три тела по сути едины.

[14] Так поклялся будда Многочисленные Сокровища. Глава XI («Видение Драгоценной Ступы» [Лотосовая сутра, 1998; 198].

[15] То есть мандалу *гохондзон*.

це вера крепка и сильна. Таков мой исконный замысел, за этим я вышел в мир.

Тебя, о монах Абуцу, можно и нужно назвать наставником и провожатым для жителей здешних северных земель[16]. Неужто ты — бодхисаттва Чистые Деяния, пришедший в мир, чтобы утешить Нитирэна?[17] Непостижимо, непостижимо! Однако такова твоя решимость, и не мне, Нитирэну, понять ее; но я полагаюсь на силу бодхисаттвы Высшие Деяния, когда тот является в мир. Я не без оснований говорю это. Вместе с супругой, вдвоем, почтите Драгоценную пагоду!

Почтительно прошу дозволения написать тебе еще в другой раз. Сейчас, робея, сдержу слова.

Девятый год Просвещения Навеки, год воды и обезьяны[18], третий месяц, тринадцатый день.

Досточтимому Абуцубо — Нитирэн

[16] Остров Садо, где жил Абуцубо, причислялся к северным землям Японии.

[17] Бодхисаттва по имени Чистые деяния, *Дзё:гё:-босацу,* — один из бодхисаттв, которые в «Лотосовой сутре» появляются из-под земли, чтобы засвидетельствовать: Будда был буддой всегда, мы учились у него в далекой древности. К этим же бодхисаттвам относится тот, кого зовут Высшие деяния, *Дзё:гё:-босацу*, о нем Нитирэн говорит ниже. Во многих других сочинениях Нитирэн себя самого отождествляет с бодхисаттвой Высшие Деяния. Имена бодхисаттв, вышедших из-под земли, пишутся на мандале *гохондзон* рядом с именами будд Сякамуни и Тахо по бокам от заглавия «Лотосовой сутры».

[18] 1272 год, 9-й год под девизом *Бунъэй*.



# Иппэн
# Величание особому обету[1]

Посмотришь на это тело — оно как пена на воде.
Истаяло — и нет человека.
Задумаешься о нашей жизни — она как тень от луны.
С каждым выдохом и вдохом течет, не остановится.
Хочешь возродиться во благих мирах людей или богов?
Копишь заслуги, но сохранить их не можешь.
А страдания в аду, в мирах голодных духов и скотов,
Легко обрести, хоть и страшишься их.

Образы у нас перед глазами
Видятся слепо, цвета не имеют;
Слова близ наших ушей
Слышатся глухо, звука в них — нет!
Вдохнуть запах, ощутить вкус —
Удается лишь ненадолго, будто в долг!
И когда перестаешь управлять дыханием —
Нет таких сил, что оставались бы в твоем теле.
С давних времен, с далекого прошлого,
И до нынешнего дня, до этого часа,
О чем ни думай — все дела
Оттого и горестны, что неисполнимы.
Даже те, кто постиг учение
О пути мудрецов или о Чистой земле[2],
Не исчерпав ложных мыслей в мире рождений и смертей,
Совершают деяния, ввергающие в круговорот перерождений.
Когда сердце отвернулось
От той основы, где благо и зло едины,
Разглядеть чудесное, тайное единство
Истины и лжи — кажется ему стыдным[3].

[1] Перевод по изданию [Буккё сэйтэн, 1974; 627—629]. О том, почему обет будды Амиды называется «особым», см. ниже.

[2] Наставники учения о Чистой земле и в Китае, и в Японии противопоставляют трудный «путь мудрецов» (избавление от заблуждений, накопление заслуг и т. д.) легкому «пути Чистой земли» (вера в будду Амиду и молитвенное возглашение его имени). Иппэн, в отличие от Хонэна и Синрана, здесь объединяет последователей обоих путей: тем и другим сложно спастись.

[3] «Ложные мысли», о которых говорилось выше, Иппэн понимает как неправомерные противопоставления: блага и зла, истины и лжи. Истинный же взгляд видит относительность этих различений. Ниже Иппэн говорит, что даже если

Мы слышим, что ложные страсти — это и есть прозрение,
И все же грешим,
Мы говорим, что рождения и смерти — это нирвана,
А сами жалеем свою земную жизнь!

Чистое, свободное тело Закона[4] —
Это будда вечный, такой, каков он есть:
Нет ни заблуждения, ни прозрения,
И от знания, и от незнания пользы нет.
Тело Воздаяния, совершенное во всех делах[5], —
Это будда, чья мудрость чудесно совпадает с основой:
Нет предмета знания отдельно от знания,
И не нужны ни созерцание, ни изустная молитва[6].

человек на словах признает единство заблуждения и просветления, круговорота перерождений и успокоения в нирване, он все равно не действует исходя из этого знания.

[4] Иппэн в следующих строках показывает, каково соотношение между буддой Амидой и другими буддами, и соответственно, чем отличаются способы почитания разных будд. Во вселенском «теле Закона» будда — это сущностная основа мироздания, в нем совпадает все, что люди привыкли различать; здесь по сути невозможно даже отличить знание от незнания. Этого будду в Японии почитали под именем Дайнити (Махавайрочана, Великий Солнечный будда), к нему обращались прежде всего наставники «таинств», то есть прикладных учений об обряде. При обряде посвящения они сообщали ученику, что он в своем нынешнем теле уже тождествен вселенскому будде; за счет этого тождества, закрепленного не в рассуждениях, а в особых «тайных» словах, мантрах, предполагалось возможным обретение чудес (коль скоро все в мире тождественно будде, возможно и воздействие одной вещи на другую, одного существа на другое, в том числе подчинение демонов, привлечение на помощь богов и т. д.).

[5] В «теле Воздаяния», как обычно считается, будда предстает как земной учитель, его чтили под именем Сякамуни (Шакьямуни). Существовало несколько способов его почитания, здесь Иппэн, видимо, имеет в виду тот, который разрабатывался в «явных» учениях школ города Нара. В этом случае «тело Воздаяния» — это тот, кто стал буддой в итоге подвижничества (тогда как «тело Закона» существует вечно). Вслед за Сякамуни подвижник должен понять, что познаваемый мир создается его сознанием по закону всеобщей причинно-следственной зависимости, что представления о «собственном “я”» и «внешнем мире» равно ложны, и цель подвижничества — осмыслить это.

[6] Здесь Иппэн опять ставит в один ряд два понятия, которые в японском амидаизме принято было противопоставлять: это «созерцательное памятование о будде», *каннэн*, оно же «памятование в сердце», *синнэн*, и «изустное призывание будды», *кусё*:. В школе Тэндай верным считали созерцать образ будды Амиды при молитве, сосредоточиваться на прекрасном облике будды и на его благих делах, а Хонэн и его ученики делали упор на то, что в наступившую эпоху «конца Закона» созерцание недоступно больше никому, и остается лишь произносить слова «Слава будде Амиде!» При почитании будды в «теле воздаяния» ясно, что различение этих двух путей надуманно, коль скоро цель — преобразовать сознание человека, за счет чего бы это ни удавалось.



Тело Соответствия отсекает зло и совершает благо[7],
Этот будда исцеляет недуги, помогает тем, кто завязал с ним связь:
Не завязав связи с ним,
Грешные люди посреди десяти грехов и пяти злодеяний[8]
Напрасно ищут выхода из здешнего мира.
А в том теле Воздаяния, что откликается при возглашении имени,
Будда выводит глупцов прочь из здешнего мира[9].
Коль скоро он дал обет ради всех существ на десяти сторонах[10],
То ни на одном человеке вины не остается.
Возглашение имени переводит всех через этот мир: таков Особый обет[11],
В непостижимой мощи силы Другого.
Если возглашаешь имя, доверяясь своим устам,
То в голосе твоем тают все грехи рожденных и смертных[12].

[7] Будду в «теле Соответствия» почитают как могущественного и милосердного заступника, помощника в избавлении от земных страданий; таков, например, чтимый в Японии будда Якуси (Бхайшаджьягуру, Наставник-врачеватель). Чтобы получить помощь от такого будды, людям нужно «завязать связь» с ним, *кэтиэн*, молитвами, благими делами (например, заботой о больных), чтением соответствующих сутр или как-то еще.

[8] Десять грехов — убийство, воровство, распутство, прием опьяняющих веществ, ложь, злословие, пустословие, алчность, гнев и ложные взгляды. Пять злодеяний — убийство отца, матери, святого подвижника, покушение на жизнь будды, внесение раздора в общину.

[9] Здесь Иппэн говорит о будде Амиде, называя его «телом Воздаяния» — видимо, в том смысле, что Амида долгим подвижничеством накопил неизмеримые заслуги и дал обет не становиться буддой, если у него не будет Чистой земли, где сможет спастись каждый. Чистая земля появилась, так что Амида получил воздаяние за свои деяния. Часто, правда, Амида понимается как «тело Соответствия», или же амидаисты говорят, что к Амиде применимо все, что относится ко всем трем телам (Закона, Воздаяния и Соответствия).

[10] Десять сторон — четыре основных стороны света, четыре промежуточных, а также верх и низ.

[11] Вообще «особым обетом» называется обет спасать таких-то страдающих; например, недужных (как у будды Якуси), мореплавателей (у бодхисаттвы Каннон) или пеших странников (у бодхисаттвы Дзидзо). Обет будды Амиды «особый», потому что в нем задано условие: в моей Чистой земле возродятся все, кто пожелает этого и призовет меня по имени хотя бы десять раз. Вместе с тем под это условие может подходить каждый из людей, так что обет всеобщ.

[12] Амидаисты спорят о том, возможно ли произнести имя будды Амиды за другого человека — или он это должен сделать непременно сам. Соответственно, призывание Амиды по имени мыслится как само по себе спасительное — или как выражение веры (и раз поверить за другого человека нельзя, то невозможно и молиться за другого). Вторую точку зрения в Японии последовательно отстаивал Синран (он говорил, что даже за отца и мать не молился никогда), при том что вера, по его учению, также не исходит от самого человека, но дается «силой Другого», то есть будды Амиды. Иппэн же считает, что молящийся спасает не только себя, но

Кроме как из единой начальной молитвы —
Неоткуда взяться десяти достаточным молитвам[13].
Однако повторение молитвы считают началом,
А итогом — свершение молитвы[14].
Если же исчерпать все желания, то тогда
Нет уже ни начала, ни конца.
Но и будды, и живые существа — каждый однажды может
Произнести: «Слава будде Амиде!»

Нынче же отбросить десять тысяч дел,
Обратиться всем сердцем к будде,
И наконец испустить дух, славя Амиду[15], —
Это и есть полное исчерпание желаний.
В это время из мира Высшей Радости[16]
Амида, Каннон и Дайсэйси[17]
И бесчисленная толпа святых, подобных песчинкам Ганга,
Придут и явятся перед подвижником,
Все вместе протянут к нему руки —
Прийдя толпой, потянут его, подхватят,
И тут же он воссядет на золотом лотосовом помосте:

и все живые существа.

[13] Амидаисты спорят, как толковать обет будды: действительно ли нужно произнести «Слава будде Амиде!» не меньше десяти раз, или под «десятью разами» надо понимать «много раз», или достаточно одного раза. Иппэн говорит о том, что десятикратная молитва человека (или однократная, или всякая другая) исходит из той единой молитвы, которую упомянул — и произнес — будда Амида, когда произносил свой обет. Таким образом, молящийся человек повторяет слова будды, и в этом состоит действие «силы Другого».

[14] Если исходить из самого обета будды, то начало, причина спасения всех существ — это слова будды, выражающие его обет, а молитвы людей — следствие этих слов. Но в расхожем людском понимании причина спасения — молитва верующего, а исполнение обета Амида, возрождение в Чистой земле, — итог. По Иппэну, верны обе точки зрения, взятые в единстве, и все же то состояние, когда «нет ни начала, ни конца», ни причины, ни итога, — это состояние исчерпания всех желаний. Достигаться оно может и путем самосовершенствования (как у почитателей Будды Сякамуни, ср. выше), и самозабвенным повторением имени Амида (как повторяют мантры почитатели будды в «теле Закона»), и истовой верой, отменяющей все другие побуждения. Ниже Иппэн говорит о том, чтобы совмещать все это, с нынешнего дня и до самой смерти.

[15] Ниже Иппэн описывает смертный час подвижника, когда за ним приходит Амида со спутниками, и его возрождение в Чистой земле.

[16] Страна Высшей Радости, она же страна Спокойного Взращивания (см. ниже) — Чистая земля будды Амиды.

[17] Бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвара, Внимающий Звукам Мира) и Дайсэйси (Махастхамапрапта, Обретший Великие Силы) в амидаизме почитаются как помощники будды Амиды.



Как и обещал будда,
Он за одно мгновение
Возродится в Чистой земле Спокойного Взращивания.
Подвижник сойдет с лотосового помоста,
Почтительно поклонится до земли[18],
И тут же, следуя за бодхисаттвами,
Будет приведен наконец туда, где пребывает будда.
Прийдет к великому драгоценному дворцу,
Станет слушать, как будда проповедует Закон,
Взберется на драгоценное древо
И вдали увидит другие миры.
Из мира Спокойного Взращивания
Он пожелает вернуться в грязные земли и спасти их.
Обеты милосердия у него беспредельны, и он
Сможет долго воздавать будде за милость[19].

[18] Касаясь земли всеми пятью частями тела: лбом, ладонями и коленями.

[19] Иппэн мыслит возрождение в Чистой земле не как спасение, после которого ничего не происходит, а как начало долгого подвижничества ради блага всех существ. Вести такую жизнь возможно и на земле, поэтому непреодолимой границы между миром людей и миром будды Амиды нет.

# Мудзю Итиэн
# Собрание песка и камней[1]

## Отрывки из свитка 1

***О Великих святилищах Исэ***

В минувшие годы Широты и Протяженности[2], когда я ходил в паломничество к Великим святилищам, я побеседовал там с одним жрецом[3]. Мы говорили о том, почему в святилищах наложен зарок на имена Трех Сокровищ: Будды, его Закона и Общины[4]. И еще о том, почему поблизости от священных палат Исэ запрещено бывать монахам и всем храмовым людям.

В древние времена, когда нашей страны еще не было, два божества Великих святилищ[5] получили от Великого Солнечного будды[6] указ с печатью, видной даже на самом дне великого моря[7], и протянули с неба вниз свое священное копье. Когда вытащили копье и капли морской воды с острия скатились, подобно росинкам[8], их тотчас заметил государь Мара, демон с Шестого неба[9]:

— А ведь эти капли станут страною, где разольется широко поток Закона Будды, и люди, чего доброго, сумеют освободиться от рождений и смертей!

Он спустился, чтобы помешать. Божества Великих святилищ встретили его так:

— Мы не повторяем имен Трех Сокровищ, к нашим телам их не подпускаем! Так что изволь вернуться к себе наверх.

Так божества зареклись, и Мара удалился восвояси.

Исполняя этот зарок, монахи и прочие храмовые люди близко не подходят к священным палатам. И сутры в святилища не вносят, и имена Трех Сокровищ правильно не называют. Будду именуют «истуканом», сутры — «крашеной бумагой», монахов — «длинноволосыми», храмовые здания — «курильницами» и так далее[10]. Внешне будто бы отвергают Закон Будды, но внутренне — глубоко почитают и хранят Три Сокровища. И Закон Будды в нашей стране повсюду существует, защищенный высочайшей заботой двух богинь Великих святилищ — Аматэрасу и Тоёукэ[11].

Богини в этих святилищах — как отец и мать для всех богов нашей страны. Огорчились они, когда почитаемый бог Сусаноо совершил осквернение неба[12], затворились за дверьми небесной пещеры,

[1] Перевод по изданию [Сясэкисю, 1966; 59—89].

[2] *Ко:тё:*, третий из четырех девизов правления государя Камэямы, относится к 1261—1264 гг.

[3] Жрец, с которым беседовал Мудзю, обозначен как *сякан*, «святилищный служитель». Вероятно, он служил во Внешнем святилище Исэ. См. стр. 390—392.

[4] В Исэ были приняты особенно строгие правила поддержания обрядовой чистоты и избегания скверны. В частности, в этих святилищах существовал запрет на все, что связано с буддизмом, — коль скоро любое соприкосновение со смертью оскверняет, а монахи совершают похоронные обряды. Мудзю Итиэн излагает одну из версий объяснения запрета. Кроме него этой версии придерживается, например, Цукай в «Записках о паломничестве в Великое святилище».

[5] «Божества Великих святилищ» — Аматэрасу и Тоёукэ. Р. Моррелл толкует эту часть рассказа в том смысле, что речь идет только об Аматэрасу. Как нам кажется, возможно предположить, что с самого начала в рассказе действуют две богини: ведь дальше их будет две, а появление Тоёукэ в паре с Аматэрасу в тексте специально не обозначено.

[6] У Мудзю будда Дайнити (Махавайрочана) выступает как верховный правитель мироздания, по чьему велению божества *ками* начинают создавать земной мир. Он вручает богиням «указ», «запись», *мон*, руководя миром через письменное слово, — как и подобает правителю по китайским представлениям о высшей власти, усвоенным в Японии. Согласно «тайному учению», всюду в видимом мире можно прочесть «узоры» будды, письмена его учения, как и в любом звуке — услышать его голос.

[7] На «указе» будды стоит «печать», *ин*. Она пребывала «на дне Великого моря», *Дайкай-но соко-ни*, — отсылка к понятию «сосредоточения, чей образ подобен морю», *кайин саммай* (санскр. *сагара-мудра-самадхи*). Будда в «теле Закона» пребывает в сосредоточении, которое подобно морю, все объемлет и все в себе отражает, «отпечатывает», *ин*. Мудзю: переосмысливает это понятие и через него вписывает вселенского будду внутрь японского мифа, где речь идет о мировых водах, в которых божествам предстоит создать Японские острова.

[8] О появлении «восьми великих островов» из капель, падающих в море с наконечника копья, говорится уже в летописях начала VIII в. Но там копье опускают в море богиня Идзанами и бог Идзанаги, супруги-прародители. Здесь же это делают божества Внешнего и Внутреннего святилищ Исэ, Тоёукэ и Аматэрасу. Ниже богини будут соотноситься с Темным и Светлым началами, Инь—Ян, так что Тоёукэ в этой версии мифа принимает на себя «мужскую» роль.

[9] Дайрокутэн Мао, демон Мара, главный враг Будды, его учения и общины. По преданиям, он всячески мешал земному Будде Сякамуни, еще когда тот только шел к просветлению, а потом подговаривал его сразу уйти в нирвану, не проповедовать учение непросветленным существам. Будда одолел козни демона, но Мара со своими демонами-приспешниками продолжает мучить приверженцев Будды. Государя Мару отождествляют с правителем Шестого неба — высшего из небес Мира желаний.

[10] «Длинноволосыми», *каминага*, монахов называют от противного: на самом деле они бреют головы. Курильницы с благовониями непременно используются в буддийском храме при обряде.

[11] Итак, запреты на все буддийское в святилищах Исэ объясняются не неприятием Закона Будды, а заботой о нем. Исэ выглядит при этом как главный канал связи между землей и небесами: если через него демон Мара с Шестого неба не будет видеть и слышать ничего, что связано с Законом Будды, то он и не станет посягать на острова, так что буддийское учение и община смогут процветать в Японии без помех.

[12] По «Записям о деяниях древности» и «Анналам Японии», Сусаноо — брат богини Аматэрасу, вместе с нею рожденный либо от Идзанаги и Идзанами, либо, по другой

сокрылись — и в Поднебесной настала вечная тьма. Восемьдесят мириад богов исполнились горя[13], и чтобы выманить богинь Великих святилищ, зажгли огни *ниваи*, устроили игрища *кагура*[14]. И тогда стала богиням любопытна буйная пляска богини-жрицы[15], они приоткрыли немного двери пещеры, выглянули — и тут же мир озарился светом, лица людей стали видны. С той поры стали говорить: «лица белы», *омосирой* — это значит «любопытно». И вот, почитаемый бог по имени Великий муж Сильные Руки[16] обхватил богинь и держал, а перед дверьми пещеры боги натянули заградительное вервие, чтобы внутрь нельзя было войти. Потом бог отпустил богинь — так явились Солнце и Луна и стали освещать Поднебесную.

Поэтому все, кто живет под светом солнечным и лунным, принимают благодетельную заботу от богинь этих святилищ. Весь такой порядок следует из указа Великого Солнечного будды, чей свет достигает самого дна великого моря. Надобно понимать: богини Внутреннего святилища и Внешнего святилища — это и есть сам Великий Солнечный будда, каким он показан на двух частях мандалы[17]. Двери небесной пещеры выходят на небо Тосоцу[18], его же именуют Равниной Высокого Неба. Таковы слова, дошедшие из века богов. А по сути учения Истинных слов небо Тосоцу нужно называть страною Тайного Величия[19], миром Закона-Дхармы — его же

версии, явившийся в мир уже после смерти богини Идзанами, при очищении, которое совершал над собою бог Идзанаги. В мифах Сусаноо принадлежит роль первого деятельного осквернителя: он разрушает межи на полях, уничтожает посевы, испражняется в чистом месте. После этого богиня Аматэрасу затворяется в пещере. Другие боги стараются ее вернуть, и их действия задают главный образец для обряда синто — распределение ролей между жрецами, состав и способ преподнесения даров.

[13] 80 раз по 10 000 — обычное общее число богов, называемое в мифах.

[14] Огни *ниваи* — священные костры; *кагура* — пляски, исполняемые для богов.

[15] «Богиня-жрица» — Амэ-но Удзумэ. В других изложениях мифа о возвращении Солнца эта богиня также исполняет священную пляску, боги хохочут, глядя на нее, и Аматэрасу тоже выглядывает из пещеры.

[16] Великий муж Сильные Руки, Тадзикара-но Ооно, в летописях тоже появляется в этой роли: он вытаскивает богиню Аматэрасу из пещеры.

[17] Два изображения, вокруг которых строится буддийский «тайный» обряд. Они представляют мир таким, каким его постигает вселенский будда. Одна мандала называется «Миром-Чревом», *Тайдзо:кай*, другая — «Миром-Жезлом», *Конго:кай*. Мандалы соответствуют Темному и Светлому началам, а в Японии также и двум святилищам Исэ.

[18] Санскр. Тушита, одно из небес в буддийской картине мира; на этом небе пребывает Мироку (Майтрейя), будда, которому предстоит прийти в земной мир после ухода Будды Сякамуни. Мудзю отождествляет Тосоцу с Равниной высокого неба, *Такама-га хара,* обиталищем небесных богов из японских мифов.

[19] Мицугон, «Чистая земля» будды Дайнити. У каждого из будд есть такая земля: мир, который создается просветленным сознанием будды. Коль скоро Дайнити — это всеобъемлющее «тело Закона», то и страна этого будды объемлет все другие «чистые



каждый обретает внутри своего сердца. Исходят из этого внутреннего свидетельства, в солнечной области оставляют свои следы[20].

Внутреннее святилище таково, каков Великий Солнечный будда на мандале Чрева-вместилища: оно принимает образ четырехслойной мандалы, где слои — это драгоценные ограды, священные ограды, грубые ограды[21]. Еще здесь есть девять бревен-тунцов поперек конька крыши: они берут за образец девятерых почитаемых, что на мандале[22].

Внешнее же святилище таково, каков Великий Солнечный будда на мандале Мира-Жезла[23], по обычаю его еще величают буддой Амидой[24]. Здесь берут за образец пять мудростей Мира-Жезла — и лунные круги, их тоже пять[25].

земли», равно как и все помраченные миры. Такой взгляд на весь мир как страну Солнечного будды свойствен «тайному учению», оно же учение «Истинных слов», *Сингон*. Мудзю согласовывает почитание неба Тосоцу, принятое во многих местностях Японии, с «таинствами», где страна будды называется Мицугон. Обе эти страны приравниваются к Равнине высокого неба. Непросветленное живое существо может «свидетельствовать изнутри сердца» о том, что оно тождественно будде. Коль скоро все существа пребывают внутри страны Мицугон, то любое из них, осмыслив свое тождество с буддой, может назвать свой мир «страной Тайного величия». Здесь это означает — отождествить земной мир с Равниной высокого неба, понять, что божества Исэ, тоже тождественные будде, внутренне едины с каждым из жителей Японии.

[20] «Отпечатыванием следа исконной основы», *хондзи суйдзяку*, называют воплощение будд в божествах *ками*. См. стр. 369—370.

[21] Мандала «Мир-Чрево» в середине имеет прямоугольное поле с восьмилепестковым лотосом, обведенное четырьмя «слоями» полей-рамок. Во всех полях находятся многочисленные изображения будд, бодхисаттв и других почитаемых существ. Устройство этой мандалы Мудзю: сопоставляет с планировкой Внутреннего святилища Исэ. «Драгоценная ограда», *тамагаки,* — внешняя ограда, каменная или деревянная, вокруг священного места. «Священная ограда», *мидзугаки*, из досок, бревен или небольших деревец, воткнутых в землю, — внутренняя ограда святого места. «Грубая ограда», *арагаки*, — другое название для «драгоценной ограды»; в случаях, когда оград больше двух, так называется наиболее отдаленная от святыни. Святилища Исэ окружаются четырьмя оградами: внешняя «ограда из досок», *итагаки*, она же «грубая ограда», затем две «драгоценные ограды», наружная и внутренняя, и наконец, ближе всего к зданию святилища — «священная ограда».

[22] *Кацуоги*, короткие бревна, которые кладутся поперек конька крыши святилища (им приписывается защитная роль). В Исэ таких бревен девять, их соотносят с девятью почитаемыми существами в середине мандалы «Мира-Чрева»: на каждом из восьми лепестков лотоса и в середине цветка.

[23] На мандале «Мира-Жезла» несколько раз повторяется одна и та же схема: будда Дайнити в центре, а по четырем сторонам от него четверо других будд. Каждому из будд соответствует один из видов мудрости. Все будды на мандале изображаются на «лунных кругах» — круглых полях, вписанных в общую крестообразную схему.

[24] Обычно Амида помещается на мандалах к западу от Дайнити. Амида, как и все другие будды, тождествен вселенскому будде Дайнити; рассуждая о Внешнем святилище Исэ, Мудзю указывает на связь тамошних обрядов с почитанием Амиды.

[25] Для Внутреннего святилища Исэ сопоставление с мандалой по числовому признаку строится вокруг числа 9, а для Внешнего — вокруг числа 5. Правда, в

Когда подражают образцам Темного и Светлого начал, обеих частей мандалы, Чрева и Жезла, то темное начало — женское, а светлое — мужское. Поэтому Чрево следует образцу лотоса с восемью лепестками, и во Внутреннем святилище служат восемь девушек-жриц — *ятомэ*[26]. В Мире-Жезле следуют образцу пяти мудростей, вот почему во Внешнем святилище есть пятеро служителей *кагуро:до*[27].

Далее: крыши священных палат в Исэ кроют камышом, подношения святилищам делают трижды обмолоченным рисом — каких бы хлопот то ни стоило народу, в какие бы расходы ни вводило страну. Балки берут прямые, стропила не изгибают — чтобы побудить сердца людей к прямоте. Человек выпрямляет свое сердце, думая о трудах народа, о расходах державы, — и пусть он при этом равняется на священный замысел двух богинь![28]

Само собою выходит так, что жрецы в этих святилищах соблюдают десять трудных заповедей «Сутры о сетях Брахмы»[29]. Если кто-то из них убьет человека, его навсегда изгонят из рода — точно так же, как виновного в тяжких злодействах не допускают в общину учеников Будды. Если жрец ударит или ранит кого-нибудь, его лишают сана. Это похоже на легкие заповеди той же сутры.

И другие зароки здесь тоже соблюдают немного иначе, чем в других святилищах. О приюте роженицы говорят: «Народилось дыхание». Удаление от родильной скверны длится пятьдесят дней. О кончине же говорят: «Пресеклось дыхание», и удаление длится опять-таки пятьдесят дней[30]. Ибо смерть начинается с рождения, а

убранстве Внешнего святилища нет чего-либо, что соотносилось бы с пятеркой, но здесь служат пятеро жрецов, см. ниже.

[26] Восемь младших жриц Внутреннего святилища Исэ, исполнительницы священных плясок. Вместе с царевной-жрицей их получается девять — по числу почитаемых существ на лотосе в середине мандалы «Мира-Чрева».

[27] Исполнители священных плясок во Внешнем святилище. Их пятеро, что соответствует пяти буддам на мандале «Мира-Жезла».

[28] Не только внешний облик святилищ Исэ с их прямыми балками и камышовыми крышами задает людям образец «прямоты» (*сугу*). Той же цели служат и подношения из казны: размышляя о святилищах, человек думает также о расходах на них, а значит, о державе и о народе, чьими трудами пополняется казна.

[29] «Сутра о сетях Брахмы» содержит пятьдесят восемь заповедей бодхисаттвы, см. стр. 150. Мудзю указывает, что жрецы Исэ с их строгим соблюдением чистоты «естественно» (*дзинэн*) соблюдают и буддийские заповеди милосердия.

[30] Не только смерть, но и роды, по представлениям синто, несут сильнейшую скверну. Отсюда особые хижины для рожениц и требования к родичам новорожденного младенца проходить очищение, подобное тому, какое необходимо для родни недавно умершего человека. Мудзю и в этом видит близость установлений синто и буддийского учения, чья конечная цель — освобождение из круговорота рождений и смертей. Долгое очищение от родильной и смертной скверны в Исэ здесь толкуется как установка на преодоление круговорота перерождений.



рождение дает начало смерти. Раз так, то надобно удаляться и от родильной, и от смертной скверны. Так мне рассказывал тот жрец.

Поистине, нерожденный и бессмертный будда Бирусяна[31] выходит из внутреннего свидетельства как будда в теле Закона, оставляет свои следы, чтобы помочь живым существам всех родов — глупым, безумным, блуждающим в неведении. Главный замысел его — прекратить круговорот рождений и смертей, по пути Будды вести нас всех к вечному пристанищу. А раз так, то удаляться от родильной и смертной скверны означает избегать помраченных деяний в круговороте рождений и смертей, мучительном и бессмысленном. Это означает подвижничать, постигая мудрый, чудесный Закон Будды, стремиться к Чистой земле и к просветлению[32]. Кто почтительно верит в Путь Будды и движется по нему — тот как раз и равняется на священный замысел Великих святилищ. А кто помышляет лишь о пышной славе в нынешней жизни, молится о счастье, доблести, о долголетии и об удалении от скверны, в чьем сердце привязанности глубоки, а стремления к Пути вовсе нет, — тот не может соразмериться также и со священным замыслом.

Поэтому, хотя святые обряды и различаются в исконной основе и в оставленных ею следах, но по смыслу они ничуть не различны. Чтобы распространить Закон Будды в Китае, трое бодхисаттв — имена их были Ученик Книжников, Напоенный Светом и Постоянный Свет, — явились там как мудрецы Ко, Ро и Ганкай[33]. Сначала они с помощью мирских книг смягчили сердца людей, и затем, когда уже начал разливаться там Закон Будды, все люди в него поверили. В нашей стране сначала оставили следы светлые боги, умерившие свое сияние[34].

[31] Бирусяна (санскр. Вайрочана) — Солнечный будда, он же Дайнити.

[32] «Просветление» здесь — *бодай*, санскр. *бодхи*.

[33] Отсылка к китайскому буддийскому преданию, по которому учение Будды начало распространяться в Китае задолго до того, как туда прибыли первые монахи с запада. Мудзю приводит тот извод этого предания, по которому в Китае проповедовали милосердные подвижники Манава, яп. Дзюдо, Ученик Книжников, Кашьяпа, яп. Касё (его имя на санскрите значит Напоенный Светом) и Дипамкара, яп. Дзёко, Постоянный Свет. В Китае же эти подвижники были известны как, соответственно, Конфуций, Лао-цзы и ученик Конфуция Янь Хуэй (яп. Коси, Роси и Ганкай).

[34] «Смягчить свой свет и уподобиться пыли», *вако: до:дзин* — слова из древней китайской «Книги о Пути и Доблести», «Дао-дэ цзин» (4). В ней так описано состояние, к которому приходит приверженец Пути, Дао. В Японии эти слова относят к богам *ками*, имея в виду, что боги пребывают в здешнем земном мире, хотя и не принадлежат ему. При этом одни авторы понимают выражение *вако: до:дзин* так, что свет свой смягчили будды и бодхисаттвы, желая помочь живым существам в мире страданий, и из этого их нисхождения в мирскую пыль получились боги: так обосновывают совместное почитание богов и будд. Другие, в том числе Мудзю, говорят о том, что сами боги смягчают свой свет.

Они смягчили грубые людские сердца, и это была уловка — удобный способ привести людей к вере в Закон Будды. Когда почтительно взираешь на исконную ступень и видишь, как глубоки ее польза и выгода, когда веришь, сколь удачны уловки богов, смягчивших свой свет, — то уже в нынешнем рождении понимаешь, как предотвратить бедствия и прийти к покою, и тогда в тебе раскрывается то озарение, которое не рождено, но извечно. Люди, кому довелось жить в нашей стране, могут и должны особенно ясно понимать смысл всего этого.

### *Паломничество досточтимого Гэдацубо из Касаги к Великим святилищам*[35]

Как рассказывал мне один служитель из святилищ Исэ, покойный досточтимый из Касаги однажды совершил паломничество к Хатиману[36] и молился, чтобы бог помог ему обрести просветленное сердце[37]. Бог явил ему знамение во сне:

— Мне такое едва ли по силам. Отправляйся в Великие святилища!

Так велел ему бог и дал подробные наставления, как идти. Во сне Хатиман повел досточтимого и привел в горы к югу от Внешнего святилища. И когда перевел через горы, то там был пруд, а в пруду росли большие и малые лотосы[38]. Одни цветы уже раскрылись, у других лепестки были еще свернуты, и краски, и благоухание были поистине чудесны. Тут некто сказал:

[35] Досточтимый Гэдацубо — Дзёкэй, см. о нем стр. 57—60.

[36] Хатиман (Восьмизнаменный) — бог, вероятно, материкового происхождения, однако чтимый как японский *ками*. Исходно он был покровителем кузнецов и литейщиков, кроме того, его святилище Уса на острове Кюсю славилось своими оракулами. Уже в VIII в. Хатиман выступает как защитник буддийского учения: при изготовлении статуи Большого Будды для храма Тодайдзи в городе Нара Хатиман через своих прорицателей выразил желание помочь благому делу, и позже Хатимана чтили в То:дайдзи и других храмах-святилищах как «великого бодхисаттву». В дальнейшем образ этого бога совмещается с образом древнего японского государя О:дзина, и Хатиман входит в круг богов-хранителей государева рода. В этой роли выступал, прежде всего, Хатиман из ближнего к Столице святилища Ивасимидзу. Кроме того, воинский род Минамото (младшая ветвь государева рода) чтил Хатимана как своего родового бога и как покровителя всех воинов; святилище Хатимана на холме Цуругаока стало главной святыней Ставки в Камакуре. В которое из святилищ ходил на поклонение Дзёкэй, неясно, но в этом рассказе Хатиман выступает в своей частой роли — пророчит будущее.

[37] *Бодайсин*, санскр. *бодхичитта*, способность к просветлению; она внутренне присуща любому живому существу, но ее еще необходимо обрести в себе, освоить и проявить в делах, чтобы в итоге действительно стать буддой.

[38] Одна из примет Чистой земли будды Амиды — водоемы с лотосами. Внешнее святилище Исэ в сновидении предстает как пруд, видимо, потому, что чтимая в этом святилище богиня Тоёукэ мыслилась не только как подательница пищи, но и как богиня луны и воды.



— Эти лотосы в цвету — служители здешнего святилища, они уже раскрылись, обрели возрождение в Чистой земле. А кому возрождение еще предстоит, те пока свернуты. Многие из уловок богов, смягчивших свой свет[39], ведут к возрождению! Вон тот большой пока не раскрытый лотос зовется жрецом Цунэмото, и он еще обретет возрождение.

А потом досточтимый побывал в святилище и совершил подношение Законом[40]. Все это бог показал ему в сновидении.

Проснувшись, Гэдацубо тут же вскинул на плечи свой походный короб и пустился в путь по дороге, указанной ему. И ничто на ней даже в малом не отличалось от виденного во сне. Правда, на юге от Внешнего святилища был не перевал через горы, а большая обходная дорога. Но вся разница была лишь в этом, а само святилище выглядело точно так, как в сновидении.

Гэдацубо увидал молодого мирянина, подозвал его и спросил о жреце по имени Цунэмото.

— Цунэмото — это я, только я не жрец, — ответил тот. — Может быть, мне посчастливится когда-нибудь так величаться, но пока я не жрец.

Гэдацубо достал из короба и преподнес в святилище три меры золота. А затем разместился на постой у этого мирянина и много расспрашивал его о святилищных делах.

— Я еще не вышел из круговорота рождений и смертей, и если я возрожусь в мире людей, то пусть я стану служителем этого святилища, пусть я смогу служить тем, кто смягчает свой свет! Таково мое желание.

Так он говорил. Это было на самом деле, мне этот случай пересказал святилищный служитель, родич Цунэмото.

### *Молиться богам, чтобы выйти из круговорота перерождений*

Распорядитель храма Миидэра[41], общинный начальник по имени Кокэн[42], славился как знаток явного и тайного учений и как

[39] «Смягчившие свой свет», *вако:* — обычное у Мудзю обозначение богов. См. стр. 617.

[40] «Подношение Законом» — чтение сутр ради кого-либо, здесь — ради богинь Исэ.

[41] Храм Миидэра, он же Ондзёдзи, у подножия горы Хиэй принадлежал к школе Тэндай, но начиная с X в. постоянно враждовал с главными храмами этой школы на горе Хиэй. Распорядитель, *тё:ри*, отвечал за внешние связи храма с другими храмами, святилищами, мирянами-дарителями, мирскими властями.

[42] Общинный начальник, *со:дзё:*, — одно из высших монашеских званий в Японии. Хонгакубо Кокэн (1110—1193), видимо, был известен на рубеже XII—XIII вв., но в более поздних источниках он почти не упоминается.

человек, чье сердце устремлено к просветлению. Когда про его подвижнические деяния услышал общинный глава Мёхэн с горы Коя[43], он усомнился, что такое возможно. Мёхэн призвал странника-отшельника по прозванию Дзэннамидабуцу[44] и велел ему разведать, каким правилам следует этот человек.

Дзэнна отправился в келью общинного начальника. Хотя странник и выглядел необычно — в короткой черной одежде, в шляпе из кипарисовика с горы Коя, — но запросто явился и попросился войти. Кокэн, узнав, откуда он, принял его радушно и пригласил в свое убогое жилище. Всю ночь они толковали о делах горы Коя и о будущем веке.

А утром общинный начальник надел чистое жреческое одеяние[45], взял подношения для богов, встал перед опущенными занавесями с просветом за ними — и начал обряд.

Дзэннамидабуцу увидел: неожиданное действо! И точно так же Кокэн провел два следующие утра. Хорошенько разглядев, что он делает, Дзэнна сказал:

— Я видел твой утренний обряд: он необычен! Что это за действо?

Общинный начальник ответил ему так:

— Ты затем и пришел, чтобы поговорить со мной. И правильно делаешь, что спрашиваешь! Что до меня, то я изучал наставления мудрецов, явные и тайные, измерил мыслью, что главное на путях выхода из круговорота рождений и смертей. Но собственные силы мои ничтожны, неглубокий я сосуд для мудрости. Без поддержки тех, кто уже освободился, вышел из круговорота — трудно преуспеть в освоении пути. Поэтому я записал высочайшие имена всех великих и малых богов страны Японии[46]: не только тех, кого в Столице величают великими и малыми небесными и земными божествами, но и тех, о ком я слышал в дальних краях, в отдаленных землях. Этот список я поместил с молитвой вон там, за занавесями. Я по тридцать раз читаю «Сутру-сердце»[47], возглашаю заклятия для богов, чтобы порадовать их Законом Будды, — на пути к освобождению я всего лишь почитаю уловки тех, кто смягчил свой свет, и больше ничего не делаю.

Ибо уловки Великого мудреца[48], — продолжал он, — соразмеряются со страной, следуют склонностям ее жителей, и здесь нет никакого правила, определенного раз и навсегда. «Мудрец не имеет постоянного сердца: его сердцем становятся сердца десятитысячного народа»[49]. И точно так же тело Закона не имеет определенного тела: его тело составляют тела десяти тысяч вещей[50]. Десять миров[51] — оболочка, наполнена же она телом Закона, не имеющим собственного облика; все вместе эти миры составляют целостную сущность будды Бирусяны — ибо он постигает их в единстве.

Вот какова сердцевина учения Тэндай: в трех тысячах миров[52] все доступное знанию, истинному либо условному, — это десятки тысяч благих свойств, облекающих собою тело Закона. А потому при подвижничестве раскрываются те самые благие свойства, которые по природе присущи десяти мирам; будды и бодхисаттвы вмещают вселенскую мудрость в свои зримые тела, и, как и поклялись, избавляют жителей десяти миров от ложных пристрастий.

[43] Общинный глава, *со:дзу*, — одно из высших монашеских званий в Японии. На горе Ко:я находились храмы школы Сингон. Мё:хэн (1142—1224) был наставником «тайного учения» Сингон, а кроме того, разрабатывал «тайные» руководства к обрядам почитания будды Амиды.

[44] Отшельник назван не монашеским именем, а прозвищем: оно значит «Благо будды Амиды», «Дзэнна» — сокращенный вариант этого прозвища. В келье у Кокэна он появляется в одежде «странника с горы Коя», *Ко:я-хидзири*. Такие монахи проповедовали по разным землям Японии и собирали пожертвования на храмы горы Коя. Они носили короткие штаны и поножи, рубахи и монашеские накидки темного цвета, а на голову надевали коническую шляпу из коры кипарисовика *хиноки*, закрывающую почти все лицо. Странники принимали подаяние, а потому считались нечистыми — ведь часто им отдавали имущество умерших. Тем больше удивился Дзэнна, когда его принял у себя Кокэн — высокопоставленный монах в государственном храме, строго соблюдавший обрядовую чистоту.

[45] Чистое одеяние, *дзё:э*, — белая одежда для обрядов, обращенных к богам *ками*. Подношения для богов, *нуса*, часто имеют вид бумажных полос или тканей. За занавесями находились надписи, о которых Кокэн рассказывает ниже. Как и в настоящих святилищах, в его келье «тела» богов (в данном случае надписи с их именами) скрыты от людских глаз. Обряд Кокэна не похож на большинство буддийских обрядов, совершаемых перед статуей, свитком или еще каким-то зримым изображением.

[46] Кокэн указывает, что вписал в свой перечень и местно-чтимых богов, а не только тех, чьи святилища получали подношения из Столицы.

[47] «Сутра-сердце праджня-парамиты» — один из самых кратких текстов буддийского канона. Как считается, она предельно сжато выражает запредельную мудрость, в свернутом виде содержит в себе все буддийские учения. В Японии эту сутру почитали как особенно чудесную; ее часто читали и переписывали для богов *ками*.

[48] Великий мудрец здесь — Будда.

[49] Цитата из «Дао-дэ-цзин» (49). Ср. в переводе Е.А. Торчинова: «Нет постоянного сердца-разума у совершенномудрого. Сердца всех людей в Поднебесной образуют его разум-сердце» [Торчинов, 1993; 261]; в переводе Г.А. Ткаченко: «У мудреца нет собственных идей, он использует в качестве таковых мысли простонародья» [Люйши чуньцю, 2001; 471].

[50] «Тело Закона» — вселенский будда Дайнити, см. прим. 5.

[51] Десять миров — миры ада («подземных темниц»), голодных духов, животных, людей, демонов-асур, богов, слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек, бодхисаттв и будд. По закону воздаяния каждое живое существо осознает себя живущим в одном из этих миров.

[52] См. стр. 225—226.

А вот какова сердцевина тайного учения: четыре уровня мандал изображают десять миров как оболочку для тела Закона[53]. Мандалы воспроизводят главное свойство будд и бодхисаттв, собравшихся, чтобы найти внутри себя будду и засвидетельствовать, каков он сам по себе; эти картины показывают, какую пользу и выгоду дает нам великое милосердие тела Закона, когда оно действует вовне.

Это я усвоил, следуя смыслу явных и тайных учений. Тело Закона проявляется в телах обитателей десяти миров и так приносит пользу и выгоду живым существам. Высшие чудесные действия совершает чудесная сущность. Подобно тому как нет потоков отдельно от воды, нет причинно-следственных связей в мире явлений отдельно от их истинной сущности.

А потому будды и бодхисаттвы в западной стороне, в Индии, являли свои образы соразмерно склонностям тогдашнего, лучшего века[54], переправляли тамошних жителей на берег спасения. Наша страна — окраинная земля, подобная рассыпанным зернышкам[55]. Грубые и дикие ее жители не знали связи причин и последствий, но равно-сущностное безусловное милосердие наделило эту породу дикарей, не верящих в Закон Будды, соразмерными ей дарами тела Закона, что равно изливаются на всех. Здесь бодхисаттвы и будды являются в телах злых демонов и лживых духов[56], предстают в телах ядовитых змей и хищных зверей, и так укрощают толпу злых и буйных людей, вводят их на путь Будды. И раз уж мы высоко ценим тех, кто был связан с Буддой в иных странах, то не

[53] Четыре уровня мандал, по учению школы Сингон, — четыре способа заполнения одной и той же схемы (см. выше): человекоподобными изображениями будд, бодхисаттв и других существ, их же символами (мечами, лотосами и др.), знаками индийского письма *сиддхам*, которые соответствуют каждому из них, или образами их деяний.

[54] Лучший век — время, когда в Индии проповедовал Будда.

[55] «Окраинные земли, подобные рассыпанным зёрнам», *дзокусан хэндзи* или *дзокусан хэндо*, — обозначение Японии в рамках буддийской картины мира, где в центре находится гора Сумеру, к югу от неё лежат Индия и Китай, а Япония занимает место на окраине населённого мира к востоку от Китая. Впервые выражение *дзокусан хэндо* употребляет Гэдацубо Дзёкэй (см. выше) в «Руководстве к обряду почитания бодхисаттвы Каннон» (*«Каннон ко:сики»*, ТСД 84, 886b). Выражение восходит к «Сутре о человеколюбивых государях» (*«Нинно:-кё:»*, ТСД 8, 827b), где упоминаются государи «рассеянных» стран, зависимых от более крупных держав или могущих попасть в зависимость от них. См.: [Мещеряков, 2012]. Порой такое скромное обозначение Японии противопоставляют величанию *синкоку* («страна богов», «божественная страна», не окраинная и слабая, а главная в мире, сильная своими богами и людьми — потомками богов). Здесь эти два подхода совмещаются в речи одного и того же монаха.

[56] «Злые демоны и лживые духи», *акуки дзясин*, — те, о ком в буддийских текстах обычно говорится, что последователь Будды им служить не должен.



нужно пренебрегать и теми его образами, что приспособлены для нашей страны!

Наша страна — страна богов, в ней оставили свои следы боги и будды, великие в своих условных обличиях[57]. И все мы — их потомки. Наше дыхание — такое же, как у них, наша связь с ними не поверхностна. Если же будем служить иным исконно-чтимым, то с ними у нас слишком мало будет общих пристрастий. Поэтому лучше всего нам чтить уловки богов, смягчивших свой свет соразмерно нашим склонностям и страстям, совершать обряды, моля их указать нам путь к выходу из круговорота рождений и смертей.

Когда мы смотрим на золотые изваяния людей или зверей и забываем, что они из золота, то кто-то из изображенных нам кажется лучше, а кто-то хуже. А если смотреть на золото и забыть, чьи образы ему придали, то все они будут одинаковы, никакой разницы. Из золота тела Закона, не имеющего свойств, изваяны образы всевозможных существ на четырех уровнях мандал и в десяти мирах. Если забыть об образах и довериться сущности, то разве кто-то и что-то здесь не несет пользы, даруемой телом Закона? Врата мудрости все превосходят высотою а врата милосердия низки и тем чудесны. Если бы карлики состязались в росте, выиграл бы самый маленький. Так же и здесь: чем ниже, тем лучше.

Польза и выгода исходит от тела Закона, чье великое милосердие равно изливается на всех, в том числе и на самых неспособных. Его наивысшее милосердие приносит благо самому дикому и грубому отродью. И я верю в тех, в ком милосердие будд доходит до предела: в богов, смягчивших свой свет, сравнявшихся с пылью.

Вот и все мои правила, им я следую уже многие годы, — заключил Кокэн.

Дзэнна возрадовался, понимая, что это всё и в самом деле ценное наставление. Вернулся и рассказал общинному главе:

— Он мудр и не предается дурному подвижничеству. Я так и думал, а теперь восхищаюсь им!

И Мёхэн пролил слезы радости. Так рассказывал мне досточтимый отшельник.

Великий учитель Тэндай в «Махаянском прекращении неведения и постижении сути» учит: «Прекращением и постижением называется то, когда высший мудрец держит себя высоко и мудро, а

[57] Яп. *гонгэн*, божества, исходно чтимые как воплощения будд и бодхисаттв, а не соотнесенные с ними задним числом. В Японии к божествам *гонгэн* относятся в основном существа, чтимые в горных обрядах «пути упражнений и испытаний», *сюгэндо*. Коль скоро в конечном счете все боги мыслятся как «отпечатки-следы» будд и бодхисаттв, словом «*гонгэн*» могут называться они все.

низкий глупец держит себя низко и глупо»[58]. Так и со следами богов, смягчивших свой свет, мудрый обращается мудро.

Глубокая сердцевина тайного учения такова: в каждом из обитателей десяти миров являет себя тело Закона, не имеющее собственного облика, а значит, и тело адского государя Эммы[59], и образ будды Бирусяны поистине облекают собою четвероякое тело Закона[60], полнятся беспредельной пятеричной мудростью[61]. Если сумеешь засвидетельствовать это изнутри себя самого, тогда, не избавляясь от нынешнего тела — будь то даже тело Эммы, демона или зверя, — сможешь открыть в своем сердце ту ступень, где пребывает тело Закона как оно есть само по себе. Достойный муж старинных времен говорит об этом: «Все условное и истинное, что есть в аду Беспросветном, полностью вмещается в собственное сердце высшего из мудрецов, а тело будды Бирусяны и страна его не выходят за пределы любой из мыслей низшего глупца»[62].

Троякое значение слов «стать буддой в этом теле»[63] таково: стать буддой в смысле «одной и той же основы» означает, что любой человек изначально есть будда, хотя из-за его привязанности к собственному «я» у него эта основа не проявляется. Будды становятся буддами за счет «выявления благих свойств»: природа их такова, что они приносят пользу и выгоду другим существам. Стать буддой, «приняв дар», означает, что мы усваиваем три чудесных действия будды[64] в нашем собственном становлении и являем до-

[58] ТСД 46, № 1911, 49a.

[59] Санскр. Яма — судья мертвых, правитель буддийского ада.

[60] Хотя будда в «теле Закона» и не поддается описанию словами, школа Сингон в своих рассуждениях о нем различает четыре подхода. 1. Можно говорить о «теле Закона» как таковом, о его «собственной природе», *дзисё:-хоссин*. 2. Можно обсуждать его как действующее — *дзи/та-дзюё:-хоссин*, причем действие рассматривается как направленное на само это тело или же вовне (условно, ведь вне «тела Закона», по сути, ничего нет). 3. Наставники Сингон говорят и о «превращенном теле Закона», *хэнка-хоссин*, его отождествляют с Буддой Сякамуни. 4. «Тело Закона» равно изливает свои дары на всех, *то:ру-хоссин*, и в этом смысле с ним можно отождествить любого бодхисаттву, бога и т. д.

[61] По учению Сингон, целостная мудрость будды может быть представлена как единство пяти мудростей. Они отождествляются с разными уровнями сознания обычного человека, со сторонами света, с пятью буддами, изображаемыми на мандалах, и т. д.

[62] Цитируется сочинение Мяо-лэ Чжань-жаня «Алмазный резец», ТСД 46, № 1932, 781a.

[63] Школа Сингон различает три значения слов «стать буддой в этом теле», *сокусин дзё:буцу*, а именно: стать буддой в смысле «одной и той же основы», *рисоку дзё:буцу*; стать буддой в смысле «выявления благих свойств», *кэнтоку дзё:буцу*; стать буддой в смысле «принятия дара», *кадзи дзё:буцу*.

[64] «Три действия» — действия тела, речи и мысли.



стойные деяния, многочисленные, как песчинки в реке Ганг, величественные и неисчерпаемые, ведь наше сердце наполняется той силой, которая возникает от связи с буддой. Когда сердце поистине верит, то три моих действия тождественны трем действиям будды, и тогда подвижник и есть будда.

В пору правления государя Мураками[65] во дворце устроили обряд Пяти жертвенников. При срединном жертвеннике таинство совершал общинный начальник Дзиэ[66]. Государь изволил тайком наблюдать за ним. И вот, посреди действа Дзиэ стал Светлым государем Неподвижным, ничуть не отличался от главного почитаемого, перед кем творил обряд. Общинный начальник Кантё совершал таинство перед Светлым государем Повелителем Трех Миров и временами становился своим почитаемым, а временами — опять общинным начальником. Видя это, государь молвил:

— Как досадно! Мысли Кантё помрачаются!

Другие монахи имели свой обычный вид.

В сутре сказано: «Все живые существа — это вместилище будды, пришедшего своим путем. Ибо собственная сущность бодхисаттвы Всеобъемлющей Мудрости охватывает их всех»[67]. Мы все составляем целостную сущность, тело Закона, а различия между нами происходят от того, заблуждаемся мы или просветлены. Поэтому в «Сутре о том, что не растет и не исчезает» говорится: «Тело Закона называют “живым существом”, имея в виду его развертывание и

[65] Государь Мураками правил в 946—967 гг.; в источниках эпохи Камакура его правление описывают как праведное и счастливое. При нем при дворе проводилось множество буддийских обрядов, в том числе таинство по «закону пяти жертвенников», *годампо:*. Этот обряд обращен к пяти помощникам на пути буддийского подвижничества — «светлым государям», они же «государи знания», *мё:о:*. Привлекая на свою сторону «светлых государей», подвижник подчиняет людские страсти и обращает их на пользу людям. Ниже упомянуты двое из «светлых государей»: Неподвижный, Фудо:-мё:о:, санскр. Ачаланатха (его место в центре) и Повелитель Трех Миров, Госандзэ-мё:о:, санскр. Трайлокья-виджая (его место на востоке).

[66] Дзиэ-дайси — Рёгэн, наставник школы Тэндай, славился как чудотворец. «Совершал таинство» — выступал как *адзяри*, санскр. *ачарья*, исполнитель «тайного» обряда, прошедший все необходимые для этого посвящения. Монах Кантё (918—998) происходил из государева рода, доводился дядей государю Мураками и считался крупным знатоком «тайного учения». И по происхождению, и по званию он был старше, мог бы руководить обрядом, но в этой роли выступает Рёгэн, видимо, по воле государя, и правильность этого решения подтверждается чудесами.

[67] На самом деле цитируется не сутра, а сочинение китайского наставника Чжэнгуаня (738—839) «Ключ к полным значениям в дополнение к толкованию Сутры цветочного убранства», ТСД 36, 189b. Бодхисаттва Всеобъемлющая Мудрость, яп. Фугэн, санскр. Самантабхадра — по учению Тэндай, помощник на пути подвижничества, заступник всех тех, кто следует учению «Лотосовой сутры».

преображение на пяти путях, или же его именуют “бодхисаттвой”, когда ведут речь о его подвижничестве на шести переправах. “Буддой” же величают тело Закона, когда оно исчерпывает источник страданий и обращает вспять поток рождений и смертей»[68]. Думая сейчас о богах, отпечатанных следах будд, я продолжил бы так: «...а когда тело Закона смягчает свой свет и смешивается с мирскою пылью, его называют божеством»!

Итак, по сути исконная ступень и оставленный ею след тождественны, но порою одно приносит людям большую пользу, чем другое, в зависимости от людских склонностей. В нашей стране от отпечатанных следов — польза больше!

Вот откуда это пошло. В древние времена подвижник Эн[69] странствовал в горах Ёсино, и Будда Сякамуни явил ему свой облик. Эн сказал:

— В таком обличии трудно будет обратить к вере сердца жителей здешней страны. Сокройся же, сделай милость!

Потом ему явился образ будды Мироку. Эн отозвался:

— Так тоже не годится!

И тут пред ним предстал в своем страшном образе условно-явленный Государь Хранилища — Дзао-гонгэн[70]. Эн воскликнул:

— Вот кто сможет преобразовать нашу страну![71]

И до сих пор будды оставляют у нас свои следы.

После того как Будда Сякамуни исчерпал срок своего пребывания в мире, он снова явился — в виде демона-людоеда[72]. И стал

[68] «Сутра о том, что не растет и не уничтожается», ТСД 16, 467b. Пять путей здесь — те же шесть (см. стр. 492, прим. 17), ад и мир асур считаются за один путь. Шесть переправ, *рокудо*, санскр. *шад парамита* — шесть уровней совершенствования бодхисаттвы: подаяние, соблюдение заповедей, терпение, продвижение к сути, спокойное размышление, мудрость и разумение.

[69] Эн-но гёдзя (VII—VIII вв.) — знаменитый чудотворец, считается основателем японского горного подвижничества *сюгэндо*:.

[70] Государь Хранилища, Дзао-гонгэн — один из богов, особенно чтимых в горном подвижничестве Японии. Изображается окруженным языками пламени, в динамичной позе, волосы дыбом, цвет кожи темно-синий.

[71] Предание, которое пересказывает Мудзю, существует и в другом изводе: будто бы сначала Будда явился подвижнику Эну в образе милосердного бодхисаттвы Дзидзо. Эн сказал, что подобное обличие для Японии не годится, и тогда Будда принял облик Дзао:. В горах Кимпусэн недалеко от города Нара бога Дзао чтили как «условно-явленное обличье» будущего будды Мироку. Название этого края буквально значит «Золотые горы», и имя Дзао объяснялось так: сейчас бог Дзао хранит золото в недрах гор, а когда он явится в мир как новый будда, залежи золота откроются людям.

[72] Источник этого предания неизвестен.



пожирать тех, чье сердце не встало на путь, и так обращал людей, пробуждая в их сердцах стремление к пути. Вот в чем тут суть. Когда вера в сердце подвижника глубока и он предан почитаемому всецело, он обретает пользу и выгоду. По обычаю нашей страны боги скоры и ясны в своих дарах и карах, и потому вера и почтение к ним горячи. Будды же и бодхисаттвы соразмеряются с основой, польза от них — на долгий срок, но в сравнении с уловками богов, смягчивших свой свет, они смиренны, и глупые люди редко верят в них.

Польза и выгода от будд особенно весомы для тех, кто страдает. А значит, как раз уловки, приносящие пользу толпе глупцов и безумцев, поистине окрашены в цвет глубокого милосердия, являют образ щедрого благодеяния. Как синяя краска, добытая из растения индиго, синее, чем само растение[73], так и благодеяния, исходящие от будд, более драгоценны для нас, чем сами будды, — и именно такова польза и выгода от богов, смягчивших свой свет!

Достойные мужи древности строили храмы и непременно поклонялись богам, побуждая их отозваться на молитву. Трудно утвердить Закон Будды, не обращаясь к уловкам смягченного света! Наставление общинного начальника Кокэна имело как раз такой смысл. Люди, у кого есть сердце, пусть учатся на его примере!

### *Боги ценят милосердие*

Досточтимый из Мива, что в краю Ямато, звался Дзёгамбо[74]. Был он человек милосердный, главным для себя избрал учение тайной школы и хорошо знал истинные слова заклятий, могущие связать людей с буддами[75]. Как-то раз он один шел в паломничество в Ёсино[76], а возле дороги стояли дети, несколько человек, и

[73] Отсылка к китайской книге «Сюнь-цзы» (III в. до н. э.), глава I, «Наставления к учебе»: «Вот синяя краска: получают ее из травы индиго, но синий цвет темнее, чем цвет травы индиго. Лед образуется из воды, но холоднее ее. <...> Когда совершенный человек обладает большими знаниями да к тому же ежедневно проверяет себя и анализирует свое поведение, тогда он мудр и не совершает ошибок» [Феоктистов, 1976; 175].

[74] Рассказ о монахе Дзёгамбо и его паломничестве в Ёсино приводится и в других источниках, но больше об этом монахе ничего не известно. «Досточтимый из Мива», то есть из окрестностей горы Мива, где находилось святилище Оомива и множество храмов. Монахи тех мест славились тем, что не избегали скверны: хоронили умерших, ухаживали за кладбищами, заботились о заразных больных и т. д. См.: [Андреева, 2006].

[75] То есть умел исполнять «тайные» буддийские обряды, разработанные для почитания богов *ками*.

[76] В горной местности Ёсино в Ямато почитают многих богов. Среди них и земные боги, сподвижники первого государя Дзимму (о них говорится в «Записях о дея-

горько плакали. Что это с ними? — встревожился он и спросил: о чем вы горюете?

Девочка лет двенадцати ответила:

— Наша мать заболела дурной болезнью и умерла, а отец в отъезде, далеко отсюда. Люди боятся осквернить ее[77]. А я всего лишь девочка, а от братца никакого толку... Такая беда! Что же нам остается, кроме как плакать? — И рыдала, не переставая.

Искренне жалея детей всем сердцем, Дзёгамбо решил в этот раз прервать паломничество и помочь им, а в Ёсино сходить как-нибудь потом. Он сам отнес покойницу к полю сожжения[78] — по счастью, нести было недалеко, прочел *дарани* и другие заклятия[79], да сразу и похоронил прах той женщины. Собрался возвращаться в Мива, но тут тело его свело судорогой, шевельнуться не мог.

— Так я и думал! Знал же я, что перед богами, отпечатками следов будд, надо блюсти чистоту. Но занялся столь грязным делом — и вот она, божья кара!

Так он думал в великом страхе. Но когда попробовал двинуться в сторону Ёсино, никаких помех не стало. Тогда, пожалуй, пойду! — решил он, собрался с духом и продолжил свое паломничество. Никаких особых препятствий больше не было. Но он, конечно, еще боялся. Сел под деревом поодаль от святилища, сосредоточился и совершил подношение Законом — прочел для богов сутры и *дарани*.

ниях древности» и в «Анналах Японии»), и покровители горного подвижничества *сюгэндо:*, и божества горных рек, податели урожая. Кому из них шел поклониться монах в этом рассказе, неясно: возможно, всем вместе.

[77] *Акубё:*, вероятно, с кожными поражениями, то есть несущая особенно сильную скверну. Местные жители отказались заниматься похоронами, боясь заразы и осквернения. Монахи ближайшего храма по обычаю должны были предать умершую сожжению, но можно предположить, что они уклонились от этого, не желая отпугнуть от себя прихожан. Как правило, подобных больных, еще живых, забирали на свое попечение общины «нелюдей», *хинин*, японских «неприкасаемых». См. стр. 71—72. В окрестностях Мива было несколько общин *хинин*, но в этом случае к ним не обратились: возможно, не знали, где их искать, или не собрали средств расплатиться с ними.

[78] Место, где проводится буддийский погребальный обряд: над телом умершего произносят молитвы и заклятия, а потом его сжигают. Пепел костра зарывают поблизости от этого поля или на кладбище близ храма.

[79] *Дарани*, санскр. *дхарани*, — буддийские обрядовые формулы: приводятся в сутрах, изучаются в «тайном учении». Словом *дарани* обычно называется не всякое заклятие, оно же «истинное слово», *сингон*, санскр. *мантра*, а только достаточно длинное, составленное из последовательности «истинных слов». И мантры, и дхарани отличаются от прочих буддийских текстов, известных в Японии, тем, что их произносят на санскрите, а не в переводе на китайский, и записывают санскритским письмом *ситтан*.



Вдруг из святилища, танцуя, вышла жрица, одержимая божеством, и направилась к нему.

— Что это ты, почтенный монах? — спросила она, приблизившись.

— О я подлый глупец! Мне до сих пор нельзя поклониться святыне. Боги покарают меня!

Трепеща всем нутром, он боялся божьего гнева. Но жрица подошла еще ближе и молвила:

— Как же так, почтенный монах! Мы тебя давно ждем, а ты медлишь! Мы вовсе не сторонимся тебя, ибо таких мы и ценим — милосердных!

Взяла его за рукав и повела прямо в священные палаты.

Досточтимый был так благодарен и рад, что рукава его темной одежды промокли от слез. В святилище он побеседовал о Законе, а потом, все еще плача, воротился к себе в Мива.

* * *

В старину общинный глава Эсин[80] как-то совершал паломничество, и тогда тоже божество вещало через одержимую. Монах толковал с ним о Законе, и была эта беседа редкостным подарком, а когда Эсин спрашивал о темных местах в учении Тэндай, божество отвечало и разъясняло. Постепенно он подошел к вопросу о самой главной сути. Жрица стояла у опорного столба, скрестив ноги, приняла задумчивый вид и вещала:

— Так давно уже мы смягчили свой свет, сравнялись с пылью, что уже позабыли!

И так это было печально!

Иси-хидзири, книжник из храма Тодайдзи, заявил о себе:

— Я — превращенное тело бодхисаттвы Каннон, Внимающего Звукам![81]

Люди не верили, и он написал длиннейшую клятву[82]. Кто-то сказал:

[80] Он же Гэнсин, см. стр. 114—115, а также гл. 26. Беседы монаха с божеством о трудных вопросах буддийского учения — частый сюжет не только у Мудзю, но и у других авторов эпохи Камакура. То, что божества *ками* разбираются в Законе Будды, следует из того, что они — «отпечатанные следы» будд; будучи древними, боги застали то время, когда на земле проповедовал Будда, а значит, знакомы с его учением.

[81] Каннон, Внимающий Звукам Мира, санскр. Авалокитешвара, относится к самым чтимым в Японии бодхисаттвам. Согласно XXV главе «Лотосовой сутры», лежащей в основе почитания Каннон, бодхисаттва может являться как в женском, так и в мужском обличии; в Японии чаще Каннон предстает в женском образе.

[82] «Клятва», *сэйдзё:*, — текст, в котором человек заверял, что его слова истинны,

— Ты называешь себя превращенным телом Внимающего Звукам, но никто тебе не верит. Яви лучше какие-нибудь чудеса! А от клятвы толку не будет.

— Я совсем недавно явился в мир, и пока не вспомнил, как применять чудесные силы, — ответил тот.

На самом деле это любопытно. Если принять, что живем мы в последнем веке, то даже явленные обличия бодхисаттв опознать должно быть трудно. Сказано: «Не меряйте живые существа взглядом быка и барана»[83]. В самом деле, трудно понять!

* * *

Как рассказывал жрец великого святилища Ацута, что в земле Овари[84], некогда досточтимый монах по имени Сёрэмбо[85], неся с собой кости своей покойной матери, шел на гору Коя похоронить их[86]. Хотел остановиться на ночлег возле святилища. Но люди прознали, что у него за груз, и никто его к себе не пускал.

и призывал на себя кару будд и богов в случае, если они ложны. Клятва писалась на бумаге из храма или из святилища в нескольких экземплярах, одни из них помещали близ святыни (той, которой клялись), другие клянущийся хранил у себя, а иногда запись смывали с бумаги, и эту воду выпивали (либо бумагу сжигали, а пепел глотали). Такие письменные клятвы в эпоху Камакура были в большом ходу: их приносили, например, при подозрениях в измене господину.

[83] «Не меряйте живые существа взглядом быка и барана» — цитата из сочинения Тянь-тая Чжи-и «Сокровенные значения цветка Дхармы» (ТСД 33, № 1716, 694a). Речь идет о том, чтобы не доверять обыденному мнению, пусть оно и кажется очевидным. Быть может, тот книжник и в самом деле был бодхисаттвой, только этого не замечали?

[84] Святилище Ацута, Ацута-дзингу: в Овари находилось близ Восточной морской дороги, Токайдо, соединявшей Столицу и камакурскую Ставку; ближайшая к Ацута станция на дороге так и называлась Мия, «Святилище». Мудзю жил поблизости от Ацута-дзингу, так что о событиях в этом святилище он пишет часто. По преданию, святилище Ацута воздвигнуто в том месте, где древний богатырь Ямато-такэру принял свою последнюю битву с незамиренными племенами востока. Святыней Ацута был его меч, он же меч Кусанаги, добытый богом Сусаноо из хвоста восьмиглавого змея, а позже врученный божественному внуку Ниниги при его сошествии на землю и затем переданный богатырю жрицей Исэ (Ацута — не единственное святилище, где по преданиям хранился этот меч). Ацута входило в число крупнейших государственных святилищ и получало дары от государева двора. Здесь почитали и Ямато-такэру, и Сусаноо, и других богов; как обычно, Мудзю не уточняет, о котором из богов Ацута идет речь.

[85] О монахе Сёрэмбо кроме этой истории ничего не известно.

[86] На горе Коя, кроме храмов школы Сингон, находилось также знаменитое кладбище. По преданию, Кукай, основатель этой школы, не умер, но ушел в глубокое сосредоточение и здесь в своей надгробной пагоде ожидает пришествия будущего будды Мироку. Быть погребенным на Коя означало «завязать связь» с Кукаем и возродиться в будущем мире, когда Мироку будет проповедовать на земле. На горе Коя хоронили прах умершего целиком или же только часть его, например — не сгоревшие фрагменты костей. Монах двигался на Коя с востока, видимо, из своих родных мест, где жила и умерла его мать. Останки, даже уже сожженные, по святилищным меркам, несут на себе скверну смерти, поэтому странника и не хотели пускать на ночлег — ведь на станции Мия почти во всех семьях кто-нибудь работал при святилище.



Ночью, когда монах бродил перед южными воротами святилища, главному жрецу Ацута во сне явился посланец от Великого Светлого бога:

— Этой ночью я принимаю важного гостя, — сообщал бог. — Велю всем вам обращаться с ним хорошо!

Жрец проснулся и послал служку в священные палаты узнать: был ли этой ночью какой-нибудь гость? Но кроме Сёрэмбо никого не было. Служка так и доложил. Тогда монаха пригласили войти.

— Я несу с собой останки моей матери, войти не могу, — сказал монах.

— Близ Великого Светлого бога все дела решаются по его воле. Этой ночью мне было явлено знамение, и я не буду избегать скверны, — ответил главный жрец.

Он пригласил монаха к себе и всячески обиходил, а потом снабдил лошадью, седлом, всеми припасами в дорогу — и отправил на гору Коя. Это было совсем недавно.

А в пору смуты годов Обретения Вечности[87] жители земли Овари, напуганные, укрылись на подворье святилища Ацута за священной оградой. Они принесли с собой мирское имущество и всякую утварь, набились так, что просвета не было. Случалось, дети умирали на руках у родителей, случалось, женщины рожали... Жрецы не поспевали даже очищать подворье от скверны[88]. И тогда взмолились к Великому Светлому богу, прося о знамении. Устроили священные пляски, и все люди как один вместе призывали бога и молились.

Бог вещал устами одного из младших жрецов:

— Я спустился с неба в нашу страну, чтобы оберегать всех ее жителей. Раз уж так сложилось — не надо очищений!

Когда он так сказал, вся толпа в один голос закричала, все пролили слезы благодарности. Один из людей, бывших там тогда, жив и сейчас. Он мне это рассказал.

[87] Годы Обретения Вечности, *Дзё:кю:*, 1219—1222, последние из годов правления государя Дзюнтоку. Речь идет о смуте 1221 г., когда мятеж отрекшегося государя Готобы и его сыновей был подавлен войсками Ходзё из Камакуры. Известно, что род Ямада, один из самых сильных в земле Овари, держал сторону Готобы как главы государева рода; святилище Ацута, видимо, тоже его поддерживало. Местным жителям угрожала расправа от войск, верных камакурской Ставке.

[88] «Жрецы не поспевали даже очищать подворье от скверны» — святилище было многократно осквернено и смертной, и родильной скверной, ср. выше.

Итак, сердца богов повсюду неизменны. Пусть бы только сердце было чистым — тогда и тело не оскверняется.

### *Боги ценят милосердных и мудрых людей*

Великое Светлое божество Касуга вещало так:

— Гэдацубо и Мёэбо нам как старший сын и второй сынок![89]

Однажды эти двое монахов совершали паломничество в святилище Касуга, и в полях Касуга олени почтительно кланялись им.

Досточтимый Мёэ только в сердце своем решился отправиться в Индию, а Великое Светлое божество Касуга остановило его, вещая через кого-то из родни Мё:э, из семьи Юаса. Насколько я знаю, есть дневниковая запись об этом. Божество молвило:

— Нам будет грустно расстаться с тобой, если ты уедешь так далеко.

Он опечалился, но спросил:

— А если я все-таки отправлюсь, я доберусь до Индии невредимым?

Божество отвечало:

— Если мы будем тебя защищать, что тебе сделается?

В этот миг божество коснулось руки Мёэ, и всю жизнь потом эта его рука благоухала.

Досточтимый Гэдацубо поселился в горах Касаги в уединенном приюте, назвав его Опорой мудрости — Ханнядай. И когда он молился, божество отзывалось ему и в образе дитяти каталось на закорках у досточтимого. И так изволило пропеть:

| | |
|---|---|
| *Варэ юкан* | Я приду |
| *Юкитэ мабораи* | И придя, защищу |
| *Ханнядай* | Опору мудрости, |
| *Сяка-но минори-но* | До тех пор, пока пребудет |
| *Аран кагири-ва* | Закон Будды Сякамуни. |

А в другой раз божество, оставаясь незримым, только голос подало близ Места Пути в Ханнядай:

| | |
|---|---|
| *Варэ-о сирэ* | Пойми, кто я: |
| *Сякамуни буцу-но* | С тех пор как Будда Сякамуни |
| *Ё-ни идэтэ* | Вышел в мир, |
| *Саякэки цуки-но* | Я свечу в этот мир |
| *Ё-о тэрасу-то ва* | Ясным лунным светом. |

[89] О Гэдацубо Дзёкэе см. гл. 5, о Мёэбо Кобэне — гл. 7—8.



Говорят, что божество всегда беседовало с досточтимым о Законе Будды.

Поистине, как драгоценно и радостно встретить кого-то, кто сам слышал Будду, когда тот пребывал в нашем мире!

Сказано: «Светлый светлому друг»[90]. Боги внутри радуются мудрости, а вовне ценят милосердие. Кто мудр и милосерден, непременно станет другом богам.

В книге говорится: «Огонь загорается на сухом, вода течет по мокрому»[91]. Поистине, если в сердце высохли страсти, в нем может вспыхнуть огонь мудрости, а если сердце увлажнено жалостью, в него может пролиться вода милосердия.

### *Боги ценят тех, чье сердце вышло в путь*[92]

В Южной столице жил ученый муж, общинный начальник Эйтё[93]. Долгие годы корпел он в учебных залах, при отблесках снега и мерцании светлячков[94] сидел над книгами — и прославился как весьма изощренный в учености человек. Однажды он отправился помолиться в святилище Касуга. Во сне Великое Светлое божество беседовало с ним. Эйтё говорил о спорных местах в учениях о «йоге» и об «одном лишь сознании»[95] — и божество разъясняло их. Однако лику его монах так и не смог поклониться.

[90] Источник цитаты неизвестен.

[91] Цитата из книги «Сюнь-цзы» (III в. до н. э.) из главы «Наставления к учебе». В переводе В.Г. Феоктистова это место звучит так: «Если сложить вместе сухой и сырой хворост и поджечь его, то огонь устремится к сухому хворосту; если сухое и мокрое места расположены на одном уровне, то вода непременно устремится к мокрому месту» [Феоктистов, 1976; 177].

[92] *До:син* — мыслящее сердце человека, устремленное к просветлению.

[93] Эйтё (1014—1095) происходил из знатного рода Татибана, выступал как чтец и толкователь сутр во время крупных государственных обрядов, в поздние годы был распорядителем самого древнего в Нара храма Хорюдзи. Эйтё, таким образом, совмещал отшельничество (ради обретения просветления — для себя и других) и деятельность служилого монаха (ради процветания державы). Так поступали и многие монахи следующих поколений, в том числе Дзёкэй. Эйтё разрабатывал учения школ Хоссо о сознании и Куся об устройстве обыденного опыта как потока «дхарм» (основы этого второго учения в Японии преподавали большинству будущих служилых монахов, но подробно его почти никто не исследовал).

[94] «При отблесках снега и мерцании светлячков», *кэйсэцу,* — принятое в Китае и Японии название для усердной учебы, восходит к двум широко известным примерам из жизни бедных, но прилежных учеников времен китайской династии Цзинь (265—420). Не имея денег на освещение, Сунь Кан читал зимней ночью при отсветах снега, а Чэ Инь летом — при мерцании светлячков.

[95] Теории школы Хоссо.

Во сне Эйтё сказал:

— С давних пор, уже много лет, я следую по пути ученья. Поддерживаю светильник Закона — «одно лишь сознание», совершаю обряды, чтобы порадовать Законом тебя, о Светлое божество. И вот, ты здесь, так близко, я склоняюсь перед твоим почитаемым телом, слышу твою речь. Такого невозможно достичь за одну жизнь: радостно мне сознавать, что я заслужил это в прежних рождениях. Если бы мог еще поклониться твоему высочайшему лику — сколь велико было бы счастье моего сердца![96]

Божество ответило:

— Мы и вправду помним о твоих редкостных заслугах ученого! Потому и отвечаем на твои вопросы. Но сердце твое не вышло в путь, и лицом к тебе мы поворачиваться не хотим.

Монах проснулся, и до самого нутра его охватило сожаление.

Поистине, каждая из школ в Японии изучает Закон Будды ради освобождения из круговорота рождений и смертей. Незачем им думать о славе и выгоде. Однако в Южной столице и в Северном городе[97] уж таков обычай ученых монахов, что прежде всего они стремятся к славе и выгоде, а просветление оставляют в стороне. И потому либо скатываются на путь демонов, либо тонут в трех дурных мирах. И это прискорбно! Думая так, Эйтё вошел во врата отшельничества и всецело обратился к тому пути, что выводит прочь из здешнего мира.

В старину монахи горы Хиэй сожгли храм Миидэра дотла[98]. Не осталось ни залов, ни пагод, ни монашеских келий, ни изваяний будд, ни свитков сутр. Монахи из храма разбежались по горам и долам — Миидэра стал необитаем.

Один из тамошних монахов пришел поклониться Светлому богу Синра[99], провел в святилище ночь — и во сне увидел, как Светлый бог отворил дверь священной палаты, выглянул, и вид его казался благостным. Не ожидав такого даже во сне, монах обратился к нему:

— «Я буду защищать Закон Будды в вашем храме», — клялся ты — и не преуспел. Сколь глубока должна быть твоя скорбь! Отчего же ты так выглядишь?

— И вправду, как мне не скорбеть! И все же есть один монах из Миидэра: из-за того, что случилось, у него пробудилось истинное просветленное сердце, и этому я радуюсь. Залы, пагоды, будд и сутры можно восстановить, было бы чем расплатиться с мастерами. А человека, в ком проснулось просветленное сердце, нелегко отыскать даже среди тысяч и десятков тысяч людей!

Так сказал бог, и монах проснулся, думая: воля божества непостижима! Говорят, что у самого этого монаха сердце как раз и пробудилось.

Сердца богов радуются тому, когда просыпается просветленное сердце, когда люди вступают на истинный путь; так — у всех богов, в этом они не различаются. Нужно понять: молитвы о делах нынешней жизни — несоразмерны воле богов. Плоды воздаяния за прежние жизни определяют, быть нам бедными или богатыми. Как стыдно — молить богов и будд об одних лишь делах нынешнего века! Поистине, надо понять: это же глупо! Нужно нацелить все свои дела на просветление, на него обратить все свои заслуги, и даже если сердце еще к этому не готово — молиться, чтобы оно вышло в путь.

[96] Монах Эйтё в этом рассказе может поклониться «телу» божества — той святыне, которая хранится в святилище Касуга, хотя она и скрыта от глаз молящихся. Однако он хочет, чтобы божество воочию явилось ему.

[97] Северный город, здесь — Хэйан, он же Киото, в отличие от Южной столицы — Нара. Под столичными служилыми монахами имеются в виду не только монахи Тодзи и других храмов самого Киото, но и храмов ближайших окрестностей, включая гору Хиэй. В основном все эти «столичные» храмы принадлежали школам Сингон и Тэндай и отвечали за обряды по «защите страны» и разрабатывали теории, лежащие в основе обряда. Тем же занимались и храмы города Нара, но здесь передавались традиции других школ (Рицу, Куся, Хоссо, Санрон, Дзёдзицу, Кэгон), относящиеся к другим дисциплинам буддийского учения: толкованию заповедей и уставов, теории познания и др.

[98] Храм Миидэра у подножия горы Хиэй принадлежал к школе Тэндай, но с X в. постоянно враждовал с ее главными храмами на Хиэй. Видимо, Мудзю говорит о разрушении Миидэра в 1081 г. — первом, но не последнем. Как было принято, Мудзю: называет сторону Хиэй в этих распрях «горцами», *саммон*, а сторону Миидэра — «храмовниками», *дзимон*.

[99] Светлый бог Синра, Синра-мёдзин — один из богов-защитников школы Тэндай, особенно его чтили в храме Миидэра. Имя Синра можно перевести «Светлый бог страны Силла» (по названию корейского государства Силла). Синра изображают в китайском придворном одеянии, в венце с тремя зубцами и с длинной бородой. Происхождение его неясно, роль же его обычно объясняют так: он — защитник Орлиной горы в Индии, где Будда проповедовал «Лотосовую сутру», и горы Тяньтай в Китае, где Чжи-и разработал учение школы Тяньтай/Тэндай. По преданию, когда наставник школы Тэндай Энтин (814—891) возвращался из Китая после учебы, на корабле объявился некий старец и обещал Энтину, что станет защищать Закон Будды в Японии. Это был бог Синра. По другой версии, бог предстал Энтину в обличии змея с человеческой головой. Энтин по возвращении на родину поселился в храме Миидэра, и бог разместился здесь же. Ниже монах говорит об этой клятве бога Синра.

На горе Хиэй в северной долине близ Восточной пагоды[100] жил бедный монах[101]. Он совершил стодневное паломничество к святилищу Хиёси[102] и молился о своих трудностях.

Было явлено знаменье:

— Сбудется!

Он обрадовался и стал ждать. По какому-то случаю он выселился из кельи, где провел долгие годы, а перебраться ему было некуда кроме как в общую келью в южной долине близ Западной пагоды. Получив знаменье, он настроился на лучшее, но здесь не только не ждало его предсказанное счастье, но еще и старший по келье его выселил. Опечаленный, он снова пошел в святилище, стал молиться — и получил новое знаменье:

— Прежние твои деяния так плохи, что тебе не за что обрести счастливую долю. Из холодной кельи в северной долине ты переехал в теплую келью в южной долине — можешь считать это благодеянием, хоть и обуженным. Не в моих силах наделить тебя счастьем сверх этого.

Так вещало божество, и монах с той поры больше не говорил об этом — как отрезало. Ибо сказано: «Даже сила богов не победит силу воздаяния»[103].

Когда Будда пребывал в здешнем мире, пятьсот его родичей из племени *сяка* разгромил царевич Бэйрури — и Будда не помог им[104].

[100] На горе Хиэй было множество храмов и молелен, они принадлежали к трем большим подразделениям: Восточной пагоде, Западной пагоде и пагоде Ёкава. Главным над всеми ними числился храм Энрякудзи, хотя во многом «пагоды» были самостоятельны.

[101] По общинному уставу монахи должны жить подаянием, причем собранная милостыня делится на всю храмовую общину, так что говорить о богатстве либо бедности отдельного монаха бессмысленно. Однако в Японии многие служилые монахи, хотя по закону их храмы и содержало государство, на деле получали пожертвования от своих родичей и почитателей и распоряжались ими сами. Соответственно, монах мог быть богаче или беднее, мог позволить себе содержать больше или меньше учеников, обзавестись той или иной обрядовой утварью, книгами и т. д., не говоря уже о еде и убранстве кельи.

[102] См. стр. 379—382.

[103] Мысль, звучащая во многих буддийских текстах. Именно потому, что закону воздаяния подчиняются даже боги, Будда и говорит, что чтить богов как могучих властителей неправильно, хотя можно помогать им достичь освобождения и принимать от них такую же помощь.

[104] Племя *сяка* — шакьи, один из народов Индии, соплеменники Будды (его имя Шакьямуни означает «отшельник-шакья»). О нападении на шакьев царевича Бэйрури, санскр. Вайдурья, говорится в «Сутре о побуждении к подвижничеству» (ТСД 4, № 197, 166с).



— Это же близкие родичи Почитаемого Сякамуни! Пусть бы он спас их, применил какие-нибудь свои чудесные силы! — роптали люди перед битвой.

Чтобы разрешить их сомнения, Будда посадил одного из родичей в свою чашку для подаяния и поднял на небо. В день, когда враг напал на остальных, этот человек в чашке сам умер. Будда так истолковал причины случившегося:

— Пятьсот моих родичей в древние времена были рыбаками. Они вытащили неводом из моря огромную рыбину и убили ее. Вот в чем причина. Та рыбина теперь стала царевичем Бэйрури. Я тогда был мальчишкой и хлестнул рыбину листом травы по голове. И потому голова у меня сейчас болит.

Сам Почитаемый Сякамуни в тот день страдал. Что уж говорить о простых людях! Как избежать закона причин и последствий?!

Монах-нищий Ригунси вел чистую жизнь святого и был очень беден[105]. Просил милостыню, но ему не подавали. Лишь в те дни, когда он подметал пыль в пагоде, где проповедовал Будда, он получал подаяние. Однажды он заспался утром и опоздал: Сярихоцу уже подмел пагоду. После этого Ригунси не давали милостыню вовсе, семь дней он ничего не ел, питался лишь песком да водой и умер с голоду. Толкуя причины его несчастий, Будда сказал:

— В прошлой жизни он был непочтителен к матери, она голодала и побиралась, а он велел ей: ешь песок и пей воду. Семь дней он не кормил ее, да так и уморил. За то свое деяние он и поплатился, хотя уже и стал святым.

При такой связи причин и последствий и бедность, и убожество, и тяготы, и страдания — это все наши прежние вины. Не нужно сетовать ни на людей, ни на век свой. Надо лишь стыдом измерить собственное сердце и с нынешних пор дать обет: стать таким, на ком нет греха и вины, стремиться к Чистой земле и к просветлению.

Не об этом ли поется в песне госпожи Нидзё-но-ин-но Сануки?[106]

| | |
|---|---|
| *Уки-мо нао* | Несчастье мое |
| *Мукаси-но юэ-то* | Имеет причину в прошлом. |
| *Омовадзу-ва* | А не думала бы я так — |

[105] Рассказ взят из 26-го раздела «Сутры преданий, добавляемых по одному» (ТСД 2, № 125). Сярибуцу — Шарипутра, один из ближайших учеников Будды.

[106] Ближняя дама супруги государя Госиракава (государыни Нидзё-но ин), знаменитая поэтесса. Стихотворение, которое цитирует Мудзю, входит в «Новое собрание старых и новых песен» («Синкокинсю:», 1205) под № 1966.

*Ика-ни коно ё-о*
*Урамихатэмаси*

О, как бы этот мир тогда
Был мне ненавистен!

Вообще и боги, и будды, даже откликаясь на молитву, едва ли могут изменить связь причины и последствий. Процветание в здешней жизни, в мире сновидений — разве значит что-нибудь? Только молитва о просветлении в будущем веке — даже если ты к нему еще не готов — соразмерна божьей воле.

На горе Хиэй жил монах по имени Кансюн, общинный глава[107]. Он был беден, пришел на поклонение в святилище Хиёси и молился там, но знамения не получил, напрасно потратил время. Досадуя на Великого Учителя, Горного Государя[108], монах покинул гору и обратился к богу Инари[109]. Немного времени спустя Кансюн увидел во сне, как бог ему выдал расписку на тысячу мер риса и скрепил печатью. Кансюн обрадовался, но в том же сновидении Инари сказал ему:

— Имеется запрет, наложенный Великим Светлым богом Хиёси. Я отзываю свою расписку!

— Сам не хочет мне отвечать, да еще и здешние милости ко мне запрещает?! — сказал Кансюн во сне. — Не понимаю!

Но Инари ему отвечал:

— Я младший бог, решаю не я[110]. Он великий бог, он мне указал: «Кансюн — человек, способный в этот раз выйти из круговорота рождений и смертей. Если обретет процветание, это станет помехой, осложнит его уход. Поэтому о чем бы он ни молился, — не слушать и не отвечать!» Я действую согласно этому предписанию.

Тут монах осознал: вот как глубоко милосердие богов! — и во сне преисполнился благодарности. Потрясенный, он вернулся на гору Хиэй и весь отдался подвижничеству ради просветления в будущей жизни. Говорят, он возродился в Чистой земле.

[107] Кансюн (978—1057) происходил из рода Минамото, участвовал в придворных обрядах, о нем есть статья в «Жизнеописаниях достойных монахов нашей страны».
[108] Горный государь, Санно, — имя главного божества горы Хиэй, см. стр. 380—382.
[109] Инари, Носильщик Риса, бог-покровитель земледельцев, почитался в Столице в святилище Фусими. Ему обычно молились об урожае и о приумножении богатства вообще. В сновидении монаха бог выдает ему «расписку», *фуда*, — документ на получение рисового довольствия. «Мера риса» здесь — *коку* — неясно, какой точно объем имеется в виду (единого стандарта *коку* на времена Кансюна и Мудзю нет); обычно считается, что *коку* — около 180 л, количество риса, достаточное для прокорма одного человека в течение года.
[110] Святилища Японии, получавшие дары от государева двора, имели ранги, и по этой шкале Инари действительно числится ниже Хиёси.



Обращаться и к богам, и к буддам — не напрасное дело, даже если знамений нет. Главное — соразмериться! Просто нужно верить, накапливать заслуги и полагаться на скрытую пользу от них.

Хотибо Сёсин[111], получивший Печать Закона, во сне встретил бога Дзюдзэндзи, ехавшего на гору Хиэй с запада, со стороны гавани Сакамото. Бог ехал в ручных носилках, его сопровождали ряды свитских. Монах подумал: с чем бы к нему обратиться? Вспомнил о бедности своей престарелой матушки и сказал:

— Откликнись! Помоги моей старухе-матери на пропитание!

Вид бога был поистине редкостно прекрасен, и казалось, настроен он благостно. Но, услышав эту просьбу, тотчас же словно бы поблек и опечалился.

Поистине, просить о делах здешнего мира — несоразмерно сердцу божества! Подумав так, монах снова заговорил:

— Моей матери, должно быть, недолго осталось жить в этом мире, и здесь будь уж что будет. Но как ей достичь просветления в будущем веке? Прошу, всячески помоги ей в этом!

И тут же облик бога стал прежним, он благостно улыбнулся и кивнул.

Постепенно стремление сердца к пути у матери монаха углубилось, и смертный час ее был отмечен чудесами.

Когда люди, приверженные сердцем одним лишь мирским делам, молятся богам и буддам, это глупо вдвойне: исконный замысел богов, смягчивших свой свет, — помочь нам вступить на путь Будды, а мирская польза и выгода дается лишь как уловка ради главной цели.

Об этом видении мне рассказывали ученики учеников Сёсина, так было на самом деле.

### *Сторонник учения о Чистой земле наказан за пренебрежение к богам*

В краю Тиндзэй[112] жил мирянин, знаток учения о Чистой земле. Он как поземельный начальник управлял несколькими имени-

[111] Хотибо Сёсин (конец XII — начало XIII в.) — наставник школы Тэндай, прославился обстоятельным толкованием к «Лотосовой сутре» и к ее китайским комментариям; по преданию, был настолько сосредоточен на этой работе, что даже не слыхал ничего о войне между родами Тайра и Минамото. См. стр. 249. «Печать Закона», *хо:ин*, — одно из почетных монашеских званий. Бог Дзюдзэндзи — один из богов-покровителей школы Тэндай.
[112] Тиндзэй, «Замиренный запад», — собирательное название для земель, лежащих на острове Кюсю. В этом краю общины «исключительных» амидаистов были достаточно сильны.

ями, и в том числе святилищными полями. Некое спорное поле он изъял. Монахи, жрецы и прочие служители святилища возмутились и стали жаловаться в Камакуру, но им ответили: изъятие спорных полей входит в полномочия поземельного начальника, так что всё законно. Ничего не добившись жалобой, они снова и снова обращались к начальнику, но тот не отвечал. Тогда они заявили:

— Мы будем молить богов, чтобы на тебя пало проклятие!

А тот лишь посмеялся над ними:

— Тоже мне, напугали! Какое еще проклятие? Подвижнику Чистой земли незачем думать о богах![113] Избраннику, осиянному светом будды Амиды, разве могут повредить даже боги?

Божьи люди разгневались еще пуще и в самом деле прокляли супостата. Вскоре он заболел дурной болезнью и лишился рассудка.

Мать начальника, госпожа-монахиня[114], очень испугалась и со слезами стала просить его:

— Подумай, ведь тебе еще предстоит заботиться обо мне, когда я одряхлею! Верни им то божье поле и скажи, что был неправ!

Не подействовало: больному становилось все хуже, без надежды на выздоровление. Мать в отчаянии взмолилась к божеству того самого святилища. Жрецы прислали своего человека к одру боляще-го. Посланец потребовал:

— Верни божье поле непременно! Признай свою неправоту и возврати божье поле.

Но начальник, как в бреду, тряс головою и говорил:

— Что мне за дело до богов?

Ничуть не отступился...

Посланец тихонько рассказал его матери: так, мол, и так. А после и божество через одержимую жрицу обратилось к ней. Мать пыталась смягчить божий гнев:

— Сын обещает вернуть ваше поле! Помоги же хотя бы сохранить ему жизнь!

Жрица расхохоталась и вещала:

— Он качал головой и говорил, что ему нет дела до богов! Этакое нечистое сердце! Я — превращенное тело Одиннадцатиликой

[113] Некоторые последователи Хонэна действительно делали из его учения такой вывод: ведь если в «последнем веке» бесполезны все обряды, значит, и богов чтить бессмысленно.

[114] Госпожа-монахиня — женщина, принявшая монашеское посвящение, но по-прежнему живущая не в храме, а вместе с родичами. Она говорит сыну, что ему еще предстоит, *ё:ро:*, «заботиться о престарелых», как если бы она оставалась мирянкой и сыновний долг перед нею у сына сохранялся.



Каннон[115]. Кто полагается на Изначальный обет моего исконного учителя, будды Амиды, кто с искренним сердцем произносит слова молитвы, памятования о будде, — с какой любовью я всегда помню о таком человеке, как я ценю его! А у кого сердце грязно, мутно, неискренне — разве оно отвечает Изначальному обету?

Жрица хрустнула пальцами, слезы покатились — словно град застучал. И люди, слыша это, все плакали.

Тот, который тряс головой, в итоге не выздоровел. В последний час, когда он уже лежал при смерти, его давний учитель и сведущий в Законе друг[116] побуждал его молиться, повторять имя Амиды. А он воскликнул:

— Мошенник! — Схватил изголовье и ударил им своего учителя[117]. Тот отбил удар и попал недужному прямо по голове. Странная судьба!

Мать начальника, госпожа-монахиня, позже сама заболела и обратилась с мольбой к богине Белой горы — Хакусан[118]. И причитала так:

— Я ведь просила его: перестань! Должно быть, я виновата перед богами, но не знаю, в чем моя вина.

Богиня ответила ей:

— Верно, ты просила его уняться, но в сердце своем ты помышляла лишь о том, как спасти сына, и ненавидела нас. А с этим мы не миримся!

И монахиня тоже вскоре умерла.

Внук старухи унаследовал отцовский дом. И спустя недолгое время на коньке крыши свила гнездо цапля. Погадали, что это значит, и ответ был: «божья кара». Гадатель, знаток Пути Темного и Светлого начал[119], воскликнул:

[115] Одиннадцатиликая, Дзюитимэн, — одно из обличий бодхисаттвы Каннон, Внимающего Звукам. В учении о Чистой земле Каннон вместе с другим бодхисаттвой, Сэйси (Обретшим силы), считаются спутниками будды Амиды. В этой роли Каннон может выступать и в мужском, и в женском образе.

[116] *Дзэнтисики* — тот, от кого человек узнает об учении Будды, здесь речь идет о собрате по амидаистской общине.

[117] Изголовье японской постели в эту пору — твердое и достаточно тяжелое, в виде деревянного ящичка.

[118] Хакусан, или Сираяма, Белая гора, — одна из священных гор Японии (в земле Кага), знаменитое место подвижничества. Тамошняя богиня Сираяма-химэ, Дева Белой горы, широко почиталась и в других землях.

[119] Знаток Пути Темного и Светлого, *оммё:дзи* — гадатель, толковавший знамение согласно «Пути Темного и Светлого начал», *оммё:до:*. Для гадания могли использоваться разные приспособления, в том числе чаша, о которой говорится ниже. Итог гадания, скорее всего, имел бы такой вид: людям из этого дома в такие-то дни надлежит соблюдать удаление от скверны, *моноими*, то есть не выходить из дому и по возможности ни с кем не общаться.

— Что такое «божья кара»? Не могу удержать!

Он еще держал в руке чашу, но, словно бы выломанные, пальцы его выгнулись назад, он застыл в судороге и тут же умер.

Потомки этого наставника живы до сих пор, они сами рассказывали обо всем тогдашнем деле. Это случилось в наше время, многие слышали об этом. Родню всех тех, кто умер тогда, конечно, тревожат толки, но я рассказываю не затем, чтобы побольше людей узнало. Я просто хочу, чтобы люди поняли: богами пренебрегать нельзя!

Школа памятования о будде верно указывает путь, подходящий для нашего мутного мира, указывает простым людям прямую дорогу к выходу прочь отсюда. В самом деле, ценное учение! Однако оно отвергает всякое иное подвижничество, все иные благие дела, кроме молитвы — памятования о будде. Оно пренебрегает другими буддами, кроме Амиды, и бодхисаттвами, и богами, хулит все прочие учения Великой колесницы[120]. Миряне из этой школы — раз уж она учит, что к возрождению в Чистой земле ведет только молитва и ничто другое, — легкомысленно отвергают других будд и бодхисаттв, не допускают в свое сердце никакого другого учения.

Хотя течение памятующих о будде Амиде и не едино в себе, но если говорить о главной его мысли, то на самом деле и в сутрах, и в толкованиях сказано, что к возрождению ведут многие пути, а не одно лишь памятование. В «Сутре о созерцании» мы видим: кто читает и возглашает вслух сутры Великой колесницы, постигает их первое значение, заботится об отце и матери, блюдет пять или восемь заповедей, или же следует пяти мирским постоянствам, обращая заслуги от всего этого на пользу возрождению — тот сможет возродиться[121]. В сутре, парной к «Сутре о созерцании»[122], сказано, что среди сорока восьми обетов будды Амиды восемнадцатый обет обещает возрождение тем, кто истово молится, памятует о будде[123]. В девятнадцатом обете будда обещает прийти в смертный час к тем, кто накапливает всевозможные заслуги и обращает их на то, чтобы возродиться в Чистой земле. Двадцатый же обет гласит, что возродятся те, кто приводит свои помыслы к сосредоточению. Значит, одним из обетов будда учредил памятование как избранное среди прочих деяний, наилучшее, основное. Другими обетами он установил другие деяния — как вторичные, дополнительные причины для возрождения. Но как же тогда можно говорить, что они не ведут к возрождению?

Великий учитель Дзэндо[124] толкует так: «Обращая заслуги, добытые десятками тысяч деяний, все мы обретаем возрождение». Отсюда видно, что если всякий раз обращать на пользу возрождению заслуги от всевозможных деяний, от всяческих добрых поступков, то можно возродиться. Толкуя «смешанные деяния», Дзэндо: говорит: «Хотя, обращая заслуги, добытые ими, можно достичь возрождения, мы все же называем их смешанными деяниями». Он и в самом деле говорит, что на одном пути будда близок к нам, а на других далек, но мы не найдем у него ни слова о том, что кто-то вообще не сможет возродиться.

Разумеется, подвижники достигали возрождения, возглашая «Сутру о Цветке Дхармы» или произнося Истинные слова: и в сутрах, и в преданиях описано много таких случаев, бывших во всех трех странах[125]. И конечно, отказ от заслуг, добываемых согласно проповеди Великой колесницы, хула на другие ее учения, отрицание их полезности — точно не ведут к возрождению. Даже если истово веришь в один лишь Изначальный обет и долгие годы памятуешь о будде, — не надо хулить другие способы подвижничества и пренебрегать другими буддами, бодхисаттвами и богами. В смертный час такая вина будет ясно видна. Когда впереди опрокинулась повозка — это предостережение тем, кто едет следом. Если человек действительно хочет возродиться в Чистой земле, он может и должен понимать такие вещи.

[120] Санскр. *махаяна*. В Японии все буддийские школы, в том числе и амидаисты, принадлежат к этому направлению, что не мешает им время от времени упрекать друг друга в уклонении с махаянского пути милосердия.

[121] Цитируемое место — ТСД 12, № 365, 345b—с. См.: [ИСКБ, 1999; 263—279]. Пять заповедей для мирян — запреты на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь и прием опьяняющих веществ. Нередко к ним добавляют еще три: предписания обходиться без высокой и широкой постели, без благовоний и без музыки и танцев. Мирские пять постоянств — добродетели, которым учит конфуцианство: человечность, долг, благопристойность, верность и мудрость; буддисты часто соотносят их с пятью заповедями.

[122] Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие». Цитируемое место — ТСД 12, № 360, 268b. См.: [ИСКБ, 1999; 111—112].

[123] «Изначальный обет» будды Амиды состоит из сорока восьми положений, последователи Хо:нэна главным из них считают восемнадцатое: что в Чистой земле сможет возродиться каждый, кто призовет Амиду по имени.

[124] Дзэндо — Шань-дао, см. гл. 10. Хонэн утверждал, что «исключительный» подход не изобретен им самим, а восходит к Шань-дао. Мудзю, как и более ранние критики «исключительного» амидаизма, доказывает, что это не совсем так. Цитируется одно из стихотворений Шань-дао о возрождении в Чистой земле (ТСД 47, № 1981, 453b). Следующая цитата взята из толкования Шань-дао к «Сутре о созерцании» (ТСД 37, № 1753, 272b). «Смешанными деяниями» Шань-дао называет все виды подвижничества кроме «памятования о будде».

[125] В Индии, Китае и Японии.

Говорить так, конечно, значит самому возводить немалую хулу, и все же я излагаю главную мысль тех, кто считает, что кроме памятования ничто не ведет к возрождению. Это течение, как кажется, превозносит будду Амиду. Но поистине — оно хулит его! И вот почему. Милосердие Амиды широко, он принимает в свою Чистую землю всех людей — каково бы ни было их подвижничество, какие бы благие дела они ни совершали. Страна Высшей Радости не имеет границ, и как раз потому, что туда принимают приверженцев иных учений, будда Амида превосходит других будд, а его Чистая земля превосходит другие чистые земли. Клятва Амиды — «Хочу, чтобы моя страна превзошла все миры!» — не ложна, его страна обширна, велика, беспредельна — и тем прекрасна. Если же считать, будто Амида отбирает одни дела и отбрасывает другие, будто он отвергает какие-то учения как бесполезные для возрождения, — это бы значило, что милосердие будды ограниченно и страна его тесна.

Одна кормилица растила юную госпожу и всячески ее расхваливала:

— Наша барышня уж такая красавица! Глазки узенькие, миленькие!

Кто-то ей сказал: нехорошо, когда глаза узкие. Кормилица возьми да и ответь:

— Ну, один-то глазок у нее довольно широк!

Иной раз, когда люди пытаются восславить Амиду, я вспоминаю этот случай.

Само это течение, не допускающее иных деяний кроме памятования, тоже имеет несколько изводов. Кое-кто из наставников рассуждает так: другие дела не ведут к возрождению, пока в полной мере не достигнуты три свойства сердца[126]. Когда же эти три свойства возможно полностью проявить, всякое деяние становится памятованием о будде и позволяет возродиться в Чистой земле. А кто молится, повторяя имя Амиды, но не имеет в сердце трех свойств, возродиться не может. При таком толковании нет сомнений, что возродиться можно и благодаря другим деяниям. А если изначально сердце не имеет трех свойств, то и памятование не ведет к возрождению.

Молитва ничем не отличается от всех других деяний. Первые наставники учения о памятовании так и говорили, что другие дела ничем не хуже, и для распространения своей проповеди использовали те склонности учеников, какие только могли. И никакой вины в таком их побуждении не было. Но и миряне, и ученые мужи из тех, кто следует за этими учителями, слышат только слова — и начинают хулить другие деяния.

[126] Истовое стремление к Чистой земле, глубина, готовность к «обращению заслуг» (*эко:*), то есть к передаче благих последствий своих деяний на пользу всем существам, чтобы и они возродились в Чистой земле. Таково понимание этих трех свойств в неисключительном амидаизме. Ср.: стр. 136.



В недавние времена, когда школа памятования о будде сделалась широко известна у нас, люди стали считать никчемными всех будд кроме Амиды и все сутры кроме сутр о Чистой земле. Бывало, кто-то бросал в реку «Сутру о Цветке Дхармы», а кто-то бодхисаттве Дзидзо натирал голову травой-горцом...[127] В одной деревне девушки судачили о соседских делах:

— В соседнем доме Дзидзо вымазали до самых глаз!

Что за дурацкое занятие!

Один монах из школы Чистой земли, когда совершал подношения, отодвинул изваяние Дзидзо, стоявшее рядом с изваянием Амиды, — дескать, не место ему тут. А еще кто-то говорил:

— Кто верит в бодхисаттву Дзидзо, провалится в ад. Ведь как раз в аду Дзидзо и обитает!

Если так — тогда, получается, и Амида, и Каннон должны пребывать в аду? Ведь они в своем великом милосердии поклялись всех спасти от страданий, даже в аду: таков был их способ помогать живым существам. Зачем же хаять одного Дзидзо? Эти люди не понимают самого начала — милосердной сущности всех будд — ибо избирательность глубоко укоренилась в их сердцах.

Где-то в северных землях жил монах, из тех чтецов, кого собирают на «чтения в тысячу голосов»[128]. Последовав за сторонниками одной лишь молитвы, он перешел в школу памятования. Ему там сказали:

— Кто читает «Сутру о Цветке Дхармы», непременно провалится в ад. Это глупое и позорное грешное деяние, препятствие для возрождения. Все, кто совершает смешанные деяния, вредят сами себе.

Монах им поверил и твердил:

— Вот, значит, каков дурак я был — столько лет читал сутры, вместо того чтобы всецело обратиться к одной лишь молитве!

[127] Дзидзо, Чрево Земли, санскр. Кшитигарбха — один из самых чтимых в Японии бодхисаттв, заступник путников, детей и узников «подземных темниц», буддийского ада. «Натирали голову травой-горцом» — неизвестно, почему над статуей глумились именно таким способом. Горец, или горчак, *тадэ* — название для нескольких растений семейства гречишных.

[128] «Чтения в тысячу голосов» — обряды, при которых одну сутру читает множество монахов одновременно, наилучшим считается обряд с тысячей чтецов.

Не давая ни отдыха устам, ни передышки сердцу, он все повторял это. Из-за такого ложного взгляда на вещи он заболел дурной болезнью и сошел с ума. Бубнил одно и то же:

— Горе мне, я читал сутры! — бормотал, бормотал, истрепал себе язык и губы, истек кровью и умер в безумии.

А наставники его сказали:

— Он раскаялся в грехе чтения «Сутры о Цветке Дхармы» и искупил этот грех, отсекши себе язык и губы, исчерпал свою вину и теперь непременно возродится в Чистой земле!

В те недавние времена, когда учение о молитве распространилось в Столице, на картинах-мандалах стали рисовать, как «дурные люди возродятся, а о добрых и говорить нечего»[129]. Там было показано: кто соблюдает заповеди и читает сутры, не может возродиться. Достойных монахов, читавших сутры, свет будды на этих картинах не освещал, а светил лишь на злодеев. Такие картины получили широкое хождение, и из Южной столицы, Нары, поступило прошение к столичным властям. В нем говорилось: «Разглядывая картины ада, люди сокрушаются о своих дурных поступках, а когда смотрят на эти мандалы, сожалеют, что совершали добрые дела».

Можно разобрать это, применяя четверное правило[130]. Вот, у хорошего человека есть дурная природа; внешне он кажется хорошим, но поистине он не таков, ведь сердце его стремится к славе и выгоде. И вот дурной человек: он имеет в себе добро, снаружи выглядит как дурной, но внутренне, сердцем своим — хорош, ибо помнит о пути. А раз так, то глупые, безумные монахи и миряне, чьи сердца полны самодовольства и враждебности, хулят тех, кто соблюдает заповеди и совершает добрые дела, говоря: «Это дурные люди, их подвижничество — смешанное, такие не возродятся в Чистой земле», — то есть хулят и принижают достойных. А о тех, кто совершает дурные дела и не делает хорошего, говорят: «Это добрые люди, избранные светом будды, их возрождение несомненно» — склоняются к ложным воззрениям, и должно быть, вина их велика.

[129] «Мандалы, где будда всех принимает и никого не отвергает», *сэссю фуся-мандара*. За эти оскорбительные и вредные картины общину Хонэна порицал Дзёкэй в «Прошении храма Кофукудзи» (см. стр. 117—118) — об этой жалобе из города Нара в Столицу Мудзю говорит ниже.

[130] «Четверное правило», или тетралемма, — принятый у буддийских мыслителей способ рассмотрения тех положений, которые допускают утверждение или отрицание. Правило требует представить исследуемое положение в четырех видах: «да», «нет», «да и нет», «ни да, ни нет» (последние два вида отличают тетралемму от более привычной нам дилеммы: «да» или «нет»). Мудзю на самом деле не проводит разбора по тетралемме, а просто показывает возможные варианты оценки человека по меркам «хорошего/дурного» и «внутреннего/внешнего».



Такое редко среди тех, кто изучает святое учение и держится поближе к своим провожатым. Но среди мирян в отдаленных землях часто приходится слышать о подобном обычае. Не только в школе памятования о будде — в школах Тэндай, Сингон, Дзэн в дальних землях новые течения часто склоняются к ложным взглядам!

Нужно всячески стараться сблизиться с мудрыми, найти себе друга, сведущего в святом учении, и не входить в рощи ложных воззрений. Ибо в сутре сказано: «Нетрудно обрести чудесный плод просветления. Поистине трудно — встретить истинного знающего друга»[131]. Древние добродетельные мужи говорили: если не встретишь просветленного учителя, вышедшего в мир, примешь снадобье Закона Великой колесницы испорченным. Основатель школы Тэндай[132] толковал так: «Приверженцы внешних путей, если они остры умом и чувствами, сводят ложные свойства к правильным свойствам, посредством ложного закона создают истинный Закон; а приверженцы нашего пути, если они умом и чувствами тупы, сводят правильные свойства к ложным свойствам, посредством истинного Закона создают ложный закон». Наш Великий учитель, Шестой патриарх[133], объяснял так: «Когда ложный человек излагает истинный Закон, истинный Закон становится ложным, а когда правильный человек толкует ложный закон, ложный закон становится истинным Законом».

В наши дни люди с правильными взглядами редки; истинный Закон Будды, Пришедшего Своим Путем, доверен сердцам, чьи воззрения ложны, и они сами идут по ложным путям, и других вводят на ложные пути. Корова пьет воду и превращает ее в молоко, а змея пьет воду и превращает ее в яд. У Закона вкус один, ложное и истинное зависят от людей. Хорошенько поняв это, можно избежать кары за ложные воззрения и выйти на истинно-правильный путь.

[131] Цитата из «Сутры созерцания ступеней сердца» (ТСД 3, № 159, 305a).

[132] Цитируется «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» (ТСД 46, № 1911, 137 a—b). «Корни» здесь — пять чувств и ум.

[133] Да-цзянь Хуэй-нэн, см. гл. 15, 19—20. Рассуждение об истинном и ложном Законе Мудзю, возможно, приводит по собранию чаньских изречений «Вместилище сути истинной Дхармы»; МСД 67, №1309, 581a.

# Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных[1]

Составитель — **Иэюки**, жрец из рода **Ватараи**, служитель основного четвертого разряда (верхней ступени) в Великих царственных святилищах богинь Аматэрасу, Сияющей с неба, и Тоёукэ, Восприемницы изобильных даров[2].

## Введение

Происхождение богов небесных и земных — о, как давно, как далеко! Темно и тайно, смутно-туманно, в первичном хаосе еще не явлено[3]. Недвижно и спокойно, начала Темное и Светлое еще друг другу не противостоят[4]. Этот исконный исток — за пределами вещного мира, недоступен ни мысли, ни слову, светясь и сияя, проникает сквозь пустоту, пронизывает всякий дух[5]. В небесном молодом тумане, земном тумане молодом — исконная основа, вольный свет![6]

Есть ли где-то такое место, чтобы не пребывал в нем великий, изначальный, чудеснейший владыка — он же Хозяин священной середины неба, он же владыка Вечно стоящий в стране?[7] Едино сердце то, где различаются три мира[8], едина суть, которою наделены семь поколений — и дальше так, до самого предела[9]. Преобразуется она в начало Темное, преобразуется в начало Светлое, не медлит отклик — будто облака несутся ветром. Становится душою тонкой, становится душою грубой[10] — основа, общая у них, неисчерпаема!

В нынешний век оскудения[11] тупые, глупые люди, даже если открывают книги, не проникают в их значения, остаются на уровне видимости, а природу не понимают. Катятся лишь по колее следов-отображений, а чудо, скрытое в величественных звуках, так и покрыто мглой. И пробуждаются, наоборот, лишь наваждения, как от змеиных чар, напротив, лишь сомнения, будто от лисьих козней[12]. И как тут прояснить то чудо-знание, в котором — истина небесная? Как опереться на ту основу, что отражена, утверждена повсюду, в каждой капле воды в великом море?[13]

Так вот: чтобы на будущее снабдить людей указанием и мерилом, я составляю выборку важнейших мест из книг. Ее название — «Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных». Из государственных летописей, из жреческих записей преданий я выбрал то, в чем они едины, одинаковы по смыслу, и отбросил остальное. А те значения, какие различаются, поставил рядом, чтобы они друг друга выправляли. Прочие старинные книги я подробно не исследовал. Если есть книги новые — их я, должно быть, пропустил. Кто в будущем увидит — желал бы я, чтобы он восполнил недостающее.

Время — второй год Изначального согласия[14], середина первого весеннего месяца. Передаю в управу божественных дел в священ-

[1] Перевод по изданию [Синто, 1977; 80—81, 114—134].

[2] *Аматэрасу Тоёукэ Ко:тайдзингу: нэги сё:сиидзё: Ватараи каннуси Иэюки.* Здесь «основной четвертый разряд (верхняя ступень)» — ранг Иэюки по государственной росписи чинов; «жрец», *каннуси*, — его статус во Внешнем святилище (по роду и по обучению), а «служитель», *нэги*, — его должность в святилищах Исэ, взятых в целом.

[3] «Первичный хаос», *контон* (кит. *хунь-дунь*), — понятие древнекитайской мысли, см..: [ДКК, 2006; 507—508]. Оно было усвоено синтоизмом как обозначение для первоначального состояния мира.

[4] Темное и Светлое начала — *Он-Ё:*, кит. *Инь-Ян.*

[5] «Дух» здесь — *рэй*, та незримая чудесная составляющая, что есть у всякого живого существа и у всякой вещи.

[6] Небесный и земной «молодой туман» — *Амэ-но сагири* и *Куни-но сагири*, имена двух древнейших богов (см. ниже, вопрос 10). Здесь говорится, что они — «исконная основа», *хондзи*. Это понятие отсылает к монашескому учению о богах как «отпечатках-следах» и буддах как «исконной основе». Отделяя свое учение от этого, Ватараи Иэюки относит слово *хондзи* к богам. О них сказано, что они — *фу:ко:*, веют, как ветер, и светят.

[7] «Владыка» здесь и дальше — *микото*, величание, входящее в имена богов. Названы имена божества, которое первым появляется после разделения Неба и Земли — и, по учению Ватараи, пребывает потом всюду в мире. См. ниже вопрос 9.

[8] Отсылка к буддийскому учению о едином мыслящем сердце, *иссин*, которое само создает три мыслимых мира — мир желаний, мир «красок» (форм) и бесплотный мир без «красок» — так что «в трех мирах есть только сердце».

[9] Речь идет о семи первых поколениях богов, см. ниже, вопросы 8—9. «Суть» здесь — *сицу*, кит. *чжи*, также «вещество», «основа», понятие древнекитайской мысли, противопоставляется «форме», «узору», *мон*, кит. *вэнь* [ДКК, 2006; 192]. «И дальше так» — то есть и у богов, рожденных позже, и у людей суть та же самая.

[10] Тонкая и грубая души, *компаку*, кит. *хунь-по*, две души живого существа, различаемые в древнекитайской мысли. См.: [ДКК, 2006; 509]. Их можно соотнести с «мягкой» и «буйной» душами богов в японских мифах, ср. ниже.

[11] *Гё:хаку-но ё.* Здесь Ватараи Иэюки, как и большинство его современников, оценивает свое время как век упадка.

[12] Отсылка к китайскому и японскому представлению о зловредных божествах, которые морочат человека и могут являться в обличиях змей или лисиц.

[13] «Чудо-знание», *рэйти*, кит. *линчжи*, отсылает к буддийской мысли Китая; то главное знание, которое усматривает истинную основу в каждой из вещей земного непостоянного мира. «Капли морской воды» тоже отсылают к буддийской словесности, где говорится, что все в мире имеет вкус просветления, подобно тому как любая капля воды в море имеет соленый вкус.

[14] 1320 г. «Изначальное согласие», *Гэнно:*, — первый из девизов правления государя Годайго, относится к 1319—1321 гг.

ной ограде *мидзугаки*[15], излагаю лишь то, что сам увидел сквозь узкую трубку, то, что дорого мне в моей скотской жизни[16].

## Раздел 15. Сокровенные значения божественного Пути[17]

***<С чего начинаются рассуждения на Пути богов>***

**Вопрос** <1>. Прежние книги о небесных и земных богах начальный предел полагают в разделении Неба и Земли. Раньше этого нет ничего, даже самого малого?

**Ответ**. В предыдущих свитках я привел выдержки из основных записей, но не истолковал их значения. В этом свитке я должен полностью передать наследие направляющих указаний[18], отвечая на вопросы. Собранное здесь — вовсе не мои собственные заметки. Уж верно, таинственные зерцала верно отражают знание-свидетельство[19]!

Книги о небесных и земных богах часто полагают начальный предел в разделении Неба и Земли. Но по обычаю Пути богов предел положен не на этом. Мы решительно считаем законом[20] то, что было прежде всякого мироустройства[21], а для должного действия первичной считаем чистоту[22].

**Вопрос** <2>. Что вы называете «чистотой»?

**Ответ**. В наших рассуждениях это не всюду одно и то же. Порой чистотой мы считаем правдивость-прямоту[23], порой ею мы считаем

[15] *Мидзугаки* — одна из священных оград святилищ Исэ. «Управа божественных дел» — *кандати*, совет посвященных жрецов *нэги* в Исэ.

[16] *Канкэн-но тикукай*. Хотя ниже Ватараи Иэюки и пишет, что излагает не свои взгляды, а учение древних книг и жреческое устное предание, но здесь скромно указывает на ограниченность своих познаний.

[17] Заглавие раздела отсылает к сочинению буддийского мыслителя Тянь-тая Чжи-и «Сокровенные значения Цветка Дхармы».

[18] *Сики*, буддийское выражение, часто входит в заглавия трактатов; см.: [Три учения, 2005]. «Направляющие указания» здесь, вероятно, — толкования текстов, передаваемые изустно.

[19] «Таинственные зерцала» здесь — те книги, цитаты из которых Ватараи Иэюки будет объяснять ниже. «Знание-свидетельство», *сё:ти*, — понятие из буддийского учения; знание, подтвержденное на деле, опытом подвижничества.

[20] *Хо: / нори*. Здесь — предмет теоретического учения (подобно тому как «Закон», Дхарма — главное, чему учат буддисты).

[21] *Кидзэн*. По учению Ватараи Иэюки, «путь Богов» исходит из «первичного хаоса», бывшего до того, как мироздание «устроилось» (*ки*).

[22] *Сё:дзё:*, предмет учения синтоизма в его практическом применении.

[23] *Сё:дзики*, также «искренность», «правильность».



единство помыслов в сердце, где нет смуты[24]. Или же чистотой мы считаем то, что преодолевает рождение и выходит за предел смерти[25], или считаем ею начальные врата поста, закон воздержания от шести красок[26].

**Вопрос** <3>. Что вы называете «шестью красками»?

**Ответ**. Жрица говорит[27]: «Когда соблюдаешь рассредоточенный пост или строжайший пост, во дни внутреннего и внешнего воздержания, нельзя хоронить умерших, нельзя посещать больных. Нельзя вкушать убоину. Нельзя выносить приговоры. Нельзя карать преступников. Нельзя заниматься музыкой. Нельзя совершать никаких грязных и дурных дел. Не будь рассеянным, не теряй правильного, дойди до предела этой ясной и живой благой силы». Полностью слова жрецов приведены в разделе о правилах воздержания[28].

**Вопрос** <4>. Почему вы называете все это «шестью красками»?

**Ответ**. Использовать взаимное проникновение имен и слов — обычай, принятый и у японцев, и у китайцев[29]. «Шестью красками» называют шесть свойств познаваемого предмета[30]. Причем шестая

[24] *Иссин фуран*, способность сердца сосредоточиться на главном и не отвлекаться на изменчивые повседневные впечатления. Впрочем, «смута», *ран*, здесь может пониматься и как собственно бунт — против принятого порядка жреческого служения и государственной жизни.

[25] «Рождение и смерть» как главные признаки обыденного мира, за пределы которого нужно выйти, синтоизм в версии Ватараи также заимствует у буддистов.

[26] *Року сики*. Ниже Ватараи Иэюки объясняет, что под «шестью красками» понимаются, с одной стороны, шесть видов осквернения (вопрос 3), с другой — образы, воспринимаемые пятью чувствами и умом (вопрос 4).

[27] В «Записях преданий о высочайшем умиротворении» (см. стр. 393—394) так вещает царевна-жрица Ямато-химэ. Здесь выделены шесть запретов, в основном они сводятся к избеганию скверны, которую несут болезнь, смерть и мертвое тело.

[28] В 13-м разделе «Всевозможных сведений» Ватараи Иэюки.

[29] *Вакан-но сюдзоку*. Здесь, видимо, имеется в виду, что выражение «шесть красок» применяют и жрецы, и монахи. И хотя значит оно у тех и у других не одно и то же, но разные значения «проникают друг в друга». Так, шесть жреческих запретов соотносятся с шестью составляющими мира явлений, от которого учат отстраняться буддисты (ср. ниже). В 13-м разделе «Всевозможных сведений» шесть запретов соотносились с шестью ступенями совершенствования милосердного подвижника в буддизме. В этом случае избегание похорон и посещения больных соответствует мудрости, отказ от мясной пищи — продвижению вперед, отказ от вынесения смертных приговоров — сосредоточению, отказ от исполнения таких приговоров — щедрости, отказ от музыки — терпению, а воздержание от грязных и дурных дел — соблюдению заповедей [Синто, 1977; 110].

[30] Эти свойства соответствуют пяти чувствам (быть видимым, слышимым, осязаемым, обоняемым, воспринимаемым на вкус) и мыслящему «сердцу» (быть мыслимым).

«краска» — это мысль, сознание. Если говорить в целом, то «воздержание» от них означает единство помыслов в сердце, не подверженном смуте, а если разбирать их по отдельности, то оно означает чистоту шести коренных способностей[31].

В «Исконных записях о высочайшем умиротворении»[32] сказано: «Чистотой считают следование правильному, нечистотой считают следование дурному».

В «Великом преемстве для тайной передачи»[33] говорится: «Пребывая в недеятельном, бездейственном состоянии великого покоя, преодолевают рождение, выходят за предел смерти, и это называется чистотой». Ее не может быть, если неизвестен закон воздержания. Боги не принимают того, что противно правилам обряда. Разве не нужна здесь особенная осмотрительность?

**Вопрос** <5>. Итак, законом вы считаете то, что было прежде всякого мироустройства. Каковы свидетельства о том, что мироздание, когда оно уже устроено, заключает в себе ту же благую силу?

**Ответ**. Речение почитаемой богини[34] гласит: «После разделения Неба и Земли уже обустроены десять тысяч вещей, но нет сияния, чтобы осветить начало, первичный хаос. А потому превращения десятков тысяч вещей словно бы существуют, словно бы не существуют, уходят и приходят, не заставая друг друга»[35].

Там же сказано[36]: «Да услышите вы поистине ясно! Человек — это и есть то, что божественно под Небом. Не разрушайте божество-сердце! Боги жалуют милостью тех, кто возносит к ним моления. Сокрытые одаривают тех, кто выше всего ценит правдивость и прямоту[37]. Положитесь на главное, на свое собственное сердце — и да обретете вы великий Путь! Да хранят боги и

[31] Пяти чувств и мысли.

[32] «Готиндза хонги», см. стр. 393—394.

[33] «Дайсю: хифу», один из текстов традиции Исэ-синто, сохранился в отрывках.

[34] Цитируемый текст есть в «Исконных записях о высочайшем умиротворении», а также в «Последовательных записях о высочайшем умиротворении», «Готиндза сидайки», — еще одном из пяти главных текстов Исэ-синто. Приводятся вещания Солнечной богини деве-жрице Ямато-химэ.

[35] Вероятно, это означает: после устроения мира еще нет никого, кто бы осознал и «осветил» мироздание, осмыслил бы все вещи, соотнося их с их началом, первичным хаосом. Когда появляется человек со своим «мыслящим сердцем», изначальная природа в мире уже не просто присутствует, но еще и проявляется — будучи осознана и понята.

[36] В «Исконных записях о высочайшем умиротворении».

[37] Похожий отрывок есть в «Житии Ямато-химэ» — в завете царевны-жрицы всем жрецам и прочим людям [Синто, 2002 II; 209].



люди начало первичного хаоса, да сдерживают дыхание закона Будды»[38].

Там же сказано: «Помните все и каждый! В пору, когда Небо и Земля пребывали в великом мраке, в век, когда в пустоте небесной раскрылись образы богов Солнца, Луны и звезд, боги ногами коснулись земли, установили в Срединной стране священное небесное мерило[39]; сошли сверху и пришли вниз — и после этого великая богиня Сияющая с неба, Аматэрасу, оглядев и устроив страну на шести направлениях[40], полностью умиротворила небесные источники, заставила воссиять небесное правление[41]. Владыка Высочайший внук[42] полностью умиротворил Срединную страну тростниковых равнин[43], принял от Неба солнечное наследие[44]. В местах, куда доходят священные рассветы, нет никого, кто бы не подчинялся ему смиренно[45]. Духи предков в гробницах, духи проса в святилищах, клятва обрести единство и не раздваиваться, защита, обещанная ста государям[46], — все это особенно светло!

[38] Выражение «сдерживать дыхание закона Будды», *Буппо:-но ики-о какусу*, также есть в «Житии Ямато-химэ». В переводе Л.М. Ермаковой — «затворите закон Будды» [Синто, 2002 II; 209]. Позднейшие толкователи на основании этого высказывания утверждали, что «Житие Ямато-химэ» содержит чисто жреческое учение, уже обособившееся от монашеских рассуждений о богах. Однако есть и другая традиция толкований этого места: слова «сдерживать дыхание» она понимает как «благоговейно чтить», а запреты на все буддийское в святилищах Исэ толкует как особый способ защищать учение Будды в Японии.

[39] *Амэ-но михакари*, значение неясно. Возможно, здесь *михакари* — то же, что *михасира*, «небесный столп», соединяющий Небо и Землю (ср. ниже).

[40] Слово *куни*, «страна», здесь (как и в «Анналах Японии», ср. ниже) пишется знаками, «шесть направлений» (имеются в виду четыре стороны света, верх и низ). Действие богини обозначено глаголом *мисонавасу*, «оглядывать и тем самым упорядочивать».

[41] *Тэнто:*. Речь идет о том, что Солнечная богиня получила власть над небесными богами.

[42] Бог Нининги, внук Аматэрасу, чтимый как родоначальник династии японских государей. По образцу правления своей бабки на небе он устраивает державу на земле.

[43] *Асихара-но накацу-куни*, Япония.

[44] *Амацу-хицуги*, право властвовать на земле, принадлежащее потомкам Солнечной богини.

[45] Отсылка к «Историческим запискам» Сыма Цяня (глава I, «Основные записи о пяти императорах»). Речь идет о Чжуань-сюе, внуке первого императора Хуан-ди: «Все, что двигалось и было неподвижно, все большие и малые духи, все, освещаемое солнцем и луной, смирилось и подчинилось ему» [Сыма Цянь, 2001; 135].

[46] По преданию, богиня Аматэрасу обещала защиту своим потомкам-государям на сто поколений. В пору жизни Ватараи Иэюки на престол восходили уже государи из десятого десятка (Годайго был 96-м), и на буддийские представления о наступившей эпохе «конца Закона» накладывались ожидания конца династии потомков Солнца. Правда, Китабатакэ Тикафуса указывает, что «сто» здесь нужно толковать в смысле «бесконечно много», подобно тому как в Китае о народе говорят «сто семей», тогда как на самом деле семей гораздо больше [Китабатакэ Тикафуса, 1965; 66].

Так даже обычные люди, беря за основу Небо и Землю, оберегая свою жизнь, почитая царственных предков, являя благие силы — да постигнут величие Неба, углубляясь к истокам и корням, служа богам — предкам-родоначальникам, что приносят рассвет всем землям на четырех сторонах! Пусть развернут они великие дела, просветлят поднебесную! Ибо нет Пути, когда идешь против Неба. Нет благой силы, когда идешь против Земли[47]. Уходишь тогда из исконного обиталища, попадаешь в страну корней[48]. Уравнять свои чувства с Небом и Землей, довериться мыслью ветру и облакам — вот основа следования по Пути. Вот главное для защиты богов.

Полностью устранить путаные речи, десятки тысяч слов, взяться за правильное обустройство единого сердца, верно следовать небесному велению, поддерживать в себе божественное дыхание *ки*[49] — вот истинное и главное веление![50] Поэтому для служения богам первична чистота. В нашем мирном сидении[51] берут одно и им определяют все, что нужно помнить. Жрецы *каннуси* пусть во дни удаления от скверны, *моноими*, и во все другие дни очистительного поста не касаются никаких скверных дел. Пусть не произносят слов Закона Будды[52]. Пусть не едят убоины. Пока не настанет день совместной трапезы с богами, пробы нового урожая, *каннамэ*[53], пусть не едят молодой рис. Пусть всегда смиряют сердце, почтительно складывают ладони, служат прилежно и благоговейно».

Еще сказано: «Исконное начало — вне зрения и слуха, среди образов изначального дыхания, *ки*. Оно пусто и обладает духом. Оно едино и не имеет тела. Поэтому побуждает к широкому, великому милосердию, свободной божественной силой выявляет всевозможные образы, следуя любым движениям сердца, полагает пользу-

[47] С Небом и Землей здесь соотносятся понятия «Путь» и «благая сила», *до:току*, кит. *дао-дэ*, важнейшие для древнекитайской мысли. Ср. заглавие трактата «Дао-дэ-цзин», основополагающего даосского текста.

[48] *Нэ-но куни*, подземный мир мертвых.

[49] Кит. *ци*, также «пневма», «энергия»; в древнекитайской мысли — то, из чего образуются как неживые вещи, так и живые тела людей и богов и их чувства и помыслы; см. [ДКК, 2006; 549—550].

[50] *Иятико*, веление богов.

[51] *Вага токосинаэ*, во взаимоотношениях людей с богами.

[52] По правилам, принятым в святилище Исэ, буддийские книги следовало называть «крашеной бумагой», *сомэгами*, храм — «черепичным настилом», *кавара-буки*, монаха — «длинноволосым», *каминага* (хотя на самом деле монахи бреют головы), и т. д. См. в «Житии Ямато-химэ»: [Синто, 2002 II; 206].

[53] Важнейший обряд годового цикла, по его образцу был устроен также обряд восшествия государя на престол.



выгоду от уловок[54]. Когда называют ту, кто проявляется, говорят: Великая солнечная дева-госпожа, *Оохирумэ-но мути*. Еще ее величают: богиня Сияющая с неба, *Аматэрасу*. Она — исконная сущность десятков тысяч вещей, десятки тысяч существ она носит в себе — подобно тому как у людей в миру ребенок пребывает в чреве матери[55].

Далее, царственная великая богиня Тоюкэ[56] — это небесная Лунная владычица. Когда еще не отделяются друг от друга дыхания, образы, вещества между Небом и Землей, ее зовут Алмазным божеством[57]. Она — исконная природа рождений-превращений, общая сущность десяти тысяч вещей. Алмаз не гниет в воде, не горит в огне. Его исконная природа по сути своей светла. Поэтому еще называют его светом богов, еще зовут великим божеством. Исполняя исконную клятву великого милосердия, богиня дождем проливает дары-сокровища, соразмерные желаниям каждого человека — подобно драгоценному жемчугу царя драконов[58]. Приносит пользу десяти тысячам существ — подобно благой силе воды. Поэтому также зовется божеством священного дыхания, *Микэцу-ками*[59]. Человек как раз от Алмазного божества получает свою природу. Непременно нужно хранить в себе это начало первичного хаоса! Вот почему в деле служения богам началом считают чистоту».

Также говорится[60]: «Сердце-божество — исконная основа Неба и Земли, а тело — это превращения пяти первоначал[61]. Поэтому изначальное пусть будет изначальным, войдите в самое начало изначального; главное пусть будет главным, положитесь на суть главного[62].

[54] «Уловки», *хо:бэн*, в буддийском учении — подходящие способы, какими будды спасают каждое из страдающих существ сообразно его особенностям.

[55] Похожий отрывок есть в «Исконных записях о драгоценной основе». См.: [Карелова, 1998; 251].

[56] То же имя, которое иначе пишется как *Тоёукэ*, Восприемница изобильных даров, она же богиня Изобильной пищи, *Тоёука*. Ниже Ватараи Иэюки прослеживает разницу в употреблении разных имен этой богини. Знаки *То-ю-кэ* можно перевести как «дыхание *ки*, которое прекращает [все дурное] и вызывает [всякое благо]».

[57] *Конго:дзин*, вероятно, здесь это божество отождествляется с самим первичным хаосом, *контон*.

[58] Чудесная жемчужина исполнения желаний, которую хранит у себя морской царь драконов, упоминается в буддийских преданиях.

[59] См. подробнее ниже, вопрос 24.

[60] В «Житии Ямато-химэ»; снова цитируется завет царевны-жрицы [Синто, 2002 II; 206].

[61] Воды, огня, дерева, металла и земли. Таковы пять первоначал, *гогё:*, кит. *у син*, в древнекитайской мысли.

[62] В этом месте в цитате Ватараи Иэюки пропускает те фразы, которые приводил выше.

Солнце и Луна обходят кругом четыре стороны света, освещают страну на всех шести направлениях, а нам — не надлежит ли высветить прежде всего горный пик нашей искренности?» Раз так, то, проясняя изначальное начало, исполняя главное, тем самым усваиваешь обычай Пути богов, соответствуешь имени жреца, *каннуси*[63]. Нельзя обрести это, следуя чему-то другому. И словами это нельзя передать.

<***Как разделились Небо и Земля***>

**Вопрос** <6>. После разделения Неба и Земли в небесной пустоте пребывает нечто. Обликом подобно ростку тростника, превращается и становится божеством — так сказано[64]. Почему его облик таков?

<**Отвечающий уточняет:**> как ты понимаешь, что значит «разделение Неба и Земли»?

<**Вопрошатель объясняет**:> согласно древним книгам[65], «Небо и Земля еще не различаются — и это называют великими переменами[66]. Впервые пробивается-прорастает изначальное дыхание *ки* — и это называют великим начинанием. Образ и дыхание *ки* впервые проявляются — это называют великим началом. Образ изменяется — и вот уже есть вещество. Это называют великим раскрытием. Уже обустроены и вещество, и образ — это называют великим пределом. Пять дыханий[67] движутся, проникают друг в друга — и становятся двумя одухотворенными началами: Небом и Землей. Чистое становится Светлым началом, стремится ввысь и становится Небом. Мутное становится Темным началом, оседает вниз и становится Землей. Образы Неба и Земли различаются, их называют двумя мерами. Человек рождается в промежутке между ними. Его и их называют тремя мерилами».

Согласно же «Анналам Японии»[68] и другим книгам, «когда Небо и Земля еще не были разделены, Темное и Светлое начала не были различены, эта мешанина была подобна яйцу, темнела-таилась и содержала в себе почку-росток. И вот, чистое и светлое истончилось-растянулось и стало Небом, а тяжелое и мутное удержалось-застряло и стало Землей. Ясное и светлое, собираясь, слетается легко, тяжелое и мутное, сгущаясь, затвердевает трудно. Поэтому сначала установилось Небо, а Земля сделалась потом. И тогда между ними сами собою родились божества. Говорят, что вначале земля-страна носилась по водам, подобно тому как по воде плавает играющая рыба».

[63] Это слово означает «хозяин богов» (боги — его гости на обряде).

[64] В «Анналах Японии», см. ниже.

[65] Эту цитату Ватараи Иэюки приводит первой в разделе о Небе и Земле. Взята она из текста под названием «Годовые записи прежних и нынешних государей», см. стр. 406.

[66] *Тайи*, состояние непрестанного изменения, присущее первичному хаосу.

[67] Они же пять первоначал, ср. выше.

[68] Близко к тексту пересказано начало «Анналов Японии» [Нихон сёки, 1997; 115].



Основные записи таковы — нужно ли здесь особое толкование?

**Ответ**. То, что видно в этих записях, бесспорно. Кто же не понимает этого? Но, как говорится, «письмена не передают полностью слова, а слова не передают мысль»[69]. Есть мелкое и есть глубокое. Есть рассуждения о зримом и о незримом. Те люди, кто ограничивается мелким и кратким, а тайных правил не знает, всякий раз остаются на уровне явлений, блуждают в неведении. Разве неверно, что им непременно нужно следовать за провожатым? Едва ли они сами смогут понять все по одному углу[70].

Сказано о божестве: нечто, что рождается в середине. Это небесная сердцевина, ее невозможно обрести, у ее чудесного значения обрываются пути речей и слов. «Тростник», *аси*, — это знак *А*[71]. Почка-росток — то, что в одиночку появляется первым[72]. Божество — священная сущность. Слова «превращается» и дальше — так и следует понимать, как сказано.

Изначальное божество, пребывающее всюду, рождается как раз тогда, когда происходит устроение мироздания. Его в этом смысле называют «имеющим зримые свойства». Когда связи распадаются, именно это божество исчезает. В этом смысле его называют «не имеющим зримых свойств». Коль скоро рождение — это рождение того, что изначально не рождено, свойство рождаться — это и есть отсутствие свойств. Коль скоро же и исчезновение — это исчезновение того, что не исчезает, свойство исчезать — это и есть наличие

[69] Цитата из «Книги перемен» (раздел «Прилагаемые суждения»). См.: [И Цзин, 1998; 95].

[70] Отсылка к знаменитому изречению Конфуция: я не обучаю того, кто по одному углу квадрата не может отыскать три остальных («Беседы и суждения», VII, 8).

[71] Сразу вслед за приведенным выше отрывком в «Анналах Японии» говорится: «И тогда между Небом и Землей возникло нечто. По форме оно напоминало почку тростника. И оно превратилось в божество» [Нихон сёки, 1997; 115]. Этот наглядный образ ростка Иэюки толкует, читая слово *аси* («тростник») как *А-дзи*, «знак *А*». Возможно, здесь он следует за кем-то из толкователей-монахов, объяснявших «Анналы Японии» с помощью понятий буддийского учения, где знак *А* мыслится как главная простейшая мантра, означающая вселенского будду, «не-рожденное» (санскр. *анутпада*) исконное начало, пребывающее во всех вещах подобно тому, как в каждом составном звуке присутствует «а».

[72] Ниже будет говориться о первых богах, которые появляются поодиночке, а не парами, не рождаются от отца и матери, а возникают сами собою, хотя о них и говорят как о «поколениях», *дай*. Из «тростникового ростка» появляется первый из таких богов.

свойств. Словами «зримое» и «незримое» называют лишь лицо и изнанку того, что полнится благими силами. Видят свойства, называют именами, но никакой точной меры при этом нет. И пусть нет письменного свидетельства об этом, отбрасывать этого не надо — ведь это и есть путеводная основа. Надо ли говорить то же самое о значениях «существующего» и «несуществующего»?

**Вопрос** <7>. Есть ли в ясных записях те значения, о которых ты говоришь сейчас?

**Ответ**. Если бы их не было в ясных записях — откуда бы тогда они появились в моей выборке?

В «Записках о драгоценных горах»[73] сказано: «Есть у истоков неба и моря та одинокая вещь, которая превращается. Облик ее подобен почке-ростку тростника. Имя ее неведомо. Когда изнутри этой чудесной вещи превращаются-рождаются божества, их называют богами Неба».

Также сказано: «Когда говорят о веке небесных государей, эту чудесную вещь именуют Небесным драгоценным копьем, *Амэ-но нухоко*»[74].

В «Освящении дыханием Неба и Земли»[75] говорится: «Изначально по своей густоте плавучая земля-страна подобна яйцу. Долгие-долгие мириады мириад веков пребывает божество, превращается-рождается — единожды, десять раз, единожды, десять раз... И держится на том, что плавает по водам. То, что плавает, — это лист тростника. Это нынешний единственный алмазный жезл. Тростниковая равнина[76] — это единственная точка знака *А*».

Также в «Освящении дыханием»[77] говорится: «Плавучее, в виде полумесяца, является в образе тростникового листа. Внутри Закона Будды называется “знаком *А*”. Изначальное место для знака *А* — это луна[78]. Образ луны — это луна третьего дня после новолуния[79].

[73] «Записки о драгоценных горах Кацураги в Ямато», см. стр. 375—376 [Синто, 1977; 64].

[74] Здесь первое нечто, возникающее между Небом и Землей, отождествляется с копьем — орудием, которым боги Идзанаги и Идзанами размешивают воды мирового моря и творят Восемь великих островов.

[75] «Записки об освящении дыханием Неба и земли», см. стр. 376—379 [Синто, 1977; 71].

[76] Слово *Асихара*, «Тростниковая равнина», здесь записано знаками *А-дзи-хара*, «равнина знака *А*».

[77] Цитируется «Запись освящения дыханием в нисходящем порядке» («Ко:рин сидай рэйки-но мон»).

[78] В буддийском «тайном» обряде знак *А* изображают (или мысленно представляют) на светлом лунном круге.

[79] В исходном тексте вместо трех иероглифов, «луна третьего дня», помещается рисунок в виде тонкого «растущего» полумесяца (рожками влево) с двумя попе-



И луна третьего дня, и полная круглая луна имеют исконную природу воды, а сущность воды по ее исконной природе — это луна. Такова вода сердца. Вода сердца — это знак *БАН*, знак *БАН* — это луна[80]. Это предел, где также пребывает полная круглая луна».

В «Записках о драгоценных горах» сказано: «И у воды, и у луны исконная природа — вода сердца».

Таковы письменные свидетельства. Пожалуй, эти — важнее всех.

***<Как появились первые семь поколений богов>***

**Вопрос** <8>. О «семи поколениях небесных богов» говорят в широком и в узком значениях. Каковы они?

**Ответ**. Здесь есть два значения. Есть значение «семи поколений» как следующих друг за другом и есть значение «семи поколений», включенных друг в друга. Взаимную включенность предполагает тайное толкование, и вот почему. Владыка Вечно стоящий в стране, *Куни-но Токотати*, и владыка Хозяин священной середины Неба, *Амэ-но Минака-нуси*, по именам различны, но истинная основа у них одна[81]. Имена есть, а образов нет. Следующие пять поколений — это боги пяти первоначал: воды, огня, дерева, металла и земли. Это боги земли, воды, огня, ветра, пространства — пяти великих начал[82]. Каждый из них пребывает на своем месте в череде богов. Когда говорят о полном устроении мира, называют владыку Зовущего, *Идзанаги*, и владычицу Зовущую, *Идзанами*[83]. Но единая сущность при этом отнюдь не меняется и не создается заново.

**Вопрос** <9>. Каковы письменные свидетельства обо всем том, что ты сейчас говоришь?

речными линиями. Таким образом, первая вещь, подобная ростку тростника, соотносится с водой и луной. Ниже Ватараи Иэюки отождествляет первое божество с богиней Луны, она же Тоюкэ.

[80] В буддийском «тайном учении» *БАН* (санскр. *ВАМ*), как и *А*, — знак для вселенского будды. Эти знаки соответствуют двум мандалам — картинам, представляющим мир таким, как его видит будда. В сердце человека, как свет в воде, отражается будда, поэтому говорят о «воде сердца».

[81] Куни-но Токотати — первый бог по основной версии мифа в «Анналах Японии». Амэ-но Минака-нуси назван первым богом здесь же в одной из второстепенных версий [Нихон сёки, 1997; 115—116]. Также этот бог появляется первым в «Записях о деяниях древности» [Кодзики, 1994; 38] и в «Основных записях о деяниях прошлых эпох» (см. стр. 366—367).

[82] Перечислены «пять великих», *годай*, такие пять первоначал выделяет буддийское учение.

[83] То есть появление этой пары богов означает, что мир уже обустроен — или что они доводят его устроение до конца.

**Ответ**. В «Истинных записях для тайной передачи»[84] сказано: «Владыка Вечно стоящий в стране, *Куни-но Токотати* (этого бога нельзя ни назвать, ни увидеть, он являет благие силы и устанавливает достойные имена), когда ищет исток природы-судьбы, превращается в сердце, а сердце — в мысль. Мысль — в животворную силу, а сила — в божество. Образ и сущность рассеиваются, божество же не разрушается. Природа и судьба исчерпываются, божество же не исчезает. Образ и сущность меняются, божество же не изменяется. Природа и судьба превращаются, божество же остается постоянным. Поэтому его называют владыкой Вечно стоящим в стране, для него быть первым означает — быть вечным».

В «Родословных богов и государей»[85] говорится: «Небо возникает сначала, Земля становится потом. После этого в промежутке между ними рождается божество. Зовется владыкой Вечно стоящим в стране. Еще зовется владыкой Наивысшего предела, еще одно его имя — владыка Вечной опоры. Его называют чудесным сердцем, постоянным в трех временах[86], великой мудростью, она же — сущность и облик миров Закона[87]. Поэтому исконно-чудесное у небесных богов на Небе и земных богов на Земле — этот бог, великий устроитель-наставник великого тысячного мира»[88].

В «Истинных записях для тайной передачи» сказано: «Владыка Плодородной земли в стране, *Куни-но сацути* (дверь в сокровищницу воды). Владыка Болот, где можно обильно черпать воду, *Тоё-кумуну* (дверь в сокровищницу огня). Владыка Первоначальной грязи, *Ухидзини* (дверь в сокровищницу дерева), и владычица Песчаной грязи, *Сухидзини* (его сестра-близнец, буйная душа). Владыка Дороги больших ворот, *Оото-но до* (дверь в сокровищницу металла), и владычица Проемов больших ворот, *Оото-но мабэ* (его сестра-близнец, буйная душа). Владыка Прекрасный собою, *Омодару* (дверь в сокровищницу земли) и владычица Полная угрозы, *Касиконэ* (его сестра, буйная душа). Эти пять поколений, восемь богов-столпов — череда небесных божественных сияний. Хотя их возможно назвать и увидеть, четких образов и тел они еще не являют. Восседают чередою по порядку пяти великих начал. Поэтому их зовут богами-близнецами Неба и Земли»[89].

[84] «Хифу синно: дзицуроку», см. стр. 407.
[85] «Синно: кэйдзу», один из текстов традиции Исэ-синто:.
[86] Отсылка к учению Тэндай и других буддийских школ: в трех временах (прошлом, настоящем и будущем) постоянно только мыслящее сердце, которое и создает изменчивые миры, сознавая их.
[87] Десяти миров, различаемых в буддийском учении.
[88] См. стр. 225—226.
[89] Эти же пять поколений богов — после Куни-но Токотати — перечислены и в «Анналах Японии».



Там же сказано: «От владыки Вечно стоящего в стране и до владычицы Полной угрозы промежуток — как раз в шесть поколений небесных богов. Хотя у богов пяти поколений есть имена, почитаемых обличий они еще не являют. Восседают в пяти божественных уделах. После них идет вращение-превращение, соединяются Темное и Светлое начала, и уже есть образы мужа и жены»[90].

В «Освящении дыханием»[91] говорится: «Владыка Вечно стоящий в стране (еще зовется Вечной опорой, превращенным богом, владыкой Наивысшего предела) — это чудесное тело Закона[92], вечный в трех временах, изначальный бог, исконный и чудесный, для небесных богов на Небе и земных на Земле. Одно тело делит на семь поколений. Коль скоро имеет суть и образ, проявляется в словах. Становится Темным началом, становится Светлым началом, превращаясь, рождается как божество Солнца и божество Луны».

Также в «Основных записях о деяниях прошлых эпох»[93] говорится: «Владыки Ввосьмером нисходящие с неба, *Амэ-якудари*[94], — это боги первого поколения, которые, превращаясь, появляются сами по себе[95]. Божества Втроем нисходящие с неба, *Амэ-микудари,* — это боги второго поколения, великие боги, которые появляются сами по себе. Те, кого зовут владыками Небесного соединения, *Амэ-но ау,* и Небесного продолжения, *Амэ-но Цудзуки*[96], — божества третьего поколения небесных богов, которые появляются сами по себе. Владыка Восьмисот небесных солнц, *Амэ-яхохи*, — бог четвертого поколения небесных богов, которые появляются сами по себе. Владыка Восьмидесяти мириад небесных душ, *Амэ-ясома-тама*, — бог пятого поколения небесных богов, которые появляются сами по себе. Владыка Высокой царственной растущей души, *Такасубэ-мусуби-но митама*, а также те, кто зовется владыкой Высокой души, *Такатама*, и владыкой Высо-

[90] Предыдущие парные божества уже мыслятся как мужские и женские, однако первый божественный брак происходит в седьмом поколении (бог Идзанаги берет в жены богиню Идзанами), и дальше божества уже рождаются — от этой пары или же в ходе обряда очищения Идзанаги после смерти Идзанами.
[91] На самом деле цитируются «Истинные записи для тайной передачи».
[92] Здесь бог Куни-но Токотати отождествляется со вселенским буддой в «теле Закона», *хоссин*.
[93] «Сэндай кудзи хонги» (см. стр. 366—367).
[94] Не путать с «восемью богами-столпами», о которых говорилось выше.
[95] Появление этих богов передано словом *доккэ*, «одинокое превращение». Это значит, что они следуют друг за другом, но последующие не рождаются от предыдущих.
[96] В тексте «Основных записей» имя этого бога другое: владыка Небесных зеркал, *Амэ-но Кагами*.

кого древа, *Такаги*, — это боги шестого поколения небесных богов, которые появляются сами по себе».

В «Истинных записях для тайной передачи» сказано: «Боги-духи Ввосьмером сходящие с Неба (пять душ восседают в своих уделах, пять духов, пять постоянных называют пятью великими богами. Они создают вещество для десятков тысяч рождений). Боги-духи Втроем сходящие с Неба, бог-дух Небесного соединения, бог-дух Восьмисот небесных солнц, бог Восьмидесяти мириад небесных душ — эти пятеро богов, пять столпов, как раз и обретают жизненную силу и дыхание Неба и Земли. Уже полностью обладают дыханием, образами, веществом, но еще не отделены друг от друга. Их именуют пятью великими духами. Эти боги по порядку восседают в своих сокровищницах. Поэтому то, что зовется божеством, — это основа рождения, а образ — обустройство рождения. Древними словами это называется: боги, которые, превращаясь, появляются сами по себе».

В «Записках о драгоценных горах» говорится: «Государь-властитель Высокой царственной растущей души (его же именуют верховным государем. Этот бог, владыка Высокой царственной растущей души, восседает как предок, как царь-государь высшего Неба. Поэтому его почитают как бога-предка государей). Владыка Желанного Золота, *Омоиканэ* (восседает как душа природы-мудрости)». Здесь впервые есть имена для отца и сына.

Дальше — раздел о равных уделах владыки Вечно стоящего в стране, *Куни-но Токотати*, и владыки Хозяина священной середины Неба, *Амэ-но Минака-нуси*. Согласно «Анналам Японии»[97], «Посередине между Небом и Землей родилось нечто. Обликом было подобно ростку-почке тростника. И оно превращается, становится богом. Именуется владыкой Вечно стоящим в стране».

Согласно записи вещания божества[98], «...в середине великого моря есть некая вещь, и ее плавучий образ подобен почке-ростку тростника. Внутри нее превращается-рождается бог-человек. Именуется владыкой Хозяином священной середины Неба. Именуется Срединной страной, Изобильной тростниковой равниной. А потому еще зовется царственным божеством Тоюкэ[99]».

Оба бога[100] возникают-превращаются изнутри единой вещи. Знаки «плавучий образ» создают то, что плывет. Раз так, то именно вода, огонь, дерево, металл, земля — пять поколений начиная

[97] [Нихон сёки, 1997; 115].
[98] В «Исконных записях о высочайшем умиротворении».
[99] Здесь бог Амэ-но минака-нуси отождествляется с богиней Тоёукэ.
[100] Куни-но токотати и Амэ-но минака-нуси, первые боги согласно разным версиям мифа.



с владыки Молодой земли в стране, *Куни-но сацути*, — обустроены благими силами владыки Вечно стоящего в стране. Земля, вода, огонь, ветер и небо — пять поколений начиная с богов-духов Ввосьмером сходящих с неба — обустроены благими силами владыки Хозяина священной середины Неба. Они пребывают внутри единой сущности, еще не нисходят, не проявляются. Или же это так вплоть до владык Зовущего и Зовущей, *Идзанаги* и *Идзанами*, или же вплоть до владыки Высокой царственной растущей души, *Такасубэ-мусуби-но митама*: тут впервые появляются почитаемые образы. Таковы начало, середина и конец. Это тайное и главное знание о поколениях богов. Нельзя не понимать!

### *<Какие боги были до разделения Неба и Земли>*

**Вопрос** <10>. Прежде владыки Вечно стоящего в стране, *Куни-но токотати*, есть еще владыка Небесного молодого тумана, уступивший Небо Солнцу, *Амэ-но хиюдзуру амэсагири*, и владыка Земного молодого тумана, уступивший Землю Солнцу, *Куни-но хиюдзуру кунисагири*, — так сказано[101]. К какому уровню их отнести?

**Ответ**. Об отдаленных истоках небесных и земных богов говорится в тайном наследии древних книг[102]. Это — божественное среди божественного, чудесное среди чудесного! Поэтому здесь не устанавливают уровней. Этих богов полагают вне перечня. Они — великие предки для всех духов, исконные условия для десятков тысяч вещей.

В записи для посвящения[103] сказано: «Чудесное значение пребывающих вечно — то, что они исконно не имеют обличий. Неточно именуются Небесным молодым туманом, уступившим Небо Солнцу, и Земным молодым туманом, уступившим Землю Солнцу. Если богов расставляют в ряд, то изначальными богами называют тех, у кого есть свойства, кого можно помыслить и назвать. А эти боги — не рождаются и не исчезают, не оскверняются и не очищаются, не растут и не исчезают. Поэтому посреди пустых небес это — та великая пустота, что не имеет свойств. Во благо! Вот это и есть *махаяна*[104]».

[101] В «Основных записях о деяниях прошлых эпох» сказано, что эти боги существуют до разделения Неба и Земли. Как и во многих других случаях, здесь неясно, идет ли речь о двух божествах или о двух группах богов, аналогичных более поздним «небесным и земным богам». В имена названных здесь богов входит слово *юдзури*, «уступка»: вероятно, предполагается, что небесные боги начиная с Куни-но токотати получают свою власть над Небом и Землей от этих предвечных богов.
[102] То есть рассказ об этих божествах не входит в основное повествование, а отнесен в «тайные» приложения к древним книгам.
[103] *Рэйки*, неясно, о каком источнике идет речь.
[104] *Макаэн*, санскр. *махаяна*, Великая колесница, название одного из двух больших направлений буддизма. Здесь словом «махаяна» названо учение об изначальных

Также сказано: «Это исконный корень десяти тысяч образов, десяти тысяч условий. Поэтому зовется вольным светом исконной основы[105]». Да будет это передано, записанное кистью, да будет это обретено, высказанное словами!

**Вопрос** <11>. Ты говоришь, что этих богов помещают вне перечня. В какой книге это можно посмотреть?

**Ответ**. Посмотри в первый свиток «Основных записей о деяниях прошлых эпох». Вообще на Пути богов эту череду уровней приоткрывают и обретают вне слов — и в итоге да будут они достигнуты на великом Пути!

***<Как родились богини Солнца и Луны и какие места они заняли в мироздании>***

**Вопрос** <12>. Согласно «Запискам о драгоценных горах», «владыки Зовущий и Зовущая, *Идзанаги* и *Идзанами*, повинуясь царственному небесному велению[106], берут драгоценное небесное копье и силою заклятия-искусства принимают в дар[107] горы и реки, деревья и травы, выявляют всевозможные дела, прежде не бывшие». Согласно же «Основным записям о деяниях прошлых эпох» и «Анналам Японии»[108], «два владыки, Зовущий и Зовущая, посовещались и решили: "Мы уже породили Восемь великих островов, а с ними горы и реки, травы и деревья. Почему же не породить и тех, кто станет хозяевами в поднебесной?" Сначала они порождают божество Солнца. Именуется оно Великой солнечной девой-госпожой, *Оохирумэ-но мути*. Еще зовется великой богиней

богах. И в самом деле, эти боги описаны тем же отрицательным способом, каким буддисты описывают пустоту: о ней невозможно ничего утверждать положительно, можно только сказать, что она «не рождается и не исчезает» и т. д. При этом имеется в виду пустота как таковая — ее противопоставляют вещам, имеющим свойства, причем каждое свойство ограничено своей противоположностью, то есть относительно (так, о живом имеет смысл говорить только в соотнесении с мертвым).

[105] Ср. выше во вступлении к трактату.

[106] *Ко:-тэн-но микотонори*, то есть велению первых небесных богов — Куни-но Токотати и Амэ-но Минака-нуси.

[107] Здесь действия богов названы буддийским термином *кадзи*, «принятие дара». Обычно он обозначает состояние, при котором человек при обряде получает от будды или другого почитаемого существа чудесные силы. Вероятно, речь идет о том, что Идзанаги и Идзанами, когда обустраивают Страну тростниковых равнин, делают это не собственными силами, а служат посредниками для первых небесных богов. В памятниках монашеского синтоизма порой говорится, что Идзанаги и Идзанами действуют по велению вселенского будды.

[108] См.: [Нихон сёки, 1997; 121].



Сияющей с неба, *Аматэрасу-ооками*. Еще — Великой солнечной девой-владычицей, *Оохирумэ-но микото*. Это дитя светит, цветет, ясно сверкает, сиянием озаряет страну во всех шести направлениях. Тогда чета владык радуется и говорит: "У нас было много детей, но до сих пор ни одно не сияло, озаряя всю страну". Поэтому чета владык молвит, радуясь: "Вот, есть дитя, самое чудесное. Не должно оно надолго оставаться в здешней стране. Скоро мы сами отправим его на Небо, чтобы оно ведало делами наверху Неба". Тогда Небо и Земля друг от друга еще не разошлись далеко. И вот, по Небесному Столпу доставили дитя на верх Неба. Затем порождают божество Луны. Называют владыкой Лунного счета, *Цукуёми-но микото*. Еще называют Луной, глядящей в ночи, а еще — Лунным луком[109]. Его сияние подражает солнечному, и оно должно помогать править Солнцу. Поэтому его тоже отправляют на Небо». Этот «верх Неба» — что за место?

**Ответ**. То, что называют «верхом Неба» — это мир без красок[110]. Кроме того, если считать по уделам богов, то те, что пребывают наверху неба, различны. Разве не может это не сводиться к чему-то одному?

**Вопрос** <13>. Что значит «мир без красок»?

**Ответ**. Для этих богов слова «в мире без красок» указывают на бога Свободного[111] в летучих палатах. Или же в книгах говорится[112]: «Бог, который не приходит и не уходит, — это изначальный бог, не рожденный, исконно-просветленный[113]. Он — милосердный отец всех живых существ, чудесная основа, вечно пребывающая и неизменная. В продольном измерении — выходит за врата уловок, в поперечном — достигает мудрости истинного просветле-

[109] Все имена читаются как Цукуёми, пишутся разными иероглифами.

[110] *Мусикикай*, также «мир без форм», третий, высший из уровней мироздания в буддийской картине мира. Под ним лежит «мир красок» («мир форм»), *сикикай*, а еще ниже — «мир желаний», *ёккай*.

[111] Дзидзайтэн, санскр. Махешвара. В буддийских источниках этот бог обитает не в «мире без форм», а гораздо ниже — на шестом, верхнем небе «мира желаний». Свободного могут отождествлять с Государем демонов с шестого неба, Дайрокутэн-мао:, он же Мара, главный супостат Будды.

[112] Неясно, в каких именно.

[113] *Хонгаку фусэй-но гэнсин*. Здесь составители того неизвестного источника, из которого берет цитату Ватараи Иэюки, отсылают к учению об «исконной просветленности» каждого живого существа. Это учение разрабатывали мыслители буддийской школы Тэндай, заимствования из его словаря часты в синтоистских трактатах XII—XIII вв. См. гл. 23, а также: [Трубникова, 2010]. Божество, о котором здесь идет речь, видимо, мыслится как исконная природа каждого живого существа, просветленная, не затронутая помрачениями и страданиями.

ния[114]». Глубокое толкование гласит[115]: «Небо бога Свободного — первая из небесных палат».

В «Тайных записях из палаты бессмертных»[116] говорится:

«Принимая дела наверху небес, солнечная богиня пребывает в Новой солнечной палате, *Хи-но вакамия*. Повсюду все освещает на десяти сторонах[117], приносит пользу всем живым существам, разгоняет всякий мрак. Главное здесь то, что эта богиня — неподвижная небесная основа, она же — тело Закона, природа будды. Ее называют "истинным свойством"[118]. Всем живым существам в будущем веке[119] она позволит пробудить правильные причины — чистые деяния[120], вернуться к прибежищу — Великой колеснице[121], а потому явить свой исконно-чудесный образ. Если постигаешь ее ясно — то именно твое сердце и есть будда.

Иначе говоря: когда хотят указать на созерцание и понимание того, что не имеет свойств, то велят избегать условного учения об имеющем свойства. Солнце-премудрость озаряет миры, разгоняет облака рождений и смертей. Вот благое свойство, благодетельная сила служения богам. Такова польза и выгода от уловок. Немыслимо и невыразимо, немыслимо и невыразимо! Помни правильно: то, что исконно-чудесно в мире рождений и превращений, — это

[114] Понятия «продольного», *дзю*, и «поперечного», *о:*, также взяты из учения Тэндай. «Продольное» здесь — последовательное, диахронное, «поперечное» — одновременное, синхронное. Речь идет о том, что если мыслить знание об «исконно-просветленном боге» как достигаемое в ходе подвижничества, то оно будет итоговым, выходящим за пределы «уловок», условных знаний. Если же его понимать как сосуществующее с другими, то оно составляет истинную, уже сейчас просветленную часть любого сознания.

[115] Источник неизвестен.

[116] «Сэнгу: хибун». Полное название — «Тайные записи из палаты бессмертных об умиротворении и защите за священными оградами Великих святилищ Исэ», «Исэ тайдзингу: дзуйхаку тиндзю сэнгу: хибун». Приписывается буддийскому мыслителю Эннину (IX в.) из школы Тэндай. Время составления неизвестно, памятник принято относить к традиции монашеского синтоизма — к той его части, где почитание богинь Исэ рассматривается с точки зрения буддийского «тайного учения».

[117] Десять сторон — четыре основных и четыре промежуточных стороны света, а также верх и низ.

[118] «Истинное свойство», *дзиссо:* (также «истинный облик», «истинный знак»), — еще одно понятие из учения Тэндай, обозначает ту природу в каждом из существ, которая тождественна будде. Здесь эта природа отождествляется с Солнечной богиней.

[119] *Мирай*. Возможно, имеется в виду век, когда в земной мир сойдет будда Майтрейя, яп. Мироку. Эннин (предполагаемый автор «Тайных записей») известен был как знаток учения китайских мыслителей о будущем будде.

[120] То есть позволяет совершить такие деяния, которые станут причиной освобождения.

[121] Она же махаяна, см. выше.



как раз и есть богиня, пребывающая на царственном небе. "Царственное" — имя-обозначение для великой пустоты, для того, что не имеет свойств, для чудесной основы чистоты Неба и Земли».

Там же говорится:

«Именуя исконную богиню единого дыхания[122] — сокрытую, сокрытую — говорят: "царственная богиня". Превращения десяти тысяч вещей, изменения на великом Пути, как они все происходят, она полагает в сердце-уме, всех и каждого возвращает к собственному уделу — и потому постоянно пребывает, спокойно и естественно, на оборотной стороне мира истинной сущности[123].

Так следует понимать: богини двух святилищ Исэ, Внешнего и Внутреннего — это и есть исконные хозяйки великого тысячного мира, чтимые превыше всех среди восьмидесяти мириад богов».

В «Великом преемстве для тайной передачи» говорится: «Богини в небесных палатах пролагают одну нить дороги к Священной горе[124], и будды и боги друг для друга становятся и гостями, и хозяевами. Того, кто постиг до конца Человека, Небо и Землю, они поселяют в спокойном месте, где нет ни дел, ни событий; он преодолевает рождения, выходит за пределы смерти, и это называют чистотой. Таково действие великого милосердия».

Запись вещания божества[125] гласит: «Великая царственная богиня, восседающая в небесном сиянии, — это и есть Великая солнечная дева. Поэтому зовется Солнечным небесным дитятей, ее истинное тело полагают в пустоте неба». Это ли не то, над чем в особенности следует размышлять?

**Вопрос** <14>. Согласно «Анналам Японии» и «Основным записям о деяниях прошлых эпох»[126], «Владыка Зовущий, *Идзанаги*,

[122] Вероятно, богиню Внешнего святилища, Тоёукэ, ср. ниже ее величание как божество «священного дыхания», *микэ*.

[123] Выше Солнечная богиня Аматэрасу представала как истинная природа в изменчивых вещах. Богиня Тоёукэ здесь, наоборот, мыслится как вся совокупность мировых превращений, пребывающая в неизменном мыслящем сердце. Таким образом, две богини с двух сторон (с «лица» и «изнанки») утверждают тождество двух миров: истинного и видимого, сущности и явлений.

[124] Священная гора, она же Орлиная гора — место проповеди Будды в «Лотосовой сутре», главная святыня для школы Тэндай. «Прокладывая дорогу» к этой горе, богини Исэ открывают для человека единство всех богов и будд, наделяют его тем целостным взглядом на мироздание, которому учит «Лотосовая сутра».

[125] В «Записях преданий о высочайшем умиротворении»; вещание Солнечной богини деве Ямато-химэ.

[126] Дальше Ватараи Иэюки будет разбирать другой рассказ о происхождении божеств Солнца и Луны. По этому рассказу, они родились не от четы прародителей, Идзанаги и Идзанами, а уже после того, как богиня Идзанами удалилась в страну смер-

уже на обратном пути оторвался от погони и, сетуя, молвил: "Прежде я побывал в нечистом месте. И вот теперь отмою это свое тело, избавлю от скверны". И тут же подошел к источнику Татибана-но Аоки близ Ото, что в Химука в краю Цукуси, и совершил омовение, смыл скверну, отмылся, а перед тем молвил слово: "Верхнее течение — очень быстро, нижнее течение — очень слабо". И тут же погрузился в среднее течение. И так породил бога. Именуют его богом Восьмидесяти искривлений, *Ясо-магацуби*. Затем, выправив этого искривленного бога, породил других богов. Их зовут богом Божественного выпрямления, *Каму-наоби*, и богом Великого выпрямления, *Оонаоби*[127]. После этого омыл левый глаз, и так породил божество. Оно зовется великой богиней Сияющей с неба, *Аматэрасу*. И правый глаз омыл, и так породил божество. Оно зовется владыкой Лунного счета, *Цукуёми*». Можно сказать, что у самой великой богини Сияющей с неба есть двойное тело. Эти боги — бог Восьмидесяти искривлений, бог Божественного выпрямления и бог Великого выпрямления — в каких местах они почитаются?

**Ответ**. Великая богиня Сияющая с неба, рожденная при омовении левого глаза бога, — это та, кому служат в палате Буйного торжества, *Арамацури*, во Внутреннем святилище. Там ее именуют божеством Восьмидесяти искривлений. Владыка Лунного счета, рожденный при омовении правого глаза бога, — это то божество, кого почитают в Высокой палате, *Такамия*, во Внешнем святилище. Это то божество, кого зовут богом Божественного выпрямления и богом Великого выпрямления.

**Вопрос** <15>. Итак, эти палаты называют или палатой Буйного торжества во Внутреннем святилище, или Высокой палатой во Внешнем святилище. Каковы письменные свидетельства этому?

**Ответ**. В записи вещания божества[128] говорится: «Владыка Зовущий, прибыв к источнику Татибана-но Аоки близ Ото, что в Химука в краю Цукуси, совершал омовение, и тогда, омыв левый глаз, породил Солнечное небесное дитя. Это Великая солнечная дева-госпожа, *Оохирумэ-но мути*. Когда она превращается в поднебесной, то буйную душу этой великой богини Сияющей с неба зовут божеством Буйного торжества. Потом, омыв правый глаз, бог породил Лунное небесное дитя. Это Дева-хозяйка, госпожа священной середины неба, *Амэ-но минака-нусимэ-но мути*. Когда она превращается в поднебесной, то буйную душу этой великой богини Тоюкэ зовут божеством Высокой палаты. Божество Высокой палаты — это и есть богиня-хозяйка Дверей дыхания, *Ибукидо-нуси*[129], богиня Дверей очищения, *Хараэдо*, первая богиня-восприемница даров для великой богини Сияющей с неба. Почитается также в палате Тоюкэ — как следует из божественного наущения». Таково черепашье зерцало[130], ясная запись.

**Вопрос** <16>. Согласно «Основным записям о деяниях прошлых эпох», божество, рожденное при омовении левого глаза, также пребывает близ реки Исудзу[131]. Зовется великой богиней, чтимой в краю Исэ. Палата Буйного торжества и Высокая палата, о которых ты сказал сейчас, — это другие места?

**Ответ**. Когда великая царственная богиня Сияющая с неба избрала местом своего высочайшего мирного сидения окрестности реки Исудзу, палата Буйного торжества и Высокая палата (для буйной и мягкой души)[132] одновременно умиротворились-воссели в одном и том же месте. И так они рядом пребывали над рекой Исудзу, там их и чтили. Затем, когда Внешнее святилище умиротворилось-уселось на равнине Ямада, по божественному наущению из этой Высокой палаты божество переместилось во Внешнее святилище. С тех пор это разные сидения. Нужно верно понимать порядок: что раньше, а что позже.

ти. Идзанаги побывал у нее и на обратном пути совершал очищение от смертной скверны: тут-то и родились божества Солнца и Луны, а перед ними еще божества «искривления и выпрямления», *магацуби—наоби*. См.: [Нихон сёки, 1997; 125—126].

[127] В позднейшей философии синтоизма с божествами «искривления и выправления» будет связано учение о задачах человека на Пути богов — исправить искривленное и тем самым вернуться к своему началу. См. трактат Мотоори Норинага (XVIII в.) «Душа бога Наоби» в переводе и с комментарием Л.Б. Кареловой [Синто, 2002 II; 240—258].

[128] В «Записях преданий о высочайшем умиротворении»; вещание в палате Такамия.

[129] Отождествление богини Тоёукэ с божеством Ибукидо-нуси, рожденным от Идзанаги, упоминается в «Житии Ямато-химэ» (отрывок, не вошедший в русский перевод Л.М. Ермаковой) и в «Толковании очищения Накатоми» [Синто, 1977; 34, 51].

[130] Под «черепашьим зерцалом» обычно понимается панцирь черепахи, применявшийся в древности для гадания. В переносном смысле — нелживая запись, надежный источник знания.

[131] Исудзу — река в краю Исэ, близ нее стоят святилища Исэ. Равнина Ямада находится там же, в краю Исэ; речь идет о перемещениях святилищ на достаточно небольшом пространстве. Жрецы рода Ватараи нередко ссылаются на прежнее расположение святилищных палат, точнее отражавшее соотношение между божествами.

[132] Здесь бог Восьмидесяти искривлений и боги Божественного выпрямления и Великого выпрямления предстают как буйная и мягкая души одного и того же божества (тогда как выше первый из них был описан как буйная душа Солнечной богини, а божества выпрямления — как души Лунной богини, не определенные по признаку мягкости/буйства).

**Вопрос** <17>. Как палатой Буйного торжества и Высокой палатой задана основа соположения Солнца и Луны в мире?

**Ответ**. Эти два божества — те, которые вышли-превратились при омовении левого и правого глаз — не нужно сдвигать вправо[133]. Двумя знаками, *Ма-Да*[134], указывают на два глаза, сополагают Солнце и Луну. При этом два божества, рожденные при омовении левого и правого глаз, занимают уделы Солнца и Луны. Не надо сомневаться, что основа — такова.

***<Как появились священные зеркала богинь Исэ>***

**Вопрос** <18>. Согласно «Анналам Японии», «Основным записям о деяниях прошлых эпох» и другим книгам, «...владыка Зовущий молвил: "Хочу породить царственное драгоценное дитя". И тут же левой рукой взял чистое зеркало из белой меди, *масуми-но кагами*, и из него вышла-превратилась богиня. Ее именуют Великой солнечной девой. Правой рукой бог взял чистое зеркало из белой меди, и из него вышло-превратилось божество. Его именуют владыкой Лунного лука». Превращение здесь — не одно. Что это значит?

**Ответ**. Хотя имена богов и одинаковы, почитание их различно. По порядку выхода-появления они тоже различаются. В записи вещания божества[135] говорится: «Одна царственная великая богиня, восседающая в небесном сиянии (она пребывает в окрестностях реки Исудзу, в селении Удзи уезда Ватараи в краю Исэ). Владыка Зовущий молвил: "Хочу породить небесное царственное драгоценное дитя". И вот, он левой рукой берет зеркало (тройное драгоценное зеркало, изготовленное владыкой Небесных зеркал, *Амэ-кагами*). Тут же оно превращается и становится божеством. Его зовут Великой солнечной девой. Также его именуют Великой солнечной девой, сияющей с неба. Это царственное дитя светит, цветет, ясным сиянием озаряет страну».

В «Записях и чертежах преданий о богах небесных и земных»[136] говорится: «Зовущий и Зовущая подняли небесное зеркало на девять небес. Превращенное божество именуют богом Хозяином священной середины неба. Это зеркало — дух великого божества Тоюкэ».

[133] То есть оценивать неправильно. В «Житии Ямато-химэ» и других книгах рода Ватараи должный порядок обозначается так: «не сдвигать левое вправо, не сдвигать правое влево».

[134] Речь идет о знаках слогового санскритского письма, применяемых в буддийском обряде и изучаемых в «тайном учении». Почему именно эти две буквы здесь соответствуют Солнцу и Луне, неизвестно.

[135] В «Последовательных записях о высочайшем умиротворении».

[136] «Дзинго фудэн-дзуки», один из текстов традиции Исэ-синто:, обосновывающих почитание богини Тоёукэ.



Если опираться на эти и другие похожие записи, Великая солнечная дева и бог Хозяин священной середины неба, превращенные из небесных зеркал, не отличаются от священных духов нынешних Внутреннего и Внешнего святилищ. Три божества, равно называемых и «солнечными», и «лунными»[137], — это три круга: они самородны, чисты, полны и светлы.

**Вопрос** <19>. Тройное зеркало века богов — каково его происхождение?

**Ответ**. В «Истинных записях для тайной передачи» говорится: «Владыка Небесных зеркал (бог, превратившийся сам по себе. Три небесных водных зеркала — это первоначальные истоки божественных зеркал, в ту пору они светят тройным сиянием)».

Согласно «Анналам Японии»[138], «...в одной книге сказано: "Владыка Вечно стоящий в стране порождает владыку Небесных зеркал, *Амэ-но кагами*. Владыка Небесных зеркал порождает Небесного десятитысячного владыку, *Амэ-но ёродзу*. Небесный десятитысячный владыка порождает владыку Усмиряющего пену, *Аванаги*. Владыка Усмиряющий пену порождает Зовущего, *Идзанаги*"».

В записи вещания божества[139] говорится: «Владыка божественных Небесных зеркал, превращенный владыкой Вечно стоящим в стране, пребывая в Лунном дворце, изготовил зеркала — вот они. Их три, с тремя свойствами. Одно почитается в палате Тоюкэ. Два других зеркала были вручены владыке Небесному десятитысячному от владыки Небесных зеркал. Далее — владыке Усмиряющему пену, далее — владыкам Зовущему и Зовущей.

Изречено было божественное веление: "Вот ясные зеркала, из них превратятся богиня Солнца и богиня Луны. Это светлые зеркала разделения Неба и Земли, драгоценные зеркала, явленные с тремя свойствами. Итак, принимая их, нужно быть чистым, желая обрести их, нужно иметь божественное сердце, почитать их нужно без свойств и вне какого-либо места. Поэтому их почитают как истинные тела светлых божеств. Ныне одно из них — это священный дух в палате Буйного торжества, другие почитаются как священные души в Высокой палате".

Так различаются три зеркала, названные выше».

Там же говорится: «Бог, превращенный владыкой Вечно стоящим в стране, высочайшей мерой небесной ясности, отбирает-

[137] Тройное зеркало здесь, видимо, мыслится как триединое божество («искривления» и двойного «выпрямления»), отождествляемое и с Солнцем, и с Луной.

[138] [Нихон сёки, 1997; 117].

[139] «Записи преданий о высочайшем умиротворении», раздел о зеркалах.

собирает белую медь, живой металл круга Земли, собирает богов Земли, Воды, Огня, Ветра, чтобы они действовали согласно, не уступая друг другу, и выявляет-создает драгоценные истинно-ясные три зеркала, соразмерные трем свойствам. Поэтому бог, который их выявляет-создает, зовется владыкой Небесных зеркал. В это время ясно проявляется путь светлых богов, создается небесными письменами и земными основами[140]».

Раз так, то вот это тройное зеркало — чудесное тело-сущность исконного истока всех богов, природа мудрости, свет духа Неба и Земли. Пока не явились Солнце и Луна, сердце-зеркало освещало все вещи. Поэтому его называют сердцем-зеркалом владыки Небесных зеркал. Также говорят, что владыка Небесных зеркал создал его, пребывая в Лунном дворце. Истинное сердце зовется палатой, сердце-луна зовется дворцом. Вовне нет палат и дворцов, священное зеркало — не что иное как имя для единого сердца. Такова наша собственная природа, не имеющая свойств.

***<Что означает супружество богов-прародителей>***

**Вопрос** <20>. Владыки Зовущий и Зовущая, согласно «Анналам Японии» и другим книгам, стали мужем и женой подобно людям в нашем мире. Что это значит?

**Ответ**. Для всего есть мелкое, краткое изложение и есть глубокое, тайное. Это указание относится и к сказанному выше. Вопросы и сомнения следуют по порядку сообразно необычайно ясному видению.

В «Освящении дыханием»[141] говорится: «После того как мир устроился, разделились свойства глупцов и мудрецов. Тогда два царя Брахмы[142] приняли две половинки печати Неба и Земли: владыку-ребенка, сошедшего с Неба, *Амэ-ёрицу кударико*, и владыку-ребенка, поднявшегося из Земли, *Ти-ёрицу идзуру ноборико*. Божество Светлого начала проявилось вовне и удержалось там, божество Темного начала сокрылось внутри и там удержалось. Это называют словами "держать алмазный жезл": разделить явленные тела для того, чтобы вести за собой мир живых существ, установить столп страны[143]. Такова печать, зеркало страны. Этот сердцевинный столп — священный дух изначального государя[144]. Утвердили на земле сердце знака *А*, установили правильное просветление знака *БАН*. Не восстают против правил единого сердца, утвержденного в мудрости. Восседают в чудесном законе, вечном и неизменном. На уровне чудесного лотоса, свободного и чистого — вот где сердце, не-рожденная основа, божественное сокровище в один квадратный вершок[145]»! Таковы указания во вратах принятия дара[146].

***<Что означает сокрытие Солнечной богини в пещере>***

**Вопрос** <21>. Великая богиня Сияющая с неба затворяет за собою двери Небесной пещеры, и в поднебесной наступает вечный мрак[147]. Что это значит?

**Ответ**. Этот рассказ имеет много толкований. Например, согласно одной из записей[148], «когда разделяются Небо и Земля, то чистым определяется Небо, а мутным определяется Земля. Чистое относится к верху, а скверное относится к низу, и с этих пор есть заблуждение и постижение, есть различия. Начинают смотреть на вещи как на "существующие" и "несуществующие", теряют Путь, сообразный природе вещей, сущности вещей. Из-за появления желаний теряют ясный свет своей собственной природы. К этому времени и относится "закрытие дверей Небесной пещеры" в исконной записи. Затем, говоря о времени, когда выходят-появляются три светила (Солнце, Луна и звезды), указывают на открытие дверей пещеры, утверждают, что двери открыты. Также есть то правило, что "нет света" "и свет есть" взаимно определяют друг друга, а также есть правило: "следовать по вечной дороге". Это должно быть все вместе. Когда двери пещеры отворяются — это значит, что мы тайно почитаем священное зер-

[140] В источнике вместо «небесным письменам и земным основам» сказано: «Солнцем и Луной, травами и деревьями».

[141] Цитируются «Записки об освящении дыханием с речами богов и Брахмы», «Син Бонго рэйки-ки». Брахма здесь — индийское божество, чтимое в буддизме, оно появляется также и в текстах о синтоистских посвящениях.

[142] В «Записках об освящении дыханием» действует двуединое божество: Сияющий Небесный Государь Великий Брахма, *Ко:мё: Дайбон-тэнно:*, и Огненный Небесный Государь Великий Брахма, *Сики Дайбон-Тэнно:* [Рамбелли, 2002; 278—279].

[143] *Куни хасира*, связывающий Землю с Небом.

[144] Ср. выше о правлении потомков Солнечной богини, учрежденном на земле.

[145] В буддийских источниках так определяются размеры человеческого «сердца»: один квадратный *сун*, то есть 3,03 на 3,03 см.

[146] Для посвящений, при которых человек принимает в себя будду или божество. Вероятно, приводя эту цитату, Ватараи Иэюки указывает на то, что брак богов-прародителей следует понимать как единение Темного и Светлого начал в каждом человеке: оно-то и выявляется при посвящении.

[147] См.: [Нихон сёки; 135—140]. В «Анналах Японии» Солнечная богиня Аматэрасу скрывается в пещере после того, как бог Сусаноо (рожденный при омовении носа бога Идзанаги) оскверняет ее небесные покои.

[148] Источник неизвестен.

кало, созданное богом, священное тело-сущность Внутреннего святилища»[149].

**Вопрос** <22>. Когда открываются двери пещеры, звучит заклятие, и есть его запись. Каково оно?

**Ответ**. Запись заклятия не одна. И тайных толкований много. Если опираться на их общее единое значение, то оно таково[150]: «Вот вы, все божества, каждый по-своему обдумайте!» Для этого случая есть чистые строки[151]: «Все законы стали зримыми образами. Чистое и ясное, пусть на время, но не затронуто скверной. Такое состояние разрушать не подобает. Вот все вы и породите деяние из этого основания, как из семечка!»

Также говорится[152]: *Фурубэ-юра-юра-то-фурубэ*. Другие записи заклятия, кроме этой, не передают того, как это все утверждено на основе тайного предания. Заклятие зовется Небесным молением, *Амацу-ёгото*, Небесным святилищным словом, *Амацу-миягото*. Все это божественные заклятия, звучавшие наверху Неба.

**Вопрос** <23>. Почему слова очищения называются «очищением Накатоми»[153]? И далее: грузные слова заклятий, небесных заклятий — *амацу-ното-но футо-ното-кото* — быть может, имеют и другую запись отдельно от очищения?

**Ответ**. То, что зовется «очищением Накатоми посредством очищающего слова», как говорят, это имя очищения Накатоми для той поры, когда люди из рода Накатоми с почтением преподносят священную пеньку, молясь о счастье. Кроме того есть еще и тайное предание. Если говорить об истоках[154], то владыка Малой небесной кровли, *Амэ-но Коянэ*[155] (предок родов Фудзивара и Накатоми), искони руководил преемством божественных дел; он составил моления *ёгото* к небесным богам. А владыка Небесных клубящихся облаков, *Амэ-но муракумо*[156] (предок рода Ватараи), преподносил священное дерево *сакаки*, подавал бумажные ленты, произносил животворные слова и с должной решимостью вершил обряд[157].

А в пору сошествия Небесного внука великие боги, небесные предки, вручили тайные заклятия владыке Малой небесной кровли, и тот с почтением стал передавать из поколения в поколение их божественное искусство. Следуя ему, наш правитель наследует драгоценному преемству десяти тысяч колесниц, и когда получает царственный чертеж дворца, высший сановник вручает государю запись, полученную от небесных богов, а служитель-жрец на великом обряде возглашает молитву о небесном долголетии[158].

[149] Рассказ о сокрытии богини здесь толкуется как указание на то, что истинная природа вещей скрывается от человеческой мысли, когда эта мысль помрачается ложными различениями, уходит от первоначального нерасчлененного единства. Таким образом, этот рассказ толкуется не как образец для обряда, а как наставление к самосовершенствованию: человек должен в самом себе «открыть двери пещеры», чтобы обрести божественный свет, и достичь этого можно, если чтить богиню Аматэрасу.

[150] Цитируется «Житие Ямато-химэ», там эти слова произносят Небесный внук и бог Амэ-но Коянэ (о нем см. ниже) после того, как утверждают правление Небесного внука на земле и проводят обряд очищения. См.: [Синто, 2002 II; 195].

[151] Этих слов в «Житии» нет, вместо них следует фраза, пропущенная в цитате: «Ныне Небо—Земля стали чистыми и ясными». «Строки» здесь — *гэ*, санскр. *гатха*, см. стр. 145—146 (в текстах буддийского канона такими стихами часто подытоживаются предшествующие прозаические рассуждения). «Чистыми» стихи, вероятно, названы потому, что здесь они передают не монашеские наставления, а слова богов.

[152] В «Записках об освящении дыханием Неба и земли» [Синто, 1977; 75]. Там это заклятие, записанное иероглифами (*фурубэ-юра-юра-то-фурубэ*) ставится в соответствие буддийским мантрам: *А-ВА-РА-ХА-КХА*, заклинанию вселенского будды (где каждый слог соответствует одному из пяти первоначал) и другим «тайным» заклятиям, которые при обряде служат для соединения подвижника с буддой. Само заклятие встречается в молитвословиях *норито*, возможное его значение — просьба к богам наделить человека чудесной силой. См.: [Эванс, 2001; 45].

[153] *Накатоми-но хараэ*. Исходно «Великое очищение», *Оохараэ*, проводимое жрецами Накатоми, было одним из главных ежегодных государственных обрядов. Позже на основе текста *норито* для обряда Оохараэ разрабатывается более простой обряд очищения для жрецов и мирян, называемый «очищением Накатоми». Его значение рассматривается в «Толковании очищения Накатоми», см. стр. 372—375.

[154] *Рансё:*, понятие из словаря древнекитайской философии (встречается в «Сюньцзы» и в других источниках).

[155] В рассказе о возвращении Солнечной богини этот бог действительно читает заклятие. В других источниках оно называется не *ёгото*, а *норито*; здесь, вероятно, разница между этими двумя видами молений не учитывается. К богу Амэ-но Коянэ возводили происхождение жреческого рода Накатоми, чья роль в обряде как раз и предполагала чтение молитвословий. Один из представителей этого рода, Накатоми-но Каматари, в VII в. положил начало роду Фудзивара, который затем стал в Японии вторым правящим родом наряду с государевым. Из рода Фудзивара происходило большинство государынь, высшего могущества этот род достиг в X—XI вв.

[156] Это божество не встречается в древних мифолого-летописных сводах, но позже появляется в текстах святилищ Исэ. Здесь Амэ-но Муракумо предстает как бог-помощник Небесного внука, в частности, подносит ему «небесную воду», а остаток этой воды выливает на землю, и с тех пор в Исэ течет родник со священной водой, годной для подношения богам и приготовления пищи для богов.

[157] Здесь предок рода Ватараи предстает как бог, вершивший обряд еще на Небе, причем в роли главного жреца. Таким образом жрецы Ватараи оказываются равными жрецам Накатоми или даже выше их.

[158] Речь идет об обряде восшествия государя на престол. «Десять тысяч колесниц» и «чертеж дворца» — отсылки к соответствующим китайским ритуалам, имеющим мало сходства с японскими. Сам по себе обряд главного государева посвящения в Японии вплоть до наших дней остается тайным, Ватараи Иэюки лишь косвенно намекает на него, указывая, какова здесь роль жрецов Накатоми.

Вдобавок к этому Накатоми читают государевы указы *сэммё*[159]:, сопровождают обряды, а жрецы *нэги*[160] держат ветви древа мудрости, *сакаки*, придавая действу величие. Все это — обряды по древнему обычаю века богов. А сверх того один из жрецов *нэги* изустно передает наставления о трех видах священных сосудов и подтверждает, кто из десяти тысяч почитаемых богов восседает в каком из уделов[161]; приняв священное наследие царевны Ямато, этот жрец несет божественную сущность по правилам преемства. Получают чудесное толкование, будучи человечными[162], сообразно порядку старшинства, и посторонним людям его не доверяют. По условиям они отличаются от других, по облику величественны и ясны.

Далее: грузное заклятие, небесное заклятие — тоже имеет много толкований. Поэтому отбирают и устанавливают те, которые получены по велению царевича Сётоку[163]. Очищение владыки Зовущего у источника Татибана-но Аоки близ Ото, божественное заклятие владыки Малой небесной кровли, разгоняющее дурные деяния бога Ярого мужа, *Сусаноо*[164], запись заклятия, звучавшего при сошествии на землю царственного Высочайшего внука, великое очищение царственной девы Ямато при малой речке Ситаи — все они ясны, ясны! Нужно рассматривать их все вместе.

### *<Как величают и почитают богиню Внешнего святилища Исэ>*

**Вопрос** <24>. Царственная великая богиня Восприемница изобильных даров, *Тоёукэ*, зовется божеством священного дыхания, *Микэцу-ками*[165]. Что это значит?

[159] *Сэммё:* — тексты, где объявляются важнейшие решения от имени государей и даются обоснования с отсылками к установлениям «века богов». См.: [Норито. Сэме, 1991].

[160] Жрецы Ватараи в святилище Исэ.

[161] То есть какие боги почитаются в котором из многочисленных святилищ Исэ, подчиненных Внешнему и Внутреннему святилищам.

[162] Обладая добродетелью «человечности», *нин*, кит. *жэнь*.

[163] Сётоку-тайси, см. стр. 483—486. Царевич считается составителем «Основных записей о деяниях прошлых эпох» и устроителем синтоистской обрядности.

[164] Бог, рожденный вместе с Аматэрасу и Цукуёми. Он первым совершает дурные, оскверняющие деяния (разрушает межи на полях, подбрасывает жеребячью шкуру в ткацкие покои Аматэрасу и т. д.), за что его изгоняют с Неба на землю. Не земле Сусаноо побеждает змея, строит первый дворец, слагает первую песню и вообще действует скорее как бог-созидатель, а не разрушитель.

[165] Богиня Священной пищи. Смысл этого величания богини Тоёукэ более понятен (исходно она — богиня священных яств, подносимых Солнечной богине), но, по Ватараи Иэюки, *кэ* в этом имени надо понимать не как «пищу», а как «дыхание», «энергию» и т. д. (круг значений иероглифа *ки* или *кэ*, кит. *ци*).



**Ответ**. «Священное дыхание» — это имя для благого свойства воды. В «Истинных записях для тайной передачи» говорится: «Хозяин священной середины неба, *Амэ-но минака-нуси*, глядит вниз с неба, одаривает всех небесных детей, каждого в свой срок, сияя, нисходит в пространство между Небом и Землей. И так благим свойством единой воды приносит пользу жизням десяти тысяч существ. Поэтому иначе именуется богом Священного дыхания. В речениях богов зовется высшим смыслом и основой. Древними словами говорится: священное дыхание Неба, *Амацу-микэ,* священное дыхание страны, *Куницу-микэ*».

Или еще пишется: богиня «Священной пищи»[166]. «Священное дыхание» — древние слова. «Вода», *мидзу* — краткое слово. Поэтому древними словами говорится: «водное». Так, согласно «Чутким травам рода гадателей»[167], богине святилища Нагу — Деве-владычице изобильной пищи, *Тоёука-но мэ-микото*[168], — и богам восемнадцати святилищ, начиная с божества Священной пищи в палате Высочайшего стола[169], уделяются отдельные сиденья во Внешнем святилище. Такое указание неверно. Владычица Изобильной пищи, *Тоёука мэ-но микото*, — это божество Питейного дворца, *Сакэ-доно*, в палатах Принятия изобильных даров, *Тоёукэ-мия*. Богиня Хозяйка пищи, *Укэмоти-но ками*, — это та богиня, которая потерпела урон от владыки Лунного счета[170]. Все эти божества пребывают в той же самой палате и не имеют отдельных сидений.

В «Дополнениях к древним сказаниям»[171] говорится: «Великая богиня Сияющая с неба — это предок, это праматерь, по почи-

[166] *Микэцу*.

[167] «Тоси кансо:» неясно, что это за источник.

[168] Еще одно из имен богини пищи, под этим именем она почиталась в святилище Нагу близ Столицы.

[169] Дайдзэн-сики, или Оокасивадэ-но цукаса, ведомство государевой кухни.

[170] В «Анналах Японии» говорится, что лунный бог Цукуёми по поручению богини Аматэрасу отправляется на землю разузнать, что за божество Укэмоти там обитает. Поворачивая голову в разные стороны (к равнинам, к побережью, к горам), Укэмоти извергает изо рта рис, рыбу и дичь; все это она преподносит богу Цукуёми. Пищу, вынутую изо рта, Лунный бог считает оскверненной, и в гневе убивает Укэмоти. После этого Аматэрасу называет Цукуёми «злым», ср. ниже. А затем небесные боги узнают, что из частей тела поверженной Укэмоти родятся рис, просо, бобы, домашние животные и коконы шелкопряда. Аматэрасу принимает эти дары и распределяет по небесным полям, чтобы там росли полезные растения и пасся скот, велит богам ухаживать за всем этим, а сама берется ткать шелк. См.: [Нихон сёки, 1997; 129—130]. В «Записях о деяниях древности» есть похожий рассказ, только богиня пищи зовется Девой великой пищи, *Оогэцу-химэ*, а убивает ее бог Сусаноо.

[171] См. в переводе Е.К. Симоновой-Гудзенко: [Синто, 2002 II; 97—98].

таемости ей нет равных. Поэтому все остальные боги — это дети, это подданные, кто же из них осмелится подняться до нее?» «Царственная великая богиня Сияющая с неба» — это имя, относимое к обоим святилищам Исэ. «Предок» — это Внешнее святилище, а «праматерь», — Внутреннее святилище. Поэтому царственный высочайший владыка-внук почитает великую богиню Сияющую с неба (Внутреннее святилище), а великая богиня Сияющая с неба почитает святыню Принятия изобильных даров (Внешнее святилище). Поэтому: «Когда служите мне обряды, то сначала воздайте почести великой богине Тоёукэ»[172], — так указано, богиня Внутреннего святилища своим речением так воссияла. С тех пор всякий обряд начинается с Внешнего святилища. Так что богиня из святилища Восприемницы изобильных даров — это начало богов Неба, а великая богиня Сияющая с неба — начало богов Земли. Раз это святилище таково, может ли его богиня равняться с Подательницей первой пищи владыки Сусаноо[173] и другими? Таков порядок преемства, в нем нельзя смешивать основное и побочное.

**Вопрос** <25>. Хотя указания о делах богини Священной пищи ясны и четки, все же — не то чтобы у нас, глупцов, уже не осталось сомнений. Говорится: «Терпит урон от владыки Лунного счета», и как сказано, каждая из богинь священной пищи занимает особый удел. В какой книге это можно посмотреть?

**Ответ**. Рассуждение об уроне можно найти в «Основных записях о деяниях прошлых эпох» в свитке втором. «По этой причине великая богиня Сияющая с неба в чрезвычайном гневе молвила: “Ты — злой бог. Мы не должны видеться”. И тут же поселилась врозь со владыкой Луны, видной в ночи, поделилась с ним: ей — день, ему — ночь»[174]. С тех пор день и ночь навсегда разделены.

Далее: особые уровни для каждой из богинь священной пищи. В «Истинных записях для тайной передачи» говорится: «Божество Высочайшего стола, *Микасивадэ-но ками* (богиня-прародительница просяной страны[175], дева-богиня Великой священной пищи[176]. Это та богиня, кто в мире подает пищу. Когда божественными словами называют тех, кто сопровождает божество, говорят: “помощники”, *ука-моно*. Точно так же считают “вспомогательными”, *ука*, всевозможные сосуды и снасти. Поэтому когда божественными

[172] Так велит богиня Аматэрасу в «Житии Ямато-химэ» [Синто, 2002 II; 209].
[173] *Хацуко оогэцу-ками*, вероятно, иное имя богини Оогэцу-химэ.
[174] Почти то же самое сказано в «Анналах Японии» [Нихон сёки, 1997; 129].
[175] *Дзоку-коку содзин*.
[176] *Оомикэцу химэ-но ками*.



словами богиню Священной пищи называют богиней *Ука*, то ее имя значит “помощница”). Богиня, восседающая при высочайшем столе (богиня священной пищи). Божества огня и грома. Божество высокого урожая (превращенное божество, властвующее пахотой). Следующие три божества таковы: душу первых рисовых запасов, ту, что у владыки Сусаноо, именуют владычицей Священной души пищи, *Ука-но митама*, а также зовут богиней Священной пищи, *Микэцу-ками*. Далее, среди богов кухни восседают дети божества Великого урожая, *Ототоси*, — Дева-владычица дальних покоев, *Оо-цу-химэ*, и Дева-владычица Большой двери, *Ото-химэ*».

Итак, эта богиня священной пищи, *Микэцу-ками*, и владычица Священной души пищи, *Ука-но митама*, — это одно тело-сущность. Именно она восседает в Питейной палате того святилища. Назвать ее божеством Священного дыхания — значит сдвинуть вправо. По-старинному «водой» кратко зовется Священное дыхание. Священная пища — это высочайшее пропитание, у нее нет значения «воды». И время появления-превращения этих богинь, и путеводную основу значений в записях нужно тщательно различать и понимать. Хотя порой имя *Микэцу*, «Священное дыхание», пишут как «Священная пища», это ошибка толкователей. К исконному значению это не подходит.

***<Заключение: буддийский Путь и Путь богов>***

Таковы тайные речи Пути богов, направляющие указания древних книг: самое глубокое дно у них одно, а то, в чем они расходятся, зависит от точки зрения. Скажем, они представляют две стороны: познаваемый порядок и познающую мудрость, Темное и Светлое начала, то есть две части мандалы, Чрево и Жезл[177]. Или же исходят из индийских знаков для света-сияния, избавляющего от смертного тела, и применяют их к толпе божеств в мире красок. Так устного предания не обретают, ибо нет должной передачи.

Мирские вещи тоже бывают такими: имена одинаковы, а сущность разная, сущность разная, а имена одинаковы. Так же и на Пути богов. Буддийские школы лицевой стороной считают мудрость и по ней меряют познаваемый порядок, поэтому возвращают на место то, что уклонилось вправо. Путь богов исходит из порядка и по нему меряет мудрость. Поэтому возвращает на место то, что уклонилось влево. Пока есть образы и уровни, кого-то считают буддами, а кого-то богами, но если устранить образы и уровни, то по природе и по свойствам все они едины. Следуя записям и ус-

[177] См. стр. 614.

воив значения, невозможно увидеть их природу. Нет большего заблуждения! Это значит отбирать и различать то, что в сердце едино. Единое Темное и единое Светлое начала совершенно слитны, спокойно сияют. Таков вольный свет на Пути богов, наша собственная исконная доля.

Так же и с тайной передачей знания о небесных и земных богах: его не вручают помраченным, но только тем, кто вхож в наши палаты. Кто не дошел еще до этого предела, тем ни за что не доверяют. Так берегут высшее и главное, открывают глаза. В тысячах и десятках тысяч книг такого нет. Подробно толкуют без передышки, но не ставят свитки на первое место.

Опасаясь, как бы тайные свитки не попались на глаза чужим, не оставляй их в открытом месте, храни в скрытом месте, чтобы трудно было найти. На этом завершаю. Во благо, во благо!

# Указатель имен


Абэ Рю:ити 阿部龍一, р. 1954 *46, 67, 69, 98*
Адати Ясумори 安達泰盛, 1231—1285 *26*
Аджва царевич 阿佐太子, яп. Аса-тайси, VII в. *493-494*
Антоку государь 安徳, прав. 1180—1183 *18—19, 325, 389*
Анэсаки Масахару 姉崎正治, 1873—1949 *32*
Аракида 荒木田, род *383, 390—391, 402*
Асикага Такаудзи 足利尊氏, 1305—1358 *29-30*
Асикага 足利, род *29-30, 175*
Ашвагхоша 馬鳴, яп. Мамё:, II—III вв. н. э. *61, 442*
Бай-Чжан Хуай-хай 百丈懷海, яп. Хякудзё Экай, 720—814 *184, 209—210, 506-507, 512, 516, 518*
Белла Роберт Bellah Robert, 1927—2013 *32—33, 477*
Бидацу государь 敏達天皇, прав. 572—585 *494*
Бодай — см. Бодхисена
Бодайдарума — см. Бодхидхарма
Бодхидхарма 菩提達磨, яп. Бодайдарума или 達磨, Дарума, VI в.*163, 181, 195, 484*
Бодхиручи 菩提留支, яп. Бодайрю:си, ум. 527 *110, 479*
Бодхисена 菩提, яп. Бодай, VIII в. *49*
Боуринг Ричард Bowring Richard, р. 1947 *46, 83*
Букко:-кокуси 佛光國師 — см. У-сюэ Цзу-юань
Бэнгё: 辯曉, 1138—1202 *81*
Вакэ-но Киёмаро: 和気清麻呂, VIII в. *68, 351*
Вакэ 和気, род *68*
Васубандху 天親, кит. Тянь-цин, яп. Тэндзин, IV в. *12, 110—111, 120, 128, 130, 132, 135—136, 140—141, 149, 331, 475, 478—479*
Ватараи Иэюки 度会家行, 1256 — после 1356 *404-410, 418, 648—651, 654-657, 659, 666, 668, 673, 676—677*
Ватараи Цунэёси 度会常昌, 1263—1339 *393, 403—405, 407*
Ватараи Юкитада 度会行忠, 1236—1305 *391, 393*
Ватараи 度会, род *8, 375, 379, 382—383, 390—391, 393-396, 399—405, 407—412, 425, 436, 648—649, 669—670, 675—676*
Вебер Макс Weber Max, 1864—1920 *32—33*
Вонхё 元曉, кит. Юань-сяо, яп. Гангё:, 617—686 *74, 86—87, 109*
Гандзин — см. Цзянь-чжэнь
Гё:бэн 行弁, работал в 1190-х — 1250-х гг. *74*
Гё:ё 行勇, 1163—1241 173
Гё:ки тж. Гё:ги, 行基, 668—749 *24, 41, 97, 99, 101, 375, 385, 386, 388*
Гё:нэн 凝然, 1240—1321 *42*
Гё:сон 堯尊, XIII в. *96*
Гиримбо: Кикай 義林房喜海, ум. 1250 *67, 74*
Гиун 義雲, 1253—1333 *215—216*
Гиэн 義演, ум. 1313 *214—216*
Годайго государь 後醍醐天皇, прав. 1318—1339 *28—30, 101, 217, 401—402, 650, 654*
Гонидзё: государь 後二条天皇, прав. 1301—1308 *28*
Госага государь 後嵯峨天皇, прав. 1242—1246 *23, 25, 27, 229—230*
Госиракава государь 後白河天皇, прав. 1155—1158 *17, 19, 24, 57, 230, 385, 637*

Готоба государь 後鳥羽天皇, прав. 1184—1198 *19-21, 73, 75, 102, 118, 229, 326, 631*
Гоуда государь 後宇多天皇, прав. 1274—1287 *26, 28*
Гофукакуса государь 後深草天皇, 1246—1259 *26, 181*
Гофусими государь 後伏見天皇, прав. 1298—1301 *28—29, 101*
Гуй-фэн Цзун-ми 圭峯宗密, яп. Кэйхо: Сю:мицу, 780—841 *81, 173, 463*
Гуй-шань Лин-ю 溈山靈祐, яп. Исан Рэйю:, 771—853 *507*
Гэдацубо: Дзё:кэй 解脱房貞慶, 1155—1213 *53, 57, 117, 618—619, 632*
Гэнсин 源信, он же Эсин 恵心, 942—1017 *56, 86, 114—115, 120—121, 130, 134, 136—137, 143, 149, 187, 231, 233, 241—243, 269—270, 271—272, 276, 285, 288, 298, 305, 428, 481, 571, 582, 629*
Да-дянь Бао-юн 大顛宝涌, яп. Дайтэн Хо:ё:, 730—830 *507*
Дайбай Хо:дзё: — см. Да-мэй Фа-чан
Дайго государь 醍醐天皇, прав. 897—930 *28, 376—377, 379*
Дайдзи Кантю: — см. Да-цы Хуань-чжун
Дайкёку 大極, XV в. *176*
Дайнитибо: Но:нин 大日房能忍, ум. в 1190-х гг. *38, 167—169, 213, 309, 431, 598*
Дайо:-кокуси 大応国師 — см. Нампо Дзё:мё:
Дайрё Гумон 大了愚門, XVII в. *177*
Дайто:-кокуси 大灯国師 — см. Сю:хо: Мё:тё:
Дайтэн Хо:ё: — см. Да-дянь Бао-юн
Да-мэй Фа-чан 大梅法常, яп. Дайбай Хо:дзё:, 752—839 *510—512*
Дао-ань 道安, яп. До:ан, 312/314—385 *593*
Дао-суй 道遂 или 道邃, яп. До:сэн, VIII—IX вв. *546, 555, 578, 588*
Дао-сюань 道宣, 596—667 *341*
Дао-сюань 道璿, яп. До:сэн, 702—760 *49, 166*
Дао-у Юань-чжи 道吾円智, яп. До:го Энти, 769—835 *506*
Дао-чо 道綽, 562—645 *84, 112-113, 116, 120, 130, 132, 136, 140, 142, 149, 322, 333, 480, 599*
Дарума — см. Бодхидхарма
Да-цы Хуань-чжун 大慈寰中, яп. Дайдзи Кантю:, 780—860 *516*
Дзё:гаку 上覚, 1147—1226 *68—69, 73*
Дзё:какубо: Ко:сай 成覚房幸西, 1163—1247 *118*
Дзё:кэй — см. Гэдацубо: Дзё:кэй
Дзё:син 定真, 1174—1250 *73—74*
Дзикаку-дайси 慈覺大師 — см. Эннин
Дзитихан 実範, ок. 1089—1144 *7, 53—57, 426*
Дзито: государыня 持統天皇, прав. 690—697 *375*
Дзихэн 慈遍, XIV в. *407*
Дзицуго 実悟, 1492—1584 *124*
Дзиэ-дайси 慈恵大師 — см. Рё:гэн
Дзиэн 慈円, 1155—1225 *38, 121, 229*
Дзэнран 善鸞, 1217—1286? *129*
Дзэнсин 善信 — см. Синран
Дзюнтоку государь 順徳天皇, прав. 1210—1221 *21, 229, 312, 362, 631*
До:го Энти — см. Дао-у Юань-чжи
До:гэн Кигэн 道元希玄, 1200—1253 *7, 9, 31, 33, 35, 37, 38, 40, 42, 44—45, 150, 155, 168, 175—221, 222, 249—250, 255—257, 263, 282, 306, 309, 312, 326, 364, 397, 431, 434, 502, 505, 507, 514, 519—521, 523—525, 529, 532, 541*
До:кё: 道鏡, ум. 772 *68, 351*



До:сэн — см. Дао-сюань 道璿
Доббинс Джеймс Dobbins James, p. 1949 *35, 44, 115, 120, 122, 124*
Досточтимый из Тоганоо 栂尾上人, *Тоганоо-сё:нин* — см. Мё:эбо: Ко:бэн
Дочь Сугавара-но Такасуэ 菅原孝標女, ок. 1008 — после 1059 *368*
Дун-шань Лян-цзе 洞山良价, яп. То:дзан Рё:кай, тж. Дун-шань У-бэнь 洞山悟本, яп. То:дзан Гохон, 807—869 *506, 516*
Дун-шань У-бэнь 洞山悟本 — посмертное величание Дун-шаня Лян-цзе
Дэнгё:-дайси 伝教大師 — посмертное величание Сайтё:
Дэ-шань Сюань-цзянь 德山宣鑑, яп. Токусан Сэнкан, 782—865 *519*
Ё:мэй государь 用明天皇, прав. 585—587 *483, 485, 494*
Ёсида Канэтомо 吉田兼倶, 1435—1511 *363—364*
Ёсико принцесса 懽子内親王, Канси-найсинно:, 1315—1362 *401*
Жирар Фредерик Girard Frederic, p. 1949 *67, 82-83*
Жу-цзин 如浄, яп. Нёдзё:, 1163—1228 *179, 205-208, 211, 306*
Игнатович А.Н., 1947—2001 *9, 12, 35, 42, 80, 197, 236, 282, 301, 303—304, 306—308, 311, 317, 319—324, 330, 332, 337, 340, 342, 482, 537—538, 589*
Илла 日羅, яп. Нитира VII в. *496*
Имбэ-но Хиронари 斎部広成, VIII—IX вв. *391*
Ингрэм Пол Ingram Paul p. 1957 *33, 119*
Инсё:бо: 印性房, XIII в. *599*
Иоганн Экхарт Iohannes Eckhart, 1260?—1328? *33*
Иппэн Тисин 一遍智真, 1239—1289 *7, 31, 35, 37, 39, 42, 44, 153—161, 173, 329, 421—422, 430, 607—611*
Иси госпожа 伊子, 1167—1207 *177*
И-син 一行, 688—727 *225, 369*
Ито: 伊藤, род *18*
Ишань Инин 一山一寧, яп. Иссан Итинэй, 1247—1317 *174*
Кабанов А.М., 1952—2011 *9, 35*
Какуа 覚阿, 1143—? *167*
Какубан 覚鑁, 1095—1143 *17, 52, 56, 115, 146, 241, 305—306, 431*
Какудзё: 覚盛, 1193—1249 *93, 103*
Какукэн 覚憲, 1131—1213 *57—58*
Какунё 覚如, 1270—1351 *120—122, 125*
Какусинни 覚信尼, 1224—1283? *126*
Камицумия, или Дзё:гу: 上宮 — см. Сё:току-тайси
Камэяма государь 亀山天皇, прав. 1259—1274 *26, 28, 100, 392*
Канган Гиин 寒巌義尹, 1217—1300 *214-215*
Кандзан Эгэн 關山慧玄, 1277—1360 *175*
Кансюн 桓舜, 978—1057 *424, 638*
Кантё: 寛朝, 918—998 *625*
Ка-чи То-ый 迦智道義, кит. Цзя-чжи Дао-и, ум. 825 *512*
Кё:го: 経豪, XIII в. *213—214*
Кёнхын, 憬興, кит. Цзин-син, VII—VIII вв. *133*
Киммэй государь 欽明天皇, 539—571 *62, 493*
Китабатакэ Тикафуса 北畠親房, 1293—1354 *29, 42, 405, 415, 654*
Китагава Джозеф Kitagawa Joseph, 1915—1992 *32, 34*
Ко:гон государь 光慶天皇, прав. 1332—1333 *29-30*
Ко:кэн государыня 孝謙天皇, прав. 749—758, а также 765—770 под именем Сё:току 称徳天皇 *489*

Ко:мё: государыня光明皇后, Ко:мё:-ко:го:, 701—760 *104*
Ко:нин государь 光仁天皇, прав. 770—781 *73, 489*
Ко:сё:-босацу 興正菩薩 — см. Сиэмбо: Эйдзон
Ко:син 高信 ок. 1193—1263 *67, 74*
Ко:тайси или О:тайси 皇太子, Царевич — см. Сё:току-тайси.
Ко:эн 公円, XIII в. *177*
Кокан Сирэн 虎関師錬, 1278—1346/1347 *174*
Коун Эдзё: 孤雲懐奘, 1198—1280 *176, 180—182, 191, 212—217*
Ку:кай 空海, 774—835 *14—15, 68—69, 77, 81—82, 92, 185—186, 225, 232, 239—241, 250, 252, 290, 305, 313, 318—319, 324, 354—355, 370, 372, 376, 379, 604—605, 630*
Ку:я 空也, 903—972 *114, 157*
Кудзё: 九条, род *21, 123*
Кудзё:-но Канэдзанэ 藤原兼実, 1149—1207 *20, 38, 58, 116, 121, 123—124, 229*
Кудзё:-но Митиэ 九条 道家, 1193—1252 *171, 229*
Кумараджива 鳩摩羅什, кит. Цзюмлолшэ, яп. Кумарадзю или 羅什 Радзю, 344—413 *110, 369*
Кун-тун Жун-чэн 崆峒廣成, яп. Ку:то: Кё:сэй *514*
Курода Тосио 黒田俊雄, 1926—1993 *36—37, 43—44, 228, 272, 385, 390, 415—420*
Кусуноки Масасигэ 楠木正成, 1294—1336 *29*
Кэйгэн 慶玄, XII—XIII вв. *91*
Кэйдзан Дзё:кин 瑩山紹瑾, 1268 или 1264 — 1325 *173, 176, 181, 212—221, 431*
Кэйдзицу 継実, XIII в. *96*
Кэйхо: Сю:мицу — см. Гуй-фэн Цзун-ми
Кэндзэй 建撕, 1415—1474 *176-177*
Лань-цзи Дао-лун 蘭渓道隆, яп. Ранкэй До:рю:, 1213—1278 *173*
Ле-цзы 列子, трад. V в. до н. э. *406, 514*
Линь-цзи И-сюань 臨濟 義玄, яп. Риндзай Гигэн, 800—867 *30, 165, 174, 201, 207, 210—211, 507, 518*
Лин-юнь Чжи-цинь 霊雲志勤, яп. Рэйун Сигон, 771—853 *530*
Лян-сюй 良譜, IX в. *567, 572*
Мамё: — см. Ашвагхоша
Ма-цзу Дао-и 馬祖道一, яп. Басо: До:ицу, 707/709—788 *209, 506—508, 510—512*
Мацумото Сиро: 松本史郎 *233*
Мацунага Алисия и Мацунага Дайган Matsunaga Alicia, Matsunaga Daigan *34, 119*
Мё:амбо: Эйсай 明菴房栄西, 1141—1215 *30, 38, 42, 44, 60, 168—175, 178, 222, 305, 411, 431, 468*
Мё:дзэн 明全, 1184—1225 *178—179*
Мё:хэн 明偏, 1142—1224 *620, 620, 623*
Мё:эбо: Ко:бэн 明恵房高弁, 1173—1232, тж. досточтимый из Тоганоо 栂尾上人, *Тоганоо-сё:нин 7, 9, 24, 37—38, 40—41, 44, 53, 66-90, 98, 102, 118, 124, 128, 143, 345, 426—428, 431—432, 456—465, 468, 470, 632*
Мещеряков А.Н., р. 1951 *11—12, 252, 415*
Миёси Тамэнори 三善為教, XII—XIII вв. *124*
Миёси-но Киёюки 三善清行, 847—918 *52*
Минамото 源, род *17-20, 22-23, 29, 116, 121, 167, 350, 372, 414, 596, 618, 638—639*
Минамото-но Ёрииэ 源頼家, 1182—1204 *20, 169*
Минамото-но Ёритомо 源頼朝, 1147—1199 *17—20, 22, 68, 71, 102, 168—169, 326, 351, 372, 384, 386, 596*
Минамото-но Ёситомо 源義朝, 1123—1160 *17—18*



Минамото-но Куро: Ёсицунэ 源九郎義経, 1159—1189 *18—19, 22, 53, 351, 596*
Минамото-но Мититика 源通親, 1149—1202 *177*
Минамото-но Мититомо 源通具 1171—1227 *177*
Минамото-но Санэтомо 源実朝, 1192—1219 *20—21, 170*
Монахиня-полководец 尼将軍, Ама-сё:гун — см. Хо:дзё: Масако
Монгаку 文覚, ум. 1203 *68, 459*
Мононобэ-но Мория 物部守屋, ум. 587 *149, 483*
Моринага 護良, принц, сын Годайго, тж. Сонъун 尊雲, 1308—1335 *29*
Моррелл Роберт Morrell Robert *43, 58, 59, 68, 423, 612*
Мотидзуки Синко: 望月信亨, 1869—1948 *105, 112*
Мотихито принц 以仁, ум. 1180 *18*
Мотоори Норинага 本居宣長, 1730—1801 *668*
Мудзю: Итиэн 無住一円, 1226—1312 *9, 59, 60, 98, 100, 102—103, 156, 171. 318, 350, 422—425, 428, 435, 612, 614—617, 619, 626, 629—630, 634, 637, 638, 642—643, 646— 647*
Мунэтака принц 宗尊親王, 1242—1274 *23*
Мураками государь 村上天皇, прав. 946—967 гг. *414, 625*
Мураками Сэнсё: 村上専精, 1851—1929 *31*
Мурасаки-сикибу 紫式部, X—XI вв. *16*
Мусо Со:сэки 夢窓疎石, 1275—1351 *17—-175, 431*
Мухон Какусин 無本覚心, он же Синти Какусин 心地覚心, 1207—1298 *154, 173, 216*
Мэндзан Дзуйхо: 面山瑞方, 1683—1769 *177, 182*
Мяо-лэ Чжань-жань 妙楽湛然, яп. Мё:раку Таннэн, 711—782 *223, 306, 326, 330, 333, 338, 347, 350, 359, 546, 556, 562, 565—566, 580, 624*
Нагарджуна 龍樹, яп. Рю:дзю, II в. н. э. *61, 110—111, 120, 132, 136, 140—141, 149, 218, 225, 331, 341, 442—443, 477, 576—577*
Накатоми 中臣, тж. Оонакатоми 大中臣, род *371—372, 383, 390—391, 397, 399, 675—676*
Нампо Дзё:мё: 南浦紹明, тж. Дайо:-кокуси 大応国師, 1235—1309 *175*
Нань-цюань Пу-юань 南泉普愿, яп. Нансэн Фуган, 748—834 *209, 508, 514*
Нань-юэ Хуай-жан 南嶽懐譲, яп. Нангаку Эдзё:, 677—744 *506, 523*
Нань-юэ Хуэй-сы 南嶽慧思, тж. Сы-чань 思禅, 515—577 *104—105, 263—265, 287, 343, 486, 490, 496, 541, 546, 551—552, 579*
Несин 如信, 1235—1300 *120*
Нинсё: — см. Рё:камбо: Нинсё:
Нитирэн 日蓮, 1222—1282 *8—9, 31, 33, 35, 37—39, 42—45, 47, 60, 99—100, 102, 128, 150, 155, 158, 163, 197, 222, 233, 249—250, 258—261, 283—284, 290, 292, 296, 302—362, 364, 416, 422, 432—434, 537, 591—596, 598—606*
Ню-тоу Фа-жун 牛頭法融, яп. Годзу хо:ю:, 594—657 *291*
Оонакатоми 大中臣, род — см. Накатоми
Оонакатоми-но Ёритака 大中臣頼隆, XII в. *372*
Паршва 波栗溼縛, кит. Болишифу, яп. Харисиба, *206, 505*
Рё:гэн 良源, тж. Дзиэ-дайси 慈恵大師, 912—985 *52, 227—228, 230-231, 233, 242, 288, 555, 571, 581, 625*
Рё:камбо: Нинсё: 良観房忍性, 1217—1303 *91, 94—101, 310, 426*
Рё:нин 良忍, 1072—1132 *115, 155—157*
Рё:хэн 良遍, 1194-1252 *283*
Рё:хэн 良遍, XIV в. *377—379*
Рэндзицубо: Сё:хан 蓮実房勝範, 996—1077 *241, 295, 551, 559, 588—589*
Рю:кан 隆寛, 1148—1227 *118*

Сайтё: 最澄, тж. Дэнгё:-дайси 伝教大師, 767—822 *14—15, 43, 50, 60, 66, 92, 148, 150—151, 166, 185—186, 197, 222—223, 227—228, 231—233, 239—243, 248, 259, 264, 280, 285, 287—288, 290, 294, 297, 306—307, 319, 327, 332—334, 337, 341, 343, 345, 347, 350, 355, 359, 370, 376, 379, 433, 440, 536, 546, 551, 554—556, 563, 565-566, 582, 585, 593*
Сака Дзю:буцу 坂十仏 , XIV в. *409—410*
Сатико принцесса 祥子内親王, Сё:си-найсинно:, XIV в. *402*
Сё:дацу 聖達, XIII в. *154*
Сё:ицу-кокуси 聖一國師 — см. Энни Бэннэн
Сё:кай 聖戒, 1261—1323 *153*
Сё:кобо: Бэнтё: 聖光房弁長, 1162—1248 *118*
Сё:ку 證空, 1177—1247 *118, 154*
Сё:му государь 聖武天皇, прав. 724—749 *24, 104, 385, 489*
Сё:рэмбо: 性蓮房, XIII в. *630*
Сё:току государыня 称徳天皇, прав. 764—770 — см. Ко:кэн
Сё:току-тайси 聖徳太子, тж. Аджва; тж. Камицумия, или Дзё:гу: 上宮; тж. Ко:тайси или О:тайси 皇太子; тж. Тоёсатомими 豊聡耳; тж. Умаядо 厩戸; тж. Яцумими 八耳, 574—622 *9, 25, 41, 97—98, 104—106, 122, 129, 149, 166—167, 376, 379, 406, 429, 483—501*
Симадзи Дайто 島地大等, 1875—1927 *233 171*
Син-мань 行満, VIII-IX вв. *545—546, 548, 556, 563, 569, 582*
Синнёбо: 信如房, 1211—1290-е? *103, 106*
Синран 親鸞, тж. Дзэнсин 善信; тж. Фудзии Ёсидзанэ 藤井善信; тж. Ханнэн 範宴, 1173—1263 *7, 9, 25, 30, 33, 35, 37—38, 43—44, 60, 66, 82, 84—85, 109, 119—152, 222, 249—250, 254—256, 260, 282, 306, 309, 326, 345, 364, 397, 405, 416, 428—430, 433, 474—479, 482-484, 486, 493, 500, 536, 607, 609, 644*
Сиэмбо: Эйдзон 思円坊叡尊, тж Ко:сё:-босацу 興正菩薩, 1201—1290 *7, 37, 40, 45, 53, 55, 91—106, 389, 418, 426—427, 468*
Со:кай 僧海, XIII в. *213*
Сонмён 聖明, кит. Шэн-мин, яп. Сё:мин, VI в. *493*
Сонъун 尊雲 — см. Моринага
Стоун Жаклин Stone Jacqueline *40, 44—45, 47, 57, 222, 234, 242, 260, 270, 278—279, 282—283, 296, 299, 304, 306—307, 318—319*
Сугавара Митидзанэ 菅原道真, 845—903 *356*
Сугавара Наганари 菅原長成, 1205—1281 *417*
Судзуки Дайсэцу Тэйтаро: 鈴木大拙貞太郎, 1870—1966 *163*
Суйко государыня 推古天皇, прав. 592—628 *104, 483, 493*
Сутоку государь 崇徳天皇, прав. 1123—1141 *17*
Суэки Фумихико 末木文美士, р. 1949 *31, 33—35, 234, 269—270, 273—274, 281, 315*
Сыма Цянь 司馬遷, яп. Симэ Сэн, ум. ок. 86 г. до н. э. *414, 653*
Сы-чань 思禅 — см. Нань-юэ Хуэй-сы
Сэйкаку 聖覚, 1167—1273 *127*
Сэй-сё:нагон 清少納言, ок. 966—1017 *16*
Сэннэ 詮慧, XIII в. *213—214*
Сэн-цань 僧璨, ум. 606 *218*
Сэн-чжао 僧肇, яп. Со:дзё: 347—414 *108, 369*
Сю:хо: Мё:тё: 宗峰妙超, тж. Дайто:-кокуси 大灯国師, 1283—1338 *175*
Сюань-лан 玄朗, яп. Гэнро:, 672—753 *543—544, 546*
Сюань-цзан 玄奘, ок. 600—664 *55, 332, 341, 353*
Сюань-цзун 宣宗, яп. Сэнсо:, император династии Тан, прав. 846—859 гг. *206, 519*



Сюй-ань Хуан-чан 虚庵懷敞, яп. Киан Эсо, XII в. *168*
Сюэ-фэн И-цунь 雪峰義存, яп. Сэппо Гисон, 822—908 *208—209, 507, 519—520*
Сянь-цзун 憲宗, яп. Кэнсо:, император династии Тан, прав. 806—821 гг. *519*
Сян-янь Чжи-сян 香嚴智閑, яп. Кё:гэн Тикан, 820—898 *518*
Таа 他阿, 1237—1319 *153*
Тайра-но Киёмори 平清盛, 1118—1181 *17—19, 167*
Тайра-но Мунэмори 平宗盛, 1147—1185 *18*
Тайра-но Сигэкуни 平重国, XII в. *67*
Тайра 平, род *17-19, 24, 58, 67, 116, 121, 167, 350, 385, 414, 596, 639*
Такэдзаки Суэнага 竹崎 季長, 1246—1314 *418*
Тамахи 玉日, XII—XIII вв. *123*
Тамура Ёсиро: 田村芳郎, 1921—1989 *37—39, 242—243, 260, 269—270, 284—287, 295, 304, 374, 378*
Тангю 探牛, он же Хо:рин, 峯臨, ум. 1712 или 1716 *176*
Тань-луань 曇鸞, ок. 476—572 *111, 113, 116, 120, 130, 132, 134—136, 138—142, 149, 254, 322, 479, 481*
Тао Хун-цзин 陶弘景, 456—536 *479*
Тё:гэн 重源, 1121—1206 *39, 42, 95-96, 157, 385—389*
Тё:сай 長西, 1184—1266 *119*
Тисокубо: Кайнё 知足房戒如, ум. 1213 *93*
Тоба 鳥羽, государь, прав. 1107—1123 *17*
Тоёсатомими 豊聡耳 — см. Сё:току-тайси
Томо-но Садаюки 伴貞行, XII—XIII вв. *94*
Тхэхён 太賢, кит. Тай-сянь, яп. Тайкэн, VIII в. *94*
Тэйвин Марк Teuween Mark, р. 1966 *372—375, 383, 385—390, 392, 401—402, 410—411*
Тэндзин — см. Васубандху
Тэццу Гикай 徹通義介, 1219—1309 *176, 214—216*
Тю:дзэн 忠禪, XI в. *49*
Тянь-тай Чжи-и 智顗, тж. Чжи-чжэ 智者, яп. Тэндай Тиги, 538—597 *108, 111, 114, 150, 199—200, 223—226, 231—232, 236, 248, 259—260, 262—260, 271, 280, 282, 284—291, 297, 306—307, 314, 317, 324, 326, 327, 331—334, 338-339, 341, 343, 347, 350, 353, 359—360, 369, 381, 433, 481, 529, 537—538, 541—543, 545—549, 551-553, 556, 560, 564—566, 579, 591, 593, 603, 623, 630, 635, 650*
У-ань Бу-нин 兀庵普寧, яп. Готтан Фунэй, 1197—1276 *174*
Умаядо 厩戸 — см. Сё:току-тайси
У-мэнь Хуэй-кай 無門慧開, яп. Мумон Экай, 1183—1260 *173*
Унно Марк Unno Mark, р. 1960 *44, 46, 67, 76, 86, 89—90*
Урабэ Канэката 卜部兼方, XIII в. *366*
Урабэ Канэфуми 卜部兼文, XIII в. *366*
У-сюэ Цзу-юань 無學祖元, яп. Мугаку Согэн, тж. Букко:-кокуси 佛光國師, 1226—1286 *174*
У-цзу Фа-янь 五祖法演, яп. Госо: Хо:эн, 1024—1104 *512*
У-чжунь Ши-фань 無準師範, яп. Будзюн Сипан, 1177—1249 *170*
Фа-да 法達, яп. Хо:тацу, VII—VIII вв. *202—204, 524—527, 532*
Фа-дао Сань-цзан 法道三藏, яп. Хо:до: Сандзо:, 1086—1147 *593*
Фа-чжао 法照, яп. Хо:сё:, VIII в. *113, 133*
Фоурд Джеймс Foard James *40—42, 44, 154—157*
Фудзивара 藤原, род *16—17, 20—21, 23, 54, 57, 63, 73, 91, 121, 213, 215, 287, 675*
Фудзивара дальние 奥州藤原, О:сю: Фудзивара *18—19, 22*

Фудзивара-но Акидзанэ 藤原顕実, 1049—1110 *54*
Фудзивара-но Митинори 藤原通憲, тж. Синдзэй 信西, ум. 1159 г. *57*
Фудзивара-но Мотофуса 藤原 基房, 1144—1230 *177*
Фудзивара-но Мунэтада 藤原宗忠, 1062—1141 *55*
Фудзивара-но Саданори 藤原貞憲, XII в. *57*
Фудзивара-но Тададзанэ 藤原忠実, 1078—1162 *56*
Фудзивара-но Тэйка 藤原定家, 1162—1241 *75—76*
Фудзивара-но Ясухира 藤原泰衡, 1155—1189 *351, 595—596*
Фудзии Ёсидзанэ 藤井善信 — см. Синран
Фу-си 傅翕, 497—569 *576*
Фусими государь 伏見天皇, прав. 1288—1298 *28, 420*
Хакамая Нориаки 袴谷憲昭 *40, 233—234*
Ханадзоно государь 花園天皇, прав. 1308—1318 *28, 171*
Ханнэн 範宴 — см. Синран
Хан-чжоу Тянь-лун 杭州天龍, яп. Ко:сю: Тэнрю:, 770—850 *512*
Хара Кацуро: 原勝郎, 1871—1924 *32*
Хатано Ёсисигэ 波多野義重, ум. 1258 *181*
Хино 日野, род *29, 121*
Хо:дзё: 北条, род *18, 20—23, 27, 29—30, 99, 126, 313, 594, 631*
Хо:дзё: Ёситоки 北条義時, 1163—1224 *21, 326*
Хо:дзё: Масако 北条政子, тж. Монахиня-полководец 尼将軍, Ама-сё:гун, 1157—1225 *18, 20, 102, 169*
Хо:дзё: Такатоки 北条高時, 1303—1333 *29*
Хо:дзё: Токиёри 北条時頼, 1227—1263 *126, 174, 182, 309, 313*
Хо:дзё: Токимаса 北条時政, 1138—1215 *18, 20*
Хо:дзё: Токимунэ 北条時宗, 1251—1284 *26, 174*
Хо:дзё: Ясутоки 北条泰時, 1183—1242 *21, 75*
Хо:мё: 法妙, XIII в. *115*
Хо:нэн 法然, 1133—1212 *7, 30, 35, 37—38, 43, 45, 53, 58—60, 79, 83—85, 89, 97, 102, 107—108, 116—120, 122—125, 127, 130, 132, 134, 136—137, 140, 143, 145, 149, 151—153, 157, 222, 250—251, 256, 271—272, 276, 306, 309, 317-319, 322—324, 326, 333, 416, 427—428, 481—482, 484, 598—599, 607—608, 640, 643—644, 646*
Хонгакубо: Ко:кэн 本覚坊公顕, 1110—1193 *619*
Хуан-бо Си-юнь 黄檗希運, яп. Обаку Киун, 770—850 *210, 518—519*
Хуан-мэй 黄梅 — см. Хун-жэнь
Хубилай 忽必烈, 1215—1294 *26, 114, 310, 417*
Хун-жэнь 弘忍, яп. Конин, тж. Хуан-мэй 黄梅, яп. О:бай, 601—674 *504, 506*
Хун-чжи Чжэн-цзюэ 宏智正覺, яп. Ванси Сёгаку, 1091—1157 *211, 514—515*
Хуэй-вэй 慧威, яп. Эи, 634—713 *546, 578*
Хуэй-вэнь 慧文, VI в. *496, 546, 576*
Хуэй-нэн 慧能, яп. Эно:, 638—713 *164—165, 202—203, 208, 288, 504—506, 518, 523—524, 532, 647*
Хуэй-сы — см. Нань-юэ Хуэй-сы
Хуэй-юань 慧遠, 334—416 *109, 111, 113, 593*
Хякудзё Экай — см. Бай-Чжан Хуай-хай
Цзин-цин Дао-фу 鏡清道怤, яп. Кинсин (тж Кё:сэй) До:фу, 863/7—937 *507*
Цзи-цзан 吉藏, 549—623 *109-110*
Цзи-юань 寂円, яп. Дзякуэн, 1207—1299 *214-216*
Цзоу Янь 騶衍, яп. 336—280 до н. э. *414*



Цзюй-чжи И-чжи 俱胝一指, яп. Гутэй Исси, IX в. *512*
Цзянь-чжэнь 鑑真, яп. Гандзин, 688—763 *49, 90, 93, 438*
Цин-юань Син-сы 青原行思, яп. Сэйгэн Гё:си, 660—740 *523*
Цу:кай 通海, 1234—1305 *386-389, 418, 612*
Цутимикадо государь 土御門天皇, прав. 1198—1210 *21, 177, 181*
Чжан-ань Гуан-дин 章安灌頂, яп. 561—632 *280, 546, 551, 555, 563*
Чжао-чжоу Цун-шэнь 趙州從諗, яп. Дзё:сю Дзю:син, 778—897 *209, 508—510*
Чжи-вэй 智威, яп. Тии, ум. 680 *546, 548*
Чжи-чжэ 智者 — см. Тянь-тай Чжи-и
Чжо-ань Дэ-гуан 拙庵德光, 1121—1203 *167*
Чжоу Дунь-и 周敦頤, 1017—1073 *406*
Чжу Си 朱熹, 1130—1200 *171*
Чжуан-цзы 莊子, яп. Сё:си, трад. IV в. до н. э. *330, 406*
Чжэн-гуань 澄觀, 738—839 *332, 625*
Шань-дао 善導, 613—681 *84, 108, 110, 112—113, 115—117, 120, 130, 132—133, 136—140, 142—143, 149, 152, 157, 320, 322—324, 333, 421, 480, 599, 643*
Шань-пин И-чжун 三平義忠, яп. Санпэй Гитю:, 781—872 *507*
Ши-тоу Си-цянь 石頭希遷, яп. Сэкито: Кисэн, 700—790 *507*
Ши-цзы 尸子, яп. Сиси, V—IV вв. до н. э. *513*
Шоу-шань Син-нянь 首山省念, яп. Сюдзан Сё:нэн, 926—993 *201*
Шэнь-сю 神秀, 605—706 *164, 269, 288, 504*
Ыйсан 義湘, яп. Гисё:, 625—702 *74—75*
Эйдзон — см. Сиэмбо: Эйдзон
Эйтё: 栄朝, XIII в. *170*
Эйтё: 永超, 1014—1095 *633—634*
Энитибо Дзё:нин 恵日房成忍, работал в 1210—1240-х гг. *74*
Энкё: 円鏡, XIII в. *104*
Энни Бэннэн 圓爾辯圓, тж Сё:ицу-кокуси, 1201—1280 *42, 170—173, 285, 287, 422*
Энни 円伊, XIII в. *153*
Эннин 圓仁, тж. 円仁, тж. Дзикаку-дайси 慈覺大師, 794—864 *97, 114, 225, 231, 240, 290, 300, 305, 565, 567, 666*
Эн-но гё:дзя 役行者, VII—VIII вв. *376—626*
Энсэй 円晴, 1180—1241 *93*
Эсинни 恵信尼, 1182—1268 *120—126*
Ю:гон 有厳, 1186—1275 *93*
Юаса 湯浅, род *67, 70, 73, 632*
Юйэмбо: 唯円坊, 1222—1289 *120, 151*
Юнь-цзюй Хун-цзяо 雲居弘覺, яп. Унго Ко:каку, он же Юнь-цзюй Дао-ин 道膺, яп. До:ё:, 830—902 *507, 516*
Юнь-янь Тань-шэн 雲巖曇晟, яп. Унган Дондзё:, 784—841 *506*
Якубун 薬芬, или Якубэцу 薬蔕, ученик Сайтё, IX в. *585*
Янь-гуань Ци-ань 鹽官齊安, яп. Энган Сэйан, 750—842 *510—511*
Яцумими 八耳 — см. Сё:току-тайси

# Указатель будд, богов и других почитаемых существ


Авалокитешвара — см. Каннон
Аджаташатру — см. Адзясэ
Адзясэ 阿闍世, санскр. Аджаташатру, государь времен Будды 109, 132, 139, 347, 595
Аидоно-но ками 相殿神, божества *391, 399*
Амида 阿弥陀, санскр. Амитабха, будда Неизмеримого света; он же Хо:дзо: 法蔵, санскр. Дхармакара, Вместилище Закона, бодхисаттва *6-7, 13, 23, 30—31, 33, 37—38, 41—43, 45—46, 54—58, 66, 83—84, 87, 89, 104—106, 107—161, 226, 240—243, 248, 251, 254, 256-258, 270—277, 281-282, 286, 288, 292, 297—298, 309, 316, 319—320, 323—324, 329, 337, 343, 356, 360, 362, 386, 419, 421, 424, 428—430, 474—476, 482, 484, 486—487, 495, 501, 539—540, 598, 607—611, 615, 618, 620, 640—645*
Амитабха — см. Амида
Амитаюс — см. Мурё:дзю
Амэ-микудари 天御下, боги *661*
Амэ-но аи 天合, бог *662*
Амэ-но Коянэ 天児屋命, бог *372, 399, 674—675*
Амэ-но Минака-нуси 天御中主, бог *375, 659, 662—664, 669, 677*
Амэ-но Митооси 天見通, бог *390—391*
Амэ-но Муракумо 天村雲, бог *390, 402, 675*
Амэ-но Сагири 天狭霧, Куни-но Сагири 国狭霧, боги *648, 663*
Амэ-но Удзумэ 天宇受売, богиня *614*
Амэ-но Цудзуки 天続, бог *662*
Амэ-Ясома-тама 天八十万魂, бог *662*
Амэ-Яхохи 天八百日, бог *662*
Ананда 阿難陀, санскр. Ананда, ученик Будды *453, 466*
Бирусяна 毘留遮那, санскр. Вайрочана — см. Дайнити
Бонтэн 梵天, санскр. Брахма, бог *103, 319, 344, 347, 360, 375, 378, 451, 453, 495, 550, 596, 672—673*
Брахма — см. Бонтэн
Буцугэн-буцумо 佛眼佛母, санскр. Буддхалочана, Око Будды, Мать всех будд, бодхисаттва *70*
Бэйрури 吠瑠璃, санскр. Вайдурья, государь времен Будды *636—637*
Вайдехи — см. Идай
Вайрочана — см. Дайнити
Гё: 堯, кит. Яо, древний государь в Китае *206, 341, 513—514*
Горный Государь – см. Санно:
Госандзэ-мё:о: 降三世明王, санскр. Трайлокья-виджая, Светлый государь Повелитель Трех Миров *625*
Гудзэ Каннон 救世観音 — см. Каннон
Дайбадатта 提婆達多, санскр. Девадатта, родич и враг Будды *236, 301, 347, 533, 544, 544, 595*
Дайкасё: 大迦葉, санскр. Махакашьяпа, тж Касё: 迦葉, санскр. Кашьяпа, ученик Будды, *163, 179, 194, 206, 335, 347, 441, 449, 466, 502, 505, 524, 604, 617*





Дайнити 大日, санскр. Махавайрочана, тж. Бирусяна 毘留遮那, Великий Солнечный будда *14, 23, 56, 80, 82, 115, 248, 300, 380, 386, 388, 403, 419, 479, 550, 598, 608, 612, 614, 617, 621*
Дайрокутэн Мао: 第六天魔王, Государь-демон с шестого неба, он же Така-дзидзайтэн 他化自在天, санскр. Паранирмита-васавартин, бог *389, 613, 449, 665*
Дайсэйси 大勢至, санскр. Махастхамапрапта, Обретший Великие Силы, бодхисаттва *109, 610*
Девадатта — см. Дайбадатта
Дзао:-гонгэн 蔵王権現, Государь Хранилища, бог *626*
Дзё:гё: 上行菩薩, санскр. Вишишта-чаритра, Высшие деяния, бодхисаттва *328, 606*
Дзё:гё: 浄行菩薩, Чистые деяния, бодхисаттва 606
Дзё:дзю: дзихи синно:常住慈悲神王, Вечно-пребывающий милосердный бог-государь 375
Дзё:ко: 常光, санскр. Дипамкара, Постоянный Свет *617*
Дзё:фукё: 常不輕, Никогда Не Презирающий, бодхисаттва *328—329, 341, 592, 596—597, 601*
Дзидзо: 地蔵, санскр. Кшитигарбха, Чрево Земли, бодхисаттва *41, 58, 473, 486, 609, 626, 645*
Дзоку-коку содзин 粟国祖神, богиня *679*
Дзэндзай 善財, санскр. Судхана, Одаренный благом *80, 564*
Дзэммё 善妙, кит. Шань-мяо *75*
Дзю:дзэндзи 十禅師, бог *639, 639*
Дзюдо: 儒童, санскр. Манава, ученик Будды *617*
Дипамкара — см. Дзё:ко:
До:сё:-До:мё: 同生同名, Вместе Рожденный и Вместе Нареченный, боги *359*
Дочь царя драконов — см. Рю:нё
Ибукидо-нуси 伊吹戸主, богиня *669*
Идай 韋提, санскр. Вайдехи, царица *109—110, 148, 480*
Инари 稲荷, Носильщик Риса, бог *638*
Индра — см. Тайсякутэн
Каму-наоби 神直毘 или 神直日, бог *668*
Каннон 観音, тж. Гудзэ Каннон 救世観音, санскр. Авалокитешвара, Внимающий Звукам Мира, бодхисаттва *25, 41, 58, 79, 104, 106, 109, 122, 125, 147, 217, 221, 224, 425, 484—486, 539, 609-610, 621, 641, 645*
Касё: — см. Дайкасё:
Касиконэ 惶根尊, богиня *661*
Кацуи 勝意, санскр., Джаямати, Победоносный Ум *596*
Китидзё-тэн 吉祥天, санскр. Шри или Лакшми, Подательница удачи, богиня *70*
Кокалика 瞿迦利, яп. Кукари *595*
Конго:дзин 金剛神, бог *655*
Куни-но сацути 国狭槌, бог *660, 663*
Куни-но Токотати 国之常立神 или 国常立尊, бог *394, 415, 659—664*
Майтрейя — см. Мироку
Мая 摩耶, санскр. Майя, мать Будды *70, 105, 292, 578*
Манджушри — см. Мондзю
Мара 魔羅, демон *103, 148, 259, 292, 316, 347, 357, 389, 403, 578, 613, 665.* См. тж. Дайрокутэн Мао:
Махадева 大天, яп. Дайтэн, бог *597*
Махакашьяпа — см. Дайкасё:

Микэцу-ками 御食津神, божество священной пищи, или 御気都神, божество священного дыхания *391, 400—401*
Мироку 彌勒, санскр. Майтрейя, будущий будда *16, 41, 55, 58, 73, 150, 265—266, 297, 342, 347, 362, 386, 416, 453, 486, 522, 549, 614, 626, 630, 666*
Мокурэн 目連, санскр. Маудгальяяна, ученик Будды *356, 452, 557, 586—587*
Мондзю 文殊菩薩, санскр. Манджушри, бодхисаттва *71, 94—98, 101, 265, 342, 347, 362, 521—522, 539*
Мурё:дзю 無量壽, санскр. Амитаюс, будда Неизмеримого Долголетия *108, 474*
Ниниги-но микото 邇邇芸尊 или 瓊瓊杵尊, Небесный внук *390—391, 399, 401—402, 630, 653*
Нюй-ва (кит.) 女媧, богиня *145*
Омодару-но микото 面足尊, бог *661*
Оовакаго (Оовакуго) 大若子, бог *390, 399*
Оогэцу-химэ 大宜都比売, 大宜津; 大気津, 大気都, богиня *678*
Оомикэцу химэ-но ками 大御食都姫神, богиня *679*
Оонаоби 大直毘 или 大直日, бог *668*
Оото-но до 大戸之道, бог *661*
Оото-но мабэ 大苫辺, богиня *661*
Прасенаджит — см. Хасиноку-о:
Рю:нё 龍女, Дочь царя драконов (из «Лотосовой сутры») *103, 240, 257, 298, 308, 334, 379, 414*
Санно: 山王, Горный Государь, бог *229, 332, 379—382, 413—414, 424, 638*
Сё:ман 勝鬘, санскр. Шримала, царица *104, 485—486, 490, 494—496, 501*
Сё:току-тайси 聖徳太子 как воплощение Каннон *484—486, 501*
Сики Дайбон-Тэнно: 尸棄大梵天王, Огненный Небесный Государь Великий Брахма и Ко:мё: Дайбон-тэнно: 光明大梵天王, Сияющий Небесный Государь Великий Брахма, двуединое божество *378, 673*
Синра-мё:дзин 新羅明神, Светлый бог страны Силла *414, 635*
Сираяма-химэ 白山姫, Дева Белой горы, богиня *641*
Ситэнно: 四天王, Четверо Небесных Государей, хранители сторон света *491*
Су:дзин 崇神, государь Японии, трад. I в. до н. э. *391, 400*
Суйнин 垂仁, государь Японии, трад. I в. до н. э. — I в. н. э. *390, 392, 399*
Сусаноо 素戔嗚, бог *358, 373, 391, 399, 613—614, 630, 673, 676, 678—679*
Сухидзини 沙土煮, богиня *660*
Сэдзидзай-о: 世自在王, санскр. Локешвара-раджа, Самовластный Государь Мира *474*
Сэйси — см. Дайсэйси
Сюн 舜, кит. Шунь, древний государь в Китае *206, 341, 513—514*
Сякамуни 釈迦牟尼, санскр. Шакьямуни, Будда *41, 58, 70, 72, 79—80, 89—90, 98, 108—109, 118—119, 133, 136—138, 143, 148, 150, 163, 165, 176, 187, 194, 197, 202, 205, 208, 214, 221, 223, 231, 239, 242, 244, 246, 248, 264, 266, 271, 280, 284, 287, 289—290, 292, 299—301, 316, 319, 322—324, 329, 334, 336—337, 342, 346—347, 354, 356, 358, 376, 380, 386, 389, 437, 441, 444, 468, 471, 476—477, 479, 482, 485, 491, 494, 504—505, 521—524, 528—530, 532-533, 535, 539, 541—544, 546, 551, 555, 557, 570, 574, 577—578, 586, 593, 601-603, 605-606, 608, 610, 613—614, 624, 626, 632, 636—637*
Сярибуцу 舎利弗子, санскр. Шарипутра, ученик Будды *347, 452, 557, 586—587, 604, 637*
Тадзикара-но Ооно 手力大男, бог *614*



Тайсякутэн 帝釈天, санскр. Индра, бог *80, 103, 135, 319, 331, 344, 347, 360, 372, 495, 591, 594, 596*
Такаги 高木, бог *662*
Такасубэ-мусуби-но митама 高皇産霊神, бог *662—663*
Такатама 高魂, бог *662*
Тоё-кумуну 豊斟渟, бог *660*
Тоёука-но мэ-микото 豊宇賀能売, богиня *655, 677*
Тоёукэ 豊受, богиня Внешнего святилища Исэ, она же Тоюкэ 止由気 *375, 397, 399, 408, 655, 659, 663, 669, 671*
Тэннинси 天人師, Учитель Богов и Людей, величание Будды *453, 460*
Уда-но Оонэна 宇太乃大禰奈, жрица *398*
Ухидзини 沢土煮, бог *660*
Фудо:-мё:о: 不動明王, санскр. Ачаланатха, Светлый государь Неподвижный *56, 290, 345, 625*
Фу-си (кит.) 庖犧, бог *145*
Хасиноку-о: 波斯匿王, санскр. Прасенаджит *459*
Хатиман 八幡, Восьмизнаменный, бог *13, 22, 68, 311, 344, 347, 351, 356—357, 368, 374, 404, 413—414, 418, 618*
Хацуко оогэцу-ками, 苗裔保食神, богиня *678*
Хо:дзо: — см. Амида
Хуан-ди (кит.) 黄帝, Желтый государь *145, 206, 513—514, 653*
Цукуёми 月読, 月夜見, 月弓, бог *665, 668, 676—677*
Шакьямуни — см. Сякамуни
Шань-мяо — см. Дзэммё:
Шарипутра — см. Сярибуцу
Шримала — см. Сё:ман
Шунь — см. Сюн
Эмма-о: 炎魔王, санскр. Яма-раджа, бог *148, 359—360, 461, 624*
Якуо: 薬王, санскр. Бхайшаджьяраджа, Царь Врачевания, бодхисаттва *305, 591*
Якуси 薬師, санскр. Бхайшаджьягуру, Наставник Врачевания, будда *58, 68, 343, 362, 609*
Яма-раджа — см. Эмма-о:
Ямато-такэру 日本武尊, богатырь *630*
Ямато-химэ 倭姫, царевна- жрица *391, 393, 396—397, 399, 403, 651, 652, 668*
Яо — см. Гё:
Ясо-магацуби 八十枉津日, бог *668*

# Указатель источников

(выделены источники, переводы которых, полные или частичные, вошли в нашу книгу)


«Абхидхарма-коша» 倶舎論, кит. «*Цзюйшэ-лунь*» яп. «*Куся-рон*», IV в. н. э., ТСД 29, № 1558 *12*

«Алмазная сутра» 金剛経, санскр. «*Ваджраччхедика-сутра*», кит. «*Цзиньган-цзин*», яп. «*Конго:-кё:*», III—IV в. н. э., ТСД 8, № 235—237 *279, 505*

«Анналы Японии» 日本書紀, «*Нихон сёки*» или 日本紀, «*Нихонги*», 720 г. *57, 62, 114, 166, 365—367, 369, 375, 387, 389, 391, 397, 400, 406—408, 412, 415, 417, 484, 486, 493, 494, 496, 613, 627, 653, 656—657, 659, 661, 663, 665, 668, 670—673, 677—678*

«Беседы о делах старины» 古事談, «*Кодзидан*», 1210-е гг. *95*

«Бог-дракон святилища Касуга» 春日龍神, «*Касуга-рю:дзин*», XV в.*67*

«Большая сутра праджня-парамиты» 大般若波羅蜜多經, санскр. «*Маха праджня-парамита-сутра*», кит. «*Дай-баньжо-боломидо-цзин*», яп. «*Дай хання-харамитта-кё:*», 600 свитков, ТСД 5-7, № 220 *400*

«Большая сутра» 大經 — см. «Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие»

«Буддийские записи годов Гэнко» 元亨釈書, «*Гэнко: сякусё*», 1322 г., сост. Кокан Сирэн *58*

«Буддийские сутры» 佛經, «*Буккё:*», 1243 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *207*

«Важнейшие сведения о Пути богов» 神道簡要, «*Синто: каньё:*», XIII-XIV вв., сост. Ватараи Иэюки *405*

«Важные сведения к изучению уставов» 毗尼討要, кит. «*Пини таояо*», яп. «*Бини то:ё:*», ТСД 44, № 743 *437*

«Великое зерцало» 大鏡, «*Ookагами*», XI в. *367*

«Великое преемство для тайной передачи» 大宗秘府, «*Дайсю: хифу*» *652, 667*

**«Величание особому обету»** 別願和讃, «*Бэцуган васан*», соч. Иппэна *161, 607-611*

**«Величания царевичу Сё:току»** 皇太子聖徳奉讃, «*Ко:тайси Сё:току хо:дзан*», 1255 г., ТСД 83, 2653, соч. Синрана *9, 25, 130, 149, 483, 486—501*

«Весны и осени» 春秋, кит. «*Чунь цю*», яп. «*Сюнсю*», приписывается Конфуцию *444*

«Вместилище сути истинной Дхармы» 正法眼藏, кит. «*Чжэнфа яньцзан*», яп. «*Сё:бо: гэндзо:*», XII в., сост. Да-хуэй Цзун-гао, ТСД 67, № 1309 *211, 647*

«Вместилище сути истинной Дхармы: записи вслед за услышанным» 正法眼藏随聞記, «*Сё:бо:гэндзо: дзуймонки*», 1233—1236 гг., сост. Коун Эдзё *181*

«Вместилище сути истинной Дхармы» 正法眼藏, «*Сё:бо:гэндзо:*», 1233—1253 гг., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *180, 181, 182, 205, 211, 213, 524, 535*

«Вновь составленные списки знатных родов» 新撰性氏録, «*Синсэн сё:дзи-року*», 815 г. *367*

«Врата учения о заслугах от созерцательного памятования, сосредоточения на образе будды Амитабхи, подобном морю» 觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門, кит. «*Гуаньнянь Амитофо сянхяй саньмэй гундэ фамэнь*», яп. «*Каннэн Амида-буцу со:кай саммай кудоку хо:мон*», ТСД 47, № 1959 *113*

«Вручение предсказаний» 授記, «*Дзюки*», 1242 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *198*

**«Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных»** 類聚神祇本源, «*Руйдзю: дзинги хонгэн*», соч. Ватараи Иэюки *405, 648, 650*

«Выборка из записей услышанного» 御聞書抄, «*Гокикигаки-сё:*», сост. Сэннэ и Кёго, XIII в. *213*





«Выборка плешивого глупца» 愚禿鈔, «*Гутоку-сё:*», 1255 г., соч. Синрана, ТСД 83, № 2648 *128*

«Выборка разных записей по Чистой земле» 浄土文類聚鈔, «*Дзё:до монруйдзю-сё:*» 1252 г., соч. Синрана, ТСД 83, № 2647, *127*

«Годовые записи прежних и нынешних государей» 古今帝王年代暦, «*Кокин тэйо:нэндай рэки*» *406, 656*

«Деяния досточтимого Мё:э из храма Ко:дзандзи, записанные азбукой» 高山寺明恵上人仮名行状, «*Ко:дзандзи Мё:э-сё:нин кана-гё:дзё:*», XIII в. *70*

«Дневник Сарасина» 更級日記, «*Сарасина-никки*», вторая пол. XI в. *78, 368*

«Дневник Фудзивара-но Мунэтада» 中右記, «*Тю:ю:ки*», XI—XII вв. *56*

«Дневник ясной луны» 明月記, «*Мэйгэцу-ки*» Фудзивара Тэйка, XII—XIII вв. *75*

«Добродетель ношения *кэса*» 袈裟功徳, «*Кэса кудоку*», 1240 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *183*

«Дополнения к древним сказаниям» 古語拾遺, «*Когосю:и*», 807 г. *366, 391, 678*

«Дополнения к наследию» 決附, «*Кэцу-фу*» *581*

«Драгоценные поколения» 玉葉 «*Гёкуё:*» дневник Кудзё Канэдзанэ, XII—XIII вв. *58*

«Жизнеописание досточтимого Мё:э из Тоганоо» 栂尾明恵上人伝記, «*Тоганоо Мё:э-сё:нин дэнки*», XIII в. *67*

«Жизнеописание пятьдесят первого патриарха Эйхэйгэн» 大五十一祖永平元和尚, «*Дай-годзю:иссо: Эйхэйгэн-о:сё:*», глава из «Записей о передаче света» *176*

«Жизнеописания достойных монахов нашей страны» 本朝高僧傳, «*Хонтё: ко:со:дэн*», сост. Мангэн Сибан, 1702 г. *638*

«Житие Ямато-химэ-но микото» 倭姫命世記, «*Ямато-химэ-но микото сэйки*», XIII в. *393, 396, 407, 418, 653, 674*

«Завещание общине урочного часа» 時衆制誡, «*Дзисю: сэйкай*», соч. Иппэна *160*

«Завещание Кукая» 弘仁遺誡, «*Ко:нин юикай*», 813 г. *92*

«Записи бесед Букко:, учителя страны», 佛光國師語錄, «*Букко:-кокуси гороку*», ТСД 80, № 2549 *174*

«Записи бесед досточтимого Иппэна» 一遍上人語録, «*Иппэн сё:нин гороку*» *160*

«Записи бесед наставника Сёити» 聖一国師語録, «*Сё:ити-кокуси-гороку*», ТСД 80, № 2544 *171*

«Записи вопросов о выходе и проявлении» 出現問記, «*Сюцугэн монки*» *464*

«Записи и чертежи преданий о богах небесных и земных» 神祇譜伝図記, «*Дзинго фудэн-дзуки*» *671*

«Записи Линь-цзи» 臨濟録, кит. «*Линь-цзи лу*», яп. «*Риндзай-року*», IX в., сост. Хуэй-жань, ТСД 47, № 1985 *165, 210, 519*

«Записи о делах Догэна, основателя храма Эйхэйдзи» 永平開山道元和尚行録, «*Эйхэй-кайдзан До:гэн о:сё: анроку*», сост. Тангю, 1673 г. *176*

«Записи о деяниях древности» 古事記, «*Кодзики*», 712 г. *365-366, 407, 613, 659, 678*

«Записи о необычном в книгах династии Чжоу» 周書異記, кит. «*Чжоу шуи-цзи*», яп. «*Сю сёи-ки*», ок. V в. н. э. *62, 444*

«Записи о передаче света» 傳光録, «*Дэнко:-року*», XIV в., соч. Кэйдзана, ТСД 82, № 2585 *217*

«Записи о правильном наследовании богов и государей» 神皇正統記, «*Дзинно: сё:то:ки*», соч. Китабатакэ Тикафуса, XIV в. *414*

«Записи о разных делах, касающихся великого святилища» 大神宮諸雑事記, «*Дайдзингу: сёдзо:дзи-ки*», XI в. *368*

«Записи преданий о Высочайшем умиротворении» 御鎮座伝記, «*Готиндзя дэнки*», XII в. *393, 400, 403, 651, 668—669, 671*

«Записи преданий о царевиче Сётоку» 聖徳太子伝記, *«Сё:току-тайси дэнки»*, XIII в. *105*
**«Записи при свете светильника о конце Закона»** 末法燈明記, *«Маппо: то:мё:-ки»*, XII в. *52, 60, 62, 66, 126, 143—144, 440—455, 466*
«Записи речей дзэнского наставника Эйхэй» 永平禅師語録, *«Эйхэй-дзэндзи горо-ку»*, XIII в. *191*
«Записи речей Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» 馬祖道一禅師語録, кит. *«Ма-цзу Дао-и чань-ши юй лу»*, яп. *«Басо: До:ицу дзэндзи гороку»*, VIII—IX вв. *506*
«Записи сведений о знаке "царственный"» 皇字沙汰文, *«Ко:-но дзи сатабуми»*, сост. Ватараи Цунэёси *393*
«Записки без названия» 無名草子, *«Мумё: дзо:си»*, соч. Дочери Фудзивара-но Сюндзэя, рубеж XII—XIII вв. *101, 177, 196, 276*
«Записки о важнейших свойствах путей десяти школ» 十宗要道記, *«Дзиссю: ё:до:ки»*, соч. Энни Бэннэна, XIII в. *171*
«Записки о возрождении в краю Высшей Радости» 往生極楽記, *«О:дзё: гокуракки»*, сост. Ёсисигэ-но Ясутанэ, конец X в. *231, 272*
«Записки о досточтимом Иппэн в картинках» 一遍上人縁起絵, *«Иппэн-сё:нин энги-э»*, между 1304 и 1307 гг. *153*
«Записки о драгоценных горах Кацураги в Ямато» 大和葛城宝山記, *«Ямато Кацураги хо:дзанки»*, XIII в. *375, 408, 658*
«Записки о значениях Сутры о Цветке Дхармы» 法華經義記, кит. *«Фахуа-цзин и-цзи»*, яп. *«Хоккэ-кё: гики»*, соч. Фа-юня, ТСД 33, № 1715 *603*
«Записки о паломничестве в Великое святилище» 大神宮参詣記, *«Дай Дзингу: санкэй-ки»*, соч. Цукая, XIII в. *387, 612*
«Записки о передаче светильника в трех странах» 三国伝燈記, *«Сангоку дэнто:ки»* соч. Какукэна, 1173 г. *57*
«Записки о питии чая для питания жизни» 喫茶養生記, *«Кисса ё:дзё:-ки»*, соч. Эйсая, 1214 г. *170, 411*
«Записки о подвижничестве в пору болезни» 病中修行記, *«Бё:тю: сюго:-ки»*, соч. Дзитихана, 1134 г. *56*
«Записки о применении и сути сидячего созерцания» 座禅用心記, *«Дзадзэн ё:дзинки»*, соч. Кэйдзана, ТСД 82, №2586 *220*
«Записки о старых следах Сутры о сетях Брахмы» 梵網経古迹記, *«Боммо:кё: косяку-ки»*, VIII в., ТСД 40, № 1815 *94*
«Записки о том, как обучением выправлялись тело и чувства Эйдзона, алмазного дитяти будды» 金剛仏子叡尊感身学正記, *«Конго: бусси Эйдзон кансин гакусё:-ки»*, 1285 г. *91*
«Записки о Трех Сокровищах в сменявшиеся эпохи» 歴代三寶紀, кит. *«Лидай Саньбао-цзи»*, яп. *«Рэкидай Самбо:-ки»*, ТСД 49, № 2034 *444*
«Записки об освящении дыханием Неба и Земли» 天地麗気記, *«Тэнти рэйки-ки»*, XIII в. *376—378, 408, 658, 704*
«Записки об освящении дыханием с речами богов и Брахмы» 神梵語麗気記, *«Син Бонго рэйки-ки» 672—673*
«Записки против забвения» 却廃忘記, *«Кяку хайбо:-ки»*, соч. Мёэ, XIII в. *79*
«Записки у изголовья» 枕草子, *«Макура-но со:си»*, соч. Сэй-Сёнагон, X—XI вв. *16*
«Записки, побуждающие к вере в песок и в мантру лучистого света» 光明真言土砂勧信記, *«Ко:мё:-сингон дося кандзин-ки»*, соч. Мёэ, XIII в. *86*
«Запись о двух видах передачи заслуг так пришедшего будды» 如来二種回向文, *«Нёрай нисю эко:-мон»*, 1256 г., ТСД 83, № 2655, соч. Синрана *127*



«Запись освящения дыханием в нисходящем порядке» (降臨次第麗気文, *«Ко:рин сидай рэйки-но мон» 659*
**«Запись пожелания досточтимого Гэдацу о возрождении уставов и заповедей»** 解脱上人戒律興行願書, *«Гэдацу-сё:нин кайрицу ко:гё:-гансё»*, соч. Дзёкэя, XII в. *437—439*
«Запись преданий об основателе» 御伝鈔, *«Годэнсё:»*, 1290-е гг. *120*
«Запись устного предания» 口伝鈔, *«Кудэнсё:»*, 1331 г. *120, 126*
«Застава без ворот» 無門関, кит. *«Умэнь-гуань»*, яп. *«Мумон-кан»*, XIII в., ТСД 48, № 2005 *166, 173*
«Зерцало восточных земель» 東鏡, *«Адзума-кагами»*, XIII в. *386*
«Зерцало стража полей» 野守鏡, *«Номори-кагами»*, 1295 г. *420—421, 428*
«Значение слов "Стать буддой в этом теле"» 即身成仏義, *«Сокусин дзё:буцу-ги»*, соч. Кукая, 817 г., ТСД 77, № 2428 *14, 185, 240, 604*
«Избранные записи скорбящего об отступничестве» 歎異抄, *«Таннисё:»*, конец XIII в. *120-121, 151*
«Изначальные значения "Основных записей о деяниях прошлых эпох"» 旧事本紀玄義, *«Кудзи хонги гэнги»*, сост. Дзихэн *407*
«Исконные записи о Высочайшем умиротворении» 御鎮座本紀, *«Готиндза хонги»*, XIII в. *393, 410, 652—653, 663*
«Исконные записи о драгоценной основе» 宝基本記, *«Хо:ки хонги»*, XIII в. *393—394, 400, 403, 407, 411, 635*
«Исконные записи об обретении пути» 得道本記, *«Токудо: хонки»*, XIII в. *588*
«Истинные записи о богах и государях для тайной передачи» 府神皇実録, *«Хифу синно: дзицуроку» 407*
«Истинные записи о настоятеле Эйхэй» 永平実録, *«Эйхэй дзицуроку»*, сост. Мэндзан Дзуйхо, 1710 г. *177*
«Истинные записи Японии в пору правления трех государей» 日本三代実録, *«Ни-хон сандай дзицуроку»*, 901 г. *52*
«Истинный знак всех дхарм» 諸法實相, *«Сё:хо: дзиссо»*, 1243 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *207*
«Истинный путь дзэнского наставника Эйхэй Догэна» 永平道元禅師行実, *«Эйхэй До:гэн-дзэндзи гё:дзицу» 176*
«Исторические записки» 史記, кит. *«Шицзи»*, яп. *«Сики»*, соч. Сыма Цяня, 92 г. до н. э. *414, 653*
«Календарь обрядов обители Рё:дзюсэн-ин» 霊鷲山院年中行事, *«Рё:дзюсэн-ин нэн-тю: гё:дзи»*, сост. Синнё, XIII в. *106*
«Картинки с играми птиц и зверей» 鳥獣戯画, *«Тё:дзю:-гига»*, конец XII — начало XIII в. *74*
«Картины со странником Иппэном» 一遍聖絵, *«Иппэн-хидзири-э»*, 1299 г. *153—154*
«Ключ к полным значениям в дополнение к толкованию Сутры цветочного убранства» 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, кит. *«Да фангуан фо Хуаянь-цзин суйшу янь-и чжао»*, яп. *«Дайхо:ко: буцу Кэгон-кё: дзуйсё энгисё:»*, соч. Чжэн-гуаня, ТСД 36, № 1736 *625*
«Ключ к тайному учению о небесных и земных богах» 神祇秘抄, *«Дзинги хисё:»*, сост. Ватараи Иэюки *405*
«Книга о пути и благой силе» 道徳経, кит. *«Дао-дэ-цзин»*, яп. *«До:току-кё»*, тж. «Книга о Пути и Доблести», соч. Лао-цзы *369, 406, 411, 617, 621, 654*
«Книга перемен» 易経, кит. *«И-цзин»*, яп. *«Э-кё:»*. Составителем считается Конфуций *406, 657*
«Книга правил годов Энряку» 延暦儀式帳, *«Энряку гисики-тё:»*, IX в. *368*

«Книга учителя, получившего печать Дхармы, записанная азбукой», *«Хо:ин канабон»*, XIII в. *196*
«Колесо опровержения ложных взглядов» 摧邪輪, *«Дзайдзярин»*, соч. Мёэ, 1212 г. *79, 83*
«Краткие записи о стране Помощной Шелковицы» 扶桑略記, яп. *«Фусо: рякки»*, XI в. *57*
«Краткий трактат о значении слов “Чистая земля покоя и радости”» 略論安樂淨土義, кит. *«Люйлунь аньлэ Цзинту-и»*, яп. *«Рякурон Анраку Дзё:до-ги»*, ТСД 47, № 1957 *111*
«Лотосовая сутра» — см. «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»
«Малая сутра» — см. «Сутра об Амитабхе»
«Надписи к почитаемому имени и истинному образу» 尊号真像銘文, *«Сонго: синдзо: мэймон»*, 1250-е гг., соч. Синрана, ТСД 83, № 2656 *128*
**«Наследие храма Сючань»** 修禅寺決, *«Сюдзэндзи-кэцу»*, XIII в. *242, 259—268, 536—550*
«Наставления глупым детям о боге Хатимане» 八幡愚童訓, *«Хатиман гудо:кин»*, начало XIV в. *368*
«Новое собрание старых и нынешних песен» 新古今集, *«Синкокинсю:»*, 1205 г. *20*
«О значении “врат, ведущих к освобождению при упражнениях в сосредоточенном созерцании и видении сияния” по Сутре цветочного убранства» 華嚴修禪觀照入解脫門義, *«Кэгон сюдзэн кансё: ню:гэдацу-мон ги»*, ТСД 72, № 2331 *78*
«О значении зерен веры по Сутре цветочного убранства» 華嚴信種義, *«Кэгон синсю-ги»*, соч. Мёэ, ТСД 72, № 2330 *82*
«О постижении пути телом и умом» 身心學道, *«Синдзин гакудо:»*, 1242 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2852 *188*
«О различиях между однократным и многократным памятованием» 一念多念分別, *«Итинэн танэн бумбэцу»*, соч. Рюкана, XIII в. *118*
«О смысле записей по единократному и многократному памятованию о будде» 一念多念文意, *«Итинэн танэн моньи»*, 1257 г., соч. Синрана, ТСД 83, № 2657 *127*
«Обрядовая запись очищения Накатоми» 中臣祓祭文, *Накатоми-хараэ-саймон 372*
«Обрядовое руководство к “Сутре о Цветке Дхармы”» 法華觀智儀軌, кит. *«Фахуа гуаньчжи ици»*, яп. *«Хоккэ канти-гики»*, соч. Бу-куна, ТСД 19, № 1000 *589*
«Общие принципы сидячего созерцания» 普勧座禅儀, *«Фукан дзадзэн-ги»*, 1230 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2580 *180, 255*
«Основные записи годов Дайдо» 大同本記, *«Дайдо: хонги» 391—392*
«Основные записи о деяниях прошлых эпох» 先代古事本記, *«Сэндай кудзи хонги»*, между 823 и 936 гг. *366—367, 375, 406—407, 659, 661, 663, 665, 668—670, 676, 678*
«Основы учений восьми школ» 八宗綱要, *«Хассю: ко:ё:»*, соч. Гёнэна, 1268 г. *42*
«Песни-славословия будде Амито» 讃阿彌陀佛偈, кит. *«Цзань Амитофо-цзе»*, яп. *«Сан Амида буцу-гэ»*, соч. Тань-луаня, ТСД 47, № 1978 *111*
**«Песня об истинной вере»** 正信偈, *Сё:сингэ*, соч. Синрана *135, 141, 146—147, 149, 474—482*
**«Пестрое собрание подвижничьего света»** 漢光類聚, *«Канко: руйдзю:»*, XIII в. *243, 259, 263, 280, 283—295, 551—590*
**«Письмо монаху Абуцу»** 阿佛房御書, *«Абуцубо:-госё»*, соч. Нитирэна *603—606*
**«Письмо с острова Садо»** 佐渡御書, *«Садо госё»*, соч. Нитирэна *329, 349, 351, 358, 591—602*
«Поведение подвижничающего будды» 行佛威儀, *«Гё:буцу иги»*, 1241 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *189—191*
«Повесть о Гэндзи» 源氏物語, *«Гэндзи моногатари»*, соч. Мурасаки Сикибу, XI в. *16*



«Повесть о доме Тайра» 平家物語, *«Хэйкэ-моногатари»*, XIII в. *167, 414*
«Погодные записи о дзэнском наставнике Эйхэй Буппо Догэне» 永平仏法道元禅師紀年録, *«Эйхэй Буппо: До:гэн дзэндзи кинэнроку»*, сост. Дайрё Гумон, 1678 г. *177*
«Подборка выписок из сутр о сновидениях» 夢経抄, *«Мукё:-сё:»*, сост. Мёэ, XIII в. *77*
«Пожелание монахини Синнё» 尼信如願文, *«Ама Синнё гаммон»*, XIII в. *104*
**«Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо»** 栂尾明恵上人遺訓, «Тоганоо Мё:э-сё:нин икун» *67, 90, 456—473*
«Последовательные записи о Высочайшем умиротворении» 御鎮座次第記, *«Готиндза сидайки»*, XIII в. *395*
«Правила принятия заповедей бодхисаттвы» 受菩薩戒法, *«Дзю босацукай-хо:»*, соч. Дзитихана, XII в. *55*
«Правила принятия заповедей в молельне при помосте для посвящений храма Тодайдзи» 東大寺戒壇院受戒式, *«То:дайдзи кайдан-ин дзюкай-сики»*, соч. Дзитихана, ТСД 74, № 2350 *55*
«Правила принятия заповедей, выводящих из дома» 出家受戒法, *«Сюккэ дзюкай-хо:»*, соч. Дзитихана, XII в. *55*
«Правила созерцания и постижения совершенной царственной йоги Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» 成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌, *«Дзё:дзю Мё:хо: рэнгэ-кё: о:юга канти гики» 300*
«Предания великого светлого бога Мива» 三輪大明神縁起, *«Мива даймё:дзин-энги»*, XIV в. *101*
«Предания о небожителе из Китано» 北野天神縁起, *«Китано тэндзин энги»*, рубеж XII—XIII вв. *368*
«Предания храма Хоккэдзи, возведенного ради предотвращения бедствий» 法華滅罪寺縁起, *«Хоккэ мэцудзайдзи-энги»*, 1304 г. *104*
«Предания школы Кэгон» 華厳縁起絵巻, *«Кэгон энги эмаки»*, XIII в. *74—75*
«Проповедь о трех видах приверженцев сидячего созерцания» 三根座禅説, *«Санкон дзадзэн-сэцу»*, соч. Кэйдзана *219—220*
«Проявление изначального, присущего всему состояния» 現成公案, *«Гэндзё:ко:ан»*, 1233-1253 гг., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *188*
«Путь Будды» 佛道, *«Буцудо:»*, 1243 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *207*
«Путь к покою и радости для странствующего сердца» 遊心安樂道, кор. *«Юсималлакто»*, кит. *«Юсинь аньлэ-дао»*, яп. *«Ю:син анраку-до:»*, ТСД 47, № 1965 *86*
«Разные записи о возрождении по трём сутрам о Чистой земле» 浄土三経往生文類, *«Дзё:до-сангё: о:дзё: монруй»*, 1255—1257 гг., соч. Синрана, ТСД 83, № 2654 *127*
«Разные записи, проясняющие истинное учение, подвижничество и свидетельство о Чистой земле» 顕浄土真実教行証文類, *«Кэн Дзё:до синдзицу кё:гё:сё: монруй»* — см. «Учение, подвижничество, вера и свидетельство»
«Рассказ в картинах о монгольском нашествии» 蒙古襲来絵詞, *«Мо:ко сю:рай экотоба»*, сост. Такэдзаки Суэнага, XIII в. *418*
«Рассуждение о распространении созерцания для защиты страны» 興禅護国論 *«Ко:дзэн гококу-рон»*, 1199 г., соч. Эйсая, ТСД 80, № 2543 *169*
«Рассуждения о различении пути» 弁道話, *«Бэндо:ва»*, 1231 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2852 *180, 193, 249, 255*
«Расширенные записи [речей] Чаньского наставника Ма-цзу Дао-и» 馬祖道一禅師廣録, кит. *«Ма-цзу Дао-и чань-ши гуан лу»*, яп. *«Басо: До:ицу дзэндзи го:року»*, VIII—IX вв. *506*
«Расширенные записи [речей] наставника Эйхэй» 永平廣録, *«Эйхэй ко:року»*, XIII в. *207, 213*

«Рекомендации в двенадцати пунктах» 意見十二箇条, «*Икэн дзю:ника-дзё:*», соч. Миёси Киёюки, X в. *52*
«Родословная семьи Хино» 日野一流系図, «*Хино итирю: кэйдзу*», сост. Дзицуго, XVI в. *124*
«Родословные богов и государей» 神皇系図, «*Синно: кэйдзу*» *660*
«Руководство для подвижнического созерцания одного лишь сердца» 唯心観行式, «*Юйсин кангё:-сики*» *76*
«Руководство к обряду в четырех собраниях» 四座講式, «*Сидза-ко:сики*», ТСД 84, № 2731 *79*
«Руководство к пяти таинствам» 五秘密儀軌, «*Гохимицу-гики*», ТСД 20, № 1125 *468*
«Сборник стародавних повестей», 今昔物語集, «*Кондзяку моногатари-сю:*» ок. 1120 г. *95*
«Светильник для последних времен» 末燈抄, «*Маттo:сё:*», соч. Синрана *129*
«Славословие временам Правильного Закона, Подобия Закона и Конца Закона» 正像末和讃, «*Сё:дзо:мацу васан*», 1258 г., соч. Синрана, ТСД 83, 2652 *129, 150*
«Славословие достойным монахам» 高僧和讃, «*Ко:со: васан*», 1248 г., соч. Синрана ТСД, 83, 2651 *129, 148*
«Славословие о делах Закона» 法事讃 (кит. «*Фаши-цзань*», яп. «*Хо:дзи-сан*», соч. Шань-дао, ТСД 47, № 1979 *108*
«Славословие Чистой земле» 浄土和讃, «*Дзё:до васан*», 1248 г., соч. Синрана, ТСД 83, 2650 *129*
«Славословия для обряда в пяти собраниях» 五會法事讃, кит. «*У хуэй фаши-цзань*», яп. «*Гоэ хо:дзи-сан*», ТСД 47, № 1983 *113*
«Смешанные сутры агамы» 雑阿含経, кит. «» яп. «*Дзо: агон-кё:*», ТСД 2, № 99 *457*
«Собрание выдержек об избранном основном обете и памятования о будде» 選択本願念仏集, «*Сэнтяку хонган нэмбуцу-сю:*», соч. Хонэна, ТСД 83, № 2608 *116, 322*
«Собрание главных нитей исконной основы» 本理大綱集, «*Хонри дайко:-сю:*», XII в. *52, 242, 284, 340*
«Собрание значений слов, переведенных либо записанных иероглифами» 翻譯名義集, кит. «*Фаньи минъи-цзи*», яп. «*Хон-яку мё:ги-сю:*», 1143 г., ТСД 54, № 2131 *444*
«Собрание кратких сведений о созерцании сердца» 観心略要集, «*Кансин рякуё:-сю:*» *243, 268—283, 286*
«Собрание листьев, найденных в бурном потоке» 渓嵐拾葉集, «*Кэйран сю:ё:-сю:*», ок. 1350 г., ТСД 76, № 2410 *418—419*
«Собрание наставлений всех школ по памятованию о будде» 諸家念佛集 «*Сёка нэмбуцу-сю:*» *269*
**«Собрание песка и камней»** 沙石集, «*Сясэкисю:*», 1279—1283 гг., соч. Мудзю Итиэна *9, 43, 59, 67, 76, 98—99, 100, 103, 156, 171, 252, 360, 389, 422—425, 485, 592. 612—647*
«Собрание покоя и радости» 安樂集, кит. «*Аньлэ-шу*», яп. «*Анраку-сю:*», соч. Дао-чо, ТСД 47, № 1958 *112*
«Собрание сведений о возрождении» 往生要集, «*О:дзё:ё:сю:*», соч. Гэнсина, 985 г., ТСД 84, № 2682 *114—115, 269-270, 272*
«Собрание священных сосудов» 瑚璉集, «*Корэнсю:*», сост. Ватараи Иэюки *405*
«Собрание старого и нового, известного и услышанного» 古今著聞集, «*Кокон тё-мондзю:*», 1254 г. *67*
«Собрание указаний на пути учения» 学道用心集, «*Гакудо: ё:дзин-сю:*», ок. 1236 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2581 *192—194*
«Собрание, пробуждающее просветленное сердце» 勧発菩提心集, кит. «*Цюаньфа путисинь-цзи*», яп. «*Канхацу бодайсин-сю:*», ТСД 45, № 1862 *55, 96*



«Собрания десяти тысяч поколений» 万葉集, «*Маньё:сю:*», VIII в. *25*
«Список установлений, определяющих, что хорошо, а что дурно» 御成敗式目, «*Госэйбай сикимоку*», 1232 г. *22*
«Срединный трактат» 中論, санскр. «*Мадхьямака-карика*», кит. «*Чжун-лунь*», яп. «*Тю:рон*», соч. Нагарджуны, ТСД 30, № 1564 *225, 477, 538, 576, 578*
«Стихи о двух вратах для входа и выхода» 入出二門偈頌文, «*Ню:сюцу нимон гэдзю-мон*», 1256 г., соч. Синрана, ТСД 83, № 2649 *128*
«Сутра в шести свитках» 六巻経, «*Роккан-кё:*» *77*
«Сутра великого собрания» 大集經, кит. «*Тайцзи-цзин*», яп. «*Дайсю:-кё:*», ТСД 13, № 397 *63, 144, 443, 445—448, 451—452, 455, 479*
«Сутра Великой колесницы о величии будды по имени Неизмеримое Долголетие» 大乘無量壽莊嚴經, кит. «*Дашэн Уляншоу чжуан-янь-цзин*», яп. «*Дайдзё: Мурё:дзю сё:гон-кё*», ТСД 12, № 363 *108—109*
«Сутра завещанного учения» 遺教經, кит. «*Ицзяо-цзин*» яп. «*Юйгё:-кё:*» *77*
«Сутра золотого света» 金光明経 санскр. «*Суварна-прабхаша-сутра*», кит. «*Цзиньгуанмин-цзин*», яп. «*Конко:мё:-кё:*», ТСД 16, № 663—665 *301, 321, 594*
«Сутра истинного слова божественных превращений Непустых Силков» 不空羂神變眞言經, кит. «*Букун-цзюань шэньбянь чжэньянь-цзин*», «*Фуку:кэн дзимпэн сингон-кё:*», ТСД 20, № 1092 *85*
«Сутра о будде по имени Неизмеримое Долголетие» 無量寿経, кит. «*Уляншоу-цзин*», яп. «*Мурё:дзю-кё:*», тж. «Большая сутра», ТСД 12, № 360 *108, 282*
«Сутра о великом наваждении» 大術經, санскр. «Маха-майя сутра», кит. «*Дашу-цзин*», яп. «*Дайдзюцу-кё:*», она же 摩訶摩耶經, кит. «*Мохэ мое-цзин*», яп. «*Мака мая-кё:*», ТСД 12, № 383 *61, 441*
«Сутра о Великом Солнечном будде» 大日経, санскр. «*Махавайрочана-сутра*», кит. «*Дажи-цзин*», яп. «*Дайнити-кё:*», ТСД 18, № 848 *51, 92, 225*
«Сутра о великом сострадании» 大悲經, кит. «*Дабэй-цзин*», яп. «*Дайхи-кё:*», ТСД 12, № 380 *452*
«Сутра о Вималакирти» 維摩経, санскр. «*Вималакирти-нирдеша-сутра*», кит. «*Вэймо-цзин*», яп. «*Юима-гё:*», ТСД 14, № 474—475 *58, 164, 267, 333, 438, 453, 494, 558*
«Сутра о вступлении на Ланку» 入楞伽経, санскр. «*Ланкаватара-сутра*», кит. «*Ланьцзе-цзин*», яп. «*Ню: Рё:га-кё:*», ТСД 16, № 671 *164*
«Сутра о делах Закона» 法行經, кит. «*Фасин-цзин*», яп. «*Хо:гё:-кё:*», ТСД 15, № 649 *454*
«Сутра о десяти кругах» 十輪經, кит. «*Шилунь-цзин*», яп. «*Дзю:рин-кё:*», ТСД 13, № 410 *451*
«Сутра о завещанном учении» 遺教經, кит. «*Ицзяо-цзин*», яп. «*Икё:-кё:*», ТСД 12, № 389 *454*
«Сутра о заповедях для мирян» 優婆塞戒經, кит. «*Юпосай цзе-цзин*» яп. «*Убасоку кай-кё:*», ТСД 24, № 1488 *456*
«Сутра о йогинах всех йог в башне на Алмазной горе» 金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経, кит. «*Цзиньганфэн лугэ ице юцзя юци-цзин*» яп. «*Конго:бу ро:каку иссай юга юги-кё:*», ТСД 18, № 876 *70, 468*
«Сутра о кальпе мудрых» 賢劫經, кит. «*Сяньцзе-цзин*», яп. «*Кэнгё:-кё:*», ТСД 14, № 425 *441*
«Сутра о матери-оленихе» 鹿子母經, кит. «*Луцзыму-цзин*», яп. «*Рокусибо-цзин*», ТСД 3, № 182a—182b *455*
«Сутра о мудрости и глупости» 賢愚經, кит. «*Сянью-цзин*», яп. «*Гэнгу:-кё*», ТСД 4, № 202 *351, 452, 591, 595*

«Сутра о накоплении сокровищ» 宝積経, кит. «*Баоцзи-цзин*», яп. «*Хо:сяку-кё:*», ТСД 11, № 310 *464*
«Сутра о Наставнике-Врачевателе» 薬師経, кит. «*Яоши-цзин*», яп. «*Якуси-кё:*», ТСД 14, № 450 *321*
«Сутра о неизмеримом, чистом и равно-ровном просветлении» 無量清淨平等覚経, кит. «*Улян цинцзин пиндэн цзюэ-цзин*», яп. «*Мурё: сё:дзё: бё:до:каку-кё:*», ТСД 12, № 361 *109*
«Сутра о нирване» 涅槃経, кит. «*Нэпань-цзин*», яп. «*Нэхан-гё:*», ТСД 12, № 374 *64—65, 130, 134, 137—139, 143—144, 178, 185-186, 236, 249, 267—268, 279, 282, 317, 322—324, 351, 441, 443, 446—447, 449—450, 460, 575, 582, 591, 597—598*
«Сутра о победе над немыслимым и невыразимым» 不思議反勝経, «*Фусиги-хан сё:кё:*» *544, 570*
«Сутра о побуждении к подвижничеству» 興起行經, кит. «*Синцисин-цзин*», яп. «*Ко:кигё:-кё:*», ТСД 4, № 197 *636*
«Сутра о правилах изображения и раскраски мандалы Цветка Дхармы» 法華曼荼羅威儀形色法經, «*Хоккэ мандара иги гё:сики хо:гё:*» *300*
«Сутра о сетях Брахмы» 梵網経, кит. «*Фаньван-цзин*» яп. «*Боммо:-кё:*», ТСД 24, № 1484 *49, 60, 94, 265, 440, 591, 616*
«Сутра о созерцании будды по имени Неизмеримое долголетие» 観無量寿経, кит. «*Гуань Уляншоу-цзин*», яп. «*Кан Мурё:дзю-кё:*». ТСД 12, № 365 *108—110, 112—114, 131, 137, 140, 142, 148, 642—643*
«Сутра о сомнениях в наследии Подобия Закона» 像法決疑經, кит. «*Сянфа цзюеи-цзин*», яп. «*Дзо:бо: кэцуги-кё:*», ТСД 85, № 2870 *454*
«Сутра о том, что не растет и не уничтожается» 佛說不增不減經, кит. «*Фошо буцзэн буцзянь-цзин*», яп. «*Буссэцу фудзо: фукан-кё:*», ТСД 16, № 668 *626*
«Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» 妙法蓮華経, санскр. «*Саддхарма-пундарика-сутра*», кит. «*Мяофа ляньхуа-цзин*», яп. «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*», тж. «Лотосовая сутра», ТСД 9, № 262 *6—9, 26, 31, 33, 38—39, 41, 45—46, 54, 86, 101, 103, 108, 114, 119, 155, 172, 178, 185—188, 195—205, 215, 223—225, 231, 236—237, 240—250, 254, 257—258, 260—268, 274, 278, 280—293, 296-361, 369, 379—381, 414, 417, 419, 432—434, 442, 453, 482, 494, 504, 515, 521—522, 525, 527—529, 533—534, 538, 543—544, 546—547, 549, 553, 564, 589, 591—593, 596—598, 601—606, 611, 625, 629, 635, 639, 667*
«Сутра о Цветке Сострадания» 悲華経, санскр. «*Каруна-пундарика-сутра*», кит. «*Бэйхуа-цзин*», яп. «*Хикэ-кё:*», ТСД 3, № 157 *544*
«Сутра о человеколюбивом государе» 仁王般若経, кит. «*Жэньван баньжо-цзин*», яп. «*Нинно: хання-кё:*», ТСД 8, № 245—246 *322, 455, 594*
«Сутра о Шримале» 勝鬘経, санскр. «*Шримала-сутра*», кит. «*Шэнмань-цзин*», яп. «*Сё:ман-гё:*», ТСД 12, № 353 *317, 485, 494*
«Сутра об Амитабхе» 阿弥陀経, санскр. «*Амитабха сутра*», кит. «*Амито-цзин*», яп. «*Амида-кё:*», тж. «Малая сутра», ТСД 12, № 366, перевод Кумарадживы ок. 402 г. *108, 125*
«Сутра об уходе в нирвану» 般泥洹経, санскр. «*Паринирвана-сутра*», кит. «*Бань нихуань-цзин*», яп. «*Хан найон-цзин*», ТСД 1, № 5 и 6 *597*
«Сутра основной сути» 理趣経, кит. «*Лицюй-цзин*», яп. «*Рисю-кё:*», ТСД 8, № 241 *76*
«Сутра помоста Шестого Патриарха» 六祖壇経, кит. «*Лю цзу тань цзин*», яп. «*Року-со данкё:*», ТСД 48, № 2008 *165, 202, 208, 504—506, 512, 523—524, 532*
«Сутра преданий, добавляемых по одному» 增一阿含経, санскр. «*Экоттарагама-сутра*», кит. «*Цзэн-и ахань-цзин*», яп. «*Дзо:ицу агон-кё:*», ТСД 2, № 125 *637*



«Сутра размышлений о правильном Законе» 正法念處經, кит. «*Чжэнфа нэнчу-цзин*», яп. «*Сё:бо: нэндзёкё:*», ТСД 17, №721 *457*
«Сутра совершенного пробуждения» 円覚経, кит. «*Юаньцзюэ-цзин*», яп. «*Энкаку-кё:*» ТСД 17, №842 *82, 463*
«Сутра созерцания ступеней сердца» 心地觀経, кит. «*Синьди гуань-цзин*», яп. «*Синдзи кан-кё:*», ТСД 3, № 159 *647*
«Сутра цветочного убранства» 華厳経, санскр. «*Аватамсака-сутра*», кит. «*Хуаянь-цзин*», яп. «*Кэгон-кё:*», ТСД 9, № 278—279 *12, 71, 77—83, 137, 237, 267, 269, 294, 332—333, 359—360, 426, 537—538, 564, 625*
«Сутра-сердце праджня-парамиты» 般若波羅蜜多心經, санскр. «*Праджняпарамита-хридая-сутра*», кит. «*Баньжо боломидо синьцзин*», яп. «*Хання харамицута сингё:*», ТСД 8, № 251 *164, 621*
«Сутры великого рода Накатоми» 大中臣経, «*Оонакатоми-кё:*» *372*
«Сутры о Сусиддхи» 蘇悉地経, кит. «*Сусиди-цзин*», яп. «*Сосицудзи-кё:*» *570*
«Сущность "Трактата о единственно-вере"» 唯信鈔文意, «*Юйсинсё: монъи*», 1250 или 1257 г., ТСД 83, № 2658, соч. Синрана *127*
«Тайное писание о божественных именах богинь двух великих царственных святилищ Исэ» 伊勢二所皇太神宮神名秘書, «*Исэ нисё Ко:тайдзингу: симмэй хисё*», 1285—1287 гг., сост. Ватараи Юкитада *392*
«Тайное толкование мантр пяти кругов и девяти знаков» 五輪九字明秘密釋, «*Горин кудзи-мё: химицу-сяку*», ТСД 79, № 2514, соч. Какубана *115, 306*
«Тайные записи из палаты бессмертных об умиротворении и защите за священными оградами Великих святилищ Исэ» 伊勢太神宮瑞柏鎮守仙宮秘文, «*Исэ тайдзингу: дзуйхаку тиндзю сэнгу: хибун*» *666*
«То, чему следует быть» 阿留辺幾夜宇和, *Арубэки ё:-ва*, соч. Мёэ, XIII в. *76, 89, 456*
«Толкование значений строки мантры лучистого света и окропления головы перед буддой Вайрочаной, чьи силки не пусты» 不空羂策毘盧舍那佛大灌頂光明眞言句義釋, кит. «*Букун-цзюанце Пилушэна-фо гуаньдин гуанмин чжэньянь цеи-ши*» «*Фуку: кэндзяку Бирусяна-буцу кандзё: ко:мё:-сингон-ку гисяку*», ТСД 61, № 2245 *78*
«Толкование значения "только-сердца" по Сутре цветочного убранства» 華厳唯心義釈, «*Кэгон юйсин-гисяку*», соч. Мёэ *79*
«Толкование к Анналам Японии» 釈日本紀, «*Сяку Нихонги*», конец XIII в., сост. Урабэ Канэката *366*
«Толкование к Сокровенным значениям Цветка Дхармы» 法華玄義釋籤, кит. «*Фахуа сюаньи шицянь*», яп. «*Хоккэ гэнги сякусэн*», соч. Мяо-лэ Чжань-жаня, ТСД 33, № 1717 *565*
«Толкование к Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» 觀無量壽佛經疏, кит. «*Гуань Уляншоу фо цзин-шу*», яп. «*Кан Мурё:дзю буцу цзин-сё*», соч. Шань-дао, ТСД 37, № 1753 *112*
«Толкование к трактату о возрождении в Чистой земле» 淨土往生論註解, кит. «*Цзинту ваншэн-лунь чжуцзе*», яп. «*Дзё:до о:дзё:-рон тю:гэ*», соч. Тань-луаня, ТСД 40, № 1819 *111*
«Толкование очищения Накатоми» 中臣祓訓解, «*Накатоми-но хараэ-кунгэ*», XII в. *378, 386, 418, 669, 675*
«Толкование спорных мест Алмазной сутры праджня-парамиты» 金剛般若論會釋, кит. «*Цзиньган баньжо луньхуэй-шу*», яп. «*Конго: хання ронкай-сяку*», ТСД 40, № 1816 *443*
«Толкование Хэшан-гуна» 河上公注, «*Хэшан-гун-чжу*», яп. «*Кадзё:ко:-тю:*» *411*
«Толкования к мандалам» 萬荼羅釈, «*Мандара-сяку*» *469*

«Толкования к сутре совершенного пробуждения» 注円覚経, кит. «*Чжу Юаньцзюэ-цзин*», яп. «*Тю: Энкаку-кё:*», ТСД 39, № 1795, соч. Гуй-фэна Цзун-ми *463*
«Трактат о йоге» 瑜伽論, санскр. «*Йогачарабхуми-шастра*», кит. «*Югэ-лунь*», яп. «*Юга-рон*», ТСД 30, № 1579 *106, 448—449*
«Трактат о подвижничестве по Четырехчастному уставу» 四分律行事抄, кит. «*Сыфэнлюй синши-чао*», яп. «*Сибунрицу гё:дзи-сё:*», ТСД 40, № 1804 *93*
«Трактат о прояснении истины» 辯正論, кит. «*Бэньчэн-лунь*», яп. «*Бэнсё-рон*», ТСД 52, № 2110, соч. Фа-линя *145*
«Трактат о Чистой земле» 淨土論, санскр. «*Сукхавати-вьюхопадеша*», кит. «*Цзинту-лунь*», яп. «*Дзё:до-рон*», ТСД 26, № 1524 *110—111, 128, 132*
«Трактат сияющего Неба» 耀天記, «*Ё:тэн-ки*», 1223 г. *379—381*
«Трактат-вибхаша о десяти уровнях» 十住毘婆沙論, санскр. «*Дашабхумика-вибхаша*», кит. «*Шичжу пипося-лунь*», яп. «*Дзю:дзю: бибася-рон*», ТСД 26, № 1521 *110*
«Требования Рёгэна, главы Тэндай» 天台座主良原記請, «*Тэндай дзасу Рё:гэн кисё:*», 970 г. *52*
«Три мира — одно лишь сердце» 三界唯心, «*Санкай юйсин*», 1243 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *198*
«Три тетради японских славословий» 三帖和讃, «*Сандзё: васан*», соч. Синрана *130*
**«Удержание подвижничества»** 行持, «*Гё:дзи*», 1242 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *206—210, 502—520*
«Уложения годов Тайхо:» 大宝令, «*Тайхо:-рё:*» 702—718 гг. *48, 365*
«Умывание лица» 洗面, «*Сэммэн*», 1239 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *183*
«Умывание-очищение» 洗淨 «*Сэндзё*», 1239 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *184*
«Устав в десяти главах» 十誦律, кит. «», «*Дзю:дзу-рицу*», ТСД 23, № 1435 *437*
«Установление воли к постижению высшей [истины]» 発無上心, «*Хоцу мудзё:син*», 1244 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *187*
«Установления годов Энги» 延喜式, «*Энги-сики*», начало X в. *15, 365, 377, 384*
«Учение, подвижничество, вера и свидетельство» 教行信証, «*Кё:гё:синсё:*», тж. «Разные записи, проясняющие истинное учение, подвижничество и свидетельство о Чистой земле», ТСД 83, № 2646, соч. Синрана *66, 85, 126, 130—145, 282, 312, 500*
«Хранилище драгоценностей видения тайн при сосредоточении на свете будды по Сутре цветочного убранства» 華嚴佛光三昧觀祕寶藏, кит. «*Хуаянь фогуан саньмэй гуаньби баоцзан*», яп. «*Кэгон букко: саммай кампи-хо:дзо:*», ТСД 72, № 2332 *78*
«Хроника Кэндзэй» 建撕記, «*Кэндзэй-ки*», ок. 1470 *176, 178*
«Хроника Эйхэйдзи» 永平寺三祖行業記, «*Эйхэйдзи сансо: гё:го:-ки*», ок. 1420 *176*
**«Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы»** 法華転法華, «*Хоккэ тэн Хоккэ*», 1241 г., соч. Догэна, ТСД 82, № 2582 *202—205, 521—535*
«Четырехчастный устав» 四分律, кит. «*Сыфэнлюй*», яп. «*Сибун-рицу*», ТСД 22, № 1428 *48, 438, 441, 455*
«Чжуан-цзы» 莊子, яп. «*Сё:-си*» *514, 602*
«Чуткие травы рода гадателей» 卜氏勘草, «*Тоси кансо:*» *677*
«Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения» 止觀輔行伝弘決, кит. «*Чжигуань фусин-чжуань гуанцзюэ*», яп. «*Сикан хогё:-дэн ко:кэцу*», соч. Мяо-лэ Чжань-жаня *556*
«Японские легенды о чудесах» 日本霊異記, «*Нихон рё:ики*», рубеж VIII—IX вв., сост. Кёкай *114, 298*

# Указатель терминов

А знак 阿字, *адзи 56—57, 248, 408, 657—659, 673*
Алмазный жезл 金剛, *конго:*, санскр. *ваджра 374, 658, 673*
Амида исконного, безначального просветления 無始本覚, *муси хонгаку;* Амида, достигший просветления десять кальп назад 十劫正覚, *дзю:го:сё:гаку 119*
Амидаизм (Amidaism, Amidism) *7, 13, 30—47, 56—58, 83—85, 107—163, 166, 241, 269—274, 313, 422, 428—431, 500, 608, 610, 643—644*
Атман (санскр.) *234-235, 249, 370, 398, 587.* См. тж. Я

Балки *тиги 383*
Безмыслие 無念, *мунэн 164, 448*
Безначальное неведение 無始無明, *муси мумё: 275*
Беседы с помощью кисти筆談, *хицудан 174*
Беседы-наставления 問答, кит. *вэньда*, яп. *мондо 153, 164—165, 205—206, 242, 520, 526, 563. 572, 629*
Благомудрые друзья 善智識, *дзэнтисики*, санскр. *кальяна митра 275, 463, 512, 520*
Боги 神, *син/ками*, божества небесные и земные 神祇, *дзинги 11—12, 29 34, 54, 58, 71, 73, 79, 100, 118, 144, 155—156, 217, 221, 228—229, 287, 311, 320, 334—337, 344, 347, 363—425, 612—680;* Боги светлые 神明, *симмё: 160, 617, 671—672. 634—635;* боги индийские 天, *тэн 80*; боги и бессмертные 神仙, кит. *шэньсянь*, яп. *синсэн 105, 140, 479;* боги истинного заблуждения 実迷神, *дзицумэй-син 378, 404;* боги истинной природы 実性神, *дзиссё:-син 378;* боги начатого просветления 初覚神, *сё:какусин 404;* боги пустого неба 虚空神, *коку:-син 378;* божества звезд *154*; божество как воплощение будды или бодхисаттвы 権現, *гонгэн 58, 155, 622—623, 626;* божество-сердце 心神, *синсин 404*
Бодхисаттва 菩薩, *босацу passim*
Божественное 神, кит. *шэнь*, яп. *син/ками passim*; божественный ветер 神風, *ками кадзэ 26—27, 387, 418*
Божьи владения 神領, *синрё: 413*
Брахман (санскр.) *370, 398*
Брахманы, индийские жрецы *234, 249, 335, 451, 587, 601*
Будда 佛, *буцу passim*; будда Амида в телах Дхармы четырех видов 阿弥陀四種法身, *Амида сисю хоссин 56*

Буддизм 仏教, *буккё: passim*; буддизм критический 批判仏教, *хихан буккё: 40, 212, 233-235*; буддизм системный 体制仏教, *тайсэй-буккё:*, противо-системный 判体制仏教, *хантайсэй-буккё:*, и вне-системный超体制仏教, *тё:тайсэй-буккё: 39;* буддизм явно-тайный 顕密仏教, *кэммицу буккё: 37, 385, 390, 416, 418*
Буддийские школы 釈家, *сяккэ*, по Ватараи Иэюки *407*

Ведомство по делам воинов 侍所, *Самураидокоро 311*
Великий полководец, покоритель варваров» 征夷大将軍, *сэйи тай сё:гун 19*
Великое очищение 大祓, *Оохараэ 371-373, 375*
Великое сомнение 大疑, *дайги 178, 187, 188, 211, 541*
Величание «Лотосовой сутры» 題目, *даймоку 31, 259-260, 313, 336-338, 355, 604*
Вера, верность 信, *син passim*
Взаимопроникновение 圓融, *энню: 331, 340—341*
Видеть свою природу 見性, *кэнсё: 164, 458*

Вина 咎, *тога 63, 71 91, 118, 227, 424, 586, 597, 609, 637, 641, 644—645, 647*
Владения *сё:эн* 荘園 *15, 17—24, 228, 337, 384, 386, 389, 400, 402, 405, 413*
Внутреннее свидетельство 内証, *найсё: 264—265, 285-286, 542—545, 552, 554—561, 565—568, 571—573, 575, 582—583, 627*
Возврат долга 報恩, *хо:он 33, 149, 314, 327, 345, 349, 477, 506, 515, 518, 549, 592, 601, 640*
Возглашение заглавия 称題, *сё:дай 337, 355, 432, 548-549, 604*
Воздаяние в условном и истинном смысле依報正報, *эхо-сё:хо 159, 502*
Возрождение в Чистой земле 往生, *о:дзё: 7, 16, 55, 56, 83—86, 99, 106, 110—117, 119, 122, 127, 132—133, 138—142, 152, 161, 165, 226, 231, 254, 257, 269, 270—276, 281, 319, 356, 360, 429, 475, 479, 481, 486—487, 544, 610—611, 619, 642—647*
Возрождение уставов и заповедей 戒律復興, *кайрицу фукко: 7, 45, 53, 54, 55, 57, 67, 75, 94, 95, 103, 171, 426, 427, 437, 468*
Воинские дома 武家, *букэ 15, 17-22, 26—27, 36, 67, 102, 154, 158, 304, 308, 349, 422, 431, 469, 618*
Волнение 有漏, *уро: 410, 475*
Воля 志, кит. *чжи*, яп. *си/кокородзаси 411*
Восемь чтений для завязывания связей 結縁八講, *кэтиэн хакко: 297*
Восставшие за истинную веру 一向一揆, *икко:-икки 39, 42, 119*
Восставшие за Цветок Дхармы 法華一揆, *Хоккэ-икки 39, 42, 303*
Восьмеричные чтения Цветка Дхармы 法華八講, *хоккэ хакко: 54, 296*
Врата свойств учения 教相門, кит. *цзяосян-мэнь*, яп. *кё:со:-мон 284*
Врата следа 迹門, *сякумон 264, 269, 284, 538, 603*
Врата созерцания сердца 観心門, кит. *гуаньсинь-мэнь*, яп. *кансин-мон 284*
Врата, где мудрости и познаваемый предмет суть не-два 境智不二門, *кё:ти-фуни-мон*, и врата, где ты сам тождествен с этим миром 還同有相門, *гэндо:-усо:-мон 290*
Времена освобождения 解脱, *гэдацу*; стойкости в созерцании 禅定, *дзэндзё:;* усердного слушания 多聞, *тамон;* создания храмов 造寺, *дзо:дзи*; жестокой борьбы 闘争, *то:со: 62, 443*
Вручать только одному человеку 唯授一人, *юидзю итинин 231, 344*
Все будды обязательно превращают свое поведение в практику, это и означает быть подвижничающим буддой 諸佛かならず威儀を行足す、これ行佛なり, *Сё-буцу канарадзу иги-о гё:соку-сую Корэ гё:буцу нари 189*
Все дхармы суть только сердце 万法唯心, *мампо: юйсин 273*
Все существа обладают природой будды, Татхагата вечен и не изменяется 一切衆生、悉有佛性、如來常住、無有變易 *Иссай сюдзё: сицуу буссё: нёрай дзё:дзю: муу хэнни 186—187*
Вступивший на Путь 入道, *ню:до:*, монах в миру *51, 101—102, 104, 159, 308, 313—314, 349—350, 353, 361*
Высшая Радость 極楽, кит. *Цзилэ*, яп. *Гокураку 55, 107—111, 148, 231, 272—274, 281, 320, 327, 474, 492, 499, 555, 610, 644*
Выученик Горной школы 学生, *гакусё: 228*

Гатха (санскр.) 偈, яп. *гэ*, тж. 偈頌, *гэдзю*, или 頌, *дзю 145—147, 159, 198, 470, 511, 525—526, 589, 674*
Гнуть и ломать 折伏, *сякубуку 316—317, 343, 592*
Горный подвижник 修験者, *сюгэндзя 155, 375, 383, 459, 622, 626-627*; 山伏, *ямабуси 125—126, 459*
Горцы и храмовники в школе Тэндай 山門寺門, *саммон-дзимон 230, 234*
Государство 国家, *кокка 5, 7—8, 10—13, 15, 17, 20, 22, 24—25, 28, 34, 36, 40—44, 46, 48—52, 57—58, 63, 68—69, 72, 80—81, 94—95, 97, 101, 107, 116—118, 148, 175, 227—229, 296, 306, 309, 317, 320—323, 336—337, 347, 364—367, 371—376, 383—384, 390, 396—399, 402—406, 409, 411—420, 431—432, 435, 440, 442, 454, 483, 504, 620, 630, 633, 636, 648, 650—651, 675*
Государство законов 律令国家, *рицурё: кокка 12, 15, 21, 24, 48, 81, 122, 223, 321, 364, 365, 384, 413*
Государь — вращатель колеса Закона 輪王, *ринно: 16, 202, 347, 371*
Государь Закона 法王, *Хо:о 16, 440*
Государь 国王, *кокуо: 440, 446, 448, 474*
Грамота о принятии заповедей 戒牒, *кайтё: 48*
Грех 罪, *цуми 32, 59, 70—71, 78, 130, 139, 143, 150, 189, 327, 333, 424, 462, 465—469, 472—473, 595, 597, 599—601, 609, 637, 646*

Даосизм 道教, *до:кё: 105, 111, 145, 149, 162, 165, 170, 207, 218, 235, 251, 306, 319, 332, 341, 363, 369, 375, 380, 398, 400—401, 406, 408, 410—411, 417, 436, 444, 479, 514, 545, 593, 654*
Дела будды Бирусяны 遮那行, *Сяна-го: 222*
Дела прекращения неведения и постижения сути 止観行, *сикан-го: 222*
Дела, явления 事, *дзи 38, 69, 80, 86, 164, 187, 202, 225—226, 236, 239, 246—247, 253, 261, 276, 283, 286—291, 331—332, 353, 374, 395—399, 440, 471, 522, 537, 538, 540, 545, 553, 556, 580, 583, 622, 651, 657, 667*
Демоны 鬼, *они 17, 60, 64—65, 332, 347, 351, 356, 357, 358, 389, 403, 419, 425, 449—450, 451,* 455, 464, 492, 500, 540, 542, 547, 578, 591, 608, 613, 622, 626, 634, 665; мара 摩羅, *мара 98, 103, 144, 148, 167, 225*, 326; асуры 修羅, *сюра 226, 259, 294, 301—302, 580, 593—594, 602, 621*; ракшасы 羅刹, *расэцу 316, 321*
Дерево *сакаки* 榊 *374, 377, 675, 676*
Дзё:дзицу-сю: 成実集, Школа «[Трактата о] достижении истины» *81, 171, 331, 437, 634*
Дзё:до-Син-сю: 浄土真宗 Истинная школа Чистой земли *39, 42, 44, 47, 119, 136, 152, 233*
Дзё:до-сю: 浄土宗, Школа Чистой земли *20, 39, 42, 44, 47, 108, 118, 171, 243, 307, 309—311, 316, 334, 482*
Дзи-сю: 時宗, Школа урочного часа *31, 153, 158, 160*, тж. Дзи-сю: 時衆, Толпа урочного часа
Дзэн 禅, традиция *6—8, 13, 20, 23, 25, 28, 30—31, 33, 38, 42, 44, 46, 60, 67—68, 76, 82, 99, 102, 106, 118—119, 122, 150, 154, 158—159, 162—221, 227, 238, 250, 255—259, 261, 266, 285, 287—290, 295—296, 305, 307, 309—311, 316, 318, 320, 332, 335, 338, 345, 395—396, 404, 422, 429—432, 458, 468, 470, 484, 502, 506, 508, 516, 518, 521, 524, 598, 647*
Дома владетельные: чиновные 公家, *кугэ*, военные 武家, *букэ*, храмовые 寺家, *дзикэ 19, 36, 335*
Досточтимый Мё:э в сидячем созерцании на дереве 明恵上人樹上座禅, «*Мё:э-сёнин дзюдзё: дзадзэн*» *68, 74*
Драгоценная Пагода 宝塔, *Хо:то: 280, 283, 290, 299, 590, 603*
Дурное в природе будды *сё:аку 275*
Душа 魂, *кон/тама 11, 373, 378, 394, 403, 408, 596, 649, 660-662, 669, 670, 672, 679;* душа женская 魄, кит. *по*, яп. *хаку*, и мужская 魂, кит. *хунь*, яп. *кон 373, 411*
Дхарма (санскр.), Закон Будды 法, *хо: 36, 52, 54, 56, 61—63, 80, 82, 139, 171, 178—181, 187—188, 190—192, 194—195, 197, 202—203, 205—206, 208—209, 212—217, 220, 231, 236, 258, 267, 275, 277, 281—282, 284, 291—292, 301, 307—308, 310, 316—329, 332, 334—345, 347, 349—352, 354—355, 374, 380, 387—389, 395, 400, 403, 437, 439, 440, 463, 477—479, 480, 504, 506, 508—509, 511—512, 518, 521—524, 527—531, 533, 541—549, 552—554, 556—559, 562—563, 565—579, 581—582, 589, 594, 597—605, 614, 650*
Дхармы (санскр.) 法, *хо: 112, 187—188, 201, 205, 207, 224—225, 236, 238, 253—254, 257—258, 261, 263—264, 273—275, 281, 283, 291—292, 294—295, 341, 361, 449, 459, 467, 478, 481, 503, 521,—523, 537—540, 542, 549—550, 553—554, 556—577, 580—590, 633*

Дыхание мировое 気, *ки*, кит. *ци 144, 375, 379, 403, 408—409, 436, 456, 616, 623, 653—656, 662, 667, 669, 677, 679*

Единая мысль 一念, *итинэн 118—119, 138, 225, 331, 374*
Единство практики и просветления 修証一統, *сюсё:-итто: 187, 191—193, 195*

Жертвенник 壇, *дан 337, 469, 625*
Животные 畜生, *тикусё: 225, 248, 297, 340, 370, 424—425, 454, 456, 462, 467, 492, 540, 580, 597, 621, 677*
Жизненная сила 精, кит. *цзин*, яп. *сэй 411, 662*
Жрец великий 大神主, *ооканнуси 402*
Жрец 神主, *каннуси 402, 648, 654, 656*
Жрец 禰宜, *нэги 390, 402, 404, 648, 650, 676*
Жрецы временные 権禰宜, *гоннэги 384*
Жреческие школы (школы святилищ) 社家, *сякэ 407*
Жрицы *91, 101, 384, 397, 399, 400, 402-403, 410, 614, 616, 628-630, 640, 651-653, 656*

Завязать связь 結縁, *кэтиэн 388, 423—424, 462, 484, 609, 623, 630*
Заглавие 題目, *даймоку 31, 259, 260, 313, 336—338, 355, 604*
Заклинания 陀羅尼, *дарани*, санскр. *дхарани 14—15, 154—155, 297, 299, 301, 320, 336, 345, 362, 422, 457, 461, 471, 493, 621, 627—628, 664, 674—676*
Закон высочайшего семидневного подвижничества» 後七日御修法, *Госитинити-мисюхо: 54, 540*
Законы Цветка Дхармы, 法華法, *Хоккэ-хо: 306*
Зал Будды 佛殿, *буцудэн 98, 180*
Зал для монахов 僧堂 *со:до: 180*
Зал Дхармы 法堂, *хо:до: 180*
Заместитель сёгуна 執権, *сиккэн 20—23, 27, 30, 75, 99, 126, 174, 182, 326, 594, 595*
Занятия созерцанием只管打坐, *сикан тадза 184*
Записи бесед 語録, *гороку*, кит. *юйлу 159, 171, 174, 181*
Заповеди бодхисаттвы 菩薩戒, *босацукай 49, 50, 55, 59, 88—89, 92, 94, 172, 178—179, 227, 239—241, 472, 552, 616*
Заповеди мудрых, для кого нет преград во всех трёх временах 三世無障礙智戒, *сандзэ мусё:гэти-кай 51*
Заповеди *самая* 三昧耶戒, *саммая-кай 51, 88*
Заповеди уставные 戒, *кай 59, 92, 102, 172—173, 210, 227, 438, 439, 442, 445, 636*
Зарок 忌, *ими 59, 92, 351, 612—613, 616*
Защита страны 鎮護国家, *тинго кокка 12, 14, 26, 38, 41, 49, 54—55, 104, 148, 169, 175, 222—223, 230, 241, 309, 325, 345, 368, 397, 412—413, 416, 418, 420, 634*
Защитники 守護, *сюго*, военные губернаторы провинций *19*
Зерцала 鏡, *кагами*, жанр словесности *367, 386, 388, 420, 422, 428*
Злодейские шайки 悪党, *акуто: 29*
Золотые уезды, священные округа 赤縣神州, кит. *чисянь шэньчжоу*, яп. *сэккэн синсю: 413—414*

Изначальный обет 本願, *хонган 84—85, 115, 117, 130—139, 143—145, 149—151, 153, 155, 254, 256, 271—272, 275, 282, 319, 429, 475—478, 480, 641, 643*
Изустное призывание *кусё: 84, 142, 155, 272, 276, 313, 428, 608*
Именное исконно-почитаемое 名号本尊, *мё:го:-хондзон 128*
Инакомыслящие 異端派, *итан-ха 37, 417*
Иная сила — см. Сила Другого



Исключительное памятование о будде 専修念仏, *сэндзю нэмбуцу 30, 39, 84, 97, 116, 143, 277, 306*
Исконная просветленность 本覚, *хонгаку 8—9, 17, 34, 36—38, 40, 45, 66, 83, 88, 160, 171, 185—191, 197—201, 204—205, 225—295, 305—306, 315, 331, 338—340, 344, 361, 373—374, 376, 378, 395—396, 398, 404, 429, 433, 523, 537, 538—539, 549, 551, 559, 562, 605, 666*
Исконная ступень и отпечаток-след 本地垂迹, *хондзи суйдзяку 278, 369—370, 386, 403, 416, 615, 649;* исконная ступень и отпечатки-следы наоборот 判本地垂迹, *хан-хондзи-суйдзяку 381*
Исконно-коренной Цветок Дхармы 根本法華, *компон хоккэ 286, 288*
Исконно-почитаемое 本尊, *хондзон*, 御本尊, *гохондзон 128, 314, 336, 337, 338, 344—347, 540*
Исконные врата 本門, *хоммон 119, 236, 247, 264, 284, 286, 288—289, 303, 313—314, 318, 333, 338, 369, 538, 556, 559, 560—562, 564—568, 582, 603*
Искренность 誠, *сэй/макото 117, 136—137, 145, 400, 651, 656*
Испытания монашеские *49, 51, 206, 243, 287, 310, 375, 383, 459, 597, 622*
Истинная вера 真信, *синдзин 254*
Истинная основа и мудрость 実際理智, *дзиссай рити 403*
Истинная школа Чистой земли — см. Дзё:до-Син-сю:
Истинный Будда 本仏, *хомбуцу 130, 187, 570*
Истинный знак, истинное свойство всех дхарм 諸法実相, *сёхо: дзиссо: 171, 207, 257, 261, 274, 292, 294, 361, 461—462, 522—523, 527, 537, 559, 569—570, 574, 666*
Исторические трактаты 史論, *сирон 367*
Ищу прибежища моей жизни у так пришедшего будды, чей свет без препятствий озаряет все десять сторон 帰命盡十方無碍光如来, *Кимё: дзин дзиппо: мугэко: Нёрай 128*
Ищу себе прибежище 帰命, *кимё: 65—66, 133, 136, 141, 144, 148, 237, 251, 253, 376, 438, 474, 477—478, 481, 487—488, 490, 493, 495, 500—501, 503, 550, 666*
Камакура, эпоха 鎌倉時代 (XIII–XIV вв.) *passim*
Китайские школы 漢家, *канкэ 406*
Китайский язык японских авторов 漢文, *камбун 67, 146, 159, 282*
Коан 公案, кит. *гунъань*, яп. *ко:ан 165—167, 173, 178, 182, 210—211, 508, 512, 514*
Ковчег 厨子, *дзуси 389*; ковчег Тамамуси 玉虫厨子, *Тамамуси-дзу:си*, VII в. *69, 591-592*; ковчег высочайших истинных тел священных палат Исэ 伊勢神宮御正体厨子, *Исэ-дзингу: госё:тай-дзуси 100*
Конец Закона-Дхармы 末法, *маппо: 9, 36, 48, 52, 57, 60—67, 84, 90, 92, 97, 126, 129, 135, 143—144, 147, 150—152, 169, 256, 307—309, 313—314, 317—318, 321, 327, 333, 337, 343, 348, 440—455, 463, 466, 496, 608, 654*
Конфуцианство 儒教, *дзюкё: 27—28, 32, 170—171, 207, 251, 306, 313, 325, 330, 335, 380, 406, 412, 415—416, 436, 514*
Крепкий хозяин 名主, *мё:сю 23-24*
Критический буддизм — см. Буддизм
Культы буддийские *41*
Куся-сю: 倶舎宗, Школа «[Абхидхарма-]коши» *12, 81, 171, 213, 331, 437, 438, 633, 634*
Кэгон-сю: 華厳宗, Школа «[Сутры] цветочного убранства» *12, 67, 69, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 164, 171, 238, 246, 283, 288, 332, 341, 364, 437, 634*
Летнее затворничество, 夏安合 *гэанго: 59, 93, 179, 439, 441, 535*
Личная история 年譜, *нэмпу 176-177*
Ложные страсти 煩悩, *бонно:*, санскр. *клеша 56, 102, 103, 135—137, 150, 151, 172, 221, 236, 246, 253, 258, 266, 270, 275, 281, 286, 294, 295, 359, 374, 388, 423, 449, 458, 460, 475, 476, 478, 479, 481, 482, 558, 562, 564, 568, 580, 581, 582, 583, 587, 588, 589, 605, 608, 622, 623, 625, 633*
Люди правящего дома 御家人, *гокэнин 20, 23*
Люди *сиккэн* 御内人, *миутибито 27*

Мандала 曼陀羅, *мандара*, санскр. *мандала 14, 56, 78, 96, 128, 226, 238, 257, 279, 339, 345, 377, 382, 394, 401, 419, 425, 468, 469, 570, 622—624, 659*; мандалы «Мир-Жезл» 金剛界曼陀羅, *Конго:кай-мандара*, и «Мир-Чрево» 胎蔵界曼陀羅, *Тайдзо:кай-мандара 70, 100, 300, 388, 614—616, 679*; мандалы Цветка Дхармы 法華経曼荼羅, *Хоккэ-кё: мандара 299—302, 342, 345—346, 362*; мандалы из письменных знаков 文字漫荼羅, *модзи-мандара*, они же мандалы Исконно-почитаемого 御本尊漫荼羅, *гохондзон-мандара 345—347, 355, 359, 362, 605, 606*; мандалы амидаистские *148*; мандалы, где будда всех принимает и никого не отвергает 摂取不捨曼荼羅, *сэссю фуся-мандара* 646; мандала святых царственных особ 聖皇曼荼羅図, *Сё:ко: мандара-дзу* 1254 г. *104*; мандала страны небесного долголетия 天寿国曼陀羅, *Тэндзюкоку-мандара*, начало VII в. *104-106, 114*; мандалы небесных и земных богов 神祇曼荼羅, *Дзинги-мандара 389*
Мантра 真言, *сингон 14, 91—92, 115, 226, 272, 299, 306, 334, 345, 372, 377—379, 408, 457, 459, 604, 605, 608, 610, 628, 657, 674;* мантра пяти знаков 五字真言, *годзи-сингон 76;* мантра лучистого света 光明真言, *ко:мё:-сингон* 唵 阿謨伽 尾盧左曩 摩訶母捺囉 麼抳 鉢納麼 入嚩擺 鉢囉轂哆野 吽, *Он Абокя Биросяно: макабодара мани хандома дзимбара харабаритая ун 73—76, 78—79, 85—87, 98*
Мир Сяба 娑婆, санскр. Саха *271, 274, 329, 342, 439*
Мирская сущность 俗体, *дзокутай 378*
Миряне (в традиции Хоккэ) 檀越, *данноцу 308*
Многовластие 権門体制, *кэммон тайсэй 175, 415*
Многократное памятование 多念, *танэн 118, 127*
Моления 祈祷, *кито: 26, 46, 51, 54, 96, 99, 100, 110, 118, 121, 127, 154, 229, 307, 310, 335, 356, 365, 372, 379, 387, 399, 410, 413, 418, 432—433, 501, 635, 638, 676*
*Моление небесное, амацу ёгото 674—675*
Молитва амидаистская 念仏 *нэмбуцу 7, 51, 55—56, 84, 86—87, 96, 111, 127, 142, 151—152, 157—159, 160—161, 242, 311, 329, 424, 428, 429, 477, 607—610, 621, 627, 628, 641—642, 645—646*
Молитвословия *норито 365, 371—372, 393, 674—675*
Монах в зале 堂衆, *до:сю: 55, 228, 438*
Монах в миру — см. Вступивший на путь
Монах, блюдущий зароки 持斎僧, *дзисайсо: 92*
Монах-воин 僧兵, *со:хэй 29, 54, 228, 230*
Монахи служилые 官僧, *кансо: 39, 40, 51—52, 72, 95, 101, 103, 120, 126, 228, 349, 354, 427, 633, 634, 636*
Монахи-вельможи 門跡, *мондзэки 51, 229*
Монахи-отшельники 遁世僧, *тонсэйсо: 39—40, 51, 66, 94—95, 99, 124, 154, 156—157, 159, 228, 427, 442, 620, 623, 633*
Муромати, эпоха 室町時代 (XIV–XVI вв.) *7, 30, 35*
Мэйдзи, эпоха 明治時代 (1868–1912) *5*

Наблюдатель 探題, *тандай 21*
Надписи 札, *фуда 154—155, 157, 638*
Намбокутё: период 南北朝時代 (1335–1392) *30, 402, 403, 410*
Нара, эпоха 奈良時代 (VIII в.) *5, 12, 27, 34, 49, 93, 397*
Наследование 血脈, *кэтимяку 231*
Наставник по молениям 祈祷師, *кито:си 372, 387*
Наставник созерцания 禅師, *дзэндзи 166*
Наставник-чтец 講師, *ко:си 58*
Начатое движение к просветлению 始覚, *сикаку 187, 204, 235-236, 374*
Начетничество 文献主義, *бункэнсюги 34, 278*
Небесное повеление 天命, кит. *тянь мин* яп. *тэммэй 133*
Небесный государь 天皇, *Тэнно: 392*, тж. Небесный повелитель, *Сумэра-микото 412*
Небо и Земля 天地, *тэнти 12, 365, 369, 375, 376, 379, 400, 405, 408, 649, 650, 652, 656, 658, 661, 662, 663, 667, 672, 673, 654, 655, 656, 657, 658, 662, 663, 677, 343, 376, 394, 405, 653, 654, 656—657, 665, 667, 673*
Недвойственное 不二, *фуни 546, 573, 576*
Недеяние 無為, *муи 140, 164, 218, 459, 482, 652*
Неизмеримый свет 無量光, *мурё:ко: 108, 110, 114, 117, 134, 137, 141, 148, 272, 386, 474, 479*; Неизмеримое долголетие無量寿, *мурё:дзю 108—109, 141, 474*
Нелюдь 非人, *хинин 71—72, 75—76, 94, 96—97, 99, 157, 427, 457, 628*
Непрестанные моления к будде Амида 不断念仏, *фудан нэмбуцу 121, 158*
Неприкасаемый 旃陀羅, *сэндара*, санскр. *чандала 304, 596*
Непросветленность 不覚, *фукаку 12, 15, 82—83, 85, 127, 133, 138, 142, 187, 198, 203, 235, 237—239, 246, 249, 274—275, 286, 374, 433—434, 478, 781, 522, 531, 584, 605, 613*
*Ниппондзан Мё:хо:дзи* 日本山妙法寺, монашеский орден *303*
Нитирэн-сю: 日蓮宗, Школа Нитирэн *31, 303*; см. Хоккэ-сю:
Нихон-Дарума-сю: 日本達磨宗, Японская школа Бодхидхармы *167, 207*
Ничто 無, кит. *у*, яп. *му 410*
Новый буддизм эпохи Камакура 鎌倉新仏教, *Камакура син буккё: 31*

Обезьяна (циклический знак) 申, *син/сару 382, 444, 493, 606*
Обратят свое сознание ко мне至心廻向, *сисин эко: 282*
Обращение заслуг 回向, *эко: 131, 136, 140, 478—479, 487—488, 541, 585, 644*
Обрести пользу для себя и принести пользу другим 自利利他, *дзири рита 277*
Обряд вкушения нового урожая神嘗祭, *Каннамэсай 383*
Обряд повторяющийся, в Исэ 月次祭, *Цукинамисай 383*
Обряд поднесения божественных одежд神御衣祭, *Каммисосай 383*
Обряд, обращённый к Мондзю 文殊供養, *Мондзю-куё: 96*
Объединения ремесленников 座, *дза 24*
Одержимый *73, 383, 402, 420 (*物忌, *моноими), 458, 628, 629, 640*
Однократное памятование 一念, *итинэн 118, 127, 610*
Озарение в молчании 黙證, кит. *мочжао*, яп. *мокусё: 211, 514*
Озарение 悟, *сатори 113, 164—165, 167, 172—173, 179, 205, 211, 238—239, 255, 256, 430, 440, 505, 514, 546, 557, 560—562, 567, 568—569, 573, 578, 583, 586, 618*
Окончательное просветление 究境覚, *кукё:гаку 236, 286, 453*
Окропление головы и передача Дхармы 伝法灌頂, *дэмбо: кандзё: 54*
Окропление головы 灌頂, *кандзё:*, санскр. *абхишека 78, 377, 563*
*Оонуса* ленты *374*
Ордена буддийские *41—42, 157, 303*
Освящение дыханием 靈気, *рэйки 377, 379, 659*
Основа 本, *хон passim*
Основа 理, *ри 33*
Особая молельня 別院, *бэцуин 228*
Особая передача вне учения не опирается на письменные знаки, прямо указывает сердцу человека — стань буддой, увидев свою природу! 教外別傳, *кё:гай бэцудэн* 不立文字, *фурю: мондзи* 直指人心, *дзикиси дзинсин* 見性成仏, *кэнсё: дзё:буцу 163*
Оставление следа и выявление основы 発迹顕本, *хоссяку-кэмпон 311*
Отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть 捨閉閣抛, *сякэй какухо: 322—323, 598*
Отклик на молитву 感応, *канно: 160, 638, 649*
Открытие учения 開教, *кайкё: 307*
Отпечатки-следы собственной основы 自本垂迹, *дзихон суйдзяку 369*
Отпечаток-след *суйдзяку 369-370, 386, 403*

Отпущение на волю живых существ放生, *хо:дзё: 22*
Отшельники — см. монахи-отшельники

Палата Темного и Светлого начал 陰陽寮, *Оммё:рё: 392*
Палка *кэйсаку* 警策 *184*
Памятование в сердце心念, *синнэн 608*
Памятование о будде 念仏, кит. *няньфо*, яп. *нэмбуцу 30, 38—39, 43, 45, 56, 84—86, 97, 107—161, 231, 240, 250, 254, 256, 261, 269, 271—272, 275—277, 285, 296, 298, 304—305, 309, 314, 319, 322—323, 337—338, 360, 386, 428—429, 476—477, 497, 598—599, 602, 608, 641—647;* памятование о будде в танце 踊り念仏, *одори-нэмбуцу 152, 157—158, 329, 421*
Патриарх 祖, *со: 130, 148—150, 165, 168, 176, 181, 195, 206, 208, 210—218, 220, 335, 430, 470, 502, 504—520, 523—527, 534, 647*
Первоначало 86, 170, 262, 279, 399, 400, 401, 436 единое 246, 331 пять 14, 283, 604—605, 656, 659, 674 шесть 239 четыре 503
Песни об учении Будды Сякамуни 釈教歌, *Сяккё:ка 297*
Печать 印, *ин 118, 168, 170, 174, 194, 196, 205, 209, 346, 379 (мудра) 452, 459, 506, 508, 550, 612, 673*
Пираты японские 倭寇, *вако: 27*
Питание жизни 養生, кит. *яншэн*, яп. *ё:дзё: 170, 411*
Пища 83, 96, 120, 126, 184, 210, 226, 354, 376, 390—391, 397, 408, 446, 454, 505, 507, 511, 600, 618, 652, 655, 657, 677—679
Плешивый глупец 愚禿, *гутоку 120, 128, 145, 484*
Пляска *кагура*神楽 *614, 616, 631*
Подвижники-одиночки 縁覚, *энкаку*, тж. Постигающие связь причин, санскр. *пратьекабудда 225, 260, 333, 339, 357, 446, 525, 529, 533, 553, 580, 621*
Подвижничество 修行, *сюгё: passim*
Подвижничество вслед за верой 随信行, *дзуйсингё:* и вслед за Дхармой 随法行, *дзуйхо:гё: 291*
Подношения святилищам 神徳, *синтоку 402*
Подобие Закона 像法, *дзо:бо: 61—62, 129, 143, 147, 150, 314, 327, 333, 343, 440—455, 480, 496—497*
Пожелание 願文, *гаммон 104, 297, 354*
Поземельные начальники 地頭, *дзито: 22, 307, 310, 359—360, 601, 639—640*
Покаяние 懺悔, *дзангэ 241, 275-276, 542, 605*; 布薩, *фусацу 552*
Поклонение Дхарме Цветка Дхармы 法華懺法, *Хоккэ дзампо: 291*
Польза и выгода в здешнем мире 現世利益, *гэндзэ рияку 13, 35, 37, 117, 226, 236, 316, 385, 410, 416, 426, 563, 618, 622—624, 627, 639, 655, 667*
Помост для посвящений 戒壇, *кайдан 49-50, 55, 91, 93, 230, 265, 315, 336—337*
Послание 御書, *госё 314, 347—362*
Последний век 末世, *массэ 38, 46, 57—66, 83, 85, 89, 92, 115, 120, 123, 129, 150—151, 161, 251, 256, 259, 262—263, 276—277, 291, 329, 333, 337, 387, 420, 422—423, 428, 434, 438, 441, 446, 452—453, 459, 461—462, 469—470, 472, 542, 570—571, 598, 630, 640*
Почитаемые 尊, *сон passim*
Правила сидячего созерцания 座禅儀, кит. *цзочань-и*, яп. *дзадзэн-ги 180, 191—193, 218, 220*
Правильный Закон 正法, *сё:бо: 61—62, 129, 143, 147, 150, 314, 327, 333, 343, 440—455, 480, 496—497*
Правитель 国主, *кокусю 326*
Правительство при сёгуне 政所 *Мандокоро*, при сиккэне 評定衆, *Хё:дзё:сю: 21*
Правление из молельни 院政, *инсэй 16, 17, 21, 26*
Пратьекабудды — см. Подвижники-одиночки



Предания 縁起, *энги 74, 101, 104, 153, 156, 368*
Представители по снабжению 問丸, *тоймару 24*
Прежние учения 爾前, *нидзэн 284*
Прекращение и постижение 止観, *сикан 50, 222, 226—227, 231—232, 248, 259—260, 262, 265, 269, 272, 280, 284, 287, 290, 337—339, 396, 481, 529, 536, 539, 545, 552—554, 556, 559—575, 585, 623, 647*
Призывание имени 称名, *сё:мё: 127, 147, 160, 227, 266, 276—277, 291—292, 477, 480—481, 598, 608*
Принятие дара 加持, *кадзи 15, 170, 374, 410, 624, 664*; посредством трёх тайных действий 三密加持, *саммицу кадзи 56*; через песок 土砂加持, *дося-кадзи 85—86*
Принять заповеди по собственному обету 自誓受戒, *дзисэй дзюкай 93*
Природа 性, *сё: passim*
Природа будды 佛性, *буссё: 8, 12, 15, 33, 36, 84—85, 119, 127—128, 137, 148, 160, 163—164, 168, 172, 176, 178, 183, 185—192, 199—201, 204, 211, 235—241, 245—246, 256, 258, 275, 282, 285, 291—292, 295, 380, 398, 408, 440, 458, 465, 666*
Причинно-следственная зависимость因縁, *иннэн 112, 278, 282, 503, 538, 608, 622*
Приятие насущной действительности 現実肯定, *гэндзицу ко:тэй 66, 199, 233, 274, 276*
Пробудить дремавшее внутри пробуждение 近き悟りをあらわす, *тикаки сатори-о аравасу 194*
Просветление *passim*; 菩提, яп. *бодай*, кит. *пути*, санскр. *бодхи 164 , 617*; 覚, яп. *каку*, кит. *цзюэ 164*; просветленное сердце 菩提心, яп. *бодайсин*, санскр. *бодхичитта 55, 84, 137—138, 275*
Просвещение и военная сила 文武, яп. *мон-бу*, кит. *вэнь-у 317, 592*
Протестантизм *32-34, 39, 119*
Прямое сердце 直心, *наоки кокоро 396*
Пустое, относительное 空, *ку:* passim
Пустое 空, *ку:*, временное 仮, *ка*, срединное 中, *тю: 225, 229, 247, 261, 270, 272—274, 293, 295, 282, 536—547, 556, 562, 580*
Путь 道, *до: passim*
Путь богов 神道, *синто: 8—10, 13, 32, 33, 40, 45, 71, 100, 125, 156, 363—425*; в изложении буддийских школ 佛家神道, *Буккэ синто: 364,371-382,385-390, 422-425*; в изложении рода Ватараи 度会神道, *Ватараи-синто: 383, 390—412*; Горного государя 山王神道, *Санно:-синто: 371, 379—382*; двух мандал 両部神道, *Рё:бу-синто: 371—376, 388;* святилищ Исэ 伊勢神道, *Исэ-синто: 364, 382—412, 652, 660, 671;* святилища Оомива 三輪神道, *Мива-синто: 364;* семьи Ёсида 吉田神道, *Ёсида-синто: 364*
Путь Темного и Светлого начал 陰陽道, *Оммё:до: 106, 330, 379, 395, 399, 408, 411, 415, 613—614, 616, 641, 648—649, 656—657, 661, 673, 679—680*
Путь упражнений и испытаний 修験道, *сюгэндо: 375, 382—383, 459, 622, 627*
Пять бодхисаттв Великих Сил 五大力菩薩, *го Дайрики босацу 320*
Пять гор 五山, *годзан 175*
Пять домов чань 五家, кит. *у цзя*: Вэйян-цзя 潙仰宗, Линьцзи-цзя 臨濟宗, Цаодун-цзя 曹洞宗, Юньмэнь-цзя 雲門宗 и Фаянь-цзя 法眼宗 *207*
Пять книг Пути богов 神道五部書, *Синто: гобусё 393—401*
Пять совокупностей дхарм五蘊, *гоун*, санскр. *панча скандха 449, 503*

Разрезная бумага 切紙, *киригами 243*
Растерянное сердце 散心, *сансин*, санскр. *викшипта-читта 277*
Реставрация годов Кэмму 建武の新政, *Кэмму-но синсэй 30*
Реформаторские движения 改革派, *кайкаку-ха 37*
Риндзай-сю: 臨済宗, Школа Линь-цзи *7, 30, 39, 47, 102, 162, 168, 170—171, 173—176, 181, 431, 506, 518*

*Риссё: ко:сэй-кай* 立正佼成会, организация *303*
Рицу-сю: Риссю: 律宗, Школа уставов *12, 49, 54, 81, 91, 99, 113, 171, 309, 310, 316, 331, 335, 341, 427, 437—438, 634*

*Сакаки* дерево榊*374, 377, 675—676*
Самородное, чистое, исконно-просветленное сердце 自性清浄本覚心, *дзисё: дзё:дзё: хонгаку-син 273*
Самочинные монахи 私度僧, *сидосо: 49*
Санрон-сю: 三論宗, Школа трёх трактатов *12, 331, 437, 634*
Священные дворы神戸, *камбэ 383*
Священные кухни 御厨, *микурия 384*
Священные сады 御園, *мисоно 384*
Священный посох 御杖, *мицуэ 410*
Священный столп 御柱 *михасира 410*
Сё:гун 将軍 *5, 17, 19—24, 27—30, 68, 122, 169—170, 229, 351, 416, 418, 420, 596*
Сёгунат *6, 7, 19, 23, 30, 175, 303, 364, 384, 415*; см. тж. Ставка
Сезонное чтение сутр 四節禮儀, *сисэцу райги 216*
Секты буддийские *34, 41—42, 157*
Семь духов-божеств 七鬼神, *Сити-кидзин 320*
Сердцевинный столп 心柱, *кокоро-но хасира 376*
Сеть бога Индры 帝網, *Таймо: 80*
Сидячее созерцание, сосредоточение сидя 座禅 к и т . *цзочань*, яп. *дзадзэн 31, 38, 68, 155, 163, 167, 180, 183, 192—194, 209—212, 217—221, 250, 255—256, 301, 320—321, 337, 430, 465, 506, 510, 514, 519*; 端坐參禪, *тандза сандзэн 194*
Сила Другого 他力, *тарики 58, 84—89, 111, 113, 116, 120, 123, 127—128, 134—138, 140—143, 150, 155, 161, 164, 204, 251, 254, 261, 299, 309, 328, 428—430, 476, 479, 481, 487, 609, 610*
Син школа — см. Дзё:до-Син-сю:
Сингон-Рицу-сю: 真言律宗, Школа истинных слов и устава *91*
Сингон-сю: 真言宗, Школа истинных слов *14—17, 22, 25, 31, 36—37, 41—42, 44, 50, 52, 54, 56, 67—68, 73—74, 80—82, 86, 92, 99, 115, 166, 168—169, 171, 174, 225, 238, 240—241, 246, 305—306, 309—310, 313, 316, 320, 332, 334—335, 345, 355, 364, 371, 377, 387, 427, 429, 437, 459, 599, 615, 620, 622, 624, 630, 634, 647*
Скверна 穢, *кэгарэ 11, 13, 22, 71—72, 86, 88, 94—95, 97, 105, 156, 167, 230, 327, 341, 351, 371—374, 376, 398, 409, 423, 427, 435, 453, 612—614, 616—617, 627—628, 630—632, 641, 651, 654, 664, 668, 673—674, 676—677*
Скрывать 屏, *какусу 403, 653*
Слава будде Амиде! 南無阿弥陀仏, *Наму Амида-буцу 42, 83—84, 87, 107—108, 127—128, 138, 148, 150, 154, 159, 161, 272, 286, 429, 501, 608, 610*
Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы! 南無妙法蓮華経, *Наму Мё:хо: рэнгэ-кё: 259—260, 263, 298—299, 307, 336—337, 346, 350, 355, 543, 602, 604—605*
Слава так пришедшему будде Непостижимого Света! 南無不可思議光如来, *Наму Фукасиги-ко: нё:рай 128*
Следы на горах 山跡, *Яма+ато 376*
След迹, *сяку 369*
Слитное памятование о будде融通念仏, *ю:дзу: нэмбуцу 115, 155—156*
Смешанное 雑, *дзо: 116, 135, 142—143, 160, 481, 643, 646—647*
Смута乱, *ран 6, 17, 58, 63, 141, 236, 318—319, 321, 384, 392, 397, 411, 414, 454, 483, 517, 594—595, 651—652;* годов Дзё:кю: 承久の乱 1221 г. 21, *75, 102, 311—312, 350, 362, 423, 631;* годов Хо:гэн 1156 г. *17;* годов Хэйдзи 1159 г. *18, 57, 76*
Смягчить блеск, сравняться с пылью 和光同塵, *вако: до:дзин 369, 380, 419, 551, 617—619, 621, 623, 626—627, 629, 639*



Сновидение 夢, *юмэ 67—68, 74, 77—78, 105, 122, 125, 154—155, 273, 280, 467, 618—619, 631, 633—635, 638—639*
*Со:ка гаккай* 創価学会, общество *303*
Со:то:-сю: 曹洞宗, Школа Цао и Дуна *7, 40, 44, 47, 175—182, 185, 188, 192, 197, 200, 209, 211—218, 220—221, 233, 431, 507*
Собственная сила 自力, *дзирики 134*
Совершенное учение, таинства, созерцание и заповеди 円密禅戒, *эн-мицу-дзэн-кай*, санскр. *шила—самадхи—праджня—вимукти 172, 223, 337, 437, 443*
Совет по делам небесных и земных богов 神祇官, *Дзингикан 12, 392*
Совместное почитание богов и будд 神仏習合, *симбуцу сюго: 8, 13, 435, 617*
Соединенные ладони合掌, *гассё: 283*
Созерцание 三昧, *саммай*, кит. *саньмэй*, санскр. *самадхи 162, 220, 521, 544, 552, 556*
Созерцание 禅, *дзэн*, кит. *чань*, санскр. *дхьяна 162, 192, 320, 562;* созерцание Пу-хуа, 普化禅, *фукэ-дзэн 173;* созерцание, глядящее на беседы 看話禅, *каннадзэн 167—168*
Созерцание 観, *кан*, кит. *гуань 162, 173;* созерцание знака А 阿字観, *Адзикан 56;* созерцание сердца観心, *кансин*, кит. *гуаньсинь*, санскр. *читта-парикша 268—295*
Созерцательное памятование 観念, *каннэн 112, 608*
Созерцательное толкование 観心釈, *кансин-сяку 244, 280, 283, 435*
Созерцательство 観心主義, *кансинсюги 278*
Сокрытое 玄, *гэн 291, 330, 577*
Солнце и Луна 日月, *нитигацу 373, 376, 400—401, 409, 474, 502, 594—595, 602, 614, 653, 656, 664, 668, 670—672, 674*
Сосед по келье 同坊, *до:бо: 124*
Сосредоточение сидя — см. Сидячее созерцание
Сосредоточенно памятовать о будде 念仏三昧, *нэмбуцу-саммай 111*
Со:то:-сю: 曹洞宗, школа Цао и Дуна *31, 166, 175, 179, 205, 211, 217, 431, 507, 514*
Списки откликнувшихся на проповедь 勧進帳, *кандзинтё: 157*
Споры третьего поколения 三代相論, *сандай со:рон 215*
Спутник 同行, *до:гё: 124*
Ставка, военное правительство 幕府, *бакуфу 18—30, 41, 75, 93, 99, 102, 122, 129, 158, 174— 175, 307—309, 353, 364, 417—418, 425, 591, 594, 599, 601, 618, 630—631*
Стать буддой в нынешнем своём теле 即身成仏, *сокусин дзё:буцу 15, 189, 239, 350*
Стоянки 宿, *сюку 94*
Страна богов 神国 *синкоку*, *ками-но куни 8, 412—425*
Страна божественного света 神明ノ国, *симмэй-но куни 412*
Страна будд 佛国, *буккоку 419*
Страна корней 根の国, *нэ-но куни 371, 373, 654*
Странник, отбросивший мирское 捨聖, *сутэ хидзири 157, 159*
Странники будды Амида 阿弥陀聖, *Амида-хидзири 42, 116*
Странники с горы Коя 高野聖 *Ко:я-хидзири 42, 620*
Странники 聖 *хидзири 41, 42, 114, 116, 153, 157, 159, 228, 298, 620, 629*
Суть школы 宗旨, *сю:си 287—288, 556*
Сущностно единое, не двойственное 一体無二, *иттай муни 374*

Таинства по «Сутре цветочного убранства» 厳密, *гоммицу 74, 78*
Таинства 秘密, *химицу 9, 14—16, 32, 36, 50—52, 54, 56—57, 60, 68—70, 74, 78, 81—82, 91, 98, 121—122, 166—167, 170—172, 223, 225—226, 231—232, 240, 248, 257, 261—262, 266—267, 280, 283, 285, 287, 301, 305—306, 309, 332, 339, 341, 344—345, 355—357, 373—374, 377, 380, 386, 388, 394, 410—411, 426, 433, 459, 468, 550, 553, 608, 615, 625*
Тайное учение 密教, *миккё: 14—15, 54, 68—69, 73—74, 78, 82, 86, 88, 96, 115, 164, 169, 225, 238—241, 248, 254, 263—264, 268, 300, 320, 334, 336, 344—345, 355, 358, 362, 369,*

*371—375, 377, 388, 411, 419, 425—429, 431, 468, 548, 550, 555, 570, 604—605, 607, 612, 614—615, 619—620, 622, 624—628, 648, 652, 659, 663, 666, 670, 672, 674—675, 680*
Так я слышал如是我聞, *нёдзэ га мон 361, 523*
Так-есть, *нёдзэ 338, 361, 523, 527*
Тело и доля 身命, *симмё: 328*
Тела будды: тело Закона 法身, *хоссин*, санскр. *дхармакая 80, 82—83, 127, 186, 238—239, 244, 247, 257, 277, 381, 478, 549, 571, 605, 608, 610, 612, 614, 617, 621—626, 661, 666*; тело Соответствия 応身, *о:син*, санскр. *самбхогакая 244, 277, 292, 478—479, 537—538, 568, 577—578*; тело Передачи 報身, *хо:син 277, 537—538, 568* оно же тело Превращенное化身, *кэсин*, санскр. *нирманакая 244, 478—479*
Темное и Светлое начала陰陽, кит. Инь-Ян, яп. *Оммё: 330, 379, 395, 399, 408, 415, 613—614, 616, 641, 648—649, 656—657, 661, 673, 679—680*
То, чему следует быть, должное и возможное阿留辺幾夜宇, *арубэки-ё: 76, 89, 456, 458*
*Токоё* 常世, страна вечной жизни *389*
Токугава, эпоха 徳川時代 (XVII–XIX вв.) *32—33, 37, 39, 41—42, 44, 46, 153, 163, 431, 477*
Толкование учений 訳教, *яккё: 278*
Торг по вторым числам 二日市, *фуцука ити 24*
Трактаты об исконной просветленности 本覚論, *хонгаку-рон 37*
Три великих тайных закона 三大秘法, *сандай хихо: 314, 336*
Три истины三諦, *сандай*; три истины А-Ми-Да 阿弥陀三諦, *А-Ми-Да сандай 56, 272, 286*
Три мира 三界, *санкай 198, 325, 515, 537—538, 541, 649*
Три Сокровища (Будда, Учение и Община) 三宝, *Самбо: 61—62, 76, 133, 136, 144, 238, 253, 277, 322, 348, 370, 385, 388, 395, 442, 444, 452, 454, 472, 500—501, 612—613*
Три тысячи миров в единой мысли 一念三千, *итинэн сансэн 119, 248, 259, 262, 264, 273, 274—275, 288, 331—333, 338—339, 344, 536, 549—550, 553, 556—557, 559—560, 562, 569*
Тройное созерцание в едином сердце 一心三観, *иссин санкан 225, 536—590*
Тэндай-сю: 天台宗, Школа [горы] Тяньтай *7—9, 14—17, 22, 25, 29, 31, 34, 36—38, 40—45, 50—52, 54, 57, 60, 66, 69, 80—82, 88—89, 92, 97, 114, 116—119, 121—124, 129, 142—143, 148, 158, 160, 164, 166—172, 174, 177—178, 181, 185, 187, 196—200, 205, 213—216, 222—300, 304—308, 310, 312, 315, 318, 322—323, 327, 331—332, 335—338, 345, 349, 357, 361, 364, 371, 377, 379, 380—382, 395—396, 414, 421—422, 424, 429, 433—434, 437—438, 481, 486, 523, 538—539, 546, 550—553, 555, 560, 568, 570, 588, 590, 593, 599, 608, 619, 621, 623, 625, 629, 634—635, 639, 647, 660, 666—667*

Указы государей 宣命, *сэммё: 367, 372—373, 393, 676*
Уловки 方便, *хо:бэн 84, 112, 136, 141—142, 151, 156, 163, 171, 198, 203, 224, 236, 251, 262, 280, 299, 312, 318, 369, 380, 394, 419, 423—424, 488, 499, 517, 521—524, 528—529, 533, 538, 564, 597, 604, 618—619, 621, 623, 627, 639, 655, 666—667*
Умиротворение 鎮座, *тиндза 394*
Управитель 国造, *куни-но мияцуко 390*
Управляющий 領主, *рё:сю 23*
Урабон 盂蘭盆, санскр. Улламбана, обряд поминовения умерших *79, 114*
Уставы и заповеди 戒律, *кайрицу 7, 46, 48, 53—55, 67, 72, 75, 91, 171, 426—427, 437—438, 468*
Учение исконное 本門, *хоммон 119, 264, 284, 303, 369, 538, 603;* учение следа 迹門, *сякумон 264, 284, 269, 538, 603*
Учение о Чистой земле 浄土教, *Дзё:до-кё:* — см. Амидаизм
Учение школы 宗教, *сю:кё: 287*
Ученик 弟子, *дэси 126, 604*
Учения о божественной стране 神国思想, *синкоку сисо: 413*



Философия исконной просветленности» 本覚思想, *хонгаку сисо: 233*

Хаос первоначальный 混沌, *контон*, кит. *хуньдунь 394—395, 404, 408, 648, 651—656, 674*
Хватать и брать 摂受, *сё:дзю 317, 343*
Хоккэ-сю: 法華宗, Школа Цветка Дхармы *31, 39, 102, 202, 260, 284, 303, 308, 310, 313, 349, 355, 361, 429, 431—433*
Хоссо:-сю 法相宗, Школа свойств дхарм *12, 16, 54—55, 81, 171, 232, 288, 295, 331—332, 341, 437—438, 536, 585, 633—634*
Храмовые люди 寺者, *дзися 228*
Хэйан, эпоха 平安時代 (IX–XII вв.) *13, 16, 19, 32, 34—35, 38, 41, 43, 52—53, 55, 57, 60, 63, 94, 101, 227, 229, 233, 276, 296—297, 337, 363, 367—368, 371—372, 377, 384—385, 390—391, 411*

Царственное 皇, *ко:*, *сумэ 104, 392—393, 399, 402, 495, 501, 648, 654—655, 663, 667—671, 675—676, 678*

*Чань* 禅, яп. *дзэн*, традиция созерцания в Китае *13, 30—31, 46, 79, 82, 106, 113—114, 134, 139, 162—175, 178, 180—181, 199, 201, 203—208, 210—211, 214, 218, 227, 238, 255, 287, 288, 484, 502, 504—506, 508—509, 514, 516, 518, 524, 530, 647*
Чертёж Великого предела 太極図, кит. Тайцзи-ту *406*
Четверное соотношение 四句文, *сику-мон 381*
Четыре уровня роста 四種興廃, *сисю ко:хай 284*
Чиновники при святилище 宮司, *гу:дзи 384, 392*
Чистая земля 浄土, *Дзё:до* — см. Амидаизм
Чистота 祓い, *хараи 11, 22, 34, 40, 55—56, 71—72, 93, 95, 109, 155—156, 167, 320, 360, 372—374, 376, 383, 385, 389—390, 396, 398, 400, 403—405, 408—410, 419, 423, 425, 435, 438, 612, 614, 616, 620, 628, 632, 651—657, 667, 671—674*
Чтение всей плотью 色読, *сикидоку 328*
Чтение сутр после трапезы 粥罷諷經, кит. *сюкуха фугё: 216*
Чтения 講, *ко: 54, 58, 77, 81, 84, 100, 112, 125, 137, 180, 196, 223, 242, 296—297, 299, 301, 310, 320, 329, 356, 366, 386, 471, 551, 646*
Чудесная Дхарма 妙法, *Мё:хо: 258, 264, 281, 299, 242, 575*; см. тж. Лотосовая сутра в Указателе источников

*Шарира* (санскр.) 舎利, яп. *сяри 73, 79, 90, 165, 215, 385—386, 485, 519*
*Шикшамана* (санскр.) *437*
Школа [горы] Тяньтай — см. Тэндай-сю:
Школа «[Абхидхарма-]коши» — см. Куся-сю:
Школа «[Сутры] цветочного убранства» — см. Кэгон-сю:
Школа «[Трактата о] достижении истины» — см. Дзё:дзицу-сю:
Школа Бодхидхармы японская日本達磨 — см. Нихон-Дарума-сю:
Школа буддийская (определение) *43*
Школа Дайо:, Дайто: и Кандзана 応灯関宗, О:то:кан-сю: *174*
Школа Дхармагуптака *48, 438*
Школа Исконных врат 本門宗, *Хоммон-сю: 303*; см. Хоккэ-сю:
Школа Истинных слов — см. Сингон-сю:
Школа Линь-цзи — см. Риндзай-сю:; в Китае *166, 168, 170, 173-175, 431, 506, 512, 518*
Школа Люй — см. Рицу-сю:; в Китае *133, 139*
Школа Саньлунь — см. Санрон-сю:; в Китае *133*
Школа свойств дхарм — см. Хоссо:-сю:
Школа сердца Будды, 仏心宗, кит. *Фосинь-цзун*, яп. *Буссин-сю: 163*
Школа трёх трактатов — см. Санрон-сю:

Школа Тяньтай в Китае *50, 111, 114, 122, 134, 139, 164, 173, 199, 222—223, 227, 229, 231, 236, 238—239, 243, 245, 259—262, 264, 266, 275, 278, 280, 284, 287, 289, 290, 329, 332, 486, 536, 538, 546, 556, 579, 593, 623, 635*
Школа уставов — см. Рицу-сю:
Школа Фасян — см. Хоссо:-сю:; в Китае *55, 112, 132—134, 341, 441, 536*
Школа Хуаянь — см. Кэгон-сю:; в Китае *69, 74, 79—81, 164, 238, 239, 246, 332, 341, 463*
Школа Цаодун, школа Цао и Дуна— см. Со:то:-сю:; в Китае *31, 166, 175, 179, 205, 211, 217, 231, 507, 514*
Школа Чжэньянь — см. Сингон-сю:; в Китае *238—239, 246*
Школа Цветка Дхармы — см. Хоккэ-сю:
Школа Цзинту — см. Дзё:до-сю, Амидаизм; в Китае *113*
Школа Чистой земли — см. Дзё:до-сю:
Школы по Ватараи Иэюки: буддийские 釈家, *сяккэ*, *408*; китайские 漢家, *канкэ 406;* жреческие, или школы святилищ 社家, *сякэ 407;* чиновников 官家, *канкэ 406*
*Шравака* (санскр.) 声聞, *сё:мон*, тж. слушатель голоса Будды *333, 526*
*Шрамана* (санскр) 沙門, *сямон 234, 440, 451, 453*
*Шраманера* (санскр.) 沙弥, *сями 437, 465*; шраманерика (санскр.) 沙弥尼, *сямини 437*

Это и есть 即, *соку 294*

Ю:дзу:-нэмбуцу-сю: 融通念仏, Школа слитного памятования о будде *155—156*

Я — см. Атман
Я почитаемого входит в Я подвижника, а Я подвижника входит в Я почитаемого 入我我入, *ню:га-ганю: 410*
Явно проповеданный Цветок Дхармы 顕説法華, *кэнсэцу Хоккэ 286*
*Ямато* государство 大和 *91, 94, 96, 98, 365, 375—376, 397, 412, 483, 489, 493, 627*
Японские славословия 和讃, *васан 129, 146—147, 159, 161, 484*

# Литература

Абаев, 1989 — *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
Абэ Масао, 1992 — *Abe Masao.* A Study of Dogen: His Philosophy and Religion. Edited by Steven Heine. Albany, 1992.
Абэ Рюити, 2002 — *Abe Ryūichi.* Mantra, Hinin, and the Feminine: On the Salvational Strategies of Myōe and Eizon // Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 13 (2002). P. 101—125.
Абэ Рюити, 2006 — *Abe Ryūichi.* Swords, words, and deformity: on Myōe's eccentricity / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton (eds.). L.; NY, 2006. P. 148—159.
Адольфсон, 2000 — *Adolphson M.J.* The Gates of Power: Monks, Courtiers and Warriors in Premodern Japan. Honolulu, 2000.
Анарина, 2008 — *Анарина Н.Г.* История японского театра. Древность и Средневековье: сквозь века в XXI столетие. М., 2008.
Андреева, 2006 — Andreeva A. Saidaiji Monks and Esoteric Kami Worship at Ise and Miwa // Japanese Journal of Religious Studies 33/2 (2006). P. 349—377.
Анэсаки Масахару, 1907 — *Anesaki Masaharu.* Religious history of Japan: an outline, with two appendices on the history of the Buddhist scriptures. Tokyo, 1907.
Анэсаки Масахару, 1930 — *Anesaki Masaharu.* History of Japanese Religion. With special Reference to the social and moral Life of the Nation. London, 1930.
Асаи Ёрин, 1945 — *Асаи Ё:рин* 浅井要麟. Нитирэн-сё:нин кё:гаку-но кэнкю: 日蓮聖人教学の研究 (Исследование учения святого Нитирэн). Киото, 1945.
Асаи Эндо, 1999 — *Asai Endo.* Nichiren Shonin'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. 2009. № 1. С. 156—165.
Бандо: Сёдзюн, 1974 — *Bando Shojun.* Myoe's Criticism of Hōnen's Doctrine // Eastern Buddhist. V. 7 (May 1974). P. 37—54.
Белла, 1957 — *Bellah R.N.* Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan. Glencoe, 1957.
Белла, 1970 — *Bellah R.N.* Beyond Belief: essays on Religion in a Post-traditional World. NY, 1970.
Бенедикт, 1994 — *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. М., 1994.
Бийнстерс, 1999 — *Buijnsters M.* Jichihan and the Restoration and Innovation of Buddhist Practice // Japanese Journal of Religious Studies 26/1—2 (1999). P. 39—82.
Билефельдт, 1993 — *Bielefeldt C.* Filling the Zen-shu: Notes on the 'Jisshu Yodoki' // Cahiers d'Extreme-Asie 7 (1993). P. 221—248.
Блум (ред.), 2007 — The Essential Shinran: The Buddhist Path of True Entrusting / Ed. A. Bloom. Bloomington, 2007.
Блум, 2006 — *Blum M.L.* The Sangoku-Mappō construct. Buddhism, nationalism, and history in medieval Japan / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.; NY, 2006. P. 31—51.
Бодифорд, 1993 — *Bodiford W.M.* Sōtō Zen in Medieval Japan. Honolulu, 1993.
Боуринг, 2005 — *Bowring R.* Religious Traditions of Japan. 500—1600. Cambridge, 2005.
Брок, 2004 — *Brock K.* E'nichibō Jōnin, the Saint's Companion / The artist as professional in Japan. Takeuchi M. (ed.). Sanford, 2004. P. 38—77.

БС, 1974 — Буккё: сэйтэн (Священные книги буддизма). Токио, 1974.
Буддизм в Японии, 1993 — Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993.
Вадзима Ёсио, 1959 — *Вадзима Ёсио* 和島芳男. Эйдзон, Нинсё: 叡尊 忍性. Токио, 1959.
Вакамидзу Сугуру, 1972 — *Вакамидзу Сугуру* 若水俊. «Маппо: то:мё:-ки» сэйрицу ко: 末法燈明記成立考 (Размышления о возникновении «Записей при свете светильника о конце закона») // Ибараки дзё:си танки дайгаку киё: 茨城女子短期大学紀要 (Труды женского училища Ибараки) 1. 1972. С. 31—19 (пагинация в обратном порядке).
Васубандху, 1994 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994.
Вильгельм, 1996 — *Wilhelm C.* Shinrans Vorstellung von der Rettung der Menschheit. Wiesbaden, 1996.
Гарри, 2003 — *Гарри И.Е.* Дзэн-буддийское миросозерцание Эйхэй До:гэн. М., 2003.
Главева, 2003 — *Главева Д.Г.* Традиционная японская культура: специфика мировосприятия. М., 2003.
Грапард, 1987 — *Grapard A.G.* Linguistic cubism: A singularity of pluralism in the Sanno cult // Japanese Journal of Religious Studies. 14/2—3 (1987). P. 211—234.
Гронер, 1984 — *Groner P.* Saicho: the Establishment of the Japanese Tendai School. Berkeley, 1984.
Гронер, 1987 — *Groner P.* Annen, Tankei, Henjo, and monastic discipline in the Tendai School: The background of the Futsu jubosatsukai koshaku // JJRS. 1987. № 2—3. P. 129—159.
Гронер, 1990 — *Groner P.* The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsū jubosatsukai kōshaku / Chinese Buddhist Apocrypha. Ed by R.E. Buswell. Honolulu, 1990. P. 251—290.
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. 22/1—2 (1995). P. 49—81.
Гронер, 2001 — Groner P. Icons and Relics in Eizon's Religious Activities / Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context. Eds. R.H. Sharf, E. Horton Sharf. Berkeley, 2001.
Гронер, 2002 — *Groner P.* Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century. Studies in East Asian Buddhism 15. A Kuroda Institute Book. Honolulu, 2002.
Гронер, 2005 — Groner P. Tradition and innovation: Eison's self-ordinations and the establishment of new orders of Buddhist practitioners / Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya. Ed. Bodiford W.M. Honolulu, 2005.
Джефф, 1986 — *Jaffe P.D.* Rising from the Lotus: Two Bodhisattvas from the Lotus Sutra as a psychodynamic paradigm for Nichiren // Japanese Journal of Religious Studies. 13/1 (1986). P. 81—105.
Дил, 1999 — *Deal W.E.* Nichiren's Rissho ankoku ron and Canon Formation // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3—4 (1999). P. 325—348.
ДКК, 2006 — Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. [1]. Философия / Под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. М., 2006.
Доббинс, 1989 — *Dobbins J.C.* Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan. Indiana, 1989.
Доббинс, 1998 — *Dobbins J.C.* Envisioning Kamakura Buddhism / Re-Visioning Kamakura Buddhism. Ed. R.K. Payne. Honolulu, 1998. P. 24—42.
Доббинс, 1999 — *Dobbins J.* Genshin's deathbed nembutsu ritual in Pure Land Buddhism / Religions of Japan in Practice. G.J. Tanabe jr. (ed.). Princeton, 1999. P. 166—175.
Доббинс, 2004 — *Dobbins J.C. Letters of the Nun Eshinni.* Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan. Honolulu, 2004.



Догэн, 1956 — До:гэн 道元. Хоккэ тэн Хоккэ 法華転法華 (Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы) / Нихон тэцугаку сисо: дзэнсё: 日本哲学思想全章 (Полное собрание памятников японской философии). Токио, 1956. Т.9. С. 131—148
Догэн, 1970—1972 — До:гэн 道元 / Под ред. Тэрада Тоору 寺田透 и Мидзуно Яоко 水野弥穂子/Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 (Памятники японской философской мысли). Т. 12. Токио, 1970. Т. 13. Токио, 1972.
Догэ, 1993 — *Догэн.* Бэндова. Рассуждения о различении пути / Пер. с яп. А. М. Кабанова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 192—215.
Догэн, 1998 — *Dōgen.* Shōbōgenzō. Vol. 1—4. Trans. Nishijima Gudō Wafu and Thōdō Cross. London, 1998.
Догэн, 2000 — *До:гэн.* Луна в капле росы / Пер. с англ. Рязань, 2000.
Догэн, 2001 — Путь к пробуждению. Главные сочинения наставника До:гэн / Пер. с англ. Р.В. Котенко. СПб., 2001.
Догэн, 2002 — *Догэн.* Избранные произведения / Перевод, предисловие и комментарии А.Г. Фесюна. М., 2002.
Догэн, 2004 — Dogen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Koroku / Tr. by Taigen Dan Leighton & Shohaku Okumura, edited with an introduction by Taigen Dan Leighton; foreword by Tenshin Reb Anderson; introductory essays by Steven Heine and John Daido Loori. Somerville, 2004.
Догэн, 2007 — Dogen. Shobogenzo — The Treasure House of the Eye of the True Teaching / Tr. by rev. master H. Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. Shasta, California, 2007.
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.
Дулина, 2013 — *Дулина А.М.* Становление и эволюция культа божества Хатиман в Японии в VIII–XIV вв. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М.: ИСАА МГУ, 2013.
Дюмулен, 2003 — *Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. М., 2003.
Ермакова, 2002 — *Ермакова Л.М.* К проблеме догматики средневекового синтоизма / Синто — путь японских богов: В 2 т. СПб., 2002. Т. 1. С. 188—202. http://www.ruthenia.ru/folklore/ermakova8.htm
Ёсида Канэёси, 2009 — *Ёсида Канэёси.* Записки на досуге / Пер. А. Мещерякова. М., 2009.
Жирар, 1990 — *Girard F.* Un moine de la secte Kegon a l'epoque de Kamakura, Myoe (1173—1232) et le «Journal des ses reves». Paris, 1990.
Жирар 2007 — *Girard F.* Some aspects of the Kegon Doctrines at the Beginning of the Kamakura Period / Reflecting mirrors: perspectives on Huayan Buddhism. I. Hamar (ed.). Wiesbaden, 2007. P. 309—324.
Завадская, 1975 — *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
Записки без названия, 2008 — Записки без названия (Мумё: дзо:си) / Пер. со старояп., предисл. и коммент. Ю.Е. Гвоздиковой // Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Выпуск XVI. История и культура традиционной Японии / Под ред. И.С. Смирнова, отв. ред. А.Н. Мещеряков. М., 2008. С. 191—392.
Зотц, 1991 — *Zotz V.* Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan. München, 1991.
Игнатович, 1987 — *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.
Игнатович, 1998 — *Игнатович А.Н.* Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 96—195.
Игнатович, 2002 — *Игнатович А.Н.* Школа Нитирэн. М., 2002.

Игнатович, Светлов, 1989 — *Игнатович А.Н., Светлов Г.Е.* Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М., 1989.
Ингрэм, 1988 — *Ingram P.O.* Faith as Knowledge in the Teaching of Shinran Shonin and Martin Luther // Buddhist-Christian Studies. Vol. 8 (1988). P. 23—35.
ИСКБ, 1999 — Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999.
История, 2004 — A History of Japanese Religion / Ed. By Kazuo Kasahara. Tokyo, 2004.
Ито: Сатоси, 2009 — *Itō Satoshi.* The Medieval Cult of Gyōki and Ise Shrines: Concerning the Narratives of Gyōki's Piligrimage to Ise // B. Faure and M. Como (eds). Rethinking Medieval Shinto. Special issue of Cahers d'Extrême-Asie. Vol. 16. Kyoto, 2002. P. 49—69.
И-цзин, 1998 — И Цзин. «Книга перемен» и ее канонические комментарии / Перевод с китайского, предисловие и примечания В.М. Яковлева. М., 1998.
Каваи Хаяо, 1991 — *Kawai Hayao.* The Buddhist Priest Myōe: A Life in Dreams. Venice, CA, 1992.
Кагамисима Гэнрю:, 1985 — *Kagamishima Genryū.* Dōgen and the Lotus Sūtra // Komazawa University. Journal of Buddhist studies 16 (1985). P. 610—589 (пагинация в обратном порядке).
Камо-но Тёмэй, 1988 — *Камо-но Тёмэй.* Записки из кельи / Перевод со старояпонского Н.И. Конрада // Классическая японская проза XI—XIV вв. М., 1988. С. 297—312.
Кана хогосю, 1964 — Кана хо:госю: 仮名法語集 (Собрание проповедей, записанных азбукой). Под ред. Миясака Ю:сё: 宮坂宥勝 / Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Большое собрание памятников классической японской литературы). Т. 83. Токио, 1964.
Карелова, 1998 — *Карелова Л.Б.* Синто-буддийский синкретизм XIII—XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 241—260.
Карелова, 2007 — *Карелова Л.Б.* У истоков японской трудовой этики: история в портретах. М., 2007.
Китабатакэ Тикафуса, 1965 — Китабатакэ Тикафуса 北畠親房. Дзинно: сё:то:ки 神皇正統記 (Записи о правильном наследовании богов и государей). Под ред. Иваса Масаси 岩佐正、Токиэда Мотоки 時枝誠記、Кидо: сайдзо: 木藤才蔵 // Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Большое собрание памятников классической японской литературы). Т. 87. Токио, 1965.
Китабатакэ Тикафуса, 1993 — *Китабатакэ Тикафуса.* Дзинно сётоки / Пер. А.М. Кабанова // Буддизм в Японии. М., 1993. С. 646—656.
Китабатакэ Тикафуса, 2002 — *Китабатакэ Тикафуса.* Дзинносётоки / Пер. Е.К. Симоновой-Гудзенко // Синто — путь японских богов. Т. 2. СПб., 2002. С. 226—239.
Китагава, 1987 — *Kitagawa J.M.* Japanese Religion: An Overview / Eliade M. (ed.) The Encyclopedia of Religion. V. 7. New York and London, 1987. P. 520—538.
Китагава, 2005 — *Китагава Дж.* Религия в истории Японии / Пер. с англ. Н. М. Селиверстова под ред. С.В. Пахомова. СПб., 2005.
Кодзики, 1994 — Записи о деяниях древности. Свиток 1-й — Мифы / Перевод со старояпонского и комментарий Е.М. Пинус. СПб., 1994. Свитки 2-й и 3-й. Перевод, предисловие и комментарий Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб., 1994.
Кодэра Бунъэй, 1978 — *Кодэра Бунъэй* 小寺文頴. Наканокава Дзитихан сэн «Дзюбосацукайхо:»-ни цуйтэ 中川実範撰「受菩薩戒法」について (О «Законе принятия заповедей бодхисаттвы», составленном монахом Дзитиханом из храма Наканокава) / Эйдзан гакуин кэнкю: киё: 叡山学院研究紀要 (Научные труды исследовательского отдела храмов на горе Хиэй) 1 (1978). С. 76—94.



Козловский, 1998 — *Козловский Ю.Б.* Японский амидаизм в эпоху Средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии / Отв. ред. Ю.Б. Козловский. М., 1998. С. 18—29.
Коллкат, 1981 — *Collcutt M.* Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan. Cambridge, 1981.
Курода Тосио, 1975 — *Курода Тосио* 黒田俊雄. Нихон тю:сэй-но кокка-то сю:кё: 日本中世の国家と宗教 (Средневековое японское государство и религии). Токио, 1975.
Курода Тосио, 1996 — The Legacy of Kuroda Toshio. J.C. Dobbins (ed.) // Japanese Journal of Religious Studies 23/3—4 (1996).
Курода Тосио, 2008 — Курода Тосио о религиях Японии. Обзор Н.Н. Трубниковой. Сетевая версия — февраль 2008 / http://trubnikovann.narod.ru/Kuroda.htm.
Кэйдзан, 1990 — Transmission of Light, Zen in the Art of Enlightenment by Zen Master Keizan, Translated and introduction by Thomas Cleary, North Point Press. San Francisco, 1990.
Кэйдзан, 1991 — The Record of Transmitting the Light: Zen Master Keizan's Denkoroku / Translated and introduction by Francis Dojun Cook, Wisdom Publications, 1991.
Кэйдзан, 1993 — The Denkoroku: or The Record of the Transmission of the Light, by Keizan Zenji, translated by Rev. Hubert Nearman, Shasta Abbey Press, 1993.
Кю: буккё:, 1971 — Камакура кю: буккё: 鎌倉旧仏教 (Старый буддизм в эпоху Камакура). Под ред. Камата Сигэо 鎌田茂雄 и Танака Хисао 田中久雄 / Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 (Памятники японской философской мысли). Т. 15. Токио, 1971.
Легенды, 1984 — Японские легенды о чудесах. IX—XI вв. / Перевод с японского, предисловие и комментарии А.Н. Мещерякова. М., 1984.
Ли, 2007 — *Lee K.D.Y.* The prince and the monk: Shōtoku worship in Shinran's Buddhism. NY, 2007.
Линь-цзи, 2001 — *Линь-цзи* лу / Вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С. Гуревич. СПб., 2001.
Лой, 2002 — *Лой Д.* Мертвые слова, живые слова и целебные слова: идеи До:гэна и Экхарта / [До:гэн 2002, 259—275].
Лой, 2009 — *Loy D.R.* Awareness Bound and Unbound: Buddhist Essays. NY, 2009.
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.
Маллер, net — Muller Ch.A. (ed.). Digital Dictionary of Buddhism / http://www.buddhism-dict.net/ddb/
Марра, 1988 — *Marra M.* The development of mappō thought in Japan (II) // JJRS, 15/4, 1988. P. 25—54.
Маслов, 2000 — Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А. Маслова. М., 2000.
Маслов, 2004 — Классические тексты дзэн / Пер. А.А. Маслова. Ростов-на-Дону, 2004.
Масунага Рэйхо, 1958 — *Masunaga Reiho.* Soto Approach to Zen. Tokyo, 1958.
Матида Сохо, 1999 — *Machida Sōhō.* Renegade Monk. Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism. Berkeley, 1999.
Мацубара Юдзэн, 1978 — *Мацубара Ю:дзэн* 松原祐善. «Маппо: то:мё:-ки»-но кэнкю: 末法燈明記の研究 (Исследование «Записей при свете светильника о конце закона»). Токио, 1978.
Мацумото Сиро, 1989 — *Мацумото Сиро:* 松本史郎. Энги-то ку: — нёрайдзо: сисо: хихан 縁起と空如来蔵思想批判 (Взаимозависимое возникновение и пустота — критика философии вместилища Татхагаты). Токио, 1989.

Мацунага, 1969 — *Matsunaga A.* The Buddhist Philosophy of Assimilation. The historical development of the honji-suijaku theory. Ruthland, 1969.
Мацунага, Мацунага, 1974 — *Matsunaga D., Matsunaga A.* Foundations of Japanese Buddhism. V. 2. The mass movement (Kamakura & Muromachi periods). Los Angeles, Tokyo, 1974.
Мацуо Кэндзи, 1988 — *Мацуо Кэндзи* 松尾剛次. Камакура син буккё:-но сэйрицу 鎌倉新仏教の成立 (Становление нового камакурского буддизма). Токио, 1988.
Мацуо Кэндзи, 1997 — *Matsuo Kenji.* What is Kamakura New Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies 24/1—2 (1997). P. 179—189.
Мещеряков, 1987 — *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М., 1987.
Мещеряков, 1992 — *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: культура и текст. М., 1992.
Мещеряков, 2009 – *Мещеряков А.Н.* Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. М., 2009.
Мещеряков, 2012 — *Мещеряков А.Н.* Размер имеет значение: эволюция понятия «островная страна» в японской культуре // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 72—84.
Мещеряков и Грачев, 2003 — *Мещеряков А.Н., Грачев М.В.* История древней Японии. М., 2003.
Мёэ, 1971—1987 — Мё:э-сё:нин сирё: 明恵上人資料 (Досточтимый Мё:э. Материалы.) Т. 1—3. Токио, 1971, 1978, 1987.
Мёэ, 1980 — Мё:э-сё:нин дэнки 明恵上人伝記 (Предания о досточтимом Мё:э.) / Пер. Хираидзуми Акира 平泉洸. Токио, 1980.
Мёэ, 1981 — Мё:э-сё:нин-то Ко:дзандзи 明恵上人と高山寺 (Досточтимый Мё:э и храм Ко:дзандзи). Киото, 1981.
Мёэ, 2000 — *Myoe.* Letter to the Island. Transl. by G.J Tanabe jr. // Dharma rain: sources of Buddhist environmentalism. St. Kaza, K. Kraft (eds.). Boston, MA, 2000.
Мёэ, 2009 — *Мё:э-сё:нин-сю:* 明恵上人集 (Собрание сочинений досточтимого Мё:э). Под ред. Кубота Дзюн 久保田淳. Токио, 1981[1], 2009[3].
Миёси-но Киёюки, 2009 — *Миёси-но Киёюки.* Рекомендации в двенадцати пунктах. Икэн дзю:ни кадзё: (914 г.) // Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Выпуск XXIV. Япония в эпоху Хэйан (794—1185). Составление, введение, перевод с древнеяпонского и комментарии М.В. Грачева. М., 2009. С. 68—94.
Микс, 2007 — *Meeks L.* In Her Likeness: Female Divinity and Leadership in Medieval Chūgūji // Japanese Journal of Religious Studies 34/2 (2007). P. 351—392.
Микс, 2010 — *Meeks L.* Hokkeji and the Reemergence of Femal Monastic Orders in Premodern Japan. Honolulu, 2010.
Моррелл, 1983 — *Morrell R.* Jōkei and the Kōfukuji petition // JJRS 10/1 (1983). P. 6—38.
Моррелл, 1985 — *Morrell R.E.* Sand and Pebbles (*Shasekishū*) The Tales of Mujū Ichien. A voice for Pluralism in Kamakura Buddhism. NY, 1985.
Моррелл, 1987 — *Morrell R.E.* Early Kamakura Buddhism: A Minority Report. With a Foreword by Minoru Kiyota. Fremont, 1987.
Моррелл, 1998 — *Morrell R.E.* Kamakura Buddhism in the Literary Tradition / [Пэйн (ред.) 1998, 70—100].
Мотидзуки Синко:, 1999—2002 — *Mochizuki Shinkō.* Pure Land Buddhism in China: A Doctrinal History. Transl. by L.M. Pruden // Pacific World. 1999—2002.
МСД — Мансин сандзоку дзо:кё: 卍新纂續藏經 (Новое дополненное хранилище сутр). http://www.cbeta.org/result/X67.htm



Мудрецы Китая, 1994 — Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Перевод Л.Д. Позднеевой. СПб., 1994.
Мумонкан 1997 — Мумонкан. Застава без ворот. Сорок восемь классических коанов Дзэн с комментариями Р.Х. Блайса. СПб., 1997.
Мураками Сэнсё:, 1898 — *Мураками Сэнсё:* 村上専精. Нихон буккё: сико: 日本仏教史綱 (Нити истории японского буддизма). Токио, 1898.
Накорчевский, 1988 — *Накорчевский А.А.* Семь гатх высокомудрого Иппэна // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Ч. 2. М., 1988.
Накорчевский, 1989 — *Накорчевский А.А.* Проблемы онтологии и космологии в учении Иппэна // Религиозно-философские учения Востока: материалы к теме / Под ред. Г.Б. Шаймухамбетовой. М., 1989.
Накорчевский, 1989 дисс. — *Накорчевский А.А.* Религиозно-философское учение средневекового мыслителя Иппэна (1293—1389): Из истории амидаизма: Дисс. ... канд. филос. наук. М., 1989.
Нарита Тэйкан, 1971 — Нарита Тэйкан 成田貞寛. Какукэн сэн «Сангоку дэнто:ки»-но кэнкю: 覚憲撰三国伝燈記の研究 / (Исследование «Записей о передаче светильника в трех странах», составленных Какукэном) Буккё: Дайгаку дайгакуин кэнкю: киё: 仏教大学大学院研究紀要(Труды Исследовательского института Буддийского университета). № 2. Токио, 1971. P. 199—241.
Науманн, 1994 — *Naumann N.* Die Einheimishe Religion Japans. T. II. Leiden, 1994.
Непрошеная повесть 1988 — *Нидзё.* Непрошеная повесть / Пер. И. Львовой // Старинные японские повести. М., 1988.
Нитирэн, 1956 — *Нитирэн* 日蓮. Садо госё 佐渡御書 (Письмо с острова Садо) // Нихон тэцугаку сисо: дзэнсё: 日本哲学思想全章 (Полное собрание памятников японской философии). Токио, 1956. Т. 9. С. 157—168.
Нитирэн, 1970 — Нитирэн 日蓮. Под ред. Токоро Сигэмото 戸頃重基 и Такаги Ютака 高木豊 / Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 (Памятники японской философской мысли). Т. 14. Токио, 1970.
Нитирэн, 1988 — Сё:ва тэйхон *Нитирэн-сё:нин* ибун 昭和定本日蓮上人遺文 (Наследие святого Нитирэна. Критическое издание эпохи Сё:ва). Подготовлено институтом исследований школы Нитирэн университета Риссё. Минобу, 1988.
Нитирэн, web — The Writings of Nichiren Daishonin / http://www.sgilibrary.org/writings.php
Нихон рёики, 1995 — Нихон рё:ики. Японские легенды о чудесах. Свитки 1-й, 2-й и 3-й / Перевод со старояпонского, предисловие и комментарий А.Н. Мещерякова. СПб., 1995.
Нихон сёки, 1997 — Нихон сёки. Анналы Японии / Перевод со старояпонского и комментарии Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II — Свитки XVII—XXX. СПб., 1997.
Норито. Сэммё, 1991 — Норито. Сэммё / Перевод со старояпонского, исследование и комментарий Л.М. Ермаковой. М., 1991.
Оосуми Кадзуо, Доббинс, 2005 — *Ōsumi Kazuo.* Buddhism in the Kamakura period / Translated, adapted, and expamded by *J.C. Dobbins* // The Cambridge History of Japan Vol. 3. Medieval Japan Kozo Yamamura (ed.). Cambridge, 2005 (1990[1]). P. 544—582.
Оотани Тэруо, 1966 — Оотани Тэруо 大谷旭雄. Дзитихан «Бё:тю: сюго:»-ни цуйтэ 実範「病中修行記」について (О «Записках о подвижничестве в пору болезни» Дзитихана) / Буккё: бунка кэнкю: 仏教文化研究 (Исследования по буддийской культуре). 13 (1966). С. 43—58.

Оохаси Тосио, 2001 — *Оохаси Тосио* 大橋俊雄. Иппэн-хидзири 一遍聖 (Странник Иппэн). Токио, 2001.
Повесть о доме Тайра, 1982 — Повесть о доме Тайра / Пер. И. Львовой. М., 1982.
Пруден, 1991—1993 — *Pruden L.M.* The Hasshu koyo by the scholar-monk Gyonen // Pacific World 7 (1991), 8 (1992), 9 (1993).
Пэйн (ред.), 1998 — Re-Visioning Kamakura Buddhism / Ed. R.K. Payne. Honolulu, 1998.
Пэйн, Лейтон (ред.), 2006 — Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.; NY, 2006.
Рамбелли, 1996 — *Rambelli F.* Religion, ideology of domination, and nationalism: Kuroda Toshio on the discourse of shinkoku // Japanese Journal of Religious Studies 23/3—4 (1996). P. 387—426.
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.
Рамбелли, 2006 — *Rambelli F.* Texts, talismans, and jewels: the *Reikiki* and the performativity of sacred texts in medieval Japan / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.; NY, 2006. P. 52—78.
Риссё: ко:сэй-кай, web — Rissho Kosei-kai, Buddhism for Today / http://www.rk-world.org
Родд, 1978 — *Rodd L.R.* Nichiren and setsuwa // Japanese Journal of Religious Studies. 5/2—3 (1978). P. 159—185.
Родс, 1980 — *Rhodes R.F.* Saicho's Mappo Tomyoki: The Candle of the Latter Dharma, Translated with an Introduction // The Eastern Buddhist 13:1 (1980. P. 79—103. http://nichirenscoffeehouse.net/books/Candle.html
Родс, 2007 — *Rhodes R.F.* Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Consrtuction of Pure Land Discourse in Heian Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 34/ 2 2007). P. 249—270.
Розенберг, 1991 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991.
Рон, 2003 — *Ron R.* Powerful Warriors and Influential Clergy. Interaction and Conflict between Kamakura Bakufu and Religious Institutions. A dissertation... for the degree of doctor of philosophy. Hawaii University. Honolulu, 2003.
Сасаки Каору, 1988 — *Сасаки Каору* 佐々木馨. Тю:сэй кокка-но сю:кё: ко:дзо: 中世国家の宗教構造 (Структура религий в средневековом японском государстве). Токио, 1988.
Сато: Мона, 2008 — *Сато: Мона* 佐藤 もな. Дзицухан «Бё:тю: сюго:-ки»-но синсюцу сяхон-ни цуйтэ 実範『病中修行記』の新出写本について (О новонайденной рукописи «Записок о подвижничестве в пору болезни» Дзитихан) // Индогаку буккё:гаку кэнкю: 印度學佛教學研究 (Исследования по индологии и буддологии) 56(2). 2008. С. 521—525.
Сато Хироо, 1995 — Сато: Хироо 佐藤弘夫. Синкоку сисо: ко: 神国思想考 (К рассмотрению «учений о божественной стране») / Нихонси кэнкю: (Исследования по истории Японии). Вып. 390. Токио, 1995. С. 1—30.
Сато Хироо, 1999 — *Sato Hiroo.* Nichiren's View of Nation and Religion // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3—4 (1999). P. 307—324.
Сигараки Такамаро:, 2004 — *Shigaraki Takamaro.* Sogar der Gute wird erlöst, um wie viel mehr der Böse. Der Weg des buddhistischen Meisters Shinran. Übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Volker Zotz. Luxembourg, 2004.
Синкокинсю, 2001 — Синкокинсю. Японская поэтическая антология XIII века: В 2 т. Т. 2 / Перевод с японского, предисловие и комментарий И.А. Борониной. МП., 2001.
Синран, 1972 — Синран-сё:нин-сю: 親鸞上人集 (Сборник сочинений досточтимого Синран) / Сост. и комм. Умэхара Такэси 梅原猛. Токио, 1972.



Синран, 1975 — Синран 親鸞. Под ред. Хосино Гэмпо: 星野元豐, Исида Мицуюки, 石田充之, Иэнага Сабуро: 家永三郎 / Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 (Памятники японской философской мысли). Т. 11. Токио, 1975.
Синран, 1976 — *Синран* васан-сю 親鸞和讃集 (Собрание стихотворений Синран). Токио, 1976.
Синран, 1989 — *Shinran:* an Introduction to His Thought by Yoshifumi Ueda & Dennis Hirota. Kyoto, 1989.
Синран, 1997 — The Collected Works of Shinran / Trans. D. Hirota, Inagaki Hisao, Michio Tokunaga, and Ryushin Uryuzu. V. 1—2. Kyoto, 1997. http://www.shinranworks.com/
Синран, 1998 — *Синран.* Сущность «Трактата о единственно-вере» / Перевод и комментарии А.А. Михалева. Отв. ред. Ю.Б. Козловский // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 362—378.
Синто, 1977 — Тю:сэй синто:-рон 中世神道論 (Трактаты средневекового синтоизма) / Под ред. Оосуми Кадзуо. Токио, 1977.
Синто, 2002 — Синто — путь японских богов: В 2 т. СПб., 2002.
СКД, 1940 — Синсю: канва дайдзитэн 新修漢和辞典 (Новый большой словарь китайских и японских иероглифов). Токио, 1940.
Сока гаккай, web — Soka Gakkai International / http://www.sgi.org/
Стоун, 1998 — *Stone J.* Chanting the August Title of the *Lotus Sutra: Daimoku* Practices in Classical and Medieval Japan / Re-Visioning Kamakura Buddhism. Ed. R.K. Payne. Honolulu, 1998. P. 116—166.
Стоун, 1999а — *Stone J.* Biographical Studies of Nichiren. Review article // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3—4 (1999). P. 441—458.
Стоун, 1999б — *Stone J.* Rebuking the enemies of the Lotus: Nichirenist exclusivism in historical perspective // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3—4 (1999). P. 231—259.
Стоун, 1999в — *Stone J.* The Contemplation of Suchness / Religions of Japan in Practice. G.J. Tanabe jr. (ed.). Princeton, 1999. P. 199—209.
Стоун, 1999г — *Stone J.* Some Reflection on Critical Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. 1999. 26/1—2. P. 159—188.
Стоун, 2003 — *Stone J.* Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu, 2003.
Стоун, 2006 — *Stone J.* "Not mere written words": perspectives on the language of the *Lotus Sūtra* in Medieval Japan / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.; NY, 2008. P. 160—194.
Стоун, 2006а — *Stone J.* Just Open Your Mouth and Say "A". A-Syllable Practice for the Time of Death in Early Medieval Japan // The Pacific World. 2006. N 8. P. 167—189.
Сутра о мудрости и глупости, 2002 — Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Перевод с тибетского, введение и комментарий Ю.М. Парфионовича. М., 2002.
Сутра о нирване, 2005 — Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы) / Пер. с англ. и комментарии Ф.В. Шведовского; под ред. Т.П. Григорьевой. СПб., 2005.
Суэки Фумихико, 1984 — *Суэки Фумихико* 末木文美士. «Кансин рякуё:-сю:»-но кэнкю: 観心略要集の研究 (Исследование «Собрания кратких сведений о созерцании сердца») // То:ё: бунка кэнкю:дзё киё: 東洋文化研究所紀要 (Труды Исследовательского института восточных культур), 95 (1984). С. 179—294.
Суэки Фумихико, 1993 — *Суэки Фумихико* 末木文美士. Нихон буккё: сисо:си ронко: 日本仏教思想史論考 (Историко-философские рассуждения о буддизме Японии). Токио, 1993.
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.

Суэки Фумихико, 1999а — *Суэки Фумихико* 末木文美士. Камакура-буккё:-то гэндай 鎌倉仏教と現代 (Камакурский буддизм и современность) // Komazawa University. Journal of Buddhist studies 30 (1999). С. 17—44.

Суэки Фумихико, 1999б — *Sueki Fumihiko*. Nichiren's Problematic Works // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3—4 (1999). P. 262—280.

Сыма Цянь, 1996 — *Сыма Цянь*. Исторические записки («Шицзи»). Т. VII / Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. М., 1996.

Сэнсом, 1999 — *Сэнсом Дж.Б.* Япония: краткая история культуры. СПб., 1999.

Сясэкисю:, 1966 — Сясэкисю 沙石集 (Собрание песка и камней). Под ред Ватанабэ Цуная 渡辺綱也 / Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Большое собрание памятников классической японской литературы). Т. 85. Токио, 1966.

Тайгэн Дэн Лейтон, 2005 — *Taigen Dan Leighton*. Dogen's Appropriation of the Lotus Sutra Ground and Space // Japanese Journal of Religious Studies 31/2 (2005). P. 85—105.

Тайгэн Дэн Лейтон, 2007а — *Taigen Dan Leighton*. The *Lotus Sūtra* as a source for Dōgen discource style / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton. L.; NY, 2006. P. 195—217.

Тайгэн Дэн Лейтон, 2007б — *Taigen Dan Leighton*. Visions of Awakening Space and Time: Dogen and the Lotus Sutra. Oxford, 2007.

Тайхорё:, 1985 — Свод законов «Тайхорё». 702—718 гг. I—XV законы / Вступительная статья, перевод с древнеяпонского и комментарий К.А. Попова. М., 1985.

Такаги Ютака, 1961 — *Такаги Ютака* 高木豊. Нитирэн — соно гё:до:-то сисо: 日蓮その行道と思想(Нитирэн — деятельность и философское учение). Токио, 1961.

Тамура Ёсиро, 1965 — *Тамура Ёсиро:* 田村芳郎. Камакура син буккё: сисо:-но кэнкю: 鎌倉新仏教思想の研究 (Исследования по философским учениям нового буддизма эпохи Камакура). Токио, 1965.

Тамура Ёсиро, 1969 — *Тамура Ёсиро:* 田村芳郎. Нихон буккё:си-ню:мон 日本仏教史入門 (Введение в изучение японского буддизма). Токио, 1969.

Тамура Ёсиро, 1973 — *Тамура Ёсиро:* 田村芳郎. Тэндай хонгаку сисо: гайсэцу 天台本覚思想概説 (Очерк философии исконной просветленности школы Тэндай) [Хонгаку 1973, 477—548].

Тамура Ёсиро, 1975 — *Тамура Ёсиро:* 田村芳郎. Нитирэн. Дзюнкё:-но нёрайси 日蓮 殉教の如来使 (Нитирэн. Мученик, посланец Татхагаты). Токио, 1975.

Тамура Ёсиро, 2005 — *Tamura Yoshirō*. Japanese Buddhism. A Cultural History. Translated by J. Hunter. Tokyo, 2005 (2000[1]).

Танабэ (ред.), 1999 — Religions of Japan in Practice. G.J. Tanabe jr. (ed.). Princeton, 1999.

Танабэ, 1992 — *Tanabe G.J. Jr.* Myōe the dreamkeeper. Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism. Harvard, 1992.

Танабэ, Танабэ, 1989 — *Tanabe G.J. jr., Tanabe W.J.* (eds). The Lotus Sutra in Japanese Culture. Honolulu, 1989.

Танака Хисао, 1961 — *Танака Хисао* 田中久夫. Мё:э 明恵. Токио, 1961.

Торчинов, 1993 — *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт религиозно-философского описания. СПб., 1993.

Торчинов, 2001 — *Торчинов Е.А.* Буддийская философия в Китае // Философия китайского буддизма. СПб., 2001.

Трактат о пробуждении веры, 1997 — Трактат о пробуждении веры в Махаяну / Перевод 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) / Перевод 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, 2007 — *Трубникова Н.Н.* Сайтё о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.; Благовещенск, 2007, № 2. С. 66—77.

Трубникова, 2010 — *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М., 2010.

Трубникова, Бабкова, 2010 — Традиция «исконной просветленности» и споры между буддийскими школами в Японии в эпоху Камакура (XIII в.) // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 123—133.

Трубникова, Бачурин, 2009 — *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. IX—XII вв. М., 2009. http://www.cbeta.org/index.htm

ТСД — Тайсё: синсю: дайдзо:кё: 大正新脩大藏經 (Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:) Т. 1—100, Токио, 1960—77. http://www.cbeta.org/index.htm

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.

Тэрасава Дзюнсэй, 2002 — *Тэрасава Дзюнсэй*. Учение Нитирэн для нашего века [Игнатович 2002, 12—48].

Уатт, 1999 — *Watt P.* Eison and the Shingon Vinaya Sect / Religions of Japan in Practice. G.J. Tanabe jr. (ed.). Princeton, 1999. P. 89—97.

Унно, 1998 — *Unno M.T.* Recommending Faith in the Sand of the Mantra of Light: Myōe Kōben's Kōmyō Shingon Dosha Kanjinki / Re-Visioning Kamakura Buddhism. Ed. R.K. Payne. Honolulu, 1998. P. 167—217.

Унно, 2004 — *Unno M.* Shingon Refractions: Myoe and the Mantra of Light. Somerville, 2004.

Унно, 2006 — *Unno M.T.* The body of time and the discourse on precepts / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton (eds.). L.; NY, 2006. P. 126—147.

Федянина, 2008 — *Федянина Л.* Китано тэндзин энги как исторический источник культа Сугавара Митидзанэ / Orientalia et Clessica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Под ред. И С. Смирнова. Вып. XV. История и культура традиционной Японии. Отв. ред. А.Н. Мещеряков. М., 2008. С. 119—189.

Феоктистов, 1976 — Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976.

Философия буддизма, 2011 — Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2011.

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 // JJRS 29/1—2 (2002). P. 67—106.

Форд, 2005 — *Ford J.L.* Competing With Amida: A Study and Translation of Jōkei's Miroku kōshiki // Monumenta Nipponica. 60/1 (Spring 2005). P. 43—79.

Форд, 2006 — *Ford J.L.* Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan. Oxford, 2006.
Форд, 2006a — *Ford J.L.* Buddhist ceremonials (*kōshiki*) and the ideological discourse of established Buddhism in Early Medieval Japan / Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism. R.K. Payne and T.D. Leighton (eds). L.; NY, Routledge, 2006. P. 97—125.
Форд, 2008 — *Ford J.L.* Jōkei and Kannon: Defending Buddhist Pluralism in Medieval Japan // The Eastern Buddhist. 39/1 (2008). P. 11—28.
Фоурд, 1977 дисс. — *Foard J.* Ippen Shōnin and Popular Buddhism in Kamakura Japan. Ph.D. dissertation. Stanford, 1977.
Фоурд, 1980 — *Foard J.H.* In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies 7/4 (1980). P. 261—291.
Фоурд, 1998 — *Foard J.* What One Kamakura Story Does: Practice, Place? And Text in the Accuont of Ippen in Kumano / Re-Visioning Kamakura Buddhism. Ed. R.K. Payne. Honolulu, 1998. P. 101—115.
Хаббард, Свенсон (ред.), 1997 — Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism. Ed. J. Hubbard and P.L. Swanson. Honolulu, 1997.
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. 26/3—4 (1999). P. 281—306.
Хайне, 2002 — *Хайне С.* Временность герменевтики в Сёбо Гэндзо До:гэна / [До:гэн 2002, 228—238].
Хайне, 2003 — *Heine S.* Did Dogen Go to China? Problematizing Dogen's Relation to Ju-ching and Chinese Ch'an // Japanese Journal of Religious Studies. 30/1—2 (2003). P. 27—59.
Хакамая Нориаки, 1989 — *Хакамая Нориаки* 袴谷憲昭. Хонгаку сисо:-хихан 本覚思想批判 (Критика философии исконной просветленности). Токио, 1989.
Ханано Митиаки, 1979 — *Ханано Митиаки*. Тю:ко Тэндай бункэн-то нэмбцу сисо: 中古天台文献と念仏思想 (Средневековые памятники словесности школы Тэндай и философия памятования о будде) / Эйдзан Дзё:до-кё:-но кэнкю: 叡山浄土教の研究 (Исследования по учениям о Чистой земле на горе Хиэй). Токио, 1979. С. 318—346.
Хара Кацуро:, 1929 — Хара Кацуро: 原勝郎. То:дзай-но сю:кё: кайкаку 東西の宗教改革 (Реформация в религиях Востока и Запада) / Нихон тю:сэйси-но кэнкю: 日本中世史之研究 (Исследования по средневековой истории Японии). Токио, 1929. С. 304—321.
Хардакр, 1989 — *Hardacre H.* Shinto and the state, 1868—1998. Princeton, 1989.
Харуё, 1975 — *Haruyo L.* The Yasutoki-Myoe Discussion. A Translation from Togano-o Myoe Shonin Denki // *Monumenta Nipponica*. Vol. 30. No. 2 (Summer, 1975). P. 203—210.
Хирота, 1997 — *Hirota D.* No Abode: The Record of Ippen. Honolulu, 1997.
Хонгаку, 1973 — Тэндай хонгакурон 天台本覚論 (Рассуждения школы Тэндай об исконной просветленности). Под ред. Тада Ко:рю: 多田厚隆, О:кубо Рё:дзюн 大久保良順, Тамура Ёсиро: 田村芳郎, Асаи Эндо: 浅井圓道 / Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 (Памятники японской философской мысли). Т. 9. Токио, 1973.
Хонэн, Иппэн, 1971 — *Хо:нэн* 法然, *Иппэн* 一遍. Под ред. Оохаси Тосио 大橋俊雄 / Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 (Памятники японской философской мысли). Т. 10. Токио, 1971.
Хоракудзи, net — http://www.horakuji.hello-net.info/lecture/index.htm.
Хортон, 2004 — *Horton S.* The Influence of the Ōjōyōshū in Late Tenth- and Early Eleventh-Century Japan // Japanese Journal of Religious Studies. 31/1 (2004). P. 29—54.



Хуэй-юань, 1993 — Хуэй-юань. Монах не должен оказывать почести императору / Пер. с кит. А.С. Мартынова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 179—192.
Шайд, web — *Scheid B.* Religiol in Japan. Ein Web-handbuch // http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Religion-in-Japan
Шохин, 1997 — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
Эванс, 2001 — *Evans A.L.* Shinto norito: A Book of Prayers. Victoria, 2001.
Эйдзон, 1997 — Сайдайдзи Эйдзон дэнки сю:сэй 西大寺叡尊伝記集成 (Собрание записей о монахе Эйдзон из храма Сайдайдзи). Киото, 1997.
Эйдзон, 2007 — *Quinter D.* (tr.). Votive Text for the Construction of the Hannyaji Mañjuśrī Bodhisattva Statue: A Translation of Hannyaji Monju Bosatsu Zō Zōryū Ganmon // Monumenta Nipponica. Vol. 62. Number 4 (Winter 2007). P. 469—479.
Эндрюс, 1973 — *Andrews A.A.* The Teaching Essential for Rebirth: A Study of Genshin's Ōjōyōshū. Tokyo, 1973.
Энциклопедия синто, 2010 — Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / Orientalia et Classica: труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XXVI. Отв. ред. А.Н. Мещеряков. М., 2010.
Энциклопедия синто, web — Encyclopedia of Shinto http://eos.kokugakuin.ac.jp.
Эсин, 1927 — *Эсин со:дзу* дзэнсю: 恵心僧都全集 (Полное собрание сочинений Эсин, главы общины). В 5 т. Т. 1. Хиэйдзан, 1927.
Юса Митико, web — *Yusa Michiko.* The Lotus Sutra and Dogen's Zen Hermeneutics / Paper for the International Conference on the Lotus Sutra, 10—12 July 2002, Tokyo. http://dept.xztc.edu.cn/wts/wtswh/Article_Show.asp?ArticleID=2487
Ямамура (ред.), 1990 — The Cambridge History of Japan Vol. 3. Medieval Japan. Kozo Yamamura (ed.). Cambridge, 1990.

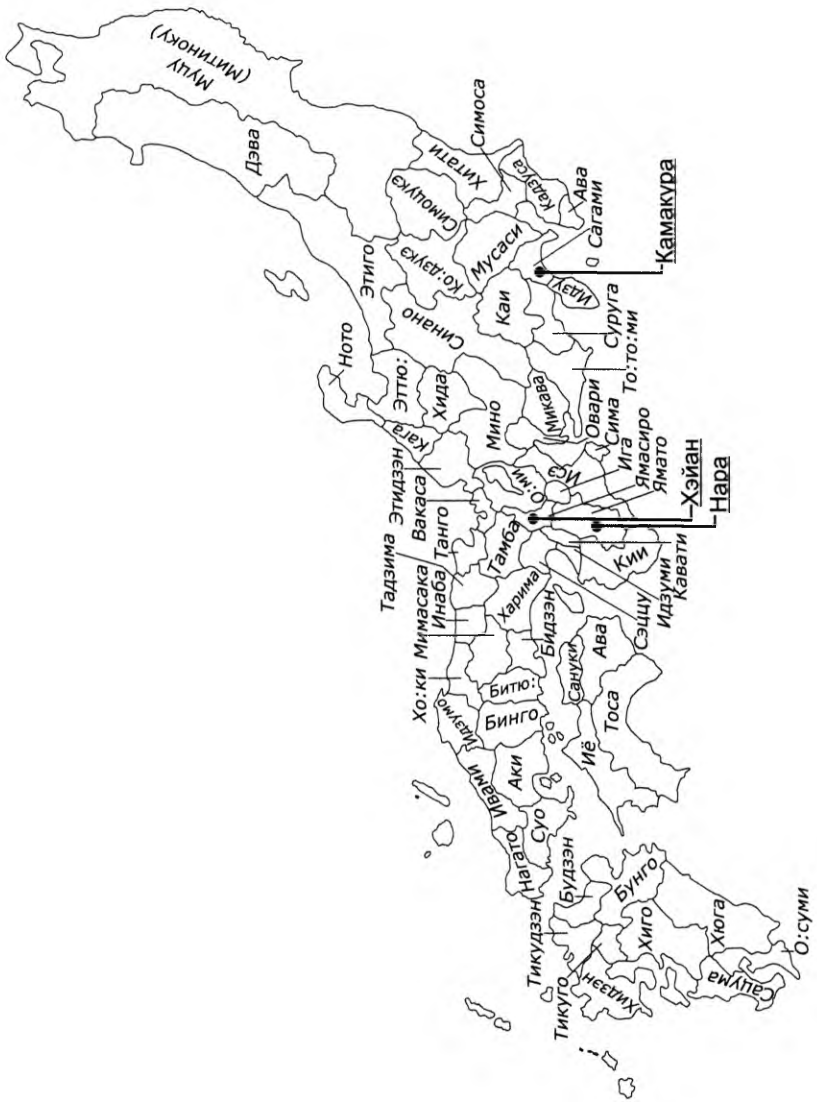



Схема 1. Япония в эпоху Камакура



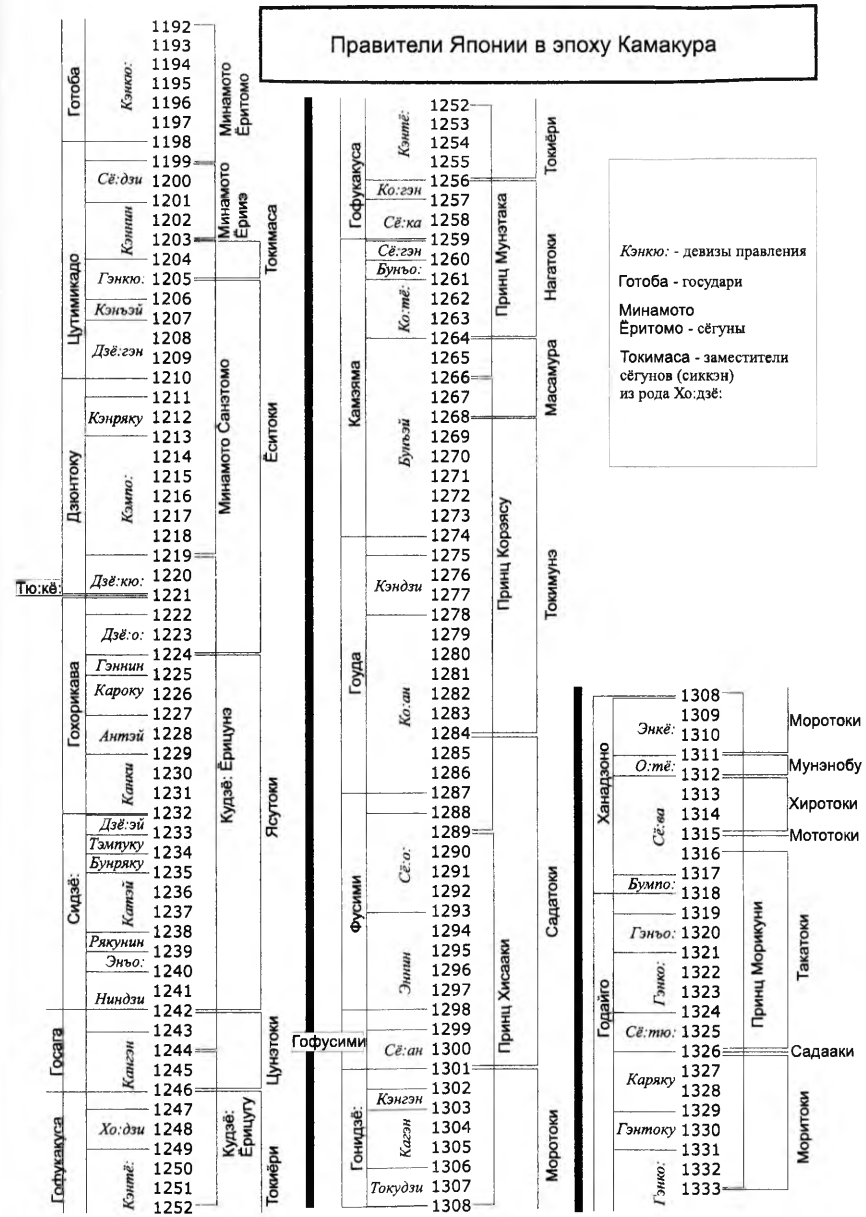



Схема 2. Правители Японии конца XII – начала XIV в.

## Передача наставлений в школе Тэндай

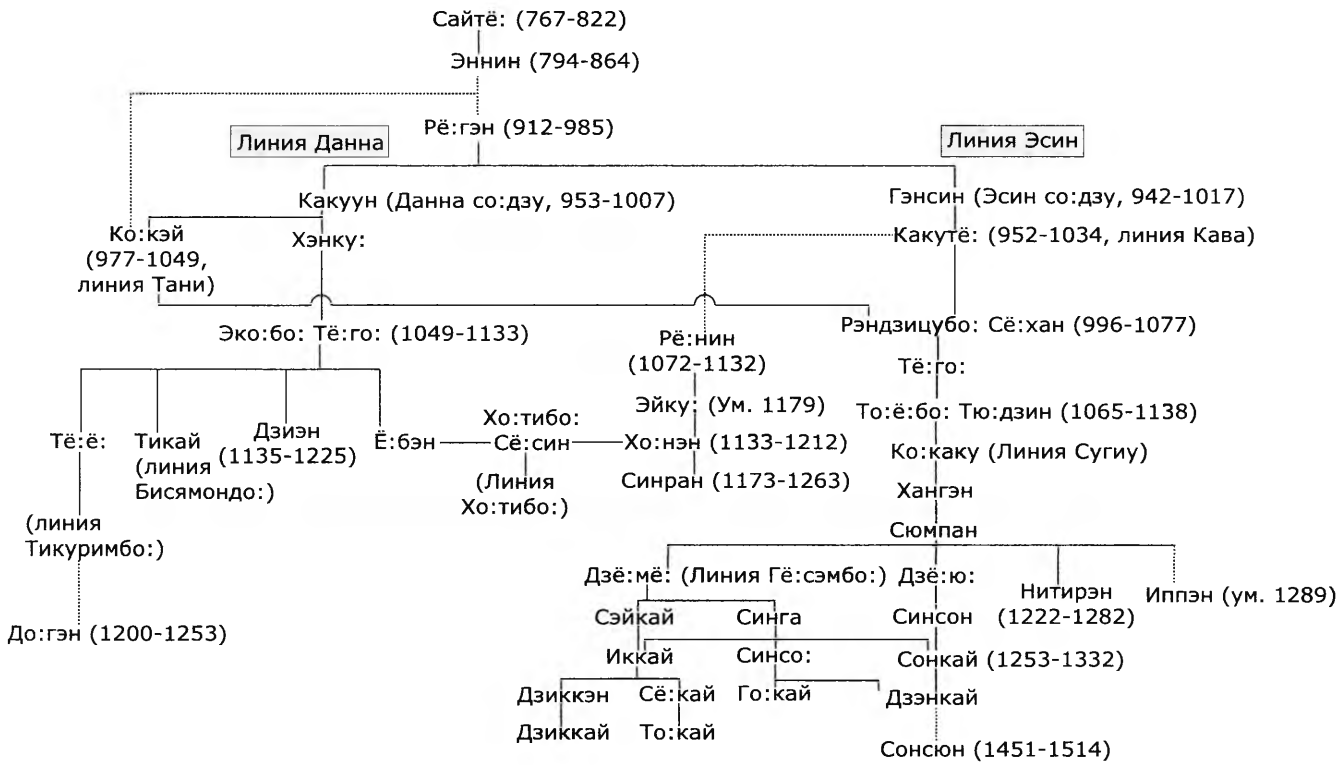



Схема 3. Наставники школы Тэндай и основатели новых движений XII–XIII вв.

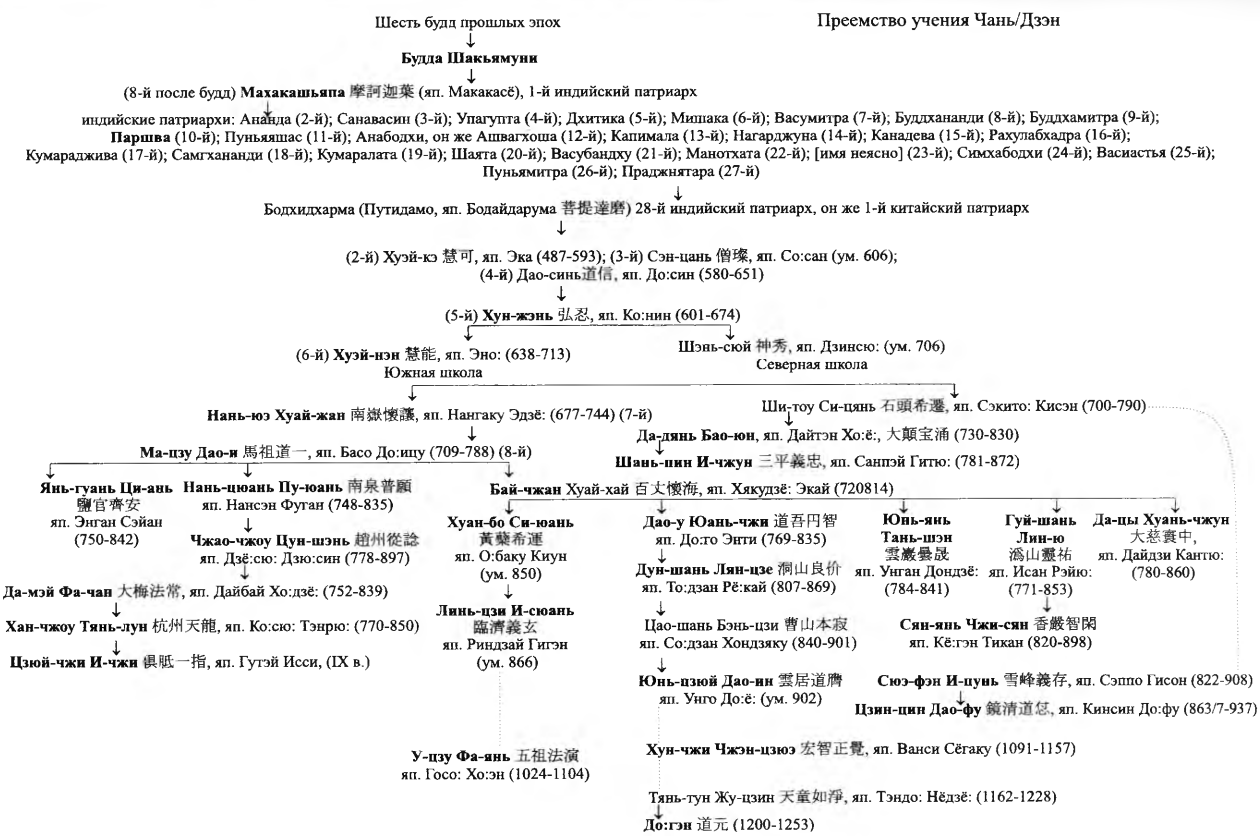



Схема 4. Наставники традиций чань и дзэн

Знак А 阿字, *А-дзи*

Схема 5. Знак А

## Мандала Цветка Дхармы
## 法華曼荼羅, *Хоккэ-мандара*

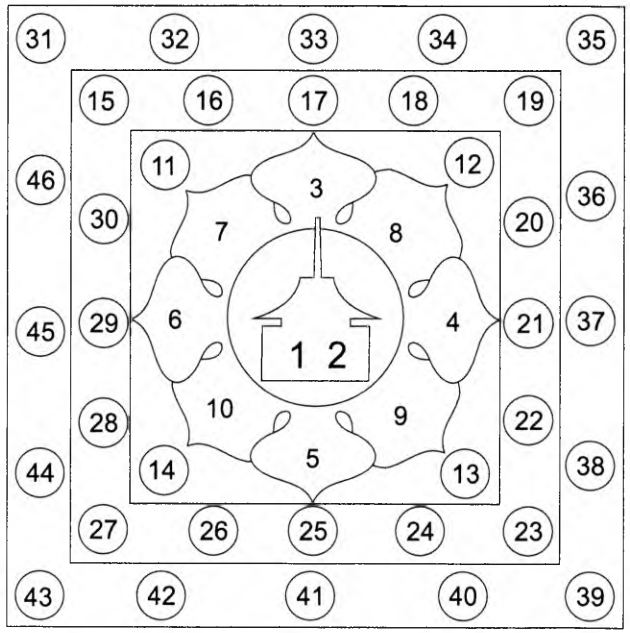



Схема 6. Мандала Лотосовой сутры



**Расшифровка схемы 6**

Внутри пагоды:

1 — Будда Шакьямуни 釈迦, яп. Сяка;

2 — будда Многочисленные Сокровища 多宝, яп. Тахо:, санскр. Прабхутаратна, сидит правым боком к Шакьямуни — тем самым он выражает почтение Будде всех времён.

Пагода стоит на цветке лотоса, окружённая сиянием.

С мандалы «Мира-Чрева» для этой картины берётся раскрытый лотос с восемью лепестками. В «Мире-Чреве» в середине такого лотоса восседает Махавайрочана, а здесь стоит Драгоценная Пагода.

На лепестках лотоса располагаются восемь бодхисаттв:

3 — Манджушри 文殊, яп. Мондзю;

4 — Чудесный Звук 妙音, яп. Мё:он, санскр. Гадгадасвара;

5 — Неисчерпаемые Мысли 無盡意, яп. Мудзинни, санскр. Акшаямати;

6 — Всеобъемлющая Мудрость 普賢, яп. Фугэн, санскр. Самантабхадра;

7 — Майтрейя 彌勒, яп. Мироку;

8 — Царь Врачевания 薬王, яп. Якуо:, санскр. Бхайшаджьяраджа;

9 — Всегда Продвигающийся В Совершенствовании 常精進, яп. Дзё:сё:син; санскр. Нитьодьюкта;

10 — Внимающий Звукам Мира 観世音, яп. Кандзэон, санскр. Авалокитешвара.

Все эти бодхисаттвы — действующие лица «Лотосовой сутры», в ней рассказано об их подвижничестве на благо всех существ.

Между лепестками лотоса видны жезлы-ваджры с тремя остриями.

По углам центрального квадрата изображены четверо главных учеников Будды:

11 — Махакашьяпа 摩訶迦葉, яп. Мака-Касё:;

12 — Субхути 須菩提, яп. Сюбодай;

13 — Шарипутра 舎利弗, яп. Сярихоцу;

14 — Маудгальяяна 目蓮, яп. Мокурэн.

Эти ученики, хотя и считали Будду земным учителем, приняли его истинное учение, признали, что он — вечный Будда, и последовали за ним дальше. Через этих четверых устанавливается связь между ранним буддийским учением и более поздним учением махаяны.

Второй от центра квадрат занимают шестнадцать бодхисаттв, взятых с мандалы «Мира-Жезла».

По углам — четверо «бодхисаттв внешних подношений»:

15 — Цветок 花, яп. Кэ, санскр. Пушпа;

19 — Светильник 燈, яп. То:, санскр. Лока;

23 — Благовонное притирание 塗, яп. То, санскр. Гандха

27 — Благовонное курение 香, яп. Ка, санскр. Дхупа;

Эти бодхисаттвы помогают проводить буддийский обряд, совершать подношения: цветами, зажжёнными светильниками и разными благовониями. Согласно «тайному учению», эти бодхисаттвы впервые являются в мир, когда от света будды Махавайрочаны возникают будды четырёх сторон света и совершают подношения друг другу.

Посередине каждой стороны (это место на мандале называется «воротами») изображены «бодхисаттвы привлекательности», их тоже четверо:

17 — Цепь 鎖 яп. Са, санскр. Спхота;

21 — Колокольчик 鈴 яп. Рэй, санскр. Веша;

25 — Крюк 鉤 яп. Ко:, санскр. Анкуша;

29 — Силки 索, яп. Саку, санскр. Паша;

Имена восходят к снастям, служащим для того, чтобы приманивать и ловить живые существа в круговороте перерождений — и вызволять их. Они, по «тайному» учению, появляются, когда вселенский будда притягивает к себе все существа, возникшие от его света.

Ещё во втором квадрате изображены восемь бодхисаттв, слушавших проповедь Будды на Орлиной горе:

16 — Обретший Великие Силы 得大勢, яп. Токудайсэй, санскр. Махастхамапрапта;

18 — Драгоценная Ладонь 寶手, яп. Хо:сю, санскр. Ратнапани;

20 — Драгоценный Стяг 寶幢, яп. Хо:то:, санскр. Ратнакету;

22 — Звёздная Обитель 星宿, яп. Сэйсюку, санскр. Накшатранатха;

24 — Драгоценная Луна 寶月, яп. Хо:гэцу, санскр. Ратначандра;

26 — Полная Луна 滿月, яп. Мангэцу, санскр. Чандра-амшу;

28 — Мужественный Дарующий 勇施, яп. Ю:сэ, санскр. Прадханашура;

30 — Исполнение Всех Правил一切儀成就, Иссайгидзё:дзю:. Неясно, которому из бодхисаттв сутры соответствует это имя; в сутре его нет, оно появляется только в руководствах Бу-куна (и встречается в других «тайных» текстах).

Внешний квадрат заполняют шестнадцать существ. Посередине каждой стороны, в «воротах» — хранители стран света, они же «небесные государи» 天王, яп. тэнно:, а именно:

33 — Властитель Страны 持国, яп. Дзикоку, санскр. Дхритараштра, Восток;

37 — Достигший Высоты 成長, яп. Дзо:тё:, санскр. Вирудхака, Юг;

14 — Широкоглазый 広目, Ко:моку, санскр. Вирупакша, Запад;

45 — Вайшравана 毘沙門, яп. Бисямон, Север.

По углам — четверо хранителей обряда, они же «светлые государи» 明王, яп. мё:о:, санскр. видьяраджа:

31 — Великий Добродетельный 大威徳 яп. Дайитоку, санскр. Яманатака;

35 — Кундали 軍荼利, яп. Гундари;

39 — Неподвижный 不動, яп. Фудо:, санскр. Ачаланатха;

43 — Властитель Трёх Миров 降三世, яп. Госандзэ, санскр. Трайлокавиджая.

Между ними — цари, правящие существами восьми видов:

32 — Брахма 梵天, яп. Бонтэн (правит здесь змееподобными махорагами);

34 — Индра 帝釈, яп. Тайсяку (правит богами);

36 — Махешвара 大自在, яп. Дайдзидзай (правит здесь людоедами-якшами);

38 — Царь драконов по имени Нанда 難陀龍王, яп. Нанда-рю:о: (правит драконами-нагами);

40 — Царь киннар по имени Чудесная Дхарма 妙法豎那羅王, яп. Мё:хо: Дзюнарао: (правит киннарами, небесными музыкантами — полулюдьми-полуптицами или полулюдьми-полуконями);

42 — Царь гандхарв по имени Радостный Звук 樂音乾闥婆王, яп. Ракуон кэндацубао: (правит небесными музыкантами-гандхарвами);

44 — Царь асур по имени Рагала 羅喉阿修羅王, яп. Раго:-асюрао: (правит воинственными демонами-асурами);

46 — Царь гаруд по имени Точный Звук 如意伽樓羅王, яп. Нёон-карурао: (правит птицеподобными гарудами).

Между изображениями почитаемых существ расположены двусторонние жезлы с тремя остриями на каждом конце, окружённые сиянием.



# Мандала *гохондзон*

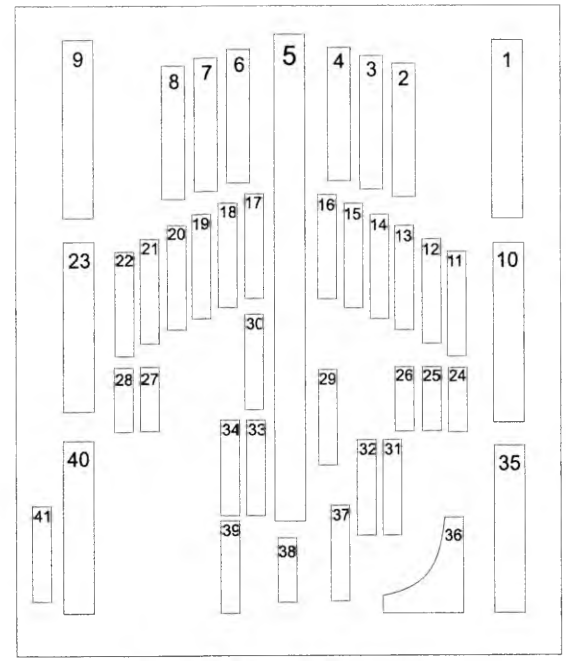
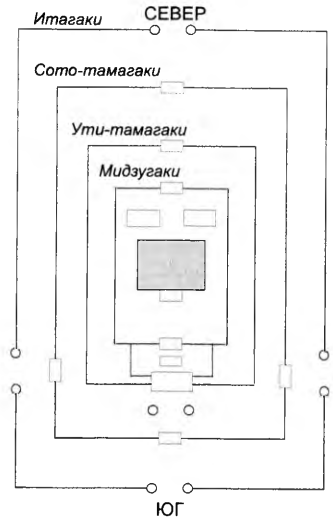



Схема 7. Мандала Гохондзон

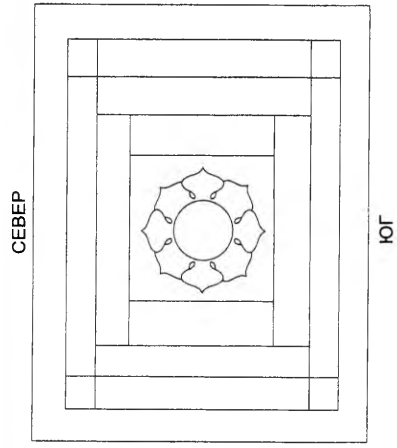
1. Великий небесный государь Властитель Страны 大持国天王, Дай Дзикокутэнно:.
2. Слава бодхисаттве Безграничные Деяния! 南無無邊行菩薩, Наму Мухэнгё:-босацу.
3. Слава бодхисаттве Высшие Деяния! 南無上行菩薩, Наму Дзё:гё:-босацу.
4. Слава татхагате Многочисленные Сокровища! 南無多宝如来, Наму Тахо:-нёрай.
5. Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы! 南無妙法蓮華経, Наму Мё:хо: Рэнгэ-кё:.
6. Слава будде Шакьямуни! 南無釈迦牟尼佛, Наму Сякамуни-буцу.
7. Слава бодхисаттве Чистые Деяния! 南無浄行菩薩, Наму Дзё:гё:-босацу.
8. Слава бодхисаттве Деяния, Устанавливающие Покой! 南無安立行菩薩, Наму Анрю:гё:-босацу.
9. Великий небесный государь Вайшравана 大毘沙門天王, Дай Бисямон-тэнно:.
10. Светлый государь Неподвижный (буква письма ситтан) 不動明王, Фудо:-мё:о:.
11. Великий небесный государь Солнце 大日天王, Дай Ниттэнно:.
12. Государь демонов с Шестого неба 第六天魔王, Дай Рокутэн Мао:.
13. Великий небесный государь Брахма 大梵天王, Дай Бонтэнно:.
14. Слава почитаемому Шарипутре! 南無舍利弗尊者, Наму Сярихоцу-сондзя.
15. Слава бодхисаттве Царю Врачевания! 南無薬王菩薩, Наму Якуо:-босацу.
16. Слава бодхисаттве Манджушри! 南無文殊師利菩薩, Наму Мондзюсири-босацу.
17. Слава бодхисаттве Всеобъемлющая Мудрость! 南無普賢菩薩, Наму Фугэн-босацу.

18. Слава бодхисаттве Майтрейе! 南無彌勒菩薩, Наму Мироку-босацу.
19. Слава почитаемому Махакашьяпе! 南無大迦葉尊者, Наму Дайкасё:-сондзя.
20. Великий государь Шакра-Индра, 釈提桓因大王, Сяку дайканнин-дайо:.
21. Великий небожитель Луна 大月天子, Дай Гаттэнси.
22. Небожитель Ясная Звезда 明星天子, Мё:дзё:-тэндзи.
23. Светлый государь Напитанный Страстью (буква письма ситтан) 愛染明王, Айдзэн-мё:о:.
24. Девадатта 提婆達多, Дайбадатта.
25. Государь асур 阿修羅王, Асюра-о:.
26. Святой государь вращатель колеса Дхармы 転輪聖王, Тэнрин дзё:о:.
27. Великий государь Аджаташатру 阿闍世大王, Адзясэ-дайо:.
28. Великий государь драконов 大龍王, Дай Рю:о:.
29. Мать демонов-сыновей 鬼子母神, Кисимодзин.
30. Десять дев-ракшаси 十羅刹女, Дзю: расэцу-нё:.
31. Слава Великому учителю Тянь-таю! 南無天台大師, Наму Тэндай-дайси.
32. Слава бодхисаттве Нагарджуне! 南無龍樹菩薩, Наму Рю:дзю:-босацу.
33. Слава великому учителю Мяо-лэ! 南無妙楽大師, Наму Мё:раку-дайси.
34. Слава Великому учителю Дэнгё:! 南無傳教大師, Наму Дэнгё:-дайси.
35. Великий небесный государь Широкоглазый 大廣目天王, Дай Ко:моку-тэнно:.
36. «Эта великая мандала явилась впервые на Джамбудвипе через 2220 с лишним лет после ухода Будды».
37. Великая богиня Сияющая С Неба (Аматэрасу) 天照大神, Тэнсё:-дайдзин.
38. Нитирэн 日蓮 (подпись).
39. Великий бодхисаттва Хатиман 八幡大菩薩, Хатиман-дайбосацу.
40. Великий небесный государь Достигший Высоты 大増長天王, Дай Дзо:тё:-тэнно:.
41. «Третий месяц третьего года Ко:ан, Каноэ-тацу» (1280).

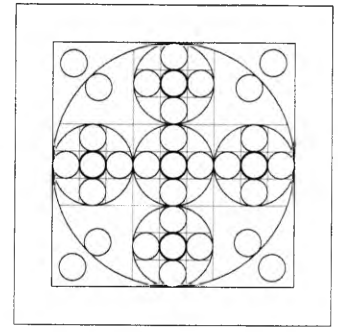





Ограды святилища Исэ




Мандала “Мир-Чрево”



Мандала “Мир-Жезл”: Фрагмент

Схема 8. Святилища Исэ

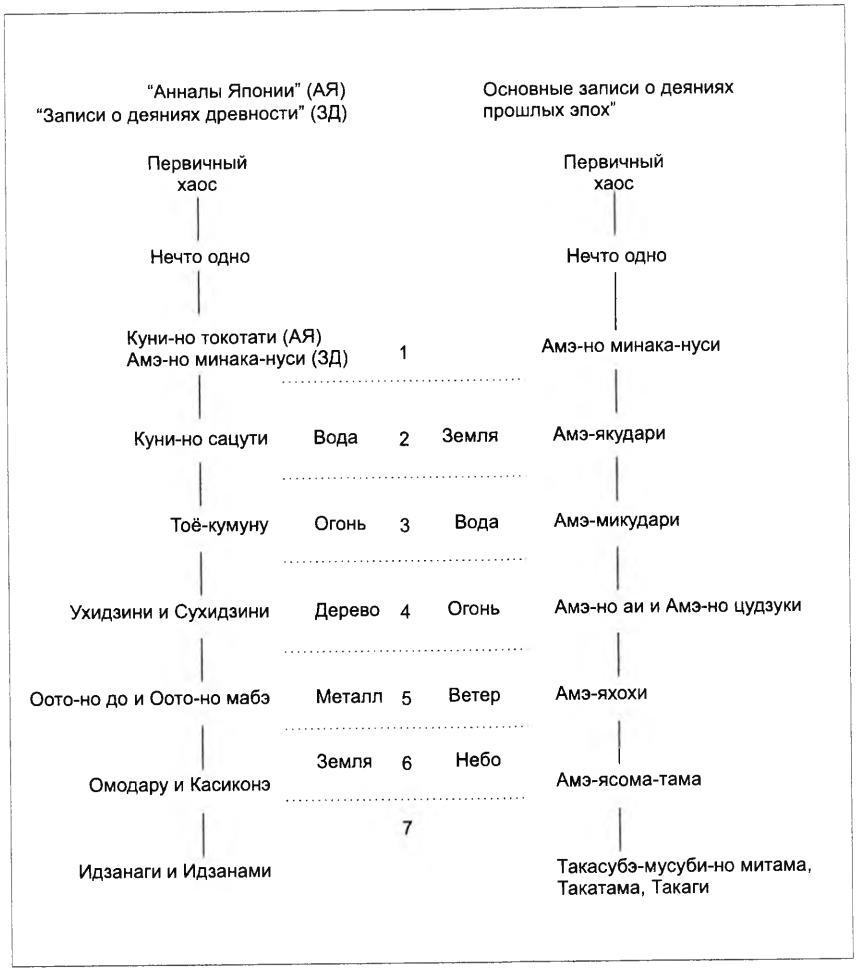



Схема 9. Происхождение богов (к переводу трактата Ватараи Иэюки)

# Содержание

**Введение** ..... 5
О замысле этой книги ..... 5
Глава 1. Религии и религиозно-философская мысль Японии до конца XII в. ..... 10
Глава 2. Япония в конце XII — начале XIV в. ..... 17
Глава 3. Вопрос о «старом и новом буддизме эпохи Камакура» в религиоведческих исследованиях ..... 30

**Часть I. Возрождение буддийской общины** ..... 48
Глава 4. Уставы и заповеди буддийской общины в Японии ..... 48
Глава 5. Начало движения за возрождение уставов и заповедей в XII в. Дзитихан и Дзёкэй ..... 53
Глава 6. «Заповедей больше нет, и нарушить их невозможно» ..... 60
Глава 7. Жизнь и сочинения Мёэ ..... 66
Глава 8. Учение Мёэ ..... 79
Глава 9. Движение Сингон-Рицу: Эйдзон, Нинсё, монахиня Синнё ..... 91

**Часть II. Почитание будды Амиды и его Чистой земли** ..... 107
Глава 10. Амидаизм в Японии до конца XII в. Хонэн и его ученики ..... 107
Глава 11. Жизнь и сочинения Синрана ..... 119
Глава 12. «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» ..... 130
Глава 13. Стихотворения Синрана. «Избранные записи скорбящего об отступничестве» ..... 145
Глава 14. Жизнь и проповедь Иппэна ..... 153

**Часть III. Дзэн** ..... 162
Глава 15. Традиция созерцания в Японии до конца XII в. Школы Нихон Дарума и Риндзай ..... 162
Глава 16. Жизнь и сочинения Догэна ..... 175
Глава 17. Догэн о «природе будды» и «исконной просветленности» ..... 185
Глава 18. Догэн о подвижничестве ..... 191
Глава 19. Догэн и «Лотосовая сутра» ..... 195
Глава 20. Догэн и китайская традиция *чань* ..... 205
Глава 21. Последователи Догэна. Кэйдзан Дзёкин ..... 212

**Часть IV. Тэндай** ... 222
Глава 22. Школа Тэндай в XII—XIV вв. ... 222
Глава 23. Традиция «исконной просветленности» ... 233
Глава 24. Споры с новыми учениями. Поиски единственного обряда и вопрос о выборе веры ... 249
Глава 25. «Наследие храма Сючань» ... 259
Глава 26. Учение о «созерцании сердца» в «Собрании кратких сведений» ... 268
Глава 27. Учение о «созерцании сердца» в «Пестром собрании подвижничьего света» ... 283

**Часть V. Почитание «Лотосовой сутры» у Нитирэна** ... 296
Глава 28. Почитание «Лотосовой сутры» до середины XIII в. ... 296
Глава 29. Жизнь и сочинения Нитирэна ... 302
Глава 30. Критика буддийских учений у Нитирэна ... 316
Глава 31. Нитирэн о «Лотосовой сутре» ... 326
Глава 32. Нитирэн об обряде ... 336
Глава 33. «Исконно-почитаемое» у Нитирэна ... 344
Глава 34. Письма Нитирэна ... 347

**Часть VI. Учения о богах *ками*** ... 363
Глава 35. Учения о богах *ками* до конца XII в. ... 363
Глава 36. Монашеские учения о богах ... 371
Глава 37. «Путь богов святилищ Исэ». «Путь богов рода Ватараи» ... 382
Глава 38. Книги рода Ватараи ... 393
Глава 39. «Путь богов святилищ Исэ» в XIV в. ... 401
Глава 40. Япония как «страна богов» ... 412

**Заключение** ... 426

**Переводы** ... 437
Запись пожелания досточтимого Гэдацу о возрождении уставов и заповедей ... 437
Записи при свете светильника о Конце Закона ... 440
Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо ... 456
Синран. Песня об истинной вере ... 474
Синран. Величальные песни царевичу Сётоку ... 483
Догэн. Удержание подвижничества ... 502
Догэн. Цветок Дхармы развертывается Цветком Дхармы ... 521
Наследие храма Сючань ... 536
Пестрое собрание подвижничьего света ... 551



Нитирэн. Письмо с острова Садо ... 591
Нитирэн. Письмо монаху Абуцу ... 603
Иппэн. Величание особому обету ... 607
Мудзю Итиэн
Собрание песка и камней ... 612
Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных ... 648

Указатель имен. *Сост Н. Н. Трубникова, М. В. Бабкова* ... 681
Указатель будд, богов и других почитаемых существ. *Сост Н. Н. Трубникова, М. В. Бабкова* ... 690
Указатель источников. *Сост Н. Н. Трубникова, М. В. Бабкова* ... 694
Указатель терминов. *Сост Н. Н. Трубникова, М. В. Бабкова* ... 705
Литература ... 719

Научное издание

*Humanitas*

**Трубникова** Надежда Николаевна,
**Бабкова** Майя Владимировна

**Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв.**

Художественный редактор *А. К. Сорокин*
Редактор *Н. А. Волынчик*
Технический редактор *М. М. Ветрова*
Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*
Корректоры *М. П. Крыжановская, Л. Ю. Пантина*
Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов, С. В. Ветрова*

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98. Подписано в печать 11.09.2014
Гарнитура Newton. Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 47,0.
Тираж 1500 экз. Заказ 5047

Издательство «Политическая энциклопедия»
127018, Москва, 3-й проезд Марьиной рощи, д. 40, стр. 1.
Тел. 8(499) 685-15-75 (общий, факс), 8(499) 709-72-95 (отдел реализации)

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография» Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, т/ф. 8(496)726-54-10

# Книги, подготовленные Центром гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН

**Руководитель Центра Л.В. Скворцов**
**Главный редактор и автор проектов С.Я. Левит**

*Серия «Российские Пропилеи»*

Серия «Российские Пропилеи» основана в 1998 г. В этой серии представлены труды выдающихся мыслителей России и русского зарубежья, входящие в сокровищницу философской и культурологической мысли. В издаваемых работах освещается комплекс важнейших проблем: единство европейской культуры, феноменология русской культуры, история России в свете теории цивилизации, Россия на перекрестке культур, нераздельность национального и вселенского, традиции русской философии. Серия включает работы по философии, философии истории, теологии, культурологии, истории гуманитарной мысли в России. Издано 75 томов.

**Автономова Н.С.**
Открытая структура: Якобсон–Бахтин–Лотман–Гаспаров. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 503 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Автономова Н.С.**
Философский язык Жака Деррида. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 510 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Буслаев Ф.И.**
Догадки и мечтания о первобытном человечестве / Сост. А.Л. Топорков. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 704 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1: Раннее христианство. Византия. – 575 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – 527 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2 т. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. – Т. 1: Раннее христианство. Византия. – 575 с., ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
2000 лет христианской культуры Sub specie aesthetica: В 2-х т. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. – Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. – 527 с., ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
Эстетика Блаженного Августина. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 368 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2010. – 784 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Бычков В.В.**
Древнерусская эстетика. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 832 с., ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Великовский С.И.**
Умозрение и словесность. Очерки французской культуры. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 711 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Великовский С.**
В скрещенье лучей. Очерки французской поэзии XIX–XX веков. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 415 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Веселовский А.Н.**
Избранное: Историческая поэтика / Сост. И.О. Шайтанов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 688 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Веселовский А.Н.**
Избранное: На пути к исторической поэтике / Сост. И.О. Шайтанов. – М.: Автокнига, 2010. – 688 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Веселовский А.Н.**
Избранное: Традиционная духовная культура / Сост. Т.В. Говенько. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 624 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Веселовский А.Н.**
Избранное: Историческая поэтика / Сост. И.О. Шайтанов. – 2-е изд., испр. – СПб.: Университетская книга, 2011. – 687 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Габричевский А.Г.**
Биография и культура: Документы, письма, воспоминания: В 2 кн. / Сост. О.С. Северцева. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 775 с., ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Галинская И.Л.**
Потаенный мир писателя. – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – 424 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гальцева Р.А.**
Знаки эпохи. Философская полемика. – М.: Летний сад, 2008. – 668 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.**
К портретам русских мыслителей. – М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма – домового мц. Татианы при МГУ, 2012. – 748 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гачев Г.**
60 дней в мышлении (Самозарождение жанра). – М.; СПб.: Летний сад, 2006. – 480 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гершензон М. О.**
Избранное. – М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. – Т. 1: Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. – 592 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гершензон М. О.**
Избранное. – М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. – Т. 2: Молодая Россия / Сост. С.Я. Левит. – 576 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гершензон М.О.**
Избранное. – М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. – Т. 3: Образы прошлого / Сост. С.Я. Левит. – 704 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гершензон М.О.**
Избранное. – М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000. – Т. 4: Тройственный образ совершенства / Сост. С.Я. Левит, Л.Т. Мильская. – 640 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гершензон М.О.**
Избранное. Мудрость Пушкина / Сост. С.Я. Левит. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2007. – 656 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гуревич А.Я.**
Избранные труды. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1: Древние германцы. Викинги. – 360 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гуревич А. Я.**
Избранные труды. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 2: Средневековый мир. – 560 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Гуревич А.Я.**
Индивид и социум на средневековом Западе. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 424 с., ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Густав Шпет:** Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред. и сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 720 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Густав Шпет и шекспировский круг**: Письма, документы, переводы / Отв. ред.-сост., предисловие, комментарий, археографическая работа Т.Г. Щедрина. – М.; СПб.: Петроглиф, 2013. – 760 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Другие Средние века**: К 75-летию А.Я. Гуревича / Сост. И.В. Дубровский, С.В. Оболенская, М.Ю. Парамонова. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 463 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Егоров Б.Ф.**
Избранное. Эстетические идеи в России XIX века. – М.: Летний сад, 2009. – 664 с. – (Серия «Российские Пропилеи).

**Исупов К.Г.**
Русская философская культура. – СПб.: Университетская книга, 2010. – 592 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Кантор В.К.**
Русская классика, или Бытие России. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 768 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Кантор В.К.**
Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 542 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Кантор В.К.**
«Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 422 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Кантор В.К.**
«Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 608 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Кнабе Г.**
Избранные труды. Теория и история культуры. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); СПб.: Летний сад, 2006. – 1200 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Лёзов С.**
Попытка понимания: Избранные работы. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 575 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Медушевская О.**
Теория исторического познания: Избранные произведения. – СПб.: Университетская книга, 2010. – 572 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Мильдон В.И.**
Санскрит во льдах, или возвращение из Офира: Очерк русской литературной утопии и утопического сознания. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 288 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Патрушев А.**
Германская история: Через тернии двух тысячелетий. – М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. – 704 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Пивоваров Ю.С.**
Полная гибель всерьез. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 319 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Страстная односторонность и бесстрастие духа. – СПб.: Университетская книга, 1998. – 617 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Открытость бездне: Встречи с Достоевским. – 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. – 352 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Открытость бездне: Встречи с Достоевским. – 3-е изд., доп. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 416 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Сны земли. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 464 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Сны земли. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 416 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Дороги духа и зигзаги истории. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 384 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Дороги духа и зигзаги истории. – 2-е изд., доп. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 416 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Померанц Г.С.**
Выход из транса. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 583 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
Пушкин в русской философской критике. Конец XIX – XX век. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 591 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Сафонов В.И.**
Избранное. «Давайте переписываться с американскою быстротою...»: Переписка 1880–1905 годов / Сост. Е.Д. Кривицкая, Л.Л. Тумаринсон. – СПб.: Петроглиф, 2011. – 760 с. – ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Стравинский И.Ф.**
Хроника. Поэтика / Сост. С.И. Савенко. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 368 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Стравинский И.Ф.**
Хроника. Поэтика. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 368 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Ткаченко Г.А.**
Избранные труды. Китайская космология и антропология. – М.: ООО «РАО Говорящая Книга», 2008. – 362+XXIX с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Трубникова Н. Н.**
Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 414 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Цимбаев Н.И.**
Историософия на развалинах империи. – М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2007. – 616 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шмит Ф.И.**
Избранное. Искусство: Проблемы теории и истории. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 912 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Мысль и слово. Избранные труды / Сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 688 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 624 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 712 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 592 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 848 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Философия и наука. Лекционные курсы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 496 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Шпет Г.Г.**
Философская критика: Отзывы, рецензии, обзоры / Сост. Т.Г. Щедрина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 487 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Щедрина Т.Г.**
Архив эпохи: Тематическое единство русской философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 391 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).

**Щукин В.Г.**
Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 608 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
Лучи Божественной любви. Литературное наследие / Сост. А.М. Кузнецов. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 815 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
Высокий стойкий дух: Переписка 1918–1945 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 656 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
Обреченная абстракции, символике и бесплотности музыки: Переписка 1946–1955 гг / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 592 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
Жизнь полна Смысла: Переписка 1956–1959 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 600 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
В искусстве радостно быть вместе: Переписка 1959–1961 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 815 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.**
Дух дышит, где хочет: Переписка 1961–1963 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 855 с.: ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
Нереальность зла: Переписка 1964–1966 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 677 с.; ил. – (Серия «Российские Пропилеи»).
**Юдина М.В.**
Пред лицом вечности: Переписка 1966–1970 гг. / Сост. А.М. Кузнецов. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 656 с. – (Серия «Российские Пропилеи»).

Humanitas

РОССПЭН