

Поиски единственного обряда и вопрос о выборе веры в японском буддизме XIII века¹

В конце XII в. и в XIII в. в японском буддизме сразу несколько мыслителей выдвигают учения, где делается упор на какой-то один способ подвижничества. Таковы «памятование о будде» 念仏, *нэмбуцу*, для Хо:нэн и Синран, «сидячее созерцание» 座禪, *дзадзэн*, для До:гэн, возглашение заглавия «Лотосовой сутры» 題目, *даймоку*, для Нитирэн. Каждый из этих видов обрядовой деятельности мыслится как единственный, 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. При этом все перечисленные обряды, как и основы учения о них, были еще прежде разработаны в школе Тэндай. В ней же начинали свой монашеский путь названные мыслители. Все они критиковали современную им школу Тэндай и одним из главных ее недостатков называли равнодушие к подвижничеству. В самой школе Тэндай в XII-XIII вв. шла запись устных наставлений, сосредоточенных вокруг «исконной просветленности» 本覚, *хонгаку*. На первый взгляд, из того, что любое живое существо уже исконно просветлено, действительно следует ненужность каких-либо подвижнических усилий. Однако в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай в первой пол. XIII в. было выстроено свое учение об обрядах, в том числе и о единственном обряде, могущем заменить собою все прочие. Текст под заглавием «Созерцание истинной сущности», «*Шиннёкан*», описывает такой обряд и содержит ответ критикам учения Тэндай — сторонникам *нэмбуцу* и *дзэн*.

In the late 12th century and in 13th century in the Japanese Buddhism some thinkers at once put forward doctrines where the emphasis for any one way of practice becomes. These are *nenbutsu* for Hōnen and Shinran, *zazen* for Dōgen, *daimoku* for Nichiren. Each of these kinds of practice is thought as unique, exclusive. In this connection the question on a belief choice is put also. To belong to any Buddhist movement means now to follow only to it, refusing other doctrines and ceremonies. All listed rites, as well as doctrines of them, have been still developed at Tendai school. All named thinkers began their monastic way in this school. All of them criticized Tendai school, for its indifference to practice in the first line. At Tendai school in 12th and in 13th centuries was recorded the oral tradition of the “Original Enlightenment”, *hongaku*. At first sight, any practice is really useless, if any sentient being is already enlightened. However the *hongaku* tradition created the doctrine of practices, including the unique-practice doctrine, able to replace all other. The text under the title “*Shinnyokan*” describes such unique rite and answers to critics of the doctrine of Tendai.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Японская буддийская философия, школа Тэндай, традиция «исконной просветленности», Хо:нэн, Синран, До:гэн, Нитирэн.

KEYWORDS: Japanese Buddhist philosophy, Tendai school, the “Original Enlightenment” tradition, Hōnen, Dōgen, Nichiren.

Речь об одном из обрядов как «исключительном» 専修, *сэндзю*, в Японии первым заводит Хо:нэн (1133-1212), основатель школы Дзё:до, в 1170-х гг. Его проповедь резко противоречит общепринятым в ту пору установкам.

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ. Код проекта 08-03-00180а. Работа публикуется в авторской редакции.

Прежде, хотя разновидностей обряда было известно много, но смысл их всех мыслился 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. Выбор того или иного обряда определялся по тому, ради кого этот обряд совершали, каких благ искали, от каких препятствий на пути к освобождению старались избавиться. Как писал Ку:кай в «Тайном ключе к Сутресердцу Праджня-парамиты» («Ханья Сингё:-хикэн», ок. 834), «когда подбирают средства для исцеления отравленных, то противоядие зависит от разновидности яда» [Трубникова 2000, 292], — одного обряда для всех быть не может, ведь в изменчивом мире страданий каждое существо всякий раз страдает по-разному.

При таком подходе, как у Ку:кай 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 Трех Сокровищ: 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 зависит от уровня познавательных способностей, а не от свободного решения.

По-другому рассуждает Хо:нэн. Он, как и большинство его современников, убежден, что мир вступил в эпоху «конца Дхармы» 末法, *манпо*. По Хо:нэн, это значит: все люди отравлены уже безнадежно и лекарства бесполезны; заблуждения и страдания в здешней жизни неустранимы. Спасти нас может только Изначальный обет будды Амида. Он гласит, что все мы возродимся в Чистой земле Высшей Радости, если только с верою в сердце обратимся к Амиде, пожелаем родиться в его счастливой стране и позовем его по имени. Итак, нам остается лишь «памятовать о будде», произнося слова «Слава будде Амиде». Пускай способности у всех нас одинаково ничтожны, мы вольны довериться будде и восславить его, а можем не делать этого, — так что выбор остается за нами.

При жизни Хо:нэн его проповедь порицали за пренебрежение к другим обрядам, в том числе и к почитанию «родных богов», *ками* (что будто бы влечет за собой и измену государю как потомку богов). У критиков Хо:нэн и у его защитников уже звучит вопрос о выборе «исключительной» веры: означает ли вера в действенность *нэмбуцу* неверие во все прочие пути к спасению? В дальнейшем на протяжении XIII в. в Японии этот вопрос обсуждается с разных сторон.

Выбор обряда как единственного может основываться на нескольких посылаках:

- 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 звание, одежда, утварь, книги, статуи, картины и пр.;
- 5) Он открыт для всех, в том числе для грешных, дурных людей;

б) Он одним махом репает или упраздняет все задачи: и мирские, и по-тусторонние; 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 и т.д., так что этот выгоднее: по времени, по затратам, по удобству;

В) Другие обряды полезны лишь частично, а этот приносит всю мыслимую пользу сразу.

Кроме *нэмбуцу* на роль единственного способа подвижничества притя-зали и другие обряды. Не ко всем ним относятся все перечисленные признаки. Но прежде чем говорить об этих обрядах, я хотела бы сказать несколько слов о различиях между буддийскими движениями XIII в. и прежними школами на уровне общих установок.

Различия между буддийскими школами Японии эпох Нара, Хэйан и Камакура

Первые буддийские школы Японии, сложившиеся в эпоху Нара (VIII в.), — Рицу, Куся, Хоссо:, Санрон, Дзё:дзицу и Кёгон — разрабатывали каждая какой-то один из разделов буддийского учения. Это были монашеские заповеди (Рицу), сознание и опыт, выстраиваемый сознанием (Куся, Хоссо:), соотношение мнимого и истинного знания, «пустота» как всеобщая относительность и как основа познаваемого мира (Санрон, Дзё:зицу), будда как первооснова обо-их миров, мнимого и истинного (Кёгон). Квоты на ежегодный набор монахов в «государстве законов» VIII в. распределялись по школам, но монашеская об-щина у них была единая, основанная на одинаковых посвящениях по Уставу. Обряды тоже поначалу были единообразны и нацелены на «защиту страны» 護国, *гококу*. Различные традиции передачи обрядовых навыков были связаны не со школами, а с отдельными наставниками, прибывшими из Китая. Круг почитаемых будд, бодхисаттв и иных существ для школ Нара и в VIII в., и в дальнейшем тоже был единым, хотя в каждом храме могли особенно чтить ка-кого-то одного будду или бодхисаттву. В этом смысле показательна деятель-ность Дзё:кэй из школы Хоссо: на рубеже XII-XIII вв. Он составил несколько обрядовых руководств для разных храмов, и всякий раз доказывал, что такой-то обряд — наилучший. Вместе с тем, Дзё:кэй известен как один из главных критиков учения Хо:нэн; см. [Трубникова, Бачурин 2009, 428-433].

В начале IX в. Сайтё: (767-822) основал школу Тэндай, а Ку:кай — шко-лу Сингон. В эпоху Хэйан (IX-XII вв.) эти школы предлагали каждая свое осо-бое изложение буддийского учения в целом. Они имели каждая свой круг почи-таемых существ, свои особые посвящения, а значит, и свои общины. Обе они разрабатывали «тайнства», то есть прикладные обрядовые знания, осмыслили действенность обряда, место подвижника в мире и в государстве и т.д. Однако цель у этих школ была одна — та же самая, что и у школ Нара. Это «польза и выгода в здешнем мире», защита страны и помощь отдельным людям путем обряда, нацеленного на «чудо», на изменение мира в желаемую сторону (пусть при этом речь и идет всего лишь о смене одного наваждения, мучительного, другим, более приятным). Под влиянием двух школ эпохи Хэйан «тайнства» были усвоены и храмами Нара, а также святилищами «родных богов», при-нявшими совместное почитание богов и будд.

Пристрастие знатных семей Японии к «тайнствам» объясняется не только красотой обрядов. Дело еще и в том, что люди из древних чиновных и военных родов все в какой-то мере сами были жрецами своих родовых богов.

Прикладное учение об обряде было им ближе, чем какой-либо другой раздел буддийских наставлений. Это относится и к столичной знати, и к местной. В этом смысле можно сказать, что «тайнства» были основой всей религиозной жизни эпохи Хэйан. И главную роль в такой религии играл умелый исполнитель обряда — независимо от того, было ли почитание богов и будд его единственным занятием или же только одним из видов его деятельности.

В эпохи Нара и Хэйан внутри пестрой, но по смыслу единой обрядности уже существовали и те виды подвижничества, которые затем, в эпоху Камакура, будут выделены как «исключительные». Последователи Чистой земли еще в X-XI вв. разрабатывали простой обряд «памятования о будде» как составную часть более крупных обрядов или же как обряд для особых трудных случаев, например — для предсмертного часа, когда уже нет ни времени, ни сил, чтобы пригласить знатоков и устроить сложное «тайное» действие. Приверженцы «созерцания» считали *дзэн* важной частью подготовки подвижника к обрядам. Но в эпоху Камакура (XIII-XIV вв.) новые школы подходят к этим обрядам по-иному, сводят к ним всё содержание своей деятельности. Это касается не только Хо:нэн с его «исключительным памятованием». Для Дайнитибо: Но:нин (XII в., основатель школы Нихон Дарума традиции *дзэн*) «созерцание» замещает любые обряды. Представители старых школ критиковали и Но:нин тоже — за отрицание обрядового многообразия.

Уже Эйсай (1141-1215, основатель школы Риндзай традиции *дзэн*), а позже и преемник Хо:нэн, Сё:ко: (1162-1248) находят место в деятельности своих школ некоторым другим обрядам наряду с *дзэн* или *нэмбуцу*. Однако новые школы существенно иначе подходят к самому обряду. Они предлагают способ подвижничества для каждого человека, а не только для посвященных мастеров обряда. И целью для них выступает не «чудо», не преобразование мира — а изменение самого человека. Мир при этом тоже, конечно, изменяется, но уже не за счет чудес, а за счет обычной работы человека, который научился жить иначе.

Такой подход, как и прежде, предполагает разные виды обучения для разных людей, но теперь «разность» между людьми мыслится по-другому. Здесь перед нами уже не множество единичных существ с их уникальными задатками, а общество, поделенное на сословия. В эпоху Хэйан один и тот же набор обрядовых средств был доступен столичной и местной знати, воинам и простолюдинам, разница сводилась лишь к размаху обрядов. В эпоху Камакура школы во многом становятся сословными. Их наставники, будучи монахами, стараются оставаться внутри тех сословий, к которым принадлежат их почитатели-миряне. Для школы Дзё:до это в основном крестьяне, горожане и незнатные воины. Для школы Риндзай это военная знать, а для школы Со:то: — «средняя» часть воинского сословия. Учение Нитирэн обращено к служилым людям разного происхождения, к воинам и чиновникам, готовым стать опорой для новой державы — еще более сплоченной и сильной, чем когда-то было «государство законов» эпохи Нара. Только такое государство, по Нитирэн, смогло бы противостоять монгольскому нашествию (оно грозило Японии в 1260-х — 1270-х гг.). А единство этому государству должны задавать один для всей страны предмет почитания — «Лотосовая сутра» — и единый простой обряд величания этой сутры. Выбор веры служит теперь одним из средств сословного самоопределения человека в обществе, которое переустраивается на новый лад под властью военного правительства.

«Профессиональные» мастера обряда, монахи старых школ и жрецы «родных богов», выделяются в своеобразное сословие, близко связанное с чиновными и военными знатными домами, и все же обособленное. О «храмовых домах» и в XII в., и в XIII-XIV вв. тоже можно сказать, что у них имеется своя

«религия», основанная на «тайнствах» и на традиции «исконной просветленности». Ведущую роль среди таких «храмовых домов» играла школа Тэндай.

Традиция «исконной просветленности» школы Тэндай и ее источники

В широком смысле к традиции «исконной просветленности», *хонгаку*, относятся все учения, исходящие из тождества каждого единичного живого существа с вечным буддой. На таком тождестве основано единение подвижника с буддой, бодхисатвой или божеством в ходе «тайного» обряда. Приверженцы *дзэн* и почитатели «Лотосовой сутры» тоже признают это тождество. В узком же смысле под японской традицией «исконной просветленности» принято понимать ряд текстов школы Тэндай, составленных в XII-XIV вв. Здесь «исконно просветленными» предстают не только любой человек, зверь или бог, но и растение, и камень, и вода, и огонь, и рукотворная вещь — всё, что мы наблюдаем в изменчивом мире явлений. Долгое время тексты из этого ряда считались подлинными сочинениями Сайтё, Эннин (IX в.) Гэнсин (X-XI вв.) и других наставников школы Тэндай. В XX в. историки буддизма пересмотрели их датировку и выделили их в особую традицию. Научное издание текстов традиции *хонгаку* см.: [Хонгаку 1973]. См. тж.: [Трубникова 2008; Трубникова 2008a].

Главным источником учения об «исконной просветленности» в школе Тэндай была «Лотосовая сутра» с ее установкой на то, что каждый из нас станет буддой. Другими источниками традиции *хонгаку* были «Сутра о нирване», «Сутра цветочного убранства», «Сутра совершенного пробуждения», а также несколько трактатов, и прежде всего — «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», где впервые появляется само понятие «исконная просветленность». См.: [Трактат о пробуждении веры 1997].

В «Трактате» различаются четыре вида веры (信, кит. *синь*, яп. *син*): в «исконную основу», в Будду, Учение и Общину. Они соответствуют четырем разновидностям человеческих сердец. Верить в «исконную основу» 根本, кит. *гэньбэнь*, яп. *компон*, — значит с радостью помнить об истинной природе потока «дхарм», нашего опыта познания изменчивого мира. Истинная сущность, которую мы ищем, двигаясь от заблуждения к просветлению, — это сущность не чего-либо, а именно обманчивых явлений. А коль скоро это так, то наши ложные страсти — это и есть просветление, страдания — это и есть освобождение, сансара — это и есть нирвана. Так мысль «Трактата» понимается в традиции «исконной просветленности», см.: [Трубникова 2008a]. 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). 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» 眞如, кит. *чжэньжу*, яп. *синнё*.

Сходство подобной веры с присягой на верность можно в дальнейшем проследить и в текстах школы Тэндай, и у многих наставников эпохи Камакура.

Выбор веры может выражаться в том, что из всех учений выбирается одно, из множества будд – один будда, из общины — какая-то ее часть. Наставники школы Тэндай и мыслители из новых школ в Японии XIII в. спорили 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.

В Японии наряду с «Трактатом о пробуждении веры» часто использовали текст, который считается комментарием нему — «Толкование к Трактату о Махаяне». О надежности «Толкования» как источника шли споры, и все-таки в Японии на него ссылались многие мыслители разных школ. Здесь живое существо, обретая прибежище в «исконной просветленности», достигает «ровного равенства», избавляется от всех ложных различений. В мире рождений и смертей «исконная просветленность», «начатое движение к просветлению», «непросветленность» и «окончательное просветление» (по «Трактату»), выступают как четыре уровня проявления «истинной сущности, исконной просветленности» — она же, согласно «Толкованию», есть «вместилище Татхагаты», «зародыш будды» в каждом из нас.

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» — еще одном источнике традиции *хонгаку* школы Тэндай. Здесь подвижник обращается за прибежищем к своему собственному «исконно-просветленному сердцу», оно же — «лотосовая опора» для истинной Дхармы, вместилище всех будд и бодхисаттв. См.: [Трубникова 2008, 158]. 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 японской традиции «исконной просветленности» такой подход особенно четко прослеживается в тексте под заглавием «Созерцании истинной сущности», «*Синнёкан*». Он был составлен в школе Тэндай в первой половине XIII в.

Мне бы хотелось сопоставить установки этого текста со взглядами двух японских мыслителей, работавших в начале XIII в., — Синран и До:гэн.

Подвижничество и вера у Синран и До:гэн

По Синран (1173-1163), для возрождения в «Чистой Земле» достаточно «истинной веры» 眞信, *синдзин*, — веры в то, что все мы уже спасены силой обета будды Амида. «Памятование о будде» — это не обряд как таковой, а прямое осуществление обета будды. Оно ничуть не зависит от нас, но только от «иной силы», то есть от Изначального обета будды Амида.

В сочинении под заглавием «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («*Кё:гё:синсё:*», 1224 г.), Синран говорит, что в слове «*Наму*» (из «*Наму Амида буцу*») содержатся и наше обращение к будде, и призыв будды к нам: «Верьте!». Подобно тому как в традиции *хонгаку* подвижник обретает в самом себе «исконную просветленность», Синран в себе находит Изначальный обет 本願, *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 китайским наставником Таньлуанем (V-VI вв.) Синран говорит, что подвижник ведет себя с буддой, как хороший сын с родителями или как верный слуга с господином: не действует самовольно, а всегда следует желанию старшего. Единственность *нэмбуцу* определяется тем, что это не способ двигаться к будде, преодолевая наши разнообразные сложности, а решимость довериться будде, дать ему двигать нами. Нечто похожее происходит и при «тайном» обряде, но там подвижник вверяет себя почитаемому на время обрядового действия, а *нэмбуцу*, по Синран, закрепляет такое состояние навсегда.

«Памятование о будде» относится к другим обрядам как внутреннее действие — к внешним, как близкое — к далеким, всеобъемлющее — к ограниченному, чистое — к смешанному, скорое — к медленному, необратимое — к обратимому, уверенное — к сомнительному и т.д. «Легкое» произнесение имени Амида Синран противопоставляет сложному пути книжной учености (при этом сам он, хотя и называет себя глупцом, проповедует с опорой на множество сутр и трактатов).

Но если «памятование» дается нам «иной силой», то оно, вообще говоря, могло бы быть сколь угодно сложным. Синран отводит такое возражение, ссылаясь на свою глупость: по-настоящему он не знает, просто или сложно ему «памятовать», а знает только, что так ему жить легче, чем по-другому. Подвижничать обычными способами значит идти пешком по трудным дорогам, а «памятовать о будде» — плыть на надежном корабле.

Истинная вера не различает знатных и простых, монахов и мирян, мужчин и женщин, старых и молодых, для нее не важны ни дурная карма прежних жизней, ни сроки нынешнего подвижничества, ни умение правильно сосредоточиться. «Исключительность» доверия будде состоит еще и в том, что оно для Синран — то единственное, что зависит от нас самих, тогда как остальное мы предоставляем будде. Сама по себе вера легка и радостна — но принять ее трудно, и как раз потому, что она кажется слишком простой. См.: [БС 1974, 548-588; Синран 2002].

В «Избранные записи скорбящего об отступничестве» («Таннисё:», 1280-е гг.) вопли беседы Синран, записанные его учеником Юйэнбо: (1222-1289). Здесь Синран говорит: я не знаю, достигну ли я благодаря «памятованию» рождения в Чистой Земле, или же из-за этого деяния попаду в «подземные темницы» (буддийский ад). Но даже если бы оказалось, что Хо:нэн обманул меня, и я попал бы в ад, я не сожалел бы об этом, — ибо я из тех людей, для кого любой путь труден, и что бы я ни делал, мое место в аду. Таким образом, вера для Синран — это полное доверие, при котором успех может быть и не обеспечен, зато поражение без веры несомненно. Об этом же в «Учении, подвижничестве, вере и свидетельстве» говорит притча, где вера предстает как узкий мостик через двойной поток огня и воды: верующий бежит по этому мосту, потому что позади него — дикие звери и разбойники, а впереди слышен хотя бы голос друга.

«Памятование» не дает никаких заслуг, поэтому произносить *нэмбуцу* ради спасения родителей или наставника бессмысленно. Произнося имя Амида, мы лишь благодарим будду за незаслуженный дар, но сами не совершаем никакого благого дела. Если я не чувствую радости от того, что «вопрос о моем возрождении в Чистой Земле решен», это значит только одно — что вопрос действительно решен. Давая свой обет, Амида рассчитывал именно на таких, глупых и неблагодарных людей, а значит, ему еще вернее можно доверять.

Отличие своей проповеди от учения об «исконной просветленности» Синран здесь обозначает так. Понимать, что Изначальный обет уже исполнен, не значит быть просветленным. Сейчас, говорит он, мы не просветлены, а когда возродимся в Чистой Земле — то сольемся с истинной «природой дхарм» [Таннисё: 1993, 499].

До:гэн (1200-1253), в отличие от Синран, настаивает на том, что просветление совершается сейчас, ровно в то мгновение, когда человек предается «созерцанию». Главная установка его учения — на «единство подвижничества и свидетельства» 修證一等сюсё:-итто:. «Свидетельство» здесь — действительное осуществление просветления. «Сидячее созерцание», *дзадзэн* мыслится как «единственный» способ подвижничества потому, что если при нем не достигнешь окончательной цели, «озарения», то им вообще незачем заниматься.

В «Общих наставлениях по правилам сидячего созерцания» («*Фукан дзадзэнги*», 1227 г.) До:гэн 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, для того, чтобы подвижничать, надо считать свою цель уже достигнутой — но тогда само подвижничество кажется излишним. Выход из этого противоречия До:гэн 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 Шакьямуни и Бодхидхармы — эти два наставника не сомневались в необходимости «созерцания».

Далее описаны условия для *дзадзэн* — тихое помещение, умеренная еда и питье, правильное дыхание, устранение любых внешних впечатлений, отказ от суждений о добром и дурном, об истинном и ложном и т.д. «Если мысль возникает, замечай ее, когда ты ее заметишь, отгони ее! При долгом упражнении ты забудешь вещи и сам придешь к сосредоточению. В этом — искусство сидячего созерцания. Сидячее созерцание — врата учения, ведущие к великому покою и радости. Подвижник, преуспевший в созерцании, становится свободен как дракон в море, как тигр в горном лесу. Созерцанию предавались все великие наставники прошлого. Обучение с помощью слов недоступно «различающей мысли», не прошедшей подготовку в «сидячем созерцании». Изначально между всеми многочисленными учениями нет различий, и сколько бы они не спорили о понятиях, стремятся все они «вернуться к собственной самости», а радуются все «упражнению, приносящему счастье». До:гэн призывает подвижника: «Правильно открой сокровищницу собственной самости и сделай так, чтобы ты мог свободно наслаждаться ею!». См.: [БС 1974, 502-504; Дюмулен 1959].

В «Рассуждениях о различении пути» («*Бэндо:ва*», 1231 г.) До:гэн говорит, что *дзадзэн* — это способ осознания Дхармы, которую все живые существа изначально применяют, но не осознают этого. Когда подвижник сидит в созерцании, освобождения достигают вместе с ним и все существа во всех мирах. Он дарует им всем учение об «исконной просветленности», и весь мир начинает проповедовать — не словами, а самим своим существованием.

При созерцании сам подвижник не бездействует. В это нужно верить, доказать это не возможно. Основным доводом у До:гэн служат отсылки к примерам — самого Будды, китайских наставников школ Чань и других приверженцев «созерцания». О других путях к спасению До:гэн высказывается резко: *нэмбуцу* он сравнивает с весенним кваканьем лягушек, а тех буддистов, кто изучает Дхарму по книгам, сравнивает с тем врачом, который знает лекарские трактаты, но сам не умеет готовить лекарства. Среди способов подвижничества, по До:гэн, нет «лучших» и «худших», а есть истинный способ — *дзадзэн* — и есть все остальные, ложные. При этом сидение в созерцании До:гэн 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» [До:гэн 1993, 205]. Искать в себе будду, не занимаясь «сидячим созерцанием», бессмысленно — ведь иначе найти будду в себе мог бы каждый. Верить в

свое тождество с буддой бессмысленно, пока не попробуешь на деле осуществить его в «сидячем созерцании».

Вместе с тем, вера, по До:гэн, действует даже и вне *дзадзэн*. Когда подвижники *дзэн* внезапно приходят к озарению от ударов, случайно услышанных слов и т.п., то это происходит именно благодаря вере. Если есть вера, то прийти к озарению может любой человек в любую эпоху. Если у Хо:нэн и Синран вера — это то последнее, что остается людям в пору «конца Дхармы», то для До:гэн при наличии веры никакого «последнего века» нет вовсе.

Как отмечает Абэ Масао, у До:гэн свидетельство, подвижничество и вера полностью едины. У Синран же вера соединяет подвижничество и свидетельство, которые иначе были бы бесконечно далеки друг от друга [Абэ Масао 1992, 189-190]. Единственное условие всеобщего спасения До:гэн помещает не в прошлом, как Хо:нэн и Синран, а в настоящем. В этом он согласен с мыслителями школы Тэндай. Но они говорят о времени, наступающем после знакомства с истинным учением, а До:гэн — только о времени созерцания. Правда, для него такое мгновение равно вечности. Не разделяя подвижничество и свидетельство, До:гэн противопоставляет деятельное знание, оно же *дзадзэн*, знанию вне действия (такому, как у приверженцев «исконной просветленности»). «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 всё ваше тело» [До:гэн 1993, 202]. Об отношении До:гэн к традиции *хонгаку* см. подробнее: [Бабкова 2009].

Единственный обряд в «Созерцании истинной сущности»

Вероятно, «Созерцание истинной сущности» предназначалось и для монахов, и для мирян, и должно было служить руководством к подвижническим упражнениям. В этом тексте предлагается единственный и достаточный способ подвижничества — созерцание «истинной сущности», она же «исконная просветленность», она же «истинное свойство всех дхарм», она же «будда в теле Закона-Дхармы» и т.д. Другим «исключительным» обрядам такое подвижничество противопоставлено как всеобъемлющее: «памятование о будде» и «созерцание» (*дзэн*) здесь предстают как частные случаи «созерцания истинной сущности».

Рассуждение об «истинной сущности» начинается с отсылки к учению тождестве собственного сердца, мира будды и миров живых существ (см. примечания к переводу). 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 твоём распоряжении. Так что единственный обряд может заменять все другие, а может давать ключ к ним всем, обеспечивать их действенность. Созерцание истинной сущности ведёт и к самому трудному — стать буддой в нынешнем теле, как Девочка-Дракон в «Лотосовой сутре», и к самому легкому — возродиться в Чистой земле будды Амида. Неверие в «истинную сущность» — это клевета на Дхарму, и по «Лотосовой сутре» она карается в аду Авичи, самой страшной из «подземных темниц». И падение в ад, и возрождение в Чистой земле зависят только от меня самого, от моей веры или неверия. Граница между худшей и наилучшей участью проходит между недавним нашим незнанием и теперешним знанием того, что «я сам и есть истинная сущность».

Дальше в «Созерцании истинной сущности» говорится не только о тождестве живого существа с буддой в общем смысле, но о слиянии подвижника с буддой Амида, с будущим буддой Мироку, с бодхисаттвами Каннон, Фугэн и

другими, с учениками будды, с сутрами канона, с травами и деревьями, горами и реками, с морем и небом — ведь всё это есть истинная сущность.

Чтобы учить об «истинной сущности», все будды выходили и выходят в мир. Забвение «истинной сущности» вовлекает живое существо в круговорот перерождений, ведет к неверному проведению различий. Для созерцания истинной сущности» не требуется особых условий, как для других способов подвижничества. Им можно заниматься на ходу, стоя, сидя и лежа. Любые бытовые действия могут быть осмыслены как обряд. Коль скоро все люди и животные — это истинная сущность, и все будды — истинная сущность, то когда человек кормит семью или домашнюю живность — он тем самым делает подношения всем буддам. И когда человек заботится о самом себе, он тоже совершает подношение буддам. Такой подход может обосновывать крайнее себялюбие и отказ от обрядов вообще — но он же может и исключать себялюбие как такое, превращать в обряд всю повседневную жизнь человека. Во многих видах японского искусства прослеживается такая установка: украшение дома цветами, угощение гостя чаем и т.д. получают значение обряда. Обычно ее связывают с влиянием традиции *дзэн*, но она близка и традиции *хонгаку*.

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

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

Другие сутры учат об отсечении ложных страстей, затмевающих нашу истинную природу. Но на самом деле в этом нет нужды. Преодолеть нужно только установку на различия, на то, что просветленный будда и я сам не тождественны друг другу. Пока любой из нас считает себя кем-то отдельным от будды, он — живое существо, но как только он осознает себя как истинную сущность, он тем самым становится буддой.

Учение об «истинной сущности» можно понимать как утверждение человеческой «самости», «я», 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.

Оценка традиции *хонгаку* как равнодушной к подвижничеству оказывается очень спорной. Это учение признает широкий круг обрядов, оно готово признать подвижничеством любую деятельность человека, если та ведется при должном сосредоточении. Роль учителя и книг, особенно «Лотосовой сутры», при этом остается важнейшей.

Поиски единственного способа подвижничества продолжают в Японии и во второй половине XIII в. Нитирэн (1222-1282) считает единственным обрядом *даймоку*, то есть произнесение слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», «*Наму Мё:хо: Рэнгэ-кё:*». Его «исключительность» основана на том, что в этой сутре полностью содержится вся истина учения Будды, и всю ее Будда милосердно «заворачивает» в заглавие сутры. Как говорит Нитирэн в одном из посланий, соединять величание «Лотосовой сутры» с другими обрядами — всё равно что мешать рис с навозом. Подвижничество *даймоку* «трудно» — ведь в самой сутре сказано, что ее приверженцам предстоят тяжкие испытания. По Нитирэн, избегать столкновений с другими школами и с мирскими властями не следует, напротив, к ним следует стремиться — ведь гонения подтверждают истинность подвижничества. Приверженцев *нэмбуцу* и *дзэн* Нитирэн резко критикует, говоря, что вместо Чистой земли приверженцы «памятования» попадают в ад, а «созерцатели» с их речами о «сомнении» 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», продолжают в текстах традиции *хонгаку* второй половины XIII в. — в «Наследии храма Сючань» («*Сюдзэндзи-кэцу*») и в «Пестром собрании подвижничьего света» («*Канко: руйдзю:*»). 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.

В самом конце эпохи Камакура Ёсида Канэёси, потомок жреческого рода Урабэ, известный также под монашеским именем Кэнко:-хо:си (1282-1350), составляет «Записки на досуге», «*Пурэдзурэ-гуса*» (1330-1332 гг.) — один из знаменитых образцов вольного письма «вслед за кистью». О вере Канэёси пишет с той же иронией, как и обо всём на свете. Но, как мне кажется, его слова очень точно подводят итог спорам, шедшим на протяжении XIII в. Я приведу этот отрывок (68-й) в переводе А.Н. Мещерякова [Ёсида Канэёси 2009, 66-67]:

«На острове Цукуси жил некий судья, который верил, что редька — наилучшее средство 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, всё равно возрадуются».

Литература

Абэ Масао 1992 — *Abe Masao. A study of Dōgen. His Philosophy and Religion.* Ed. By Steven Heine. NY, 1992.

Бабкова 2009 — *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // Вопросы философии. М., 2009. № 1. С. 156-165.

БС 1974 — Буккё: сэйтэн («Священные тексты буддизма»). Токио, 1974.

До:гэн 1993 — До:гэн. Рассуждения о различии Пути. Пер. с японского А.М. Кабанова / Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 192-215.

Дюмулен 1959 — *Dumoulin H.* Ellgemeine Lehren zur Forderung des Zazen von Zen-Meister Dogen // Monumenta Nipponica, Vol. 14, № 3-4 (Oct. 1958 – Jan. 1959). P. 429-436.

Ёсида Канэёси 2009 — *Ёсида Канэёси*. Записки на досуге. Перевод Александра Мещерякова. М., 2009.

Синран 2002 — *Shinran Shōnin*. A Collection Of Passages Revealing The True Teaching, Practice And Enlightenment Of The Pure Land Way. An unabridged translation with thematic captions of the Kyōgyōshinshō by Hisao Inagaki. <http://www12.canvas.ne.jp/horai/kgssa.htm>.

Таннисё: 1993 — *Юйэнбо*. Таннисё: (Избранные записи скорбящего об отступничестве). Перевод В.П. Мазурика / Буддизм в Японии. М., 1993. С. 491-509.

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>.

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 2008 — *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» и ее оценки в исследованиях по японскому буддизму // Вопросы философии. 2008. № 4. С.151–161.

Трубникова 2008a — *Трубникова Н.Н.* Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам») // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 140-164.

Трубникова, Бачурин 2009 — *Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. IX-XII вв. М., 2009.

Хонгаку 1973 — Тэндай хонгакурон. Под ред. Тада Ко:рю:, О:кубо Рё:дзюн, Тамура Ёсиро:, Асаи Эндо:. Серия «Нихон-но сисо:-гайкэй» («Памятники японской философской мысли»). Т. 9. Токио, 1973.