

ТРАДИЦИОННАЯ ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА

Д.Г.Главева

СПЕЦИФИКА
МИРОВОСПРИЯТИЯ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Д.Г.Главева

ТРАДИЦИОННАЯ ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА

СПЕЦИФИКА МИРОВОСПРИЯТИЯ



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2003

УДК 14(520)
ББК 87.3(5Япо)
Г52

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту №02-03-16088

Издательство благодарит за содействие в издании книги
Институт практического востоковедения (г. Москва)

Ответственный редактор А.Г.Юркевич

Редактор издательства З.М.Евсенина

В оформлении переплета использованы иллюстрации
из журнала «Икэнобо» («Икэбана»), 1997 г., № 5

Главева Д.Г.

Г 52 Традиционная японская культура : Специфика мировосприятия /
Д.Г. Главева. — М. : Вост. лит., 2003. — 264 с. — ISBN 5-02-
018161-7 (в пер.).

В основу исследования, осуществленного на письменных источниках (исторических хрониках, художественных, в том числе поэтических, произведениях, буддийских философских трактатах) положено фундаментальное для культуры Японии понятие «взгляд». Именно взгляд актуализирует ту систему ценностей, символов и ритуалов, которая наиболее полно соответствует потребностям японского культурного организма в различные исторические эпохи.

В работе впервые представлен частичный перевод на русский язык одного из самых знаменитых и оригинальных, но недостаточно до сих пор изученных дзен-буддийских памятников — «Оратэгама» (XVIII в.), принадлежавшего кисти известного дзенского мыслителя, художника, мастера каллиграфии и религиозного реформатора Хакуина Экаку (1686–1769). Перевод снабжен подробными комментариями.

ББК 78.3(5Япо)

Научное издание

Главева Диана Георгиевна

Традиционная японская культура. Специфика мировосприятия

Утверждено к печати Институтом Дальнего Востока РАН

Художник Э.Л.Эрман. Технический редактор О.В.Волкова. Корректор И.И.Чернышева

Компьютерная верстка Е.А.Пронина

Подписано к печати 14.08.03. Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 16,5

Усл. кр.-отт. 18,0. Уч.-изд. л. 19,6. Тираж 1000 экз. Изд. № 7901. Заказ № 8375

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП «Типография «Наука». 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018161-7



ISBN 5-02-018161-7

© Д.Г.Главева, 2003

Введение

«Закрытость» Японии для внешнего (особенно западного) мира почти на всем протяжении ее истории, вплоть до конца XVIII в., приводила к консервации особенностей местного менталитета и стиля жизни, вырабатывала стойкое убеждение в некоей «особости» японской культуры. Такая самооценка, в плену которой подсознательно находятся и очень многие западные исследователи (не говоря уже о массовом сознании), является дополнительной причиной трудностей, возникающих при интерпретации историко-культурного процесса в Японии.

Культура любой страны, любого народа отражает традиционно присущие им представления и ценности. В этом смысле совершенно естественно говорить о самобытности японской культуры. Однако не следует и переоценивать ее специфичность.

Познание чужой культуры далеко выходит за пределы узкоакадемических задач. Изучая иную культуру, мы изучаем и свою. В этом, быть может, и состоит главный смысл подобных исследований. При этом своеобразие того или иного культурного организма проявляется не столько на уровне изолированно рассматриваемых процессов и явлений, сколько в характере связей между ними, из которых и вырастают доминанты конкретной традиции.

Проблема специфики традиционной японской культуры непосредственно связана с проблемой «саморефлексии культуры», т.е. способа восприятия данной традицией самой себя. Для решения указанной задачи необходимо выявить механизм отбора той системы ценностей и символов, которая наиболее полно соответствует потребностям самого культурного организма и вместе с тем обуславливает его специфику и самобытность.

В контексте традиционной японской культуры таким механизмом выступает **взгляд** (яп. кан/миру¹ — «видеть»). Он является одной из тех глубинных структур, которые определяют внутреннюю логику развития этой культуры и особенности выработанной ею «картины мира». Будучи поначалу ритуально-магическим способом воздействия на мир, впо-

следствии взгляд становился эстетическим методом освоения состояний этого мира. Стойкая традиция символического освоения мира именно с помощью взгляда привела в дальнейшем к своего рода «близорукости культуры», т.е. к способности осваивать, интериоризировать по преимуществу ближнее пространство. Привычка глаза фокусироваться на малом и близком оказывает огромное влияние и на чисто японскую буддийскую субкультуру, характерной особенностью которой является, в частности, упорное стремление остаться в пределах наглядно-чувственного восприятия. Настойчиво подчеркиваемая всеми японскими буддийскими мыслителями возможность достичь «просветления» (сатори) в *этой* жизни — одна из основных черт японской интерпретации буддизма (см. гл. II, III). При этом сам взгляд во время медитации направлен не на какой-либо физический объект, но внутрь самого медитирующего. С особенной последовательностью интроспективная направленность взгляда прослеживается в системе дзэн-буддизма — здесь непосредственное зрительное восприятие переходит в созерцание.

Семантика взгляда важна для любой культуры, но для японской она еще более актуальна, потому что «взгляд» и его производные представляют собой одну из важнейших основ языка описания, выработанного этой культурной традицией.

Так, еще в эпоху Хэйан² (794–1185), во время которой закладывается фундамент современной японской культуры, глагол *миру* («видеть») и его производные «становятся основой сказуемого словаря» этого времени [115, с. 12]. В этой связи следует отметить, что в сознании японцев умение *называть*, *давать имена* произрастает из того же корня, что и умение *видеть*. В такой системе восприятия и освоения мира объект изображения не существует сам по себе вне зависимости от пространственного положения автора, он оживает, лишь попадая в его поле зрения. Таким образом, «наблюдатель и наблюдаемое оказываются намертво связаны взглядом» [115, с. 12]. Именно этим обстоятельством и объясняется назойливое повторение в любом японском литературном произведении, и особенно в женской дневниковой литературе X в., грамматических конструкций типа: «он увидел, что...» (см. гл. II, § 2 и 3).

Такой подход в дальнейшем создал основу для появления чрезвычайно субъективистских описаний материальной и психологической действительности (так называемое «я-повествование», *ватакуси-сёсэцу*, чрезвычайно распространенный поджанр японской литературы), ибо не взгляд зависит от объекта наблюдения, а объект от взгляда.

В то же время привязанность к чувственно воспринимаемому объекту рефлексии ограничивает возможность «отлета», отвлечения мысли, что является неременным условием абстрактного мышления. Пожалуй, именно в этом заключается основная причина относительной слабости самостоятельной японской философской традиции. Философская мысль Японии формировалась под прямым воздействием китайской традиции

и на китайском языке, представляя собой особое, в значительной степени изолированное ответвление японской словесности.

При этом японская культура отличается чрезвычайной разработанностью эстетических форм освоения окружающего мира.

Сказанное выше объясняет обращение автора к проблеме взаимосвязи между спецификой мировосприятия и собственно генезисом эстетических, этических, религиозных и философских идей в становлении традиционной японской культуры.

Специфика видения мира, в свою очередь, непосредственно связана с характером восприятия пространства и времени и определяемой им моделью хронотопа.

Хронотоп является универсальной, свойственной любому человеческому сообществу категорией. Именно характер хронотопа во многом определяет исторические судьбы и специфику культурного развития отдельных стран и регионов. Так, замкнутость географического пространства, развитый культ предков, предполагающий ориентацию на сохранение преемственности, обусловили непрерывность культурного развития в Японии. Постоянно расширяющееся пространство, отрицание культуры своего прошлого определили дискретность культурного процесса в России.

Разные модели хронотопа отражают важнейшие ценностные установки не только целых обществ, но и отдельных социальных групп. Следовательно, пространство и время являются основными универсальными категориями культуры, которые во многом определяют другие ее параметры.

Однако эти категории не могут применяться к природе и обществу одинаковым образом. Пространство и время не только существуют объективно, но и переживаются и осознаются людьми субъективно, причем в разных цивилизациях и обществах, на различных стадиях общественного развития указанные категории воспринимаются неодинаково. Этот факт подтверждается данными многих наук — лингвистики, этнологии, культурной антропологии, истории искусств, литературоведения, психологии. В своей книге «Категории средневековой культуры», посвященной исследованию специфики средневекового хронотопа, А.Я.Гуревич отмечает, что «человек не рождается с „чувством времени“, его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит» [51, с. 44].

Так, в архаическом сознании пространство и время — не априорные понятия, существующие вне и до опыта, они даны лишь в самом опыте и составляют его неотъемлемую часть, которую невозможно выделить из жизненной ткани. Поэтому пространство и время не столько осознаются, сколько непосредственно переживаются. Они выступают не в виде нейтральных координат, а в виде могущественных, таинственных сил, управляющих всеми вещами, жизнью людей и даже богов. Поэтому они

эмоционально-ценностно насыщены. Существует сакральное время — время празднества, жертвоприношения, воспроизведения мифа, связанного с возвращением «изначального времени». Существует и сакральное пространство — определенные священные места или целые миры, подчиняющиеся особым силам.

Пространство и время как универсальные формы восприятия действительности, понятия о причинности, изменении, отношении чувственного к сверхчувственному, отношении частей к целому в каждой культуре связаны между собой, образуя ту «сетку координат», при посредстве которых люди воспринимают окружающую их действительность и строят «картину мира». Эти основные категории как бы предшествуют идеям и мировоззрению, формирующимся у членов общества. Следовательно, как отмечает А.Я.Гуревич, «сколь бы различными ни были идеология и убеждения отдельных индивидов и социальных групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий, философских, эстетических, политических или религиозных концепций и систем» [51, с. 30–31]. Поэтому выяснение модели хронотопа актуально и плодотворно не только для древности и средневековья, но и для новейшей истории.

При определении модели хронотопа собственно сам взгляд как событие, происходящее в культуре, организующее и конструирующее ее внутреннюю структуру, из этого процесса исключается. Исследователь как бы пытается взглянуть на пространство и время человека далекой эпохи своими глазами. В какой-то степени это неизбежно. Изучая специфику другой эпохи и культуры, мы не можем не сопоставлять ее со своим временем. В этом сопоставлении, как уже отмечалось, и состоит смысл истории культуры. Но следует ясно представлять себе опасность, сопряженную с подобной процедурой. То, что современный человек считает основополагающей жизненной ценностью, могло и не быть таковой для людей иной культуры и эпохи. Сравнивая нашу культуру и цивилизацию с иными, мы рискуем применить к ним наши собственные мерки. В результате весьма часто происходит некое искажение и модернизация «картины мира» людей иных эпох и культур: их универсуму приписываются несвойственные ему признаки.

В данном исследовании выявление семантики взгляда в процессе традиционного восприятия японцами пространства и времени имеет целью восстановление связки **«их» взгляд — «их» пространство — «их» время**. Именно таким путем представляется возможным определить специфику «саморефлексии» японского культурного организма, а также особых свойств его «эфира» — «тончайших субстанций бытия». Взгляд является той категорией японской культуры, в соответствии с которой возможно как ее «внутреннее» описание, так и ее сопоставление с другими культурами. С помощью зрения человек получает свои

главные впечатления о мире. Притом что у разных народов физиологически глаза устроены более или менее одинаково, смотрят они на мир совершенно по-разному. Например, японское выражение «сузить глаза» обозначает радость, а «раскрыть глаза» — гнев. По-русски же говорится: «его зрачки сузились от ярости», а «распахивают», «тарашат» глаза только от удивления [81, с. 11]. Следовательно, способ видения, зрительное восприятие действительности детерминируются особенностями духовного универсума, ментальностью людей определенных эпох и культур, т.е. той невидимой всеобъемлющей средой, в которую они погружены. Поэтому любой поступок, ими совершаемый, любое восприятие и переживание феноменов внешнего мира неизбежно получают свою окраску в этом всепроникающем «эфире».

Таким образом, изучение специфики взгляда, способа видения дает нам возможность проникать в механизм сознания и поведения людей, что в результате позволяет понять, почему создаваемая ими культура «зряча» по-своему.

Выражения «восприятие времени» и «восприятие пространства» являются метафоричными: пространство и время не воспринимаются нами непосредственно, они определяются теми событиями, которые в них совершаются. В контексте японской культуры взгляд является главным таким событием: он объективирует наблюдаемое, становясь при этом верификатором происходящего. Именно взгляд актуализирует ту систему ценностей, символов и ритуалов, которая наиболее полно соответствует потребностям японского культурного организма в различные исторические эпохи. Взгляд попадает в поле зрения самой культуры и как событие, происходящее в культуре, определяет набор ее основных опорных понятий, сам становясь при этом одним из них.

В системе выработанной японцами «картины мира» взгляд выступает одновременно и как способ непосредственного освоения окружающей действительности (внешнее, чувственно-зрительное восприятие), и как способ видения самих себя, переходящий в интроспекцию («внутреннее видение», созерцание, интенсивное понимание, позволяющее проникнуть в глубь вещей).

С этой точки зрения исследование специфики мировосприятия (семантики взгляда) в различные исторические эпохи представляется неперемнным условием понимания закономерностей функционирования и особенностей традиционной японской культуры. Подобное исследование позволяет применить к рассматриваемому культурному организму адекватные ему критерии, не навязывая при этом своей оценочной шкалы.

Традиционная японская культура — это сложная, динамичная система религиозно-философских, эстетических, этических, социальных представлений и ценностей, которые, несмотря на некоторые трансформации и видоизменения, стали органичной частью «картины мира» япон-

цев, задали базовые параметры для национальной идентификации и оставались доминирующими вплоть до реставрации Мэйдзи (1868–1911), положившей начало модернизации устоявшегося образа жизни.

Японская культура по-своему зрима и по-особому «зряча». Как отмечает А.Н.Мешеряков, «это исключительно своеобразная культура, которая осваивает крайне ограниченное физическое пространство, интенсивно насыщенное всякого рода обменными и информационными процессами» (см. [115, с. 8]). Она тяготеет к самореализации в мелких пространственных формах, склонна к детализации, структуризации, каталогизации; процедура измерения играет в ней крайне значительную роль; она отличается своего рода агорафобией, относительной неразвитостью стратегического, абстрактного мышления. Эту культуру можно определить как «близорукую» и «интровертную», имея в виду, что она (в противоположность культурам «дальнозорким» — российской, например) осваивает прежде всего ближнее, «околотелесное» пространство. Размеры этого пространства определяются взглядом, визуальными возможностями человека. По мнению А.Н.Мешерякова, взгляд японца прежде всего фиксируется на малом, доступном непосредственно-чувственному восприятию и наблюдению. В результате этого развивается способность к детальному структурированию ближнего пространства, умение видеть и замечать малейшие изменения в нем, приводить его в высокоупорядоченное состояние. Поэтому и реальное освоение пространства происходит за счет не столько физического расширения культурной зоны, сколько детального структурирования малого (см. [115, с. 10]).

Отсюда вытекает и сам способ познания мира. Японцы познают мир **практически-конкретно-чувственно**. Они смотрят очень внимательно и слушают очень внимательно. Взгляд продлевает себя в слухе, обонянии, осязании, вкусе (и здесь, как и в индийской и китайской культурах, все пять чувств состоят в нерасторжимом единстве). Но подробное «обнюхивание», «ошупывание» мира, характерное для системы японского мировосприятия, как раз и являются следствием визуальной перцепции «ближнего» пространства. Собственно, поэтому в основу нашего исследования положен именно взгляд, а японский культурный организм в целом представлен преимущественно «зрячим».

Для японского способа мировосприятия внешнее является необходимым, тогда как внутреннее — истинным. В отличие от ортодоксального буддиста японец считает внешний мир не обманчивым, но лишь проходящим, а потому — ненадежным. Устойчивым и надежным представляется только мир внутренний. Отсюда — повышенное внимание именно к «внутренней», «сокровенной» природе человека, а также особая значимость способности «внутреннего видения» в системе традиционной японской культуры в целом.

Однако специфическая для мировидения японцев интровертность формировалась далеко не сразу. Она является результатом длительного процесса эволюции мифологемы взгляда — от своеобразной «дальнозоркости» к «близорукости», к «кадровости восприятия», плавно переходящей в интроспекцию.

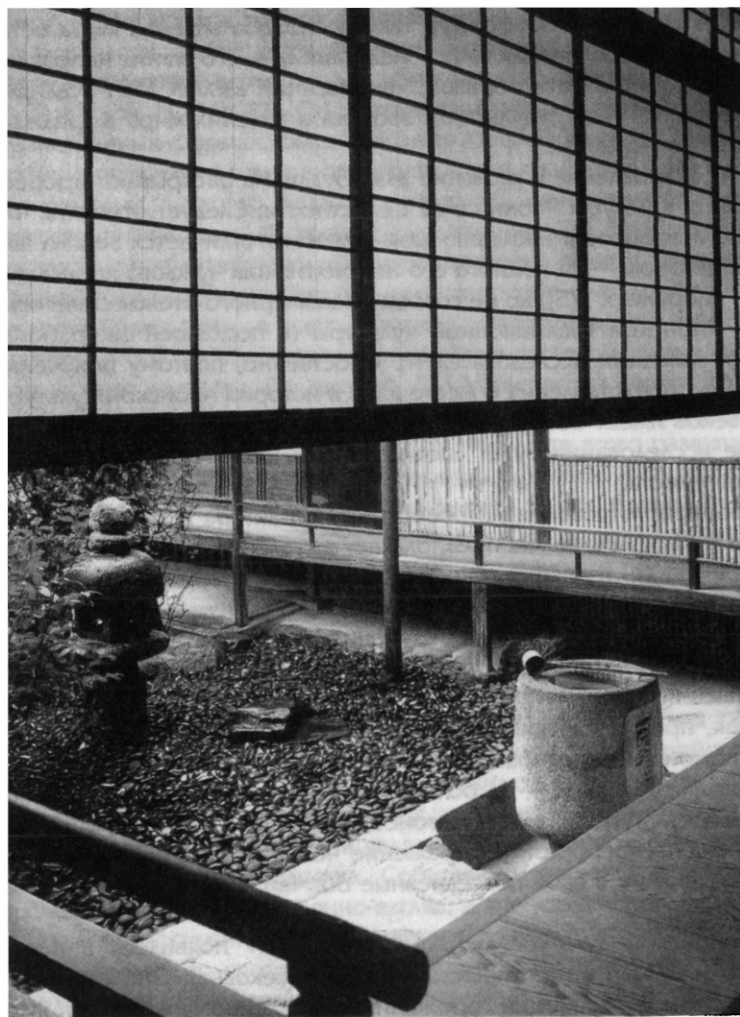
Одной из символических фигур такого способа видения мира остается дзэнский монах, предающийся медитации, — его взгляд направлен не вовне, а внутрь. Таким образом, «внутренний взгляд» дзэн-буддизма является естественным результатом эволюции видения мира в традиционной японской культуре.

По сути, становление и развитие дзэн-буддизма раскрывают процесс саморазвития культуры Японии в ее целостности. Следует отметить, что отношение историков к наследию дзэн-буддизма отличается весьма широким диапазоном — от полного его неприятия как чуждого японскому духу (см., например, [75]) до не совсем правомерного отождествления с ним всей японской традиционной культуры (в послевоенных работах некоторых западных исследователей). Собственно, поэтому получение объективного представления о месте дзэн в истории японской культуры средних веков имеет особую научную значимость. Автор надеется, что настоящее исследование будет способствовать более точному определению этого места.

Процесс формирования интровертного характера японского мировидения и культуры в целом предполагает выявление последовательных и специфических трансформаций пространственно-зрительного восприятия в различные исторические эпохи. Это обуславливает необходимость комплексного подхода: изучения как социально-культурных аспектов истории Японии, так и взаимоотношений синтоистского и буддийского видения мира.

Человек, принадлежащий к традиционной японской культуре, стремится к гармонизации отношений с природой и пространством, а не к их покорению. Природа — та основа, на которой японцы соткали полотно своей культуры. В смене сезонов, в различных природных явлениях они видят своеобразное отражение человеческой жизни и органично включают их в свои повседневные обычаи, духовные и эстетические воззрения.

В европейской культуре понятие «ландшафт» появилось в новое время (его не знали ни античность, ни средневековье). Оно выражало взгляд на природу, присущий горожанину, отделенному в своей повседневной жизни от естественного природного окружения. Японские «ландшафтные» культуроформы (природная поэзия, проза, пейзажная живопись, садово-парковое искусство, *икэбана*³, *бонсай*⁴, *сайкэй*⁵, *бонсэки*⁶, *бонкэй*⁷ и т.д.) по своему смыслу основаны на принципиально иных представлениях. Даже совсем маленькие пейзажные композиции на подносах и тарелках (не говоря уже о садах) призваны интегриро-



Вид сада из чайного павильона Бозэн
в храме Кохо-ан монастыря Дайтокудзи в Киото (XVII в.)

вать человека в природный мир в качестве его составляющей. Наиболее ярким свидетельством этого могут служить японские сады, воспроизводящие в миниатюре горы, реки, озера, долины. Для европейца природа — антитеза, от которой он защищается. Японец же приспосабливается к природе, вписываясь в нее. Он стремится не перестроить мир, а встроиться в него, не разрушая сложившиеся в нем связи, найти или выработать в себе точки согласования с ним. Так и японская традиционная архитектура не конкурирует с природой, не пытается покорить или «улучшить» ее, а стремится стать ее частью. Культ природы породил специфическое ощущение пространства, не признающее четких границ между внутренним и внешним интерьером и, например, садом. Открытый план, непосредственный переход к ландшафту — чрезвычайно важная черта традиционного японского строения.

Многовековой культ природы, который стал в Японии (и вообще в странах Дальнего Востока) органичным элементом национальной психологии, возник отнюдь не случайно. Истоки его коренятся в обожествлении рек, гор, животных, птиц, растений и деревьев. Однако подобные верования характерны для всех народов на определенном этапе их исторического развития. Поэтому следует искать дополнительные причины того, почему на Дальнем Востоке, в частности в Японии, почтительное отношение к окружающему человека миру и природе сохранялось на протяжении средневековья и дошло до наших дней в виде безусловной эстетической и этической нормы.

Одно из возможных объяснений возникновения устойчивого культа природы можно увидеть в непрекращавшемся в течение многих столетий влиянии буддизма на общественное сознание Японии, где он вплоть до конца XVI в. являлся государственной идеологией и проник практически во все сферы человеческой деятельности. Именно буддизм, по всей вероятности, предложил «наиболее разработанное учение о бытии, одним из базисных компонентов которого является и „среда обитания“ (включающая природу как таковую), которая подчеркивает принципиальное единство человека (как живого существа) и природы (как „среды обитания“)» [68, с. 49].

С этой точки зрения неудивительно, что именно буддизм оказал решающее воздействие на формирование эстетических представлений японцев, на развитие их литературы и искусства.

Особое место в системе японской культуры занимает дзэн-буддизм — в плане как его исторической значимости и духовной жизненности, так и безусловной оригинальности и притягательной силы. Оригинальность дзэн заключается не столько в самом содержании этого учения, сколько в формах его преподнесения. Для стиля дзэн характерны непонятный, даже абсурдный язык, сбивающее с толку поведение, парадоксальные методы, которые дзэнские учителя применяют в своей практике и поучениях: на вопрос ученика они могут ответить глубоко-

мысленным молчанием или ударом — кулаком, палкой, посохом либо произнести какую-нибудь фразу, внешне не имеющую прямого отношения к происходящему. За этой эксцентричностью обнаруживается стремление разрушить искаженный взгляд на мир, основанный на дискурсивном мышлении, углубиться в суть вещей, возвратиться к их истоку.

Дзэн-буддизм изначально выступал против любых авторитетов, против изучения священных буддийских текстов как средства спасения, но с течением времени эти принципы стали благополучно сосуществовать с богатейшей письменной традицией. В дзэнских монастырях зарождалось и развивалось многое из того, что впоследствии стало неотъемлемой частью традиционной японской культуры: своеобразная поэзия на китайском литературном языке, исполненная любви к окружающей природе, живопись, *икэбана*, искусство чайной церемонии⁸ с ее сложным ритуалом и символикой, которая представляла собой развитие ритуала дзэн. Дзэн-буддизм оказал влияние на становление нового эстетического канона, внес вклад в развитие японской архитектуры, определил многие направления японской литературы и искусства.

Например, монастыри *годзан*⁹ были крупными центрами культурной деятельности. Там в XIII в. возникла богатейшая дзэнская литература на китайском языке (*камбуне*), так называемая литература пяти гор (*годзан бунгаку*, кит. *ушань вэньсюэ*). Наряду с хронологическими жизнеописаниями (*нэмпу*, кит. *няньпу*) и «записями речей» (*гороку*, кит. *юйлу*) известных дзэнских наставников, содержащими их проповеди, а также беседы с учениками, наряду с философскими трудами и комментариями к общеподобуддийским и дзэнским трактатам, словарями дзэнских терминов, сборниками парадоксов — *коанов* (см. гл. III, § 3), дневниками и эссе в этой традиции значительное место занимала поэзия, где глубокие философские сентенции излагались в художественной форме.

В XIV–XVI вв. эстетические каноны дзэн-буддизма оказали огромное влияние на искусство создания японского сада¹⁰. Он уменьшается в размерах и предназначается уже не для прогулок, а для созерцания, приобретает «философскую» значимость. Создавая подобные «философские сады», дзэнские монахи стремились передать идеи бесконечности природы, времени, пространства. Сад был для них также средством воплощения бесконечной идеи Будды.

Думается, что истоки японского сада следует искать в синтоизме — древней религии японцев, связанной с обожествлением окружающей природы, поклонением небу, солнцу, звездам, горам, камням, деревьям, цветам и кустам. Для синтоистских представлений характерна политеистическая окрашенность бытия: нет единого и всемогущего бога, отсутствует подавляющий абсолютизм божественной воли. В основе синтоистской мифологии — пантеизм, многочисленные боги (*ками*), населяющие воды, горы, землю, но находящиеся по эту сторону существования. Мир в архаическом восприятии — это «стихийный мир саморавных

феноменов, одушевленный и населенный ками (курсив мой. — Д.Г.)» [61, с. 24]. «Всеохватывающее согласие с природой как основа японского мировоззрения, — пишет Э.Дейл Сондерс, — привело их к одухотворяющему взгляду на вселенную. И к явлениям природы, и к человеческим существам японцы относились как к исполненным жизненной силы. Все, обладавшее необычной или красотой, или формой, было предметом поклонения... ками, и список ками бесконечен (курсив мой. — Д.Г.)» [163, с. 46].

Именно национальная религия японцев — синтоизм, обожествлявшая все природные явления, особенно благоприятствовала формированию столь характерного для японского менталитета «природного» мышления.

Другая культурная характеристика японцев — тяготение к замкнутому пространству, как представляется, была первоначально связана с некоторыми природными особенностями Японского архипелага и способами адаптации человека к ландшафту.

Сложившийся в Японии хозяйственно-культурный комплекс мало способствовал экспансии во внешний мир: цикл воспроизводства носил замкнутый и самодостаточный характер, а территория архипелага располагала всем необходимым для его поддержания. По мнению А.Н.Мешерякова, «длительные периоды автаркического и полуавтаркического существования доказывают, что территория Японии достаточно велика, а ресурсы ее достаточно богаты для обеспечения замкнутого цикла жизнедеятельности, который не только способен удовлетворить первичные физиологические потребности человека, но и в состоянии генерировать высокоразвитую культуру, которая невозможна без достаточного уровня прибавочного продукта. И в этом смысле Японию можно было бы квалифицировать как „маленький материк“» [131, с. 7].

Главным здесь, по-видимому, следует признать отсутствие скотоводства и почти неизбежно сопутствующего ему комплекса территориальной агрессивности, вызываемой потребностью в пастбищах, а также богатые ресурсы моря, которые для того времени можно принять за неисчерпаемые; заливное рисосеяние, автоматически предполагающее интенсивные методы хозяйствования и тщательное освоение прежде всего ближнего пространства. Предпосылками для интенсивного освоения ближнего пространства, как символического, так и хозяйственного, служили также высокая степень оседлости и плотности населения (его общая численность на конец VIII в. оценивается в 5 600 000 человек) и сравнительно небольшая площадь административных единиц¹¹ (см. [131, с. 7]).

Не случайно поэтому усилия по освоению пространства за пределами Японских островов всегда терпели неудачу. Об этом свидетельствуют попытки колонизации Корейского полуострова в VI–VII и XVI вв., а также серия территориальных захватов в конце XIX — первой полови-

не XX в., закончившиеся полным крахом. После ряда поражений на Корейском полуострове в середине VII в. Ямато (позднее стало именоваться Японией), ожидая неприятностей с моря, приступило к укреплению южных рубежей, строительству крепостей. Японское государство начинает как бы отгораживаться от моря, маркируя его как свою государственную границу. Пожалуй, именно в тот момент был уже сделан окончательный выбор в пользу интенсивного пути хозяйствования, который сопровождался постепенным нарастанием общей интровертности культуры.

Разумеется, нельзя объяснять все события политической, социально-естественной и культурной истории особенностями вмещающего ландшафта. Природная среда в значительной степени определяет характер социальной организации и хозяйственной адаптации, но эта взаимосвязь не является жестко детерминированной. Она лишь задает параметры, в рамках которых проявляются собственные закономерности социально-исторического и культурного развития. В процессе исследования реальных проявлений и динамических явлений культуры следует также учитывать и фактор исторической случайности.

Попытаемся выделить главные стереотипы поведения японцев по отношению к внешнему миру. Прежде всего для японца характерен не столько собственный поиск контактов с внешним миром, сколько ожидание, когда мир сам откроет его.

Осуществление обмена между Японией и материком происходило прежде всего в информационной, а не в товарной сфере. Японцев значительно больше интересовали идеи, а не готовые к употреблению продукты.

Японцы отличаются весьма терпимым отношением ко всему, что связано с внешним миром (будь то религиозные, культурные или бытовые представления). Однако эта пассивность компенсируется значительной активностью в области целенаправленного создания внутренней информационной инфраструктуры. Именно эта инфраструктура была призвана обеспечить единое товарно-информационное поле единого государства.

В Японии линия горизонта в отличие, например, от России не имеет особого значения, а существование в замкнутом пространстве, ограниченном горами, ширмами сё:дзи (раздвижными перегородками между верандой и комнатой) или непрозрачным стеклом, не представляется японцу чем-либо неорганичным. Японцы глядят не вдаль, а в стену. «Именно стена, — как отмечает А.Н.Мешеряков, — может быть признана одним из основных символов японской культуры» [116, с. 252]. Вспомним, как происходит медитация у дзэнских монахов: в большинстве случаев они сидят лицом к стене, отвернувшись от мира.

Японская модель пространства может быть определена как «свертывающаяся», при которой поток информации направлен по преимущест-

ву вовнутрь, а не вовне. История Японии выстраивается именно в соответствии с этой культурно-пространственной парадигмой. В отношениях с внешним миром Япония вплоть до XX в. играла роль получателя (поглотителя, реципиента) информации.

Причины этого кроются в своеобразии культурных механизмов самой Японии и ее основных контрагентов во внешнем мире. Дело в том, что на протяжении почти всей своей истории Япония осознавала себя как периферию ойкумены (цивилизованного мира) и никогда, за исключением ранней стадии формирования государственности и XX столетия, не претендовала на роль политического, военного и духовного центра. Основным внешним партнер Японии — Китай, напротив, обладал гиперкомплексом своей «срединности». Собственно, поэтому в процессах культурного обмена, направленных с континента в Японию, он выступал преимущественно как донор информации. Иными словами, на протяжении исторической эволюции японская культура «выработала механизм адаптации информации, в то время как внешний мир развил в себе скорее способность к распространению собственных ценностей, а не усвоению чужих» [117, с. 21].

И прошлые достижения японской культуры, и нынешние технологические успехи связаны в первую очередь с концепцией «сужающегося» пространства. Следует отметить своеобразное сочетание «любопытства» японца к внешнему миру с нежеланием «впустить» его в себя, «поделиться» с ним теми базовыми параметрами, которые он сам считает действительно важными для собственной (личной, групповой, национальной) идентификации.

Другая форма восприятия окружающей действительности — время — предстает в рамках японского мировосприятия как процесс преемствования. «Поколение» является квантом времени, и при этом не столько разъединяющим, сколько объединяющим элементом. Данная концепция сложилась очень рано. Уже в японской мифологии понятие «поколение» символизирует прежде всего идею преемственности. Ориентация на ее сохранение, непрерывность традиции прослеживается в политической, социальной, экономической и культурной жизни Японии. В политической сфере данное положение может быть проиллюстрировано несменяемостью правящей династии на протяжении около полутора тысяч лет. Характерно, что в этот исторический период практически не наблюдалось попыток свержения династии (кроме неудачного «переворота», предпринятого монахом До:кё: во второй половине VIII в.).

Общепризнан факт широкого заимствования японцами достижений континентальной цивилизации в процессе всего исторического развития страны. Тем не менее японская культура всегда была именно японской. Особенно важно, что заимствования осуществлялись Японией совершенно добровольно и выборочно (исключение составляет послемэйзийская эпоха начиная с 1868 г.), воспринималось лишь то, что япон-

скому сохиуму было функционально необходимо, полезно и не противоречило местным традициям. В то же время новое не оставалось чужеродным, оно «переваривалось» в контексте традиционного мировидения, становясь в результате органично своим, национальным. Усвоению полученной информации в значительной степени способствовало чередование периодов «открытости» (готовности усваивать информацию, полученную из внешнего мира) и «добровольного изоляционизма» (вобрав в себя некую критическую массу информации из внешнего мира, Япония «закрывала створки своей раковины») [117, с. 22].

Именно в динамике этого процесса и проявляется своеобразие японской культуры. А в основе умения сочетать «свое» и «чужое», «внутреннее» и «внешнее» лежит одна из парадигм ее развития: сохранять и воспроизводить на «новом витке» уже утвердившиеся явления, несмотря на то что их значимость с течением времени, разумеется, меняется.

И современная интеллектуальная жизнь, несмотря на внешние признаки ее интернационализации, имеет своим глубинным смыслом адаптацию традиционных ценностей к изменяющимся внешним условиям.

Приведенные выше материалы позволяют определить тип японской культуры как «ретардационный» — предпочитающий приращение замещению.

Теоретические выводы, представленные в данной работе, сделаны на основе тщательного изучения широкого круга источников. Среди них ритуальные тексты *норито*, мифологическо-летописные своды «Кодзики» (712) и «Нихонги» (720), так называемые «Описания нравов и земель» («Фудоки», 713), древние и раннесредневековые поэтические антологии «Манъё:сю:» (вторая половина VIII в.) и «Кокинвакасю:» (X в.), сборник буддийских преданий и легенд «Нихон рё:ики» (конец VIII — начало IX в.), а также ряд прозо-поэтических памятников, дневников и эссе японской литературы эпохи Хэйан (794–1185), «Записки из кельи» Камо-но Тё:мэя (1212), «Записки от скуки» Кэнко:-хо:си (1330), эпические поэмы эпох Камакура (1185–1333) и Муромати (1392–1568).

Основным источником для написания главы I послужили мифологическо-летописные своды «Кодзики» («Записи о деяниях древности») и «Нихон сёки» («Анналы Японии»).

«Кодзики», составленные в 712 г. О:-но Ясумаро (?–723), состоят из трех частей. Свиток 1 представляет собой изложение мифологической истории — «эры богов», считается священной книгой японской религии *синто:.* Свитки 2 и 3 — собрание древних легенд о деяниях императоров¹². В «Кодзики», отражающих историю Японии с древнейших времен до 20-х годов VII в., историю появления «японской земли», ее постепенного устройства, содержатся ценные для нашего исследования сведения о ритуально-мифологическом и практическом освоении мира с помощью взгляда в архаическом, добуддийском мире.

В «Нихонги» («Нихон сёки») — мифологическо-летописном своде, составленном в 720 г. принцем Тонэри (676–735), излагается официальная (до середины VI в. малодостоверная) история Японии со времен появления страны до правления Дзито: (686–697) включительно, т.е. с конца 80-х — до начала 90-х годов VII в. Главными героями также выступают боги и императоры. Причем рассказы о «поколениях божеств» и «поколениях императоров» четко разграничены, что свидетельствует об осознании составителем качественных различий между мифологическим и историческим временем. Если «Кодзики» стоят на грани устной и письменной традиции, то «Нихонги» являются письменным текстом — как по «способу порождения, так отчасти и по функционированию» [121, с. 29].

В «Нихон сёки» речь идет о перемещении в пространстве, породившем своеобразную «дальнозоркость» архаического мировидения, о проникновении континентального буддизма на Японские острова, что особенно важно для исследования семантики взгляда в буддийской субкультуре (гл. II).

Столь же ценные для нас сведения содержат «Описания нравов и земель» («Фудоки»), где раскрывается магическая сила взгляда: обзор определенной территории обеспечивает непосредственное овладение ею, ее наименование, расширение ее пределов¹³.

Магическая сила взгляда воспета и во многих песнях поэтической антологии второй половины VIII в. «Маньё:сю»¹⁴, представляющей собой собрание поэзии древности и эпохи Нара (710–794). Здесь вглядывание в предмет связано с желанием увидеть кого-то, находящегося на недоступном расстоянии, и воздействовать на него. Поэтому материал памятника позволяет реконструировать представления древних японцев о магической способности взгляда. На примере «Маньё:сю» также можно проследить, как со становлением индивидуального сознания литература удерживает понятия о взгляде и охватываемом им пространстве как операциональных средствах осмысления мира. Однако этот взгляд теряет мифологические коннотации и приобретает функцию катализатора лирического напряжения.

Хотя составление перечисленных выше текстов преследовало вполне определенные культурно-политические цели своего времени, они представляют также материал для изучения мировосприятия более раннего периода, для первоначального осмысления мира древней устной традицией. Отсутствие абстрактных философских понятий в японской мифологии вовсе не исключает в ней определенного элемента рефлексии. Такого рода рефлексия квалифицируется исследователем синто: Дж.Масоном как «проявления интуитивного, подсознательного осмысления действительности» [210, с. 179].

Для написания главы II основным источником послужил сборник буддийских преданий и легенд «Нихон рё:ики», составленный на основе

устной и письменной традиции монахом Кё:каем в конце VIII — начале IX в. Памятник повествует прежде всего о воздаянии за добрые и злые дела. Его истории, расположенные в хронологическом порядке, дают возможность проследить, как идея кармического воздаяния за содеянное в нынешнем и предыдущих рождениях «сужает» дистанцию пространственно-зрительного восприятия (взгляд охватывает пространство, ограниченное нравственно-этическими параметрами буддизма — добром и злом), что особенно важно для реконструкции семантики взгляда в буддийской субкультуре.

При исследовании семантики взгляда в эпоху Хэйан (794–1185) автором широко использована и поэтическая антология X в. «Кокинва-касю:», или сокращенно «Кокинсю:» («Собрание старых и новых песен Японии») ¹⁵. Эта первая из японских официальных, издаваемых по императорскому повелению поэтических антологий, так называемых *тёкусэнсю:*. Составлена по инициативе императора Дайго (885–930) особым комитетом поэтов и критиков во главе со знаменитым Ки-но Цураюки (?–945) в качестве главного редактора. На примере «Кокинсю:» можно проследить, как своеобразный эстетико-гедонический синкретизм хэйанской культуры привел к изменениям пространственно-временных параметров японского мировидения: формируется своеобразная «близорукость» хэйанской аристократии — взгляд направляется на происходящее в столице и государевом дворце, не фиксирует то, что происходит на периферии, становится эстетическим способом воздействия на мир.

Материалы для главы III заимствованы главным образом из трактата выдающегося дзэнского мыслителя Хакуина Экаку (1686–1769) «Оратэ-гама». К исследованию прилагается перевод первой части трактата, точнее, тех разделов, в которых наиболее отчетливо прослеживается при-сушая дзэн-буддизму в целом интроспективная направленность, разъясняется суть и специфика учения Хакуина о «внутреннем взгляде» (*найкан*), выделяются основные моменты практики *найкан*, а также раскрывается своеобразие понятия о творящей силе взгляда в системе дзэн-буддизма. Перевод выполнен по тексту «Оратэгама», помещенному в антологию буддийских текстов «Буккё:-сэйтэн» (сборник «Священных буддийских писаний»), составленной обществом буддистов Токийского университета в 1934 г. (см. [18]), а также по более современному изданию «Оратэгама» в книге Камада Сигэю: (см. [19]).

Автор обращался к английскому переводу трактата, выполненному Ф.Ямпольски в книге «Хакуин. Учитель дзэн. Избранные труды» (см. [20]). В предисловии к этой книге прослеживаются основные традиции в истории дзэн-буддизма, дается сжатая его характеристика, освещаются отдельные аспекты жизни и деятельности Хакуина, его понимания цели и сути дзэнской практики. Раскрывается и позиция Хакуина по отношению к учению о «Чистой земле» (см. гл. II) и спасительной роли Будды Амиды. Однако, несмотря на очевидные достоинства работы Ф.Ямполь-

ски, ряд даосских и дзэнских терминов, как нам представляется, получил здесь не совсем адекватную интерпретацию (подробнее об этом см. гл. III). Сам термин «внутренний взгляд» (*найкан*) передается современным понятием «интроспекция», которое не вписывается в понятийный аппарат Хакуина. Некоторые части трактата скорее пересказаны.

Исследовательская литература, в которой специфика традиционной японской культуры и культуры вообще выявляется в контексте изучения семантики взгляда, сравнительно невелика. Существует множество теоретических работ (Р.Арнхейм [28], Р.А.Грегори [47], Дж.Гибсон [40], С.В.Кравков [91; 92], Ч.А.Измайлов [72] и др.), в которых основное внимание уделяется физиологии и психофизиологии видения, а также проблемам «визуального восприятия в контексте искусства» и «психологии зрительного восприятия». В них зрение выступает главным образом в качестве способа восприятия. Взгляд как способ мирознания и самопознания не рассматривается, не анализируется и его культуросозидающая способность.

Отдельные аспекты мифологемы взгляда в системе японской культуры проанализированы российскими востоковедами Л.М.Ермаковой и А.Н.Мешеряковым (см. [53; 56; 59; 115; 116; 127]).

Л.М.Ермакова рассматривает проблему взгляда преимущественно в контексте архаического, добуддийского мира Японии, обращаясь к самым ранним пластам японской культуры. Например, исследуя истоки широко известного на Западе эстетического действа «любования сакурой» (смотрения на сакуру), Л.М.Ермакова делает вывод, что оно «восходит к заклинательному магическому обряду, в частности направленному против духа болезни, чье могущество прекращается после того, как вишни полностью облетели»; «вырисовывается особая мифологема видения/всматривания (яп. *миру* или *ми*)» [60, с. 78]. Внимание автора сосредоточено на особой роли взгляда в культовой сфере, на его специфическом назначении в области магии, гадания и ритуала, а также на выявлении функциональной связи между магической силой взгляда и сакральной топографией мифологического пространства.

Дальнейшая эволюция мифологемы взгляда прослеживается в работах А.Н.Мешерякова. Именно он применяет термины «дальнозоркость» и «близорукость» по отношению к японской культуре, отмечая постепенное «сужение» пространственно-зрительного восприятия японцев в процессе культурно-исторического развития: в архаический период формирования государственности (VI–VIII вв.); во время стабилизации управленческих и социальных структур (VII–IX вв.); в период культурного «самоограничения» (X–XI вв.). Более подробно он исследует культурные коннотации «взгляда» в эпоху Хэйан (IX–XII вв.), подчеркивая прогрессирующую «близорукость» японской культуры в этот период, свертывание космического пространства мифа до пределов государева дворца — собственного дома — собственного тела [115, с. 11]. Однако

вне его поля зрения остается дальнейшая интровертизация взгляда, переходящая в интроспекцию.

В научной литературе на русском языке, кроме упомянутых трудов Л.М.Ермаковой и А.Н.Мешерякова, нет специальных работ, посвященных семантике взгляда в традиционной японской культуре. Нам неизвестны также и работы общетеоретического характера по данной проблематике. При подготовке настоящего издания были использованы труды русских и западных ученых, занимавшихся преимущественно вопросами буддизма и дзэн-буддизма (Н.В.Абаева [21; 22; 23; 24; 25]; А.Н.Игнатовича [64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71], А.М.Кабанова [76; 77], О.О.Розенберга [151; 152; 153], К.Дюркхейма [201], П.Свансона [226], Д.Стивенсона [225], Дж.Сингха [217], Д.Т.Судзуки [165; 166; 220; 221; 222; 223; 224], Л.Харвица [202], А.Уоттса [236] и др.). Что касается исследований на японском языке, наибольшую ценность для данной работы представляют труды Фурута Сё:кин (см. [250; 251]). При реконструкции отдельных моментов биографии Хакуина были использованы также исследования Торэя Энзи [249], Янагида Сэйдзана и Като Сёсюна [260]. В ходе выявления специфики буддийской философии, практики и терминологии особенно полезными оказались исследования Цудзи Дзэн-носкэ [256] и коллективные труды японских авторов [237; 242; 243; 246].

Результаты изысканий названных выше ученых позволили впервые подробно, на протяжении пяти исторических эпох — от Нара (710–794) до Токугава (1603–1867), — проследить последовательное становление специфической для японского мировидения интровертности, закономерно обусловившей «внутренний взгляд» дзэн-буддизма, провести анализ символического освоения мира с помощью взгляда в японской культуре.

В данной книге при написании японских слов, имен собственных и географических названий используется принятая в русских изданиях транскрипция известного лингвиста-востоковеда Е.Д.Поливанова. Исключения составляют слова Токио (вместо То:кё:), Киото (вместо Кё:то:). Долгие гласные обозначаются двоеточием (например, а:, о:, ю:). Японские имена даются в соответствии с японскими правилами (сначала фамилия, потом имя). В буддологической литературе на русском языке слово «будда» принято писать с прописной буквы, если речь идет о Шакьямуни или же о других буддах, являющихся главными в некоторых направлениях буддизма (например, Будда Ами табха — Амида в амидаизме или Будда Махавайрочана в эзотерическом буддизме). В тексте монографии и переводе трактата «Оратэгама» с прописной буквы мы также пишем слово «Будда», когда имеется в виду Будда-Абсолют, т.е. Будда как таковой, представляющий квинтэссенцию этого понятия, в остальных случаях (например, когда слово «будда» обозначает видовое

понятие или когда речь идет о любом будде вообще и т.п.) — со строчной буквы. Дзэн (Чань) дается с прописной буквы в тех случаях, когда имеется в виду собственно название школы, во всех остальных (когда речь идет о дзэн как о направлении буддизма, о его традициях, учении, практике и последователях) — со строчной буквы и выделяется курсивом (как и все санскритские, китайские и японские термины, например *дзэн*, *махаяна*, *гуань*).

В настоящем исследовании у нас встречаются два вида ссылки: на примечания (пояснения к тексту монографии) и на комментарий (пояснения к тексту перевода трактата «Оратэгама»).

Глава I

Семантика взгляда в добуддийской Японии

В VI–VIII вв. буддизм только начинал адаптироваться к условиям Японских островов. Ему еще предстояло отстоять свое право на существование. А комплекс древнейших мифологических и религиозных представлений японцев — синтоизм еще не соединился с буддизмом в «синтоистско-буддийской амальгаме» (*симбуцу сю:го:*, букв. «сведение вместе», объединение синтоизма и буддизма), обусловившей появление синкретического вероучения *хондзи-суйдзяку* и его разновидности *симбон-буцудзяку*, а также так называемого «двухстороннего синто:» (*рё:бу синто:*)¹⁶. В рассматриваемый период лишь были заложены стереотипы синто-буддийского синкретизма, столь характерного для всей последующей культуры Японии.

В V–VI вв. верования местного населения еще не были унифицированы. Не существовало ни самого термина *синто:* (букв. «путь богов», «путь божеств»), ни сколько-нибудь оформленного вероучения. Синтоизм первоначально представлял собой мозаику из многообразных верований, культов, ритуалов различных родо-племенных объединений и этносов. Так, наиболее значительный вклад в письменно зафиксированную традицию внесли племена завоевателей Северного Кю:сю: и аборигенное население Центральной Японии. Наряду с этим в синтоизме прослеживаются определенные параллели с мифологическими представлениями народов Полинезии, Кореи, Китая. Поэтому употребление понятия *синто:* по отношению к тому времени носит условный характер.

Само название *синто:*, а также первые письменные памятники, зафиксировавшие устные предания, традиции и верования, содержавшие добуддийский мировоззренческий элемент, появились лишь в начале VIII в. К числу таких источников относятся: литургии (синтоистские моления, *норито*¹⁷), «Записи о деяниях древности» («Кодзики»), «Описания нравов и земель» («Фудоки»), «Анналы Японии» («Нихонги»), а также

поэтическая антология «Маньё:сю». Как было отмечено во Введении, эти тексты дают нам сведения о первоначальном осмыслении мира архаическим сознанием.

Основой синтоистского мировосприятия является взгляд, одухотворяющий вселенную. Многочисленные божества *ками* присутствуют повсюду: в животных, растениях, скалах, ручьях, реках, горах.

В древности мифологема взгляда в значительной степени определяла всю семантику ритуально-мифологического и практического освоения мира. Обратимся непосредственно к процессу творения мира в японской мифологии. Согласно «Нихон сёки», первопредки японцев Идзанаги (букв.: Чарующий) и Идзанами (букв.: Чарующая), получив повеление от небесных богов приступить к акту творения, точнее, продолжить его, спускаются с Неба на остров *Оногоро-сима* (*Оногородзима*, «сам собой сгустившийся остров», «застывший из капли, упавшей с их копья») и воздвигают два сооружения — «Священный Столп Неба» («Небесный Столп») и «Дворец в восемь мер длины» (см. [13, т. I, с. 118–119]). Примечательно, что боги воздвигают их, *глядя*: «Глядя, поставили священный столп неба, глядя, поставили дворец в восемь хиро» (цит. по [53, с. 215]). Л.М.Ермакова предполагает (и мы полностью разделяем ее точку зрения), что «воздвижение этих культовых объектов — священного столпа неба и дворца — происходило с участием творящей силы взгляда (иначе нельзя перевести смысл сложного глагола *митатэру* [букв. „смотреть-поднимать вверх“ или „глядя-ставить“. — Д.Г.])» [53, с. 215–216].

Получается, что японские боги творят **не словом, а взглядом**. В созидательных действиях Идзанаги и Идзанами имеет место **творение видением**.

Таким образом, в архаических представлениях взгляду приписывается сверхъестественная способность **создавать заново**.

По мнению Л.М.Ермаковой, «в ранних текстах строительство са-кральных сооружений — святилищ, обители императора — пожалуй, вообще не описывалось с помощью нейтральных глаголов „возводить“ или „строить“. Помимо *митатэру* еще нередко и в „Маньё:сю:“, и в молитвословиях-*норито* употребляется глагол *такасиру* — „высоко знать“ или же „высоко владеть“. Например, в „Маньё:сю:“, № 38 — „построив высокий дворец“ (*такадоно-отакасиримаситэ*); тот же сложный глагол *такасиру* употреблялся при ритуальном перечислении подношений богам, по-видимому передавая ту идею, что поднятый высоко предмет оказывается тем самым ближе к обители богов.

В *норито* часто встречается и такое клише: „конек крыши в Равнину Высокого Неба (местопребывание богов) высоко поднимем (*такасири-маситэ*)“.

Так или иначе, во всех приведенных примерах используются „нематериальные“ способы культового зодчества, что подтверждает закономерность нашего допущения о созидательной силе взгляда» [53, с. 216].

Сверхъестественной способностью зрения в архаическом мире является также воздействие на объект с целью его стабилизации, умирения или наделения магической силой. Взгляду приписывается **способность преобразжать**.

Наиболее явственно древние представления о магической силе взгляда сохранились в ритуале куними (букв. «смотрение страны», «видение страны», «оглядывание страны»). Согласно японской мифологии, ритуальное «смотрение страны» осуществляет сам император. Так, в древнейших песнях «Маньё:сю:» иерархически самое высокое лицо, совершающее куними, — это мифический основатель императорской династии Ниниги-но микото, «божественный потомок», внук богини солнца Аматэрасу¹⁸ и божества Такаммусуби-но микото.

Он плыл среди облаков небесных на ладье,
высеченной из скалы, на носу ладьи и на корме весла
священные укрепив, и, совершив смотрение страны,
с Неба спуститься соизволил¹⁹.

(«Маньё:сю:», № 4254;
цит. по [53, с. 213])

В одной из легенд «Кодзики» рассказывается об императоре О:дзин (270–310), который, стоя на возвышенном месте равнины Удзи (Уди) и оглядывая равнину Кацуно (Кадуно), сложил «Куни хомэ-но ута» — «Песню, восхваляющую страну»:

Смотрю на равнину Кадуно,
Что в Тиба,
И видны мне дома и дворы,
Что простерты сотнями-тысячами,
Видны мне колосья земли.

(«Кодзики», свиток 2;
цит. по [6, с. 88])

В этой песне явственно прослеживается связь магической силы взгляда императора с процветанием страны. Одно из возможных значений, заложенных в ритуальных песнях «смотрения страны», — посредством магии зрения добиться умиротворения духов земли и предотвращения возможного хаоса. Обозревая «свою страну», император в то же время способствует ее стабилизации, укреплению порядка.

В сказании о государе Нинтоку (313–399) читаем:

«Как-то государь взошел на высокую гору и, окинув взглядом все четыре стороны, рек: „Не вижу дыма в стране. Все в стране — бедны. А посему в течение трех лет да будут все люди освобождены от трудовой повинности и податей“... Когда [государь] еще раз окинул взглядом страну, отовсюду поднимался дым» («Кодзики», свиток 2; цит. по [6, с. 170]).

В этой хвалебной песне дым символизирует благоденствие, процветание страны. Именно со **взглядом** императора связано появление дыма,

т.е. стабилизация и благополучие. В данном случае взгляду приписывается сверхъестественная способность **преображать**: отсутствие порядка и благоденствия в стране благодаря магической силе взгляда сменяется ее процветанием.

В повествовании о государе Яматотакэру говорится:

«Выйдя оттуда, достиг он равнины Неба и, затосковав о родных местах, спел:

Ямато — лучшее место в стране,
Прекрасно Ямато,
Окруженное горами,
Словно зелеными плетнями,
Друг на друга наложенными.

(«Кодзики», свиток 2;
цит. по [6, с. 75])

Аналогичная хвалебная песня (№ 2) содержится в свитке 1 «Маньё:сю:». К этой песне имеется помета, что она сопровождала ритуал куними и была сложена императором Дзёмэй (629–641) во время восхождения его на гору Кагуяма, откуда он любовался страной. Текст песни таков:

В стране Ямато
Много разных гор,
Но выделяется из них красой одна
Гора небес — гора Кагуяма!
Когда на эту гору ты взойдешь
И там просторы взором обведешь,
Среди равнин страны
Восходит дым густой,
Среди равнин моей
Взлетает чаек рой,
О, вот она — чудесная страна,
Заветный край мой — Акицусима!
Как крылья стрекозы, простерты острова,
Страна Ямато — вот она!

(цит. по [9, т. 1, с. 68])

Примечательно, что ритуальное смотрение происходит с горы Кагуяма, называемой еще Амэ-но Кагуяма, «Небесная», поскольку эта гора, согласно мифам, находилась на Равнине Высокого Неба, где обитали боги, которые позже спустились на землю.

Считалось, что, озирая подвластный им край с вершины горы Кагуяма, император не только демонстрирует свое приближение к богам²⁰, но и наделяется способностями, позволяющими ему более эффективно управлять своими владениями.

В мифе об Аматаэрасу, богине солнца и прародительнице императорского дома, рассказывается, что, когда она скрылась в Небесной пещере,

во всем мире — и на Равнине Высокого Неба, и в Срединной стране тростниковых равнин (т.е. Японии) — воцарились тьма и вечная ночь, начались неисчислимые бедствия. Тогда на горе Амэ-но Кагуяма были добыты священные деревья и лопатки оленя (магические и гадательные предметы). С их помощью, а также посредством различных ритуалов удалось выманить Аматаэрасу из пещеры, вернуть миру свет солнца и победить хаос.

Согласно представлениям древних, свет и зрение в некотором смысле тождественны (равно как слепота и темнота, или невидимость). Смотрение с горы Кагуяма, таким образом, равнозначно свету солнца с Небесной горы, приносящему в мир упорядоченность и жизненную силу.

Оглядывая страну, император, как уже было упомянуто, обеспечивает ее стабильность и благополучие. Интересно, что «сама синтаксическая структура песен устанавливает характерную причинно-следственную связь: „Если посмотреть, то дымки [от очагов] на равнине встают“» («Маньё:сю:», № 2; цит. по [53, с. 214]).

Преобразующая сила взгляда воспроизводится во многих хвалебных песнях, связанных с ритуалом куними, например: «Дворец великий начиная строить, если встанешь [ты, государь] на насыпи у Ханясу и посмотреть соизволишь... [то горы встанут защитой дворца и вода в его колодцах пребудет вечно]» («Маньё:сю:», № 52; цит. по [53, с. 214]).

Иногда название этого магического акта непосредственно включено в текст самой песни куними: «Если, воздвигнув дворец высокий, поднимешься и совершишь смотрение страны... то божества гор за зеленой оградой горной принесут тебе дань: летом — цветами, осенью — алой кленовой листвой, божества рек для твоей трапезы великой поднесут еду...» («Маньё:сю:», № 38; цит. по [53, с. 215]).

Еще отчетливее эта магическая импликация проявляется в песне № 3234 «Маньё:сю:», где куними также совершает сам император: «Мой государь великий... если на горы посмотрит — они высоко вздымаются, на реки посмотрит — они прозрачны и чисты, и море со многими бухтами широко лежит, острова, которые он взглядом обведет, — своим именем славны» (цит. по [53, с. 215]).

В то же время, оглядывая со священной горы принадлежащую ему территорию, император утверждает свои права на нее. Следовательно, **вглядывание в предмет** могло обеспечивать также и **непосредственное овладение им**. Как отмечает А.Н.Мешеряков, «видимое пространство в данном случае — это пространство усвоенное, присвоенное, окультуренное, одомашненное, пределы которого ограничены наглядно-чувственным восприятием» [115, с. 8].

Следовательно, в ритуально-магическом сознании взгляду приписывалась способность не только **преображать**, но и непосредственно **овладевать** наблюдаемым объектом.

О магической силе взгляда повествуется и в «Фудоки» — «Описаниях нравов и земель». Мифы и легенды «Фудоки» можно назвать «топонимическими», поскольку они связаны с происхождением того или иного географического названия. При этом почти каждое объяснение происхождения топонима сопровождается сказанием. Примечательно, что в некоторых сказаниях наименование местности связывается с оглядыванием ее с вершины какой-либо горы или холма.

Например, в «Харима-фудоки» читаем: «Гора Оми²¹; история названия Оми такова: царь Хомуда, поднявшись на вершину этой горы, изволил посмотреть на все четыре стороны, поэтому [гору] и назвали [Оми]» (цит. по [1, с. 85]).

«Холм Митати: царь Хомуда, поднявшись на этот холм, осматривал местность (*ми-ситамаики*)²²; поэтому его и назвали Митати» (цит. по [1, с. 85]).

«В древнее время царь, правивший Поднебесной из дворца Хисиро, что в Макимуку, взойдя на этот холм и осматривая местность, вымолвил: „А ведь эта местность по очертаниям похожа на зеркало (*кагами*)“ — так он сказал. Поэтому холм называют Кагами» (цит. по [1, с. 116]).

Как видим, право на присвоение (подтверждение) имен частям пространства принадлежит именно императору или же наиболее прославленным членам правящего рода. Иными словами, наблюдается устойчивая связь между правящим родом (самим правителем — заместителем божества) и правом на ритуальный взгляд, которое в значительной степени тождественно праву на присвоение имен частям пространства²³. Данный факт свидетельствует о том, что на ранних этапах становления японской государственности в каждом топониме видели след слов или действий определенного божества или же «исторического» деятеля. Следовательно, этимологизация топонимов основывалась на некоем мифологическо-историческом прецеденте.

В «Идзумо-фудоки» присутствует мотив *кунихики* (досл. «подтягивание земель»), отражающий, по всей вероятности, процесс укрепления племени идзумо и завоевания им близлежащих территорий:

«Бог Яцукаמידзу-омицуно, совершивший *кунихики*, изрек: „Страна облаков (Идзумо), где, клубясь, поднимаются восьмьярусные облака, — юная страна, узкая, как полоска полотна. Она была создана маленькой, поэтому мне хотелось бы присоединить к ней [другие земли]. Если взглянуть на мыс Мисаки в стране Сираги, белой, как ночная одежда *такубусима*, не лишний ли он в стране, то видишь, что мыс этот — лишний“ — так он сказал. И тогда, взяв заступ, широкий и плоский, как грудь молодой девушки, вонзил он его [в землю], как вонзают [острогу] в жабры большой рыбы, отрубил он землю, колыхавшуюся, словно флаги расцветшего камыша сусуки, набросил он на землю крепкую веревку, свитую из трех прядей, и начал медленно-медленно, как лодку, поднимающуюся по реке, тянуть ее, подтягивать, черную, как плод *симоцуазура*, беря и перебирая веревку руками и приговаривая: „Земля, иди сюда, земля, иди сюда!“

Подтянутая и присоединенная к стране земля стала морским побережьем, и там, где была излучина Кодзи, образовался мыс Кидзуки — „Многоземельный“.

Затем бог изрек: „Если взглянуть на страну Саки, находящуюся в Китадо, не лишняя ли она, то видишь, что она — лишняя“ — так он сказал...» (цит. по [1, с. 19–20]).

В приведенной цитате обнаруживается интересный факт: кунихики является следствием **оглядывания** страны. В результате оглядывания определенной территории она оказывается «лишней», после чего присоединяется богом Яцукамидзу-омицуно к «Стране облаков» (*Идзумо*). Таким образом был образован уезд Оу.

Итак, на основе проведенного анализа можно заключить, что оглядывание определенной территории обеспечивает: ее стабилизацию, благоденствие, процветание; непосредственное овладение ею; ее наименование; расширение ее пределов — акт кунихики («подтягивания земель»).

Судя по всему, ритуальное значение «смотрения страны» находится в ряду других актов мифологического творения, а их названия оформляются по той же морфологической модели: куниуми — «рождение страны»; кунихики — «притягивание страны»; куниюдзури — «подношение страны» (см. [53, с. 215]). С помощью взгляда совершается своего рода инвентаризация пространства, находящегося под властью государей Японии.

К обряду куними непосредственно примыкает и народный обычай *оками* — «видение холмов» или, вернее, «смотрение с холма». Он заключается в том, что ночью в последний день луны, надев соломенную шляпу задом наперед, забираются на вершину холма или растущее там дерево и смотрят издали и сверху на свой дом. Считается, что таким образом можно увидеть несчастье или благоденствие семьи в Новом году. Обряды куними и *оками* входят в широкий круг различных актов магического смотрения, к которым, в частности, относится и так называемое *ханами* — «смотрение на цветы» («любование цветами»). В самом названии ритуала сохранилось понятие видения (*ми*) как одной из форм воздействия.

В древней Японии считалось, что преждевременное или чересчур пышное цветение предвещает беду. В «Нихон сёки» (свиток 22) есть упоминание о том, что, когда не в срок зацвели все деревья, началась страшная эпидемия, от которой погибло много людей (см. [13, том II, с. 112]).

Существует предположение, что сюжет о рано расцветшей вишне, положенный в основу ритуала *ханами*, в древности был связан с обрядовым действием, направленным на «усмирение души» (яп. *тама*) цветов и стабилизацию цветения, чтобы оно своей чрезмерностью или несоответствием сезону не нарушало порядка вещей и не причиняло вреда людям (см. [53, с. 220]).

В лирических произведениях древней и средневековой поэзии обнаруживаются и другие магические свойства растений. Например, во многих песнях «Маньё:сю:» прослеживается магическая сила вглядывания в предмет с целью увидеть кого-то находящегося на недоступном расстоянии и воздействовать на него:

У дома моего цветет осенний хаги²⁴
В лучах вечерних...
Как хотела б я
Увидеть нынче около себя
Сестры моей любимый облик!
(«Маньё:сю:», № 1622;
цит. по [9, т. II, с. 62])

Иногда вглядывание вызывает сокровенные воспоминания о любимом человеке, становясь источником лирического напряжения:

Каждый раз, как взгляну я
На дерево муро
На берегу каменистом над бухтою Томо, —
Ах, смогу ли забыть о жене я любимой,
с которой когда-то любовались им вместе?
(«Маньё:сю:», № 447;
цит. по [9, т. I, с. 228])

А порой смотрение на предмет с целью увидеть кого-то находящегося на недоступном расстоянии обнаруживает духовное одиночество путешественника, его тоску от разлуки с любимой:

Когда я посмотрел на хаги,
Что расцвели в полях
Близ склонов Икаго,
Я вспомнил о прекрасных обана,
Растущих возле дома твоего!
(«Маньё:сю:», № 1533;
цит. по [9, т. II, с. 39])

По мнению Л.М.Ермаковой, «во многих песнях „Маньё:сю:“, содержащих понятие „всматривания“, встречается труднопереводимое понятие „катами“» (см. [53, с. 221]). Она истолковывает его следующим образом: «Слово *катами*, которое в современном языке выражается одним иероглифом, значит „памятка“, „памятная вещь“, т.е. некий предмет, глядя на который можно вспомнить образ ушедшего. В старояпонском языке это слово записывалось в два иероглифа: *ката* — „облик“, „форма“ и *ми* — „видение“, т.е. „видение облика“» [62, с. 362].

Магическое уподобление очевидно: смотреть на предмет — видеть облик ушедшего. Вероятно, это предполагало, что взгляд обладает способностью оставаться в наблюдаемом предмете вместе с некоей ипостасью смотрящего. Магические способности взгляда позволяют запечат-

леть смотрящего субъекта в предмете, ставшем объектом наблюдения. Тем самым предмет, на который смотрел покойный, мог стать катами для оставшихся в живых. С этой точки зрения вполне объяснимо, почему взгляд обычно концентрируется на покоящемся предмете, а в роли катами часто выступают именно растения.

Понятен и запрет на уничтожение растений, которые отождествлялись с умершими:

Там, у берега, где пруд,
Не срезайте вы бамбук
Под деревьями цуки.
Ах, хотя бы на него
В память друга моего
Буду я глядеть с тоски!
(«Маньё:сю:», № 1276;
цит. по [9, т. I, с. 483])

или:

Сосна, стоящая у входа
В пещеру горную.
Взглянул я на тебя —
И показалось мне, что я видел друга.
Которого давно когда-то знал.
(«Маньё:сю:», № 309;
цит. по [9, т. I, с. 185])

Нередко в роли катами выступает одежда, вероятно какместилище души и субститут человека:

Если б не было у меня
Платья — памяти
о милой моей,
то как бы тогда
влачил я далее свою жизнь.
(«Маньё:сю:», № 3733;
цит. по [59, с. 231])

Л.М.Ермакова обращает внимание на «способность предмета, на который смотрят (особенно если смотрят вместе с кем-либо, что, безусловно, маркирует ритуальную ситуацию), запечатлевать облик смотревшего и затем служить своеобразным носителем этого человека или его ипостаси, если на этот предмет взглянуть снова» [59, с. 378].

Помимо конкретных вещей (одежды, растений, зеркала) подобным магическим свойством наделены особые точки сакрального пространства, например гора Цукуба, остров Инамицума. При этом их способность служить катами, по-видимому, воспринимается как изначальная и не требует предварительного совместного созерцания:

Коли наступит время,
когда мое лицо она забудет,
пусть вспомнит милая о нем,
обернувшись и поглядев
на пик горы Цукуба.
(«Манъё:сю:», № 4367;
цит. по [59, с. 231])

или:

Чтоб милую
в памятке-катами увидеть —
вот остров Инамицума.
Но высоки белые волны,
Лишь издали его увижу.
(«Манъё:сю:», № 3596;
цит. по [59, с. 232])

В роли космических хранителей облика, который можно вызвать
смотрением, выступают облака, луна, порой туманная дымка касуми:

В те минуты, когда стану забывать
Облик твой, желанная моя,
Буду я глядеть на облака,
Что плывут над пиком Онуро,
Буду тебя я вспоминать!
(«Манъё:сю:», № 3520;
цит. по [9, т. II, с. 539–540])

Во всех этих случаях, как нам представляется, особая мифологема
видения/всматривания в предмет с целью увидеть кого-то обусловлена
специфическим восприятием пространства в японской архаике.

В «Манъё:сю:» взгляд охватывает, как правило, обширное простран-
ство. Человек смотрит вдаль, перемещается в пространстве; он пока не
определил в нем свое место. Как отмечает А.Н.Мешеряков, «прост-
ранство — одна из основных, если не самая главная категория поэзии
„Манъё:сю:“. Без пространства, причем достаточного протяженного,
поэзии „Манъё:сю:“ не существует» [121, с. 100].

Пространство (вместе с взглядом, направленным на него) выполняет
функцию организации эмоциональной жизни. Именно физическое пе-
ремещение в нем ведет к изменению душевного состояния, к обнаже-
нию душевного одиночества, становясь источником лирического на-
пряжения, иными словами, способствует не столько знакомству с новы-
ми местами, сколько реализации потенциала одиночества (см. [115,
с. 9]).

Главная тема «Манъё:сю:» — разлука с родными местами, друзьями,
родственниками и возлюбленными. Основная часть песен написана во
время прогулок и путешествий, службы в удаленных от родного дома

местах. Разлука, временное удаление от привычного уклада ведут к духовному одиночеству:

Оттого что далеко теперь село,
Я страдаю и тоскую о тебе.
Зеркало кристальной чистоты,
Облик дорогой, не оставляй меня,
Постоянно мне являйся в снах.

(«Маньё:сю:», № 2634;

цит. по [9, т. II, с. 316])

Связь с близкими, любимыми людьми осуществляется с помощью взгляда. Смотря на определенный предмет, путешественник видит (вспоминает) дорогого ему человека, далекого от него. Здесь взгляд выступает в роли медиатора, «опосредствующего субъектно-объектное отношение ритуального свойства, причем сам объект мог находиться вне пределов зрения» [115, с. 8]. Таким образом, смотря на определенный предмет, человек как бы мог видеть через него на расстоянии:

Когда у водорослей в море
Начнут цвести цветы,
Скажите мне.
На их красу сверкающую глядя,
Любимую мою я буду вспоминать!

(«Маньё:сю:», № 1248;

цит. по [9, т. I, с. 476])

Как видим в японской культуре движение непосредственно связывалось с умением охватывать взглядом обширное пространство, видеть объект, находящийся вне пределов зрения. Об этом свидетельствуют материалы мифологическо-летописных сводов «Кодзики» и «Нихонги», а также географическо-исторических описаний провинций «Фудоки».

Например, в «Хитати-фудоки» встречается предание об истреблении аборигенов цутикумо князем Куросака из рода Оми в местности, в дальнейшем включенной в уезд Убараки: «Некий человек рассказывал: горные саэки и равнинные саэки (по-местному цутикумо) становились главарями разбойников. Возглавляя свои шайки, они шли неправедными путями, многих грабили и убивали. Тогда князь Куросака, намереваясь уничтожить этих разбойников, соорудил изгородь из терновника (убара). Поэтому местность и называли Убараки» (цит. по [1, с. 37]). Подобное предание повествует об истреблении цутикумо князем Такэкаси́ма в уезде Намэката. Оба эти предания, как отмечает К.А.Попов, вероятно, говорят о продвижении племени Ямато на север и о его борьбе с племенами айну, населявшими в то время восточную часть острова Хонсю:.

Много сказаний связано с походами легендарного царевича Яматотакэру: «Старики рассказывают: Яматотакэру, путешествуя вдоль берега моря, достиг проезжей части берега. В это время вблизи морского

берега (хама) сушилось много морской капусты (по-местному называется нори). Поэтому-то деревню и назвали Норихама» [там же, с. 36]. «Царевич Яматотакэру, объезжая Поднебесную, покориł земли на север от моря. Проезжая на обратном пути через эту местность, он остановился у источника Цукино, взглянул на воду, вымыл руки и перемешал яшмой воду источника. И сейчас этот источник находится в селе Намэката. Его называют также Яшмовый источник» [там же, с. 39]. «Князь Куросака, закончив покорение эмиси в Митиноку и победоносно возвращаясь домой, прибыл к горе Цунокарэ, что в уезде Така; там Куросака заболел и скончался. И тогда гору Цунокарэ переименовали в Куросаки» [там же, с. 61].

В «Харима-фудоки» события древности преимущественно отражены в сказаниях о борьбе царя Тарасинакацухико с племенами кумасо (сказание о топониме Инами), о походах легендарной царицы Отарасихимэ (сказание о топониме Усуки в уезде Иибо), в мифах о войне между японским богом Ива и пришельцем — корейским божеством Аманохибоко (сказание о топониме Нука в уезде Камадзуки), в повествовании о царевичах Окэ (впоследствии царь Кэндзо, традиц. 485–487) и Вокэ (царь Нинкэн, традиц. 488–489), где речь идет об уезде Минаги.

В «Хидзэн-фудоки» также встречаем многочисленные записи о борьбе вождей Ямато с племенами кумасо, цутикумо и эбису; о походах царицы Окинагатарасихимэ и полководца Ото:мо Садэхико в Корею (описание уездов Мацура и Соноки); о подвигах Яматотакэру.

Во всех этих сказаниях можно выделить общие основные моменты: царь объезжает страну, покоряет разные племена, завоевывает новые территории и возвращается с победой. Другими словами, он объезжает обширное пространство и ему приписывается функция движения.

О походах богов и правителей в различные районы, страны рассказывают и «Кодзики» (свиток 1).

Так, чтобы утвердиться в стране Изумо, Суса-но-о («Муж быстрый и буйный») одержал победу над восьмиглавым змеем, обитавшим в этой местности и пожиравшим людей. После этого он построил себе и жене в местности Суга «восьмиярусный терем». Подобные подвиги совершает в Изумо О-куни-нуси, победивший своих братьев и врагов благодаря помощи волшебной крысы (см. [5, с. 58–73]).

Цикл мифов и сказаний связан с утверждением в «стране Химука» (южная часть Кю:сю:) героя Ниниги. Пришедший с группой спутников из страны Такамагахара, он выбрал здесь место для построения «дворца» и, повстречавшись с красавицей Сакуя-химэ, женился на ней, от этого брака у него родились три сына.

К подобным сюжетам можно отнести и сказание о борьбе двух братьев — Ходэри и Хоори, или, как чаще говорят, сказание о морском и горном счастье (уми-но сати то яма-но сати), рассказ о знаменитом походе Каму-Ямато-Иварэ-Хико, будущего первого японского полуле-

гендарного императора, названного впоследствии Дзимму, из страны Цукуси (остров Кю:сю:) на «Восток», в область Ямато на острове Хонсю:, завоевание Ямато и окончательное водворение в ней.

«Нихон сёки» также изобилует аналогичными историями:

о государе Дзимму (660–585 гг. до н.э.) — «Восточные походы государя Дзимму»; «Сражения Дзимму. Ворон Ятагарасу»; «Сражение с Нагасунэ-бико. Прилет золотого бумажного змея»; «Овладение страной Ямато» («Нихон сёки», свиток 3; см. [13, т. I, с. 177–192]);

о государе Су:дзин (97–30 гг. до н.э.) — «Военачальники четырех сторон света. Бунт Такэ-панясу-бико. Предание о горе Мива» («Нихон сёки», свиток 5; см. [13, т. I, с. 211–213]);

о государе Суйнин (29 г. до н.э. — 70 г. н.э.) — «Заговор принца Сапо-бико» («Нихон сёки», свиток 6; см. [13, т. I, с. 222–224]);

о государе Кайко: (71–130) — «Поход государя на запад и предложение Каму-натусо-пимэ»; «Сражение с племенем тутикумо в стране Опокида»; «Усмирение Кумасо и поход на Кюсю»; «Восточный поход Ямато-такэру-но микото. Ото-татибана-пимэ скрывается в морских волнах» («Нихон сёки», свиток 7; см. [13, т. I, с. 237–250]);

о государе Тю:ай (192–200) — «Покорение Кумасо» («Нихон сёки», свиток 8; см. [13, т. I, с. 259–263]);

о государыне Дзингу: (201–269) — «Весть божества. Победа Дзингу: над Кумасо»; «Поход в Силла и помощь богов» («Нихон сёки», свиток 9; см. [13, т. I, с. 264–271]) и т.д.

Следовательно, в мифологической части «Кодзики», в квазиистории «Поколения императоров» в «Нихон сёки», а также в сказаниях «Фудоки» основным атрибутом богов, устроителей, императоров является именно передвижение, завоевание новых территорий и их освоение.

Перемещение в пространстве свойственно и лирическим героям «Манъё:сю:». Но здесь оно является необходимым условием духовного обособления. Взгляд, охватывающий обширное пространство, не только уже имеет ритуально-магическую заданность (овладение обозримым миром), но приобретает и **своеобразную душевно-эмоциональную направленность, выражающуюся в попытке самопознания через пространство.**

Как уже было упомянуто, существуют сакральные секторы пространства, обладающие магическим свойством служить катами. Эти особые участки пространства возникают в результате его неоднородности. «Поскольку мифологическое пространство неоднородно, — пишет Л.М.Ермакова, — в нем образуются своеобразные воронки и уплотнения, своего рода углы с особыми свойствами» [59, с. 85].

Признание негомогенности пространства, а также и времени характерно для мифопоэтического взгляда в целом. В своих исследованиях, посвященных «космологическим источникам раннеисторических описа-

ний», В.Н.Топоров отмечает: «Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т.е. центр мира, место, где проходит *axis mundi*, кратчайшим образом связывающие землю и человека с Небом и Творцом» [168, с. 114].

Для японской культуры такой зоной является прежде всего возвышение — гора, с которой происходит «смотрение страны» (*куними*), склон Ёмоцухирасака, отделяющий страну мрака Ёми, или склон Унасака — граница морского царства, где владычествует Ватацуми, повелитель водных равнин в мифе о Тоётома-химэ. На протяжении всей истории японской культуры горы занимают первое место в иерархии «сакральной топографии». Фигурируют они и в качестве наиболее значимого объекта почитания, и в качестве места, обладающего наибольшим потенциалом «чудесного».

Не случайно в обряде *куними* император оглядывал принадлежавшую ему территорию с вершины какой-то горы (возвышения) — видимо, взгляд именно из такого сектора пространства обладал особой магической силой.

Как нам представляется, это связано с четырехчленной структурой мира в японском мифологическом сознании. Как известно, японцы заимствовали из китайской мифологии концепцию земли как квадрата и ориентацию по четырем сторонам света, откуда следует распространенное в текстах описание Ямато как «страны в четырех направлениях». Однако, судя по текстам большинства древних молитвословий-*норито*, в мифологическом сознании японцев существовало и иное, быть может более раннее, представление о пространстве, характеризуемом двумя преимущественными направлениями: вверх и вниз. Так, в ряде текстов *норито* пределы мира по вертикали совпадают с верхним и нижним пределами императорской обители. Следовательно, можно предположить, что вертикальная пространственная ось (**верх—низ**) некогда была более существенна для мифологического мира японцев, чем китайские «четыре стороны» и «четыре угла» (см. [59, с. 82]).

В текстах *норито* встречаются также понятия храмов неба (*амацуяси*) и храмов земли (*куницуяси*). В данном случае речь идет о противопоставлении богов Неба, обитающих на Равнине Высокого Неба, и богов, изначально обитавших на земле, по-видимому родовых божеств, которые, согласно мифологическо-летописным сводам «Кодзики» и «Нихон сёки», первое время оказывали сопротивление сходящим на землю небесным божествам.

Существуют различные концепции, объясняющие противопоставление двух групп богов. Согласно одной из них, в этой паре понятий отразилась борьба клана пришельцев, завоевавших местные племена и создавших государство Ямато. Согласно другой, это отголоски борьбы клана, захватившего центральную власть, с периферийными группами,

например кланом Идзумо. Есть общетеоретическое соображение, что в этой дихотомии проявилась дуальная организация архаического общества и т.д.

В любом случае все эти концепции предполагают оппозицию **верх–низ**. Даже «великие преступления», зафиксированные в синтоистских «Молитвословиях Великого Очищения», делятся на те же две категории — небесные и земные (верх–низ). Л.М.Ермакова ссылается на исследование Аракава Хироси о восприятии пространства у древних японцев, который говорит о четырехчленной структуре, построенной как китайская шестичленная: четыре стороны света, но без маркированного юга и севера (см. [59, с. 84]). Следовательно, в японской мифологии наблюдается перекрещивание вертикальной (верх–низ) и горизонтальной осей (восток–запад). Верхом и Низом соответственно оказываются Такамагахара (Равнина Высокого Неба) и Ёми (Страна Мрака). На востоке находится Исэ, место пребывания Аматаэрасу, богини Солнца, на западе — Идзумо. При этом Идзумо коррелирует со Страной Мрака (именно там находится перевал Ёмоцухирасака, ведущий в страну Ёми). Храмы же Исэ связаны с Небом, обителью Аматаэрасу.

В центре этой структуры располагается обитель Ямато, Срединная страна тростниковых равнин. При этом территория Ямато «никогда не совпадала с уровнем земной поверхности, а размещалась в центре вертикальной оси между Небом и страной Ёми, на земле находилась область, внешняя по отношению к центральному Ямато и населенная непокорными земными божествами» [59, с. 84–85]. Таким образом, в структуре вертикальной оси японской модели мира различаются четыре уровня: верх — Равнина Высокого Неба (Такамагахара); центр — Ямато; область Земли, внешняя по отношению к центральному Ямато; низ — Страна Мрака (Ёми).

Равнина Высокого Неба воспринималась древними японцами как обитель богов; Ямато — как мир живых; Ёми — мир мертвых, обитель душ усопших. К Ёми своеобразно примыкает Токоё (Иной, Вечный мир). По-видимому, в древности «Страна Токоё (Вечный мир) и Нэ-но куни (Страна мертвых) составляли нечто единое; впоследствии под влиянием китайских идей произошло их расщепление и расподобление, и Токоё стала обителью бессмертных или рассматривалась как страна моря, а Нэ-но куни, или Соко-но куни, со временем в представлении японцев слилась с подземным миром скверны и стала обиталищем душ усопших и злых демонов» [56, с. 11–12]. Впоследствии Токоё стали рассматривать как мир, связанный с солярным культом и одновременно носящий черты морской стихии.

Поскольку речь зашла о потусторонних мирах японской мифологии, необходимо отметить, что архаическим сознанием японцев отвергался принцип трансцендентности. Изначально же все миры древних японцев были, по-видимому, взаимопроникаемы и посюсторонни. В этой связи итальянский культуролог Ф.Мараини отмечает, что «японцы склонны

рассматривать феноменальный мир как Абсолют. При таком мировосприятии „конечной реальностью“ являются, естественно, „здесь“ и „теперь“» (цит. по [61, с. 163]).

Исследователь синто: XX в. Мураока Цунэцугу утверждает, что «все три потусторонних мира древнего японца — Такамагахара (Равнина Высокого Неба), Ёми (Страна Мрака) и Токоё (Иной мир) имели земные свойства. Возможно, что умершие, попадая в страну Ёми или Токоё, тем не менее не покидали границ мира людей, а только оказывались на его периферии, в труднодоступных местах, перемещались к западу (в сторону заката)» (цит. по [61, с. 162]).

Иными словами, земной и иной мир были взаимопроницаемы, они перетекали друг в друга. Сокрытый мир мертвых, мир предков, оказывался невидимой частью мира живущих и не был отделен от него непроницаемой стеной. Следовательно, в ранней японской культуре наблюдаются отказ от дуальности, размытость границ сакрального и профанного. Согласно синтоистским представлениям, мир многообразен и един одновременно. Нет непроходимой границы между людьми и богами, между живущими и ушедшими. Видимый и невидимый мир соединены бесчисленными узами взаимной необходимости. Об этом свидетельствуют и ранние литературные тексты.

В своих исследованиях, посвященных мифопоэтическому строю ранней японской культуры, Л.М.Ермакова приводит в качестве иллюстрации этого положения различные этнографические данные, а также любопытные подсчеты Хори Итиро. Согласно последним, среди 94 погребальных песен-плачей «Маньё:сю:» в 51 случае умерший находился на горе, на скале, в горной расщелине, в 23 — в небе или облаках, в нескольких — на дальних островах, в море и лишь в трех случаях он оказывался в подземном мире. Очевидно, здесь проглядывается буддийское влияние с его вертикальной космографией (см. [56, с. 16]). Душа умершего (по одним верованиям — 49, по другим — 17 дней) находилась сначала в очаге, и ей предлагалось ритуальное угощение. В префектуре Миэ верили, что душа в течение года пребывает в подставке для котла, поэтому ее не чистили весь год. Во многих сельских местностях до недавнего времени считалось, например, что в Новый год души предков спускаются на столб-опору дома в углу крыши.

Ритуал возвращения души, призывания души (тамафури), совершавшийся над покойным или больным, превратился со временем в обряд упокоения души императора, исполняемый регулярно при дворе и сопровождаемый чтением соответствующего молитвословия-*норито* [56, с. 17].

По мнению многих современных исследователей, круговорот жизни и смерти в синтоизме оказывался чем-то вроде контаминации скрытого (ути) и видимого (ёсо) миров, перехода из ути в ёсо. Переход из скрытого в видимое — рождение (уму), из видимого в скрытое — смерть (сину). Следовательно, в структуре мифологического пространства

существовали сквозные проходы из мира живых в мир духов и предков. Такие проходы находятся на вершинах (на горах, на холмах) или на перекрестиях путей.

Направленный именно из такого сектора пространства (границы двух миров), взгляд обладал особой магической силой: он мог преобразовывать объект, овладевать им, стабилизировать его, даже наделять его сверхъестественными свойствами. Миф о способности посредством взгляда наделять наблюдаемый объект магической силой надолго удержался в фольклоре, например в сюжете о монахе-оборотне — *микоси-ньюдо* (*ньюдо* — букв. «послушник»; *микоси* — букв. «видимый или видящий», «переваливший взглядом [через некоторое возвышение]»). Нечаянно увидев этого монаха, можно помимо своей воли перевести его в мир живущих.

В некоторых случаях магическая сила взгляда служила поводом к своеобразному табу. Например, в мифах об *Идзанаги* и *Идзанами* есть такой эпизод: *Идзанами*, дав жизнь многим божествам и островам, умирает при рождении бога огня и попадает в Страну Мрака — *Ёми*. *Идзанаги* отправляется туда, желая с ней «взаимно увидеться» (*аимиру*), но, когда находит ее, она просит: «Не изволь на меня смотреть» («*Кодзики*», свиток 1; цит. по [5, с. 47]). Эти слова, несомненно, отражают определенные запреты. Нарушив их, *Идзанаги* зажигает светильник и видит мертвое тело *Идзанами*, чтобы наказать его, гонится за ним.

Запрещение смотреть на кого-либо имеет различные толкования. В частности, в Японии существовал обычай через определенные промежутки времени ходить смотреть на умершего и еще не погребенного. Л.М.Ермакова высказала предположение, что изначально этот обычай опирался и на архаические представления о силе взгляда, способной вызвать умершего и как бы невидимого в видимый мир живых (см. [59, с. 224]). Подобное табу, но связанное с другой ситуацией (рождением ребенка), встречается в мифологическом рассказе о *Хоори-но микото* и *Тоётама-химэ*: «И вот, когда собиралась родить, [она] своему супругу сказала: „Повсюду в чужих странах люди, когда приходит время родить, приняв облик своей [родной] страны, рожают. Просьба моя: не изволь смотреть на меня“ — так сказала» («*Кодзики*», свиток 1; цит. по [5, с. 94–95]).

Как уже было отмечено, кроме возвышений (гор, холмов) в качестве сакральной пространственной зоны предстают и перекрестки, крутые повороты дороги. Перекресток — классический пространственный вертикальный тоннель, через который человек сообщается с миром духов, предков.

Примечателен в этом отношении ритуал пиров на дорогах (*митиаэ-но мацури*), где совершалось обращение к «богам преграды», связанным, по-видимому, с культом камней и считавшимся покровителями путешественников. Местопребывание этих богов — «восемь перекрестков

великих», а нашествие духов, от которых они должны защитить императора и его подданных, ожидается по вертикальной оси — снизу и сверху.

Судя по архаическим длинным песням (*нагаута*) антологии «Маньё:сю:», взгляд из такого сектора пространства обладает особой магической силой: смотрящий находится на границе зон двух миров и отчасти переживает могущество обитателей страны духов.

Так, в песне № 2506 «Маньё:сю:» читаем:

На вечернем гадании,
на перекрестке восьми десятков дорог,
где [обретается] душа слова,
гадание на верное посулило,
что увижусь с милой.
(цит. по [59, с. 153])

Существовало поверье, если вечером стать на перекрестке, то случайно услышанные слова прохожих могут служить предсказанием будущего.

Как свидетельствуют тексты *норито*, повышенным сакральным значением наделялась обитель императора, проходящая через все уровни вертикальной оси пространства, от «корней подземных скал» до Равнины Высокого Неба.

Приведенный материал позволяет сделать следующие выводы.

В архаическом сознании взгляду придавалось первостепенное значение. Концепция видения в значительной степени определяла всю семантику ритуально-мифологического и практического освоения мира. Она, по справедливому утверждению Л.М.Ермаковой, являлась «одной из существенных идей архаического добуддийского мира Японии и принадлежала к тем формообразующим основам культуры, которые, видоизменяясь, столетиями удерживались в ней как подтекст многих явлений из сфер ритуального поведения, искусства и быта» [53, с. 223].

Взгляд охватывал обширное пространство (всю Поднебесную), что дает возможность говорить о своеобразной «дальнозоркости» японской культуры.

Независимо от того, создавали ли божества заново или преобразовывали уже существующие объекты, взгляд имел **ритуально-магическую заданность**. Главная его функция выражалась в воздействии на определенный предмет, являлась в большинстве случаев частью заклинательно-магического обряда (в частности, направленного против духа болезни, несчастий в доме, беспорядков в стране). С актом «смотрения» были связаны ритуалы *куними*, *оками*, *ханами*. Во всех этих ритуалах первостепенную роль играл именно взгляд. Он наделялся сверхъестественной способностью воздействовать на объект с целью стабилизации, укрепления порядка, предотвращения возможного хаоса.

В ритуально-магическом сознании взгляду также приписывалась и способность «овладевать» наблюдаемым объектом. Оглядывание определенной территории обеспечивало непосредственное овладение ею.

Магическая сторона взгляда проявлялась и в процессе вглядывания в предмет с целью увидеть кого-то находящегося на недоступном расстоянии и воздействовать на него. В данном случае взгляд выполнял роль медиатора, опосредующего субъектно-объектные ритуальные отношения.

В литературе взгляд и охватываемое им пространство остаются средством осмысления мира. Однако со становлением индивидуального сознания этот взгляд теряет мифологические коннотации и приобретает функцию своего рода катализатора лирического напряжения.

Глава II

Специфика мировидения в буддийской субкультуре Японии

§ 1

Взаимодействие синтоизма и буддизма

Первые достоверные сведения о проникновении буддизма (яп. *буккё*., *буцудо*.) в Японию датируются V в. — именно к тому времени относятся бронзовые зеркала с буддийскими изображениями, обнаруженные в курганных захоронениях. Однако вряд ли можно говорить об их осмысленно буддийском применении: состояние японского общества не позволяло буддизму сколько-нибудь прочно утвердиться на территории Ямато. Но по мере того как Ямато утрачивало черты родо-племенного союза, возникли и предпосылки для распространения буддизма. VIII — начало IX в., период перехода от древности к средневековью, характеризуется, в частности, многомерным процессом встраивания буддизма в жизнь японского общества. Можно назвать две главные причины сравнительно быстрого распространения буддийского учения в Японии: потребность в общегосударственной идеологии и потребность в мировоззрении выделявшейся из родового коллектива личности.

Разложение родо-племенных отношений, формирование классового общества, процессы классово-сословной дифференциации (нарастание имущественного и социального неравенства) способствовали осознанию индивидом своих собственных потребностей, которые далеко не всегда совпадали с интересами коллектива (рода, общины). Отсюда обострявшееся внимание к индивидуальным переживаниям, устремлениям, способам их удовлетворения.

Причины быстрого распространения буддизма на Японских островах невозможно понять вне контекста его взаимоотношений с традиционной японской религией — синтоизмом.

Нельзя сказать, что синтоизм никак не реагировал на происходящие изменения, но, как и всякая религия родо-племенного строя, он обладал значительной инерцией, его эволюция была слишком медленной. К тому же он освящал преимущественно коллективные ценности. Единицами синтоистского социума были род и община. Человек же еще не воспринимался как его составляющая. Синтоистские представления, дошедшие до нас в письменной зафиксированной, главным образом официальной, версии мифа и ритуала, несли в себе экспрессию коллективных, но не личных переживаний.

Антропоморфными, точнее квазиантропоморфными, чертами наделены в мифе боги. Люди же, как правило, выступают пассивными реципиентами мироустроительной активности божеств и державной деятельности императоров. Для синтоизма человек как таковой был не столь важен, и общение с богами, как и общий модус поведения, носило не индивидуальный, а коллективный характер.

Основу поведения и ориентации человека в новом, переросшем рамки общины социуме (а именно в государстве), где возникает потребность в регулировании общения индивидов вне зависимости от их родо-племенной принадлежности, составил буддизм, который на неофициальном уровне осмыслился главным образом как учение о карме (т.е. о всех видах волевых, целенаправленных деяний — умственных, словесных, физических, обуславливающих характер существования живого существа в этой и последующих жизнях). В этой связи следует отметить, что с понятием кармы самым непосредственным образом соотносится закон *инга* — «причина—результат». В зависимости от должного или недолжного существования в прошлой жизни люди занимают соответствующее положение в настоящей. Вообще, закон *инга* связывает всю цепь изменчивости «дел и вещей».

Распространение буддизма в Японии в значительной степени зависело от материального и идейного влияния буддизма континентального (особенно от Корейского полуострова). «Нихон сёки» пестрит сообщениями о присылке в Японию предметов буддийского культа (статуй, сутр и т.д.). Хроника неоднократно фиксирует и прибытие на острова монахов, скульпторов, строителей храмов (в 554, 577, 595, 602, 609, 610, 625 гг.).

Первое сообщение о проникновении буддизма на острова появляется в 19-м свитке летописи, в записи, датированной десятой луной 13-го года правления императора Киммэя (552 г. по европейскому летосчислению). «Данное сообщение, — отмечает А.Н.Игнатович, — считается традиционной версией „передачи Закона Будды“, так называемой *кодэн*, и она-то несет основную функциональную нагрузку в построении концепции истории государства Ямато со второй половины VI до конца VII в.» [67, с. 119].

В это сообщение «Нихон сёки» включено знаменитое послание правителя (*вана*) средневекового корейского государства Пэкче (яп. Кудэ-

ра) Сонмёна японскому императору с восхвалением буддизма: «Среди всех Законов этот Закон — самый превосходный. Его трудно понять, в него трудно войти. Даже Чжоу-гун²⁵ и Кун-цзы²⁶ не смогли познать его. Этот Закон — без меры и предела; с его помощью достигают счастливо-го воздаяния и высшей мудрости...» («Нихон сёки», свиток 19; цит. по [13, т. II, с. 53]).

В летописи буддизм представлен в качестве гаранта должного бытия человеческого мира и соответственно расцвета японского государства во время всеобщего упадка, который переживает мир в «век конца Закона» (см. гл. II, § 4). Подобная точка зрения составителей памятника, с одной стороны, отражала специфическое осмысление ими роли буддизма в китайском обществе на рубеже VIII в., а с другой — вытекала из генеральной задачи — закрепить в официальных исторических анналах победу буддийской религии в Японии. В конечном счете именно буддийская линия определила концепцию исторического процесса, представленную в «Нихонги» (см. [67, с. 119]).

На Японские острова проник китаизированный буддизм, точнее, тот его тип, который сформировался на севере Китая в IV–VI вв. Северо-китайскому буддизму были присущи две особенности.

В ряде государств Северного Китая он стал выполнять роль государственной идеологии, что, в свою очередь, привело к созданию крепкой конфессиональной организации, находившейся в прямой зависимости от императорского двора.

На него оказали огромное влияние небуддийские верования и шаманские культы народностей, проживавших на территории и у границ северо-китайских государств. Известно, что буддийские монахи занимались здесь колдовством, предсказаниями судьбы и т. п. (см. [32, с. 7; 64, с. 75]).

В результате на севере Китая образовались прочные связи между буддийской сангхой и государственной властью, что проявилось, с одной стороны, в материальной и политической поддержке буддийской общины государством, а с другой — в превращении этой общины в государственный институт и идеологическую опору светской власти, в усилении влияния буддийских монахов на внутреннюю и внешнюю политику государства. Правительственные мероприятия освящались авторитетом буддизма, а сам император нередко объявлялся бодхисаттвой или буддой в «превращенном теле». В буддизме данного типа еще более возросло значение культа будд и бодхисаттв, можно сказать, что культовая сторона, по сравнению с доктринальной, стала преобладающей.

Многие черты северо-китайского буддизма не только перешли в японский буддизм, но и стали в нем доминирующими.

В распространении буддизма в Японии в первую очередь была заинтересована служилая знать (значительную часть которой составляли переселенцы из Кореи и Китая). Эта социальная группа не находила себе

места в традиционной структуре родо-племенной аристократии. Последняя вела свое происхождение от наиболее древней и влиятельной группы синтоистского пантеона — «небесных божеств» (амацу-ками; божества космогонического цикла, которые родились и действовали на небе), что предотвращало проникновение новых элементов в это замкнутое образование. Буддизм же, одной из основных идей которого является идея равенства и личной ответственности за содеянное (именно поэтому он и смог встать в один ряд с другими мировыми религиями), создавал совершенно другие «стартовые возможности для вертикальной мобильности» (см. [12, с. 5]).

Объективно в принятии буддизма был заинтересован и правящий род. В это время его положение нельзя признать окончательно прочным: ведь легитимность этого рода основывалась на месте его родового божества (богини Солнца Аматаэрасу) в синтоистском пантеоне, а последний еще не принял того окончательного вида, который он приобрел к IX в. Далеко не все божества синтоизма (а значит, и роды, им поклонявшиеся) были включены в систему официальных сакральных генеалогий, а многие роды были не удовлетворены тем местом, которое занимали в пантеоне их божественные покровители. Иными словами, на этом этапе развития государственности синтоизм (с неизбежностью) служил носителем децентрализаторских тенденций.

Разработанная концепция чакравартина (букв.: государь, поворачивающей Колесо [правления]) — добродетельного, совершенного монарха, в буддизме же обратившегося к Дхарме (т.е. к учению Будды), отсутствие привязок к реалиям местного общества позволяли правящему дому Ямато подкреплять свою легитимность и противостоять децентрализаторским тенденциям. В то же время предполагалось, что поклонение одним и тем же буддам и бодхисаттвам поможет достичь определенного духовного и идейного единства.

С другой стороны, приверженцы буддизма из правящего дома не могли, безусловно, игнорировать стойкую местную традицию. Отсюда их непоследовательность, половинчатость в проведении «пробуддийской» политики.

Мифологическо-летописный свод «Нихон сёки» так характеризует отношение различных правителей к буддизму:

«Государь не верил в Закон Будды и любил сочинения литературные и исторические» (о Бидацу, 572–585) (свиток 22; цит. по [13, т. II, с. 69]);

«Государь верил в Закон Будды и ценил Путь Богов» (о Ё:мэй, 585–587) (свиток 21 [там же, с. 80]);

«Государыня правила в соответствии с Путем древности» (об императрице Ко:гёку, 642–645) (свиток 24 [там же, с. 124]);

«Он почитал Закон Будды и пренебрегал Путем Богов» (о Ко:току, 645–654) (свиток 25 [там же, с. 141]).

После правления Ко:току в «Нихон сёки» исчезают записи, формулирующие отношение правителей к буддизму и синтоизму. Это связано

с достижением определенной стабильности в религиозной политике. Начиная с Тэмму (673–686), она фактически направлена на обеспечение мирного сосуществования двух религий. Если до Тэмму правители Японии обращались к буддизму лишь спорадически, то с его правления можно говорить о постоянно возрастающей роли буддизма в жизни двора. Тэмму даже издал указ, согласно которому «во всех провинциях и во всех домах» надлежало иметь буддийские алтари и сутры: «Было речено: „Во всех провинциях и во всех домах надлежит построить храм Будды, поместить туда статую Будды и сутры, совершать моления и приношения“» (свиток 29 [там же, с. 257]).

Учащаются сообщения о пожаловании буддийским храмам земельных наделов и крестьянских дворов, при дворе неоднократно проводятся буддийские церемонии.

Многие ученые задаются вопросом: что же происходило, когда мирозерцание японцев вступало во взаимоотношения с «высокоорганизованным, интеллектуально изощренным, трансцендентным» религиозно-философским субстратом с континента?

Ведь в отличие от Китая, где до появления буддизма уже существовали развитые религиозно-философские системы, в Японии ситуация была совершенно иной. Здесь к моменту первого знакомства с буддийским учением имелась лишь совокупность народных верований различных местностей. При этом архаическое мировоззрение японцев отвергало все теоретическое, абстрактное, трансцендентное. Им был чужд метафизический взгляд на мир. Во многих работах японских и зарубежных этнопсихологов утверждается, что японцы как этнопсихологический тип в основном избегают оперировать абсолютными и универсальными абстрактными принципами, отказываются от логического выявления противоречий в пользу эмоционального примирения с явлением.

Даже если эти черты национальной психологии сильно утрированы и затрагивают не все аспекты умственной и практической деятельности народа, особенности становления философии в Японии отчасти подтверждают данные выводы. С этой точки зрения совершенно не случайно то, что, хотя развитая система эстетических представлений сформировалась несколько позже, именно эстетика в конечном счете взяла на себя функции усвоения и переработки новых философских идей и, отбирая и видоизменяя их, принялась разрабатывать стиль мировосприятия, т.е. отчасти выступила в роли философии. Иными словами, и концептуализация архаических представлений, и заимствование философско-религиозных идей происходили в Японии не столько в области чистой мысли, сколько в сфере эстетической деятельности.

Собственно японский буддизм вызревал более в лоне искусства, чем «чистой мысли». Здесь заключается и причина его специфических деформаций, связанных, кроме прочего, еще и с воздействием глубинных литературных тенденций.

С переходом от древности к раннему средневековью (конец VIII — начало IX в.) в японской культуре постепенно складывается новая «модель мира». Видное место занимает в ней сакральное пространство, по-новому воспринимаемое, определяемое нравственно-этическими параметрами буддизма — добром и злом.

В этой новой картине мировидения перестраивается, разумеется, не только один элемент — пространство, но и все входящие в нее компоненты, в частности **представления о времени**.

Достаточно сопоставить циклическое восприятие времени в системе синтоизма в архаический период с линейным пониманием времени в контексте буддийской субкультуры в средние века (об этом будет сказано ниже), чтобы стало ясным коренное различие в жизненной ориентации японской культуры в древности и средневековье.

Культурные коннотации «взгляда» также претерпевают существенные изменения в зависимости от характера восприятия времени.

В связи с этим в настоящей главе рассматривается прежде всего специфика восприятия времени и пространства в системе японской культуры, в частности в контексте буддийской субкультуры, при этом прослеживается формирование новой заданности взгляда. Изменение характера темпорального мышления и непосредственно обусловленная им перекодировка оптического устройства японской культуры связаны в значительной степени с влиянием буддийского мировидения. В чем, собственно, оно заключается?

Как известно, восприятие всех явлений в их временной динамике является характерной чертой японского мироощущения. В представлениях японцев мир в его движении и текучести есть непрерывно развивающееся и изменяющееся целое. Но здесь необходимо отметить одну очень существенную особенность этого мировосприятия: изменения в мире происходят не как трансформация пространственная (мир пребывает по преимуществу в статическом пространственном состоянии), а как временная (изменения происходят лишь под влиянием времени). Таким образом, мотив разлуки, который отчетливо прослеживается уже в «Маньё:сю:», постепенно переходит в **мотив непрочности мира**, вообще **недолговечности жизни** и впоследствии примыкает особым образом к буддийской концепции **непостоянства**.

Именно острое осознание преходящести бытия становится одним из основных моментов в японском мировосприятии. Обычно это объясняют влиянием буддизма. Однако, как справедливо отмечает А.Н.Мешеряков, «никакие иноземные идеи, не имеющие основания в национальных устоях мировосприятия, не могут быть усвоены» [118, с. 66]. Обращение культуры к какому-либо инокультурному феномену и его активное восприятие есть факт неслучайный, который требует своего объяснения исходя из обусловивших его исторических особенностей развития этой культуры.

Действительно, буддизм в значительной степени повлиял на общеностальгический лад мировосприятия японцев, но они перевели мировоззрение буддизма в эмоционально-чувственную сферу, сделав его, таким образом, органической частью собственного, традиционно установившегося мироощущения.

И здесь возникает вопрос: какие трансформации в видении мира, в частности природы, происходят под влиянием буддизма?

Напомним, что в поэтической антологии «Манъё:сю:» одним из главных объектов изображения является природа, причем природа в ее сезонном изменении. Природе приписывается функция временного изменения, она осмысливается с помощью мифа. Под влиянием буддизма происходит переосмысление восприятия именно временного движения: акцент ставится не столько на сезонных изменениях в природе, сколько на преходящести и недолговечности протекающих в ней процессов и явлений. Появляется буддийский язык описания, и человеческое бытие трактуется как **«бренное», «эфмерное», «быстротечное»**.

Буддизм одухотворяет природу, но не приравнивает к ней человека. Как замечает И.А. Боронина, «он объединяет их единым началом жизни, непрерывно развивающейся и изменяющейся» [30, с. 14].

Прежде чем перейти к непосредственному изложению специфики восприятия буддийской идеи «бренности» и «недолговечности» человеческой жизни в контексте японской культуры, представляется целесообразным рассмотреть эти определения эмпирического бытия в системе буддийского мировидения в целом. Это позволит составить более полное представление о классической концепции буддийской философии по поводу «вечных вопросов» (бренности и ее преодоления, жизни и смерти и т.д.), а также сопоставить ее с японской интерпретацией мотива недолговечности человеческого существования.

Классическая (ранняя) буддийская философия (подразумеваются «учение Будды», зафиксированное в палийском каноне «Типитака» — букв. «Три корзины», и первые попытки его систематизации, предпринятые одной из самых ранних буддийских школ — *тхеравадой*) рассматривает феноменальный мир как иллюзию. Однако эта иллюзия существует объективно. Человек воспринимает мир как бы сквозь призму своих ощущений, но они являются не результатом субъективных представлений индивида, а объективным фактом, следствием волнения *дхарм*. В философских учениях школ раннего буддизма *дхармы* представлены в качестве **первичных элементов бытия и психофизических элементов жизнедеятельности человека**. Дхарма — это некая единичная (и единственная) истинно реальная сущность, «не рождающаяся» и «не исчезающая». Число *дхарм* бесконечно велико, и каждая является носителем определенного качественного признака, и с этой точки зрения выделяются — в зависимости от школы — 75, 84 или 100 видов *дхарм*. Жизнь в строгом смысле этого слова — проявление безначально-

го и практически вечного волнения дхарм, которое и составляет ее объективное содержание. Таким образом, бытие, эмпирический мир рассматриваются как безначальное волнение истинно-сушего (дхарм), как «иллюзия, сводящаяся на цепь моментов» [153, с. 176]. Как отмечает О.О.Розенберг, «предметы внешнего мира существуют только в смысле временных иллюзий; то, что скрывается за ними, рассматривается как результат проявления дхарм (курсив мой. — Д.Г.)» [153, с. 169].

В связи с этим следует отметить, что в буддийском мировосприятии различаются два уровня реальности: «чистая реальность» — это поток дхарм, и «феноменальная реальность» — это то, что окружает человека в повседневной жизни. «Феноменальная реальность» состоит из обьективированных образов, возникающих в сознании человека под воздействием «чистой реальности» на его органы чувств. Поэтому эта реальность — обусловленная, неподлинная и иллюзорная [31, с. 100]. Именно «феноменальная реальность» в данном случае является объектом нашего внимания.

Человеческая жизнь в классической буддийской философии предстает как поток, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей. Каждая часть, каждый элемент этого потока, в свою очередь, рассматривается как «цепь моментов», как «цепь мгновенных действий» (см. [152, с. 100–101]). Поток человеческой жизни беспрестанно меняет свой состав то более, то менее существенно, но смена происходит так быстро, что самый процесс смены остается незаметным. Иными словами, эмпирическое бытие предстает как поток ежемгновенно сменяющихся мгновенных элементов. Поэтому человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного.

В то же время преходящность, изменчивость эмпирического мира непосредственно связаны с безначальным и вечным волнением дхарм. Подверженность человеческой жизни внешним изменениям есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью, а как отсутствие постоянства и устойчивости.

Самый факт рождения есть, согласно классической буддийской философии, факт включения индивида в чувственный мир, где господствует закон **причинно-зависимого возникновения** (санскр. пратитья-самутпада). Этот закон призван объяснить с точки зрения буддизма представление **о безначальном круговороте рождений и смертей**, характерное для индийской культуры в целом.

В своем земном существовании каждый отдельный индивид испытывает определенную долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы, т.е. содеянного в прошлом рождении: каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей, в коей следует видеть и причины того, что данный человек страдает именно так, а не иначе.

Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и беско-

нечных составных частей. Это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь тем самым — это некий узор, смерть же — распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором. Следовательно, в ортодоксальных буддийских представлениях человеческая жизнь не есть нечто завершающееся смертью, но лишь предпосылка новых рождений в мире, где господствует цепь причин и следствий. При этом страдание присутствует в любом виде земного бытия.

Идея **о человеческом существовании как страдании** (санскр. *дуккха*) получила в раннем буддизме, возможно, наиболее крайнее выражение, поскольку со страданием отождествляется существование человека как такового (даже если субъективно он этого и не осознает).

Чтобы освободиться от страдания, надо положить конец процессу «переплетения нитей» или «вырваться из водоворота бушующего океана бытия». Путь совершенствования состоит в том, чтобы, выйдя из замутненного потока бытия, стать прозрачной каплей, свободной от волнения, помутнения. Спасенными являются те, кому удалось выйти из пучины помрачения, их называют бодхисаттвами (букв. «существами, чья сущность есть просветление»). Бодхисаттвы суть те, кто, будучи близок к обретению полного покоя на «берегу» бушующего океана бытия, тем не менее добровольно отказываются от этого блага и даже возвращаются в пучину, дабы помочь другим выбраться из нее.

Помимо бодхисаттв признаются и наиболее совершенные существа, окончательно «приставшие к берегу» и находящиеся в вечном покое, — это будды («просветленные»).

Восхождение по пути совершенствования завершается состоянием *нирваны* (букв.: затихание, угасание, успокоение).

Обобщая сказанное выше, можно заключить, что индубуддийская религиозно-философская традиция отвергала иллюзорный, изменчивый, преходящий «феноменальный мир» (недолжное бытие, санскр. *сансара*), отождествляемый со страданием, в пользу окончательной реальности (должного бытия, санскр. *нирвана*).

Японцы в той же недолговечности земного бытия усматривали для себя нечто совершенно иное. Именно ощущение быстротечности человеческой жизни порождает стремление любоваться каждым ее мигом «в этом времени и в этом пространстве» («здесь и теперь»).

Буддийская концепция бренности бытия чрезвычайно быстро становится центром японской философии и художественной мысли, с ней согласуются поэтический язык и стиль, умонастроения нескольких исторических эпох.

Так, мотив недолговечности жизни присутствует во многих песнях «Маньё:сю». Однако он выражен по-разному — и в плане художественном, и в плане композиционном. А.Е.Глушкина отмечает: «Подчас мотив бренности выступает темой всего поэтического произведения,

иногда только зачином или концовкой, иногда же воплощается в каком-либо образе» [41, с. 228].

В качестве особой темы данный мотив встречается в творчестве Яма-ноэ Окура (659–733)²⁷ и О:томо Якамоти (718–785)²⁸. Произведение Окура так и называется — «Поэма сожаления о быстротечности жизни». Начинается она с общего вступления:

Как непрочен этот мир,
В нем надежды людям нет!
Так же, как плывут
Годы, месяцы и дни
Друг за другом вслед,
Все меняется кругом,
Принимая разный вид...

Далее говорится о поре расцвета в жизни человека, поэт сокрушается по поводу бренности его существования:

Но тот расцвет
Удержать нельзя.
Все пройдет:
На прядь волос,
Черных раковин черней,
Скоро иней упадет.
И на свежесть
Алых щек
Быстро ляжет
Сеть морщин...
(«Маньё:сю:», № 804;
цит. по [9, т. I, с. 335–336])

А Якамоти пишет:

Этот бренный мир!
С чем сравнить могу тебя?
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...
(«Маньё:сю:», № 351;
цит. по [9, т. I, с. 198])

Несмотря на буддийскую оформленность, мотив быстротечности жизни приобретает в местных условиях своеобразный меланхолический характер. Поэты первых поэтических антологий («Маньё:сю:» и «Кокинвакасю:») решали проблему бренности бытия в элегическом ключе, используя образы природы: растаявший снег, засохшие травы, опавшие листья:

Этот бренный жалкий мир!
Как в нем мало дней и лет суждено нам жить!

«Лишь цветы мои весною опадут,
За ними вслед придется умереть...» —
Думаю с тоской...
(«Маньё:сю:», № 3963;
цит. по [9, т. III, с. 126])

Представления о вечности жизни в разных песнях неодинаковы. В одних символом неувядания служит образ сливы, которая каждую весну расцветает снова и снова и как бы не подвержена смерти в отличие от человека [41, с. 229]. В других вечными кажутся лишь моря, горы и скалы, растения же и цветы воспринимаются как нечто непрочное, преходящее:

Цветущим цветам
Суждено увянуть —
Таков закон земли с древнейших пор,
Ах, долговечны только корни лилий
На склонах дальних распростертых гор...
(«Маньё:сю:», № 4484;
цит. по [9, т. III, с. 325])

Или другое стихотворение, сложенное принцем Итихара и поднесенное его отцу:

Весенние травы
Со временем поблекнут.
Ты же, мой досточтимый государь,
Будь долговечен,
Как вечная скала!
(«Маньё:сю:», № 988;
цит. по [9, т. I, с. 401])

Но под влиянием буддийских учений мотив бренности начинает звучать сильнее — представление о нетленности гор и морей меняется:

Море. Разве знает смерть оно?
Горы. Разве знают смерть они?
Но придется умереть и им.
У морей с отливом убежит вода,
На горах завянут листья и трава...
(«Маньё:сю:», № 3852;
цит. по [9, т. III, с. 89])

Закон всеобщего изменения в японской культуре становится универсальным.

Бренность человеческого бытия осознается как закон. Об этом свидетельствует появление в представлениях японцев некоего мира, не идентичного пространственному и обозначаемого словом «ё». Рассматривая мир ё, В.Н.Горегляд пишет: «У буддистов ё первоначально было названием трех миров: настоящего, прошедшего и будущего, потом в

основном настоящего мира, полного страданий, желаний и непостоянства... Все, что обозначается словом ё, — это ненадежное, непостоянное, скоропреходящее окружение человека, воздействующее на его разум и чувства и мешающее ему очиститься и спастись. Темпы изменения такого мира тем выше, чем более мелкий элемент его принимается к рассмотрению. О нем говорят либо когда хотят выделить мгновение в его данности, либо когда указывают на конечную причину любого непостоянства. Он принадлежит к сфере больше времени, чем пространства, но вместе с тем служит для сцепления пространства со временем, настоящего с прошлым. Чаше всего это не просто мир, а „этот мир“ (коно ё) и бренный „зыбкий мир“ (укиё), и трактуется он как следствие прошлого и причина будущего мира» [43, с. 161].

В то же время «инерция традиционного мышления» мешает отнестись к закону бренности человеческого бытия предписанным образом, «порождая жалость и горячее умиление эфемерным сушим» (см. [61, с. 171]). Мотив недолговечности жизни в японской классической литературе является скорее отражением эстетического мирозерцания японцев, а не решением главных проблем жизни в буддийском ключе. В художественном выражении японцами идеи недолговечности земного мира прежде всего ощущается некоторое сожаление по поводу отсутствия земной, посюсторонней синтоистской модели спасения, которая заменила бы буддийскую установку на иллюзорность существования в «феноменальном мире».

Российские исследователи (Л.М.Ермакова, А.Е.Глускина, Н.И.Конрад, В.Н.Горегляд) отмечают поверхностность и неглубокость усвоения буддизма в Японии. Это, несомненно, справедливо для раннего периода буддийского влияния; для более поздних эпох уместнее говорить об определенном уровне адаптации, реинтерпретации, даже о специфических деформациях и постоянно варьирующихся расхождениях с буддийской доктриной. Японские мыслители и поэты, писатели древности, средневековья и нового времени, по сути, даже не касались основных концепций буддийской философии по поводу «вечных вопросов» (жизни и смерти, преодоления бренности и т.д.). В литературе происходила своего рода эстетизация философских проблем.

Чтобы проследить семантику взгляда в буддийской субкультуре, необходимо сначала выяснить особенности восприятия буддизма в Японии, точнее, его специфические деформации. И исходя из нетрадиционного осмысления основных положений буддийского учения проследить постепенное изменение пространственно-временных координат в системе целостного мироощущения.

Как уже отмечалось, буддийская идея эфемерности человеческого существования была своеобразно интерпретирована в элегическом ключе и представлена в виде меланхолического мудзё: (непостоянства).

В чем, собственно, заключалась причина несовпадения японского мудзё: с буддийским понятием текучести и непостоянства земного бытия?

С одной стороны, к тому времени, когда японцы не только могли выделить человеческое из природного, но и субъективно пережить собственное бытие, развитие синтоистского мышления было заторможено инокультурными влияниями. Поэтому, когда встала проблема о посмертном существовании, синтоизм не был способен за короткое время выработать какие-либо сотериологические идеи, соответствующие историческому и культурному моменту.

С другой стороны, чисто буддийские идеи оказались чуждыми и трудноусвояемыми для синтоистов. Их попытки постичь привнесенную буддизмом трансцендентность разбились при столкновении с привычной «посюсторонностью» синтоистских богов и предков, с концепцией самодовлеющей природы, окружавшей древнего японца. По *синто*:, мир *ками* — это не нечто потустороннее, отличное от мира людей. *Ками* обитают в том же самом мире, что и люди, — ведь в свое время они спустились на землю из небесной страны — Такамагахара.

Буддизм объявлял существование в «феноменальном мире» неистинным и учил технике интуитивного соединения с непознаваемым Абсолютом. Синтоистско ориентированное сознание было склонно к тому, чтобы именно «феноменальный мир» рассматривать как Абсолют. Отсюда — неполное совпадение японского «непостоянства» с буддийским пониманием быстротекучести и преходящести земного бытия.

Становится понятно, почему впоследствии в Японии получило распространение учение «Великой колесницы» (санскр. *махаяна*, кит. *дачэн*, яп. *дайдзё*:). Представители этого направления (возникшего и оформившегося на втором этапе становления буддийского учения) исходили из тождественности феноменального и абсолютного, из возможности спасения широкого круга живых существ, а не только монахов, причем в реально обозримом будущем. В конечном счете теоретики буддизма *махаяны* пришли к заключению о принципиальной возможности каждого человека обрести *нирвану* еще в нынешней его жизни. Они называли свое учение «Великой колесницей», прежде всего имея в виду всеобщность спасения. Тхеравадинский буддизм был назван «Малой колесницей» (санскр. *хинаяна*, кит. *сяочэн*, яп. *сё:дзё*:) как раз приверженцами *махаяны*.

Их понимание сотериологии сопровождалось радикальным переосмыслением известных догматических и философских положений буддийской религии и разработкой новых. Так, истинная сущность Будды, по мнению *махаянистов*, заключена в так называемом «теле Закона» (санскр. *Дхарма-кая*, кит. *фашэнь*, яп. *хоссин*), которое нематериально, безгранично в пространстве и времени, всепроникающе. Будда в «теле Закона» есть Абсолют, истинно-реальный субстрат всех единичных суш-

ностей, он «разлит» во всем сушем. То, что люди воспринимали как Будду Шакьямуни, есть проявление, манифестация «тела Закона», т.е. Будда в «теле соответствия» (санскр. *Нирмана-кая*, кит. *иншэнь*, яп. *одзин*).

В отличие от последователей *хинаяны* теоретики *махаяны* вовсе не считают, что Будда не присутствует в *сансаре*, целиком пребывая в «безостаточной *нирване*» (санскр. *анупадхишеша нирвана*). По своему великому состраданию для блага всех живых существ Будда проявляет себя еще в так называемых «телах». Так возникла важнейшая для буддизма «Великой колесницы» концепция сначала о двух, а потом о трех «телах Будды» (санскр. *трикая*, кит. *сань шэнь*, яп. *сансин* или *сандзин*). В конечном счете произошло отождествление Абсолюта, «истинной таковости» (санскр. *татхаты*) и Будды (в «теле Закона»). *Нирвана* стала пониматься не как полное прекращение существования, абсолютное небытие, а как некое блаженное состояние, «должное бытие». Это не какая-то особая реальность вне сансарного мира явлений, а то, что исконно присуще ему, что и позволяет бодхисаттвам рассчитывать на спасение всех. Аналогом *нирваны* или другим выражением высшей реальности служит в *махаяне* понятие «природа Будды», или «буддовость». Поскольку «природа Будды» изначально содержится во всех живых существах, поскольку *нирвана*, как отмечалось, трактуется как постижение этой универсальной субстанции, то следует, что *нирвана* содержится в *сансаре* (иллюзорном, преходящем феноменальном бытии).

Исследуя проникновение буддизма в самые глубинные слои древней японской литературы, ученые прослеживают, как на протяжении веков происходила его адаптация, реинтерпретация, а часто и деформация со стороны местной мифологической и мировоззренческой системы в «чисто японских целях».

Буддизм был воспринят японцами в рамках их традиционных религиозных представлений. С одной стороны, в буддийских храмах местное население видело вместилища божеств-охранителей той или иной местности или деревни. С другой стороны, буддизм воспринимался как высший тип магии, способной вызвать могущественных духов в виде будд и бодхисаттв, которые, в свою очередь, наделялись чудодейственными свойствами, позволявшими им исцелять болезни, отвращать зло, обеспечивать богатый урожай. А это были те же самые свойства, которыми наделялись и местные божества. Вначале буддийские статуи, завозившиеся в Японию из Китая и Кореи, не воспринимались как изображения конкретных будд и бодхисаттв, а различались в зависимости от приписываемых им магических действий. Первые собственно японские буддийские изображения создавались с вполне конкретными целями, в них отражались идеи исцеления от болезней царствующих персон или других знатных особ. Таким образом, поклонение буддийским изображениям воспринималось в первую очередь как средство усиления магии и не противоречило религиозной практике той эпохи.

Иными словами, буддизм, вовлекая японцев в свою орбиту, не требовал от них отказа от прежних верований. Более того, он дополнил местные культы рядом этических понятий, которые в них отсутствовали.

Однако процесс «врастания» учения Будды в японское общество отнюдь не следует сводить к простому дублированию им уже сложившихся синтоистских институтов и представлений. Мы полагаем, что проблема функциональности является ключевой при исследовании любого рода межкультурных влияний. Это тем более справедливо по отношению к Японии, где, как уже отмечалось во Введении, усвоение достижений континентальной цивилизации происходило без какого бы то ни было насильственного вмешательства извне. Относительно мирное сосуществование двух религий на территории Японского архипелага было связано в значительной степени и с тем, что довольно легко произошло их функциональное размежевание. Считалось, что синтоистские божества *ками* контролировали преимущественно силы природы и определенные местности, а будды охраняли государство и апеллировали к внутреннему миру человека.

В то же время *ками* рассматривались с точки зрения буддизма как один из видов живых существ, которые должны быть спасены с помощью буддийского учения. Считалось, что с этой целью и сооружались буддийские храмы и пагоды на территориях, находившихся в «ведении» синтоистских божеств. Так, в 698 г. по указанию императора Момбу в провинции Исэ были построены первые синто-буддийские храмы *дзингудзи*. В эпоху Хэйан (794–1185) буддийские священнослужители читали перед алтарями синтоистских храмов сутры, ради спасения *ками* был введен обычай переписывания сутр и копирования изображений будд. Следующим шагом было объявление синтоистских *ками* покровителями каждого буддийского храма. Например, в качестве покровителей храма школы Тэндай — Энрякудзи — выступали божества местности Хиэ — Охиэдзин и Кохиэдзин. Само явление согласования буддийского и синтоистского учений в самом общем виде получило название *симбуцу сюго*, что дословно может быть переведено как «сведение вместе», объединение *синто*: и буддизма. В этой связи следует также отметить, что в *синто*: отсутствовали строго разработанные каноны и догмы, у него не было конкретных основателей и пророков, что является неотъемлемым свойством любой мировой религии. Это делало его открытым для восприятия не только буддизма, но и конфуцианских морально-этических норм, даосских элементов, а позднее и христианства.

«Синтоистско-буддийская амальгама» развивалась таким образом, что буддизм, бывший в VI в. оригинальной мировоззренческой системой, постепенно утратил свои индивидуальные черты. Для японского мышления, «полагающего целью некий „гармонический эклектизм“», оказалось возможным «японизировать» буддизм, подставив вместо отрицания жизни (феноменального, преходящего, иллюзорного человеческого бытия. —

Д.Г.) и освобождения от желаний корректировку этих желаний, освобождение от „ложных желаний“, вызывающих конфликт с действительностью, ради гармонического существования здесь, на земле» [61, с. 27–28].

Впоследствии разграничение функций синтоистских божеств и будд постепенно уступило место их более полной взаимозаменяемости. Так, в середине эпохи Хэйан взаимодействие буддизма и синтоизма стало осмысляться на принципиально иной основе. Этой основой явилась идея «воплощения Будды» (*гонгэн*) с целью спасения живых существ. Восприятие *ками* как одной из разновидностей живых существ, подлежащих спасению, было трансформировано, и появилось представление **об одинаковом статусе** *ками* и будд — *симбуцу докаку*. Эта трансформация, в свою очередь, привела к появлению синкретического вероучения *хондзи-суйдзюку* (*хондзи* — «исконная земля», «основное место пребывания», *суйдзюку* — «след», «сошествие»). В целом *хондзи-суйдзюку* означает принятие вечным Буддой временного образа (т.е. Будды в образе синтоистского божества). Суть его заключается в том, что синтоистские божества являются временными воплощениями (*аватарами*) будд и бодхисаттв (т.е. будды — изначальные, они рассматриваются как *хондзи*, *ками* — спустившиеся, рассматриваются как *суйдзюку*). Так, Аматаэрасу считалась воплощением Вайрочаны (яп. *Дайнити*, главный Будда в учениях Хуаянь, Кэгон²⁹ и школ эзотерического буддизма).

Несколько позднее, с зарождением синтоистского богословия, данное вероучение было переосмыслено: синтоистские теологи стали рассматривать будд в качестве *аватар* синтоистских божеств. Эта разновидность доктрины *хондзи-суйдзюку* получила название *симбон-буцудзюку* (досл. «*ками* — изначальные, будды — спустившиеся»). Будда Шакьямуни стал «превращенным телом» богини Аматаэрасу.

Нам представляется, что появление синто-буддийского синкретизма, обусловленное рядом объективных и субъективных факторов социально-политического, географического, культурного характера, следует рассматривать и как своеобразную попытку примирения двух форм мировосприятия — синтоистской и буддийской. В связи с этим необходимо обратить внимание на сам акт смотра (т.е. на специфику мирозидения) в синтоизме и буддизме.

В поле зрения синтоиста, как было показано ранее, попадает внешняя реальность, «феноменальный мир», воспринимаемый им как одушевленный, безграничный, слитый с человеком. Но сам человек как индивидуум, его сокровенный внутренний мир не представляет интереса для архаического сознания. В синтоизме доминирует коллективное сознание, через обряд приобщающее человека к природе. Собственно, поэтому в синтоизме самооценности личности не имеет никакого значения и весь модус поведения имеет коллективный характер. Время мифологично, человек слит с окружающим его миром.

В буддизме наблюдается вычленение человеческого из природного. Взгляд направлен на индивидуальное, своеобразное и неповторимое, на внутреннюю, невидимую сторону реальности. Буддизм ставит акцент на индивидуальном, подчеркивается конечность всех явлений. Именно буддийская идея бренности бытия обуславливает «распрямление» круга циклического времени синтоизма — утверждается линейное понимание времени, настоящее обретает большую самооценку, а каждый миг из жизни человека расценивается как единственный и неповторимый. В более поздние времена (эпоха Камакура, XII–XIV вв.) «высокий» буддизм окончательно дистанцируется от сферы магии и чародейства и сосредоточивается на внутреннем мире человеческой природы. Ритуально-магическая заданность взгляда в синтоистском мире заменяется интровертной направленностью взгляда в буддийском.

Обобщая сказанное выше, правомерно выразить функциональную разницу между буддизмом и синтоизмом в виде пары «культурное—природное». В буддизме взгляд направлен на человека, в синтоизме — на природу.

Синто-буддийский синкретизм является, в частности, попыткой совмещения «внешнего» (синтоистского) и «внутреннего» (буддийского) взглядов на мир и процессы, протекающие в нем. В качестве примера взаимопроникновения буддизма и синтоизма рассмотрим теорию *рё:бу синто*: (букв. «двустороннее синто», «двоякий путь богов»), созданную основателем школы Сингон³⁰ — Ку:каем (посмертное имя — Ко:бо:-дайси, 774–823).

Согласно этой теории, синтоистские божества являются манифестациями (так называемыми «превращенными телами») божеств буддийского пантеона, точнее Будды Махавайрочаны, главного будды Сингон-сю:. Ку:кай интерпретировал соотношение между божествами синто и буддизма, исходя из того, что вся Вселенная есть тело Будды Махавайрочаны, который таким образом присутствует во всех проявлениях живой и неживой природы. Такая интерпретация распространялась и на главное синтоистское святилище — Исэ дзингу. При этом внутреннее святилище — *найку*, посвященное великой богине Аматаэрасу-омиками, отождествлялось с мандалой «мира чрева» (санскр. *гарбхадхату*, яп. *тайдзо:кай*), а внешнее — *гэку*, посвященное богине Тоёукэ-но-ками (Богиня воды и пищи), — с мандалой «мира алмаза» (санскр. *ваджрадхату*, яп. *конго:кай*).

В санскритском слове мандала корень *манда* означает «суть», «сушность», «истинный смысл», «вкус чистого (цельного) молока», суффикс *ла* указывает на завершенность, полное обладание. Поэтому с мандалой ассоциировались то, что имело форму круга, полнота, завершенность, которые круг символизировал (солнечный или лунный диск, ореол, шар, округ, провинция в государстве и т.д.) (см. [35, с. 177]). В буддийских текстах мандалой называли место у дерева Бодхи, где Сиддхартха достиг

«просветления», т.е. территорию, характеризующуюся всеми возможными совершенствами (поэтому она и мандала). Именно из этих исходных значений развилось семантическое поле слова мандала. В буддизме мандала — схематическое изображение системы мироздания (графически, через изображения, и пластически, в скульптурных группах). Система мироздания строится постановкой в центр мандалы изображения «Основного Почитаемого» (санскр. *свадэва*, яп. *хондзон*). Каждый элемент мироздания (Вселенной) символизируется определенным буддой или бодхисаттвой. В эзотерическом буддизме мандала — графическое изображение функциональных ипостасей Махавайрочаны.

Подобно тому как обе мандалы («мира чрева» и «мира алмаза») представляют две стороны Будды Махавайрочаны, так и оба святилища Исэ дзингу являются двумя проявлениями того же Будды.

Иными словами, в основу концепции *рё:бу синто*: легло известное положение эзотерического буддизма о **единстве двух миров вселенского Будды Дайнити Махавайрочаны, а именно о единстве «мира чрева» и «мира алмаза»**. Эти миры представляют собой как бы две стороны этого Будды. Напомним, что первый мир является сферой действия «пяти великих элементов» — земли, воды, огня, ветра (воздуха) и пространства, воплощающих мировой принцип, и содержит в себе потенциал роста и созидания. Символом его является красный восьмилепестковый лотос, олицетворяющий «просветление» (в центре лотоса — Будда Махавайрочана). Второй мир — мир мудрости Вайрочаны — есть сфера действия элемента сознания. Его символизирует *ваджра*.

Слово «*ваджра*» первоначально обозначало громовой скипетр ведийского бога Индры, однако постепенно его смысл изменился. Одно из значений слова *ваджра* — «алмаз», «адамант». В рамках буддизма с *ваджрой* начали ассоциироваться, с одной стороны, изначально совершенная природа «просветленного» («пробужденного») сознания, подобная несокрушимому алмазу, а с другой — само «просветление», «пробуждение, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии» (см. [171, с. 265]). Буддийская *ваджра*, так же как и древняя, представляет собой особый вид скипетра — ритуальное оружие с двумя заостренными концами, призванное просветлять сознание, пробивая невежество и заблуждения. В интерпретации Е.А.Торчинова скипетр символизирует «пробужденное сознание».

Именно положение о **единстве двух миров**, определяемое формулой «обе части — не два» (яп. *рё:бу фуни*), обусловило название данного учения — *рё:бу синто*: («двустороннее *синто*»). Оно объединяло в себе элементы местных японских верований и эзотерического буддизма школы Сингон.

Теория *рё:бу синто*: основывалась на положении *кэммицу никё*: — «два учения, явное и скрытое», подробно изложенном в трактате Ку:кая

«Бэн-кэммицу никё:-рон» («Рассуждения о различении двух учений: явного и тайного», 819).

Проповеди Будды подразделяются Ку:каем на проповеди, произнесенные Буддой в «превращенном (человеческом) теле» («Тело соответствия»), и проповеди абсолютного, вечного Будды («Тело Дхармы»). Первые произносились историческим Буддой в связи с теми или иными обстоятельствами и были адресованы конкретным лицам, обладавшим определенным уровнем понимания: «То, что именуют открывающими проповедями [Будды] в превращенном [теле и теле] соответствия, — явное учение. Эти речи явные, сокращенные, приспособленные к способностям [слушающих]» (цит. по [35, с. 158]). Данные проповеди, по словам Ку:кая, признаются всеми школами, имеют множество толкований и, следовательно, не являются универсальными и безусловно ценными. Такие учения именуются в эзотерическом буддизме явными (гэнкё:). Вторые — не имеют формы и вида (миккё), но в скрытой форме присутствуют в первых: «То, что говорит Будда в [теле] Дхармы, — хранилище тайн. [Эти] речи тайные, глубокие и являются истинными проповедями» [там же].

Основной идеей трактата является положение о том, что тайное откровение («истинные слова» Будды) содержится повсюду, только надо уметь его разглядеть (именно на «истинные слова» Будды и опирается школа Сингон). По этому поводу Ку:кай отмечал, что люди видят то, что видеть в состоянии, воспринимают эту жизнь так, как позволяет им их уровень постижения истинной действительности (см. [там же]).

Согласно центральному догмату Сингон, постигнув суть «истинных слов», любой человек может достигнуть «просветления» (букв. «достижение [состояния] Будды», дзё:буцу суру) в своем нынешнем теле (сокусин) «внезапно» и «мгновенно».

Ку:кай говорит также о существовании двух реальностей: «внешней» и «внутренней». Та реальность, в которой происходит совершенствование, предшествующее самому моменту «просветления», и собственно само «просветление» называются «тайной», «внутренней» — «сердцем» или «сердцевиной» (син/кокоро)³¹, а реальность, применительно к которой можно говорить о «просветлении», — «явной», «внешней» — «телом» (син/ми).

Но эти две реальности, согласно Ку:каю, как бы совмещены, наложены одна на другую, существуют одна в другой, «составляют два, но не есть два» (дзини фуни) (цит. по [32, с. 146]).

В приведенных рассуждениях Ку:кая выявляется единство всех миропроявлений, недуальность феноменов природы и сознания. Таким образом была сделана «тонкая попытка уменьшить возможность конфликта и примирить две формы понимания — синтоистскую и буддийскую» [там же].

Отметим, что сам процесс взаимопроникновения буддизма и синтоизма стал возможным именно в результате **недуального восприятия**

мира, лежащего в основе обеих форм мировосприятия. Как уже упоминалось, ранней японской культуре свойственны отказ от дуальности, размытость границ сакрального и профанного. В архаических представлениях японцев отсутствовала концепция трансцендентности, наблюдалась онтологическая посюсторонность. Видимый и невидимый мир были взаимопроницаемыми, они перетекали друг в друга.

В японском буддизме «просветленное» состояние сознания характеризуется недуальным восприятием действительности, исчезновением столь привычных дифференциации явлений и их категоризации. На этом, высшем, уровне происходит нейтрализация всех дуальных противоположностей и замена бинарного кода мышления, действующего на обыденном уровне сознания и организованного по принципу оппозиции, на амбивалентный код, характерным признаком которого является непротиворечивое сочетание двух полярных элементов в одном знаке.

В этой связи необходимо рассмотреть интерпретацию самого «просветленного» состояния сознания японскими буддистами.

В системе классического буддизма состояние «просветления» означает постижение того, что находится ~~за~~ феноменальным миром, в системе японского — того, что внутри его.

Так, теория «достижения Будды в настоящем теле» при этой жизни, занимающая центральное место во всех работах Ку:кая, основывалась на двух основных положениях, разработанных в Индии и получивших широкое распространение в Японии: недуальности, всеединстве (санскр. адвайя, кит. бу эр, яп. фуни); «исходной (изначальной) просветленности» («исходной пробужденности», санскр. читта бодхи, кит. бэнь цзюэ, яп. хонгаку или сигаку), наличии «просветленной природы» у внешне непросветленных живых существ.

Е.А.Торчинов отмечает тонкое различие между брахманским термином адвайта и буддийским адвайя, обозначающими недвойственность, недуальность. Первый из них акцентирует единство реальности, второй — отсутствие в истинной реальности оппозиций, противоположностей (субъект и объект вовсе не являются противоположностями: и то и другое есть, но их противостояния нет) (см. [174, с. 141]).

Концепция «изначальной просветленности» основывается на теории Татхагатагарбхи (кит. Жу лай цзан, яп. Нё:райдзо:).

Татхагата является одним из основных эпитетов Будды, переводимым с санскрита или «Так Приходящий», или «Так Уходящий». В махаянских текстах доминирует следующая интерпретация: «Ушедший в Истинную Реальность — таковость» или «Пришедший из Истинной Реальности». На китайский и японский языки этот термин переводится однозначно: «Так Приходящий» (кит. Жу лай, яп. Нё:рай).

Слово гарбха полисеманлично. Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион». Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором

зародыш находится. Таким образом, слово *Татхагатагарбха* может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лоно Будды», «Вместилище Будды» (более подробно об этом см. [174, с. 6–8, 120]).

В первом значении *гарбха* понимается как зародыш «природы Будды» («буддовости», санскр. *буддхатва*) в каждом живом существе. Иными словами, каждое живое существо потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции *махаяны* две интерпретации. Согласно первой из них, *гарбха* «должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой... Ни о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться „природой Будды“, в данном случае речь не идет» [там же, с. 8]. Данная интерпретация *гарбхи* получила распространение в основном в тибетской ветви *махаяны*.

Согласно второй интерпретации, *гарбха* есть не «возможность», а «реальность» проявления «буддовости» всего сущего. Отсюда непосредственно и вытекает ее значение как «Вместилище Будды», предполагающее, что в живых существах изначально реально присутствует некая особая сущность, понимаемая как субстрат *сансары* («феноменального мира»), и всеобъемлющая абсолютная реальность, которая может быть названа «природой Будды».

Следовательно, если в первом случае утверждается, что все могут стать буддами, то во втором — что все живые существа уже есть будды и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Это положение легло в основу буддизма *махаяны* на Дальнем Востоке. С предельной ясностью оно провозглашается китайской школой созерцания Чань и ее японским вариантом — Дзэн: «Смотри в свою собственную природу и станешь Буддой» (кит. *цзянь син чэн фо*, яп. *кэнсё: дзё:буцу*). Именно доктрина *Татхагатагарбхи*, подчеркивающая и обосновывающая тезис об «изначальной наделенности» человека «природой Будды», переросла в знаменитую теорию *хонгаку*. Остановимся на указанной доктрине более подробно.

«Исходной просветленности» была посвящена «Махаяна шраддхада шастра» (кит. «Да чэн ци синь лунь», яп. «Дайдзё: кисин-рон» — «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» или «Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны») — сочинение, приписываемое индийскому философу Ашвагхоше (кит. Ма-мин, ок. 80 – 150) и которое неоднократно цитировал Ку:кай.

В самом общем плане содержание трактата сводится к следующему: необходимость перехода от «непросветленного» к «просветленному» состоянию сознания безусловна. Однако последнее характеризуется недualityным восприятием действительности, возвращением к изначальной гармонии бытия: «...Дхармовая природа всеохватна и величественна, она, словно пелена, окутывает все живые существа, равностна и не двойственна» (см. [174, с. 96]). Таким образом, возникает необходи-

мость снять в представлении обыденного сознания грань между «просветленностью» и «непросветленностью», поскольку, в сущности, это лишь два разных взгляда на одно и то же.

С литературной тонкостью и логической последовательностью «Дайдзё: кисин-рон» демонстрирует единство «просветленного» и «непросветленного» состояний сознания, намеренно меняя местами «четыре характерных состояния» традиционной буддийской схемы изменений в одной жизни человека и всего живого: сё:-дзю:-и-мэцу («рождение-пребывание—изменение—разрушение»), по которой в некоторых школах строилась система обретения «просветленности».

Основанное на аналогии с жизненным циклом человека или животного, классическое описание развития к «полной просветленности» было следующим: 1. Возникновение мысли о «просветлении» (вхождение в сознание самой мысли о «просветленности»), сравнимое с рождением ребенка. 2. Терпение и дисциплина (практики), укрепляющие эту мысль, уподобляемые процессу роста и развития от детства до взрослого состояния. 3. Постепенная трансформация «непросветленного сознания», сравниваемая с изменением от расцвета жизненных сил до старости. 4. Уничтожение всех заблуждений, сравниваемое со старением и исчезновением (см. [93, с. 29]).

В «Дайдзё: кисинрон» этот порядок намеренно изменен, с тем чтобы продемонстрировать, что размышление о «просветленности» в терминах процесса, последовательности и проектирования будущей возможности — иллюзия сама по себе. Иными словами, нельзя понять «просветленность» в терминах формальной логики.

«Уже в начале, или в основе (хон), этого очевидного процесса может быть обнаружена просветленность (каку). Без исходной просветленности такого состояния невозможно достичь в конце. Это снимало дистанцию между состояниями обыденным и просветленным, все той же дуальности, которая есть заблуждение сама по себе» (цит. по [32, с. 153]).

По сути дела, то, что считается «тайным», по мнению Ку:кая, является «тайной от самих себя» для людей, не ведающих о собственной «изначальной просветленности». Приведенный выше текст подтверждает его положение о том, что возможно достичь «состояния Будды» уже в этой жизни³². Он считал, что не сознание («сердце») изменяет материю («тело») в процессе обретения «просветленности» и не материя подчиняет себе сознание, когда человек пребывает в оковах заблуждений, но и то и другое — это единая субстанция в различных формах.

Состояние «непросветленности», таким образом, не утверждалось, но и не отрицалось: здесь, как и во всех других трудах Ку:кая, явление рассматривалось как разнопроявленное, единое по сути, но двойственное по восприятиям (все та же теория *кэммицу никё*: — «два учения, сокрытое и явное») [там же].

Именно в отказе от дуальности и сказался специфически японский взгляд на мир, прослеживающийся на всех этапах развития духовной истории Японии.

Поскольку речь зашла о недуальном восприятии мира, лежащем в основе обеих форм мировосприятия (синтоистской и буддийской), необходимо сделать следующее уточнение: буддизм — это **уже преодоленная дуальность**; синтоизм — это **дуальность, еще не дошедшая до объективизации**. В синтоизме, как и во всех архаичных религиях, присутствуют различные оппозиции, но они не проговариваются.

Уже в раннем синтоизме нельзя увидеть «божественное тело» (*синтай*), т.е. наиболее сакральные объекты и явления феноменального мира характеризуются в оппозиции «невидимое—видимое». «Тело божества» обычно держали в шкатулках или завернутым в многослойное полотно, и никто, включая священнослужителей, не имел права видеть его, запрет этот строго соблюдается и поныне³³. Прочное сокрытие от взгляда сакрального объекта входит в норму японской культуры достаточно рано. Так, бронзовые ритуальные колокола *до:таку* (относятся к периоду *яэй*, III в. до н.э. — III в. н.э.) находят закопанными в землю — видимо, на них нельзя было смотреть (во всяком случае, в обычное время). Их предьявление общине совершалось только во время отправления ритуала.

Хотя культура *до:таку* не имела непосредственного внешнего продолжения, сам стереотип поведения, связанного с запрещением смотреть на священные предметы, наблюдается на всем протяжении истории синтоизма. «Как ранний, так и нынешний синтоистский храм, — отмечает А.Н.Мешеряков, — представляет собой не помещение для молений, но вместилище для храмовой святыни (*синтай*), некий священный „сундук“, в котором эта святыня заперта, т.е. которую нельзя увидеть (запрещается смотреть) — за исключением особо оговоренных культурой случаев, т.е. праздников (в некоторых храмах *синтай* вообще не может быть предьявляем)» [126, с. 8].

В «Нихон сёки» есть один любопытный эпизод, в котором говорится как раз о нахождении *синтай* в шкатулке: «После этого Ямато-тотопи-момосо-бимэ-но микото стала женой Опо-моно-нуси-но ками. Однако бог этот днем себя не являл, приходил только по ночам. Сказала [как-то] своему супругу Ямато-тотопи-момосо-бимэ-но микото: „Никогда не видно тебя днем, и я так и не могу узреть твоего священного лика. Прошу тебя, побудь побольше. Мечтаю я, чтобы ты позволил мне нижайше лицезреть твою прекрасную наружность при свете дня“. Великий бог рек ей в ответ: „Доводы твои веские. При дневном свете я войду в твою шкатулку для гребней. И прошу тебя, не пугайся моей наружности“ — так молвить соизволил» (цит. по [13, т. I, с. 213]).

Таким образом, можно заключить, что в контексте синтоистского мировидения незримое обладает наибольшей сакральностью, что созда-

ет предпосылки для усвоения буддийских идей относительно интроспекции. Следовательно, сам синто-буддийский синкретизм в значительной степени стал возможным в результате проявления восприимчивости к интроспективной тенденции мировидения как со стороны буддизма, так впоследствии и со стороны синтоизма. Именно развитие интроспективного («внутреннего») взгляда, обнаруживающего «единотакость», «недвойственность» «феноменального» и «абсолютного», «явного» и «скрытого», лежало в основе недואльного восприятия мира.

В то же время синтоизм и буддизм видят (т.е. описывают) **разные пространства**. В синтоизме основное внимание направлено на природу, в буддизме — на человека. При этом буддизм представляет человека как существо **этическое, сострадательное**. В буддийских сочинениях особое значение приобретает фигура праведника. Сама буддийская неофициальная письменная традиция едва ли не основное внимание уделяет проблеме человека как носителя этических норм. Они не могут быть увидены сами по себе, но, будучи проявлены в определенных условиях, получают «высшую» оценку, которая манифестируется в наградах и наказаниях, непосредственным образом влияющих на человеческую жизнь. Ввиду того что эти поощрения и наказания являются зримыми, о случаях подобного воздаяния становится известно и другим людям. Поскольку буддизм в значительной степени ориентирован на письменную передачу традиции, то появляются тексты дидактической направленности, в которых идее зрительного воздаяния придается первостепенное значение. Первым из текстов такого рода был «Нихон рё:ики». Как упоминалось, сборник буддийских преданий и легенд «Нихон рё:ики» («Японские легенды о чудесах»), составленный на основе устной и письменной традиций монахом Кё:каем в конце VIII — начале IX в., повествует прежде всего о воздаянии за добрые и злые дела. Центром его повествования является кармическое индивидуальное воздаяние. «Истории „Нихон рё:ики“, — указывает А.Н.Мещеряков, — представляют собой развернутое в пространстве и времени повествование, эксплицирующее ту или иную буддийскую этическую догму» [121, с. 163].

В связи с широким распространением в Японии идеи кармы значительную популярность приобретает мотив путешествия в страну мертвых, где властвует Яма (Эмма), определяющий меру грехов и благих деяний попавших туда людей. Одна из причин быстрого распространения представлений о царстве Ямы — общая неактуальность синтоистской трактовки времени, связанной неразрывно с родовым характером этой религии.

Синтоизм, как и всякая другая религия с сильными пережитками родового строя, обращен в прошлое, которое представляет для него идеальный прототип. В системе синтоистского мировосприятия прошлое являлось «неизменной нормой»: настоящее — это прошлое, будущее —

это тоже прошлое. Иными словами, все живущие, вне зависимости от их деяний в этом мире, рано или поздно оказываются в прошлом: со своей смертью они автоматически приобщаются к миру духов-предков, т.е. к миру прошлого, вполне сохраняя при этом свои «человеческие свойства». Люди недобрые становятся злыми духами, наносящими живущим вред, а добрые становятся духами-помощниками. Но несмотря на это, в синтоизме статус всех умерших одинаков — все они являются чьими-либо предками и уже поэтому достойны почитания со стороны своих потомков.

Буддийская концепция ада ирая дифференцированнее и социальнее, ибо позволяет рассматривать индивида не только как предка, но также с точки зрения всего остального социального окружения. Согласно буддийским представлениям, после смерти каждому следует соответствующее его земной жизни воздаяние. Иными словами, посмертное воздаяние в буддизме непосредственно связано с мерой праведности человека.

Таким образом, идея кармического воздаяния за содеянное в нынешнем и предыдущих рождениях как бы «сужает» дистанцию пространственно-зрительного восприятия. Взгляд охватывает пространство, ограниченное нравственно-этическими параметрами буддизма — добром и злом. В то же время «сужение» пространства происходит весьма своеобразным образом. С одной стороны, «географическим местом действия историй „Нихон рё:ики“ является вся страна» [118, с. 168], т.е. с точки зрения «географии действия буддийского вероучения» тенденции к ограничению пространства не наблюдается. С другой стороны, нравственно-этическая ориентация взгляда «сужает» его до «кармических маркированных параметров» человеческого бытия (см. [12, с. 25]). Пространство становится фоном для нарративной экспликации религиозно-философской идеи кармы, для «черно-белого» изображения человека. Гамма мировосприятия содержит только два «цвета» — черный и белый.

В подавляющем большинстве случаев герои легенд рисуются либо безгранично злыми, либо исключительно добрыми. В этой связи А.Н.Мешеряков отмечает, что «такое „черно-белое“ изображение персонажей вообще свойственно религиозно-дидактической литературе и хорошо объяснимо с точки зрения теории информации, согласно которой максимальной полнотой должны обладать сообщения, наиболее важные для говорящего» [12, с. 23].

Здесь следует пояснить, что в результате нравственно-этической направленности пространственно-зрительного восприятия в контексте буддийских представлений «прошлое» перестает быть «неизменной нормой», из него берутся лишь отдельные примеры, имеющие цель подтвердить всеобщность закона кармы. На протяжении всей японской истории наиболее авторитетным средством аргументации являлось дока-

зательство от «прошлого». Собственно, поэтому и отдельные повествования «Нихон рё:ики» заканчиваются цитатами из сутр. Так, в конце «Слова о запоминании „Сутры лотоса“ и о чудесном воздаянии в этой жизни» читаем: «В сутре „Дзэнъаку ингакё:“ говорится в подтверждение: „Хочешь знать будущее воздаяние — взгляни на дела нынешние“» [там же, с. 57].

Повествование «О некоем злобном монахе, разрушившем столб в храме и навлекшем на себя наказание» заканчивается цитатой из сутры «Нэхангё:»: «Если кто-то будет творить добро, его имя станет известно небожителям, имя же злодея запомнят в аду. А все потому, что воздаяния избежать нельзя» [там же, с. 64].

Такая концовка была призвана «перевести язык истории, прецедента на язык универсальных, вневременных закономерностей бытия. Апеллируя к истории, легенды „Нихон рё:ики“ создавали систему исторических аргументов, перебрасывая мост между прошлым и настоящим» [121, с. 163].

Но тем не менее на передний план выходит время «настоящее», действия человека в настоящее время определяют его будущее существование. Человек решает сам, быть ему праведником или грешником, определяя таким образом свой посмертный статус. Именно в полной мере личной ответственности за собственные деяния и в альтернативных возможностях, предоставляемых культурой для сознательного построения поведения, и заключается специфика личностного в буддийском понимании.

Если в синтоизме личность ни в коей мере не самоценна, то после прихода буддизма, подчеркивающего конечность всех явлений, акцент делается на индивидууме, ибо лишь преходящие явления могут претендовать на уникальность.

Судя по изложенному выше материалу, нравственно-этические категории буддизма, его основная идея бренности земного бытия, получившая в Японии элегическую интерпретацию, обусловили «распрямление» круга циклического времени синтоизма. В результате утвердилось линейное понимание времени, в котором «настоящее» обрело большую самоценность и уже не «поглощалось» полностью прошлым.

Идея кармы непосредственно обуславливает и специфику организации пространства в буддийской модели мира. В преданиях и легендах «Нихон рё:ики» пространственные представления о рае и аде еще не дифференцированы. Наказания грешникам и награды праведникам осуществляются царем страны мертвых Ямой, путь в его землю лежит через горы. Здесь обнаруживается прямое соответствие синтоистской структуре мира. И в буддийских легендах горы воспринимаются как сакральный сектор пространства, обладающий магическими, сверхъестественными свойствами.

Так, значительное число храмов, упоминаемых в «Нихон рё:ики», находится в горах. Особенно почитались горы Кадзураки и Канэ-но та-

кэ. В «Японских легендах о чудесах» содержится немало преданий, согласно которым монахи, поклонявшиеся там «трем сокровищам» (т.е. Будде, Дхарме и сангхе — буддийской общине), приобрели сверхъестественные способности и подчинили своей магической власти синтоистских богов и духов. Местоположение буддийских храмов было также тесно связано с культом гор, контаминировавшимся в Японии с культом предков. По данным Хори Итиро, в подавляющем большинстве плачей «Маньё:сю:» говорится о том, что душа ушедшего отправляется в путешествие в горы или через горы. Концентрация магической энергии в этих местах привела к тому, что буддийские храмы конца VI — начала VII в. в основном сооружались возле курганов (кофун).

В сборнике буддийских легенд и преданий сакральные участки пространства, точнее, нахождение человека в них непосредственно связано и с нравственно-этическими категориями буддизма — добром и злом.

Кё:кай писал, что буддийские сутры «показывают, как приходит воздаяние за добрые и злые дела» [12, с. 171]. В этом, подчеркивает А.Н.Мешеряков, «заключена суть и цель его произведения: оно должно убедить читателя в истинности и всеобщности закона кармы, утвердить его однозначно толкуемыми примерами, взятыми из исторического прошлого и настоящего» [123, с. 28].

А в свитке I «Нихон рё:ики» читаем: «Глупцы заблуждаются и не видят последствий злых и добрых дел. Мудрый же знает толк во внутренних писаниях и внешних книгах, верит в карму и трепещет перед ней» (цит. по [12, с. 33]). Кармическое воздаяние здесь признается не только основой буддийского вероучения, но и универсальным законом человеческого существования вообще — вне зависимости от конфессиональной принадлежности.

Акцент делается на всеобщих принципах, управляющих миром людей. С наибольшей полнотой эти закономерности выявляются через конкретных действующих индивидов в различных ситуациях. Поэтому объектом внимания Кё:кая становятся только те качества человеческой натуры, которые могут повлечь за собой кармическое воздаяние и показать его универсальность и неотвратимость. А к ним относятся в первую очередь грехи и добродетели, названные в заповедях. Иными словами, взгляд в контексте буддийского мировосприятия направлен на освоение **пространства кармически детерминированного человеческого существования.**

«Если не знать о карме, — писал в предисловии к свитку III Кё:кай, — то впасть в грех так же просто, как слепому сбиться с дороги... Воздаяние приходит быстро — как эхо в ущелье. Крик возвращается эхом. Так же и воздаяние в этой жизни... Если растратишь жизнь впустую, раскаиваться уже нет смысла» (цит. по [12, с. 171]).

В предисловии к переводу «Нихон рё:ики» А.Н.Мешеряков отмечает: «Виды воздаяния, присутствующие в „Нихон рё:ики“, в самом общем

виде можно подразделить на два типа. В первом поощрение/наказание имеет вид анонимного прижизненного чуда, во втором — суд выносится Ямой, путь в страну которого пролегает через горы. „Путь наверх“, таким образом, становится неотъемлемой пространственной характеристикой праведности (путь в ад в последующей традиции осмысливается как „спуск“) [12, с. 27].

По Ю.М.Лотману, «локальное положение человека в пространстве должно соответствовать его нравственному статусу» [98, с. 211].

Направленность движения является важной семиотической характеристикой жанра. Если в синтоистском мифе представлен прежде всего путь божеств на землю, то целью праведника становится приобщение к миру божеств, маркируемое как «подъем», что обозначает возврат в исходное пространство и время. Тем не менее в буддийском мировосприятии сохраняется та самая пространственная ориентация, которая обнаруживается и в архаических представлениях японцев, — «верх» и «низ».

Японский буддизм VIII–IX вв. делал акцент на **прижизненном воздаянии** (в этом времени и в этом пространстве — приобретение богатства, избавление от болезни и т.п.). Об этом свидетельствуют заголовки легенда «Нихон рё:ики»: «Слово о бхикшу, который соблюдал заповеди, творил праведное и обрел чудотворные силы в этой жизни», «Слово о ревностном почитании Каннон, молитвах о богатстве и о даровании счастья в этой жизни», «Слово о воздаянии в этой жизни за веру в Три Сокровища, почитание монахов и чтение сутр» и т.п.

В этой жизни совершаются воздаяния и за грехи: «Слово о дурной женщине, которая не исполняла дочерний долг, чем навлекла на себя мучительную смерть в этой жизни», «Слово о злодее, который пренебрегал сыновним долгом по отношению к своей матери и навлек на себя наказание в этой жизни», «Слово о наказании мучительной смертью глупца в этой жизни за то, что он изрубил игрушечную статую Будды, вырезанную деревенским мальчиком».

В некоторых заголовках одновременно указывается на воздаяния и за хорошие, и за плохие поступки: «Слово о хорошем и дурном воздаянии в этой жизни за использование неверных весов и за переписывание „Сутры лотоса“», «Слово о воздаянии в этой жизни за добрые и злые дела: за растрату средств храма и за принесение обета переписать сутру „Дайханнякё:“».

Судя по заголовкам, пространственно-временные параметры буддизма VIII–IX вв. укладываются в систему **«здесь и теперь»**, что, в свою очередь, и обуславливает специфическую направленность взгляда на освоение «кармически детерминированного человеческого бытия» в этом времени и пространстве, т.е. в этой жизни: «Близок час воздаяния в этой жизни! Подумай о себе и будь добр [к другим]» (цит. по [12, с. 55]).

В отличие от подобного буддийского мировосприятия, приверженцы амидаизма³⁴ эпох Камакура (1185–1333) и Муромати (1392–1568) ставили своей целью воздаяние посмертное — перерождение в «Чистой земле» Будды Амиды (санскр. Амитабха, кит. Амитофо, имя дословно означает «неисчислимо пресветлый и долголетний»). А это, как будет показано, повлияет на характер восприятия модели хронотопа и, в частности, на «состояние зрения» японской культуры.

Анализ приведенного в этом параграфе материала позволяет сделать следующие выводы: в результате широкого распространения в Японии идеи кармы, воздаяния за содеянное в нынешнем и предыдущем рождении, происходит «сужение» видения мира. Пространственно-зрительное восприятие ограничивается при этом нравственно-этическими параметрами буддизма — добром и злом. Если в добуддийском мире взгляд имеет прежде всего ритуально-магическую заданность и выполняет роль медиатора, опосредствующего субъектно-объектные отношения ритуального свойства, то в буддийской субкультуре «взгляд» приобретает нравственно-этическую ориентацию.

§ 2

Пространственно-зрительное восприятие
в культуре эпохи Хэйан
(на примере поэтической антологии
«Кокинвакасю:»)

Эпоха Хэйан охватывает период с VIII по XII в. На исторической арене действует родовая аристократия. Именно с ее существованием тесно связана литература того периода. Хэйанская культура — аристократическая культура в целом.

Влияние буддизма на формирование мировоззрения хэйанских аристократов было исключительно велико. Естественно, что буддийские представления отразились и на культурных ценностях, созданных аристократией, прежде всего на литературе.

В контексте политической истории эпоху Хэйан, названную так по местонахождению новой столицы Японии — Хэйанкё: (букв. «столица мира и спокойствия»), принято рассматривать в ближайшей связи с эпохой Нара (710–794)³⁵. Однако с точки зрения историко-культурной эпоха Хэйан оказывается началом нового периода, который можно определить как период культурного самоограничения, относительной самоизоляции, сменившей длительный этап усиленного внедрения китайской культуры. Контакты с материком добровольно сворачиваются, и накопленные за два столетия достижения континентальной цивилизации

подвергаются ревизии и переосмыслению. В результате этого процесса придворная культура приобретает сугубо японские черты.

Длившиеся несколько веков гражданский мир, социальный порядок и экономическое благополучие способствовали формированию культуры хэйанской аристократии «как культуры глубоко гедонистической по духу и высокоэстетической по миросозерцанию» [7, с. 13].

Подобное мироощущение было обусловлено своеобразной эстетической философией. Хэйанцы полагали, что каждое явление, каждый предмет содержат в себе «изюминку», особое очарование, особую красоту и эстетическую ценность. Иногда это очарование само бросается в глаза, большей же частью оно скрыто. Его необходимо суметь «рассмотреть» и «ухватить».

Одним из основных средств, вскрывающих в предмете его скрытое очарование, являлось для хэйанца слово. Отсюда — культ художественного слова, поэтического образа; отсюда — проникновение художественного слова, литературного произведения в самую жизнь. В этой связи Н.И.Конрад отмечает: «Хэйанская танка — не столько самодовлеющее художественное произведение, сколько, так сказать, „прикладное“. Танка входит в состав жизненного акта как его существенная часть» [87, с. 88–89].

От рождения до смерти хэйанские аристократы обитали в искусственном, эстетизированном мире поэзии, сознательно оторванном от прозы жизни. Эстетизация всех сторон быта была их идеалом. К осуществлению этого идеала они стремились весьма настойчиво, каждый свой шаг обставляя как церемониальное действо: будь то прием у императора, торжественный выход на богомолье или досужие забавы.

Государственные обязанности отнимали у сановников не так уж много времени, поэтому в основном свои силы и воображение они посвящали организации досуга. Таким образом они создали уникальный эстетический мир, подлинное царство изящного вкуса, утонченности, изощренной чувствительности, в котором словесное искусство достигло своего расцвета.

Учитывая изложенные выше соображения, представляется целесообразным проследить, как своеобразный эстетико-гедонистический синкретизм хэйанской культуры привел к изменениям пространственно-временных параметров японского мировосприятия.

С появлением чисто литературного индивидуального творчества в X–XI вв., с наибольшей последовательностью выраженного в японоязычной (написанной на японском, а не на китайском языке) прозе, культурные коннотации «взгляда» претерпевают существенные изменения. Создаваемая в то время культура (прежде всего придворная) обретает вполне «человеческие» параметры, ибо ее творцами являются не герои мифологического времени, а просто образованные люди. В связи с этим каждый предмет или действие как бы приобретают уменьшительный суффикс (см. [115, с. 8]).

Взгляду по-прежнему придается первостепенное значение, но он лишается ритуально-магической функции. Получается, что люди эпохи Хэйан видят совсем иную (по сравнению с периодом Нара) картину мира. Это отчетливо прослеживается в пространственной геополитической модели мироздания. Эта модель, сложившаяся в VIII в. под непосредственным влиянием китайских представлений, включала: Японию (центр), китайские и корейские государства (запад), племена хаято (юг Кю:сю:, юг), племена севера Хонсю: эмиси (восток и север). Как пространственный антипод Неба, Япония и окружающие ее страны и территории в VIII в. именуются Поднебесной.

Термин «Поднебесная» заимствован из Китая, где он и обозначал главным образом Китай, но в Японии стал употребляться как синоним слова Ямато (Япония). Когда в X в. Япония вступает в период изоляции, понятие мира-Поднебесной сузилось до размеров собственно Японии. Позже появился другой термин для наименования Японии — «Эмбубдай» («Джамбудвипа»). Он был заимствован из Индии, где обозначал Индию. Сначала японские буддисты этим термином объединяли весь буддийский мир, но затем сузили его значение до границ Японии (в образной речи). Пространственный мир называли также «Восемь сторон», но позднее и этот общий термин стал синонимом слова «Ямато». Та же судьба постигла выражение «Четыре моря». Пространственный мир имел устойчивую тенденцию к сжатию до границ японского государства [44, с. 160–161].

Экзистенциальный аспект сужения охватываемого взглядом пространства отчетливо просматривается на материалах поэтической антологии X в. «Кокинвакасю:».

Авторы и составители антологии осознают себя частицей изменчивого, пульсирующего мира. В поэзии «Кокинсю:» по-новому звучит мотив органического единства человека и природы.

Характерное для хэйанской аристократической культуры ощущение преходящести и непрочности всех явлений человеческого бытия порождает особое отношение к ним — **любование**. Именно в каждом отдельном акте любования особенно отчетливо прослеживается новая психологическо-эстетическая заданность взгляда в эпоху Хэйан.

Напомним, что в «Маньё:сю:» взгляд охватывает обширное пространство. Человек, с одной стороны, ищет свое место в нем, а с другой — познает самого себя через пространство. Собственно, поэтому основная часть песен «Маньё:сю:» написана во время путешествий, службы в удаленных от родного дома местах.

В песнях «Кокинвакасю:» по сравнению с «Маньё:сю:» топонимы стали появляться реже — аристократы почти перестали путешествовать, они осели в столице. Как отмечает А.Н.Мешеряков, «из 1111 песен антологии всего 16 составляют раздел „Путешествия“ — самый немногочисленный в памятнике» [121, с. 100].

Пространство постепенно свертывается до пределов страны — столицы — государева дворца. Размеры этого пространства определяются взглядом, визуальными способностями человека, который уже не смотрит вдаль. Взамен этого развивается способность к структурированию ближнего пространства, умение видеть и замечать малейшие изменения в нем. Отсюда — постоянный «крупный план» хэйанской поэзии, отсутствие «панорамы», стремление приблизить природу к собственному дому.

Этим желанием пропитаны различные архитектурные направления рассматриваемой эпохи, в особенности новый стиль домашней архитектуры, известный как *синдэн-дзукури* (букв. «спальный павильон»), который пользовался популярностью среди хэйанской аристократии за свою естественность и гармоничность. Характерной особенностью этого стиля являются сады, воспроизводящие на ограниченном пространстве природный пейзаж (поэтому в них важны детали: песок, камни, деревья разнообразной формы, ручьи, пруды, водопады), и здания, крытые тонкими слоями коры японского кипариса. На ширмах и перегородках внутри зданий размещались произведения художников, отображающие японские ландшафты в различные сезоны. Как нам представляется, здесь наглядно проявляется сужение пространственно-зрительного восприятия: взгляд уже не охватывает обширные территории, человек не перемещается в пространстве, не преодолевает расстояния ради встречи с природой. Он приближает, «притягивает» ее к собственному дому путем детального структурирования ближнего пространства. В данном случае наблюдается своеобразное воспроизведение мифологического акта *кунихики* — «подтягивания земель» (см. гл. I). При этом размеры природного мира сильно уменьшаются. Таким образом происходит своего рода одомашнивание и миниатюризация живой природы.

В «Маньё:сю:», как уже отмечалось, пространство является основным источником драматических переживаний: именно физическое пространство служит главным препятствием для встречи возлюбленных:

С милою моей,
Что сердцу дорога,
Разлучен навеки я сейчас,
Реки, горы разделяют нас,
И покоя не найти душе!

(«Маньё:сю:», № 3755;
цит. по [9, Т. III, с. 55–56])

В эпоху Хэйан в результате сужения пространственно-зрительного восприятия расстояние уже теряет свое «роковое» значение. Лирическая напряженность, возникавшая в «Маньё:сю:» за счет пространственного удаления, перестает быть столь актуальной. Психологическая дистанция и ее преодоление — вот забота поэтов. Отсюда мотив неразделенной любви:

Я не в силах терпеть,
влача непомерную муку
безответной любви, —
как ни тшусь сокрыть свои чувства,
по лицу легко догадаться...
(«Кокинвакасю:», № 503;
цит. по [7, с. 60])

или

Прежде я и не знал,
что значит любить безответно, —
словно прутья в плетне,
мы живем по соседству с милой,
но никак не добьюсь свидания.
(«Кокинвакасю:», № 506
[там же, с. 60])

Стрекотание цикад, особенно так называемых *мацумуси* (цикад, живущих на соснах), — очень распространенный образ в любовной лирике, образ, с помощью которого происходит соположение природного и человеческого миров. Его трактуют всегда в меланхолическом преломлении, так как монотонное, унылое стрекотание навеивает грустные думы об ушедшей любви, об одиночестве. Стрекотание *мацумуси*, из-за омонимичности слов *мацу* («сосна») и *мацу* («ожидать»), связывается с ожиданием, надеждой на встречу с возлюбленной, но надеждой почти всегда обманутой и ожиданием — обычно бесплодным.

В «Кокинвакасю:» любовь представлена в ее психологическом аспекте. В любовных переживаниях взгляд хэйанцев улавливает бесчисленные оттенки чувств, которые являются отражением изменений, происходящих в природе. Подобное, как бы интроспективное восприятие любви происходит также за счет подключения категории времени.

Любовные переживания обладают временной протяженностью. Так, в разделе «Песни любви» прослеживается постепенное развитие лирического чувства — от слабого, едва осознанного интереса к всепоглощающей страсти:

Пусть погибну любя!
Не внемлет смятенное сердце
гулу грозных стремнин —
водам Ёсино, что в долину
пробиваются меж утесов...
(«Кокинвакасю:», № 492
[там же, с. 57])

Аристократическое сословие эпохи Хэйан благодаря стараниям прошлых поколений уже определило свое место в пространстве. Теперь освоению подлежало время. Обстоятельства места сменяются обстоя-

тельствами временными. По мнению А.Н.Мешерякова, «в применении к стихам в отличие от „Маньё:сю:“ намного чаще указывается не место, а время их создания. За период, истекший со времени составления поэтической антологии VIII в., функция организации эмоциональной жизни перешла от категории пространства к категории времени» [121, с. 100]. И если поэзия «Маньё:сю:» не существует без пространства, причем пространства достаточно протяженного, то поэзия «Кокинвакасю:» не существует без времени. В своих исследованиях А.Н.Мешеряков акцентирует внимание на лексической смене, происшедшей в «Кокинвакасю:»: «Глаголы, обозначающие действия и поступки автора, сменяются глаголом „ждать“, ибо теперь поэт находится в центре мира» [121, с. 101].

Патетика первопроходцев («Кодзики», «Нихонги», «Фудоки») полностью отсутствует. Природа как «место» («Маньё:сю:») становится сферой временных отношений («Кокинсю:»). В этом, вероятно, и состоит специфика поэзии «Кокинсю:» — мир находится в постоянном движении, человек же физически статичен (в отличие от его непрерывного передвижения в песнях «Маньё:сю:»), эмоции его пребывают в единстве с изменениями в природе, не сопротивляясь, подчиняясь пульсации естественных перемен. Человек видит свое «его» сквозь призму явлений природы:

Слишком долго я ждал,
так что сердце невольно впитало
цвет и запах весны —
даже снег на ветках деревьев
представляется мне цветами...

(«Кокинвакасю:», № 7;
цит. по [7, с. 52])

В «Кокинсю:» наблюдается восприятие мира и человеческой жизни через образы природы, а точнее, через образы четырех времен года. Но здесь в отличие от поэзии «Маньё:сю:» происходит не отождествление, а синхронизация жизни человека с природной жизнью, т.е. стремление войти в ритм природы, почувствовать пульс происходящих в ней перемен. Иными словами, человек осознает свое органическое единство с природой. Это происходит вследствие того, что в «Кокинсю:» время уже не мифологично, а его ход объективирован.

В стихах «Кокинвакасю:» природа воспринимается исключительно как объект эстетический, т.е. лишенный прагматической функции жизнеобеспечения человека. Осень — это не время урожая, а время пожухших листьев. Любимый символ весны — сакура вообще лишена съедобных плодов. «Японцы пробовали природу не на вкус, а на глаз и на слух» [121, с. 101].

Если б в мире земном
вовсе не было вишен цветущих,
то, быть может, и впрямь,

по весне, как всегда, спокойно,
безмятежно оставалось бы сердце.
(«Кокинвакасю:», № 53
[там же, с. 64])

Если у китайцев в отношении к природе превалировал философский подход, то у японцев на первое место выдвинулось **эмоционально-эстетическое переживание**. Оно было окрашено буддийским ощущением иллюзорности, эфемерности мира и человеческой жизни. Собственно, поэтому оно было лишено открытой жизнерадостности и всегда заключало в себе момент быстротечности. Красота, раскрываясь в своей высшей точке, ощущалась как мгновенная, едва уловимая и преходящая, готовая в следующий миг исчезнуть бесследно.

Отсюда вырастал и сам тип отношения к миру природы — **любование** (из которого впоследствии развилось религиозное созерцание). Любование природой — это не просто «смотрение», но обязательно переживание, изощренное восприятие окружающего мира всеми органами чувств, в первую очередь зрением.

Человек эпохи Хэйан задумывается о неслучайности встреч и расставаний, о быстротечности жизни и всего, что связано с ней, что дарует и отнимает радость, ввергая душу в печаль. Именно противопоставление и конфликт между вечным и преходящим составляют один из основных источников лирического драматизма.

Уже говорилось, что буддийская идея бренности бытия была представлена в Японии в виде меланхолического мудзё: — непостоянства. И хотя чувство непрочности земного (мудзё:кан) уже звучит и в «Манъё:сю:», только в «Кокинсю:» оно находит свое полное выражение, более того — становится ее лейтмотивом.

Составитель «Кокинсю:» Ки-но Цураюки приводит два образа, непосредственно наводящие на мысль об этой быстротечности земного существования: опадающие лепестки цветов и осыпающаяся листва деревьев: «Не только о том, но и о многом ином писали поэты... сетовали на то, как недолговечна краса „цветка-девицы“ патринии, созерцая опадающие лепестки вешним утром, слушая шорох облетающих листьев осенним вечером» [там же, с. 42].

В первом случае эта быстротечность еще более подчеркивается тем, что действие разворачивается весной:

Наступила весна,
но там, где с раскидистых вишен
оппадают цветы,
снег по-прежнему все не тает,
заметает в саду тропинки.
(«Кокинвакасю:», № 75
[там же, с. 72])

Как мне милы цветы,
вешних вишен, но уже опадают,
не успев расцвести!
Никого в нашем бренном мире
тот же скорбный конец не минует...
(«Кокинвакасю:», № 71
[там же, с. 71])

Во втором случае настроение «скоропреходящей жизни» углубляется образом осени:

Всюду, всюду сквозит
уныние осени поздней —
и в багряной листве,
что уже опадает с кленов,
вижу я предвестие исхода...
(«Кокинвакасю:», № 187
[там же, с. 108])

Схожа участь моя
с плачевной и жалкой судьбою
той осенней листвы,
что кружит под порывом ветра
и в безвестности исчезает.
(«Кокинвакасю:», № 286
[там же, с. 113])

Очень типичен для лирики «скоропреходящей жизни» образ росы на траве: стоит появиться солнцу — росы уже нет. В таком же преломлении рассматривается образ пены на глади воды. «Дивились они (поэты. — Д.Г.) бренности плоти своей при виде росы на траве или пены на воде» [7, с. 42]. К этой же теме «быстролетности жизни», по мнению Н.И.Конрада, можно отнести еще два мотива — «снега» как метафоры седины и «волн» как метафоры старческих морщин [87, с. 121].

Ощущение того, что все в мире преходяще (и слава, и радость, и красота), рождает чувство горести, скорби — об этом говорит образ струй реки Ёсино:

сейчас они текут здесь, перед глазами;
один миг — и они скрылись в далеких горах.
[там же, с. 122]

Мотив «бренности бытия, превратностей жизни» воплощается в образах увядающей природы:

В бренном мире ничто
задержать и отсрочить не в силах
увяданье цветов —

но, под стать лепесткам летящим,
все сердца объять печалью.
(«Кокинвакасю:», № 132;
цит. по [7, с. 88])

Но, несмотря на меланхолический настрой, именно в непрочном и хрупком видит поэт шемящую прелесть бытия, запечатлеть которую призвана вака:

Что сказать о цветах!
Я ведь тоже исчезну из мира —
тем печален расцвет,
что, увы, так недолго длится
и предшествует увяданию.
(«Кокинвакасю:», № 77
[там же, с. 73])

Из приведенных выше примеров видно, как в результате эстетическо-меланхолической интерпретации основных концепций буддизма идея бренности человеческого существования приобретает в поэзии «Кокинсю:» психологический акцент. Судя по стихам раздела «Песни скорби», в которых заметна повышенная концентрация буддийских символов эфемерности жизни, наблюдается явный упадок синтоистских по своему происхождению плачей:

Наша бренная жизнь
непрочна и недолговечна,
как осенний листок,
что, цепляясь за ветку клена,
под порывом ветра трепещет.
(«Кокинвакасю:», № 859
[там же, с. 165–166])

Ощущая себя частицей изменчивого, пульсирующего мира, человек стремился открыть для себя знамения вечности, закодированные в алой листве клена, в бело-розовой дымке цветения сакуры, в первой трели камышевки, в неожиданном снегопаде. Развивается своеобразная **«кадровость восприятия»**. Взгляд фиксируется на единичном и конкретном, доступном непосредственно-чувственному восприятию и наблюдению: не лес, а дерево; не дерево, а лист; не лист, а прожилка на нем (см. [115, с. 12]).

Именно через единичное постигается всеобщее. Чтобы ощутить глубину бытия, нужно сосредоточиться на одном. Постепенное сужение «взгляда» развивает чуткость к мгновению как явлению вечного, непроявленного. А в результате детальной фиксации мига происходит prolongation мгновения до вечности, некая психокаллиграфия мига.

Это особенно отчетливо прослеживается в разделе «Сезонные песни» антологии. В каждом сезоне фиксируется какое-то единичное его

проявление, которое впоследствии превращается в символ этого времени года. Так, символом весны является цветение сакуры; с летом всегда связывается образ кукушки; осень ассоциируется с «красной листвой клена», а зима — со «снежной белизной». Но во всех этих продленных до вечности мгновениях содержатся бесчисленные оттенки человеческих чувств и переживаний. В сезонной эмоционально-психологической палитре преобладают меланхолические тона, вызванные ощущением недолговечности и хрупкости прекрасного, бренности и непрочности земного бытия.

Например, в разделе «Весенние песни» читаем:

Нет, не стану сажать
подле дома дерево вишни —
ведь с приходом весны
в увяданье цветов, быть может,
всем откроется бренность мира.
(«Кокинвакасю:», № 92;
цит. по [7, с. 77])

В разделе «Летние песни» встречаем такие стихи:

Право, не торопись
улетать в свои горы, кукушка!
Расскажи там, в горах,
Как устал я от тревожений
и печалей бренного мира...
(«Кокинвакасю:», № 152
[там же, с. 95])

Осень также напоминает о бренности человеческого существования:

Созерцаю луну
и вижу в безрадостном свете
весь наш суетный мир —
не меня одного сегодня
осенила печалью осень...
(«Кокинвакасю:», № 193
[там же, с. 109])

Тот же мотив звучит и в «Зимних песнях»:

Только скажешь «вчера»,
только скоротаешь «сегодня» —
только завтра опять
будут дни и месяцы мчаться,
словно воды реки Асука...
(«Кокинвакасю:», № 341
[там же, с. 154])

Анализ поэтической антологии «Кокинвакасю:» позволяет сделать следующие выводы относительно специфики видения мира в эпоху Хэйан.

Культура эпохи Хэйан теснейшим образом связана со всем существованием своего носителя — родовой аристократии, под хэйанской культурой обычно понимается аристократическая культура. Это сословие преимущественно действует на территории одного города — Хэйан и его центра — дворца, в связи с чем в этой культуре космическое пространство мифа свертывается до пределов государева дворца. Центр окончательно утрачивает интерес к тому, что происходит на периферии. Культура аристократии резко ограничивается в своем видении. Наблюдатель и наблюдаемое намертво связаны взглядом. Объект изображения не существует вне зависимости от пространственного положения автора — он оживает, лишь попадая в его поле зрения. Не взгляд зависит от объекта наблюдения, а объект от взгляда. Глагол миру и его производные становятся основой сказуемости словаря времени Хэйан [115, с. 12].

Взгляд фиксируется на единичном и конкретном, доступном непосредственно-чувственному восприятию. Как справедливо отмечает А.Н.Мешеряков, «из средства магического воздействия взгляд становится верификатором происходящего» [там же, с. 11].

Своеобразный эстетико-гедонистический синкретизм хэйанской культуры приводит к изменениям пространственно-временных параметров зрительного восприятия. Пространство, охватываемое взглядом, определяется визуальными способностями человека, который уже не смотрит вдаль. Взгляд хэйанских аристократов не фиксирует то, что происходит на периферии. Он направлен на происходящее в столице и в государевом дворце.

Взгляд лишается ритуально-магической функции. На задний план уходит и нравственно-этическая ориентация в видении мира, характерная для буддийской субкультуры в целом. Взгляд приобретает **психологическо-эстетическую заданность**. В восприятии сезонных изменений природы, в любовных переживаниях взгляд улавливает бесчисленные оттенки человеческих чувств. В этом смысле пространственно-зрительное восприятие в среде утонченной аристократической культуры приобретает своеобразную интровертную направленность.

Изменение характера пространственно-зрительного восприятия происходит за счет подключения категории «времени». В основе «картины мира», создаваемой хэйанской культурой, лежит именно эта категория. В поэзии «Кокинвакасю:» мир находится в постоянном движении, человек же фактически статичен (в отличие от его непрерывного передвижения в песнях «Манъё:сю:»). Главные темы поэтической антологии X в. — сезонные изменения природы и любовные переживания — обладают временной протяженностью.

Вследствие осознания человеком эпохи Хэйан неумолимого хода времени происходит своеобразное «сужение» аристократического мировосприятия. Сознание бренности, эфемерности человеческой жизни,

являющееся в значительной степени результатом влияния буддизма, порождает стремление наслаждаться ее каждым мигот «в этом времени и в этом пространстве». Человек пытается открыть для себя знамения вечности в мгновенных проявлениях природы. В результате происходит выделение мгновения в его данности, некая «кадровость восприятия», обусловившая впоследствии развитие собственно интровертного мировидения.

§ 3

Особенности восприятия
«времени» и «пространства»
в дневниковой и эссеистической
литературе X–XI вв.

С возникновением чисто литературного индивидуального творчества в X–XI вв. происходит изменение в характере восприятия времени и пространства. Появляются новые категории — **«художественное время»** и **«художественное пространство»**.

В последующем изложении семантика взгляда рассматривается именно с точки зрения художественной интерпретации категорий пространства и времени.

Начальная стадия вырабатывания «концепции самодостаточного, глубоко внутреннего времени художественного произведения, независимого от времени внешнего» [121, с. 113] обнаруживается в так называемых «повестях о стихах» (*ута-моногатари*)³⁶.

От словесности X в. дошло два основных произведения жанра *ута-моногатари* — «Повесть из Исэ» («Исэ-моногатари»)³⁷ и «Повесть из Ямато» («Ямато-моногатари»)³⁸.

Прежде чем приступить к непосредственному рассмотрению специфики пространственно-зрительного восприятия в *ута-моногатари*, следует отметить чрезвычайно ограниченный спектр «человеческого», попадающего в поле зрения авторов «повестей о стихах». Подобная ограниченность вызвана преимущественно установкой на описание лишь тех сторон натуры человека, которые способны генерировать поэтический текст. Для танка «нормальной» ситуацией порождения является взаимодействие двух партнеров. Отношения между ними сводятся в целом к парадигме «встреча—прощание» («приближение—удаление»), кульминацией которой становится обмен стихотворениями.

Внимание большинства эпизодов *ута-моногатари* намеренно фиксируется именно на этих моментах, вырванных из экзистенциального потока. Вот почему изображение человека трафаретно, характеры малоиндивидуализированны, лишены развития. Не случайно персонажи

«Исэ-моноготари» не имеют имен и обозначаются как «мужчина» и «женщина».

Поскольку основной ситуацией порождения танка является любовная встреча, персонажи ута-моноготари почти всегда изображаются в цветущем возрасте — детство и старость не находят отражения на страницах «повестей о стихах».

Автор «Исэ-моноготари» «дает нам картину эмоций во всем их многообразии и красочности» (см. [2, с. 167]). Поэтому-то принципом его композиционных приемов является деление не на главы по содержанию, а на отрывки по их эмоциональному характеру. А эмоциональная жизнь не подлежит фиксации со стороны внешней временной шкалы (количественного изменения и датировок).

В «Исэ-моноготари» самопознание героя происходит не через пространство, а через время, причем внутренне организованное время. В этом, собственно, и состоит одно из отличий «Исэ-моноготари» от «Маньё:сю:». Хотя в «Повести из Исэ» и встречается значительное количество топонимов (названий различных провинций), они не являются способом актуализации лирической информации, а скорее предстают своего рода декорацией, на фоне которой прослеживаются эмоциональные переживания героя.

Взгляд уже не охватывает обширное пространство, он направлен на человека, на его эмоциональную жизнь. Именно чувства, связанные с любовными переживаниями, определяют характер композиционных приемов в «Исэ-моноготари», именно они оказываются связующим звеном между отдельными эпизодами. Иными словами, лирические переживания героя лежат в основе внутренней временной шкалы произведения. Напомним, что в «Кокинсю:» последовательность песен в основном определялась сезонным ритмом (разделы «Сезонные песни»). Полной независимости художественного времени от природного, конечно, нет и у хэйанцев — достаточно привести в пример сезонные песни (утаавасэ или *рэнгакай*), где тематика стихов продиктована природным циклом, однако тенденция интровертности и временных характеристик налицо.

Таким образом, прогрессирующая «близорукость» японской культуры в эпоху Хэйан связана непосредственно и с появившейся тогда своего рода интроспективной трактовкой времени.

Время художественного произведения рассматривается конкретным автором уже как самодостаточное, независимое от внешнего времени, как сугубо внутреннее.

В мифологическо-летописных сводах «Кодзики» и «Нихонги», как уже было упомянуто, «время делится на мифологическое („событийное“) и „историческое“. „Событийное“ время характеризуется прежде всего качественным, а не количественным образом» [121, с. 26]. В исторической части значение датировок постепенно возрастает. Время в

летописях и хрониках предстает исключительно в своей исторической разновидности. Особое значение приобретает хронология правителей (с точностью до дня). Она оказывается основным принципом построения текста. В целом «период, предшествующий развитию японоязычной прозы, можно определить как господство исторического сознания в письменной культуре. Структура текста строится при этом как последовательность, в которой текстовое время, т.е. последовательность отрезков, репрезентирующих события, создается в соответствии с последовательностью событий во времени реальном» [130, с. 151].

И это утверждение справедливо не только по отношению к летописям. Первые сочинения, касающиеся буддизма, принимают форму храмовых хроник или же исторического повествования о распространении учения Будды в Японии. Сборники буддийских легенд, как уже было показано, а также поэтические антологии испытывают влияние «хронологического» мировидения.

Следовательно, историческое и поэтическое сознание до возникновения японоязычной прозы подчиняется внешней временной шкале. Собственно, поэтому оно не может проникнуть в глубь пространственного мира. В хэйанской поэзии человек уже приобретает способность к детальному структурированию ближнего пространства. Иными словами, после «сужения» взгляда до пределов государева дворца, собственного дома намечается тенденция к постепенному свертыванию зрительного восприятия до пределов человеческого микрокосма. Подобная интровертизация взгляда непосредственно связана с изменением характера восприятия времени, а именно с переходом от «внешнего» (объективного) к «внутреннему» (субъективному) времени, от «реального» к «художественному» времени, обусловленным появлением авторского сознания, индивидуального творчества.

Как уже упоминалось, в классических японских антологиях («Манъё:сю:», «Кокинсю:») никогда не выделялось творчество отдельных поэтов, как бы знамениты они ни были. Составлялись эти антологии всегда по тематическому принципу, так что индивидуальное творчество было как бы подчинено общим задачам поэзии, призванной сохранять издавна заведенный порядок, постоянство обычаев, с которыми связывалось представление о благополучии японского народа в древности. «Вписанность» стихотворений в определенный тематический цикл, раздел, свиток гораздо важнее авторства. Интерес представляет прежде всего то, как представлена традиция, а не то, кем именно она представлена. Подобное обезличивание, нивелировка авторской индивидуальности, является принципиальной особенностью всей поэзии вака. Все стихи суть лишь проявление универсальных законов мироздания и законов поэтического искусства.

Как известно, исторические хроники, сборники буддийских преданий, поэтические антологии строились из готовых блоков, беспрепятст-

венно дрейфующих из одного произведения в другое, и, таким образом, автор оказывался «лишен прав на будущее своего „сочинения“, теряющего прежние коннотации и приобретающего новые в зависимости от окружения, в которое они попадают» [130, с. 154].

В отличие от их мозаичной и антологичной структуры проза эпохи Хэйан моноцентрична и глубоко личностна. Более того, она отражает конкретные ситуации из жизни аристократического общества и не может быть адаптирована к другому окружению. В ней мир предстает через восприятие автора, которое уже позволяет довольно отчетливо выявить личность самого писателя. Это своего рода его автобиография. Каждую из «писательниц» (именно женщины были главными авторами японоязычной прозы) заботил прежде всего личный опыт. Отсюда, собственно, и вытекает общая моноцентричность хэйанской литературы. В то же время в хэйанской прозе наблюдается и определенная анонимность (речь идет именно об анонимности, а не об обезличивании и нивелировке авторской индивидуальности).

В отдельных описаниях эмоциональных переживаний человека, его внешности, одежды и речи автор не упускает возможность продемонстрировать собственные суждения об объекте наблюдения. Таким образом, привнеся в повествование свое индивидуальное отражение определенной реальной ситуации, он создает своеобразное художественное пространство, которое, в свою очередь, реализуется в соответствующем художественном времени. В результате повествование постепенно переходит от регистрации внешних по отношению к автору фактов к отображению эмоционально-психологического мира человека. Дневники преобразуют исторические формы сознания применительно к потребностям индивида. Другими словами, налицо «сужение» взгляда.

Это «сужение» обеспечивается, в частности, изменением места автора в пространстве и времени. Хронист, фактически не занимая определенной пространственно-временной позиции, знает все. В отличие от него авторы художественных дневников рассказывают лишь о том, что видели своими глазами.

В дневниковой литературе объект изображения не существует вне зависимости от пространственного положения автора — он оживает, только попадая в его поле зрения. Наблюдатель и наблюдаемое оказываются намертво связаны взглядом (не он вошел, а я увидел, как он вошел). Именно этим обстоятельством и объясняется назойливое повторение в «дневниках» грамматических конструкций типа: «он увидел, что...». Недаром знаменитая писательница Мурасаки-сикибу не раз отказывалась описывать событие, ссылаясь на то, что она не видела его собственными глазами. Таким образом, из средства магического воздействия взгляд становится верификатором происходящего. Событие получает статус истинного, только когда оно непосредственно наблюдается.

Чтобы проследить постепенное «сужение» взгляда до пределов столицы, государственного двора и, наконец, собственно человеческих эмоций и переживаний, следует раскрыть специфику развития художественного времени и пространства в дневниковой прозе.

Жанр «дневника» занимает особое место в истории японской литературы. Это обусловлено несколькими обстоятельствами. С развитием японского литературного языка китайский язык теряет монополию на информационное обеспечение литературного процесса и происходит решительное обращение к личностной тематике.

Поденные записи аристократов из регистрации внешних по отношению к автору фактов (как это было в дневниках на китайском языке) превращаются в род автобиографии, в «дневниковую литературу», описывающую человека не только как социальную единицу, но и как эмоционально-психологическую составляющую общества. В повороте литературы к человеку выдающуюся роль сыграли женщины, ибо дневник был единственным видом литературы, в создании которого мужчины принимали минимальное участие. Дневники были частью литературы «женского потока»³⁹, которая впоследствии снискала мировое признание. К ним можно отнести: «Дневник путешествия из Тоса» Ки-но Цураюки (середина 30-х годов X в.)⁴⁰; «Дневник эфемерной жизни» Митицуна-но хаха (конец X в.)⁴¹; «Дневник» Мурасаки-сикибу (XI в.)⁴².

Главная отличительная черта художественного пространства дневников (а также и эссе) — установка на реальность (стремление, чтобы все выглядело как в реальности). Все объекты внешнего мира, включенные в повествование, существовали реально и были непосредственно связаны с описанными событиями. Это обстоятельство обусловлено тем фактом, что отдельные элементы художественного пространства воспринимаются лирическим героем непосредственно.

В путевых заметках, как отмечает В.Н.Горегляд, «понятие пространства тесно связано с понятием времени и движения. Если всякий человек существует во времени и пространстве, то понятие движения, также связанное с этими категориями, прежде всего предполагает их динамику, изменение пространственно-временных координат персонажа» [44, с. 287].

В «Дневнике путешествия из Тоса» Ки-но Цураюки описывает реальную поездку из Тоса в столицу. Изложение ведется в двух планах: внешнем и внутреннем. Первый включает чисто событийный ряд, второй определяет эмоциональную напряженность, драматизм ситуации. Внутренний план строится на психологическом конфликте между радостью от возвращения в столицу после многолетнего отсутствия и горем родителей, потерявших ребенка в краях, где они провели все эти годы.

Во вступлении к дневнику автор представляет себя так: «Вот и я, женщина, решила попытаться написать то, что называется дневником — их, говорят, мужчины тоже ведут» (цит. по [4, с. 114]). Вокруг этой

женщины и организовано повествование. Она пишет только о том, что видит и слышит со своего места на борту корабля, наглядно демонстрируя в тексте свой собственный «сектор обзора». Присутствие ее обнаруживается и в эмоциональной реакции на описанные события и ситуации. Следовательно, мы еще раз убеждаемся в том, что объект изображения не существует вне зависимости от пространственного положения автора. Многие отрывки характеризуют душевное состояние, переживания путников, создавая эффект сопричастности повествователя к событиям, происходящим на корабле.

При всем этом в дневнике нет ни одного эпизода, где бы описывались поступки повествователя, приводились его собственные высказывания, которые были бы произнесены в момент события. «Реакция его в момент действия трудноотделима от его реакции в момент описания этого действия» [там же, с. 100].

Само же повествование ведется сразу обо всей группе путешественников, с попеременным переключением внимания от одного к другому. Благодаря такому приему автор как бы равноудален от каждого из участников путешествия, начиная от детей и кончая экс-губернатором.

Во всяком дневнике описание событий скрепляют временная последовательность и наличие только одного воспринимающего субъекта. Но дневник можно вести по-разному: с неодинаковым отношением к принципам отсчета времени, с несхожими в той или иной мере принципами отбора событий. По этому поводу В.Н.Горегляд пишет: «Отмеченный в дневнике факт можно четко определить во времени, а можно лишь соотносить с другими фактами. В первом случае важнее оказывается объективное время, во втором — личное время автора дневника» [44, с. 305].

В «Дневнике путешествия из Тоса» приоритет отдается объективному времени. Повествование характеризуется точной хронологической фиксацией главных событий (кроме указания года). После короткого вступления Ки-но Цураюки в самом начале дневника закрепляет дату отправления из Тоса: «...в некоем году, 21-го дня месяца Завершения дел, в час Пса, покинули мы ворота» (цит. по [4, с. 114]). Сразу после хронологической фиксации исходного события Ки-но Цураюки раскрывает исходную позицию, но уже в субъективном временном плане: «Один человек, отбыв четыре или пять лет в провинции, покончил с установленными обычаем делами, получил свидетельство об исправном несении службы, выехал из казенных палат, где обитал до сих пор, и направился к тому месту, где должен будет садиться на корабль» [там же].

Каждая фраза названа в порядке временной последовательности, но ни одна из них хронологически не фиксируется, потому что такая фиксация лежит за пределами фабулы дневника. Речь идет об окончании службы и связанных с ним формальностях, упомянуть о которых нужно лишь для лучшего понимания дальнейшего рассказа.

Каждая запись в «Дневнике путешествия из Тоса» датирована по дням. На протяжении всего повествования нет ни одного пропущенного дня: каждый так или иначе зафиксирован, независимо от количества и значимости событий этого дня. Некоторые записи предельно лаконичны. В них отмечается только отсутствие событий или сообщается минимальная информация о них.

Помимо последовательной смены дат в повествовании обнаруживается и ряд воспоминаний, которые как бы нарушают ход событий и в то же время создают определенную временную перспективу.

Автономия внутреннего времени обнаруживается в «прерывности» линейного времени, в неоднократном возвращении от воспоминаний к действительности. Иными словами, событийная последовательность подчиняется не только внешней временной шкале. Она дополняется внутренним, своего рода субъективным временем, выражающимся в передаче душевного состояния персонажей в связи с упомянутыми в тексте событиями.

Подобная закономерность сосуществования «внешнего» и «внутреннего» обнаруживается и в структуре художественного пространства повествования; она непосредственно связана с его протяженностью. В.Н.Горегляд пишет: «Протяженность художественного пространства пропорциональна трудности его преодоления: реальные расстояния между промежуточными пунктами не указываются и в повествовании искажаются степенью событийной насыщенности. Чем больше происходит событий, тем большим кажется преодоленное расстояние» [44, с. 289].

Примечательно, что события на корабле связаны не только с передвижением от одного пункта к другому, с погодой и живописными окрестностями. Взгляд повествователя направлен и на тот своеобразный микромир, который образуют путники, мир, живущий своими интересами, наблюдениями, воспоминаниями, стихотворными состязаниями, не имеющими отношения к путешествию непосредственно.

Здесь обнаруживается очень любопытная взаимосвязь. «Сужение» взгляда, выражающееся в его периодической переориентации от чисто хронологической фиксации объективного хода событий к проникновению во внутренний мир человеческих эмоций, приводит к «растягиванию» художественного пространства. Речь идет именно о растягивании пространства, а не о его расширении.

Расширение пространства предполагает включение в него новых топонимов, событий. В ходе повествования «Дневника путешествия из Тоса» во внутреннем плане этого не происходит. В результате отступления в область характеристики персонажей, описания их переживаний и воспоминаний происходит лишь замедление действия, нарушение представлений о реальных расстояниях. Эффект «замедления действия» с наибольшей отчетливостью выявляется на фоне динамических описаний, сосредоточенных только на идее движения, и постоянных напоминаний о цели путешествия.

«Растягивание» пространства непосредственно связано с замедлением внутреннего времени дневника. Первое достигается за счет описания духовного мира путников; особую и специфическую роль в осуществлении второго процесса играют прозаические и стихотворные вставки. Особенность собственно стихотворной вставки, по словам В.Н.Горегляда, «заключается в том, что она, как правило, не содержит описания событий, а фиксирует внимание на мгновенной картине природы, мгновенном переживании или связанных с ними ассоциациях. При обилии таких вставок время либо останавливается, либо движется небольшими долями, очень медленно» [44, с. 315]. Вот как В.Н.Горегляд описывает процесс замедления времени с помощью стихотворных вставок: «В потоке времени или картине пространства выделяется один элемент, отмеченный до этого в прозаическом тексте, проводится параллель этого выделенного элемента с настроением или мировосприятием лирического героя, и все описание приобретает новую эмоциональную окраску. Иногда выделяется несколько таких элементов сразу, и время как бы останавливается или движется очень медленно, потому что внимание автора и читателя фиксируется надолго на сравнительно малом его отрезке» [там же, с. 314–315].

Совмещение внешнего описания природы с раскрытием лирических переживаний героев также способствует замедлению темпа внутреннего времени. «...Так как мы намеревались вернуться в столицу к ночи, то не торопились. Тем временем показался месяц. Через реку Кацура (Лавровая) переправляемся при лунном свете. Слышатся замечания: „Это ведь не река Асука, она нисколько не изменила ни своих стремнин, ни глубин“. И вот прочтены кем-то стихи:

Луны далекой, где, по преданию, растет лавровый куст,
Не изменилось отраженье на дне реки Лавровой.

И опять кто-то сложил:

Была далекой, как в небе облака, Лавровая река.
Теперь ее переплываем, воды касаясь рукавом.

Слишком радовались возвращению в столицу, вот и стихов поэтому было больше, чем нужно» (цит. по [4, с. 130]).

В «Дневнике путешествия из Тоса» конечной целью путников является столица. Причем столица предстает не просто географическим пунктом, до которого следует добраться: это желанная цель, к которой все стремятся, о которой мечтали еще до начала путешествия, о которой говорили и слагали стихи при каждом подходящем случае.

Например, в записи «за 1-й день 1-й луны» читаем: «Но сегодня мысли всех устремлены к столице. Не сходит с уст: „А каковы [в столице] соломенный жгут на воротах дворца, [воткнутая] голова головля и впле-

тенный остролист?»; «за 7-й день 1-й луны»: «Вспомнилась процессия белых лошадей...»; «за 11-й день»: «...и у взрослых на сердце было желание как можно скорее попасть в столицу»; «за 9-й день 2-й луны»: «Слагая стихи и радуясь приближению к столице, поднимаемся по реке» [там же, с. 130].

Здесь следует отметить исключительно важное обстоятельство, обуславливающее своего рода «сужение» взгляда в ходе повествования. Автор описывает путешествие из Тоса в столицу, а не из столицы в Тоса. Иными словами, пространственное перемещение происходит от периферии к центру, а не наоборот. Подобная направленность к «центру» продиктована прежде всего спецификой мировосприятия эпохи. Хэйан в X в. для его жителей был не просто родным городом. В представлениях хэйанцев столица являлась единственным благоустроенным местом в стране, синонимом цивилизации. Этим можно объяснить и тот факт, что движение в столицу обозначается как подъем (независимо от направления физического перемещения: можно подниматься, спускаясь под гору), движение от столицы в провинцию — как опускание (хотя можно «опускаться», поднимаясь в гору) [44, с. 287]. В то же время следует уточнить, что глагол «подниматься» при движении в столицу определяется не столько степенью ее цивилизованности, сколько сакральностью престола.

В результате окончательной разлуки со своей любимой герой «Исэ-моногатари» решает отправиться на «край света». А «край света» для столичных аристократов недалеко, стоило только выйти за пределы их города — ведь весь мир сосредоточивался для них в его границах. Столицу можно было оставить лишь ненадолго — для посещения храма, для поездки в горы; на пять лет уезжать из столицы многие, несомненно, не хотели (а именно о таком сроке идет речь в «Дневнике путешествия из Тоса»).

Описывая путешествие из Тоса в столицу, автор стремится рассказать о виденном и пережитом. Его главная задача заключается в передаче душевного состояния персонажей в связи с упомянутыми в тексте событиями, в адекватном отражении атмосферы путешествия. Следовательно, взгляд повествователя направлен не на освоение обширного пространства, а на проникновение во внутренний мир человеческих эмоций и переживаний.

Дальнейшая субъективизация взгляда, усиление его интроспективной направленности прослеживаются в «Дневнике эфемерной жизни» Митицуна-но хаха. Здесь события отбираются не по объективной временной шкале, как в «Дневнике путешествия из Тоса», а по признаку их влияния на душевное состояние героини. Иными словами, личное время героини выходит на первый план.

Повествователь и главный герой неразделимы почти на всем протяжении повествования. Героиня последовательно ставится в положение эмоционального и пространственного центра. Хотя в повествовании Ки-

но Цураюки описываемые события непосредственно связаны с конкретными переживаниями, но все-таки именно «событийный ряд» первичен, и именно он провоцирует то или иное воспоминание или переживание. Объективное время определяет ход внутреннего времени повествования.

Поступки, события, внешние обстоятельства называются и описываются только в связи с их эмоциональной значимостью и в зависимости от того, какими они видятся повествователю. Временной аспект подчинен причинно-следственному. А чем большее значение придается причинной связи явлений, тем важнее в дневнике роль субъективного времени и тем независимее оно от времени объективного.

В первой книге «Дневника эфемерной жизни» говорится о том, что героиня «уже несколько лет» хотела поехать в храм Хассэ на поклонение. Эта фраза подчеркивает исключительную важность поездки, потому что «именно стремление, переживание, страдание являются в дневнике наполнителем времени» [44, с. 306]. Отрезок времени — большой, конкретный временной срок не фиксируется.

Отмечается, что героиня решает отправиться в путешествие с наступлением 8-й луны. Время как бы «сужается», однако значимость события от этого не уменьшается, потому что внимание сфокусировано на самом факте отъезда. Намеченный срок срывается и переносится на 5-ю луну. Наконец определяется день отъезда, но из-за того, что он, «согласно гаданию, не был признан благоприятным... лишь выехали из ворот и остановились в районе храма Хосёдзи» (цит. по [10, с. 110–111]).

Для самого отправления называется уже не месяц и не день, а время суток: «С рассветом пустились дальше» [там же, с. 111]. Наибольшая конкретизация, соответствующая состоянию высшего эмоционального напряжения, тормозящего ход времени, достигается в указании первой остановки: «В час Лошади мы достигли поместья Удзи» [там же]. С этого момента авторская рефлексия ослабевает, героиня начинает осматриваться по сторонам, время движется плавно, неспешно, как ему и подобает, когда умиротворенные путники едут в повозках, запряженных волами: «Водоплавающих птиц я принимала как-то близко к сердцу, они очаровывали и умиляли меня. Может быть, оттого, что мы выехали путешествовать тайком, все по дороге трогало меня до слез» [там же, с. 112].

Таким образом, можно заключить, что с нарастанием эмоциональной насыщенности описания в процессе повествования темп времени замедляется, а с уменьшением — ускоряется. Как и в «Дневнике путешествия из Тоса», он становится более медленным при описании воспоминаний и переживаний путников.

В «Дневнике эфемерной жизни» течение времени «тормозится» в результате глубоко личных переживаний героини, ее эмоционального напряжения и душевного страдания. И поскольку временной аспект здесь подчинен причинно-следственному, внутреннее, субъективное

время имеет еще большую эмоциональную насыщенность и, следовательно, его движение замедляется в большей степени.

Переходы в эмоциональном состоянии связаны с последовательным течением времени. При этом чем больше эмоциональная нагрузка, тем более мелкими временными категориями оперирует автор: время суток, часы («на ночлег остановились в храме Хасидэра», «в час Петуха мы сошли на землю и расположились отдыхать», «наутро, при свежевывавшем инее», «несколько времени спустя ко мне пришел человек с письмом»).

Замедление хода времени проявляется и в дроблении действия, в описании последовательности микропоступков («я велела развернуть экипаж, выйти и пойти на землю только сыну», «подняла на окнах шторы и выглянула наружу» и т. д.).

Изменяется и представление о функции художественного пространства, связанной с движением. Так, в дневнике матери Митицуна поездки тесно связаны с состоянием высокой душевной напряженности героини: они либо создают эту напряженность (отъезд отца к месту службы), либо являются ее следствием.

В «Дневнике путешествия из Тоса» пространство также непосредственно связано с движением, но оно выполняет скорее функции покровительства и защиты (населяющие его синтоистские божества и будды обеспечивают благополучие, успех путешествия в том случае, если его участники заблаговременно совершают соответствующие молитвы и подношения им). Это — **пространство «событийное», генерирующее события.**

В «Дневнике эфемерной жизни» пространство выполняет «успокоительные» функции. Паломничества в храмы, поездки за город героиня предпринимает не столько для того, чтобы вымолить у божеств и будд благополучие, сколько для того, чтобы успокоиться в дороге, отвлечься от тяжких раздумий, чтобы созерцанием природы снять свое душевное напряжение: «Мне стало в тягость писать даже эти редкие письма — свидетельства моих сожалений о прошлом — и постоянно приходило на ум, что все будет повторяться. В Западных горах есть буддийский храм, куда я обычно езжу, и теперь я вздумала уехать туда еще до того, как закончится затворничество у Канэиз, и четвертого числа отправилась в дорогу» (цит. по [10, с. 186]). Здесь речь идет о **пространстве «эмоциональном», генерирующем эмоции и воздействующем на них.**

Как отмечает В.Н.Горегляд, «пространство в таких случаях преодолевается незаметно: не быстро, не скачкообразно, а именно незаметно, потому что функцией его является созидание у героини настроения, противоборствующего тому, с которым она отправилась в дорогу» [44, с. 293]. Поэтому, когда при описании поездки встречается высказывание такого типа: «Я огляделась. В просветах между деревьями искрилась поверхность реки, и это создавало очень трогательное впечатление»

[10, с. 111], оно воспринимается как свидетельство постепенной перемены настроения путешественницы.

Меняются виды, ситуации, места ночевки, погодные условия. Постепенно меняется и психологический настрой героини. Возвращенность предотъездного периода уступает место заботам о дорожных мелочах, погруженности в свои чувства, любованию природой. Постепенные переходы в эмоциональном состоянии сказываются на характере пространственного восприятия. Так, в начале путешествия описание пространства чередуются с характеристиками собственных переживаний героини, которые потом отступают на второй план, и наконец дорожные впечатления становятся преобладающими. Тогда природа начинает представляться универсальной сущностью, на фоне которой человеческие эмоции кажутся мелкими, быстропреходящими, никчемными. Таким образом, движение превращается в самоценный ритуал единения с природой: «Отправившись в путь, мы удалялись от дома все дальше, и дорога постепенно создавала ощущение, что мы углубляемся в горы. Я была очарована шумом воды. Кривомеры вздымались в небо, пестрели листья деревьев. Вода бежала, разбиваясь о камни и делясь на многие потоки. Когда я видела, как все это пронизывают лучи вечернего солнца, я не могла удержать слезы» [там же, с. 114].

«Успокаивающие» функции пространства в данном случае проявляются в снятии душевного напряжения у героини. Спокойное течение мыслей, присущее матери Митицуна, достигшей состояния гармонии с природой, резко контрастирует с нервным напряжением, которое она испытывала перед отъездом: «В такой обстановке шли уже двадцатые числа. У меня было такое состояние, что я не знала, что делать. Я думала, что нужно подыскать какое-нибудь прохладное место на побережье, чтобы отдохнуть там душой и помолиться, и выехала в местность под названием Курасаки» [там же, с. 148]. В ходе путешествия происходят изменения в эмоциональном состоянии героини: «Я ехала, глядя кругом с нескрываемым восхищением... Когда я погрузила в воду руки и ноги, я сразу почувствовала, как мое настроение заметно улучшилось» [там же, с. 152–153].

Хотя героиня перемещается из одного места в другое и ее взгляд охватывает довольно обширное пространство, создается эффект «суженного зрения». Чем это объясняется? Прежде всего тем, что она предпринимает поездки не с целью «овладения» различными пространственными секторами (вымаливание у будд благополучия), а с целью преодоления раздирающих ее эмоций, т.е. для обретения покоя и снятия душевного напряжения. Освоение пространства является средством упорядочивания мыслей и переживаний героини, своего рода средством психической саморегуляции.

В начале путешествия мать Митицуна подавлена, смотрит на окружающий ее мир мрачно. Ее взгляд, останавливаясь на разных объектах

пространства, вновь направляется «внутрь», в интимный мир героини, вызывая совершенно иное мироощущение. Таким образом, движение происходит от внешнего (реального) пространства к внутреннему, глубоко личному и сокровенному миру. В результате рождается новое восприятие того же внешнего мира, происходит переоценка собственных переживаний.

Иными словами, в «Дневнике эфемерной жизни» взгляд фиксирует не столько внешние события, сколько состояние души героини. Он направлен на человека переживающего, страдающего, восхищающегося природной красотой.

Поскольку пространство выполняет здесь прежде всего «успокоительные» функции, точные его координаты, в отличие от «Дневника путешествия из Тоса», не обязательны. Поэтому в «Дневнике эфемерной жизни» нередко описываются пейзажи, местоположение которых определено приблизительно или не указано совсем.

Той же особенностью обладает пространство в тех частях «Записок у изголовья» («Макура-но со:си», конец X в.) Сэй-сё:нагон, где на первом месте стоит не событие, а душевное состояние героини, вызванное определенными внешними обстоятельствами: «Негустая листва на деревьях молодо зеленеет. И как-то невольно залюбуешься ясным небом, не скрытым ни весенней дымкой, ни туманами осени. А вечером и ночью, когда набегут легкие облака, где-то в отдаленье прячется крик кукушки, такой неясный и тихий, словно чудится тебе... Но как волнует он сердце!» (цит. по [16, дан 5])⁴³.

Как отмечает В.Н.Горегляд, «в таких описаниях художественное пространство может и не быть связано с движением: важна не картина движения персонажа, а многократное изменение его наблюдательной позиции и предметов наблюдения. Конкретное движение замедляется абстрактным, умозрительным» [44, с. 295].

А в том случае, когда физического движения нет или оно ограничено узким пространством дворца, храма, сада или комнаты, приобретают значение мелкие детали этого пространства. В соответствии с этим происходит и «сужение» пространственно-зрительного восприятия. Будучи исключительно направлен, например, на императорский дворец, взгляд характеризует его пространство очень детально. Происходящие события разделяются на составные элементы, очень тщательно детализируются. В то же время «мелкоплановые подробности создают впечатление событийной насыщенности повествования и значительности элементов пространства» [там же, с. 295].

Наиболее характерное описание такого рода, обусловленное сужением пространственно-зрительного восприятия, содержится в «Дневнике» Мурасаки-сикибу («Мурасаки-сикибу никки»).

Открывается «Дневник» описанием дворца Цутимикадо — главного имения рода Фудзивара, доминировавшего тогда на политической аре-

не. Императрица Сёси, приходившаяся дочерью всемогущему Фудзивара Митинага, прибыла сюда, чтобы подготовиться к своим первым родам. События и церемонии, с этим связанные, и составляют основную тему первой части «Дневника».

Начало повествования помечено нейтральной формулировкой: «Дыхание осени все ближе, и не высказать словом красоту двора Цути-микадо. Крона каждого дерева у озера и малая травинка у ручья разнятся цветом под закатным небом, и голоса, безостановочно твердящие сутры, трогают сердце больше обычного. Веет прохладой, голоса перемешиваются с бесконечным журчанием ночь напролет...» (цит. по [11, с. 23]).

Следующая запись конкретизируется во времени, прикрепляется к общепринятой временной шкале: «После того как миновал 20-й день 8-й луны». По той же шкале размечены последующие статьи, датировка которых все больше детализируется: «26-го дня 8-й луны», «9-й день 9-й луны», «еще не наступил рассвет 10-го дня», «вечером 11-го дня», «около шести часов пополудни», «в час Лошади», «около часа Курицы». Мурасаки-сикибу вообще не оперирует крупными временными категориями; часто она дает даже не поденную, а почасовую датировку записей.

Это своеобразное дробление времени обусловлено «сужением» пространственно-зрительного восприятия. Взгляд автора охватывает пространство, часто ограничивающееся несколькими шагами: «Вечером 11-го дня две раздвижные перегородки к северу от помоста убрали и государыня переместилась во внутреннюю галерею. Поскольку бамбуковые шторы повесить было нельзя, пришлось оттораживаться многочисленными занавесками. Архиепископ Сёсан, епископы Дзёдзё и Сайсин возносили молитвы... Итак, во внутренней галерее находились: государыня, госпожа Сайсё и Кура-но Мёбу. За занавески пригласили также епископа храма Ниннадзи и посланника государя в храме Миидэра. Митинага отдавал повеления так громко, что голосов священников почти не было слышно. Перед входом к государыне ожидали: госпожа Дайнагон, госпожа Косёсё, Мие-но Найси, Бэн-но Найси, госпожа Накацукаса, Таю-но Мёбу и Осикибу, приближенная Митинага» [там же, с. 43–44].

Взгляд писательницы направлен и на окружающих ее дам: «Я окинула взглядом придворных дам в белоснежных одеждах, сгрудившихся перед государыней, и отчетливое сочетание черного с белым напоминало мне превосходный рисунок тушью — темные волосы на белых одеждах...

Кому разрешались запретные цвета — были в коротких накидках такого же шелка, что и нижние одеяния, и потому, несмотря на великолепие одежд, сердце каждого не было явлено. Те же, кому запретные цвета не разрешались, а также дамы постарше позаботились о том, чтобы выглядеть скромно, и надели восхитительные трех- или же пятислойные нижние одеяния, поверх них — шелковые накидки и простые накидки без узора. Некоторые же разрядились в узорчатые ткани и тонкий шелк...» [там же, с. 53].

Детальный характер этих описаний прежде всего связан с тем, что они охватывают небольшой отрезок времени. Чем крупнее отрезки времени, о которых говорит писательница, тем менее протокольный характер имеет описание событий — совершается переход от события к состоянию (воспоминания о жизни в родном доме до службы при дворе).

В целом в «Дневнике» Мурасаки-сикибу возрастает роль субъективного, личного времени автора. В ходе повествования точки отсчета не всегда постоянны. Писательница смешивает системы счисления. Например, ее воспоминания организованы в основном в соответствии с реальным ходом времени. Но в «Дневнике» есть и пассажи, не поддающиеся временной атрибуции, — рассуждения о людях, окружающих Мурасаки, воспоминания детства.

Почасовая прикрепленность событий дня, когда родился наследный принц (11-й день 9-й луны), соотносится с общепринятой хронологической шкалой, подчеркивая важность, первостепенность описанных событий в жизни героини. Дальнейшее дробление времени прекращается, значимость фактов выражается иначе: отсчет дней у Мурасаки-сикибу идет не по календарю, а от момента рождения принца: «На 3-й день Таданобу и другие служители двора устраивали пир в честь новорожденного»; «Ночные празднования на 5-й день после рождения принца устраивал Митинага»; «На следующий вечер луна была очень красива»; «Празднования на 7-й день после рождения принца проводились государевым двором»; «Празднества девятого дня были устроены Ёримити, временным управляющим делами дворца престолонаследника».

Девять дней продолжались празднования в честь рождения наследного принца, соблюдался сложный придворный ритуал. Поэтому счет этим дням ведется особо. Вечером 9-го дня придворная жизнь постепенно возвращается в привычную колею: «В этот вечер занавески помоста были расписаны на обычный лад — узором древесины, тронутой гниением. Женщины же переоделись в пурпур. После белых одежда последних дней это бросалось в глаза своей необычностью...» [там же, с. 67].

И следующая запись опять датируется по общепринятой шкале: «после 10-го дня 10-й луны». Оба способа датировки совмещаются в заметке за 1-й день 11-й луны: «1-го дня 11-й луны младенцу исполнилось пятьдесят дней».

Здесь содержится последнее подробное описание церемонии, посвященной наследному принцу.

Дальше тематика дневника меняется и события датируются иначе: «Уже приближался день возвращения государыни в государев дворец»; «20-го числа»; «утром 21-го дня».

При этом хронологической датировке отдается предпочтение перед событийной (к категории хронологических дат мы относим не только числовые, но и названия церемоний, празднеств, обрядов, закрепленных в календарной сетке).

В отличие от «Дневника путешествия из Тоса» в «Дневнике» Мурасаки-сикибу нет четких границ между отдельными записями, нет единой системы датировки. Как уже отмечалось, есть и пассажи, не поддающиеся временной атрибуции.

Именно в этих пассажах возрастает роль субъективного времени автора. На передний план выходит эмоциональный настрой, описываются не столько сами события, сколько связанные с ними переживания. Элементы пространства типизируются, соотносятся с воспоминаниями и наводят на размышления: «Я — словно поваленное дерево, погружающееся в топь все глубже и глубже. Но если бы я жила при дворе Сэнси, и мне бы встретился незнакомый мужчина, и мы обменялись бы стихами, никто бы не назвал меня там легкомысленной. Там я могла бы отдохнуть душой и быть самой собой...» [там же, с. 134].

«Выхожу на веранду и предаюсь думам. „Неужели это та самая луна, что восхищалась моей красотой?“ — спрашиваю я себя, и дни былые встают передо мной. Вспомнив, что люди не советуют смотреть на луну слишком часто, я чувствую беспокойство и отступаю назад, но печальные думы не оставляют меня.

Вспоминаю вчера: уже повеяло прохладой, а я неумело играю на кото (курсив введен автором монографии. — Д.Г.) — сама для себя. Играю и боюсь, как бы кто не услышал эти звуки, не проник в мое сердце и не спросил: „Что-то случилось?“...» [там же, с. 141].

В отличие от Митицуна-но хаха, Мурасаки-сикибу не предпринимает путешествия, паломничества в храмы, чтобы устранить душевный диссонанс. Она предается мыслям о самой себе, она «путешествует» в своих воспоминаниях. И здесь особенно отчетливо проявляется усиление интроспективной направленности взгляда, являющееся органическим результатом процесса индивидуализации сознания героини.

Душа и тело Мурасаки разъединены, и это вызывает постоянное чувство неудовлетворенности. С одной стороны, она обязана присутствовать на многочисленных придворных церемониях, немало из которых имеют ритуальный характер. С другой стороны, индивидуализированное сознание писательницы уже не способно воспринимать их как действо, имеющее коллективную ценность. Мысли о себе постоянно занимают ее. Собственно, поэтому в «Дневнике» Мурасаки-сикибу имеются не только ежедневные записи, но и воспоминания о том, что волновало ее. Исходя из этого, А.Н.Мешеряков отмечает, что «по отношению к произведению Мурасаки-сикибу термин „дневник“ следует понимать с некоторой долей условности» [там же, с. 18].

Придворный этикет накладывал на поведение аристократов серьезные ограничения, сужая широту их кругозора. Но именно «сужение» пространственно-зрительного восприятия до пределов государева дворца приводило к развитию своеобразной «близорукости» его обитателей. Описывавшееся ими пространство определялось их собственными визу-

альными возможностями. Поэтому хэйанским аристократам был хорошо виден лишь «ближний» план. Иными словами, «сужение» взгляда развивало способность к детальному структурированию ближнего пространства, умению видеть и замечать малейшие изменения в нем.

Более того, обостренность зрительного восприятия по отношению к ближнему пространству обнаруживает неразрывную связь описываемых событий с человеческими эмоциями и переживаниями.

Взгляд хэйанских писательниц упирается в человека. С нескрываемым удовольствием они берутся за его «реалистическое», «объемное» описание — внешности, одежды, эмоций, речи. Стремление понять и отобразить в своих «дневниках» внутренний мир человеческих эмоций и переживаний обуславливает высокую степень осознания индивидуального в человеке. Хэйанское общество открыло, что люди, его составляющие, — разные. Мурасаки-сикибу в своем «Дневнике» пишет: «Каждый человек ведет себя по-своему. Один выглядит уверенным, приветливым и довольным. А другому все скучно, не зная устали, он копается в старых книгах или посвящает себя Будде: занудно бубнит сутры, с шумом перебирая четки» [там же, с. 142].

В конце описания знакомых ей дам Мурасаки отмечает: «Я говорила о внешности — не о душе. А это совсем другое дело. Каждый устроен по-своему, и нет человека, который был бы законченным злодеем. Нет и таких, кто сочетал бы в себе все достоинства: красоту, сдержанность, ум, вкус и верность. Каждый хорош по-своему, и трудно сказать, кто же действительно лучше...» [там же, с. 132].

Итак, выше было показано, как «сужение» взгляда до пределов подарова дворца постепенно приводит к своего рода «близорукости» восприятия, к детальному структурированию ближнего пространства, что перерастает затем в интровертность — направленность на описание внутреннего мира человека, осознание индивидуальных качеств окружающих людей и своих собственных. Впоследствии интровертность перерастает в интроспекцию, послужившую предпосылкой для формирования «содержательной» направленности взгляда.

§ 4

Специфика видения мира
в культурно-историческом контексте эпох
Камакура (XII–XIV вв.) и Муромати (XIV–XVI вв.)

Культура эпох Камакура (1185–1333) и Муромати (1392–1568) в отличие от хэйанской культуры должна быть признана менее однородной. В XI–XII вв. Японию потрясли серьезные общественно-политические катаклизмы. К концу XI в. Фудзивара, определявшие в

значительной степени динамику придворной политической жизни эпохи Хэйан, начали терять свое влияние по мере восхождения таких родов, как Тайра и Минамото, происходивших от императорского рода: первые — от императора Камму (781–806), вторые — от императора Сэйва (858–876). Подавляя мятежи, Тайра и Минамото расширяли свои земли. Расширяя владения и ошущая свою мощь, они начали враждовать друг с другом. Междоусобная война продолжалась до 1185 г. и завершилась полной победой Минамото, физическим уничтожением членов рода Тайра и выходом на политическую, хозяйственную и культурную арену воинского сословия самураев (самурай — досл. «служилый [человек]»; в японской литературе употребляется, как правило, термин буси — досл. «вооруженный муж»), возникновение которого относят к VII в., вошедшего в историю под именем букэ. В 1192 г. глава рода Минамото Ёритомо (1147–1199) объявил себя военным правителем страны — сё:гуном (новый режим получил в исторической литературе название «сё:гунат» и просуществовал до конца 60-х годов XIX в.). Фактической столицей страны стал город Камакура, в котором обосновалось военно-феодалное правительство сёгуната (бакуфу).

Самураи положили конец экономической и политической гегемонии придворной аристократии, но не смогли уничтожить ее культуру. В сущности говоря, в течение полутора столетий эпохи Камакура в Японии существовало два культурных центра: новый — Камакура и старый — Киото; два носителя и создателя культуры: новый — самураи (букэ) и старый — родовая аристократия (кугэ). Первые создавали новую по содержанию и эмоциональному настрою культуру, вторые хранили прежние культурные тенденции.

Литература, создаваемая аристократическим сословием, в целом была пронизана пессимистическим настроем: тоской по прошлому, резким неприятием настоящего и безнадежностью по отношению к будущему. Отсюда религиозные порывы ее создателей и острое ощущение ими общей непрочности бытия в целом.

Мощное потрясение, вызванное междоусобными войнами между родами Тайра и Минамото, и сопутствующие этим войнам бедствия ошеломили утонченных аристократов духа и заставили их не только вспомнить о наступлении «конца Закона», но и по-новому взглянуть на основную концепцию буддизма: «Нечто, возникающее из ничего, неизбежно возвращается в ничто». Аристократы стали видеть в превратностях собственной судьбы частное проявление универсального закона непостоянства. Таким образом, эфемерность человеческого бытия была возведена в ранг **универсального принципа видения мира**.

Ярким представителем такого мировосприятия является Камо-но Тё:мэй. Он родился в 1153 или 1154 г. в Киото, в семье главного жреца крупных и старинных синтоистских святилищ Камо. Настоящее имя писателя — Нагаакירה, Тё:мэй — второе и более известное его имя.

Тё:мэй был неплохим музыкантом, хорошим поэтом и одним из лучших теоретиков поэзии своего времени. В 1181 г. появилось собрание стихотворений Тё:мэя. Автора стали приглашать на стихотворные состязания самого высокого уровня, а стихи включать в официальные антологии. Репутация известного поэта позволила Тё:мэю поступить на службу в придворное Ведомство поэзии. Потрясенный нашествием Тайра на Киото, он не мог опомниться после резкого перехода от стиля жизни эпохи Хэйан к повседневности Камакура. В 1207 г. Тё:мэй постригся в буддийские монахи и стал отшельником. Его буддийское монашеское имя — Рэнъин. Умер в 1216 г.

Закону непостоянства человеческого бытия посвящен вступительный раздел его «Записок из кельи» («Хо:дзё:ки», 1212): «Струи уходящей реки... они непрерывны; но они — все не те же, прежние воды. По заводям плавающие пузырьки пены... они то исчезнут, то свяжутся вновь; но долго пробыть — не дано им. В этом мире живущие люди и их жилища... и они — им подобны.

В „перлами устланной“ столице вышки на кровлях рядят, черепицами спорят жилища людей благородных и низких. Века за веками проходят — и нет как будто конца... но спросишь: „Так ли оно в самом деле?“ — и домов, с давних пор существующих, будто так мало: то — в прошлом году развалились, отстроены в новом; то — был дом большой и погиб, превратился в дом малый. И живущие в них люди — с ними одно: и место — все то же; и людей так же много, но тех, кого знаешь еще с давней поры, средь двух-трех десятков едва наберется один или двое. По утрам умирают; по вечерам нарождаются... порядок такой только и схож с пеной воды» (цит. по [3, с. 297]).

Пространственно-зрительное восприятие автора как бы расширяется: оно улавливает не эфемерность отдельной, конкретной жизни, а непостоянство и быстротечность жизненных процессов в целом. Жизнь и жилище человека эфемерны. Жизнь — временный приют, временная комбинация вечных элементов, составляющих личность. Жилище — временное вместилище этой комбинации. Далее на конкретных примерах Камо-но Тё:мэй показывает, как непредсказуемые и не зависящие от воли человека бедствия с неумолимостью разрушают все живое и неживое. Таким образом он доказывает, что в мире нет ничего вечного, нет установленного момента, до которого человек может быть спокойным за себя, за своих близких, за города, даже за скалы и реки, ибо закон непрочности универсален.

После этих конкретизирующих описаний принцип эфемерности распространяется на жизнь одного человека — на самого автора, т.е. происходит сужение пространственно-зрительного восприятия. Проблема переводится в личный план, взгляд снова обретает интровертную направленность — Тё:мэй обращается к самому себе, начинает вспоминать о своей жизни и судьбе. Вторая часть повествования имеет уже

автобиографический характер. Здесь обнаруживается преемственность «Записок из кельи» по отношению к литературе хэйанской аристократии.

Автор пытается «заглянуть глубоко в себя», чтобы освободиться от мира суеты и непрочности. Но его взгляд как бы замыкается в самом себе. О чем бы Тё:мэй ни думал, он возвращается к мысли о бренности, что, собственно, и мешает ему обрести желаемый духовный комфорт: «Существо мое — что облачко, плывущее по небу: нет у него опоры, нет и недовольства. Вся радость существования достигает у меня предела у изголовья беззаботной дремы, а все желания жизни пребывают лишь в красотах сменяющихся времен года. Все три мира — всего лишь одна душа! Душа в тревоге, и кони, волю, все драгоценности уже ни к чему; палаты и хоромы уже больше нежеланны! Теперь же у меня уединенное существование, маленький шалаш, и я люблю их» [там же, с. 311].

Но в целом взгляд автора направлен уже не на внешнюю форму, а на содержание человеческого поведения и явлений этого мира. Эстетическое мировосприятие заменяется этической направленностью мысли. Буддийский мотив бренности и непостоянства земного бытия возводится в универсальный принцип видения мира. Тё:мэй уже не созерцает красоту, а рассуждает о преходящести этой красоты, об эфемерности и суетности человеческой жизни. Он не просто высказывает недовольство светской жизнью, но и находит в себе силы оставить ее, становится отшельником.

Итак, если в первой части говорится о горестях жизни, то во второй — о линии поведения как средстве к их преодолению. Автор описывает пройденный им путь к уединенной келье: жизнь светского человека после несчастья, оказавшегося «на горе Охараяма», в обстановке более бедной и неблагоприятной, затем переселение, сначала в домик где-то в отдалении от населенных мест («в глуши гор Хинаяма»), а потом в знаменитую келью на горе Тояма, где он нашел окончательное уединение.

Происходит постепенное сужение пространственно-зрительного восприятия. Его жилище в «облаках горы Охараяма» по сравнению с прежним домом (в мирской жизни) равнялось «всего одной десятой его части». Следующая хижина становится еще меньше: «По сравнению с жилищем в средний период моей жизни это новое не будет равно даже одной сотой его части» (цит. по [3, с. 306]). А вот как автор описывает свое последнее жилище: «На этот раз домик совсем уж необычен: площадью едва в квадратную будет сажень, вышиной же футов в семь, не больше» [там же].

Именно в этой крошечной «травяной хижине» и написал Камо-но Тё:мэй свои «Записки». Сужение пространства обостряет его критическое восприятие окружающей действительности: он начинает понимать «смысл вещей». Именно этот маленький сектор пространства вбирает в себя все нюансы мировосприятия.

Сужение жизненного пространства для Тё:мэя имеет не количественное (один к ста и т.д.), а принципиально **качественное** значение: один дзё: (несколько больше 1,5 кв. м.) — тот минимум площади, на которой может поместиться человек, т.е. прямое приглашение к интроспекции.

Литература, принадлежавшая к «новой», самурайской традиции, в значительной степени отличалась от «старой» литературной традиции хэйанского двора как по содержанию, так и по общему настрою. Волевая заряженность, часто толкающая самураев к бурному и неистовому самовыявлению, присутствует во всех образах их произведений. Судьба самурайского сословия, его путь к власти, борьба с хэйанским режимом, воодушевление этой борьбой заполняют собой страницы их повествований. В них рассказывается о том, как храбро сражались самураи, как любили и чтили воинский подвиг.

Главным видом литературы нового сословия становится эпическая поэма. В Японии ее называли словом *гунки* («описание войн») или *сэнки* («описание сражений»).

В происхождении японских воинских устных повествований можно проследить две линии. Во-первых, в Японии исстари существовали особые корпорации рассказчиков — *катарибэ*. Члены таких корпораций по памяти рассказывали слушателям мифы, легенды, старинные предания. Их искусство высоко ценилось, и первые сборники мифов записывались, надо полагать, с их активным участием. Во-вторых, в буддийских храмах сложилась традиция произнесения перед скоплением верующих религиозных проповедей, поучительных историй, легенд *сэцува*.

К началу эпохи Камакура эти две линии встретились, и появился новый жанр устного рассказа — *катаримоно*. Слепые исполнители в монашеских одеждах, с бритыми головами («монахи с лютней») ⁴⁴ рассказывали слушателям о трагических событиях недавно отшумевших войн, и выступали они как в буддийских храмах, так и за их пределами по специальному вызову (имеются упоминания о том, как исполнение воинских повествований слушали при дворе). Существовало поверье, что такие рассказы о сражениях способствовали успокоению душ воинов, погибших в сражениях.

На рубеже XII и XIII вв. ритмизованные повествования слепых сказителей стали объединяться в циклы и оформляться в *гунки*. Первое из таких произведений посвящено междоусобице 1156 г. (1-й год эры Хо:гэн) и получило наименование «Хо:гэн-моногатари» («Сказание [о годах] Хо:гэн»), второе — мятежу годов Хэйдзи (1160) — «Хэйдзи-моногатари» («Сказание [о годах] Хэйдзи»).

«Хэйкэ-бива» («[Сказ] под бива о Хэйкэ», т.е. о доме Тайра) превратился в две большие эпопеи: первая, самая знаменитая, стала называться по старому образцу — «Хэйкэ-моногатари» («Повесть о доме Тайра», огромное сказание, посвященное событиям конца XII в.); название вто-

рой — «Гэмпэй-сэйсуйки» («Записи о расцвете и упадке Минамото и Тайра»). Судя по наиболее древним из сохранившихся спискам, обе эти эпopeи складывались в начале XIII в.

Несмотря на общий оптимистический настрой *гунки*, в них также присутствует мотив бренности и эфемерности человеческого бытия. Так, в «Хо:гэн-моногатари» говорится: «И вот, во 2-й день 7-й луны того же года монах-государь изволил сокрыться окончательно. После этого его стали именовать Тоба-но-ин, экс-императором Тоба. Возраст его равнялся пятидесяти четырем годам; еще не исполнилось его величеству даже полных шестидесяти лет. Люди тогда с удивлением поняли: вот оно, непостоянство жизни и смерти, граница между ними уязвима, как лист бананового дерева, как пузырьки на воде» (цит. по [46, с. 227]).

Такие описания, вызывающие у слушателей мысли о непостоянстве сущего, усиливались книжными аналогиями: «Когда Будда Шакьямуни, пребывая под сенью двух деревьев *сяра*⁴⁵, возвестил свою кончину, молвив: „Всякий живущий непременно погибнет“, это погрузило в печаль большое скопление существ, начиная от людей и небожителей и кончая всеми пятьюдесятью двумя видами живого вплоть до лишенных чувств трав и деревьев, обитающих в горах и на равнинах зверей и до рыб из больших и малых рек» [там же, с. 227].

В «Повести о доме Тайра» освещение драматических судеб рода Тайра сопряжено с идеей **общей непрочности «всех человеческих деяний»**, судеб как отдельных лиц, так и целых могущественных родов. Повествование прослеживает не столько возвышение Тайра, сколько их падение. «Повесть о доме Тайра» — эпопея, повествующая о судьбе Тайра в аспекте их гибели, излагающая события с точки зрения оправдания ими общего закона «живущее погибнет» [87, с. 335].

Основная тема — **«скоропреходящесть земного»** — разбивается на десятки отдельных мотивов, образующих своеобразную ткань повествования, и целиком укладывается в общую эмоциональную атмосферу той переломной эпохи:

В отзвуке колоколов,
 оглашавших пределы Гиона,
 Бренность деяний земных
 обрела непреложность закона.
 Разом поблекла листва
 на деревьях сяра в час успенья —
 Неотвратимо грядет
 увяданье, сменяя цветенье.
 Так же недолог был век
 закосневших во зле и гордыне —
 Снам быстротечных ночей
 уподобились многие ныне.

Сколько могучих владык,
беспощадных, не ведавших страха,
Ныне ушло без следа —
горстка ветром влекомого праха!
(цит. по [15, с. 27])

Такими строками начинается «Повесть о доме Тайра». В них сконцентрирована не только главная идея памятника, но и распространенный образ мыслей людей его эпохи.

Мотив брэнности бытия получает свое развитие в творчестве Кэнко:-хо:си (буддийское монашеское имя известного в начале XIV в. поэта Урабэ Канзэси, 1283–1352). Около 1300 г. Канзэси поступил на службу при дворе в ведомство, занимавшееся составлением стихотворных сборников, на должность «младшего чиновника» (*куро:до* или *курадо*) 6-го ранга. Его собственные стихи стали включать в различные антологии. После смерти экс-императора Гоуда в 1324 г. Урабэ Канзэси постригся в монахи, но продолжал заниматься поэзией.

В своих «Записках от скуки» («*Сурэдзурэгуса*») Кэнко:-хо:си пишет: «Непреходящая истина — понять, что все неустойчиво» (цит. по [8, с. 403]). «Впервые осознаешь свои ошибки лишь тогда, когда, пораженный внезапным недугом, ты готов уже оставить этот мир. А ошибаться — это не что иное, как медлить в делах, кои должно вершить быстро, и слишком торопиться с теми, кои должно делать не спеша. За это мы и досадуем на свое прошлое. Но какая же польза раскаиваться в эти последние минуты? Поэтому мы ни на секунду не должны забывать о том, что над нами тяготеет быстротечность времени, помнить о необходимости освободиться от суетности брэнного мира и всем сердцем отдаться служению учению Будды» [там же, с. 336].

Концепция кармы — совокупности добрых и злых деяний, накопление которых обуславливает характер следующего рождения, — определяет этико-моральную направленность взгляда в «Записках от скуки». Автор неоднократно подчеркивает функциональную связь между поступками, образом жизни в предыдущем рождении и физическим и моральным обликом человека в его данности: «Раз уже родился человеком, стремись любыми способами уйти от мира. Разве не возродятся всякого рода животными те, кто всеми помыслами стремится лишь удовлетворить свою жадность и не стремится к спасению?» [там же, с. 341].

Если у Тё:мэя карма все еще не становится объектом его волевой деятельности, то у Кэнко:-хо:си она полностью определяется религиозно-этическим поведением человека. Человек может улучшить или ухудшить свою карму: «Добро и зло зависят от самого человека, а не от выбора дня. В силах человека сделать свою жизнь более полной, надо лишь дорожить каждым мгновением. Мы не задумываемся над тем, что такое миг, но если миг за мигом проходит, не останавливаясь, вдруг наступает и срок, когда кончается жизнь. Поэтому праведный муж не

должен скорбеть о грядущих днях и лунах. Жалеть следует лишь о том, что текущий миг пролетает впустую...» [там же, с. 364].

Взгляд автора направляется именно на неуловимые, мгновенные проявления жизни: «В мире замечательно именно непостоянство» [там же, с. 317]. Чуткость к мгновению как явлению вечного, непроявленного наблюдается и в эпоху Хэйан. Но в сознании хэйанских аристократов каждый отдельный миг имеет эстетическую окраску; он непосредственно связан с переживанием скрытого очарования вещей, их уникальности и оригинальности, с умением каждый раз заново пережить мир.

В эпоху Муромати эстетическая окрашенность мгновения уступает место этическому его наполнению. Согласно Кэнко:-хо:си, каждый миг своей земной жизни человек должен следовать учению Будды и «помнить о необходимости освободиться от суетности бренного мира». С созерцания красоты природы взгляд автора переносится на волевое усилие индивида, который своей праведной жизнью стремится к улучшению кармы и перерождению в конечном итоге в «Чистой земле».

«Чистая земля» (санскр. *сукхавати*, кит. *цзинту*, яп. *дзё:до*) — «мир», «земля», «страна» какого-либо будды, обитатели которой избавились от «мирской» грязи, прежде всего от пяти желаний (см. коммент. 37) и «ложных взглядов». Имеются две принципиально различные трактовки этой важной категории догматики буддизма махаяны. Согласно первой, ортодоксально махаянистской, «Чистая земля» — это «мир саха», который становится «Чистой землей» для того, кто идет к «просветлению». Согласно второй трактовке — это особый «мир», противопоставляемый «миру саха» — «грязной земле» (кит. *хуэйту*, яп. *эдо*) и обитатели которого при определенных условиях могут возродиться в «Чистой земле». Это толкование стало краеугольным положением догматики амидаизма, а само слово *дзё:до* ассоциируется с «Чистой землей» Будды Амиды.

Если хэйанская аристократия больше интересовалась не посмертным, а нынешним своим существованием, была привязана к светской жизни и вне ее чувствовала себя весьма неуютно, люди последующих эпох делали главный акцент на перерождении в раю Будды Амиды, стремились порвать все узы, связывающие их с суетным миром и удалиться в уединенное место, чтобы полностью предаться постижению Пути Будды (*буцудо*:).

Вдали от суетного мира, в неслышной беседе с теми, над кем не властно время, Кэнко:-хо:си постигает Высшее. Именно в умении понять и принять мудрость древних времен и заключается для него особое очарование вещей. «Ни с чем не сравнимое наслаждение получаешь, когда в одиночестве, открыв при свете лампы книгу, приглашаешь в друзья людей видимого и невидимого мира. Книги эти — изумительные свитки „Литературного изборника“, „Сборник сочинений господина Бо“, речения Лао-цзы, „Каноническая книга мудреца из Нань хуа“. Древние тво-

рения, созданные учеными нашей страны, тоже полны обаяния» [там же, с. 320].

В то же время Кэнко:-хо:си далек от аскетизма: «Вряд ли у человека, не знающего душевной привязанности, есть в сердце чувство сострадания» [там же, с. 382]. Казалось бы, это противоречит буддийской идее о «непривязанности к вещам», смутившей душевный мир Камо-но Тё:мэя. Но сознание Кэнко:-хо:си свободно. Понимание им буддийского пути можно передать одной его фразой: «Все в мире — ничто; ничто не достойно ни речей, ни желаний» [там же, с. 332].

Все идет естественно, своим чередом, и внешняя чрезмерность становится препятствием на Пути, сбивает естественный ритм вещей, нарушает гармонию (ва). А чтобы встать на Путь, надо сначала познать себя: «Но не познав себя, нельзя познать других. Следовательно, того, кто познал себя, можно считать человеком, способным познать суть вещей» [там же, с. 374]. Пусть внешность и положение даются от рождения, но человек становится выше, если он ведет свое сердце от одной мудрости к другой.

В подобных рассуждениях наиболее отчетливо проявляется то мировосприятие, которое постепенно складывалось в буддизме XIII–XVI вв. (и особенно в дзэн-буддизме). Трансформация «взгляда» на окружающий мир, на поведение и назначение человека в нем непосредственно связана с усилением **содержательной направленности интровертной рефлексии**.

Этот процесс своеобразным образом прослеживается и в учениях буддийских школ в рассматриваемый период. В буддизме, как и в литературной жизни, также происходит разветвление традиции. С одной стороны, старые хэйанские школы Тэндай и Сингон продолжают свое существование. Одновременно возникают школы, независимые от императорского двора (амидаистские школы — «Чистая земля», «Истинная школа Чистой земли», «школа Времени», «школа Нитирэна»).

Выдающиеся последователи амидаизма Хо:нэн (1133–1212) и Синран (1173–1262) освободили буддизм от государственной власти, сделали веру самостоятельной силой общественной жизни. С их деятельностью связано начало нового этапа в истории буддийского учения в Японии. Отступили на второй план задачи охраны страны, государства, и главное внимание сосредоточилось на самом человеке.

Две идеи оказались особенно плодотворными и стимулировали появление в начале эпохи Камакура новых буддийских школ: **представление о том, что мир вступил в эпоху «конца Закона» (маппо:-дзидай), и теория «изначального просветления» (хонгаку)**.

Традиционно считалось, что в 1052 г. началась последняя, третья эпоха «конца Закона»⁴⁶, когда в мире не осталось и следа от истинного буддийского учения, когда и рядовые граждане, и правители страны отказались поклоняться Будде и следовать буддийским заповедям. Вот

почему рассчитывать на спасение исключительно собственными силами практически невозможно.

Широкое распространение идеи *маппо*: еще более усугубило общее ощущение обреченности, но в то же время вдохновило первых идеологов амидаизма и Нитирэна (1222–1282), проповедовавших идею «легкого Пути» и освобождения при помощи «иной силы» (*тарики*).

В буддологии различают два основных типа амидаизма: учение о возрождении в «Чистой земле» при содействии Будды Амиды и учение о выявлении в себе «природы Будды» путем медитирования, объектом которого является Будда Амида. В последнем случае представления о «Чистой земле» и безграничном могуществе Амиды сохранялись, но приобретали новое функциональное значение.

В японском амидаизме можно найти оба вида этого учения и промежуточные варианты, чем и объясняется непоследовательность в трактовках «Чистой земли», в частности в сочинениях Какубана (1095–1143).

В хэйанскую эпоху превалировал второй тип учения о «Чистой земле», но в стабильное течение оно не оформилось. Тем не менее в начале XII в. возникла школа Юдзу нэмбуцу («школа Всепроникающего моления Будде»), доктрина которой достаточно последовательно придерживается принципов амидаизма второго типа.

Первый тип амидаизма в полной мере развивался в учениях Хо:нэна и его последователей в камакурский период. Он и определил развитие японского амидаизма в его классической форме.

Учение о «Чистой земле» было известно в Японии с эпохи Нара (710–794), но только в XII в. отдельные отрывочные представления о нем начали складываться в конкретную доктрину, в XIII в. превратившуюся в одно из самых влиятельных течений в японском буддизме. В 1175 г. была основана Дзё:до-сю: (букв. «школа Чистой земли»), ставшая одной из ведущих. Создателем ее был монах Хо:нэн (кит. Фажань, 1132–1212). Ее прообразом являлась китайская «школа Лотоса» Лянь цзун (Цзинту цзун). Идейной базой учения Дзё:до-сю: являлся амидаизм — одно из ведущих направлений буддизма на Дальнем Востоке. Возникшее и оформившееся в V–VI вв. в Китае, оно получило название по имени главного будды этого течения — Амиды. Основные его догматические положения отражены в «Трех сутрах об Амиде»: «Большая сухавати-сутра» («Даймурё:дзю-кё:»), «Малая сухавати-сутра», или «Амитабха-сутра» («Амида-кё:»), «Сутра медитации» — «Амитаюрдхьяна-сутра» («Каммурё:дзю-кё:»). Цель адепта амидаизма — возрождение после смерти в «Чистой земле», которая рассматривается как особое пространство, находящееся где-то далеко на Западе, на расстоянии миллиардов миров от погрязшего в пороках нашего мира, расположенного на Юге и относящегося к «нечистым» землям. В данном случае Запад — это некое сакральное понятие, а не земная координата. Развитый культ единого бо-

жества (Амиды) и учение о спасении в «Чистой земле» являются особенностями, отличающими амидаизм от других направлений в буддизме.

Религиозная практика адептов Дзё:до-сю: включала в себя знание догматики школы: «Три сутры об Амиде» и «Рассуждения о „Чистой земле“» индийского буддийского философа Васубандху (см. примеч. 53), медитирование и молитву нэмбуцу (кит. нянь фо) — произнесение фразы «Наму Амида Буцу» (кит. «Намо Амида фо», «Слава Будде Амиде!»). Хо:нэн при систематизации основных положений Дзё:до-сю: использовал труды китайских теоретиков и практиков амидаизма (прежде всего монаха VIII в. Шаньдао). В учении Дзё:до-сю: отсутствовала четко сформулированная философская доктрина, главное внимание уделялось спасению живого существа в век «конца Закона». Идея спасения не предполагала преобразования, изменения людей. Спасти означало возродить живые существа после их смерти в «Чистой земле». Главные положения учения Хо:нэна сформулированы в основной его работе «Сэнтяку хонган нэмбуцу сю:» («Собрание о выборе нэмбуцу и главного обета Амиды»): допущение универсального спасения для всех людей, даже тех, кто нарушил буддийские заповеди, будь то мужчина или женщина; признание вознесения молитвы Амиде основным и самым простым способом спасения. Согласно Хо:нэну, необходимо повторять молитвенное обращение к Амиде «каждый день по десять тысяч раз и немного спустя возносить хвалу „Чистой земле“» (цит. по [35, с. 22]). Обосновывая столь важное значение восславления Будды Амиды, проповедник ссылался на известный догмат амидаизма о колоссальной удаленности «Чистой земли» от нашей «Грязной земли». Чтобы преодолеть это расстояние, человеку остается только положиться на «силу Другого» (тарики), т.е. Амиды, который перенесет его на «Чистую землю» и тем откроет путь к спасению.

В начале XIII в. монахом Синраном (1173–1262) была основана новая амидаистская школа — Дзё:до-синсю:. Она выделилась из школы Дзё:до-сю:, что нашло отражение в ее названии (Дзё:до-синсю: переводится как «Истинная школа Дзё:до»). Учение Синрана в принципиальных своих положениях сходно с учением Дзё:до-сю:. Однако в нем наблюдается упрощение ритуала, отход от характерного для большинства буддийских школ этического ригоризма (монахам разрешалось иметь семью, употреблять в пищу мясо и т.д.). Существенно повысилась роль Будды Амиды как посредника между живыми существами и «Чистой землей». Единственным средством прекращения страданий Синран считал спасительную силу Амиды, утверждая, что достаточно обратиться к Амиде только один раз, но сделать это надо от всего сердца. Идя по пути упрощения религиозной практики, он отвергал учение других школ, так же как и идею медитативного сосредоточения на образе Амиды. Упор делался на моление: сам человек ничего особого делать не должен, а лишь молить Будду о помощи, повторяя сакральную фразу «Наму

Амида Буцу!» Свои взгляды Синран изложил в 1224 г. в шеститомном сочинении «Кё:гё:синсё:» («Учение, практика, вера, постижение истины»), где попытался подкрепить справедливость выдвигаемых им положений авторитетом сутр.

В XIII в. монахом Иппэном Сё:нином (1239–1289) была создана еще одна школа амидаистского направления — Дзи-сю: («школа Времени»). Согласно ее догматике, моление Будде Амиде о возрождении в «Чистой земле» следует совершать сейчас, в данный момент, не откладывая на потом, что отразилось в названии школы (дзи — время, пора). Учение Дзи-сю: практиковало поклонение как Амиде, так и синтоистским богам, что отличало ее от других амидаистских школ. «Чистая земля» трактовалась как некое психическое состояние, присущее живому существу, достигшему «просветления». Такая интерпретация важнейшей категории догматики амидаизма сближала учение Иппэна с доктринами последовательно махаянистских школ (Кёгон-сю:, Дзэн) и приводила к размежеванию с ортодоксальными амидаистами. Из «Трех сутр об Амиде» в школе Дзи предпочтение отдавалось «Сутре об Амиде». В пропаганде своего учения Иппэн использовал *одори нэмбуцу* — произнесение имени Амиды во время танца под музыку, поскольку он буквально истолковал слова Шаньдао, что, постигнув истину, тот «танцевал от радости». *Одори*, как отмечает Ю.Г.Бухаев, стоял у истоков возникновения театра Кабуки. От него произошел популярный и в настоящее время танец *бон одори* [36, с. 14].

В учениях рассмотренных выше школ исчезает основной принцип буддизма махаяны, а именно — тождественности *сансары* и *нирваны*. В них «Грязная земля» (феноменальное человеческое бытие) противопоставляется «Чистой земле» (блаженному существованию). Сам буддийский рай удаляется от мира простых смертных; утверждается несовместимость этих двух уровней бытия. Нет намек на то, что человек в течение своей земной жизни попадет в «Чистую землю». Он перерождается там лишь после своей смерти. Таким образом, устанавливается дистанция между Амидой и его «Чистой землей», с одной стороны, и человеком с его повседневной жизнью — с другой. Залогом спасения провозглашается искренность веры в безграничное милосердие Будды Амиды, т.е. **полагание на «чужие силы»**.

В отличие от буддизма VIII–IX вв. пространственно-временные параметры амидаизма XIII–XVI вв. не укладываются в систему «здесь и теперь». Взгляд направляется на усвоение некоего трансцендентного уровня бытия, несовместимого с миром простых смертных. Иными словами, сознание человека эпох Камакура и Муромати характеризуется дуальным восприятием окружающего мира, появлением представления о трансцендентном бытии. Это своеобразная трансформация пространственно-зрительного восприятия непосредственно связана с коренным переломом социально-исторических парадигм.

Как известно, со второй половины X до середины XI в., в период безраздельного господства рода Фудзивара, обращение к Будде Амиде преследовало цель реализации принципа **получения «пользы в этом мире»**, а сам ритуал носил своеобразный налет аристократического эстетизма.

С конца X в. в среде буддийского духовенства, а позже и в широких слоях аристократии начали распространяться представления о скором наступлении века «конца Закона». Обнищание аристократического сословия, противоречия в правящей элите, связанные с борьбой за власть, усугубляли ощущение общей нестабильности в стране и предчувствие будущего упадка. Эсхатологические настроения обусловили и метаморфозу набиравшего силы амидаизма: на первый план выдвинулся мотив «Чистой земли» как рая, находящегося где-то далеко, не «здесь», положительной альтернативе недолжному бытию в «здешнем» мире.

Примечательно, что под влиянием эсхатологических идей и настроений в буддизме в рассматриваемый период хэйанские аристократы видят свое спасение в возрождении в «Чистой земле» Амиды — некоей трансцендентной территории. Но в результате присущего им символического восприятия реальности именно с помощью взгляда они стремились воссоздать образ Западного рая в своей нынешней жизни — «здесь» (в **этом** времени и в **этом** пространстве). Вот почему даже трансцендентная сфера бытия подвергалась визуализации. Она приобретала особую притягательную силу, лишь попадая в поле зрения адептов. Этот факт также свидетельствует о повышенной значимости «взгляда» в системе японского мировосприятия и рефлексии.

Считалось, что «Чистая земля» расположена на острове посреди безбрежного моря. Подобные ассоциации с амидаистским раем на Земле порождал классический японский сад *сима*. Он был невелик по размерам, но озеро, остров (острова), мостик, холмы в сочетании с цветами и деревьями создавали огромное множество ракурсов, поворотов, смену зрительных впечатлений. Таким образом на ограниченном пространстве возникала зримая картина огромного мира. Сад, как явление всякого символического искусства, открывал человеку возможность постичь бесконечное и выразить его постижение в осязаемой, зрительной форме. Налицо своеобразное «сужение» пространственно-зрительного восприятия в результате детального структурирования ближнего пространства. Размеры обширных, даже трансцендентных территорий сворачивались до пределов маленького кусочка природы рядом с домом. Пространственно-временные параметры «там» и «когда-то» становились нераздельными частями картины мира, определяемой координатами «здесь» и «теперь». Отметим, что в эпохи Камакура и Муромати сад стал неперенной частью храмового комплекса. В его композиции усиливалась философская направленность, созерцание сада превращалось в часть обряда.



Сосуд для омовения рук
в храме Рёандзи в Киото (начало XVI в.)

Идею «освобождения» при помощи «иной силы» проповедовал и Нитирэн (1222–1282) — основатель школы Хоккэ-сю: («школы Цветка Дхармы»). С 60-х годов XIX в. она стала именоваться Нитирэн-сю: («школа Нитирэна»).

Фундаментом догматических построений Нитирэн-сю: были доктрины школы Тэндай (см. примеч. 63). Опираясь на тэндайскую типологию буддийских учений, Нитирэн активно проповедовал исключительность своего учения и обосновывал необходимость запрещения всех современных ему буддийских объединений (в первую очередь школы Дзэн, а также Сингон-сю:). Крайняя нетерпимость к деятельности этих школ являлась отличительной чертой Нитирэн-сю:.

Используя основные проповеди Будды Шакьямуни, запечатленные в «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (санскр. «Садахарма-пундрика-сутра», кит. «Мяофа лянхуа цзин», яп. «Мё:хо: рэн гэ кё:»)⁴⁷, являющейся каноническим текстом Нитирэн-сю:, Нитирэн доказывал правомерность претензий своей школы на роль спасительницы Японии и ее жителей в век «конца Закона». Сотериологическая доктрина Нитирэн-сю: воплощена в так называемых **трех великих тайных законах** (сандай хихо:), излагаемых в трактате «Сандай хихо: гэндзё: дзи» («О на-

следовании трех великих тайных законов», 1281). Первая «великая тайна» — поклонение *гохондзону* (досл. «истинно-почитаемому») — мандале с начертанными в центре знаками *МЁ: ХО: РЭН ГЭ КЁ:* (полное японское название «Сутры Лотоса»). Каждый знак считался выражением «откровений» Будды, а вся надпись — истинной сущностью буддийского Закона. *Гохондзон* рекомендовалось иметь всем без исключения жителям Японии. Второй «тайный закон» — посещение *кайдана* (досл. «пост-площадка», на котором принимают заповеди) — всеобщего места единения. *Кайдан* являлся непременным атрибутом буддийского храма на Дальнем Востоке. Наставник-монах *Нитирэн-сю*: должен был посвящать каждого пришедшего сюда в сокровенный смысл знаков *МЁ: ХО: РЭН ГЭ КЁ:*. *Нитирэн*о предусматривалось создание «великого *кайдана*», который имел бы общегосударственное значение и в котором предполагалось хранить «великий *гохондзон*», главный в стране. И то и другое должно было стать символом «великого единения» всех членов общества. Третий «тайный закон» — произнесение *даймоку* (досл. «название», «заглавие») — фразы «*Наму Мё: хо: рэн гэ кё:*» («Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»), что приобщает адепта *Нитирэн-сю*: к «сокровенным истинам», выраженным в «Сутре Лотоса». Посредством *даймоку* человек открывает в себе и реализует «мир» будды (см. [31, с. 194–195; 32, с. 268–269; 35, с. 49–52]).

Согласно *Нитирэну*, «освобождения» нельзя достичь ничем иным, кроме произнесения *даймоку* перед *гохондзоном*.

Иными словами, взгляд в мировосприятии амидаистских проповедников и *Нитирэна* в эпоху *Камакура* так и не обрел полной интровертной содержательности, поскольку спасение человека связывалось прежде всего с полаганием на «чужие силы», с произнесением сакральной молитвенной фразы, а не с развитием собственного «внутреннего духовного опыта».

Как уже упоминалось, для появления новых буддийских школ в начале эпохи *Камакура* кроме представления о том, что мир вступил в век «конца Закона», особенно благоприятной оказалась и идея «**изначальной просветленности**» (*хонгаку*), которая получила признание в большинстве буддийских школ, хотя интерпретировалась по-разному. Термин *хонгаку* (или *сигаку*) впервые встречается в уже упоминавшемся трактате «*Дайдзё: кисинрон*», где говорится, что главная задача верующего — отринуть заблуждения и увидеть мир таким, какой он есть в действительности, в состоянии недуальности, и тогда исчезнут различия между добром и злом, истинным и ложным, обыденным и просветленным (см. [32, с. 196]). Таким образом, признание принципа *хонгаку* вело к отрицанию дихотомии телесного и духовного и давало верующему надежду на достижение «просветления» еще в этой жизни с помощью его собственных сил, так как само «просветление» заключено в «изначальной природе» человека.

Идея *хонгаку* легла в основу теории и практики *дзэн-буддизма*, который приобрел особое значение в рассматриваемый период.

Глава III

Семантика взгляда в дзэн-буддизме. Трактат Хакуина «Оратэгама»

§ 1

Краткие сведения о распространении
чань-буддизма в Китае

Буддизм, проникший в Китай, согласно наиболее общепринятой точке зрения, в I в. н.э., подвергся интенсивной китаизации. В результате этого возник целый ряд школ китайского буддизма, столь значительно адаптировавшихся к местным условиям, что в них можно обнаружить множество специфических особенностей, существенно отличающих их от школ традиционного индийского буддизма. Фундаментальные буддийские идеи и мировоззренческие позиции оказались в значительной степени не только воспроизведенными в Китае, но и «переведенными» на язык китайской культуры.

Школа китайского буддизма Чань возникла на рубеже V–VI вв. По преданию, она основана выходцем из Индии патриархом Бодхидахмой (кит. Путидамо или Дамо; яп. Бодайдарума или Дарума, ум. в 528 г.), прибывшим в Китай в первой четверти VI в. и обосновавшимся в монастыре Шаолиньсы (пров. Хэнань).

Принято считать, что Бодхидахма учил новым для Китая методам созерцания как основным способам очищения собственного сердца. Согласно канонической версии, в высокогорной пещере, неподалеку от Шаолиньсы, он просидел в медитации лицом к стене девять лет, доказывая, что для достижения «просветления» нет необходимости читать сутры или размышлять над проповедями Будды, но следует лишь «вглядываться внутрь себя». Бодхидахма положил начало традиции «безмолвного просветления в созерцании стены» (букв. «взирание на стену», кит. би гуань, яп. кабэ кан) как основного вида практики духовно-физического самосовершенствования.



Бодхихарма (яп. Дарума). Художник Хакуин.
Середина XVIII в. Эпоха Токугава

Хотя медитация была одним из основных способов индобуддийской культуры психической саморегуляции, все же она имела вспомогательную роль: на первый план выдвигалось изучение догматики, различные ритуальные действия, следование заповедям, иногда очень многочисленным.

В китайском буддизме созерцание первоначально не было самостоятельным течением, а представляло собой техническую часть практики йоги (кит. юйцзя), методику контроля собственного сознания.

В основанной Бодхихармой школе медитации отводилась главенствующая роль. Ее название «Чань» непосредственно связано с практикой созерцания. Китайский термин чань является частью транскрипции санскритского слова дхьяна («созерцание», «медитация»). Как известно, часто для перевода санскритских понятий на китайский язык подбирались близкие по звучанию китайские иероглифы. Дхьяна была записана двумя иероглифами — чаньна, которые затем сократились до одного иероглифа чань. Строго говоря, как отмечает А.А.Маслов, «чаньна происходит не столько от дхьяны, сколько от другого прочтения тех же зна-

ков: джана. Такое редуцирование известного термина произошло в ряде южных индийских школ во II–III вв., то есть именно тогда, когда этот термин приходит в Китай» (см. [110, с. 40]).

Научное название чаньского направления китайского буддизма — **«сердце (сущность) Будды»** (кит. фо синь, яп. буссин).

Согласно канонической версии истории чань, своими корнями эта традиция уходит в Индию и возводится к самому Будде Шакьямуни. Таким образом, импульс истинного знания, когда-то принесенный в мир Буддой Гаутамой, нашел свое логическое продолжение в учении чань-буддизма. Это было необходимо прежде всего чаньским последователям, которые во времена острой конкуренции с другими буддийскими школами (в VII–VIII вв.) были вынуждены создавать историю своей школы, чтобы доказать ее большую «истинность»⁴⁸. Именно на этой волне в VIII в. разрабатывается версия о «линии патриархов» чань-буддизма⁴⁹, первым из которых и является Бодхидхарма. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены явно вымышленными данными, цель которых — всячески возвеличить основателя школы Чань.

Трудно предположить, что занесенный в Китай чань-буддизм мог сразу же получить широкое признание и тем более обрести китайский облик. Несомненно, эта традиция претерпевала определенную эволюцию, прежде чем сложиться окончательно как чисто китайский феномен. Во всяком случае, в V–VI вв. пока только шел процесс вызревания движения, в котором чань-буддизм еще не обособился от других идейных течений и не обрел подлинной самостоятельности. Как отдельное, единое направление чань-буддизм стал восприниматься не ранее VIII в., когда он обрел не только свое учение, но и характерную методику обучения.

Бодхидхарма считается 28-м преемником мудрости Будды, передававшейся невербально, от учителя к ученику через непосредственный опыт, **«от сердца к сердцу»**. Другой отличительной особенностью чаньской традиции было учение о **«внезапном просветлении»** (кит. дунь у, яп. тонго), разработанное шестым (и последним) патриархом школы Чань — Хуэйцзэном (638–713), основателем так называемой Южной ветви чань-буддизма. В буддологической литературе утверждается, что именно он положил начало подлинному становлению традиции чань (т.е. «чистого», «патриаршего», «классического» чань-буддизма). До Хуэйцзэна и его школы все вариации на тему чаньской теории и практики не выходили за рамки общей буддийской традиции.

На раннем этапе своего распространения в Китае чань-буддизм выступал против любых форм ритуала, против авторитетов и догм. Чисто чаньских монастырей не существовало. Последователи чань были бродячими монахами и жили либо в уединении, либо при монастырях других буддийских школ. Изучению буддийской письменной традиции не придавалось никакого значения. Главной задачей адепта считалось дос-

тижение «просветления», для чего было необходимо постичь свою «изначальную природу». Есть два общеизвестных принципа учения школы Чань: **«Смотри в свою природу — и станешь Буддой»** (кит. **цзянь син чэн фо**, яп. **кэнсё: дзё:буцу суру**) и **«Просветление передается от сознания (сердца) к сознанию (сердцу) без опоры на письменные знаки»** (кит. **бу ли вэнь цзы**, яп. **фурю: мондзи**). Задача опытного наставника заключалась в том, чтобы при помощи неординарных слов и поступков «подтолкнуть» ученика к «подлинному просветлению».

Однако к концу династии Тан (618–907) чань-буддизм в значительной степени утратил свой прежний бунтарский дух, стал менее импульсивным и спонтанным. Чаньская практика эпохи Сун (960–1279) приобрела регламентированный и упорядоченный характер. Место экспромта заняли дисциплина, порядок, канон, иерархия и нормативность. Возникли крупные и богатые чаньские монастыри, жизнь которых регулировалась внутренними уставами, сложилась разветвленная монастырская бюрократия. Выделилось несколько школ (а внутри них — направлений), каждая из которых претендовала на то, чтобы считаться единственно истинной⁵⁰.

На рубеже VII–VIII вв. чаньская традиция разделилась на две ветви: Северную (во главе с Шэньсюем) и Южную (возглавляемую Хуэйнэном). Традиционно считается, что в основе раскола лежала дискуссия о мгновенном (кит. **дунь**, яп. **тон**) или постепенном (кит. **цзянь**, яп. **дзэн**) «просветлении». Южная школа утверждала, что «просветление», будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя чань подобно вспышке молнии. Северная школа, напротив, настаивала на постепенном характере «просветления».

На самом деле реально принципиальная разница в доктринах этих школ была крайне невелика. К тому же сами наставники не использовали таких названий. По мнению А.А. Маслова, «здесь скорее ощущается традиционная для китайского мышления парадигма деления на Север и Юг (при этом чаще всего именно Юг считается „истинным“), нежели отражение действительно доктринального противопоставления» [110, с. 18]. Заметные различия в практике медитации, в подходах к смыслу и формам созерцания появились значительно позже — после ухода из жизни Шэньсюя и Хуэйнэна. При этом раскол школ пошел по формальному признаку: кто же в реальности, Шэньсюй или Хуэйнэн, стал шестым патриархом чань; какая сутра — «Судакхана Ланкаватара-сутра»⁵¹ (основной текст, «передающий истину» в Северной школе) или «Ваджраччхедика-сутра»⁵² (главенствующая в Южной школе, помимо «Ланкаватары») является «истинной», поскольку доктринальные черты в чань-буддизме просто отсутствовали.

К середине IX в., а возможно, и несколько раньше Северная школа прекратила свое существование. Южная школа разделилась на пять на-

правлений так называемого классического чань-буддизма (Вэйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэн, Фаянь), из которых две — Линьцзи (яп. Риндзай) и Цаодун (яп. Со:то:) — сохранились до наших дней. В направлении Линьцзи, идущем от монаха Линьцзи Исюаня (яп. Риндзай Гигэн, ?–867), особое внимание уделялось динамичным формам медитации, а также использованию кратких парадоксальных суждений (кит. гунъань, яп. ко-ан) и диалогов (кит. вэньда, яп. мондо) (о них см. гл. III, § 3). Представители этого направления делали акцент на «внезапном» выявлении «природы Будды» в сознании человека «здесь и сейчас». Направление Цаодун было связано с именами Дуншань Лянцзя (яп. То:дзан Рё:кай, 807–869) и его ученика Цаошань Бэньцзи (яп. Со:дзан Хондзяку, 840–901). Цаодун переняло тезис чаньского мыслителя Динчжоу Сицяня (яп. Дэ:сю: Сэкидзо:, 718–800): «каждое дело/вещь и есть истинная [таковость]» (кит. чжэнь/жу, яп. синнё), где «истинная [таковость]» тождественна «принципу» (кит. ли, яп. ри), понимаемому как «природа Будды» (кит. фо син, яп. буссё:) [80, с. 405]. В школе Цаодун применялась в основном практика медитации, носившая статический характер. Особое внимание уделялось так называемой «сидячей медитации» (кит. цзо чань, яп. дзадзэн — молчаливое созерцание с концентрацией сознания «в одной точке»).

Школа Чань, как отмечает Н.В.Абаев, «считается „самой китайской“ школой буддизма махаяны» [25, с. 14]. Чань представляет собой своеобразную трансформацию махаяны, связанную со школой мадхьямиков⁵³, представители которой выдвигают идею о **непознаваемости и неопишемости «истинно-сущего»**. «Истинно-сущее» — «пусто», т.е. безатрибутно. Причем называть его «пустым» допустимо лишь условно.

Многие исследователи (Д.Т.Судзуки, А.Уоттс, Г.Дюмулен, Ху Ши, Фэн Юлань) полагают, что чань-буддизм гораздо теснее и органичнее связан с традиционно китайскими учениями, нежели с классическим буддизмом. При этом подчеркивается, что особую роль в процессе китаизации буддизма сыграл даосизм⁵⁴. Под его влиянием индийский буддизм подвергся столь радикальной трансформации, что фактически утратил свой первоначальный облик. И поскольку школа Чань явилась закономерным результатом этого процесса, то именно даосизм следует считать предтечей чань-буддизма.

В самом деле, в учениях даосизма и чань-буддизма обнаруживается ряд сходных положений. В частности, для обоих учений основополагающим является представление о том, что естественная природа человека изначально чиста, совершенна и не нуждается ни в каких дополнениях и исправлениях. Вот почему в даосизме главный акцент делался на концепции «естественности» (кит. цзы жань, яп. сидзэн) и «не-деяния» (кит. у вэй, у ши, яп. муи).

«Естественность» в даосском понимании означала «таковость», «самость», т.е. «следование себе» (цзы жань — букв. «сам так», «следующий сам себе вот так, как надо по естеству, ничего не убавляя и не прибав-

лая» — см. [100, с. 62]). Согласно одному из основополагающих даосских трактатов — «Дао дэ цзину» («Канон Пути и Благодати», или «Книга о Дао-пути и благой силе-дэ»), приписываемому традицией легендарному основоположнику даосизма Лао-цзы⁵⁵, исконная «естественность» жизни не требует от человека никаких усилий и полностью покоится на собственных природных ритмах. «Естественность» (спонтанность) приходит «без усилий», «к ней не надо ни поворачиваться, ни отворачиваться, ни познавать ее, ни не познавать ее...» [102, с. 130]. Следовательно, лучшим практическим исполнением *цзы жань* является «не-деяние» (*у вэй*).

Под «не-деянием» в даосской традиции подразумевалось ненарушение естественного хода вещей, отказ от насильственного вмешательства в природу человека, спонтанная реализация истинной природы человека, т.е. отсутствие произвольной целеполагающей деятельности, противоречащей первозданной простоте, безыскусственности и естественности Поднебесной.

Называлось оно «не-деянием» также потому, что единения с Дао нельзя достигнуть с помощью осознанных и искусственных усилий, оно может быть реализовано только тогда, когда сознание человека само пробуждается к спонтанности и естественности, к внезапной самореализации своей «истинной природы», которая и есть Дао. Дао (постоянное, безымянное, вечное) существует в самих вещах, имманентно миру, присутствует в каждой вещи и определяет ее природу, приводит мир вещей и человека к естественности и таким образом спасает их от всепоглощающего хаоса.

Нечто подобное прослеживается и в учении школы Чань, развивающемся в русле буддизма махаяны. Как уже отмечалось, согласно махаянской философии, все единичные условно-реальные сущности имеют истинно-реальный субстрат, т.е. Будду в его сущностной, абсолютной ипостаси (Будду в «теле Дхармы»). Следовательно, «истинная природа», «естество» каждого существа или неодушевленного предмета есть не что иное, как «природа Будды». Человек как бы находится в Абсолюте-Будде и поэтому изначально пронизан всеми его качествами. Отсюда вытекала и концепция «истинного человека без места» (кит. *у вэй чжэнь жэнь*, яп. *муи синдзин*), тождественного «истинному сознанию» (кит. *чжэнь ши*, яп. *синсики*) всех чаньских патриархов, всегда пребывающему в любом человеке. Для актуализации «истинного человека» необходимо в едином порыве спонтанного озарения отбросить все внутренние преграды на пути к «истинно-правильному просветлению», не стремясь обрести нечто вне своего «первородного сознания» (кит. *бэнь синь*, яп. *хонсин*) и не совершая никаких искусственных усилий, направленных на «исправление» собственной природы.

Именно поэтому чаньский патриарх Мацзу Даои (яп. Басо До:ицу, 709–788) говорил: «Внутренняя природа человека содержит все сполна с самого начала» (цит. по [24, с. 119]). Ее нельзя насильственно исправ-

лять: человеческие желания должны не подавляться, а направляться по духовному руслу. Согласно учению чань-буддизма, лишь путем развития и совершенствования собственного духа человек достигает подлинного «просветления». Само постижение «просветления» должно происходить естественно и легко: оно не требует ни изнурительного аскетизма и самоистязания, ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенства, длящегося не одно рождение.

Вот почему практика чань-буддизма представляет собой метод психической тренировки, совершенствования духа, который может быть охарактеризован парадоксальным образом как «практика через непрактику». Для того чтобы обрести «просветление», необходимо «быть самим собой», «жить и действовать в соответствии со своей истинной природой», «быть естественным, без всякого преднамеренного стремления стать естественным» (цит. по [24, с. 120]).

Для даосизма и чань-буддизма характерно **инволюционное движение** — свертывание их телесной, духовной и идеальной (мыслительной) полноты, достижение «природной самости», «просветления» и обратный спонтанный культурогенез. Эти учения направлены в сторону природного естества. Они рассматривают цивилизацию как олицетворение «После-небесного мира» (кит. хоу тянь, яп. ко:тэн), универсума извращенного порядка, отпавшего от изначальной гармонии и единства, нарушившего «первозданное естество» вселенной. Отстаивая первичность природного (естественного) начала, даосы и чань-буддисты занимают резко негативную позицию по отношению к «искусственной» структуризации и организованности человеческого бытия, к «социализации» и «культуризации» поведения человека, рассматривая их как насилие над человеческой природой.

В то же время в даосизме и чань-буддизме нет призыва к действительному движению общества назад (к прошлому), стремления использовать «естественное» поведение в разрушительных целях в качестве орудия культурного погрома. В них речь идет о естественной гармонизации цивилизационного хаоса, т.е. о приведении природы, человека и общества к «единству» и «постоянству», о сохранении этого «постоянства», материальным и духовным воплощением которого выступает «естественность». В ней ничего нельзя менять и переставлять, прибавлять или убавлять. Государства и правители уже есть — пусть остаются. Главное, чтобы все пришло в состояние естественности. Поскольку *цзы жань* есть «изначальное», «всеединное тождество», снимающее все противоположности, то и даосы, и чань-буддисты ставят своей основной задачей не элиминирование «культурного», «социального» ради выявления «природного», а приведение их к тождественности; осознание недвойственности «культурного» и «природного», «истинной сущности» самого человека и «истинной сущности» всех вещей и явлений. Для осуществления этой цели они выбирают средний путь: ни вперед к будущему, ни назад к прошлому, а пребывание в **настоящем** (которое содержит в себе и

прошлое и будущее). Пребывая в настоящем, совершенномуудрый правитель (достигший единения с Абсолютом и восстановивший изначальную гармонию и целостность своего микрокосма) упорядочивает мир на основе «не-деяния» (отсутствие целеполагающей субъективистской деятельности) и таким образом возвращает общество к состоянию первозданной естественности и простоты, к изначальному недифференцированному единству, где нет разделения на противоположности и множественности.

Согласно даосским и чаньским представлениям, на уровне единичного каждая вещь возвращается к своему началу (к общему корню); возвратившись к своему началу, достигает покоя; достигнув покоя, приобщается к постоянству, последнее и есть Дао или Будда в «теле Закона». Целью практики даосизма и чань-буддизма, условно говоря, является **достижение центра круга** (слияние с истинным Дао или с Абсолютом-Буддой, т.е. с универсальной первоосновой всего сущего, которая одновременно является и «истинной природой» человека).

Достигая центра круга, *инь* и *ян* (одно из значений *инь* — «пространство», *ян* — «время») сворачиваются, уходят в потенцию Дао или Тай цзи («Великий предел»), чтобы на уровне гармонии (имеется в виду последующее самовозрастание *инь* и *ян* из центра — эмбриона Тай цзи — и их вращательное движение по космической спирали Дао) опять появиться:

Вещей многое множество,
Но каждая возвращается к их общему корню.
Возвращение к корню называю покоем,
Покой называю судьбой возвращения (вращения),
Судьбу возвращения называю постоянством,
Знание постоянства называю просветленностью...

(«Дао дэ цзин», чжан 16);

цит. по [101, с. 82])

Дао предполагает движение: «Переход в противоположное — движение Дао» («Дао дэ цзин», чжан 40 [там же, с. 90]). Точнее говоря, наблюдается «пульсация» Дао в линейных пределах **одновременно протекающих эволюции и инволюции**. «Направляясь в будущее, вещь обрекает себя на возвращение, т.е. идет в прошлое. На необъятном генетическом кольце она, уйдя одной, приходит уже совсем другой, претерпев бесконечное число перемен» (см. [100, с. 77]). Происходит постоянное взаимообращение, возвращение (кит. *фань*). Достигнув предела, каждая вещь возвращается к своему истоку. Единение с Дао отдельной вещи предполагает ее возвращение к жизни уже в новом качестве.

Инволюционное свертывание всего сущего легло в основу даосского психотехнического духовного «делания». Собственно, поэтому даосская психотехника (имеющая онтологический статус) нацелена на восстановление исходного единства и переживание такого состояния (описываемого через мифологию «**возвращения в утробу матери**», «упо-

добления младенцу»). Возвращаясь к внутриутробному состоянию, даос должен был весьма радикально изменить свой психофизический статус и вернуться к повседневной жизни в качестве «истинного человека» (кит. *чжэнь жэнь*, яп. *синдзин*), находящегося в гармоничном единстве с Дао и растворяющегося в потоке мировых изменений.

В учениях даосизма и чань-буддизма центральным является положение о невозможности выразить сокровенную «истину» в словах и знаках, достичь ее в рамках дискурсивно-логического мышления.

В даосизме молчание (кит. *бу янь*, яп. *фугэн*) выступает как знак Высшей мудрости, ибо «кто знает — не говорит, кто говорит — не знает» («Дао дэ цзин», чжан 56; цит. по [101, с. 95]). Лао-цзы выдвигает идеал **молчащего совершенномудрого человека**: «Совершенномудрый человек правит службу не-деяния, ведет учение без речей» («Дао дэ цзин», чжан 2 [там же, с. 77]). Само Дао выступает как нечто, не поддающееся вербализации, объективизации, систематизации и описанию в терминах дифференцирующих признаков; как нечто «таинственное», «непознаваемое», «бесформенное», «безграничное». И поскольку оно не может быть охарактеризовано в позитивных терминах, то в случае необходимости описывается чаще всего по апофатическому принципу — «не то и не это».

Аналогичный подход обнаруживается в практике чань-буддизма. Его последователи считали, что все вербальные предписания, все тексты, в которых они зафиксированы, не способны передать истинную суть вещей и явлений, открыть сокровенные тайны бытия именно в силу своей вербализованности. Интеллект в процессе познания оперирует набором категорий, логических конструкций, которые принципиально не могут быть средством получения **адекватного знания Абсолюта**, т.е. истинной (безусловной) реальности, поскольку они делают ее двойственной. «Истинно-сущее» нельзя схватить мыслью, высказать словами, нужно особым образом почувствовать его, погружаясь в особенное, «просветленное» состояние сознания. Отсюда принципиальная методологическая установка на передачу невербальной информации в процессе непосредственного общения учителя с учеником, а также использование в медитативной практике энигматического языка парадоксов и иносказаний, разрушающего мыслительные стереотипы, основанные на дискурсивной логике, настраивающего ученика на прием и передачу того, что «сокрыто за словами». Эта установка, предопределившая наиболее характерные особенности чаньской практики психотренинга, была сформулирована в двух (из четырех) очень кратких изречениях, приписываемых легендарному Бодхидахарме: **«Особая передача вне учения»** и **«Не опираться на слова и тексты»** (см. [80, с. 439]).

Одним из самых эффективных методов достижения «просветления», как уже отмечалось, последователи чань считали практику дхьяны (практику медитации), настаивая на том, что Будда Шакьямуни придавал ей особое значение.

В даосизме практика психической саморегуляции как средство упорядочения и гармонизации духа занимала центральное место. В даосских трактатах можно обнаружить целый ряд упоминаний о важности самосозерцания, сосредоточения сознания (сердца) на покое и бесстрастности, освобождения от вносящей в человеческое естество хаос активности индивидуального «я», о необходимости освоения внутреннего поля опыта, «свертывания» мира до собственного внутреннего пространства — неотъемлемых составных частей чань-буддийской медитативной практики (см., например, «Дао дэ цзин», чжан 16, 56 [101, с. 82, 95]).

Многие чань-буддисты были хорошо знакомы с классическими даосскими текстами и зачастую использовали их в своей практике психической саморегуляции, наставляя учеников с помощью даосских парадоксов и притч. Владея китайской классической литературой (особенно даосской), они широко заимствовали категориальный аппарат, выработанный в традиционной китайской мысли до прихода буддизма. При этом последователи чань, как отмечает Н.В.Абаев, «чаще всего прибегали к даосскому философско-психологическому наследию, используя его для интерпретации сугубо буддийских идей, так как из всех китайских учений даосизм был наиболее близок буддизму структурно-типологически, что значительно облегчало процесс взаимовлияния и способствовало возникновению различных синкретических явлений» [24, с. 78].

Анализируя основные положения чань-буддизма, мы обнаруживаем, что он своеобразно развил учение даосизма. Но это ни в коем случае не дает нам право расценивать чань как «простого двойника» даосизма, сменившего «одежду» и обретшего таким образом новую жизнь. Использование даосской терминологии для толкования учения чань «также не может служить доказательством „даосизации“ буддизма и чуть ли не „антибуддийского“ характера школы Чань, а скорее, наоборот, является свидетельством влияния буддизма на даосизм и всю китайскую религиозно-философскую традицию в целом, ее ассимиляции в рамках буддийской традиции» [там же, с. 109]. При этом в большинстве случаев даосские заимствования играли сугубо вспомогательную роль, служа средством интерпретации буддийской доктрины на языке местных традиций. Собственно, поэтому первоначально учение Будды в Китае выступало в «даосизированном» виде. Первые попытки перевода на китайский язык оригинальных буддийских текстов относятся к середине II в. В буддологической литературе приводится немало сведений о переводе буддийских сутр и трактатов на китайский язык и использовании даосских понятий для передачи содержания буддийских терминов (бодхи — Дао, нирвана — у вэй и т.д.) (см. [31, с. 58; 141, с. 137; 184, с. 36–37]). Однако подобный подход подменял первоначальные значения терминов и по существу не мог способствовать адекватной передаче сути буддийского учения.

На Западе некоторые ученые (в частности, Д.Т.Судзуки) часто противопоставляли идеи чань классическому индийскому буддизму. От этого

неизбежно возникает неверное впечатление, что их можно ставить рядом как две разные религиозно-философские системы. Действительно, имеется множество существенных различий между упомянутыми выше направлениями буддизма. Однако все разновидности буддийского учения являются, на наш взгляд, формами одной и той же Дхармы, которую проповедовал Будда Шакьямуни. Что дает основания так думать?

Во-первых, о вариативности изложения Дхармы говорил сам Будда, тем самым как бы заранее легитимизируя все формы, которые его учение может принять в будущем. Во-вторых, как бы далеко ни отходил буддизм от своего первоначального вида, в нем всегда сохранялось некое ядро учения, которое приписывалось Шакьямуни (см. [103, с. 274]).

В системе чань таким ядром является «высший духовный опыт просветления» (санскр. *бодхи*)⁵⁶ Будды Шакьямуни и обретенное им «просветленное видение мира». Недаром Шакьямуни вошел в историю как «Просветленный» (санскр. Будда).

Среди обильной чаньской литературы эпохи Сун имеется пять хроник, так называемых «Пять записей о светильниках» (кит. «У-дэн лу», яп. «Готороку»), в которых утверждается значение «просветления» Шакьямуни для последователей чань. Они свидетельствуют о том, насколько важно для чаньского адепта сохранять **непрерывной традицию передачи «подлинного просветления»** (об этом см. [52, с. 18–21; 200, с. 50–56]). Как справедливо отмечает Г.Дюмулен, «хотя эти хроники только отчасти могут служить как источники по истории дзэн (чань. — Д.Г.) в Китае, они помогают нам уяснить принципы самоосознания дзэн... Школа Дзэн не стремится быть просто организацией, а настаивает на том, что является преемницей духовной традиции. С точки зрения дзэн-буддистов, все то, что происходило в рамках дзэн (курсив мой. — Д.Г.), само по себе является сущностью буддийской истины» [52, с. 18].

В этой связи заметим, что «сами буддийские школы не отрицали права друг друга быть последователями Будды. То, что они отрицали, — не сама причастность к буддийским истинам, а глубина проникновения в них» [103, с. 274]. Так, махаянисты утверждали, что весь комплекс доктрин хинаяны представляет собой «упрощенное откровение», которое Будда предназначал для шраваков — послушников. Учение махаяны, по мнению ее последователей, было рассчитано на более продвинутых адептов.

Рассматривая основные положения чань-буддизма в контексте философии буддизма махаяны (особенно мадхьямиков, заложивших основы школы Чань), мы обнаружим, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли. В то же время в чань, как и во всех буддийских школах, наблюдалось определенное смещение акцентов, когда одни проблемы выходили на первый план, а другие отходили на второй или вовсе не рассматривались.

Чаньский принцип «не опираться на письмена» (кит. *бу ли вэнь цзы*), несмотря на столь явные даосские аналогии, отнюдь не является ново-

введением китайских чань-буддистов, привнесенным в эту школу исключительно под влиянием даосских текстов, а имеет самостоятельные буддийские истоки и восходит к фундаментальным положениям самого раннего, домахаянского буддизма.

Согласно раннебуддийской традиции, Будда на многие метафизические вопросы, касающиеся «начала и будущего вещей» (такие, как вечен или не вечен мир; бесконечен ли он или имеет пределы и т.д.), отвечал молчанием, полагая, что их решение ничего не дает для освобождения конкретного индивида от эмоциональной и нравственной «омраченности», которая является причиной страданий человека и препятствием к достижению «просветления», освобождающего его от всех заблуждений и страданий (см. [149, с. 396–399]). Более того, такого рода вопросы сами по себе могут стать серьезным препятствием к «просветлению», так как порождают привязанность к «имени и форме», которая также является причиной страдания и преодоление которой — необходимое условие «освобождения» от круговорота жизни и смерти. В буддийской традиции эти вопросы объединяются категорией *авьякрита* (санскр.) — «неразрешимых», «не имеющих ответа» или «невыразимых». В данном случае речь идет о вопросах, требующих «категорических» ответов (о том, что буддисты проводили различие между «категорическими» и «некатегорическими» вопросами, свидетельствует множество палийских сутр — например, «Поттхапада-сутра»).

Эти положения получили дальнейшее развитие и в буддизме махаяны. Представители его различных школ и направлений считали, что истинная реальность, суть вещей и явлений, сокровенный смысл бытия не могут быть адекватно выражены и описаны какими-либо языковыми средствами (см. [там же, с. 508]). Состояние «просветленного сознания», когда постигается истинная сущность вещей, наступает тогда, когда человек освобождается от привязанности к слову и знаку. Собственно, поэтому в «Ланкаватара-сутре», на которую опирались и мадхьямики и йогачары (а впоследствии и чань-буддисты), слова Будды называются «бессловесными». «Ланкаватара-сутра» устанавливает также приоритет интуитивного знания над книжным, ставя во главу угла опыт личного мистического переживания. Прежде всего необходимо «самому почувствовать мир духовного» (кит. *цзы цзюэ шэн цзин*), а не просто услышать или прочесть о нем. Чань-буддизм перенял тезис о первейшем значении личного опыта, говоря о необходимости «самопестования» (кит. *цзы сю*), «самопробуждения» (кит. *цзы у*), «самоисправления» (кит. *цзы чжэн*) (см. [110, с. 56]). Иными словами, в «Ланкаватаре-сутре» были заложены в сжатом виде практически все аспекты учения, которые затем получили особое развитие в чань.

В махаянских текстах нашел отражение и мотив «громоподобного молчания» Будды, которым он отвечал на вопросы метафизического характера. Согласно «Вималакирти-нирдеша-сутре»⁵⁷, пользовавшейся-

ся у чань-буддистов особой популярностью, Будда Вималакирти аналогичным образом отвечал на вопрос о природе недуальной реальности.

Идея невербального постижения истинной реальности была тесно связана с такими центральными категориями буддийской философии, как *нирвана*, *шуньята* (пустота), *анатман* (отсутствие индивидуального «я») и др., которые стали центральными и в чань-буддизме, но приобрели при этом иную окраску. Так, *нирвана* трансформировалось в категорию *дунь* у (яп. *сатори*), обозначающую состояние сознания, коренным образом отличающееся от состояния «абсолютного покоя», «преодоления земного бытия», предполагающего полное прерывание связей с этим миром и достижение «сверхбытия».

Концепция «внезапного просветления» также имеет корни в индийском буддизме. Спор о «постепенном» и «внезапном» просветлении встречается в «Ланкаватаре-сутре», а в «Вималакирти-нирдеша-сутре» есть такие строки: «В тот самый момент он внезапно постиг свою изначальную природу» (цит. по [110, с. 56]).

Исключительно важную роль в формировании практики чань-буддизма сыграло то, что отказ от абстрактных спекуляций и объяснения внеопытных понятий был обусловлен в буддизме стремлением выработать практические рекомендации по преодолению эмоционально-психологической «омраченности», препятствующей невербальной реальности. Прежде всего рекомендовалось вернуться к целостному, нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией.

Таким образом, методы постижения определенных идей, выработанных в буддизме, приобретали исключительно важное значение и рассматривались как первичные по отношению к их символическому обозначению, философскому выражению. В связи с этим огромную роль играла практика психической саморегуляции, которая должна была дать адекватные методы духовно-практического усвоения этого учения. Иначе говоря, «философия» Будды не просто открывала новое знание о реальности, она в конечном счете изменяла состояние всей психики, которая начинала «работать» в новом режиме — режиме «спасения» (см. [103, с. 119]).

В чань-буддизме, представлявшем сугубо практическое направление в китайском буддизме *махаяны*, придавалось особенно важное значение активному духовно-практическому освоению буддийского учения, делался особенный акцент на практике психотренинга, в результате чего идейно-теоретические, философские аспекты этого учения зачастую отодвигались на задний план. Примечательно, что в отличие от прочих школ китайского (и традиционного индийского) буддизма неотъемлемым элементом медитативной практики в школе Чань являлся совместный физический труд.

Чань-буддизм оказал глубокое влияние на литературу и искусство позднесредневекового Китая. В монастыре Шаолинь сложилась самобытная школа воинского искусства, несущая на себе глубокий отпечаток чаньской идеологии.

Учение чань-буддизма получило широкое распространение в Корее, во Вьетнаме и особенно в Японии.

§ 2

Характерные особенности учения дзэн-буддизма

Традиция дзэн стала распространяться в Японии в XII в. и за восемь столетий оказала заметное влияние на самые разные аспекты ее культуры, затронув не только традиции, духовное развитие и совершенствование личности самурая, но и способы художественного мировосприятия образованных слоев общества. Основные положения чаньской теории и практики, проникнув в японский дзэн-буддизм, были переосмыслены японцами и приобрели иную окраску.

В дзэн-буддизме истинная действительность, истинное бытие как таковое раскрывается не в словах и рассуждениях, а в **созерцании «невыразимого»**. В состоянии такого созерцания (сатори) человек сам превращается в «подлинную реальность», возвращается к своей «изначальной природе», переживает свою тождественность с Буддой (с безграничным и всепроникающим Абсолютом). Иными словами, он обнаруживает Будду в своей природе и таким образом как бы сливается с «пустотой» (санскр. *шунья*, кит. *кун*, *чжэнькун*, яп. *ку*). «Пустота» в буддизме не воспринимается как «несуществование», «отсутствие» или «прекращение», «мертвое и статичное ничто», «небытие», т.е. не имеет негативного смысла. «Пустоту» Абсолюта необходимо отличать от «пустоты» единичной вещи. Сам Будда в «теле Закона», в своей сущностной абсолютной ипостаси «пуст», в том смысле, что у него нет никаких атрибутов, никаких пределов, его нельзя определить. «Пустота» Абсолюта — отнюдь не пустота вакуума, ее сущность неизменна, вечно тождественна самой себе. В то же время каждая единичная вещь «пуста» лишь постольку, поскольку у нее нет собственной природы: красное является красным только по отношению к некрому и т.п., т.е. вещь имеет ограниченную природу, всегда зависимую от определенной точки отсчета. Следовательно, применительно к единичным вещам «пустоту» следует понимать прежде всего как отсутствие у них истинной сущности и наличие только сущности относительной.

Дзэн не является системой дхьяны в том виде, как ее практикуют буддийские школы в Индии или в других странах. Там под дхьяной при-

нято понимать своего рода медитацию, т.е. психические действия, с помощью которых достигается состояние углубленности, отключения от внешних воздействий путем сосредоточения чаще всего на определенном объекте. Изначально медитация была одной из трех составных частей комплекса буддийской практики совершенствования человека на пути к «спасению». Другие две — это моральные заповеди (наставления, санскр. *шила*) и «практика мудрости» (санскр. *праджня*). С течением времени медитация оформилась в самостоятельное направление сoterиологической практики. В буддологической литературе понятие «буддийская медитация» употребляется в двух главных смыслах: в широком — как синоним всей практики духовного и физического самосовершенствования (т.е. объединяет в себе «культуру психики», «культуру поведения» и «культуру мудрости»), в узком — как методы культивирования созерцания (в этом случае *дхьяна* относится прежде всего к «культуре психики», призванной развивать и совершенствовать «естественные» психические способности человека). В самой буддийской психотехнике выделяются два уровня: «культура действия» («четыре правильных усилия» — монах «производит волю», «упражняет и иницирует энергию», «прилагает и напрягает мысль» для невозникновения дурных и плохих феноменов, ради отстранения от дурных и плохих *дхарм*, «развивает сверхординарные силы» [103, с. 180]) и «культура концентрации» (практика *смрити*, санскр. «пристальное внимание», «самообладание», и практика *самадхи*, санскр. «пристальное сосредоточение»).

Большинство приемов *дхьяны* были заимствованы из *йоги*, обрели систематизированный вид уже на раннем этапе развития буддизма и в дальнейшем принципиальным изменениям не подвергались. Медитативная практика направлена на то, чтобы переключить все познавательные способности человека с внешних предметов на «внутренние», обеспечивая его постепенное углубление в себя (интроверсию) и достигая кульминации в трансе — «выныривании из себя» на самом глубинном уровне, лишенном всех прежних атрибутов «внешнего» и «внутреннего» бытия. Не случайно ядро медитативной практики в буддизме *тхеравады* составляют четыре стадии «пристального сосредоточения» («прекращение желаний», «полное освобождение от внешнего мира», «состояние невозмутимости», «состояние полной невозмутимости») и четыре «безобразных», или «бесформенных», состояния — трансы («бесконечности пространства», «бесконечности восприятия», «стадии ничто», «стадии невосприятия и не-невосприятия» (подробнее об этом см. [103, с. 188–190]).

Предварительным условием для достижения состояния «сосредоточения» является «обуздание» органов чувств, пристальное внимание к дыханию и телесным функциям и постоянный самоконтроль (практика *смрити*). Первые четыре стадии интроверсии отражают степени «сворачивания органов чувств» и «погружения» во «внутренний мир». В ходе этого «погружения» постепенно прекращается умственная активность —

сначала замедляется движение мыслей, потом мысль концентрируется в одной точке и останавливается, постепенно угасая, — это стадия невосприятия и не-невосприятия. Помимо этого растет безобъектность психической активности, которая достигает кульминации на «стадии ничто». В конечном итоге вся жизнедеятельность организма медитирующего оказывается сильно заторможенной (напоминает состояние каталепсии). Не случайно буддийская традиция объединяет все перечисленные выше ступени интроверсии категорией *шаматха* (санскр., букв. «покой», «невозмутимость», «отсутствие страсти», «приостановление», «прекращение» психических процессов).

По определению известного японского буддолога Д.Т.Судзуки, целью *дхьяны* является достижение состояния «абсолютной пустоты», когда от сознания не остается и следа и даже чувство отсутствия сознания покидает человека; все формы умственной деятельности исчезают, как и все вещи, все проявления жизни. Это можно сравнить с экстазом — но это не *дзэн*. Ибо сущность *дзэн-буддизма* «состоит в том, чтобы научиться по-новому смотреть на жизнь» [166, с. 159]. Такой новый взгляд на жизнь последователи *дзэн* называют *сатори*. Фактически это синоним «просветления» — *ануттара-самьяк-сам-бодхи*, слова, которым пользовался Будда с тех пор, как достиг «просветления» под деревом Бодхи: «*сатори* — это сущность *дзэн*, и без него *дзэн* — это не *дзэн* (курсив мой. — Д.Г.)» [там же, с. 164]. Поскольку *сатори* означает состояние сознания, где нет ни постигающего субъекта, ни постигаемого объекта, часто представляется, что оно может быть лишь состоянием «абсолютной пустоты», которая не имеет никакого значения для нашей повседневной жизни, полной горя, надежд и тревог. Но здесь необходимо учитывать, что *дзэн* ставит главный акцент на личном, конкретном опыте, лежащем в основе нашей повседневной жизни. Поэтому он лишен абстрактности и пустоты. В этой связи Д.Т.Судзуки подчеркивает, что, «если бы *сатори* (курсив мой. — Д.Г.) было простым обобщением или абстракцией, оно не могло бы быть основой „десяти тысяч вещей“» [там же, с. 215].

В японской догматической литературе термином «десять тысяч вещей» (*манмоцу*, кит. *вань ту*, т.е. «все вещи») определяется реальное, конкретно осязаемое бытие существ и предметов. В учении *дзэн-буддизма*, а также в философии *махаяны* в целом безатрибутный Абсолют, открывающийся «просветленному» во время переживания *сатори*, никоим образом не противопоставляется бытию единичных вещей. Более того, эта абсолютная, единственно безусловная реальность («абсолютная пустота») мыслится как бы «разлитой» во всем сушем: она повсеместна, охватывает всё и вся. В контексте учений школ *махаяны* Абсолют интерпретируется как нечто полное и совершенное, как «истинная таковость» (санскр. *татхагата*, *татхата*, яп. *синнэ*), «истинный вид *дхарм*» (яп. *сёхо-дзиссо*), «естество (природа) *дхарм*» (яп. *хоссё*). Не случайно одним из основных принципов *дзэн-буддизма* (и собственно буддизма

махаяны) является принцип дайсинко — «Великая вера» — вера в то, что все сущее имеет ту же «природу», что и Будда.

Следует подчеркнуть также, что сатори не есть состояние «абсолютной пустоты» в том смысле, что исчезают все формы умственной деятельности и все вещи, отпадают «ум и тело», «нет движения ни одной мысли». Этим характеризуется особое состояние транса — самадхи, возникающее в результате традиционной индобуддийской «медитации покоя» (имеется в виду, что главной целью дхьяны является «успокоение волнения чувств и мыслей»). Самадхи означает состояние «пустоты», «успокоенности сознания». Последнее предстает «чистым листом», на котором ничего нет. При достижении сатори на этом «чистом листе сознания» впервые появляется истинный образ (отпечаток) мира в его гармоничной целостности, где нет разделения на объект и субъект. Метафорой этого положения служит потускневшее от пыли зеркало: его старательно очищают, и тогда зеркало способно к отражению вещей.

Сатори отнюдь не какая-либо галлюцинация или гипнотический сон. Это совершенно нормальное состояние разума, в котором должен произойти «общий умственный переворот», своего рода умственное «крушение», неожиданно опрокидывающее старые аккумуляции интеллекта и закладывающее фундамент нового видения, в котором старые вещи будут рассматриваться в совершенно новом ракурсе.

Ум, покинувший первичный путь внешнего разделения и углубившийся в свою внутреннюю обитель первоначальной целостности, достигает состояния «гармоничного единомыслия», которое не знает разделения на субъект и объект. Таким образом, «просветление» — это состояние ума, в котором «отсутствует всякое разграничение». В этом плане и следует рассматривать состояние «отсутствия мыслей» (мусин), в котором пребывает «просветленный». Преодолев дуальное восприятие мира (источник всех без исключения ложных представлений), он обретает способность видеть вещи такими, какими они являются на самом деле (нёдзэ), т.е. постигает сокровенный смысл бытия — «природы Будды», но Будды как бытия высшего порядка. Именно в том смысле, что в состоянии «прозрения» происходит соединение с Абсолютом — беспредельным и безатрибутным, следует рассматривать сатори как состояние «абсолютной пустоты».

Продолжая индийское учение махасангхики (санскр., букв. «Великая община», одна из основных школ раннего буддизма), дзэн считает существование оппозиций фикцией: в действительности нет никакого различия между рождением и смертью, субъектом и объектом, нирваной и сансарой. Но осознать это человеку не дает дискурсивное мышление, основанное на принципе бинарной оппозиции и разрушающее гармоничное единство бытия. Человек начинает отчуждать себя от своей «внутренней природы», утрачивая целостное видение мира. Поэтому задача индивида состоит в том, чтобы путем совершенствования своего «внутреннего духовного опыта», развития «внутреннего видения» достичь состояния недоу-

альности (фуни), когда осознание своей глубокой причастности ко всему сушему устраняет мнимое существование противоположностей.

Согласно дзэнской философии, чтобы воспринимать мир «каков он есть», т.е. «очищенным сознанием», нужно прежде сломать привычные механизмы восприятия и мышления. А это достигается путем постоянно возобновляющегося духовного усилия, приводящего к развитию способности «внутреннего видения», к постижению «недвойственности» и «единотакости» всего сущего.

Буддизм мадхьямаки рассматривает постижение «истинно-сушего» как длительный процесс «созревания к просветлению» (см. [31, с. 172]). Это требует долгого духовного совершенствования, накопления нравственных заслуг и глубоких знаний в течение ряда жизней. В отличие от этого дзэн, наследовавший традицию Южной ветви чань, утверждает «внезапное просветление», интуитивное озарение, мгновенное схватывание сути, мгновенную мысль (тонгаку). Мгновенность переживания исключает возникновение всякой искусственности, концептуализации или дуалистичной идеи. «Пробуждение» предстает как нечто вполне естественное, почти осязаемое, оно рядом и может произойти в любой миг. При этом «схватывание сути» происходит как бы изнутри, переживается непосредственно. «Мгновенная мысль» просто и прямо выражает то, что практикующий «видит» и чувствует в момент «просветления».

В дзэн-буддийской практике главное внимание сосредоточивается на интроспекции, на развитии «внутреннего духовного опыта», на познании себя «изнутри». Ее цель состоит не в том, чтобы достичь состояния «сверхсознания», овладеть какой-либо специфичной формой познания сверхъестественного, а в том, чтобы углубиться во «внутреннее я», в котором еще не произошло раздвоения, достичь некой недифференцированной целостности. Собственно, поэтому состояние сатори имеет также название кэнсё: — букв. «постижение своей собственной природы».

В дзэн-буддизме сохраняется представление о творческой функции взгляда, но взгляд творит не Вселенную, не внешний макромир, а внутренний мир человека — в его изначальной чистоте, целостности и гармоничности. Здесь под творением подразумевается постижение, обнаружение своей «внутренней, сокровенной природы» в результате «продвижения в духе».

«Природа» же (яп. сё:, кит. син) не есть сущность человека, отличающая его от других людей, и не его индивидуальность. «Природа» — это некая «субстанция», которая существует изначальное, до рождения самого человека, — «природа Будды». Поэтому деление «природы» индивидуума и окружающего его мира на «внутреннюю» и «внешнюю» является условным и служит всего лишь инструментом для словесного выражения сущности «просветления».

В отличие от амидаистских школ дзэн-буддизм делает акцент на достижении «просветления» путем опоры на собственные силы (дзирики).

Иными словами, дзэнские школы рассматривают медитативную практику как средство выявления в себе «природы Будды». Таким образом, в дзэн-буддизме мы открываем одно из важнейших положений буддизма махаяны — «сушность (человека) есть Будда», наличие в каждом живом существе «природы» (естества) Будды. Это прекрасно выражено Хакуином дзэнди (кит. даши, букв. «Учитель дзэн»)⁵⁸ в его васане⁵⁹ «О сидячем дзэне» («Дзадзэн васан»): «Живые существа изначально являются буддами. Как не бывает льда без воды, так без живых существ нет и Будды» [18, с. 669]. С другой стороны, обладание «природой Будды» предполагает обладание всеми его качествами, в том числе высшей мудростью, благодаря чему и возможна реализация человеком «внутреннего видения».

Этому «внутреннему видению», развитию духовного опыта дзэн-буддизм придает самое большое значение, считая его фундаментом, на котором сооружается здание из слов и понятий.

Главный принцип, лежащий в основе традиции дзэн, — это **рост, или самосозревание, «внутреннего опыта»**. В процессе развития и совершенствования способности «внутреннего видения» дзэнские учителя придают исключительное значение области живота (точнее, ее нижней части — кит. дань тянь, яп. тандэн), которая рассматривается как сокровенный центр дыхания жизни, где живет изначальное бытие. По мнению современного исследователя дзэн-буддизма Канэку Сосэки, живот есть «центр человеческого тела, где живет изначальное бытие» (цит. по [201, с. 117]), а по словам Окада Торадзиро, «живот — это самое важное место, это „крепость“, где возможно появление святого, хранилище сокровенного» [там же]. Рассматривая роль тандэн во время сидячей медитации (дзадзэн), Кацуки Сэкида указывает на то, что «напряжение мускулов тела имеет тесную связь с духовным состоянием человека и что тандэн, который мы считали как бы руководителем телесной мускулатуры человека, имеет первостепенную важность для практикующего дзэн: он связан с развитием сосредоточения, с тем, что можно назвать духовной энергией» [78, с. 527].

Последователи дзэн-буддизма утверждают, что все формы, в которых проявляется дух дзэн (боевые искусства, фехтование, чайная церемония, икэбана), связаны с областью живота — именно там сосредоточена способность мистического вхождения в действие. Представление об области живота как сокровенном центре жизненной энергии не является открытием дзэн-буддизма. В «Упанишадах»⁶⁰, а также в даосизме «живот» или «нижняя часть живота» часто рассматриваются как «центр человеческого тела», как хранилище жизненной энергии. По китайским представлениям, дань тянь — это своего рода «энергетический резервуар» организма, некая внутренняя сфера, зона или область —местилище определенного вида *ци*. Ее называют еще «полем киновари», поскольку в даосской алхимии киноварь считается одним из основных ингредиентов «пилюли бессмертия», а слова «пилюля» и

«киноварь» обозначаются одним и тем же иероглифом. Помимо нижнего «поля киновари», даосская традиция насчитывает еще две (в других версиях — еще четыре) области *дань тянь* на разных уровнях человеческого тела. Именно в этих «полях» проходит различные стадии развития «бессмертный зародыш» (см. [173, с. 96]). Верхнее «поле киновари» находится в голове (в середине лба) и называется «дворец нирваны» (кит. *нивань гун*), а также «океан мозга» (кит. *нао хай*). В нем хранится дух *шэнь*, который считается правителем человека, контролирующим его добрые и дурные поступки. Среднее «поле киновари» расположено около сердца (под сердцем) и называется «пурпурный дворец» (кит. *цзян гун*). В нем хранятся *ци*. Нижнее «поле киновари» находится в трех *цунях* (около 5 см) ниже пупка (точнее, на три *цуня* внутрь тела от точки *ци хай*); его часто называют по наименованию точки *ци хай* (море *ци*). Последним термином обозначают также область, объединяющую среднее и нижнее «поле киновари» (см. [164, с. 258–259]).

Таким образом, мы обнаруживаем заимствование и включение элементов даосской религиозной практики «пестования жизни» в дзэнскую традицию.

§ 3

Распространение дзэн-буддизма в Японии

Имеются некоторые сведения о том, что еще в период Нара (VIII в.) и в начале эпохи Хэйан (IX в.) японцы, побывавшие в Китае, и китайские монахи, направлявшиеся в Японию для распространения учения Будды, были знакомы с отдельными аспектами теории и практики *чань* и даже пытались пропагандировать там *чань-буддийскую* доктрину. Однако миссионерская деятельность таких проповедников, как До:сё: (622–700), Даосюань (701–760), Гё:хё: (ум. в 797 г.), И-кун (IX в.), ощутимых результатов не принесла [32, с. 216]. Хотя *чань* оказал некоторое влияние на формирование японских школ Сингон и Тэндай, до конца XII в. в Японии о нем почти ничего не знали.

Указывая на китайские истоки японского дзэн, исследователи порой истолковывают этот факт весьма упрощенно, в том смысле, что *чань-буддизм* в XII–XIII вв. был «завезен» в Японию буддийскими монахами, совершавшими паломничество в Китай. Такая точка зрения, по существу, снимает саму проблему японизации *чань*, отрицая самобытный подход японцев к этому учению.

Безусловно, дзэн во многом воспроизводит свой китайский прототип. Вместе с тем, «пересаженный» в Японию и получивший развитие как самостоятельное течение, дзэн-буддизм претерпел глубокую трансформацию, обрел свои оригинальные черты и, как феномен своего

времени, сыграл важную роль в духовной культуре средневекового японского общества.

Распространение дзэн в Японии (конец XII — начало XIII в.) в значительной степени обусловлено историко-политическим процессом самоидентификации сёгунов (верховных главнокомандующих) с помощью нового для японцев направления буддизма. В то же время укоренение дзэн на Японских островах не следует связывать исключительно с особенностями менталитета военного сословия — самураев. Речь, как нам представляется, может идти о **потенциальной возможности для дзэн-буддизма вписаться в японский культурный контекст.**

С одной стороны, укоренение дзэн-буддизма в Японии объясняется, в частности, тем, что он отвечал общему **интровертному направлению**, в котором эволюционировала японская культура.

С другой стороны, дзэнское учение соответствовало назревавшим переменам в духовной жизни японского общества XII–XIII вв. В эпоху Камакура (1185–1333) и новое военное сословие самураев, и старое сословие родовой аристократии получили возможность посредством дзэн-буддизма приобщиться к достижениям культуры соседнего Китая, переживавшего в тот период (эпоха Сун, 960–1279) настоящий культурный ренессанс (после расцвета китайской классической культуры при династии Тан, 618–907). Именно в то время вновь после перерыва в несколько сотен лет возобновились оживленные контакты между Японией и Китаем: японцы заимствовали все достижения сунской эпохи, включая и чань-буддизм.

К тому времени, когда чань-буддизм проник в Японию, он уже имел долгую историю и претерпел эволюцию в сторону усиления в нем секуляристских тенденций. То учение чань, с которым познакомились японцы, имело уже мало общего с идеями его ранних проповедников и харизматических наставников, с их аскетизмом и протестом против любых форм ритуала, против авторитетов и догм. Иными словами, в Японию проник «поздний» («загрязненный») чань эпохи Сун, утративший свои изначальные черты.

Распространение дзэн-буддизма в Японии связано с деятельностью Мё:ана Эйсай (1141–1215) и Эйхэя До:гэна (1200–1253). Первый из них начал свою религиозную деятельность в монастыре, находившемся недалеко от горной вершины Хиэй. Он совершил два путешествия в Китай (в 1168 и 1187 гг.) с целью самосовершенствования. Вернувшись домой, награжденный титулом «Мастер Линьцзи-цзун», он в 1191 г. возглавил школу Риндзай. Доктрина этой школы была воспринята как аристократической, так и обычными людьми. Она превратилась в идейную опору оформившегося в то время сословия самураев.

Свое учение Эйсай создал, соединив эзотеризм школы Тэндай со специфичной дзэнской «прямизной» (непосредственностью и простотой способов выражения и методов обучения). Основой Риндзай является

положение о «внезапном озарении». Для его достижения учителя дзэн-буддизма ввели систему различных методов, среди которых особое место занимает канна дзэн — практика размышления над коанами, созерцание коанов.

Коан (кит. гунъань, букв. «публичный акт») первоначально обозначал официальный документ в системе китайской бюрократии. В дзэн-буддизме этим словом стали обозначать специальные вопросы-загадки, которые учитель ставил перед своим учеником. Коан исторически связан с дзэнскими диалогами мондо (кит. вэньда), которые являются важным моментом на пути к «просветлению». Смысл и решение коанов находятся вне рамок обыденной логики. Коаны — это своеобразные, парадоксальные тексты, сознательно нелепые, бессмысленные, алогичные сочетания слов, целью которых является разрушение мыслительных стереотипов, переструктурирование сознания, подталкивание его к интуитивному восприятию. Над высказыванием, завершающим коан, так называемым хуа тоу (букв. «концы», «обрывки фраз»), предлагается постоянно размышлять, чтобы отыскать его зашифрованный смысл. Коан не может быть решен при помощи ума. В рамках жестко организованного мышления он неразрешим. Его «логика» может быть названа «текучей». Интуитивное восприятие — единственный адекватный способ понимания коана.

Наибольшее недоумение может вызвать поразительная и необъяснимая на первый взгляд противоречивость не только коанов и мондо, но и вообще дзэнских текстов, когда об одном и том же предмете в одном месте говорится одно, а в другом — прямо противоположное⁶¹, когда одни и те же образы наделяются взаимоисключающими, с нашей точки зрения, признаками, когда один знак содержит несовместимые, полярные элементы.

Однако за внешней абсурдностью и бессвязностью дзэнского текста кроются своя внутренняя логика и упорядоченность, обусловленные специфическими функциями, которые выполняет текст в системе дзэн-буддизма. Одна из главных задач дзэнского текста в том, чтобы потоком парадоксальных утверждений, двусмысленностей и иносказаний разрушить веру неискушенного читателя в здравый смысл, развить его интуитивное восприятие, способность к «внутреннему видению». В связи с этим дзэнский текст становится квазитекстом, в котором заложена программа самоуничтожения. Вследствие своей противоречивости и абсурдности текст теряет всякий конкретный смысл, превращается в чистый объект, расширяется до безграничья буддийской «пустоты» (санскр. шунья). И уже потом интуиция из шуньи опять возвращает смысл, но обновленный, нюансы которого закрыты для непосвященного. Для своего понимания дзэнский текст требует взгляда «изнутри», «вхождения» в систему дзэн, постижения дзэнской психологии и принятия дзэнских ценностей.

До:гэн, основатель другого направления дзэн — школы Со:то:, предложил для достижения сатори применять исключительно классическую

«сидячую медитацию» (дзадзэн): от адепта, сидящего в «позе лотоса», требовалось «предаться исключительно сидению» (сикан-тадза). По мнению До:гэна, лишь спокойное сидение, не отягощенное какими бы то ни было размышлениями и специально поставленной целью, позволяет практикующему реализовать присутствующую в нем от рождения «сушность» Будды. При этом во время дзадзэн отдавалось предпочтение равномерному естественному дыханию. Никакие дополнительные объекты, например коаны, на которых концентрировалось внимание, не использовались; предполагалось полное избавление от каких-либо мыслей и образов (яп. кодза мокусё: дзэн, кит. ко цзо мо чжао сё чань — беспредметная медитация «неподвижного сидения и безмолвного озарения»). По мнению Абэ Сигэру, «исключительное сидение» являлось для До:гэна не средством достижения «просветления», а «просветлением как таковым»; высшей религиозной практикой, в которой заключено «просветление» [26, с. 45].

Позже, в начале XVII в. в Японии получило распространение еще одно направление дзэн-буддизма — Обаку-сю:. В качестве средств, ведущих к достижению сатори, использовались «сидячая медитация» и коаны, но в отличие от прежних школ дзэн-буддизма последователи Обаку поощряли амидаистскую практику нэмбуцу (кит. няньфо — «думание о Будде») ⁶². В то же время Будда Амида воспринимался ими не как трансцендентальное существо, а как «природа Будды», заключенная в сердце верующего. Поэтому и рай Будды Амиды воспринимался не как находящийся далеко на Западе, а как «Чистая земля» в человеческих сердцах.

В Японии получил широкое распространение не «**ЧИСТЫЙ** ДЗЭН («**ЭТАЛОННЫЙ**»)), а его **ЭКЛЕКТИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ**, характерной особенностью которого являлось привнесение в учение дзэн-буддизма новых идей (элементов теории и практики школы «Чистой земли», некоторых положений школ Сингон и Тэндай ⁶³), с одной стороны, и активное использование и усвоение «внешних» (небуддийских) учений ⁶⁴ (даосизм, конфуцианство) — с другой. Так, в основанном Эйсаем в 1202 г. монастыре Кэнниндзи в Киото имелись специальные помещения для отправления ритуалов Сингон и Тэндай. Однако в отличие от старых буддийских школ, отдававших предпочтение теологии и мистике, Эйсай придавал первостепенное значение практической деятельности, внутреннему самосовершенствованию, медитации, строгому соблюдению заповедей монашеского кодекса.

Пропаганду эклектического дзэн продолжили и ученики Эйсы — Гёю (ум. в 1241 г.) и Эйтё (ум. в 1247 г.), деятельность которых в основном протекала в районе Канто. Гёю совмещал практику дзэн и эзотерическое учение школы Сингон (яп. миккё:). Он возвел непосредственно в цитадели Сингон — на горе Коя — часовню Конгосаммай-ин, где устраивал ритуальные эзотерические службы. Эйтё также совмещал дзэн с учениями Тэндай и Сингон.

Высокой степенью синкретизма отличается учение такого крупного дзэнского наставника, как Энни Бэнъэн (посмертное имя — Сё:ицу-кокуси, 1202–1280). Вначале он изучал дзэн-буддизм у Эйтё и Гёю, от которых унаследовал интерес к эзотерическому буддизму. Потом Энни побывал в Китае и наряду с буддийскими текстами привез оттуда немало конфуцианских сочинений. Одним из первых он начал пропагандировать в Японии чжусянские идеи и пытался совмещать их с дзэнскими. По его замыслу, в основанном им в Киото монастыре Тофукудзи должны были объединиться все самые мощные индийские, китайские и японские буддийские традиции. Главным в его школе Сё:ицу-ха считалось изучение дзэн, но при монастыре имелись также специальные залы, в которых отправлялись ритуалы Сингон и Тэндай. Сам Энни поддерживал тесные контакты с монахами этих школ, что наложило отпечаток на его учение. В своих проповедях и лекциях он также активно проповедовал теорию «единства трех учений» (буддизма, даосизма и конфуцианства).

Мухон (Синти) Какусин (1207–1298), основатель школы Хатто:-ха, проповедовал совместную практику дзэн и миккё:, поэтому в его монастыре помимо ежедневных четырехразовых занятий сидячей медитацией практиковались ритуалы Сингон.

Несмотря на очевидные отличия принципов дзэн-буддизма от эзотерического учения школы Сингон, дзэнские наставники (особенно в школах Сё:ицу-ха и Хатто:-ха) охотно заимствовали разные положения теории и практики миккё:. На раннем этапе распространения традиции дзэн в Японии это было одним из способов достижения компромисса, чтобы противостоять нападкам со стороны более влиятельных школ. Дзэнские проповедники умело приспособлялись к обстоятельствам и использовали чужие концепции для подкрепления собственных положений, что, безусловно, обогащало учение дзэн-буддизма, делало его более гибким и жизнестойким. Впоследствии такой чисто прагматический подход сменился сознательным интересом к идеям эзотерического буддизма.

Из эзотерического учения Сингон пришла в дзэн и получила широкое распространение теория сокусин дзё:буцу — «в этом теле стать Буддой», являющаяся одной из основополагающих в учении Ку:кая, основателя школы Сингон. Теория сокусин дзё:буцу соединилась с дзэнским принципом недualности (фуни) и находила живой отклик, особенно в среде широких народных масс.

На протяжении XIII–XIV вв. дзэн-буддизм имел прежде всего религиозную окраску и был представлен школой Риндзай. В этом раннем периоде развития оформились два основных центра дзэн-буддизма: Киото и Камакура. Дзэн-буддийское направление в Киото содержало элементы эзотерических доктрин (учения о «Чистой земле»), которые могли бы привлечь внимание образованной аристократии. В Камакура, где значительная часть здешних монахов были переселенцами из Китая, ситуация

заметно отличалась. Поскольку языковой барьер был весьма существенным и им приходилось разворачивать свою деятельность среди менее образованного самурайского сословия, они были вынуждены адаптироваться к конкретным условиям и представлять учение коанов в форме, наиболее подходящей для своих японских последователей.

Но именно гибкость и способность к адаптации на протяжении всей его долгой истории существования в Японии во многом объясняет огромное влияние дзэн-буддизма на широкие слои японского общества. К тому же привнесение в дзэн новых идей, активное усвоение и использование «внешних» (небуддийских) учений (даосизм) обогащало его, делало жизнестойким.

Наиболее выдающимся учителем дзэн-буддизма раннего периода Муромати (XIV–XVI вв.) является Мусо: Сосэки (1275–1351) — настоятель ряда крупных дзэнских храмов. Он получил титул «Учитель страны» (Кокуси), присваивавшийся самым уважаемым в обществе буддийским иерархам. Взгляды Мусо: и его последователей нашли отражение в литературном течении *годзан бунгаку* — «литература пяти гор» (см. Введение). Крупнейшими представителями этой литературы являлись Кокан Сирэн (1278–1346), Тюган Энгэцу (1300–1375), Гидо: Сю:син (1325–1388), Дзэккай Тю:син (1336–1405), Иккю: Со:дзюн (1394–1481).

Благодаря спонтанности и афористичности дзэн-буддизм глубоко проник в те области искусства, где были важны импровизация и интуиция, дал возможность последователям дзэн реализовать свои творческие импульсы и ощутить причастность Дхарме и радость жизни.

В дзэнских монастырях художниками-монахами создавались монохромные пейзажные свитки по китайским образцам. В них запечатлены моменты «созерцания» и «просветления», освобождающего от всего преходящего и временного. Техника их исполнения — *суйбоку* основывалась на сопоставлении тушевых мазков и пятен различной интенсивности, их соотношении со свободным пространством свитка. Выполненные такими крупными мастерами, как Мокукан (середина XIV в.), Као Нинга (ум. в 1345 г.), Бомпо (1348–1426), эти свитки сами становились предметом религиозного размышления и созерцания. До XV в. монохромная живопись целиком оставалась в пределах дзэнских монастырей. Одна из наиболее знаменитых школ монохромной живописи была образована при дзэнском монастыре Сёкоудзи в Киото. Позднее, в XVII в., появилась самобытная «живопись дзэнских монахов» (*дзэнга*), в которой «путь»⁶⁵ дзэн достиг своего наивысшего выражения.

С XIV–XV вв. (эпоха Муромати) началась социально-культурная история дзэн-буддизма в качестве системы японского образа жизни. На эту эпоху приходится наивысший расцвет дзэн в Японии. Дзэнские монахи выступали в роли советников и наставников в сёгунском и императорском окружении. К ним также обращались за содействием военные, государственные чиновники, художники и поэты. В XV в. дзэн-буддизм приобрел

рел особую значимость в культурной жизни Японии. Он дал толчок развитию новых направлений в области живописи, поэзии и драматургии.

Дзэнские мастера позднего средневековья были не только религиозными, но и культурными деятелями. Среди них особое место занимает Хакуин Экаку, один из величайших учителей дзэн-буддизма, знаток дзэнской мудрости, оригинальный художник и каллиграф, поэт и религиозный реформатор.

§ 4

Эпоха Токугава.

Жизнь и реформаторская деятельность

Хакуина Экаку

Хакуин родился и прожил всю свою жизнь в деревне Хара в районе Суруга (в настоящее время префектура Сидзуока), находившемся у подножия горы Фудзи. Люди говорили: «В Суруга имеются две чудесные вещи — зеленая гора Фудзи и Хакуин из Хара» [250, с. 119].

Хакуин (настоящая фамилия Сугияма — по отцовской линии, Нагасава — по материнской линии, Хакуин⁶⁶ — псевдоним; мирское имя — Ивадзиро) появился на свет в 25-й день 12-го месяца 2-го года Тэйкё: (Дзё:кё:) (по европейскому летосчислению — 19 января 1686 г.). Умер 18 января 1769 г.

Отец Хакуина был выходцем из самурайской семьи Сугияма. Судя по скудным биографическим сведениям, Сугияма проживали в деревне Нисиура, расположенной неподалеку от Хара. Дед Хакуина по имени Дайзуй был дзэнским священнослужителем. С его именем связана перестройка дзэнского храма Сё:индзи в деревне Хара. Родители Хакуина владели небольшой гостиницей Омодака-я, где останавливались крупные феодальные владельцы (даймё:) и начальники их войск, проезжавшие через Хара в Эдо и обратно.

Первые религиозные знания мальчик получил от своей матери, принадлежавшей к школе Нитирэна (см. гл. II, § 4). В возрасте пятнадцати лет Ивадзиро поступил в дзэнский храм Сё:индзи, находившийся в его деревне. В этом храме учителем Танрэем Содэном он был посвящен в монашеский сан и получил имя Экаку (букв. «мудрый журавль»), а став в 1716 г. настоятелем храма Сё:индзи, он принял псевдоним Хакуин (см. [249, с. 39]).

Вскоре Хакуин направился в храм Дайсё:дзи в соседнем городе Нумазу, где три или четыре года совершенствовал свои знания в классическом китайском языке, изучение которого являлось важной частью образования. Но здесь молодой человек разочаровался в монастырской жизни. «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» не отвечала в достаточной степени его духовным потребностям. Хакуин даже начал сомне-



Хакуин Экаку (1686–1769) — автопортрет
XVIII в. Эпоха Токугава

ваться в том, что учение Будды принесет ему освобождение от заблуждений и страданий.

Гонимый внутренним беспокойством и жаждой познания, Хакуин отправился в путешествие. Некоторое время он провел в монашеском зале для упражнений при храме Дзэнсодзи, расположенном неподалеку от Хара. По словам самого Хакуина, он пустился в путь, полный надежд начать настоящее обучение, преодолеть все трудности на пути к «просветлению», как это делали выдающиеся дзэнские наставники прошлого. Однако эти надежды не оправдались. Он обнаружил, что, вопреки его ожиданиям, монахи Дзэнсодзи вовсе не занимаются многодневными изнурительными медитациями, а попросту изучают собрания дзэнской поэзии. Такова была его первая встреча с представителями дзэн «неподвижного сидения и безмолвного озарения» (кодза мокусё: дзэн).

Вскоре он испытал, возможно, более тяжелое разочарование. Главный настоятель храма Дзэнсодзи в одной из своих лекций обратился к стиху, касавшемуся жизни великого чаньского наставника Яньтоу Цюаньхо (яп. Ганто: Дзэнкацу, 828–887). Личность Яньтоу заинтересо-



Хвала Великому бодхисаттве подземного мира.
Каллиграфия Хакуина (XVIII в.)

вала Хакуина, и он отправился в книгохранилище, чтобы ознакомиться более подробно с его биографией. Узнав, что тот был убит разбойниками и никто не услышал его предсмертный крик, юный Хакуин разуверился в том, что он, обыкновенный монах, может избежать адского огня и мук в будущем, если даже великий наставник прошлого не способен был защитить себя от разбойников. Данное открытие развеяло все надежды и чаяния, которые Экаку связывал с буддийским духовенством. Дзэн потерял для него всякий интерес.

Весной 1704 г. Хакуин вместе с двенадцатью монахами направился на запад. В храме Дзуиндзи в провинции Мино он встретился с местным настоятелем, поэтом Бао Сотуку, более известным как Бао-ро:дзин («Почетный старец Бао», 1627–1711), который разбудил его литературный талант. Однажды летом поэт принес несколько книг из своей библиотеки, чтобы просушить на солнце. Увидев эти сокровища мудрости, потрясенный Хакуин открыл одну из книг. Это был сборник чань-буддийских сочинений периода Мин (1368–1644) — «Побуждение ученика пройти сквозь препятствия Чань» (кит. «Чань гуань цз цзинь»). С той поры Хакуин вновь обратился к дзэн-буддизму, решил упорно работать, пока не достигнет «просветления». Он снова стал путешествовать и посещать буддийские храмы, твердо веря, что эти странствования способствуют продвижению по пути к Истине. Этот период его жизни — жизни странника — закончился, когда Хакуин вступил в храм Эйгандзи в провинции Этиго. Здесь, после четырех лет интенсивной и самоотверженной медитации над коаном «Му» учителя Чжао Чжоу (см. примеч. 84), он впервые достиг «просветления». В 1708 г. он обратился к учителю Этану⁶⁷, который воспитывал в нем качества «оцепенения» (безразличия к боли).

После того как Хакуин совершил путешествие по стране, его мистический опыт стал глубже и совершеннее. В 1716 г. он принял решение навсегда остаться в храме Сё:индзи, где он когда-то начинал свой путь к Истине, и превратил его в крупный центр буддийского движения периода Токугава (1603–1867) (см. [200, с. 244–246; 260, с. 150–153]).

Деятельность Хакуина и в религиозной, и в художественной сферах разнообразна и плодотворна. Написав множество трактатов на японском языке, он сделал учение дзэн-буддизма доступным для мирян. Его работы, где он излагает свой уникальный духовный опыт, свидетельствуют о его замечательном литературном таланте. Возможно, в трактатах Хакуина мы находим более детальное описание практики дзэн, нежели во всей литературе по дзэн-буддизму. Это одна из самых интересных личностей в истории японского буддизма.

Жизнь Хакуина приходится на середину эпохи Токугава. В рассматриваемый период буддизм оказался в состоянии затянувшегося кризиса. Этот кризис, как указывает А.М.Кабанов, отчасти был обусловлен «причинами внутреннего порядка: в значительной степени буддизм исчерпал

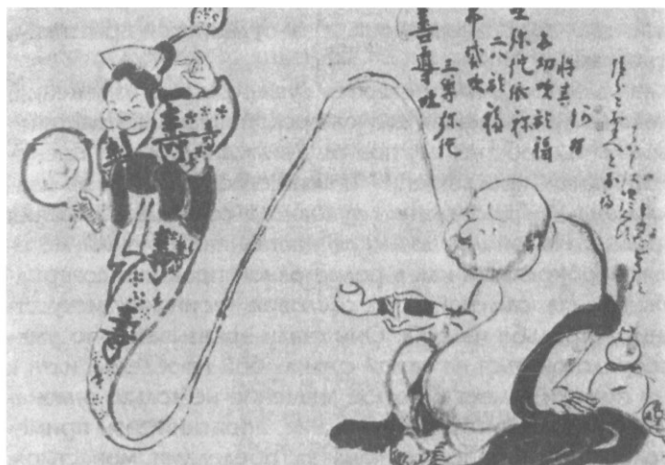
свой внутренний и интеллектуальный заряд; а отчасти — внешними: переориентацией официальных кругов на новую идеологию — чжусянство и одновременно всплеском национального самосознания, который нашел отчетливое воплощение в трудах ученых кокугакуся (приверженцы „национальной науки“. — Д.Г.), стремившихся возродить национальную религию японцев — синто: (курсив мой. — Д.Г.)» [32, с. 278]. Со второй половины XVI в. буддизм начал утрачивать гегемонию в культурной и идеологической сферах, чему в немалой степени способствовало распространение дзэнскими монахами идей неоконфуцианской философии. Сокрушительный удар буддизму, от которого он так и не смог окончательно оправиться, нанесли в конце XVI в. сё:гуны Ода Нобунага (1534–1582) и Тоётоми Хидэёси (1536–1598), рассматривавшие уничтожение политической и экономической независимости крупных монастырей как важный элемент своей деятельности по объединению страны.

На эпохе Токугава лежала особая интеллектуальная печать, глубоко отличающая ее от предыдущих эпох. По словам Н.И.Конрада, «это почти что рационалистическая эра „просвещения“» [87, с. 22]. Характерная для всего периода рациональная тенденция мышления сказалась в главных направлениях общественной мысли: «китайской науке» (сюсигакуха) и «национальной науке» (кокугакуха). Первое развивалось под знаменем неоконфуцианства, по пути, указанному знаменитым Чжу Си (1130–1200). Второе пыталось возродить древний синтоизм.

Характеризуя период Токугава, японский исследователь дзэн-буддизма Фурута Сё:кин отмечал, что это была эпоха возрождения литературного движения, национальной науки и культуры. Дзэн-буддизм, как было упомянуто, в основном скептически относился к письменной традиции, предпочитал устную форму передачи. А в середине периода Токугава письменность и образованность особо почитались, в результате чего наряду с возрождением национальной науки и литературы, подъемом конфуцианства развернулась довольно острая критика как дзэн-буддизма, так и буддизма в целом (см. [250, с. 118]).

Дзэн утратил былое влияние в религиозной сфере, лишившись покровительства и официальной поддержки со стороны властей. Монастыри годзан постепенно начали приходить в упадок.

Проанализировав конкретную ситуацию, в которой находился дзэн-буддизм в эпоху Токугава, прежде всего стремление возродить «национальную науку», Фурута Сё:кин отмечает: «Нельзя утверждать, что у Хакуина-дзэндзи это стремление не нашло отражения. И то, что позже Хакуин стал патриархом возродившейся школы [Риндзай] в нашей стране, наводит на мысль о том, не следует ли рассматривать облик буддизма и дзэн-буддизма с точки зрения идейных течений этой эпохи; не являются ли они (эти идейные течения. — Д.Г.) первой причиной замыслов реформации дзэн-буддизма» (цит. по [250, с. 120]).



Бодхисаттва Майтрейя, Будда грядущего (яп. Хотей),
выдувающий благополучие. Художник Хакуин. XVIII в.
Эпоха Токугава

Хакуин, почувствовав столкновение дзэн с идейными течениями Токугава, реформировал дзэн-буддийское учение, сообразуясь с японским менталитетом, с одной стороны, и конкретными запросами эпохи — с другой.

Школа Риндзай, которая раньше ориентировалась на правящие круги Киото и знатные слои населения, в результате деятельности Хакуина стала опорой простого народа. Под влиянием идей конфуцианства (особенно этико-политического учения Мэн-цзы, ок. 372–289 гг. до н.э.) он выступал за уважительное отношение к народу, за «гуманное правление»: «Когда правитель любит народ, тогда государство процветает... мудрый правитель всегда думает о простом народе, а глупый правитель думает исключительно о вышестоящих... когда думают о вышестоящих, мудрость и добродетель исчезают, народ негодует, люди нищают, страна гибнет» (цит. по [19, с. 112]). В то же время Хакуин заботился о духовном развитии этих «вышестоящих» — феодалов-даймё. Советы, с которыми Экаку обращался к даймё, составляют содержание многих его работ. Эти поучения преподносились в форме писем.

Учитывая специфику токугавского периода, Хакуин ставил акцент на занятие дзэнской практикой в «ходе действий» (т.е. на ее активные методы), отвергая стремление к спокойной жизни в горных храмах, к занятиям только «сидячим дзэном» в состоянии «неподвижного сидения и

безмолвного озарения» (яп. кодза мокусё; кит. ко цзо мо чжао). Он многократно критиковал эту разновидность дзэн-буддийской практики в первой части «Оратэгама».

В эпоху Токугава дзэн-буддизм претерпел существенные изменения: произошло дальнейшее приближение его к мирской жизни, к практическим запросам времени. Собственно, поэтому внимание было перенесено с идеи «пассивного» просветления (являвшегося следствием дзадзэн — «сидячего дзэна») на достижение духовного совершенствования на обыденном уровне. Например, дзэнские наставники обучали методам самоконтроля, необходимым как в религиозной практике созерцания, так и в важных для самурайского сословия «воинских искусствах» — фехтовании, стрельбе из лука. Они стали доказывать, что умение мгновенно сосредоточиться на самой сути любой проблемы, идти к цели, невзирая на помехи, имеет большое значение не только в монашеской, но и в мирской жизни. Иными словами, японский дзэн применял основные положения китайского чань за пределами монастыря. Обучение повседневному поведению включало этический момент, ориентировало на упорядоченность социальных связей, что было основой конфуцианской системы нравственных представлений. Недаром именно дзэнские монастыри, распространявшие в средневековой Японии китайскую культуру, были источником конфуцианских идей, там переписывались книги конфуцианского толка.

В разработанную им систему дзэн-буддийской практики «самопреобразования психики» и «совершенствования духа» Хакуин включил также даосские методы «пестования жизни» («взраживание жизни», кит. ян шэн, яп. ё:дзо)⁶⁸. Его «Ясэн канна» («Задушевные беседы в ночной лодке»)⁶⁹ и отдельные разделы «Оратэгама»⁷⁰ посвящены обсуждению именно этих проблем. В указанных трактатах Хакуин рассказывает о том, как страдавший трудноизлечимой болезнью (по всей вероятности, нервным расстройством), вызванной чрезмерной медитацией, в возрасте 29 лет он отправился к отшельнику Байю (яп. Хакую:) из Сиракава (на севере от Киото) и там овладел способами исцеления этого тяжелого заболевания. Среди этих способов особое место, по мнению Хакуина, занимает метод «внутреннего видения», *найкан*. Разъясняя суть этого метода, Хакуин делился своими сокровенными духовными переживаниями.

Описания Хакуином его внутреннего опыта представляют особую ценность. Как уже было упомянуто, внутренний опыт служит фундаментом дзэн-буддизма, над которым воздвигается здание из слов и понятий. Сам же «духовный опыт» предполагает сосредоточение на «невыразимом», «невыразимом», находящемся внутри человека. Этого не охватить мыслью, не высказать словами, но можно особым образом почувствовать, погружаясь в состояние *сатори*.

Следовательно, описание собственно внутреннего духовного опыта практически неосуществимо. Поэтому коаны обычно заканчиваются

простым утверждением: «И он достиг озарения», а наивысшие результаты в дзэн-буддийской практике характеризуются такими словами, как «чистота духовного видения», «достижение свободы», «ощущение моши Вселенной». Но о том, в чем, собственно, заключается само «просветление», каким образом оно достигается, какими переживаниями сопровождается, обычно упоминаний нет (см. [200, с. 247–248]).

Однако Хакуин сумел выразить словами «невыразимое» в своем трактате «Оратэгама», где изложил свой внутренний духовный опыт, обуславливающий способность к интроспекции, к самоанализу, к самонахождению.

§ 5

Суть и специфика учения Хакуина о «внутреннем взгляде» (найкан)

В системе учения и практики школы Дзэн «**взгляд**» (кан/миру — «видеть») имеет первостепенную значимость. Дзэн прямо указывает на необходимость развивать способность «**видения**» **реальности**. Акцент на «**видении**» засвидетельствован многочисленными высказываниями и чаньских, и дзэнских учителей. Так, учитель чань Хуайхай Байчжан (720–814), на которого часто ссылается Хакуин в «Оратэгама», говорил: «Если у ученика взгляд равен взгляду его Учителя, то он может самое большее достичь половину того, чего достиг его Учитель. Только когда взгляд ученика превосходит взгляд его Учителя, он заслуживает Поучения» [176, с. 46].

Под «взглядом» здесь подразумевается созерцание, некое духовное, внутреннее зрение. В результате развития и совершенствования «внутреннего видения» открывается принципиально новое измерение мира — духовный аспект бытия, в котором предметы и события приобретают иной, духовный смысл, доступный лишь созерцанию и неуловимый для чувственного зрения. «Взгляд» в контексте дзэнского мировосприятия — это «**пробужденный взгляд**», **интенсивное понимание, позволяющее проникнуть в глубь вещей** (вещи, как и сознание, имеют две стороны: ту, которая воспринимается обычным способом, и «скрытую сущность», которая обнаруживается только в «прозрении»). Иными словами, это не просто прозрение, а **прозрение, содержащее «видение-знание»** истинной реальности «как она есть».

«Зрительный компонент» дзэнской медитации восходит к одной из составляющих традиционной индобуддийской практики духовно-физического самосовершенствования — к «культуре высшей мудрости» (санскр. праджня). В буддизме тхеравады, точнее, в абхидхармической литературе всех школ раннего буддизма, в которой предпринимаются

попытки систематизации учения сутр, для обозначения «высшей мудрости» (санскр. *праджня*) часто употреблялся еще один термин — *випашьяна* (букв. «внутреннее зрение», «истинное видение»).

Согласно тхеравадинским комментаторам Палийского канона, под *випашьяной* подразумевается понимание возникновения и прекращения дхарм, а также постижение четырех благородных истин⁷¹, т.е. познание буддийской доктрины рассчитано на личность интеллектуально-мистического типа, стремящуюся к «знанию-прозрению» (см. [103, с. 182]).

Если «медитация покоя» (санскр. *шаматха*) должна была «очистить» сознание от всех прежних объектов и заполнить его безобъектным «ничто», то «инсайт-медитация» (от англ. *insight* — «способность проникновения», «проницательность»), как часто называют *випашьяну*, не затрагивая содержания познавательных актов, изменяла сам их смысл. Ее основная цель заключалась в проникновении в «суть» вещей. Смысл культивирования *випашьяны*, по мнению ранних буддистов, состоял в том, «чтобы научить пониманию и формированию ментального образа мира как совокупности дхарм — изменчивых (*анитья*), лишенных самости (*анатман*) и подверженных страданию (*духкхе*)» [там же, с. 190].

Таким образом, практика «внутреннего видения», составляющая ядро дзэнской медитации, возникла не на пустом месте. За нею стоит индo-буддийская традиция духовно-физического самосовершенствования, основные приемы которой были разработаны и систематизированы на раннем этапе развития буддизма. Действительно, трудно найти в буддийских текстах описание медитативной практики, в которой способность адепта к интроспекции и интроверсии (постепенному углублению в себя) не занимала бы центрального места.

Однако необходимо также принять во внимание влияние на методы психотехнической практики *тхеравады* специфических целей дзэнской медитации. В «силовом поле» этих целей методы индoбуддийской традиции (в том числе и *випашьяны*) приобретают уже иной характер, вступают в иные отношения друг с другом и в конечном счете дают иные результаты.

В контексте *випашьяны* «спасение» (*нирвана*) непосредственно связывается с кропотливой аналитической работой по разложению реальности на дхармы-элементы и их классификации. Иными словами, «правильное видение» есть не что иное, как «правильное понимание», через которое достигается «успокоение дхарм». Именно с «правильным видением» в раннем буддизме связана «перекадровка» реальности в буддийских терминах. Ради этой цели создаются многочисленные классификации и числовые списки дхарм, наблюдаемых в интроспекции, и в конечном счете вырабатываются теоретические основы буддийского восприятия мира: теория дхарм, закон взаимозависимого возникновения (санскр. *pratitya-samutpada*) и отсутствие «самости» у дхарм (*анатмавада*) (подробнее об этом см. [там же, с. 193]).

Согласно Е.А.Торчинову, *випашьяна* означает «аналитическое созерцание, осуществляемое после достижения цели *шаматхи* и параллельно с нею» [171, с. 229].

В то же время дискурсивное познание буддийской доктрины рассматривается последователями *тхеравады* в качестве ступени к более высокой цели — «освобождающему прозрению». Само «прозрение», в свою очередь, трактуется как освобождение от уз *сансары*, прекращение сансарного существования. Стремление выйти из круга *сансары*, видимо, связано с представлением о том, что движущей силой, изначальным состоянием человеческого бытия является космическая сила *авидья* (неведение), постепенное преодоление которой и приводит к полному избавлению от всех порождаемых ею невзгод.

С точки зрения древних китайцев, «изначальная природа» всего (кит. *син*, яп. *сё*;) чиста, совершенна и нужно лишь не мешать ей вывиться (эта точка зрения прослеживается в конфуцианстве, даосизме и во всех школах китайского буддизма). В Китае получили распространение прежде всего махаянские сутры, в которых «спасение» (*нирвана*) трактовалось как постижение универсальной, «истинно-реальной» субстанции всех единичных «условно-реальных» сущностей. Особую роль в процессе актуализации «буддовости» играла *випашьяна*. Для перевода этого санскритского термина китайские буддисты использовали иероглиф *гуань* (букв. «смотреть», «видеть», «вникать», «предаваться созерцанию»).

Как отмечает Е.А.Торчинов, «сам иероглиф *гуань* („созерцание“) интерпретируется в древнейшем этимологическом словаре Сюй Шэня (I в. н.э.) „Объяснение иероглифов простых и сложных“ („*Шо вэнь цзе цзы*“) как „тщательное рассмотрение“, „анализ“, „пристальное изучение“. Такая интерпретация позволяет истолковывать этот тип практики как аналитическое созерцание, что вполне аналогично буддийскому термину *випашьяна*, как раз и переводимому на китайский язык словом *гуань*» [170, с. 117].

Такой вид медитации был свойствен и даосской созерцательной практике. Даосы обозначали его терминами *гуань* или *нэй гуань* — «внутреннее видение» (ему посвящен анонимный трактат «Внутреннее созерцание» — «*Нэй гуань*», а также сочинения знаменитых даосов Сыма Чэн-чжэня, 647–735, и У Юня, ум. в 778 г.) [там же, с. 116].

Главная цель даосской практики *нэй гуань* — преодолеть индивидуалистическую ограниченность обыденного сознания и выйти за его пределы. В результате созерцатель постигает Дао как свою изначальную и подлинную природу, обретая таким образом истинное бессмертие.

Согласно учению тяньтайского патриарха Чжики (538–597)⁷² о «прекращении [неведения] и постижении [сути]» (кит. *чжигуань*), неоднократно упоминаемого Хакуином при изложении практики *найкан*, «истинное видение», «постижение сути» (кит. *гуань*) заключается в обна-

ружении и созерцании «истинно-сушего», скрывающегося за иллюзорностью «феноменального мира». Чжи писал, что «гуань — это правильные [принципы], прерывающие заблуждения» (цит. по [184, с. 104]). Однако эти «правильные принципы» ни в коем случае нельзя связывать с дискурсивным знанием. В данной ситуации исключаются рациональные формы познания, признается интуитивная мудрость.

Подобное отождествление «истинного видения» реальности и мгновенного, интуитивного «схватывания сути», стремление разрушить искаженный взгляд на мир, основанный на дискурсивном мышлении, углубиться в суть вещей наблюдаются и в системе *найкан* (японская транскрипция китайского термина *нэй гуань*).

«Инсайт-медитация» в практике психической саморегуляции раннего буддизма играла вспомогательную роль: на первый план выдвигалось изучение догматики, различные ритуальные действия, следование заповедям, иногда очень многочисленным. А в дзэнской культуре «самопреобразования и развития духа» практике «внутреннего взгляда» отводилось главенствующее значение. Более того, чтобы акцентировать внимание именно на «внутренней» направленности взгляда, к иероглифу *кан* дзэнские учителя добавляли иероглиф *най* («внутренний»). В дзэн-буддизме учение об интроспекции получило, возможно, наиболее полное выражение, поскольку с обретением способности «внутреннего видения» отождествлялось само «просветление» и «истинное существование» человека.

Дзэнская практика «внутреннего взгляда» предстает своеобразной трансформацией «культуры мудрости» (*випашьяны*) на японской почве: подобно ей, *найкан* является составной частью буддийской практики самосовершенствования на пути к «спасению» (с той разницей, что в дзэн происходит своего рода его «абсолютизация») и главным средством «истинного видения» феноменального мира (отличие состоит лишь в их сотериологических установках, вытекающих из разного понимания «истинной природы» всего сущего).

В дзэнской медитации «видение» реальности, в отличие от мифологического мировосприятия (см. гл. I, об обряде *куними*), не означает «обладание», «владение» ею. После того как практикующий достиг «просветления» (*сатори*), он должен его развивать до полной зрелости. В дзэн-буддизме «просветление» рассматривается не как конечный итог, а как процесс непрерывного совершенствования и развития духа. *Сатори* — **начало, но не конец постижения Истины**. Это — проявление «подлинной сущности» практикующего *дхьяны*, сравнимое с изображением на фото пленке, которое под ярким светом постепенно выцветает. Дзэнская пословица гласит: «Истину надо ухватывать через внезапное просветление, но полное постижение развивается шаг за шагом» [176, с. 44]. С одной стороны, обнаружение в себе «природы Будды» (безусловной, абсолютной реальности) является внезапным, хотя ему и предшествуют «действия по совершенствованию духа» (т.е. «духовная»,

психотехническая регулятивная практика). С другой стороны, «просветление» предполагает процесс **дальнейшего** совершенствования и развития духа до полной зрелости. Это развитие, следующее за сатори, дзэн-буддисты по-японски называют гё: (кит. син — «занятие» или «действие», «движение», «деятельность»). Без гё: «просветление» не может быть полностью постигнуто и реализовано. Более того, без постоянно возобновляющегося процесса «продвижения в духе» сатори «выцветает». Следовательно, дзэнское «просветление» предполагает непрерывную практическую саморегуляцию сознания, приравниваемую к «истинному постижению бытия».

Таким образом, «**видение**» и «**действие**» являются двумя главными неразрывными аспектами учения и практики дзэн (здесь прослеживается определенная аналогия с «культурой концентрации» и «культурой действия», т.е. с двумя уровнями раннебуддийской психотехники). Дзэнская пословица гласит: «Чтобы обрести видение, вы должны влезть на вершину горы и посмотреть оттуда, чтобы начать путешествовать, вы должны сойти в глубины моря и Путь начать оттуда» [176, с. 45–46].

Эти два основных процесса в дзэнской медитации отчетливо прослеживаются в описаниях Хакуином «внутреннего взгляда». Подчеркивая необходимость приобретения способности «внутреннего видения», он делает особый акцент на «действиях по совершенствованию духа» (яп. сё:син куфу:; кит. цзин цзинь гунфу), на развитии собственного духовного опыта. Сё:син куфу: мы переводим как «действия по совершенствованию духа», исходя из специфики дзэн-буддийской терминологии. Мы полагаем, что здесь имеется в виду предъявляемое к ученику требование продвигаться вперед в своей практике, являющееся основным условием дзэн-буддизма. В даосских текстах этим термином обозначается психическое действие, обеспечивающее течение «семени» цзин (яп. сё:): вверх по позвоночному столбу к головному мозгу, что соответствует даосскому принципу «попятного течения» (кит. ни лю) как основы «внутреннего делания».

Категория сё: (кит. цзин, исходное значение — «отборный, очищенный рис») имеет два семантических полюса: «семья» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция) (см. [80, с. 407]). В дзэн-буддизме, как нам представляется, актуально второе значение сё: — «дух». В дзэнских текстах термин куфу: интерпретируется преимущественно как «практика работы над коанами», «созерцание коанов» (в учениях Эйся, Дахуэя, см. примеч. 91). Этим термином также часто обозначается сидячая медитация, требующая от адепта, сидящего в «позе лотоса», «предаваться исключительно сидению» (дзадзэн) (в учении До:гэна). Куфу: составляется из двух иероглифов: «работа» и «мужчина», наиболее близкое его смысловое содержание — «волевой поиск». В системе дзэн имеется в виду поиск «высшей Истины» путем волевого «совершенствования духа», тренинг душевный (психический) и духовный (см. [27, с. 39]).

В «Оратэгама» Хакуин употребляет термин *куфу*: в значении «мастерство», «умение», «действия по самосовершенствованию духа», подразумевая тем самым «искусство истинной медитации», объединяющее и практику сидячей медитации (*дзадзэн*), и практику размышления над коанами, изучения коанов, созерцания коанов (*канна-дзэн*).

«Внутреннее видение» и «действия по совершенствованию духа» Хакуин связывает в единое целое, говоря об **«истинной практике внутреннего взгляда»** (яп. *найкан синсю*; кит. *нэй гуань чжэнь сю*), приводящей практикующего к выявлению своей «изначальной», «сокровенной природы» (яп. *синсё*; кит. *чжэнь син*), к обнаружению Будды без всяких слов и рассуждений в своем существе, к непосредственному достижению «Великого просветления» (яп. *дайкаку*, кит. *да цзюэ*). Таким образом, в учении Хакуина «взгляд» не только выступает как способ восприятия, но и приобретает **творческую функцию**: творит внутреннюю обитель первоначальной цельности и гармонии.

В самом начале «Оратэгама» автор уверяет: «Если [вы] умело будете осуществлять истинную практику внутреннего взгляда, то [вы] ухватите тайну самого эффективного пестования жизни, [ваши] дух и тело станут сильными, силы *ки*⁷³ возрастут и в десяти тысячах дел [вы] легко постигнете Закон» (цит. по [19, с. 92]).

Согласно Хакуину, достижение «сокровенной природы вещей», «фундаментального принципа жизни», обретение Закона как некоего жизненного принципа, алгоритма жизни — Дхармы являются результатом «действий по совершенствованию духа». Само достижение «сути вещей» приводит также к «установлению» своей «подлинной природы» («внутреннего облика», «подлинного содержания» личности).

Познание себя «изнутри», обретение «внутреннего духовного опыта» приводит к обнаружению Абсолюта, Будды «в теле Дхармы» как единственной истинной реальности в своей природе. Познав, что такое его «истинная природа», человек достигает совершенства Будды только одним этим пониманием. Он соприкасается с Буддой, обнаруживает его в своей природе без всяких рассуждений, без всяких слов, т.е. непосредственно. Здесь речь идет о так называемом «радикальном способе медитации — непосредственном „созерцании“ реальности „мира Будды“⁷⁴, приводящем к „просветлению“» (см. [225, с. 322]).

«Просветление» приходит естественно и легко, его основа — собственная «изначальная природа» каждого человека. В этом основополагающий принцип дзэнской (а также чаньской) психологии, согласно которому «просветленное» состояние сознания изначально присутствует в обыденном сознании каждого человека, поэтому его следует искать не в ритуалах, предметах культа, религиозных символах, а в «истинной (изначальной) человеческой природе» (*синсё*), которая есть «природа Будды» (*буссё*).



Гадание на муке о семейном счастье. Художник Хакуин.
Середина XVIII в. Эпоха Токугава

Интересно в этом отношении описание Хакуином одного его мистического переживания. Автор рассказывает, что в возрасте тридцати двух лет он поселился в полуразрушенном храме. Однажды ночью во сне к нему явилась мать и отдала ему фиолетовое одеяние. Когда Хакуин его поднял, то почувствовал, что рукава очень тяжелы. Внимательно рассмотрев их, он обнаружил в каждом старинное зеркало около пяти-шести сун в диаметре (1 сун равен 3,03 см). «Изображение в зеркале, находящемся справа, — отмечает рассказчик, — отражало дно моего сердца. Мои собственные мысли, так же как горы и ручьи, вся Земля, становились прозрачно-чистыми и бездонными. Вся поверхность зеркала, находящегося слева, не попадала в фокус света. Она была похожа на новый котел, еще не прикоснувшийся к огню. Вдруг зеркало слева озарилось светом, по яркости в миллион раз превышающим свет, попадающий на зеркало справа. Теперь в отражении всех вещей я узрел свое собственное лицо. Впервые я понял смысл слов: „Совершенным является тот, кто прозрел сущность Будды своим внутренним видением“» (цит. по [200, с. 253–254]).

Мы видим, что переживание, начинавшееся как сновидение, завершается пробуждением, сохраняясь при этом с невероятной четкостью. «Мать», «фиолетовое монашеское одеяние», «два зеркала», «свет» — все эти элементы мистического сновидения являются символами, раскрывающими сам процесс обретения «внутреннего взгляда» (способности самопроникновения в «истинную таковость» всего сущего) и изменения мировидения. В безграничном потоке света Хакуин прозревает приро-

ду всех вещей, постигает «недвойственность», «единотаковость» окружающего мира, обнаруживает свою идентичность с «природой Будды», т.е. сам становится Буддой (дзё:буцу суру). Таким образом, **«ВЗГЛЯД ВОВНУТРЬ»** предстает как «самопостижение» через самосозерцание имманентно присущего «незагрязненному сознанию» «истинного вида» (яп. нёдзэ, кит. жу ши) «всех дел и вещей» (яп. ман[дзи]моцу, кит. вань у), т.е. всего сущего.

В приведенном рассказе особенно важен образ зеркала. В Японии этот предмет, известный с III–VI вв., становится одной из регалий японского императора (наряду с яшмой и мечом). К тому же зеркало является символом солярного божества (им выманивали богиню Аматэрасу из пещеры) и почитается как «тело божества» (синтай). В дзэн-буддизме зеркало символизирует «сердце-сознание». Сам образ «зеркала-сердца-сознания» перешел в дзэн из даосизма. В учении даосов очень часто встречается символ «темного зеркала», которое лишь отражает действительность, само при этом не меняясь. В даосском зеркале нельзя увидеть ни изображения, ни самого зеркала — оно «темное», сокровенное. Сердце даоса достигает сокровенного, предельного состояния зеркала, не позволяя при этом вещам замутнять его ясность и оставлять на нем пятна. В этой связи В.В.Малявин отмечает, что «под „темным зеркалом“ имеется в виду сердце как носитель сознания» [107, с. 142–152]. Очищение сердца — это путь к «прозрению».

В дзэн-буддизме образ зеркала также символизирует очищение сердца и приобретение способности «внутреннего видения», видения своего «изначального облика» (яп. мэнмоку, наймэн, кит. нэй мао). Когда практикующий дзэн закрывает глаза и направляет свое внимание внутрь себя, он сперва может увидеть только тьму. Но вскоре его «внутренний взгляд» может высветить его сокровенную «истинную природу».

В учении Хакуина о «внутреннем взгляде» также обнаруживаются элементы даосской религиозной практики «достижения бессмертия»: понятие «пестование жизни», жизненная субстанция *ки* (кит. ци), «поля киновари». Как известно, в Японии даосизм был воспринят не в своей философской форме (доктрины Лао-цзы и Чжуан-цзы), а в средневековой трансформации в религиозно-окультиное учение. Японский оккультизм эпохи Хэйан (794–1185) был тесно связан с религиозным даосизмом. В Японии даосизм стал известен прежде всего как учение о магии, о средствах лечения болезней и достижения бессмертия, поскольку философская его сторона после падения династии Сун в Китае отошла на задний план.

В японском буддийском мире даосизм рассматривался как прагматическое учение, занятое «спасением» именно тела, а не живого существа в целом и поэтому несовершенное. Спиритуализованная концепция бессмертия, подчеркивающая мистическое восхождение к первооснове мира, предполагающая изменение онтологического статуса «бессмерт-

ного» и противостоящая приземленным целям мирского долголетия, не была воспринята японскими теоретиками буддизма. По их мнению (прежде всего Ку:кая и Нитирэна), даосизм не мог привести человека к истинному спасению вследствие ограниченного (по времени и эффективности), «сиюминутного» характера даосских сотериологических методов. На них распространялось буддийское понятие «непостоянство» (кит. учан, яп. мудзё:). Об этом свидетельствует оценка даосизма в трактате Ку:кая «Санго сиики» («Направляющие мысли о трех учениях»), написанном в 797 г. и являющемся ценнейшим источником для изучения даосизма в Японии. Как отмечает А.Н.Игнатович, «в трактате Ку:кая сравнительно мало заимствований из „Дао дэ цзина“, „Чжуан-цзы“ и параллелей с ним. Из терминов философского даосизма встречается лишь один — увэй («не-деяние»), но и он упоминается вскользь. Основное внимание Ку:кай уделяет достижению святости и методам поддержания необходимых для этого физического и психического тонуса» [65, с. 186].

«Санго сиики» построен в виде беседы между тремя учениками (даосом, конфуцианцем и буддистом), каждый из которых представляет свое учение. Кёбу-инси излагает суть идеального с даосской точки зрения бытия, т.е. состояния святого, и описывает путь достижения святости. Даос начинает с заманчивых обещаний: «Почтительно внимайте! То, что [я] вам сейчас вручу, действительно чудесное искусство бессмертия; то, что [я] вам объясню, тайна долгой жизни...» [там же, с. 184]. Он говорит о «волшебных пилюлях», о «правилах их употребления», об «искусстве их составления», а также об «искусстве глотать амулеты», о «необыкновенных [способах] изменять тело», «сокращать [расстояния] на земле». При этом даос особо подчеркивает, что в результате овладения этими умениями «продлится жизнь, продлится существование», «жизнь станет вечной» (подробнее об этом см. [там же, с. 183–185]).

Судя по трактату, Ку:кай воспринимал даосизм как набор средств для удовлетворения человеческого стремления к тому, что японские буддисты определяют понятием *гэндзэ-рияку* — «извлечение выгоды (пользы) в этом мире».

В дальнейшем в японской буддийской литературе кукаевское восприятие даосизма прочно утвердилось. Так, в трактате «Каймоку сё:» («Трактат об открывании глаз»), написанном Нитирэном в 1272 г., несмотря на то что автор обращается к философским категориям направления даосизма «Сюань сюэ» («Учение о сокровенном», III–IV вв.)⁷⁵, т.е. к даосским построениям более высокого уровня, чем те, которые описал Ку:кай, оценка даосизма как ограниченного «сиюминутного» учения сохраняется (см. [там же, с. 188]). Даосская религиозная практика «достижения бессмертия» («спасения») вплоть до XVII в. подвергалась критике со стороны японских буддистов.

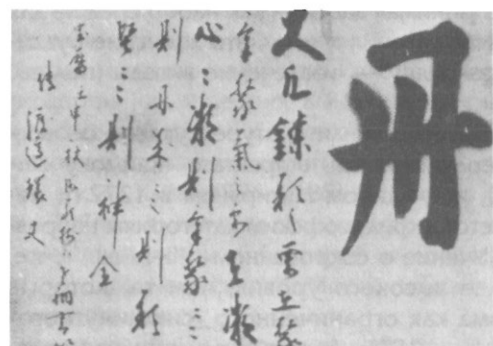
Особый интерес представляет присутствие элементов даосской лексики и сотериологии в трактате «Оратэгама». Истинная практика «внут-



а



б



а) Писания о главном в выплавлении формы. Каллиграфия Хакуина. XVIII в.

б) Писания о главном в выплавлении формы. Великое учение о долголетию. Каллиграфия Хакуина. XVIII в.

в) Писание о главном в выплавлении формы. Великое учение о пилюле бессмертия. Каллиграфия Хакуина. XVIII в.

ренного взгляда» в понимании Хакуина является самым важным ингредиентом «пестования (питания) жизни». Причем он непосредственно сравнивает *найкан* с основными алхимическими принципами даосов, подробно описанными учителем Чжичжэ в трактате «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]»⁷⁶ [19, с. 108].

Автор «Оратэгама» отмечает, что упомянутые принципы он усвоил у даосского учителя Байю (см. коммент. 23), на которого постоянно ссылается: «Байю затворился в пещере Сиракава. Говорят, [ему] было 240 лет. Современники [Байю] называли [его] отшельником... Учитель Байю говорил, что основной метод питания жизни [заключается в следующем]: важно всегда держать верхнюю часть тела холодной, а нижнюю — теплой. [Вы] должны знать, что для питания жизни необходимо, чтобы изначальная *ки* наполняла нижнюю часть тела»⁷⁷ [там же, с. 109].

Развивая свое учение о «внутреннем взгляде», Хакуин неоднократно говорит о наполнении силами *ки* «поля киновари», постоянно подчеркивает исключительное значение функционирования *ки* для укрепления тела и совершенствования духа, в чем, собственно, и заключается суть практики *найкан*. И хотя автор трактата «Оратэгама» упоминает о трех «полях киновари», в ходе разъяснения сути и назначения практики «внутреннего взгляда» он уделяет специальное внимание лишь нижнему «полю киновари», которое является центром духовной силы и областью образования эликсира бессмертия. В «Оратэгама» читаем: «Когда в мирской суете почтенный гость садится на гостевое место и не покидает [его], изначальная *ки* естественным образом наполняет поле киновари, и оно растет подобно тыкве-горлянке. Это состояние подобно мячу, по которому еще не ударили бамбуковой палкой» [там же, с. 92].

Выражение «оно растет подобно тыкве-горлянке» следует понимать в том смысле, что *ки*, наполняя нижнее «поле киновари», соединяется с «изначальным ингредиентом» сё: (кит. *цзин*), хотя Хакуин в данном случае не употребляет этого термина. Это приводит к «выплавлению» «изначального духа» гэн син (кит. *юань шэнь*), генерирующего активность всего человеческого тела. Описанная процедура считалась даосами исключительно важной для «питания жизни»: «Если люди таким образом получали питание жизни, то они до конца дня читали нараспев и не уставали, до конца дня делали записи и не затруднялись, до конца дня проповедовали и не исчерпывали [свои] силы» [там же].

Изложенные выше рассуждения дзэнского учителя основаны на даосских представлениях об «изначальной *ки*» как «жизненного корня». Этот корень надлежало бережно сохранять, тем более что количество его весьма ограничено — всего шесть *цуней* (1 *цунь* равен примерно 600 г) [164, с. 239]. Потеря одного *цуня* «изначальной *ки*» уменьшает жизнь человека на тридцать лет, сохранение всех шести *цуней* обеспечивает вечную жизнь. Именно на этом обстоятельстве делает акцент Хакуин, приводя следующие высказывания Байю: «Для питания жизни

необходимо, чтобы изначальная ки наполняла нижнюю часть тела... Если [вы] втягиваете [эту] ки в поле киновари, [расположенное] ниже пупка, если [вы] оберегаете [ее] в течение долгих лет, если [вы] взлелеиваете [ее] и питаете [ее] правильно, если [ваше] сердце пребывает в спокойствии, то печь для приготовления эликсира бессмертия сама собой перевернется, и тогда внешнее и внутреннее, срединное, все пространство станет одним великим вместилищем [для этого эликсира]. Тогда [вы] поймете, что [вы] сами и есть [тот] святой, обладающий настоящим бессмертием, [который] не родился до того, как сформировались Небо и Земля, и [который] не умрет после того, как исчезнет Великая Пустота. Теперь [вы] сможете сбить океан в простоквашу и превратить землю в золото» [19, с. 109–110].

Это высказывание порождает ассоциации с даосской «закалкой духа в нижнем поле киновари», предполагающей «превращение духа в ки», приведение активного сознания в состояние успокоения и прекращение ложных мыслей («упорядочение сердца»). В результате восстанавливается жизненность человеческого организма.

Говоря о «внутреннем делании»⁷⁸, Хакуин постоянно ссылается на даосских учителей Байю и Байюю Чаня⁷⁹. Согласно Байю, «люди часто говорят, что эликсир бессмертия есть сочетание пяти элементов: воды, огня, металла, дерева и почвы, но [они] не подозревают, что [эти] пять элементов на самом деле соотносятся с пятью корнями: с глазами, ушами, носом, языком и телом» [там же, с. 109].

По представлениям древневосточных мыслителей, микрокосм подчиняется тем же закономерностям взаимодействия пяти первоэлементов (кит. у син), что и макрокосм. Органы человека соответствуют определенному первоэлементу и взаимодействуют с другими. В процессе совершенствования способности «внутреннего делания» упомянутые выше «пять основ», «пять корней» (яп. *гокон*, кит. у *гэнь*) соотносятся с пятью качествами личности (яп. *годзи*, кит. у *ши*): зрением, слухом, речью, обликом, мышлением: «Как можно совместить [эти] пять корней, чтобы создать эликсир бессмертия? [Для этого у нас] есть способ предотвращения „пяти утечек“. Когда глаза не смотрят как попало, когда уши не слышат как попало, когда язык не говорит как попало, когда тело не чувствует как попало, когда ум не мыслит как попало, тогда изначальная ки сама собой концентрируется перед [вашими] глазами» [там же].

Освободившись от своих «объектов» восприятия, пять органов чувств (плюс ментальный орган) становятся «чистыми», т.е. обретают свою «истинную природу». Медитирующий сводит до минимума все переживания и эмоции, «упорядочивая» таким образом свои пять основных способностей (качеств). В результате его сознание и психика «очищаются» от негативных факторов, вносящих в жизнь хаос и дезорганизацию. В конечном счете восстанавливается жизненность всего организма. В данном случае «пять корней» предстают в более специаль-

ном, психотехническом смысле как «орудия» физического и духовного совершенствования, способствующие выплавлению «эликсира долголетия».

Не случайно Хакуин приводит высказывание Байюй Чаня: «[Но прежде всего] следует знать, что [этот] эликсир не есть [нечто] находящееся вне [вашего] собственного тела. [Например,] есть на земле и драгоценные поля, и поля проса. Драгоценные поля дают драгоценные камни, а поля проса — зерно. [Так и] в человеке есть море *ки* и поле *киновари*. Море *ки* есть сокровищница, в которой накапливается изначальная *ки*; поле *киновари* есть крепость, в которой выплавляется божественный эликсир и сохраняется долголетие» [19, с. 111].

Божественный эликсир образуется в результате наполнения «изначальной *ки*» нижнего «поля *киновари*», точнее, области живота *кикай* (кит. *ци хай* — «море *ци*»). Поскольку «изначальная *ки*» интерпретируется еще и как животворное дыхание, то *кикай* рассматривается Хакуином (вслед за даосами) как центр дыхания. Нижняя область, *тандэн*, — это то место, где *ки*, наполнившее *кикай*, очищается, что стимулирует потенции человеческого организма, и его жизненные силы возрастают. Поэтому *тандэн* в понимании дзэнского мыслителя предстает «центром силы».

Интерес представляет тот факт, что искусство «питания (пестования) жизни» Хакуин уподобляет умению править государством: «Искусство пестования жизни можно сравнить с [умением] защищать государство. Дух подобен правителю, эссенция — министрам, а [силы] *ки* — народу. Когда правитель любит народ, тогда государство процветает, когда [силой] *ки* дорожат, тогда тело крепнет. Когда народ находится в смятении, страна гибнет, когда [силы] *ки* истощаются, тело гибнет... Когда правитель думает о простых людях и не забывает об их тяготах, то люди становятся сытыми, а страна укрепляется, никто не нарушает [ее] законов и никакой враг не вторгается в [ее] границы.

С человеческим телом происходит то же самое. Совершенный человек всегда наполняет [силой] *ки* сердца нижнюю часть [своего] тела. Вследствие [этого] семь бед⁸⁰ не смогут действовать изнутри, а четыре зла⁸¹ не приходят извне. Внутренние органы находятся в порядке, а дух здоров. Тело человека не нуждается в болезненной акупунктуре и прижиганиях кожи. Это [состояние] подобно народу сильного государства, который не знает боя военных барабанов» [там же, с. 112].

Развивая даосскую концепцию «пестования жизни» как средства достижения бессмертия, Хакуин останавливает внимание на так называемом «ведении *ки*» («перемещении *ки*», «движении *ки*»; кит. *син ци*, яп. *гё: ки*), точнее, на ее концентрации в нижнем «поле *киновари*». Для «питания тела» исключительное значение имеет жизненная энергия *ки*, приводящая к образованию чудодейственного эликсира и таким образом мобилизующая потенциалы человеческого организма. Вот почему

«ведение ки» предполагает направленное перемещение энергетической субстанции ки внутри тела с помощью мысли (сердца-сознания, кит. *синь*, яп. *син*, или сознания-воли, кит. *и*, яп. *и*), особое умение сконцентрировать ки и не позволять ей разветвляться, выйти из организма, ибо это может привести к болезни или даже к смерти. Сама практика *найкан* рассматривается Хакуином как средство исцеления: «Раньше я уже писал о секрете [практики] внутреннего взгляда в [сочинении] „Ясэн канна“, [предназначенном] для руководства всем последователям дзэн-буддизма. [Я] не знаю точно, сколько монахов сумели исцелиться от [своего] дзэн-заболевания⁸² благодаря секрету [практики] внутреннего взгляда. Но там [в сочинении] я отметил, что среди них было восемь или девять человек, тяжелобольных или умирающих, которые сумели исцелиться [благодаря следованию практике внутреннего взгляда]» [там же, с. 122].

Учение Хакуина о «внутреннем взгляде», хотя и включает в себя отдельные физиологические моменты, связанные с состоянием здоровья, вовсе не имеет своей целью «спасение тела», т.е. достижение физического (мирского) бессмертия, понимаемого как «продление жизни» (именно в этом контексте, как уже отмечалось, японскими теоретиками буддизма рассматривалась даосская сотериология). Его учение о «внутреннем видении» идет дальше физического продления человеческого существования — суть *найкан* выражается в обретении «свободы и торжества духа», в чем, по мнению дзэнского мыслителя, и заключается подлинное «пестование жизни», истинный путь к «спасению». Сам физиологический аспект даосской религиозной практики рассматривается им в контексте «действий по совершенствованию духа». Состояние здоровья практикующих зависит от степени развития способности «внутреннего взгляда», но не наоборот.

Самый эффективный способ «питания жизни» («пестования жизни»), согласно Хакуину, достигается в процессе обретения «внутреннего видения». Речь идет об особом терапевтическом приеме, осуществляющемся на уровне созерцания, визуализации, т.е. при помощи медитативной практики, где «внутреннее видение» продлевает себя в осязании, обонянии, слухе. В этой связи Хакуин указывает, что практикующий должен представить, будто на его голове находится кусочек целительного снадобья под названием *нансо* (пилюля теплого «[мягкого] масла»), величиной с яйцо дикой утки. Описывая способ «приготовления» «эликсира бессмертия», Хакуин специально подчеркивает, что «пилюли теплого масла» реально не существует. Практикующий должен представить, что на его голове находится подобный объект, и полностью сосредоточить на нем свои мысли: «Практикующим, которые только начинают свое обучение, не следует сосредоточиваться на размерах и свойствах этого снадобья ни в коем случае, но следует просто вообразить, что приятно пахнувший кусочек теплого масла размером с утиное яйцо неожиданно оказался на [их] головах» (цит. по [20, с. 85–86]).

Затем Хакуин приступает к непосредственному описанию приема *нансо*: «Когда больной желает применить это снадобье, [он] должен расстелить толстые подушки, выпрямить спину, урегулировать взгляд и сесть в правильной позе. Затем [ему] следует [аккуратно] переместиться в предписанную позу и настроиться на медитацию. После троекратного повторения слов: „Сохранение жизни и поддержание дыхания не имеют равных. Когда дыхание прерывается, тело гибнет; когда народ подавлен, страна рушится“ [он] может действительно войти в это созерцание. Те, кто постоянно ощущают на голове [кусочек теплого масла], испытывают странное ощущение, будто бы вся голова становится влажной. Постепенно это чувство переливается вниз: плечи, локти, грудь, диафрагма, легкие, печень, желудок, позвоночник и ягодицы становятся влажными. В это время различные скопления [ки] в груди и в тех местах, где происходят прострелы и запоры, по [вашему] желанию направляются вниз, подобно воде, стекающей в низину естественным образом. Это ощущение растекается по всему телу и циркулирует, двигаясь вниз, согревая ноги до тех пор, пока не достигает основания ступней, где оно останавливается. Затем практикующий должен повторить это созерцание... Практикующий чувствует, что [его] тело от пупка и вниз покрывается влагой. Когда практикуется созерцание, то, поскольку оно вызывается лишь активностью духа, обоняние начинает ощущать необычные запахи, обостряется осязание, тело и дух входят в гармонию. Неожиданно скопления растворяются, кишечник приходит к гармонии с желудком, начинает светиться кожа, а жизненная энергия удивительно возрастает. Если [это представление] сознательно доводится до полного развития, какая болезнь не может быть вылечена, какое магическое искусство не может быть представлено? Это действительно тайный способ поддержания жизни, волшебное искусство долголетия» [там же, с. 86]).

В интерпретации Сигэру Абэ, целительная жидкость *нансо*, проникающая «в легкие, печень, кишечник, желудок... начиная с позвоночника, до каждой кости, очищает внутренности от „загрязнения“... В мыслях человека, погружившегося в медитацию по методу *нансо*, нет ничего, кроме *нансо*. Во время следования этому способу разум медитирующего характеризуется „отсутствием разнообразия мыслей“» [26, с. 120]. Здесь обнаруживается важнейшая категория *дзэн-буддизма* — «безмыслие и бездумье» (*мунэн-мусо*:) — состояние непривязанности разума к какой-либо определенной идее, когда сознание, а потому и сам человек пребывают в истинном, безусловном покое. Но состояние внутреннего покоя и гармонии означает не «угасание» всякой умственной и психической деятельности, а лишь приведение всех духовных сил в равновесие, полностью исключающее любую возможность доминирования одной мысли над другой.

Во время такого рода медитации происходит «свертывание» внешнего мира до собственного внутреннего пространства. Практикующий

непосредственно «видит» свою «изначальную природу». В учении Хакуина чудотворная жидкость, испускающая приятный запах, разливающаяся по всему телу и очищающая его от «загрязнений», является метафорой искусства «внутреннего видения», которое освобождает «я» от скорлупы дуального восприятия мира, приводящего к «загрязнению» изначальной, подлинной природы человека, т.е. к иллюзорному разграничению «я» и окружающего его внешнего мира. Таким образом проявляется подлинный, «внутренний облик» совершенствующегося в дзэн.

В то же время вырисовывается некая **проекция «внутреннего видения» на психику человека**. Заметим, что проблема высшей объективной истины, теоретические поиски которой были основным мотивом европейской философии, применительно к дзэн-буддизму и к буддизму вообще могла существовать только как проблема «истинного состояния сознания адепта», когда ему открывается реальность «как она есть». В рамках буддийского мировосприятия истина предстает не как непреложный факт, а **как внутренний опыт непрерывно изменяющейся личности**. Учение Будды не является самотождественной системой идей, независимо от того, кто ее воспринимает. Дхарма (подразумевается целостность всего буддийского Пути в единстве его интеллектуальных и психотехнических аспектов) не имеет какой-то абстрактной, общезначимой формулировки. Ее словесное выражение — «ситуативно» и «функционально», у него всегда есть конкретный адресат и определенная цель, связанная с духовным совершенствованием конкретной личности. Нет истины, которая имела бы самостоятельную ценность вне ценности **«спасительного» преобразования психики человека**. Вот почему в системе дзэн-буддизма, как уже отмечалось, особое внимание уделялось методам психической саморегуляции, в частности медитации. При этом сама медитация является способом **самопреобразования психики для постепенной интериоризации буддийских истин**, т.е. превращения их из «внешних» сведений в способ бытия и сознания личности, ее собственный уникальный опыт. Таким образом, она выполняет роль опосредующего звена между онтологическим и гносеологическим уровнями системы дзэн, призванного уничтожить в конечном счете дистанцию между теорией и практикой и сплавить их в единое целое.

Описывая способ «приготовления» целительной пилюли *нансо* («пилюля теплого масла»), Хакуин на самом деле выделяет основные положения дзэнской медитативной практики: «Одна доза пилюли теплого масла содержит следующие ингредиенты: одна доля „реального вида всех вещей“, одна доля „себя и всех вещей“, „осознание того, что они иллюзорные“, три части „непосредственного обретения нирваны“, две или три части „неразличения покоя и движения“... одна доля „освобождения от всех иллюзий“» (цит. по [20, с. 86]).

Следовательно, самый эффективный способ «пестования жизни», в представлении Хакуина, заключался в правильном взгляде на жизнь, т.е. в постижении «недвойственности» и «единотаковости» всего сущего. А это достигается в результате визуализации даосских алхимических способов по приготовлению «эликсира бессмертия», сопереживания чудотворного действия этого эликсира с помощью внутреннего движения (активности) духа. Визуализация, составляющая один из аспектов способности «внутреннего видения», постигается благодаря активности духа, «продвижения в духе» со стороны практикующихся.

Само условие, которое автор ставит («если [вы] умело будете осуществлять истинную практику внутреннего взгляда...»), свидетельствует о том, что он отдает предпочтение совершенствованию «изначальной природы», использованию внутренних ресурсов человека. Именно поэтому Хакуин излагает практику «внутреннего взгляда», подразумевая развитие собственного духовного опыта, приводящее к укреплению тела и совершенствованию духа, к «питанию жизни». С этой точки зрения следует понимать высказывание Хакуина: «Истинная практика внутреннего взгляда является самым важным ингредиентом пестования жизни» [19, с. 108]. Само название «внутренний взгляд» заведомо исключает применение каких-то внешних средств и способов для его достижения (употребление снадобий, обращение к помощи магов и т.д.). Подлинное лечение различных болезней, как полагает Хакуин, заключается в умении «контролировать» и «накапливать» ки: «Продолжительность жизни зависит только от умения накапливать [изначальную] ки» [20, с. 112]. Как уже отмечалось, Хакуин непосредственно связывал умение сконцентрировать ки в нижнем «поле киновари» с развитием способности интроспекции. «Внутренний взгляд» рассматривается им как средство (и одновременно как следствие) достижения духовной зрелости, обретения «гармонии и целостности» духа, постижения «Великого просветления», приводящего к новому восприятию мира.

Сам процесс постижения «Великого просветления» Хакуин конкретно не рассматривает. Он лишь указывает: «Великий Учитель с [гор] Тяньтай полностью исчерпал его великий смысл и изложил его в [трактате] „Великое прекращение [неведения] и постижения [сути]“»⁸³ [там же, с. 92]. Согласно «Великому Учителю с [гор] Тяньтай», Чжии, «совершенное и внезапное прекращение [неведения] и постижение [сути]» заключается во «внезапном просветлении (т.е. постижении „истинного вида“)» [32, с. 112].

Ранее мы пришли к выводу, что под практикой «внутреннего взгляда» Хакуин подразумевает «способ продвижения в духе», приводящий практикующегося к обретению своей «изначальной природы», к обнаружению Будды без всяких слов и рассуждений в своем существе, к непосредственному достижению «Великого просветления».

Далее Хакуин как бы расширяет «область» «внутреннего видения», визуализации, и вместе с тем конкретизирует суть учения о «внутрен-

нем взгляде»: «Что касается истинной практики „внутреннего взгляда“, то есть поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это знак „Му“ Чжао Чжоу⁸⁴. В чем же его принцип? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это мое изначальное лицо⁸⁵. И где же [еще] могут быть [мои] ноздри? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это Чистая земля [моего] сердца. И какие [еще] красоты может иметь [эта] Чистая земля? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это Будда Амида [моего] тела. И какую Дхарму может [еще] проповедовать Амида? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это [мой] родной дом. И какие [еще] известия [я] могу получить из [своего] родного дома?» [19, с. 103–104].

В практике *найкан* визуальное восприятие более действенно, нежели восприятие абстрактное. Последнее имеет склонность довольно быстро истощаться. Если практикующие просто работают над «Му», они достаточно быстро окажутся подавленными блуждающими мыслями. Но если они воспользуются своим взглядом, чтобы заглянуть внутрь себя, точнее, заглянуть в нижнее «поле киновари», они достигают «осознания» своей «изначальной природы».

Таким образом, «действия по совершенствованию духа», развитие собственного духовного опыта, приобретение способности «внутреннего видения» приводят к возвращению к «истoku» (к своей «изначальной природе»), к обнаружению Будды Амиды в своем теле, к видению «Чистой земли» внутри самого себя. В то же время само «видение Чистой земли» внутри себя во время медитирования получает у Хакуина своеобразную интерпретацию.

«Чистая земля», как уже было упомянуто, — это буддийский «рай», в котором возродившиеся после смерти живут «неизмеримо долго». Иными словами, перерождение в «Чистой земле» — это своего рода обретение вечной жизни, «спасения». Излагая практику *найкан*, Хакуин также говорит о «Чистой земле». Своеобразно развивая даосское учение о достижении бессмертия, дзэнский мыслитель связывает его с достижением «Чистой земли» Будды Амиды. Но эта «Чистая земля», в понимании Хакуина, как и роль Будды Амиды для достижения «просветления», не совпадала с ортодоксальными амидаистскими представлениями. Как отмечает Ф.Ямпольский, Хакуин во всех своих работах рассматривал методы, применяемые в школах «Чистой земли», как подходящие для людей низших или средних способностей, в то время как учение дзэн-буддизма предназначалось, по его мнению, для одаренных людей. Об этом свидетельствует отрывок из «Оратэгама дзокусю:» (опубликован в 1751 г.), являющийся дополнением к «Оратэгама»: «Дзэн можно срав-

нить с тем, как борются друг с другом гиганты и победа достается самому высокому. Что касается учения о Чистой земле — [в нем как будто] середняки борются [между собой] и победа достается самому маленькому. Если высота дзэн будет презираться и дзэн будет отброшен, то истинный путь продвижения к [выявлению в себе] сущности Будды будет потерян и разрушен. Но если низы учения о Чистой земле будут презираться и [оно] будет отброшено, то глупым, незнающим людям будет невозможно избежать попадания в плохие миры»⁸⁶ (цит. по [20, с. 25]).

Как видим, Хакуин не отрицал учение о «Чистой земле» вообще, но и не рассматривал методы дзэн-буддизма как самодостаточные и абсолютные для всех, полагая, что они являются достоянием лишь избранных людей.

И Хакуин, и амидаисты считали, что мир находится в веке «конца Закона»⁸⁷. Но в то время как амидаисты верили, что человек не может собственными силами обрести «просветление», Хакуин делал акцент на достижении «просветления» собственными силами (дзирики): «Если [вы] отбросите мир как находящийся в упадке и не оглянетесь на него, [вы] будете подобны тому, кто вступает на гору сокровищ, но страдает от голода и холода. Не бойтесь, что из-за того, что сейчас век „конца Закона“, [просветление] не будет достигнуто» [19, с. 97]. Хакуин отвергал возможность достичь пробуждения («просветления»), опираясь только на чужую силу — силу Будды Амиды.

В то же время, излагая свое учение о «внутреннем взгляде», Хакуин также говорит об обнаружении «Чистой земли» Будды Амиды. Но как он интерпретирует этот своеобразный буддийский «рай»? Хакуин толкует об обнаружении «Чистой земли» исключительно в сознании медитирующих. Следовательно, само достижение «Чистой земли», в понимании Хакуина, также является результатом визуализации, обусловленной внутренней духовной активностью, развитием и совершенствованием «внутреннего видения». Иными словами, развивая свое учение о «внутреннем взгляде», он стремится показать, что человек достигает «просветления», а вместе с тем и «спасения» только в процессе собственного поиска, пользуясь своими внутренними средствами и ресурсами, не выходя за пределы своей собственной природы: «И не жалуйтесь на то, что все это [достижение просветления; обнаружение Будды Амиды в своем теле] так далеко от [вас]. Если [вы] собираетесь пересечь море и добраться до Китая и Индии, чтобы увидеть и услышать это, то тогда [вы] можете пожаловаться, насколько это далеко. Есть ли что-либо более близкое, нежели видеть [ваши] собственные мысли [с помощью ваших] собственных мыслей и узреть [ваши] глаза своими собственными глазами?

Не бойтесь того, насколько все это глубоко. Если [вы] пытаетесь увидеть и услышать это на дне бездны или же в глубине моря, то тогда [вы]

имеете право испугаться, насколько это глубоко. Есть ли что-либо более близкое, нежели видеть [ваши] собственные мысли [с помощью ваших] собственных мыслей или ошущать запах [вашего] собственного носа [вашими же] ноздрями?» (цит. по [20, с. 97]).

Таким образом, существует только одно неизменное условие духовного возрастания: практикующий должен всегда обращаться к себе, развивать свой собственный дух, доверять своей «подлинной природе», в которой изначально присутствует Будда. Хотя «Чистая земля» в учении о *найкане* интерпретируется Хакуином не в ортодоксальном амидаистском понимании, она становится объектом визуализации только в результате развития внутреннего духовного опыта и прозрения своей «изначальной природы» с помощью собственных сил. «Чистая земля» является олицетворением некоего блаженного состояния духа. Именно в интерпретации Хакуином учения о «Чистой земле» особенно отчетливо видно, что *сатори* в дзэн-буддизме означает отнюдь не перерождение (или возрождение) человека в каком-то ином мире (пространстве или времени), а некое состояние его духа, определенный психический настрой.

Итак, у Хакуина процессы, связанные с «продвижением в духе», предстают аналогами, точнее, визуализацией парафизиологических процессов «внутренней» алхимии. В ходе развития способности «внутреннего видения» нижнее «поле киновари» выполняет особые функции. Утверждение Хакуина о том, что нижнее «поле» составляет «изначальную природу» человека, что это «Чистая земля» человеческого сердца, «Будда Амида человеческого тела», как представляется, следует понимать в том смысле, что именно в нижнем «поле киновари» «созревает» внутренний духовный опыт, «внутренний взгляд». Иными словами, нижняя область — *тандэн* представляет собой своего рода «котел» (яп. *гама*), в котором созревает способность интроспекции, самоанализа, «внутреннего видения», дающая практикующим «питание жизни» (в том смысле, что осуществляется возвращение к своей «изначальной, чистой природе» и обнаружение в своем существе Абсолюта — вечного и беспредельного).

Хакуин не просто включает элементы даосской практики достижения бессмертия в практику *найкан*, но и своеобразно их развивает, связывая идею спасения с обнаружением «Чистой земли» внутри себя во время медитирования. «Выплавление изначального духа» в понимании Хакуина предстает как «продвижение в духе», приводящее к развитию «внутреннего взгляда», к познанию «изначальной природы». «Возвращение к основе», согласно Хакуину, способствует не «изгнанию старости», как на низших уровнях даосской практики, а обнаружению Абсолюта в своей «изначальной природе», «видению Чистой земли внутри себя».

Согласно трактату «Оратэгама», обретение «внутреннего взгляда» предполагает внутреннее изменение в сознании человека, ведущее к достижению состояния недифференцированной целостности, в которой все противоречия и волнения приходят к совершенной гармонии. В то же время преодоление дуального видения окружающего мира должно проходить на протяжении всей практики *найкан*. Вот почему, излагая свое учение о «внутреннем взгляде», Хакуин уточняет: «Сначала необходимо ставить акцент на питании жизни. [Затем] во время [вашей] практики внутреннего взгляда... не спрашивая [о ее приемах], [вы] будете без меры обретать силу просветления, даже не думая о том. Не цепляясь за [одно] из двух состояний движения или покоя, незаметно продвигайтесь вперед, и это должно быть самым главным» [19, с. 96].

Судя по приведенной цитате, Хакуин, разрабатывая свое учение о «внутреннем взгляде», решает и проблему «дуальности» (движение—покой, соединение—разъединение), подходя с позиции адептов дзэн-буддизма, т.е. призывает «испытывать безразличие к [дуальности]». Это означает, что практикующий должен осознать: в действительности не существует никакой дуальности, она мнима, иллюзорна, рождена его воображением. Само выражение Хакуина: «[вам] будет мешать [дуальность] движения—покоя, соединения—разъединения, а раздвоение [сознания] ограничит [вас]» [там же, с. 91] — свидетельствует о том, что двойственное восприятие окружающего мира рассматривается как болезненное состояние практикующих *найкан*.

«Природа Будды» («истинная таковость»), которую человек обнаруживает в себе в результате развития внутреннего духовного опыта, не может быть разделена на такие противоположности, как движение—покой, добро—зло, вечное—преходящее, материальное—духовное. Ибо сам факт дуализации явлений действительности предполагает упоминавшиеся уже ограничения: движение является движением только по отношению к покою; материальное является таковым лишь по отношению к духовному и т.д. А Будда, присутствующий во всех проявлениях жизни, есть Абсолют, который не имеет предела и от которого нельзя дистанцироваться.

Именно поэтому Хакуин и говорит о почитании «чистого и безграничного единства», лежащего в основе «совершенного», или «истинного» пути дзэн. В природе «совершенного пути» нет ничего сложного, как нет ничего сложного в понимании его. Но поскольку наш разум скован идеями противопоставления, являющимися результатом отбора и выбора (любовь и ненависть, добро и зло, правильное и неправильное, истина и заблуждение, красота и уродство и т.д.), он не способен постичь самого «пути».

Однако, когда дуальное восприятие мира устраняется, все становится прозрачным, так как уже ничто не мешает нашему «внутреннему взгляду» обозреть безграничную пустоту Абсолюта, т.е. «истинного пути».

«Истинный путь» дзэн — это не «пустота», отсутствие различий, где царит негативное ничто, а «пустота» «прозрачная», она является «крайним пределом начала и конца», в котором все различия сливаются в единую целостность. Отметим, что в контексте дзэн-буддийской практики **о слиянии всех различий** можно говорить лишь условно. Это выражение не совсем точно прежде всего потому, что слияние подразумевает наличие отдельных, независимых друг от друга сущностей. Но, как уже неоднократно подчеркивалось, сам процесс выделения отдельных сущностей и последующего противопоставления их друг другу по типу бинарных оппозиций (субъект—объект) рассматривается последовательными дзэн-буддизма лишь как иллюзия, продукт «омраченности», «загрязненности» сознания. В данном случае, как нам представляется, речь может идти скорее о восстановлении изначальной целостности и недифференцированности универсума, возвращении к состоянию первоизданной гармонии и естественности (Будда в «теле Закона»). Из этого краеугольного положения следует важнейший вывод о том, что все многообразие мира, включая различия между людьми, существование множественности, только кажущееся, неистинное. Именно поэтому Хакуин говорит о почитании «чистого единства». Дзэн не признает двойственности, даже на уровне *инь-ян* (собственно, это не отрицание *инь-ян*, а восприятие их в единстве, как «два» и «не-два» одновременно).

Таким образом, для практикующего *найкан* становление на путь Истины предстает как процесс обретения и развития навыков «видения своего внутреннего (подлинного) облика». Само «становление» непосредственно связано со «стремлением» ученика непрерывно «продвигаться в духе». «Искусство» самосовершенствования выражается в утончении восприятия, переходящего на новый, духовный уровень бытия, недоступный обычному человеку из-за хаотичности и искусственности его образа жизни.

Отстаивая первичность природного (естественного) начала, последователи дзэн-буддизма отрицают «социализацию» и «аккультурацию» поведения человека, рассматривая их как средство насилия над его природой. По их мнению, «внутренний облик» человека изначально чист, совершенен и не нуждается ни в каких исправлениях и дополнениях. «Внутренняя природа человека содержит все сполна с самого начала», — говорил учитель чань Мацзу (цит. по [24, с. 119]). В «Оратэгама» по этому поводу читаем: «Люди [изначально] обладают мудростью и формой Нёрай⁸⁸, и нет ничего, чего бы [у них] не было. Каждый из людей владеет чудесным шаром исполнения желаний»⁸⁹ [19, с. 116–117].

Поэтому, считает Хакуин, постижение своей «сокровенной (истинной) природы» должно происходить совершенно естественно и легко.

без попыток внесения в нее каких-то усовершенствований и дополнений. Обретение способности «внутреннего взгляда» не требует ни изнурительного аскетизма, ни специальной практики (так как она сама по себе означает попытку «исправить» «изначальную природу» человека), ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенствования. Для этого нужно лишь искренно верить в изначальную чистоту своей «внутренней природы» и находиться с ней в нераздельном единстве, непосредственно созерцать ее и следовать за ее движениями. Иными словами, необходимо «**быть самим собой**», «жить и действовать в соответствии со своей истинной природой»: «есть, когда захочется есть», «спать, когда захочется спать», «**быть естественным, без всякого преднамеренного стремления стать естественным**» [24, с. 120].

По этому поводу Хакуин отмечает: «Что представляет собой искусство истинной медитации? Это значит делать все: кашлять или плевать, двигать руками, двигаться или покоиться, говорить или делать, быть счастливым или несчастным, приобретать или терять, делать добро или зло — и [все это] содержится в одном[единственном] коане...» [19, с. 133].

Отметим, что в дзэн-буддизме (так же как и в чань) нет стремления использовать «естественное» поведение в разрушительных целях, в качестве орудия культурного погрома. Речь идет о приведении природы, человека и общества к «**единству**» и «**постоянству**», о сохранении этого «**постоянства**», материальным и духовным воплощением которого выступает «**естественность**» (яп. сидзэн, кит. цзы жань)⁹⁰. Поскольку «естественность» есть «изначальное», «всеединое тождество», снимающее все противоположности, дзэнские адепты ставят своей основной задачей не элиминирование «культурного» и «социального» ради выявления «природного», а приведение их к тождественности (точнее, к их изначальной недифференцированной целостности), осознание единства «истинной сущности» индивида и «истинной сущности» всех вещей и явлений.

В то же время в другом отрывке из «Оратэгама» Хакуин, казалось бы вступая в противоречие с положением о «ненужности» специальной практики для достижения «просветления», утверждает: «[Я] снова и снова [буду] повторять, что истинная практика внутреннего взгляда является наиболее важной и ею нельзя пренебрегать» [там же, с. 103].

Обратим внимание на то, что сама практика «внутреннего взгляда» представляет собой метод психической тренировки, который может быть охарактеризован парадоксальным образом как «практика через не-практику», «культивация через не-культивацию». Это связано прежде всего с ее специфическим характером: найкан — это **практика совершенствования внутреннего духовного опыта, продвижения в духе**, т.е. **духовная практика**. А чаньский патриарх Мацзу высказывался по этому поводу так: «Духовная практика не принадлежит к тем ве-

шам, которые можно практиковать. Если предположить, что она может быть достигнута с помощью тренировки, то, являясь результатом тренировки и будучи однажды достигнутой, она может быть снова утрачена... Но если мы будем утверждать, что ее вообще не нужно практиковать, то станем на позицию обычных людей, [которые не занимаются никакой духовной практикой]» (цит. по [24, с. 118–119]).

Таким образом, дзэнский тезис о «ненужности» специальной практики не следует понимать буквально. Он вовсе не означает, что человек вообще не должен заниматься духовным самоусовершенствованием, но лишь подразумевает, что «изначальной», «внутренней природы» нельзя достичь с помощью преднамеренных усилий, подлинное «просветление» нельзя обрести с помощью насильственного исправления своей «изначальной природы».

В то же время практику *найкан* нельзя отождествлять с «не-деянием». В даосизме под термином *у вэй* понимается бесцельная активность достигшего единения с Дао. Однако Хакуин такие определения использует в отрицательном смысле, когда критикует тех наставников, которые повторяют их, не имея понятия об их истинном смысле. «Ничего не делать», «не-деяние» и схожие выражения Хакуин употребляет при оценке тех монахов, которых он считает самодовольными адептами квиетистских подходов к дзэнским «действиям по совершенствованию духа». Согласно учению о «внутреннем взгляде», «просветление» достигается внезапно, но ему предшествует «духовная», психотехническая регулятивная практика. В то же время «просветление» в системе учения дзэн предполагает процесс **дальнейшего** совершенствования духа. В своих сочинениях Хакуин подчеркивает, что слова «Великий мир и Великое счастье» (*дайанраку*) имеет право говорить только тот, кто после долгих лет упражнений после первого сатори, в Великом просветлении на самом деле испытал чувства мира и спокойствия» (цит. по [20, с. 107]).

Хотя все формы и методы дзэнской практики служат одной общей цели — достижению «просветления», пробуждению в человеке «внутреннего взгляда», многие последователи дзэн, в том числе и Хакуин, отдавали предпочтение именно активно-динамичным ее формам, допуская «сидячую медитацию» — *дзадзэн* лишь на начальных этапах практики, а некоторые дзэн-буддисты и вовсе отвергали ее.

В терминологии Хакуина *дзадзэн* («сидячая медитация») отличается от *мокусё*: *дзэн* (кит. *мо чжао сё чань*, «дзэн молчаливого [безмолвного озарения]). *Мокусё*: *дзэн* не использует коаны; отрицает чтение сутр; утверждает «свободное состояние сознания, отвлеченное от всякой мысли». Монахи «не утруждают себя дзэнскими упражнениями», не занимаются многодневными, изнурительными медитациями. Однако практика *дзадзэн* включает размышления над коанами, отвергая «безжизненное сидение на одном месте», исповедуемое *До:гэном*.

Выступая против мокусё: дзэн, Хакуин определяет его как еретический или ложный, пагубно влияющий на традицию дзэн, на воспитание учеников, от которых перестали требовать активности в обретении опыта «просветления».

Хакуин подвергал критике не только мокусё: дзэн, но и все современные ему «пассивные» методы достижения «просветления»: беспредметную медитацию Со:то:~сю:, практику нэмбуцу школы Обаку, а также учение о дзэн «не-рожденного» (фусё:), которое развивалось в пределах школы Риндзай (наставником школы Риндзай Банкэем Ётаку, 1633–1693). Оно предписывало дзэнским адептам ничего не делать, а «оставаться такими, какие есть в не-рожденном сознании Будды», отрицало работу над коанами. Иными словами, «нужно попросту быть Буддой», т.е. «не делать ничего, сидеть на одном месте».

Согласно Хакуину, все живые существа **уже есть** Будды. Им следует только реализовать свою потенциальную «буддовость» путем «истинной медитации», объединяющей в себе и созерцание коанов, и методы дзадзэн, и странствия по стране. Иными словами, сама актуализация «природы Будды» уже предполагает определенные активные действия и может быть интерпретирована как «становление Будды». При этом здесь под «становлением» подразумевается не возникновение чего-то нового, ранее не существовавшего, не дополнение ушербного, но выявление, обретение исходно целого.

В первом письме «Оратэгама» Хакуин обращается к правителю провинции Сэцу — господину Набэсима (1701–1749): «[Я] не устану говорить, что [Вы] не должны [полностью] отбросить практику [в состоянии] покоя, пренебрегая ею, а также намеренно искать место для практики в [состоянии] движения. Наиболее заслуживающей уважения является чистая практика, когда не осознают и не различают два [состояния]: движения и покоя. [Я] хочу сказать [Вам] следующее: монах, который правильно практикует сандзэн, не знает, что [он] идет, когда идет, и что [он] сидит, когда сидит. Если [Вы] собираетесь проникнуть к истоку [своей] истинной природы, чтобы обрести глубинные силы ки, которые [можно] свободно использовать в различных местах, ничто не превосходит практику в [состоянии] движения» [19, с. 97].

Хакуин указывает на неспособность тех, кто практикует дзэн в уединенных местах, «оставаться невозмутимыми» в «гуще мирской суеты». Покой, сохраняемый лишь постольку, поскольку отсутствуют сильные раздражители чувств, нет никаких соблазнов, побуждающих к «деянию», не является полноценным. Состояние «внутреннего равновесия» остается неустойчивым: «Люди такого рода до конца дня исповедуют не-деяние и всегда отвергают деяние, до конца дня предаются не-деянию, но [все-таки] не могут отвергнуть деяние [полностью]. Почему это так? Потому что [они] не прозрели Путь постижения [своей] истинной природы и не достигли сокровенной природы Дхармы» [там же, с. 106].

Вследствие этого люди, практикующие дзэн «посредством исключительно сидения» в тихих местах, не могут отстраниться от шумного мира: «Часто думают, что практика [в состоянии] покоя приводит к могиле, а практика [в состоянии] движения никоим образом не приведет к могиле и человек, находящийся в покое, никогда не войдет в [состояние] движения. Однако когда изредка вступают [в состояние] движения — в мирскую суету, то сила, которая когда-то была обретена обычными людьми, не оставляет никакого следа [и теряется]. Утративший последние остатки силы ки [человек] в конце жизни становится как все. Даже по сравнению с самыми незначительными людьми его будет носить ветром, словно горчичное семя, он будет пугаться самого малого, и страх будет овладевать им. На что тогда можно указать [в нем] как на проявление силы?» [там же, с. 96].

Медитация «в состоянии движения» имеет явные преимущества перед пассивной медитацией: человек, развивший в себе способность «внутреннего видения», научившийся в совершенстве управлять своим внутренним миром, сохраняет внутреннее спокойствие и выдержку в любой, даже самой экстремальной ситуации. Здесь также прослеживается китайский прототип дзэн-буддизма. Не случайно для того чтобы проиллюстрировать превосходство дзэнской практики (и конкретно *найкан*) в «состоянии действия», Хакуин приводит высказывание чаньского наставника Дахуэя⁹¹: «В старые времена Учитель чань Дахуэй сказал, что медитация [в состоянии] движения неизмеримо превосходит медитацию [в состоянии] покоя» [там же, с. 97].

Таким образом, в дзэнской медитации основной акцент делается на развитии внутреннего духовного опыта, изначально присущего каждому человеку, на естественной саморегуляции, когда человек не стремится навязать своей «изначальной природе» направляющую и регулирующую волю своего «я», а, наоборот, отказывается от представления о дискретности собственного существования, оставляет свою «природу» в покое, предоставляет ей возможность управлять своей деятельностью в соответствии с собственными, наиболее естественными для нее законами. Дзэнская практика физического и духовного совершенствования способствует деятельной саморегуляции сознания. От последователя дзэн требуется достигнуть «просветления», находясь внутри самой сансары (мирского, «феноменального бытия»), не опустошая при этом свое сознание. Здесь особенно отчетливо проявляется позитивное отношение к жизни в дзэн-буддизме: человеческие желания должны не подавляться, а направляться по духовному руслу. Возможно, это также способствовало его популярности в Японии, поскольку соответствовало оптимистической природе ее исконных верований.

Подавление «духа и тела» (подавление «пяти желаний») «сковывает» практикующего, он становится неспособным продвигаться в духе и достичь «просветления»: «Итак, [человек], который, занимаясь практикой, с

самого начала подавляет свои пять желаний, [как бы глубоко] [он] ни проник в „две пустоты“⁹² и как бы он ни просветлился в Пути видения, будет похож на водных демонов, когда [те] из спокойного состояния переходят в движение, а также на обезьян, которые спрыгивают с деревьев. [Он] теряет половину сил ки, подобно лотосу, [вынутому] из воды, [поднесенному] к огню и тотчас же увядающему» [19, с. 102].

В этой связи Хакуин также отмечает, что предпочтение пассивной формы медитации («предаваться исключительно сидению»), которой занимаются в местах тихих и уединенных, приводит к негативным результатам — ухудшению здоровья и появлению трудноизлечимых болезней. Более того, согласно Хакуину, те, кто полностью изолируются от всякой практической деятельности, не только проводят свою жизнь в ошибках и нарушают Путь Будды, но и не признают изначально установленный жизненный алгоритм: «Если [вы] полагаете, что „неподвижное сидение и безмолвное озарение“ достаточны, то всю свою жизнь вы проводите в ошибках и расходитесь с Путем Будды. [Вы] не только расходитесь с Путем Будды, но к тому же в значительной степени отвергаете мир...» [там же, с. 123].

В результате ухода из мирской жизни «государственная мощь пришла бы в упадок, а люди лишились бы сил, непрерывно появлялись бы разбойники и страна находилась бы под ужасной угрозой. И тогда люди в гневе и негодовании, несомненно, решили бы, что дзэн есть нечто злое, вредное, приносящее несчастье»⁹³ [там же, с. 123–124].

Приводя ряд примеров и высказываний буддийских и даосских учителей, Хакуин пытается подвести практикующихся к основному принципу дзэн-буддийской практики: дзэн не представляет собой какое-то особое искусство жизни, требующее полного ухода от мирских дел и обязанностей и погружения в неподвижное сидение в уединенных местах. Практика дзэн-буддизма заключается в том, чтобы просто жить, **пребывая всегда в реальности**. Необходимо принимать вещи такими, каковы они есть; понимать реальность как **непосредственное переживание**.

Отсутствие «мирских забот и дел» не означает полную изоляцию от всякой практической деятельности, уход от «суетного мира» и уединение в горных монастырях или пещерах. В данном случае Хакуин имеет в виду необходимость сохранять «невозмутимость духа» в любых ситуациях, в гуще мирской суеты. Когда дух спокоен и устойчив, человек вышается над эмоциями и чувствами обычной жизни и способен удержаться в стороне от шумного мира, находясь в самом его центре. Среди суеты и перемен его дух полон стойкости и покоя. Таким образом, сатори предполагает «открытость сердца» предельной полноте бытия; умение воспринимать мир, не погрязая в деталях, а «видеть» первозданное единство бытия, лишённое множественности.

В «Оратэгаме» Хакуин как раз подчеркивает этот момент: «[Тогда, даже] если [вы] войдете в город, где находятся мятежные войска, или

попадете в море песен и веселья, это будет подобно тому, будто [вы] находитесь в безлюдном месте. И тогда [вы сможете] достичь таких же удивительных способностей, как Юньмэн⁹⁴, и они проявят себя без всяких усилий, как сам собой разгоревшийся огонь» [там же, с. 104–105].

Здесь необходимо оговориться, что деление на «активные» и «пассивные» формы практики дзэн-буддизма очень условно и отражает лишь внешнюю динамику процесса совершенствования внутреннего духовного опыта и обретения способности «внутреннего видения». С одной стороны, даже при самой бурной внешней активности последователь дзэн должен сохранять непоколебимое внутреннее спокойствие, а с другой — понимать, что достижение состояния душевного покоя и гармонии вовсе не означает полного «угасания» всякой умственной и психической деятельности, а лишь предполагает освобождение сознания и психики от негативных факторов, вносящих в них хаос и дезорганизацию и тем самым мешающих их максимальной самореализации.

Как уже отмечалось, знание японского дзэн, подобно китайскому чань, поддерживается двумя столпами — «**видением**» и «**действием**», первое для него является главным. Недаром учитель чань Линфу (яп. Исань, 771–853) говорил: «Ваше видение, а не ваше действие есть то, о чем я забочусь» (цит. по [176, с. 46]). Дзэнские учителя делают акцент на обретении способности «внутреннего видения», «видения своей изначальной природы», «видения реальности» в совершенно новом ракурсе, ранее неизвестном уму, привыкшему к дуальности.

Цель практики *найкан* заключается в самонахождении, в создании благоприятного климата для самопроявления. Сосредоточить свое внимание в одной точке, интенсивно всматриваться в «пустоту» с целью достигнуть состояния тотального спокойствия, где отпадают «ум и тело», сидя при этом неподвижно в спокойной комнате, — это только начало. Вот почему Хакуин отмечает: «Однако я не стану утверждать, что сидячую медитацию следует отрицать, а достижение *самадхи* — осуждать. Среди всех совершенномудрых прошлого и настоящего нет ни одного, кто не встал бы на Путь Будды, не основываясь [при этом] на достижении *самадхи*» [19, с. 124–125].

Здесь речь идет о «просветлении», достигаемом в процессе «сидячего дзэн», т.е. при пассивной медитации. В то же время достижение «просветления» является только началом становления на Путь дзэн. После того как практикующий достигает «просветления», он должен его развить до полной зрелости.

Практикующему дзэн необходимо научиться жить в обычном суетном мире, сохраняя свою способность «внутреннего видения», «целостность и гармоничность» своей «внутренней природы». Это следующее за «просветлением» развитие, как уже отмечалось, последователи дзэн называют *гё*: (кит. *син*) — «занятия» или «деятельность». При этом под «деятельностью» они подразумевают не только религиозную практику, а

активное участие во всех видах повседневной деятельности, в том числе и в сельскохозяйственных работах. Это положение перешло в японский дзэн из китайского чань. Именно оно в первую очередь отличает чань от других буддийских школ.

В «Оратэгама» Хакуин неоднократно подчеркивает этот деятельный, активный аспект чаньской практики: «[Вам] должно быть известно, что в древности, когда школа Чань процветала, чаньские наставники, такие, как Наньюэ, Мацзу, Байчжан, Хуанбо, Линьци, Гуйцзун, Магу, Синхуа, Паньшань, Цзюфэн, Дицань и другие⁹⁵, били в барабан и таскали камни, переносили землю, носили воду, собирали дрова и овощи, проводили строительные работы, и в движении [они] обретали силу. Вот почему Байчжан говорил: „День без работы — день без еды“. И эта [практика] называется „медитация [в состоянии] действия“, или „непрерывный дзадзэн“ (цит. по [19, с. 124]).

Под «непрерывным дзадзэн», или «искусством истинной медитации», Хакуин подразумевает способность самосовершенствования в условиях любой физической деятельности и при любых обстоятельствах. Он приводит высказывания дзэнских наставников Мё:тё:⁹⁶ (1282–1338) и Иккю: Со:дзюн⁹⁷ (1396–1481): «Вот почему учитель Мё:тё: говорил: „Смотреть скачки лошадей при храме Камо — они туда-сюда бегают — это [тоже] состояние медитации“. Настоятель из храма Синдзю:-ан объяснил смысл [вышесказанного] следующим образом: „И когда читаете сутры, вы должны медитировать, и когда подметаєте, вы должны медитировать, и когда сажаете чайные семена, вы должны медитировать, и когда скачете на лошади, вы должны медитировать“. Именно таким образом осуществляется практика монаха, подвизающегося в истинном дзэн» ([19, с. 121]).

Призыв к самому активному участию в практической деятельности стимулировал чисто прикладное применение достижений дзэнской психокультуры, что расширяло и усиливало адаптирующее воздействие дзэнской практики «продвижения в духе» на окружающую социокультурную и природную среду. Дзэн придает более светский характер и социальную направленность своему китайскому прототипу, применяя основные положения чань к обычной жизни за пределами монастыря. Хакуин особо подчеркивает, что способность «внутреннего видения», позволяющая последователю дзэн мгновенно сосредоточиться на самой сути любой проблемы, имеет большое значение не только в монашеской, но и в обыденной жизни. Дзэнские методы «самопреобразования психики» и «совершенствования духа» интенсивно влияли на экстериоризованную (внешнюю) деятельность человека (ее результаты рассматривались как «производные» от решения задач по «оптимизации» духовного человеческого потенциала). Богатый психорегулятивный опыт дзэнской традиции сыграл важную роль в формировании социально-психологического стереотипа японцев и, несомненно, оказал влияние на их поведенческие нормы: «Не говорится ли [об этом] также и в военных

трактатах: „Сражайтесь и вместе с тем возделывайте землю. Не это ли самое важное?“

Изучение дзэн как раз и есть то же самое. Истинная медитация есть настоящее искусство сражения. [Практика] внутреннего взгляда есть возделывание земли. Это два крыла одной птицы, два колеса одной колесницы» [там же, с. 122].

Поскольку философия практики «внутреннего взгляда» сводится к преодолению дуальности мировосприятия, ее реальное приложение, естественно, заключалось в нахождении оптимального равновесия между «духовным» и «мирским». В результате практикующий *найкан* обязан с полной отдачей сил выполнять свои мирские обязанности, быть деятельным и творчески активным.

Активность такого рода коренным образом отличается от деятельной подвижности индивидуального «я» (которая порождает противоположности, нарушает первозданную целостность и естественность жизни). Последняя является следствием «загрязненности» и «омраченности» сознания и мешает самопроявлению «истинной природы». Состояние «свободы воли», «естественной саморегуляции» сознания вовсе не означает для последователей дзэн «абсолютную бесконтрольность мыслей и поступков, полную безответственность и безвольную реактивность, лишенную всякой направленности» [24, с. 85]. Освобождая человека от привязанностей к внешним условностям и концептуальным нормам, практика «внутреннего взгляда» одновременно накладывает в определенном смысле еще более жесткие узы самодисциплины и «внутренней организованности», не позволяя делать «ничего неправильного». Вместе с тем «упорядоченное сердце» просветленного не нуждается во внешнем сдерживании. В этом и заключается «свобода воли», умение действовать в полном соответствии со своей «истинной природой», сохраняя вместе с тем контроль над своими эмоциями, мыслями и чувствами. Они не подавляются, а становятся острее и глубже, поднимаясь на качественно новый уровень.

Поэтому, хотя спонтанное и интуитивное «просветление» занимает очень важное место в теории и практике дзэн и расценивается как его «суть», оно отнюдь не является самоцелью (по достижении которой дзэнский адепт считал бы свою миссию выполненной) или же высшим моментом актуализации Истины. Смысл обретения «внутреннего взгляда» и переживания *сатори* состоит в том, чтобы создать благоприятный климат для самопроявления, для переоценки себя в плане духовного единства, для формирования нового видения реальности с целью лучше подготовить человека к выполнению его социальных и культурных функций.

В результате развития способности «внутреннего видения» человек обретает «целостность духа». Духовное совершенство приводит его к «самовосполнению и самопроявлению в акте творения повседневной

жизни». Кульминационный момент актуализации «истины» заключается именно в акте творения или, точнее, в любом действии, в котором претворяется творческое вдохновение. «Истина не есть открытие, истина есть творение», — писал по этому поводу Р.Блайс [199, с. 180].

Другими словами, «внутренний взгляд», обретенный во время переживания *сатори*, не только творит внутренний мир, помогая адепту обнаружить свою «внутреннюю природу», но и пробуждает творческое отношение к каждому явлению окружающей действительности. В результате происходит преодоление самой интровертности. Опираясь на «внутреннее видение» своей «изначальной природы», адепт возвращается к активному творческому взаимодействию с внешним миром, и процесс «сужения» перспективы видения мира сменяется качественно новым расширением. Собственно, процесс «свертывания» в дзэнской ментальности можно до некоторой степени уподобить сжатию пружины, готовой затем раскрыться. В то же время таким образом последователь дзэн-буддизма достигает состояния непривязанности к миру при одновременном осознании своего нерасторжимого единства с ним («не-я», яп. *муга*).

Итак, обретение и развитие способности «внутреннего видения» выступает мощным средством духовного совершенствования личности. Человек, прозревший свою «истинную природу», входит во взаимодействие со своим окружением, «фильтруя» его и внося в него импульс развития. При этом он «открыт» миру всеми органами чувств, «всем телом». Взгляд продлевает себя в слухе, обонянии, осязании, вкусе. В каждое мгновение просветленный перерастает сам себя и изливается в мир. Таким образом, «просветление» дзэн не является исключительно «интеллектуальным», оторванным от органов чувств. *Сатори* предполагает «открытость сердца» предельной полноте бытия. В результате и повседневная жизнь, и собственно искусство пронизываются гармонией взятого из природы и привнесенного человеком; предстают как синтез, возникший на границе художественного и нехудожественного, искусства и быта.

Теоретически дзэн отказывался от канонической обрядности и иконографической зафиксированности объекта поклонения. Требование внутренней работы, а не пассивной веры для достижения «просветления» означало обращение к обыденному, повседневному, которое в любой миг может стать самым важным и сакральным, — все зависит от отношения к нему человека, от его точки зрения. В результате внутренней углубленности взгляда учитель дзэн не проводит разграничения между мирянином и монахом. Каждый может достичь «просветления». Все зависит от интенсивности его «продвижения в духе». «Будь ты даже монахом, — отмечает Хакуин, — но если ты не продвигаешься упорно по пути [к просветлению], если твои помыслы не чисты, то чем [ты] отличаешься от мирянина? Будь ты даже мирянином, но если ты продвигаешься

упорно по пути [к просветлению], если твои помыслы чисты, то чем ты отличаешься от монаха?» [19, с. 132–133].

Суть вещей, их подлинный и скрытый смысл доступен не непосредственно чувственному зрению, а лишь «внутреннему взору». Вот почему дзэнский учитель работает «изнутри наружу», т.е. идет от внутренних идей к внешним формам, от «совершенствования собственного духа» к «гармонизации повседневной жизни», синтезирующей в себе «биологическое» и «духовное», «природное» и «социальное». В данном случае самое главное заключается в достижении «духовной цельности». Для этого необходимо добиться «чистого сознания». Нельзя рисовать на грязной бумаге, нужен чистый лист. Таким «чистым листом» является «изначальная природа» человека (тождественная «космическому телу Будды»), его «истинное, („внутреннее“) я» — хранилище творческих возможностей, имманентной духовности. Вот почему особенно важно найти именно свое «истинное я», найти себя; вернуться к целостному, нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией.

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы относительно специфики практики *найкан*, излагаемой Хакуином в трактате «Оратэгама».

Под практикой «внутреннего взгляда» Хакуин подразумевает способ «продвижения в духе», приводящий практикующихся к обретению своей «изначальной природы», к обнаружению Будды без всяких слов и рассуждений в своем существе, к непосредственному достижению «просветления».

Достижение сатори заключается в **видении** сути своей «внутренней природы» и сохранении ее в гуще мирской суеты.

В учении и практике дзэн **взгляд** приобретает первостепенную значимость. Он творит внутренний мир человека, внутреннюю обитель первоначальной целостности и гармонии.

Внутренняя углубленность взгляда обуславливает внимание к содержанию, сути, а не к форме. «Сокрытость» сути как собственной природы, так и природы всех вещей и явлений окружающего мира предполагает необходимость развития способности «внутреннего видения».

Взгляд в дзэн-буддизме — это «**пробужденный взгляд**», «видение реальности» в совершенно новом ракурсе, ранее неизвестном уму, привыкшему к дуальности.

Истинная практика «внутреннего видения» приводит к «безразличию» к дуальности, переоценке себя в плане духовного единства.

Состоянию возбуждения и двойственности Хакуин противопоставляет вхождение в «чистое единство». Обнаружение Будды в своей природе, видение «Чистой земли» внутри себя возможны лишь в состоянии душевного покоя и внутренней просветленности. Возбуждение, суета мешают «продвижению в духе», развитию внутреннего духовного опыта, приобретению «внутреннего взгляда».

Практика *найкан* заключается в том, чтобы просто жить, пребывая всегда в реальности, чтобы принимать вещи такими, какие они есть, понимать реальность как непосредственное переживание.

В результате духовной активности, развития внутреннего духовного опыта медитирующих практика *найкан* предполагает визуализацию как явлений окружающего мира, так и парафизиологических процессов, протекающих в теле человека.

Заключение

Специфика традиционного японского мировосприятия наиболее ярко проявляется в его тенденции к интериоризации «ближнего» пространства, миниатюризации всех форм и явлений жизни, постижению их «сокровенной природы». Подобная интровертность была обусловлена не только природными условиями архипелага и высокой концентрацией населения на его территории, но и закономерностями развития самой японской культуры. Выявление глубинных структур мировидения и миросознания, которые породили интроспективную направленность традиционной японской «картины мира», возможно с помощью исторической модели эволюции мифологемы взгляда — от своего рода «дальнозоркости» в древности, через «близорукость» и «кадровость восприятия» раннего средневековья, последующее нарастание интровертности к духовной интроспекции средних веков, наиболее отчетливо представленной в культуре дзэнской медитации.

Вхождение в систему мировидения «изнутри» позволяет точнее построить ряд непривычных ракурсов японской культуры и увидеть каждое ее проявление при пересечении иерархических миров: видимого и невидимого, сакрального и профанного, прошлого и будущего.

Становится очевидным, что взгляд в контексте традиционной японской культуры обладает не только перцептивной функцией, но и функцией **творящей**. Он имеет способность не только воспринимать окружающий мир, но и **творить его заново**. Эта творящая способность взгляда особенно отчетливо прослеживается на примере ритуально-мифологического восприятия. В архаическом сознании мифологема взгляда в значительной степени определяла всю семантику ритуально-мифологического и практического освоения мира. Взгляд охватывал обширное пространство (всю «Поднебесную»), что позволяет говорить о своеобразной **«дальнозоркости»** японской культуры.

Эволюция мифологемы взгляда непосредственно связана с динамикой универсальных форм восприятия действительности — пространства и времени. Трансформация этого восприятия под влиянием буддизма в

период раннего средневековья (VIII — начало IX в.) привела к существенным изменениям культурных коннотаций взгляда. Произошло переосмысление восприятия временного движения: акцент ставился не столько на сезонных изменениях природы, сколько на **преходящести** и **недолговечности** протекающих в ней процессов и явлений. Все происходящее рассматривалось как следствие волевой активности, направленной на возрастание добродетели и уничтожение порока, трактуемых с точки зрения буддийской этики.

Именно нравственно-этические категории буддизма, его идея бренности земного бытия, получившая в Японии элегическую интерпретацию, обусловили «распрямление» круга циклического времени синтоизма в **линию жизни отдельного человека**. При этом утвердилось линейное понимание времени, в котором «настоящее» обрело большую самооценку и уже не «поглощалось» полностью прошлым.

Если в небуддийском мире взгляд имел ритуально-магическую заданность и выполнял роль медиатора, опосредствующего субъектно-объектные ритуальные отношения, то в буддийской субкультуре взгляд приобрел **нравственно-этическую ориентацию**.

В японском буддизме (несмотря на значительное влияние синтоизма) произошла смена объективируемого взглядом объекта. Этим объектом стал человек. Вместе с сужением реально обживаемого пространства это создавало предпосылки для усиления общей интровертной направленности японской культуры, которая становилась «близорукой».

Характерное для японцев эстетическое освоение мира привело к своеобразной эстетизации основных концепций буддийской философии. Так, идея бренности и эфемерности всех жизненных процессов и явлений была своеобразно интерпретирована в элегическом ключе и представлена в виде мотива музё: (непостоянства). Жизнь воспринималась в ее печальной прелести, зовущей любоваться каждым мигом бытия в «этом времени и в этом пространстве».

Подобное мировидение было особенно характерным для хэйанской аристократии. В частности, произведения, вошедшие в поэтическую антологию X в. «Кокинвакасю:», показывают как своеобразный эстетико-гедонический синкретизм хэйанской культуры изменял пространственно-временные параметры японского мировидения. Взгляд фиксировался на единичном и конкретном, доступном непосредственно-чувственному восприятию. Обостренность зрительного восприятия по отношению к ближнему пространству порождала и развивала умение видеть и замечать малейшие изменения в нем. В хэйанскую эпоху взгляд приобрел психологическо-эстетическую заданность, стал эстетическим способом воздействия на мир. Вследствие осознания человеком неумолимого хода времени произошло своеобразное «сужение» взгляда. Человек стремился открыть для себя знамения вечности в мгновенных проявлениях природы. Результатом стало выделение мгновения в его данности,

некая «кадровость восприятия», обусловившая впоследствии развитие собственно интровертного мировидения.

С развитием чисто литературного индивидуального творчества в X–XI вв., с наибольшей последовательностью выраженного в прозе на японском языке (а не на китайском *вэньяне*), произошло изменение в характере восприятия пространства и времени. Появились новые категории — «художественное время» и «художественное пространство», независимые от внешней временной шкалы.

С появлением своего рода интроспективной трактовки времени «близорукость» японской культуры постепенно начала перерастать в **интровертность**. В дневниковой и эссеистической литературе X–XI вв. взгляд был направлен на человека, на его эмоциональную жизнь. Иными словами, после «сужения» поля взгляда наметилась тенденция к постепенному свертыванию зрительного восприятия до пределов человеческого микрокосма. Взгляд хэйанских писательниц упирался в человека, проникал в его внутренний мир, чтобы выявить индивидуальность и уникальность его существования. Стремление понять и отобразить в «дневниках» внутренний мир человеческих эмоций и переживаний обусловило высокую степень осознания индивидуального в человеке. Наблюдается преобразование исторических форм сознания применительно к потребностям индивида.

Это «сужение» взгляда обеспечивалось, в частности, изменением места автора в пространстве и времени. Хронист, фактически не занимая определенной пространственно-временной позиции, знает все. В отличие от него авторы «художественных» дневников рассказывают лишь о том, что они видели своими глазами. Описание сокровенного мира человека, осознание индивидуальных качеств окружающих людей и своих собственных послужило предпосылкой для формирования «содержательной» направленности взгляда.

Но в то же время пространственно-зрительное восприятие хэйанских аристократов в целом ограничивалось прежде всего вниманием к форме (внешней стороне) — нормам этикета и определенным ритуалам. Это, в свою очередь, обусловило и своеобразие их восприятия буддийской идеи бренности и непрочности земного бытия. Напомним, что аристократическое сословие воспринимало буддизм не как ритуально-магическое или этическое средство. Скорее буддийское учение отвечало его эстетическим запросам. Действительно, хэйанские аристократы читали сутры, соблюдали буддийские обряды, но их взгляд был направлен на внешние их проявления, порождавшие соответствующие эстетические переживания.

До второй половины XII в. аристократическое сословие Японии мало задумывалось над универсальностью буддийского принципа непостоянства и преходящести всего сущего (хотя в дневниках, повестях, эссе хэйанских писательниц мы постоянно сталкиваемся с жалобами на

бренность мира). Серия социальных катаклизмов, которой закончилась эпоха Хэйан, заставила аристократов по-новому взглянуть на основную концепцию буддизма: «Нечто, возникающее из ничего, неизбежно возвращается в ничто».

В результате в литературе XIII в. в целом (и в «старой» литературной традиции хэйанского двора, и в «новой» самурайской) произошло изменение восприятия идеи эфемерности и бренности человеческого бытия. Авторы стали видеть в превратностях собственной судьбы частное проявление универсального закона непостоянства. Эфемерность человеческого существования превратилась в универсальный принцип видения мира («Записки из кельи», «Повесть о доме Тайра»).

Усиление содержательной направленности интровертной рефлексии прослеживается в учениях буддийских школ в эпоху Камакура (амидистские школы и школа Дзэн). Проповедники амидаизма (Хо:нэн и Синран) начали обращаться к духовной стороне человеческой природы. Но взгляд в эту эпоху все еще не обрел полной интровертной содержательности, так как духовная сторона человеческой природы связывалась прежде всего с верой в спасительную силу трансцендентного Будды Амида, а не с обнаружением глубинного, сокровенного, изначального человеческого «Я».

Наиболее ярко выраженный интроспективный характер взгляд приобрел в учении дзэн-буддизма. «Внутренний взгляд» дзэн направлен именно на содержательную сторону человеческой природы — на постижение ее сокровенной сущности, на познание себя не «извне», а «изнутри», на развитие «внутреннего духовного опыта». Например, дзэнский учитель Хакуин Экаку в своем трактате «Оратэгама» специально рассматривает суть и специфику практики «внутреннего взгляда» (*найкан*), под которой подразумевал способ «продвижения в духе», приводящий практикующихся к обретению своей «изначальной природы», к обнаружению Будды в своем существе, к непосредственному, мгновенному достижению «просветления».

В дзэн-буддизме сохранилась творческая функция взгляда, присущая мифологическому мировосприятию. Отличие состоит в том, что взгляд дзэн творит не Вселенную, не внешний макромир, а внутренний мир человека — в его изначальной чистоте, целостности и гармоничности (здесь под «творением» подразумевается постижение, обнаружение своей «изначальной, внутренней природы»). Таким образом, интровертная направленность взгляда в учении дзэн-буддизма перерастает в **интроспекцию**.

Согласно учению школы Дзэн, суть вещей, их подлинный и скрытый смысл доступны лишь «внутреннему зору». Вот почему взгляд в системе дзэн-буддизма всегда работает «изнутри наружу», т.е. идет от внутренней сущности к внешней форме. Внутренняя углубленность взгляда обуславливает внимание к содержанию, к сути, а не к форме. В то же

время «сокрытость» сути как собственной природы человека, так и всех вещей и явлений окружающего мира предполагает необходимость развития способности «внутреннего видения».

Присушая учению и практике дзэн интроспективная направленность является естественным результатом саморазвития японской культуры в ее целостности. Таким образом, проблема укоренения дзэн-буддизма в Японии предстает перед нами не только как историко-политическая (самоидентификация сё:гунов с помощью нового для Японии направления буддизма), связанная исключительно с особенностями менталитета военного сословия самураев. Это еще и проблема потенциальной возможности дзэн-буддизма вписаться в японский культурный контекст. Мы полагаем, что это «вписывание» происходило в силу разных причин. Одной из них является изоморфность семантики взгляда в дзэн-буддизме и традиционной японской культуре, существовавшей еще до укоренения дзэнской традиции. Иными словами, укоренение дзэн-буддизма в Японии оказалось возможным благодаря, в частности, тому, что его потенции в интроспекции соответствовали общему направлению на обживание телесно-личностного и околотелесного пространства, в котором эволюционировала японская культура.

Примечания

¹ Кан — «онное» чтение иероглифа, миру — «кунное» чтение иероглифа. Иероглифы были заимствованы японцами из Китая вместе с теми словами, для обозначения которых употреблялись. Эти древние китайские слова, пришедшие вместе с иероглифами и претерпевшие изменения под влиянием японского произношения, получили название «он». Большая часть онов в настоящее время не являются самостоятельными словами. Они главным образом встречаются как корневые морфемы слов китайского типа (так называемые канго). Большинство иероглифов используется также и для обозначения исконно японских слов, которые, как правило, совпадают (или близки) по значению с оном. Японское слово, обозначенное иероглифом, называется «кун».

² Об эпохе Хэйан подробнее см. гл. II, § 2.

³ Икэбана — искусство составления композиций из живых и засушенных растений. Основателем икэбана считается Сэн-но Рикю (1522–1591). В настоящее время существует около трех тысяч школ икэбана, из которых две ведущие — Икэнобо и Охара. Неизменным в икэбана остается принцип свободной естественности, помогающий ощутить душу цветка.

⁴ Термин *бонсай* (букв. «посаженный в плоском сосуде») появился только в 1869 г. Искусство *бонсай* перешло в Японию из Китая. Предполагается, что искусственным формообразованием деревьев в горшках в Японии занялись в конце XVI в. К настоящему времени видовой диапазон *бонсай* включает около 50 пород деревьев, но по-прежнему самым излюбленным деревом остается сосна. Первое появление *бонсай* на европейской выставке относится к 1909 г. Это произошло в Лондоне. В самой Японии первая национальная выставка карликовых деревьев состоялась в Токио в 1914 г. И только выставки в токийских парках Хибия в 1928 г. и Уэно в 1934 г. окончательно утвердили *бонсай* как полноправный национальный вид декоративного искусства.

⁵ *Сайкэй* (букв. «живые пейзажи») — это форма культивирования растений с использованием только живых образцов. У *бонсай* и *сайкэй* общая цель — создание совершенных в своей естественности деревьев и пейзажных образцов. Развитие японского миниатюрного пейзажа из живых растений связывается с именем Тосио Кавамото. Как и в случае с *бонсай*, миниатюрные «живые пейзажи» впервые появились в Китае и связываются с древним культом камней, имеющих причудливую форму, — *тайхуши*.

⁶ *Бонсэки* — миниатюрный садик на подносе.

⁷ *Бонкэй* отличается от *бонсэки* тем, что в нем всегда присутствуют растения. Это пейзаж в трех измерениях. Вода в *бонкэй* обычно передается песком. Ко всему этому добавляются горы, поля, крохотные деревья, миниатюрные копии домов,

мостов, фигурок людей и животных. Бонкэй может воссоздавать как реальный, так и вымышленный пейзаж.

⁸ Словосочетанием «чайная церемония» традиционно передаются японские термины *тядо*: («*путь чая*») и *тя-но ю* («чайный напиток», «чайный бульон»). Чайная церемония в первую очередь предполагает формирование «психосферы», некоего «духовного поля».

⁹ Сёгунское правительство (бакуфу, о нем подробнее см. гл. II, § 4) осознало возможность использовать дзэн-буддизм в качестве интегрирующего социального фактора и постаралось подчинить дзэнские монастыри государственному контролю. По существующему в Китае образцу была создана иерархическая система: «Пять монастырей» (*годзан*), «Десять храмов второго уровня» (*дзиссацу*) и рядовые храмы всех провинций (*сё:дзан*). *Годзан* буквально означает «Пять гор». По традиции, идущей из древней Индии, в старом Китае буддийские монастыри строились на вершинах гор, что и породило эту семантическую подстановку. Полный список «Пяти гор и Десяти храмов» с указанием их точного географического положения можно найти у Мотицуки Синко: [242, т. II, с. 1182–1183].

В разные эпохи состав «Пяти монастырей» менялся. Например, после 1353 г. в систему *годзан* входило уже десять монастырей, к 1386 г. — одиннадцать храмов (пять в Камакура, пять в Киото во главе с храмом Нандээнзи).

¹⁰ Среди достижений японской культуры, несомненно, особое место принадлежит садово-декоративному искусству. В XX в. понятие «японский сад» стало своеобразным именем собственным: за ним стоит вся многовековая история искусства сада в Японии, искусства уникального и неповторимого. По традиции считается, что первые сады были созданы в начале VII в. В 625 г., как свидетельствует «Нихонги», во дворце Сога-но Умако, крупного политического деятеля и покровителя буддизма, был разбит сад с искусственным озером, в центре которого находился остров. Сад приобрел такую популярность, что Сога-но Умако даже получил прозвище — «Великий министр острова» (*Сима-но ооми*). Именно с этого времени, как полагают японские ученые, слово *сима* (остров) стало использоваться для обозначения сада с озером и островом (иногда островами).

¹¹ Система административного деления в Японии была сформирована к концу VII в. В нее входили: столичный район Кинай и семь районов (*до:*), 60 провинций и 600 уездов. Территория тогдашней Японии (без островов Хоккайдо и Рю:кю:) насчитывала около 292 000 кв. км. Таким образом, площадь провинции в среднем составляла около 4900 кв. км, а уезда — 490 кв. км.

¹² До середины VI в. все датировки «Кодзики», а также «Нихон сёки» носят легендарный характер и используются исследователями только как дань определенной традиции.

¹³ Составление «Фудоки» следует рассматривать как одно из мероприятий по реализации масштабных реформ Тайка (середина VII в.). Первые «Фудоки» были составлены по указу императрицы Гэммэй (годы правления — 708–714), датированному 713 г. Этот указ был направлен всем наместникам провинций, которые должны были представить в столицу Нара сведения о населенных пунктах своей провинции, о рельефе местности, о добыче серебра и меди, о плодородности почвы, о флоре и фауне и т.д.

¹⁴ Антология состоит из 20 свитков, весьма различных по размеру, содержанию и организации поэтического материала. В корпус «Маньё:сю:» входит 4516 стихотворений и песен (*ута*). «Маньё:сю:» стала первой антологией японоязычной поэзии, дошедшей до нас.

¹⁵ Сначала антология фигурировала под именем «Сёку Маньё:сю:» — «Продолжение Маньё:сю:», знаменитой антологии второй половины VIII в., затем в 5-м году

Энги (905 г.) переименована в «Кокинвакасю:». Канонический текст включал 1100 стихотворений в 20 свитках. Подавляющее большинство «Кокинсю:» — это танка.

«Собрание старых и новых песен Японии» принадлежит к общепризнанным шедеврам японской классики эпохи Хэйан. По сути дела, «Кокинсю:» — первая попытка культурной самоидентификации на новом этапе исторического развития науки.

¹⁶ Подробная характеристика этих доктрин дается в гл. II.

¹⁷ Молитвословия *норито*, несмотря на сравнительно позднюю запись (первая треть X в.), относятся к наиболее архаическим слоям древнеяпонского языка. Обращенные к синтоистским богам во время придворных и прихрамовых ритуалов, они представляют закликательные и литургические тексты.

¹⁸ *Аматэрасу Омиками* (букв. «светящая с неба» или «освещающая небо») — верховное божество синтоистского пантеона, основательница императорского дома.

¹⁹ Как отмечает Н.И.Конрад, именно «нисхождение Ниниги для японцев знаменует собой начало японской истории: от него пошло то племя „потомков Неба“ (Тэнсон), которое образовало, согласно традиционной версии, основное ядро будущей японской нации» [87, с. 56].

²⁰ Образование императорской династии историки и археологи условно относят к III–IV вв. н.э., когда власть императорского клана Ямато распространилась на территорию от острова Кюсю: на юге до долин Канто на севере. С середины VII в. японские императоры приняли титул *тэнно*: (небесный правитель), и во всех обращениях от высочайшего имени стала фигурировать фраза, что он «правит миром, будучи воплощением божества». Вера в божественность императора поддерживалась в течение многих веков и укрепилась в эпоху Мэйдзи (1868–1911), в начале которой, в 1868 г., была восстановлена власть императора.

²¹ *Оми* — букв. «почтенный взгляд».

²² В данной и последующих цитатах из «Фудоки» японские термины выделены курсивом автором монографии.

²³ Современное государство также удерживает за собой право на присвоение имен природным и антропогенным объектам пространства.

²⁴ Здесь и в последующих цитатах из «Маньё:сю:» курсив автора.

²⁵ Чжоу-гун (XI в. до н.э.) — государственный деятель, мыслитель. Причисляется конфуцианской традицией к «совершенномурым» правителям древности. Ему приписывается составление «Великого воззвания» («Да гао») — обращения к бывшим подданным династии Шан-Инь, а также создание регулярной администрации и совершенствование законодательства, учреждение единого культа Неба (кит. *тянь*), формулирование принципов «почитания добродетели и защиты народа» (кит. *цзин дэ бао минь*) и т.д. Считается, что взгляды Чжоу-гуна изложены в «Каноне [исторических (или документальных)] писаний» («Шу цзин»), составление и обработка которого традиционно приписываются Кун-цзы (см. [80, с. 457, 503]).

²⁶ Кун-цзы, Кун Фу-цзы (латинизированная форма — Конфуций, 552–479 гг. до н.э.) — первый китайский философ, личность которого исторически достоверна, создатель конфуцианства (кит. *жу [цзя/цзяо]* — «[учение] школы ученых-интеллектуалов»). Взгляды Кун-цзы нашли аутентичное выражение в составленном в V–IV вв. до н.э. «Лунь юй» («Суждения и беседы»), содержащем различные высказывания Конфуция и его учеников (см. [80, с. 151, 152]).

²⁷ Яманозэ Окура входил в знаменитую пятерку нарсских поэтов: Какиномото Хитомару (конец VII — начало VIII в.), Ямабэ Акахито (первая половина VIII в.), О:томо Табито (665?–731), О:томо Якамоти (718–785). Принадлежал к самым образованным людям своего времени, прекрасно знал китайскую литературу и философию, писал стихи на китайском языке. В его произведениях впервые в Японии зазвучали мотивы социального неравенства (поэма «Диалог бедняков», песни, посвященные

размышлениям о детях). Поэзия Окура содержит и философские размышления о быстротечности жизни, навеянные буддийскими учениями.

²⁸ О:томо Якамоти — один из крупнейших поэтов «Маньё:сю:», сын О:томо Табито, едва ли не самая значительная фигура в формировании раннесредневековой японской поэзии. Якамоти снискал себе славу не только как составитель «Маньё:сю:», но и как лучший среди воспевавших любовь поэтов, представленных в антологии. Он является основоположником японской куртуазной средневековой поэзии.

²⁹ Кэгон-сю: — японская буддийская школа, прообразом которой являлась китайская Хуаянь-цзун. Организационно оформилась в середине VIII в. Канонический текст школы — «Кэгон-кё:» (санскр. «Аватамсака-сутра», кит. «Хуаянь-цзин») — «Сутра о величии цветка». Имеются три версии текста «Кэгон-кё:»: так называемые «старая» (в 60 цзюанях) и «новая» (в 80 цзюанях), а также самая поздняя, появившаяся в середине VIII в. (в 40 цзюанях). Основополагающая идея сутры — утверждение известного махаянистского положения о Будде в «теле Закона» как субстрате всех уровней бытия. В этой сутре данное положение выражено эксплицитно, без всяких оговорок (см. [31, с. 156; 32, с. 73]).

Разработки теоретиков школы концентрируются вокруг вопроса об «отсутствии преград» (яп. *мугэ*) между абсолютным и феноменальными уровнями бытия, а также между отдельными феноменами (последнее является особенностью учения Кэгон-сю:; см. [32, с. 74]).

³⁰ Сингон-сю: (кит. Чжэньян-цзун) — японская буддийская школа, основанная в начале IX в. монахом Ку:каем. Название школы Сингон-сю: (*сингон* — «истинное слово») указывает, что в ее доктринах запечатлена «сокровенная суть» буддийского Закона, возведенная Буддой Махавайрочаной. Учение Сингон-сю: представляет собой трансформированный и до некоторой степени переосмысленный японский вариант тантрического буддизма (санскр. *ваджраяна*, *матраяна*, кит. *мицзяо*, яп. *миккё:*, *мицу*). Оно относится к эзотерическому буддизму. Базисными текстами являются «Махавайрочана-сутра» (кит. «Дажы цзин», яп. «Дайнити-кё:» — «Сутра о Великом Солнце») и «Ваджрасекхара-сутра» (кит. «Цзиньгандин цзин», яп. «Конго:тё:-кё:» — «Сутра об Алмазном Венце») (см. [31, с. 227; 32, с. 132; 35, с. 155–162]).

³¹ *Син* — «онное» чтение иероглифа, *кокоро* — «кунное» чтение иероглифа (см. примеч. 1).

³² Утверждение о том, что в человеке имеется «мир Будды», встречается не только в сочинениях Ку:кая. Впервые оно обнаруживается в тьянтайском учении о наличии в каждом существе «мира Будды». Чжи (о нем см. гл. III, § 5) и его последователи, опираясь на «откровения» Будды Шакьямуни в «Сутре Лотоса» (см. примеч. 47), представили досконально разработанную аргументацию взаимопроникаемости «десяти миров Дхармы» (*дзиппокай*) и ее всеобщего характера. Однако наибольший акцент делается на утверждении о том, что в человеке имеется «мир Будды».

³³ Не составляет тайны, например, что тело божества храма Ацука — священный меч, одна из регалий императора. О помещении меча в этот храм говорится и в «Нихон сёки». Во время инаугурации нынешнего японского императора Акихито 7 января 1989 г. этот меч был доставлен для церемонии в храм богини Аматэрасу в Исэ в той же самой шкатулке, в которой хранится в Ацука, но во время ритуала ящик открывать тоже не полагается, поэтому никто не знает, что там за меч и есть ли он там вообще.

³⁴ Об амидаизме см. гл. II, § 4.

³⁵ Эпоха Нара — названа так по местонахождению первого «настоящего» города — столицы Нара (Центральная Япония, неподалеку от Киото). Происходит смена

названия страны с «Ямато» на «Япония» (от «Нихон» — «там, откуда восходит солнце»). Государство в это время было эффективным, сильным и высокоцентрализованным. Идет активное строительство бюрократического аппарата по китайскому образцу.

³⁶ Ута-моногатари — произведение художественной литературы, состоящее из большого количества миниатюр, образованных одним или несколькими стихотворениями танка, перемежающимися прозой.

³⁷ «Исэ-моногатари» второе из двух самых ранних произведений японской повествовательной литературы (первое — «Такэтори-моногатари»), появилось, по видимому, в самом начале X в. «Повесть из Исэ» приписывается прославленному поэту и художнику Аривару-но Нарихира (825–880). Его же традиция считает ее героем. «Исэ-моногатари» включает в себя в зависимости от списка от 125 до 143 миниатюр и до 209 танка в них.

³⁸ «Ямато-моногатари» относится к середине X в. и принадлежит неизвестному автору. В наиболее распространенном современном издании состоит из 173 эпизодов, каждый из которых содержит одну или несколько танка. Связи между эпизодами оказываются весьма разнородными: даны (отдельные миниатюры, как правило охватывающие в этой повести один эпизод) могут объединяться общим персонажем (уровень композиции), сходностью ситуации (уровень сюжета), ассоциируемостью слов (лексический уровень), тождественностью лирической эмоции [46, с. 124].

³⁹ На рубеже IX и X вв. (период культурного самоопределения японцев по отношению к странам Азиатского континента) в Японии возникло явление, неизвестное другим литературам мира, — речь идет о «литературе женского потока»; с середины X до конца XI в. самый крупный вклад в развитие литературы внесли женщины. Они принадлежали к сравнительно узкому социальному кругу, ими созданы наиболее выдающиеся произведения.

⁴⁰ «Дневник путешествия из Тоса» («Тоса никки», старояп. «Тоса-но никки») первые в истории путевые заметки на японском языке, которые со временем стали одним из распространенных жанров повествовательной литературы Японии. В основу сюжета «Дневника путешествия из Тоса» положены реальные события, проведена их сознательная выборка.

⁴¹ «Дневник эфемерной жизни» («Кагэро: никки», старояп. «Кагэро:-но никки») принадлежит Митицуна-но хаха (названа по имени ее сына, впоследствии крупного чиновника и поэта). Митицуна-но хаха родилась в 935 г.; причисляется к 36 лучшим поэтам эпохи Хэйан.

«Дневник эфемерной жизни» охватывает промежуток времени в 21 год, с 950 по 974 г., и включает в себя различные события, произошедшие в жизни второй жены Канэизэ, матери одного из сыновей вельможи, Митицуна (955–1020), собственное имя которой не сохранилось. Записи в дневнике проводились через некоторое время после окончания самих событий, по черновым материалам, и включают более 250 стихотворений. Произведение частично написано от третьего лица и большей частью — от первого.

⁴² «Дневник» Мурасаки-сикибу («Мурасаки-сикибу никки») — это записи личной жизни писательницы за время ее службы в свите императрицы Акико с середины 7-й луны 5-го года Канъэй (1008 г.) до 15-го дня 1-й луны 7-го года Канко: (1010 г.).

Настоящее имя и точные годы Мурасаки-сикибу неизвестны. Сикибу в буквальном смысле означает «департамент церемоний» — ведомство, в котором служил когда-то Фудзивара Тамэтоки, отец писательницы. Мурасаки — одна из героинь «Повести о Гэндзи», в честь которой автора и называли этим именем современники, этой повестью увлекавшиеся.

⁴³ «Макура-но со:си» принадлежит к числу наиболее известных и оригинальных произведений хэйанской прозы. В японской литературе они открыли новый жанр, впоследствии получивший название *дзуйхицу* («вслед за кистью»). Этот термин принято переводить как эссе, хотя условность такого перевода очевидна. Жанр *дзуйхицу* не имеет полной аналогии в мировой литературе. Ближе всего к нему записные книжки и дневники писателей. Его принцип — полная свобода писать, не соотносясь с каким-нибудь планом, не соблюдая сюжетной канвы. Произведения *дзуйхицу* сотканы из множества больших и маленьких главков (яп. данов), совершенно друг с другом не связанных. Каждая посвящена какому-либо одному предмету: эпизоду из дворцовой жизни, характерам и привычкам, явлению природы. В «Записках у изголовья» таких данов — 306.

Автор «Макура-но со:си» — Сэй-сё:нагон, происходившая из рода Киёвара, родилась в 966 г. Около 991 г. получила место в свите императрицы Садако, где прослужила почти десять лет. Настоящее имя Сэй-сё:нагон так и осталось неизвестным. Сохранилось лишь дворянское прозвище, титул, который давался фрейлинам невысокого ранга.

⁴⁴ «Монахи с лютней» (*бива-хо: си*) — сказители; несмотря на свою одежду и бритые головы, необязательно состояли в монашеском постриге. «Монахами с лютней» были как мужчины, так и женщины.

⁴⁵ *Сяра* (санскр. сала) — деревья, в роше из которых, согласно преданию, погрузился в нирвану Будда Шакиямуни.

⁴⁶ Первая эпоха — период «истинного Закона» (*сё:бо: дзидай*), когда учение Будды процветает и пользуется всеобщим признанием и уважением, а монашеский устав соблюдается безукоризненно (500 лет). Вторая эпоха — время «подобия Закона» (*дзо:бо: дзидай*), когда в людях все еще сохраняется вера, продолжается сооружение буддийских святынь, но на смену искренности приходят внешнее соблюдение ритуалов и видимость выполнения заповедей Будды (100 лет).

⁴⁷ «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», «Сутра Лотоса Благого Закона» (распространенное ее название — «Сутра Лотоса») — одна из наиболее популярных и известных сутр махаяны. Написана примерно в 125 г., автор неизвестен. Провозглашалась окончательным и полным изложением учения Будды. Представляет собой цикл проповедей, произнесенных, согласно преданию, Шакиямуни на горе Гридхракута и в небе над этой священной горой. Считается одной из первых сутр, в которых от имени Будды возвешались фундаментальные положения учения махаяны о всеобщем спасении (каждое существо обязательно станет буддой) и о «неизмеримой [по продолжительности] жизни» (что предвосхищало появление краеугольной для махаяны доктрины о «теле Дхармы» и формирование учения о «телах» Будды) (см. [35, с. 109]). «Сутра Лотоса» заняла центральное место во многих махаянских школах, главным образом Китая и Японии; в Индии почиталась в школе «Идентичности различных путей к спасению» (санскр. Экаяна, яп. Итидзё:), в Китае — в школе Тяньтай; в Японии — Тэндай, Нитирэн и Дзэн. Впервые переведена на китайский язык с санскрита в V в. Кумарадживой (344–413). «Хоккэ-кё:» — распространенное сокращение названия «Сутры Лотоса», употребляемое безотносительно конкретной версии ее перевода на китайский язык.

⁴⁸ Подробнее об этом см. [110, с. 23–26].

⁴⁹ Вторым патриархом Чань считался ученик Бодхидхармы — Хуэйкэ (яп. Эка, 481–593), Третьим — Сэнцань (яп. Со:сан, ?–606), Четвертым — Даосинь (яп. Досин, 580–651), Пятым — Хунжэнь (яп. Гунин, 601–674), Шестым — Хуэйинэн (яп. Эно, 638–713). По утверждениям некоторых чаньских школ, Шестым патриархом стал Шэньсюй (яп. Дзинсю:, 606–709).

⁵⁰ Подробнее об этом см. [32, с. 214–215].

⁵¹ «Суддхана Ланкаватара-сутра» (сокращенное название — «Ланкаватара-сутра», кит. «Ляньцзя абодоло баоцзин», яп. «Нюрё-га-ке:» — «Сутра о появлении Благого Закона на Ланке», другие варианты перевода названия: «Сутра о нисхождении на Ланку», «Сутра о вступлении на Ланку», II–III вв. н.э.). По преданию, эта сутра содержит «записи речений Будды на мистической горе Ланке» (см. [110, с. 49]). Впоследствии она становится важным доктринальным текстом махаяны, содержащим теорию, близкую учению *виджнянавады* (см. примеч. 53) и концепции Татхагата-гарбхи (досл. «зародыш Так Пришедшего» или «лоно [вместилище] Так Пришедшего»). В «Ланкаватаре-сутре» мы встречаем учение о «Будде внутри себя»: она провозглашает идею «только-сознания», или «сознания-основы», — сознания, «лишенного субъектно-объектной двойственности».

⁵² «Ваджраччхедика праджня-парамита-сутра» (кит. «Цзиньган божоболоми цзин», яп. «Конго: ханья-харамичу-кё:» — «Сутра о запредельной премудрости, отсекающей неведение, подобно громовому скипетру», или «Алмазная сутра») — одна из наиболее почитаемых сутр о *праджня-парамите* (букв. «премудрость, переводящая на тот берег существования»). См. [171, с. 227].

⁵³ Классическая махаяна представлена двумя течениями: *мадхьямакой* (*шуньявадой*) и *йогачарой* (*виджнянавадой*). Дж. Сингх указывает, что распространенное в западных работах название *мадхьямика* — неверно. *Мадхьямика* — последователь этого течения, а само течение — *мадхьямака* (см. [217, с. 4]). Ведущим теоретиком и, по существу, создателем *мадхьямики* считается Нагарджуна (кит. Луншу, яп. Рю:мо, 2-я пол. I — 1-я пол. II в.); *йогачары* — Асанга (кит. Учжу, яп. Мутё, IV в.) и Васубандху (кит. Шицинь, яп. Тэнзин, IV–V вв.).

Мадхьямиками впервые в буддизм было введено понятие об Абсолюте, который трактовался как безатрибутный и рационально не познаваемый и тем не менее как истинно-реальный. *Дхармы*, как кванты психического опыта, являющиеся, согласно хинаянистским представлениям, истинно-реальными сущностями, по мнению Нагарджуны, на самом деле, как и все другие единичные сущности, не имеют собственной природы («единичное» — то, что отмечено «знаками», т.е. ограничено, в самом широком смысле, от другого). *Дхармы* «пусты», или, другими словами, условно-реальны, поскольку любое единичное — это то, что оно есть относительно другого единичного, т.е. в конечном счете обусловлено этим другим. Например, «белое» является «белым» только относительно «небелого», знак «белое» обусловлен только наличием знака «небелого» и при отсутствии последнего теряет свое релевантное значение. Таким образом, единичное реально только в какой-нибудь одной системе координат. Отсюда следует, что безусловно-реальное, которое всегда таково, каково есть, безотносительно чего бы то ни было, не может быть единичным, не может быть объективировано, т.е. на него в принципе невозможно взглянуть со стороны. Реальным, ничем не обусловленным и обладающим «собственной» природой, с точки зрения *мадхьямиков*, может быть только Будда, причем в его главной сущностной ипостаси — так называемом «Теле *Дхармы*» (см. гл. II, § 1). Поскольку оно безусловно-реально, его невозможно объективировать, т.е. оно «пустотно», что в данном случае подразумевает «безатрибутность».

Философы-*виджнянавадины* стремились найти утвердительное определение Абсолюта, поскольку «пустота» *мадхьямиков* как эквивалент безусловной реальности зачастую понималась буддистами буквально, в смысле «ничто», и это трактовалось *виджнянавадинами* как проявление нигилизма. Что самое важное, такое отождествление расходилось и с г.ринципиально идеалистическими теоретическими установками *виджнянавадинов*. Васубандху, объявив, что «все есть „только сознание“», отождествил при этом «только-сознание» и истинную «таковость». Таким образом, «только-сознание» («сокровищница сознания», «сознание-хранилище», санскр. *алая-*

виджняна, кит. алие ши, яп. арая-сики или юисики) в виджнянаваде — то же самое, что Будда в «теле Дхармы» со всеми присущими ему качествами. Поскольку субстратом всего сущего является «только-сознание» (оно содержит потенции всех существований), то живые существа, с одной стороны, имеют ту же «природу», что и Будда, а с другой — они условно-реальны.

⁵⁴ Даосизм (кит. дао цзяо или дао цзя — «учение о дао-Пути», «школа дао-Пути») — термин европейской науки, обозначающий традиционную религию Китая и одно из главных направлений китайской философии, основанное, согласно традиции, мудрецом Лао-цзы (VI–V вв. до н.э.). В VI–V вв. до н.э. формируется учение о Пути-дао и благой мощи-дэ: школа Дао-дэ (трактаты «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы»). Даосская традиция окончательно формируется в период Поздней Хань (I–II вв.) (подробнее об этом см. [169, с. 125]). Согласно даосской философии, бытие макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человека) регулируется Дао (букв. «Путь»), неким универсальным принципом, абсолютным и всеобщим регулятивом. На данной идее базируются даосские эпистемология, антропология, этика и социология. Даосы верили в возможность вечной жизни и считали сохранение здоровья и долголетие приближением к этому идеалу, поэтому исключительное внимание придавали лекарскому искусству, алхимии, магии.

⁵⁵ «Дао дэ цзин» обычно относится к VI–V вв. до н.э. В синологической историко-философской литературе до сих пор существуют разногласия относительно подлинности личности Лао-цзы и его авторства. Время создания «Дао дэ цзина» у многих современных исследователей колеблется в рамках VI–III вв. до н.э. Трактат «Дао дэ цзин» полагает начало даосскому направлению в древнекитайской философии. Центральными понятиями «Дао дэ цзина» являются дао, дэ и у вэй (см. [101, с. 71–72]).

⁵⁶ Для перевода санскритского термина бодхи, которым обозначается высшее переживание принца-отшельника Сиддхартхи Гаутамы, Е.А.Торчинов отдает предпочтение слову «пробуждение» перед ставшим привычным в буддологической и переводной буддийской литературе словом «просветление». «Пробуждение», по его мнению, «четко выражает имманентный психотехнический смысл происшедшего с Сиддхартхой, тогда как „просветление“ содержит в себе намек на действие некоей трансцендентной просветляющей силы, оказывающей благодатное воздействие на ее восприимчика» (см. [171, с. 219]). Соглашаясь с аргументацией Е.А.Торчинова, мы тем не менее будем придерживаться традиционного перевода, привычного для читателя.

⁵⁷ В «Вималакирти-нирдеша-сутре» (кит. «Вэймощэ сошо цзин», яп. «Юймакицу сё:сэцу-кё:» или «Юйма-гё:», II в. н.э.) дается положительное объяснение нирваны. В ней признается возможность созерцания даже тогда, когда человек находится в самой гуще жизни. Нирвана — это сансара, и человек должен пытаться достичь нирваны при этой жизни и благодаря этой жизни, а не с помощью отрешения от всякой деятельности.

⁵⁸ Звание дзэндзи присваивалось дзэнскому монаху императорским двором; в более широком значении — так титуловался буддийский монах, обладавший широкими познаниями в методах проведения дзэнской медитации.

⁵⁹ Васан — жанр японской религиозной поэзии, стихотворения-гимны, написанные на японском языке и прославляющие будд, бодхисаттв, основателей буддийских школ, известных буддийских монахов. Особой известностью пользовались васаны, сочиненные в честь Будды Амида монахом Синраном (1173–1262).

⁶⁰ «Упанишады» (санскр., букв. «сидение около», т.е. вокруг учителя с целью познания истины, отсюда позже — «сокровенное знание», «тайное учение») — древнеиндийские произведения религиозно-философского характера. Корпус Упани-

шад составляют 108 текстов, древнейшие из них восходят, видимо, к VI–III вв. до н.э., а позднейшие — к XIV–XV вв. н.э. (см. [175, с. 674–675]).

⁶¹ Так, чаньский учитель Линьцзи, характеризуя идеал чаньской личности («истинного человека без места», кит. у вэй чжэнь шэнь, яп. муи синдзин), утверждает, что это человек, у которого «нет места» (кит. у вэй, яп. муи), которому «не на что опереться» (кит. у-и, яп. муи), и он «бродит везде, не имея пристанища». И тут же про того же самого человека говорится, что «он всегда находится здесь, перед вашими глазами, и никуда не уходит», что он «сидит сейчас перед вами, живой и зримый, и никуда не исчезает». В то же время в одном случае речь идет о том, что «нет ничего дороже этого человека», а в другом — что он «годится лишь на то, чтобы быть палочкой-подтиркой» (см. [21, с. 105]).

⁶² О нэмбуцу см. гл. II, § 4.

⁶³ Тэндай-сю: — японская буддийская школа, основанная в начале IX в. монахом Сайтё: (767–822). Прообразом Тэндай-сю: является китайская школа Тяньтай-цзун.

⁶⁴ Речь идет о конфуцианстве (кит. жу цзя/цзяо) — «[учение] школы ученых-интеллектуалов».

⁶⁵ Буддийское значение термина «путь», ставшее основным, — «путь к просветлению».

⁶⁶ Хакуин буквально означает «спрятанный в белизне» или «спрятанная белизна». Хотя нам не известно собственно происхождение имени «Хакуин», общепринятым считается, что оно каким-то образом связано с покрытой снегом вершиной горы Фудзи, возвышающейся над Хара — родной деревней Хакуина.

⁶⁷ До:кё: Этан (1642–1721), более известный как Сё:дзю-ро:дзин («Почтенный старец обители Сё:дзю-ан»), — один из крупнейших представителей монастыря Мё-синдзи, в котором в эпоху Токугава сохранялись традиции прославленных наставников прошлого, велась активная комментаторская и издательская деятельность, создавались новые труды по различным вопросам дзэнской философии, практики и истории. Титул дзэндзи (см. примеч. 58) не был присвоен Этану официально. В 1819 г. руководство Мёсиндзи удостоило его посмертно ранга дайитида, т.е. первого монаха, в честь столетней годовщины его смерти. Все, что нам известно об Этане, мы знаем благодаря Хакуину, который часто ссылается на него. Хотя Хакуин упоминает в своих работах о своей связи с Этаном лишь спустя много лет после смерти последнего, можно считать, что он был последователем Этана.

⁶⁸ В системе религиозного даосизма (в частности, в «учении о бессмертии», кит. сянь сюэ, яп. сэнгаку) тело (кит. шэнь, яп. син) и душа составляют одно целое. «Иероглиф шэнь по смыслу выходит за границы понятия „физическое тело человека“. Это, прежде всего, совокупность физических и духовных свойств» (см. [110, с. 471]). Бессмертие рассматривалось даосами как вечная жизнь всего психофизического комплекса человеческого существа. Отсутствие веры в бессмертие души характерно не только для религиозного даосизма, но и для традиционной китайской культуры в целом. Учение о «пестовании жизни» даосы развивали как в физическом, так и в духовном плане (что дает нам основание говорить о «психофизиотехнике пестования жизни»). Даосская религиозная практика, по мнению Е.А.Торчинова, включала в себя два аспекта: «совершенствование тела» (гимнастические и дыхательные упражнения, соблюдение определенных диетических предписаний и т.д.) и «совершенствование духа» (медитативное созерцание, техника визуализации и т.д.), трансформировавшиеся к XI в. в учение об «одновременном совершенствовании природной сущности (кит. син, яп. сё:) и жизненности (кит. мин, яп. мё:)» [171, с. 20–21].

⁶⁹ В «Ясэн канна» («Задушевные беседы в ночной лодке») Хакуин рассказывает о своем заболевании, вызванном чрезмерной медитацией, и историю последующего

излечения с применением методов традиционной даосской терапии, а также дает советы практикующим медитацию и рецепты продления жизни. Среди способов исцеления и самосовершенствования особое место занимает метод «внутреннего видения» — *найкан*.

⁷⁰ О трактате «Оратэгама» подробнее см. с. 195.

⁷¹ Истина о страдании (санскр. *дуккха*), о возникновении страдания, о прекращении страдания и о пути к прекращению страдания.

⁷² Чжичжэ (Чжи, посмертное имя Тяньтай-даши) — фактический основатель китайской буддийской школы Тяньтай (яп. Тэндай-сю), хотя по традиционной генеалогии считается ее третьим патриархом. Сочинения Чжи — «Фразы „Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы“» (кит. «Мяофа лянхуа цзин вэньцзюй», яп. «Мё:хо: рэнгэ кё: монку»); «Скрытый смысл „Сутры Лотоса Благого Закона“» (кит. «Мяофа лянхуа цзин сюань», яп. «Мё:хо: рэнгэ кё: гэнги») и «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» (кит. «Мохэ чжигуань», яп. «Мака сикан»), отредактированные его учениками, — составили так называемые «три великие части» (кит. *дасаньбу*, яп. *сандайбу*), основополагающие трактаты школы Тяньтай. Чжи и его последователи представили подробную и тщательно разработанную аргументацию (опираясь на «откровения» Будды Шакьямуни в «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», санскр. «Садахарма-пундарика-сутра») взаимопроницаемости «миров Дхармы», которых тэндайская традиция насчитывает десять: миры «ада», «голодных духов», «животных», «демонов-асуров», «человека», «богов», «слушающих голос» (идуших к «просветлению» с помощью наставника), «просветлившихся через [постижение] причин» (идуших к «просветлению» самостоятельно, без помощи наставника), «бодхисаттв», «будд». Миры понимаются как физические и психические состояния, которые переживают (или могут пережить) живые существа. Чжи разработал учение о всеобъемлющем характере этих миров, выявив три тысячи их проявлений в каждое мгновение (цепь мгновений бесконечна).

⁷³ *Силы ки* (кит. *ци*) — термин китайской традиции. *Ци* рассматривается как исконная духовно-материальная субстанция и в то же время жизненная энергия, функциональная активность организма. Ее можно сравнить с *праной* в индийской философии — с первородным животворным дыханием, основополагающей универсальной энергией. *Ци* существует и как внешнее (в природе), и как внутреннее (в человеке). Согласно даосским представлениям, *ци* также выполняют функции питания организма. Мы принимаем истолкование *ци* как «дыхание» (В.В. Малявин). Согласно традиционной китайской медицине, дыхание-*ци* — это основной носитель жизненной силы в организме, который ассоциируется в первую очередь с легкими, так как именно они способны контролировать его циркуляцию в теле. Бесперывная циркуляция *ци* в организме является как признаком, так и основой здорового состояния организма (см. [105, с. 437]). А.И.Кобзев рассматривает *ци* в качестве «первовещества», причем это слово берет в кавычки, потому что *ци* обладает и силовой, энергетической природой. Он принимает толкование этого термина английским историком науки Дж.Нидэмом: «пневма». Эта трактовка подчеркивает «тонкую», энергетическую и динамическую природу *ци*, ее конечность. Придерживаясь подобного толкования *ци*, термин Хакуина *кирёку* мы переводим как «силы ки» (кит. *ци*), подразумеывая под этим некие первосилы, или первосубстанцию, обладающую силовой природой (см. [82, с. 51]).

⁷⁴ Чжичжэ, ссылаясь на сутру о *празднике*, поведенную Манджушри (санскр. «Манджушри-париприча», кит. «Вэньшушли сошо божо цзин», яп. «Мондзюсири сё:сэцу ханья кё:»), различает два подхода к медитативной практике: «радикальный» способ — непосредственное «созерцание» реальности «мира Будды» и более постепенный — концентрация мыслей на имени, образе и добродетелях какого-либо

будды. «Радикальный» способ предполагает умение практикующего отказаться от всех ложных теорий, отбросить все случайные мысли, избегать каких-либо характеристик и полностью погрузиться в переживание «мира Будды», отождествляя собственное состояние с «миром Будды». При «постепенном» подходе практикующий сам выбирает определенного будду, поворачивается лицом в ту сторону света, в которой пребывает этот будда, и произносит его имя, визуализируя его образ. Как правило, рекомендовалось выбирать будду Амида (обратившись к западу, визуализировать его образ и повторять его имя) [225, с. 322].

⁷⁵ Главными теоретиками этого направления были Ван Би (III в.), Хэ Ян (конец I — III в.), Сян Сю (III в.) и Го Сян (III — начало IV в.). Важнейшие проблемы, рассматриваемые в контексте данного учения, — соотношения «отсутствия» (кит. у) и «наличия» (кит. ю), «телесной основы» (кит. ти) и ее функциональных «проявлений» (кит. юн), «единого» (кит. и) и «многого» (кит. до). См. [80, с. 296].

⁷⁶ «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» (кит. «Мохэ чжигуань», яп. «Мака сикан») — трактат, написанный тяньтайским патриархом Чжичжэ (Чжи), посвященный учению о сикан (кит. чжигуань). Сикан — это метод достижения «спасения», представляющий собой буддийскую медитацию, состоящую из двух частей: си (кит. чжи, букв. «прекращать», «искоренять») и кан (кит. гуань, букв. «ясно видеть», «вникать», «постигать»). Согласно Чжичжэ, существуют три типа «прекращения и постижения»: «постепенное» (кит. цзяньцзи, яп. дзэндзи); «неопределенное» (кит. будин, яп. фудзё); «круглое и внезапное» (кит. юаньдаунь, яп. энтон). Именно в выделении трех типов сикан нашел непосредственное выражение фундаментальный принцип школы Тяньтай о возможности спасения всех без исключения живых существ, т.е. выявления в них «природы Будды». Постигание «истинного вида всех дхарм» (их сути) одновременно является и выявлением в себе «мира Будды», т.е. достижением нирваны (спасением). Наиболее эффективным (но и самым сложным для выполнения) является «круглое (т.е. совершенное) и внезапное прекращение [неведения] и постижение [сути]». Причем «внезапным» является обретение «плода», т.е. озарение и открытие в себе «мира Будды», однако ему предшествует долгая практика — постепенное прохождение по ступеням, ведущим к «просветлению». В систематизированном виде его описание и дается в указанном трактате (см. [225, с. 48–49]).

⁷⁷ Именно умение накапливать, концентрировать ци в теле, обеспечивая ее беспрепятственную циркуляцию, образует самую суть даосских методов обретения бессмертия. «„Ци — для жизни“ — вот кредо практикующего даоса» (см. [171, с. 15]).

⁷⁸ Имеется в виду учение о «внутренней» алхимии (кит. нэй дань — «внутренняя пилюля»). Исходя из тезиса о подобии микро- и макрокосма, человеческого тела и Вселенной, его последователи считали возможным создать эликсир бессмертия в самом организме из его «соков» и «пневмических» энергий посредством психофизических упражнений и созерцания, иными словами, посредством укрепления духа и тела, самокультивации, использования своих внутренних средств и ресурсов, совершенствования своей «внутренней природы». Практика «внутренней» алхимии представляла собой алхимическое «ускорение» процессов, протекающих в макрокосме. В учении о «внутренней» алхимии выделяются два основных направления — южное (кит. нань цзун), именуемое «Путем золота и киновари» («Цзинь дань дао»), основанное в XI в. Чжан Боуанем (983–1082), и северное (кит. бэй цзун), представленное в первую очередь школой «Цюань чжэнь цзяо» («Учение Совершенной Истины»), созданной в XII в. даосом Ван Чжэ. Для северного направления характерно наличие монашеской организации. Принадлежавшие к ней даосы непременно должны были принимать монашеские обеты и жить в монастырях. В эпоху Мин (1368–1644) «Учение Совершенной Истины» образовало единое целое с «Путем

золота и киновари». В XVI в. был написан трактат «Сущность возвращения к природной сущности и жизненности» («Син-мин гуй чжи»), построенный на методологических принципах, разработанных Чжан Бодуанем. Важнейший из них — принцип «одновременного совершенствования природной сущности и жизненности» (*син мин шуан сю*), т.е. пестования духовного и энергетического начал человеческого существа. См. [171, с. 225–230].

⁷⁹ Байюй Чань (яп. Хакугёку Сэнь, XII–XIII вв.) — псевдоним Го Цянгэна, принадлежавшего к южному направлению даосизма

⁸⁰ «Семь бед» (кит. *ци сюн*, яп. *нанакэ*:.) — радость, ярость, печаль, удовольствие, любовь, ненависть, желание.

⁸¹ «Четыре зла» (кит. *си се*, яп. *сидзя*) — четыре элемента «земля», «вода», «огонь», «ветер» могут выступать и как патогенные факторы.

⁸² «Дзэн-заболевание» (яп. *дзэн-бё*., кит. *чань дин*) — по всей вероятности, нервно-психические расстройства, вызываемые чрезмерной или неправильно практикуемой медитацией.

⁸³ Процесс достижения «просветления» Чжии рассматривает в контексте доктрины *сикан*, которую он развивает поэтапно, в иерархической последовательности. Тяньтайский патриарх выделяет пять «кратких» и десять «подробных (широких)» толкований данной доктрины. Пять «кратких» толкований включают:

I. Объяснение содержания *сикан* с целью побудить слушающего встать на путь просветления. Этот этап включает объяснение «великого смысла» *сикан*; «толкование названия»; «объяснение вида» *сикан*; «восприятие Закона»; объяснение «ограниченных и совершенных учений».

II. Объяснение того, каким образом следовать буддийскому учению. На этом этапе адепт узнает об «уловках» и непосредственно о том, как продвигаться по пути достижения просветления. Таким же образом слушающему даются еще два «подробных» толкования: 1) «ощущение плода», т.е. результат постижения «великого смысла» *сикан* и «овладения действием»; 2) «разрыв сети» страстей и заблуждений, которая покрывает человека и не дает ему выйти из круговорота жизни и смерти.

III. Постигание *нирваны*, куда в конце концов попадает адепт (см. [32, с. 110]).

⁸⁴ Ссылка на знаменитый коан «Му» чаньского Учителя Чжао Чжоу (яп. Дзё:сю: Дзю:син, 778–897) — одного из величайших учителей чань во времена династии Тан (618–907). Однажды монах спросил Чжао Чжоу: «Имеет ли собака природу Будды?» Учитель ответил: «Му!», «Му!» Это междометие синонимично отрицанию «нет». Но когда слово используется как коан, его смысл не играет роли. Ученик должен был сконцентрироваться на бессмысленном звуке «му», безотносительно того, означает он «да», «нет» или что-то еще. Монотонное повторение звука «му» должно было продолжаться, пока сознание не окажется полностью захвачено им, пока не останется места для каких-либо мыслей. В итоге произносящий этот звук целиком отождествляется с ним. Больше нет индивида, повторяющего «му», а есть «му», повторяющее само себя [164, с. 68]. Следует отметить, что именно во время медитации на коане «Му» Хакуин пережил первое сатори. Он постиг, что жизни-и-смерти не существует и поэтому для достижения «просветления» не нужно искать высшей мудрости.

В контексте «Оратэгама» «му» можно интерпретировать как достижение практикующим некой недифференцированной целостности. Во время практики «внутреннего взгляда» он забывает о своем собственном «я», непосредственно видит свою «подлинную природу». Его «я» освобождается от скорлупы дуального восприятия мира, происходит, по выражению До:гэна, «отпадение от духа и тела», т.е. преодолевается противопоставление духа и тела, иллюзорное разграничение «я» и окружающего его внешнего мира.

⁸⁵ Намек на следующий коан: Хуэйцзэн (яп. Эно, 638–713), шестой патриарх чань-буддизма, потребовал от задавшего вопрос: «Открой мне свое подлинное (изначальное) лицо, которое ты имел до своего рождения» [164, с. 72]. Здесь речь идет о «подлинном облике», существующем «прежде нашего рождения». Даосы называли это измерение бытия, соответствующее «пустоте», или несотворенному хаосу, «небесным», «древним», а позднее «прежде небесным» (кит. *сянь тянь*). Именно постижение «Небесной глубины» в человеке является целью даосского совершенствования, которое требует от подвижника «завалить дыры сознания», «обратить взор вовнутрь» и прозреть «смутные», «утонченные», «сокровенные» семена-истоки жизненных метаморфоз (см. [105, с. 20]).

⁸⁶ «Плохие миры» — «мир ада», «мир голодных духов», «мир скотов».

⁸⁷ О веке «конца Закона» см. гл. II, § 4.

⁸⁸ Нёрай (яп.) — одно из титулований Будды, санскр. Татхагата — Так Пришедший.

⁸⁹ Чудесный (волшебный) шар — заостренный сверху шар с языками пламени над ним. В буддизме является магическим символом исполнения желаний.

⁹⁰ «Естественность» означает следование естеству природы, т.е. имеет прямой смысл «следования самому себе». Сидзэн дословно означает «сам так», иными словами — следуй сам себе вот так, как надо по естеству, ничего не убавляя и не прибавляя.

⁹¹ Дахуэй Цзунгао (досл. «Великая мудрость», яп. Дайэ Со:ко:, 1089–1163) — известный учитель школы Линьцзи при династии Сун (960–1279). Дахуэй считал, что наиболее эффективным средством в чань, ведущим к «пробуждению», является практика гунъянь. Этот метод получил наименование «чань всматривания в гунъянь» (кит. хуа гуань чань). Одновременно Дахуэй резко осуждал практику молчаливой «сидячей медитации», называя ее «еретическим чань молчаливого озарения» (кит. мо чжао чань).

⁹² Имеются в виду «собственное Я» и «Дхарма».

⁹³ В этой связи Д.Т.Судзуки отмечает, что «односторонняя привязанность к дхьяне (медитации) неизбежно ведет к квиетизму и смерти», подчеркивая, что «дхьяна не есть квиетизм и транквилизация (т.е. угасание всякой активности, абсолютное спокойствие. — Д.Г.), а скорее это действие, движение, исполнение определенных обязанностей, видение, слышание, размышление, вспоминание; дхьяну можно обрести там, где, так сказать, нет специально практикуемой дхьяны» [220, с. 37].

⁹⁴ Юньмэн Вэньянь (яп. Уммон Бэньэн, 864–949) известен пронизательностью, прославился своим «однословным дзэн» («вратами одного иероглифа»), ответами на вопросы любой длины с помощью одного (китайского) слова. Например, на вопрос: «Что такое Путь?» он ответил: «Иди!», что означает: «Давай! Становись на Путь и иди! Не стой здесь, задавая глупые вопросы!» (цит. по [29, с. 89]).

⁹⁵ Наньюэ Хуайжан (яп. Нангаку Эдзэ:, 677–744), Машу Даои (яп. Басо До:ицу, 709–788), Байчжан Хуайхай (яп. Хякудзэ: Экай, 720–814), Хуанбо Сиюнь (яп. О:баку Киюн, ум. в 850 г.), Линьцзи Исюань (яп. Риндзай Гигэн, ум. в 866 г.), Гуйцзун Чжичан (яп. Кисю: Тидзэ:), Магу (яп. Маёку Хо:тэцу), Синхуа (яп. Ко:кэ Дзонсэ:, 830–888), Паньшань Баоцзи (яп. Бандзан Хо:сяку, 720–814), Цзюфэн Даошань (яп. Кю:хо: До:кэн), Дишань Гуйжэнь (яп. Дзидзо: Кэйтин), другое имя Лоханя Гуйгэна (яп. Ракан Кэйсин, 867–928).

⁹⁶ Сю:хо: Мё:тё: (кит. Цзунфэн-даши, 1283–1357). Более известен под своим другим именем — Кодзэн Дайто:кокуси (посмертные имена — Дайдзиун Кёсин-кокуси, Гэнкаку Коэн-кокуси). Был основателем храма Дайтокудзи в Киото. Сторонник «чистого» строгого дзэн, он находился в оппозиции к монастырям «Пяти гор», монахи которых исповедовали «эклектический» дзэн. Он критиковал одного из

крупнейших дзэнских наставников монастырей «Пяти гор», Мусо: Сосэки, за то что тот не преодолел влияние идей Сингон, Тэндай и амидаизма, другими словами, за эклектизм его учения.

⁹⁷ Иккю: Со:дзюн (1396–1481) — монах школы Риндзай, известный своей эксцентричностью, тонким юмором и резкими, обличительными стихами, в которых бичевал пороки дзэнских монахов и имплицитно выражал свои философские идеи. После его смерти стихотворения Иккю: были объединены его учениками в антологию «Кё:унсю:» («Собрание Безумного Облака»), названную по одному из псевдонимов Иккю: — Кё:ун. Простое и доступное изложение сложных истин снискало Иккю: симпатии многочисленных поклонников. Слава о нем распространилась по всей стране, он стал героем многочисленных историй и легенд. Его популярность была настолько велика, что в 1474 г. он получил особое императорское приглашение занять пост настоятеля монастыря Дайтокудзи и последние годы жизни провел, занимаясь восстановлением почти полностью разрушенного за годы войны храма.

Хакуин Экаку
ОРАТЭГАМА

Перевод с японского
и комментарии

В «Буддийской энциклопедии» Мотидзуки Синко: (см. [242]) отмечается, что Хакуин, «совершив путешествие между духовным и мирским», составил сборник коротких текстов под названием «Оратэгама». Сборник состоит из трех частей, представленных в форме писем. Первое адресовано господину Набэсима (1701–1749), второе — больному монаху. В них излагается учение Хакуина о «внутреннем взгляде». Третья часть представляет собой антологию вопросов о *нэмбучу* («думанье» о Будде Амида), коанов и собственно внутренних переживаний автора. В ней Хакуин обращается к пожилой монахине из школы Нитирэна.

Впервые трактат был опубликован в 1749 г. Расшифровка самого наименования не дается. Считается, что так был назван любимый котел Хакуина для чая, но это предположение не подтверждено окончательно. А.М.Кабанов интерпретирует название «Оратэгама» как «Резной котел» (см. [32, с. 282]).

В отличие от предыдущих дзэнских трактатов, написанных исключительно иероглифами, нередко даже на литературном китайском языке *вэньянь*, «Оратэгама» записан *канамадзирибун* — сочетанием знаков азбуки *хирагана* и иероглифов.

В настоящей работе впервые представлен частичный перевод трактата «Оратэгама» на русский язык, снабженный комментариями и приложением. В комментариях главное внимание уделяется уяснению смысла основных терминов, метафор и сравнений, употребляемых Хакуином и раскрывающих суть его учения о «внутреннем взгляде».

Переводчик ставил своей главной задачей точную передачу даосских, амидаистских и собственно дзэн-буддийских идей в учении Хакуина о «внутреннем взгляде», религиозно-философского содержания самого учения *найкан* и стремился по возможности не выходить за рамки художественной картины японского текста.

Оратэгама

*Ответное письмо правителю провинции Сэцу
господину Набэсима¹,
посланное через его приближенного*

На днях я получил ваше письмо, отправленное из дальних мест. Надеюсь, что Вы пребываете в добром здравии. Ваше участие в приеме корейцев² закончилось успешно, что принесло Вам душевное облегчение. Я тоже живу спокойно и благополучно, поэтому не стоит обо мне беспокоиться. Достойно уважения то, что, [находитесь] ли Вы в движении или в покое, непрестанно продолжаете самосовершенствование³. Что до другого, о чем Вы упоминаете в своем письме, то все это мне очень близко, и я очень радуюсь вашим достижениям.

В общем, [что касается] всех практикующих, то, если во время действии по совершенствованию духа⁴ настрой сердца будет плохим, часто [вам] будет мешать [дуальность] движения—покоя, соединения—разъединения, а раздвоение [сознания] ограничит [вас], во многих случаях это приводит к тому, что поднимается жар в сердце, легкие болят⁵, [тело] чахнет, здоровье ухудшается и часто возникает трудноизлечимая болезнь. К тому же если [вы] умело будете осуществлять истинную практику внутреннего взгляда, то [вы] ухватите тайну самого эффективного пестования жизни⁶, [ваши] дух и тело станут сильными, силы ки⁷ возрастут и в десяти тысячах дел [вы] легко постигнете Закон⁸. К тому же, что касается последовательности обретения Великого просветления, то в разделе «Агамы»⁹ подробно обсуждается суть сказанного выше. Великий Учитель с [гор] Тяньтай¹⁰ полностью вычерпал его Великий смысл и тщательно изложил его в [трактате] «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]»¹¹.

Что касается Великого смысла, запечатленного в сочинении, то даже если [Вы] рассматриваете Дхарму, даже если [вы] восседаете прямо¹² или шесть раз в сутки ходите, не останавливаясь¹³, [все равно вы] всегда должны наполнять этими ки поле киновари¹⁴, [охватывающее] море ки¹⁵, [расположенное] ниже пупка, между поясницей и ногами. Когда в мирской суете почтенный гость садится на гостевое место и не покидает

[его], изначальная ки естественным образом наполняет поле киновари, и оно растет подобно тыкве-горлянке. Это состояние подобно мячу, по которому еще не ударили бамбуковой палкой. Если люди таким образом получали питание жизни, то они до конца дня сидели и не пресыщались [этим питанием], до конца дня читали нараспев и не уставали, до конца дня делали записи и не затруднялись, до конца дня проповедовали и не исчерпывали свои силы. Хотя каждый день [вы] будете совершать десять тысяч добрых деяний, в конце [у вас] не будет признаков, что теряете силы. Дух¹⁶ [у вас] будет становиться более сильным, силы ки все время будут увеличиваться. И в летние дни, когда стоит мучительная жара, [вам] не понадобится веер и [вы] не вспотеете. А в снежных ночах холодной зимы [вам] не понадобится одежда, набитая ватой, и не нужно будет греться у очага. И если все так и будет, не будет таких дорог, по которым [вы] не прошли бы, не будет таких заповедей, которых [вы] не исполнили бы, не будет таких самадхи¹⁷, которых [вы] не достигли бы, и не будет таких добродетелей, которых [вы] не обрели бы.

Если [вы] к тому же не смогли проникнуть в истину древности, о которой говорилось выше, если [вы] не смогли понять секретов самосовершенствования и вздумали достичь просветления самостоятельно, то пройдете мимо принципа внутреннего взгляда и потеряете верность мысли, дыхание [ваше] затруднится, сердце обуглится, ноги обледенеют, в ушах зашумит горный поток, легкие сморщатся, содержание жидкости в организме уменьшится и в конце концов появится неизлечимая болезнь, корень жизни трудно будет сохранить. И все это происходит потому, что [вы] не знали истинного пути [внутреннего взгляда]. Это достойно сожаления!

В «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]» говорится о «временном прекращении [неведения]» и об «истинном прекращении [неведения]»¹⁸. Что касается метода внутреннего видения, о котором [я] только что говорил, то [он] есть сокращенное изложение содержания этого «временного прекращения [неведения]»¹⁹.

Когда я был молодым, [моя] практика направлялась к плохому. И я думал, что тихим местом, где [находится] исток духа, является Путь Будды. Ненавидя движение, я любил покой, отыскав уединенное место, я сидел как покойник²⁰. Грудь была переполненной преходящими житейскими делами, жар в сердце поднимался, и я никак не мог войти в активную [дзэнскую практику]²¹. В стоянии и сидении меня часто одолевали страх и печаль. Дух и тело постепенно ослабевали, подмышки постоянно потели, на глазах непрерывно выступали слезы. Постоянно приходило множество печальных мыслей, а если вспомнить о силах, [необходимых для самосовершенствования], то я не обладал никакими возможностями, чтобы приобрести силы для самосовершенствования²².

Но какое счастье, что потом на [моем] пути [мне] удалось встретить достойного Учителя²³, который научил меня секретам внутреннего ви-

дения, и я смог три года усердно совершенствоваться в духе. Тяжелая болезнь, которую раньше было невозможно излечить, постепенно исчезла, подобно тому как тают лед и снег под лучами утреннего солнца. Сложные слова, в которые трудно поверить и трудно проникнуть, в которые трудно войти и трудно понять, которые я раньше не мог разгрызть, стали понятными, когда я излечился. И хотя в этом году [мне] исполнилось 70, силы ки [у меня] в десять раз больше, чем тогда, когда [мне] было 30 или 40 лет. [Мои] дух и тело находились в цветущем состоянии, и я никогда не испытывал ошущения, что должен лечь и отдохнуть. Если бы [я] захотел двигаться, [не останавливаясь], то силы ки [у меня] не исчезли бы, даже если бы это продолжалось два-три дня или же семь дней. Если бы я, будучи окружен 300 или 500 требовательными учениками, толковал сутры и разъяснял записи [Учителей] в течение 30 или 50 дней, то благодаря силе внутреннего взгляда, которой я достиг, не было бы признаков усталости²⁴.

Сначала необходимо ставить акцент на питании жизни. [Затем] во время [вашей] практики внутреннего взгляда, не ища и не спрашивая [о ее приемах], [вы] будете без меры обретать силу просветления, даже не думая о том. Не цепляясь за [одно] из двух состояний: движения или покоя²⁵, незаметно продвигайтесь вперед, и это должно быть самым главным.

Часто думают, что практика в [состоянии] покоя приводит к могиле²⁶, а практика в [состоянии] движения никоим образом не приведет к могиле и человек, находящийся в покое, никогда не войдет в [состояние] движения. Однако когда изредка вступают в [состояние] движения — в мирскую суету²⁷, то сила, которая когда-то была обретена обычными людьми, [теряется], не оставляя никакого следа. Утративший последние остатки силы ки, [человек] в конце жизни становится как все. Как самого никчемного человека, его будет носить ветром, словно горчичное семя, он будет пугаться самого малого, и страх будет овладевать им. В чем же тогда проявляется его сила?

В старые времена Учитель чань Дахуэй²⁸ сказал, что медитация в [состоянии] движения неизмеримо превосходит медитацию в [состоянии] покоя. Хакусан²⁹ сказал: не совершенствоваться в практике [в состоянии] движения — подобно поднятию с грузом в 120 цуней на крутую вершину, похожую на голову барана.

Я не устану говорить, что [вы] не должны [полностью] отбросить практику [в состоянии] покоя, пренебрегая ею, а также намеренно искать место для практики [в состоянии] движения. Наиболее заслуживающей уважения является чистая практика, когда не осознают и не различают два [состояния]: движения и покоя³⁰. [Я] хочу сказать [вам] следующее: монах³¹, который правильно практикует сандзэн, не знает, что [он] идет, когда идет, и что [он] сидит, когда сидит. Если [вы] собираетесь проникнуть к истоку [своей] истинной природы, чтобы обрести

глубинные силы ки, которые [можно] свободно использовать в различных местах, ничто не превосходит практику в [состоянии] движения.

Например, [у вас] есть несколько сотен рё³² золота и [вы] [хотите] нанять человека, чтобы охранять [их]. [Он] закрывает комнату, запирает дверь и садится [перед дверью]. Действительно, [он] не допустит кражи золота, но это не является следствием заслуг человека, обладающего силой ки. [Его] поведение лучше всего сравнить с практикой [последователей] хинайны³³, [которые] забывают о других и заботятся лишь о собственном просветлении.

А теперь [допустим], что есть и другой человек. [Он] берет это золото и доставляет в определенное место, несмотря на то что по дороге [на него] нападают воры и злодеи и, подобно муравьям и пчелам, окружают [его].

[Этот] человек, обладающий мужеством, укрепляет на [своем] поясе меч, подбирает полы одежды, привязывает [мешок] золота к палке, кладет ее себе на плечо и без всякого сопровождения доставляет золото в назначенное место. Такого человека должно восхвалять как благородную личность, которая без малейшего признака страха действует решительно и храбро. [Его] поведение можно сравнить с поведением настоящего бодхисаттвы³⁴, который, с одной стороны, стремится к собственному просветлению, а с другой — направляет все живые существа.

Несколько сотен рё золота, о которых говорилось здесь, символизируют Великое стремление довести до конца истинную практику. Воры и злодеи, напоминая рой пчел и муравьев, символизируют пять оболочек заблуждения³⁵, десять цепей³⁶, пять желаний³⁷ и восемь ошибочных мнений³⁸. А сам [этот] человек олицетворяет собой совершенного последователя, правильно практикующего дзэн и достигшего Высшего озарения. Назначенное место — это место с сокровищем, место Великого спокойствия *нирваны*, характеризующееся четырьмя добродетелями: постоянством, душевным равновесием, «Я»³⁹ и чистотой.

На основе подобных рассуждений можно заключить, что монах, правильно практикующий дзэн, должен предаваться сидячей медитации, должен [спокойно] предаваться сну [даже] в том месте, [где] раздаются прекрасные голоса и чудесные пейзажи [отвлекают] глаз...

Если [вы] к тому же в одно мгновение откроете [в себе] знание и видение только «Одной колесницы»⁴⁰ об истинном виде всех дхарм⁴¹, то самадхи будет то, что [воспринимают] шесть корней⁴², а пять желаний⁴³ будут «Одной колесницей»⁴⁴. Поэтому, [произнося] слова, [пребывая] в молчании, двигаясь, [находясь] в покое, [вы] всегда пребываете в [состоянии] самадхи. Когда [вы] обретете самадхи, то между [вами] и [теми], кто предаётся [практике] дзэн в горах и лесах, будет различие, как между Небом и Землей.

[Юнцзя⁴⁵, говоря] о лотосе в огне, отнюдь не имеет в виду практикующих, которые редко встречаются в этом мире⁴⁶. Юнцзя проник в

глубину [тэндайского учения] о том, что «три истины есть одно»⁴⁷. [Он] искусно шлифовал практику видения [истинного вида всех дхарм]. В [его] жизнеописании [говорится], что в четырех величественных действиях⁴⁸ всегда скрывается созерцание Истинного принципа⁴⁹. [Его] толкование односторонне и не очень понятно. [Когда он говорит о том, что] в четырех величественных действиях всегда скрывается созерцание Истинного принципа, [он имеет в виду] слияние созерцания Истинного принципа и четырех величественных действий в одно. Четыре величественных действия есть [не что иное, как] созерцание Истинного принципа, а созерцание Истинного принципа есть [не что иное, как] четыре величественных действия, и между ними нет границы⁵⁰. Когда говорят, что бодхисаттва⁵¹, устроив место [для осуществления] Пути⁵², выявил [четыре] величественных действия, то речь идет о том же самом.

Так как лотос цветет в воде, он увядает, когда его подносят к огню. Если это так, то не является ли огненная ки врагом, [побеждающим] лотос? Тем не менее у лотоса, который расцветет в огне, цвет и аромат будут еще прекраснее.

Итак, [человек], который, занимаясь практикой, с самого начала подавляет свои пять желаний, [как бы глубоко он] ни проник в две «пустоты» и как бы ни продвинулся по Пути видения, будет похож на водных демонов, когда [те] из спокойного состояния переходят в движение, а также на обезьян, которые спрыгивают с деревьев. [Он] теряет половину сил ки, подобно лотосу, [вынутому] из воды, [поднесенному] к огню и тотчас же увядающему.

Но если [вы] неуклонно продолжаете [свою медитативную практику] в [миру], который воспринимается шестью [корнями] обычных [людей], и не допускаете никаких ошибок, то вы будете подобны [человеку], сумевшему во время беспорядков доставить [в нужное место] несколько сотен рё золота. Неуклонно [продолжая] медитировать, не жалея сил, не останавливаясь ни на миг, [вы] узнаете Великую радость, как будто [вы] внезапно очистили источник [своего собственного ума]. [Вы также узнаете Великую радость, когда], уничтожая корень жизни и смерти, [вы] будто уничтожаете «пустоту» и сокрушаете железную гору. [Вы] будете подобны цветку лотоса⁵³, который расцвел в огне и воспринял ки огня, усилив яркость [своего] цвета и запаха. Почему? Потому, что ки огня как раз и есть цветок лотоса, а цветок лотоса как раз и есть ки огня⁵⁴.

Я снова и снова [буду] повторять, что истинная практика «внутреннего взгляда» [является] наиболее важной и ею нельзя пренебрегать.

Что касается истинной практики «внутреннего взгляда», то [нужно иметь в виду, что] есть поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай⁵⁵, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это знак «Му» Чжао Чжоу⁵⁶. В чем же его принцип? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступ-

ни ног, — это мое изначальное лицо⁵⁷. Где же [еще] могут быть [мои] ноздри? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это Чистая земля [моего] сердца. Какие [еще] красоты может иметь [эта] Чистая земля? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это Будда Амида [моего] тела. Какую Дхарму может [еще] проповедовать Амида? Поле, расположенное ниже [моего] пупка, называемое кикай, охватывающее поясницу, ноги и ступни ног, — это [мой] родной дом. Какие [еще] известия я могу получить из [своего] родного дома?

Если каждый раз, [даже] когда кашляете, глотаете, двигаете руками, спите или бодрствуете, [вы] достигаете всего [того], что [были намерены] достичь, и доводите до конца все [то], что [пытались] сделать, и, [охваченные] непреодолимым стремлением, непрерывно продвигаетесь вперед, [вы] возвышаетесь над эмоциями и чувствами повседневной жизни. [Ваше] сердце наполняется исключительной чистотой и ясностью, словно [вы] стоите на толстой снежной пелене, простирающейся на десять тысяч *ри*⁵⁸. [Тогда], войдя в город, где находятся мятежные войска, или попадая в море песен и веселья, [вы] как будто окажетесь в безлюдном месте⁵⁹. И тогда [вы сможете] достичь таких же удивительных способностей, как Юньмэн⁶⁰, и они проявят себя без всяких усилий, как сам собой разгоревшийся огонь. В то же время все будды и все живые существа будут подобны иллюзиям, а рождение и смерть, *нирвана* будут подобны сновидениям прошлой ночи. [Вы сможете] видеть насквозь и небеса, и преисподнюю, а мир будд и мир демонов сольются воедино.

[Вы сможете] преодолеть слепоту [и обрести] Истинный глаз⁶¹ будд и патриархов⁶², и изложить [его] содержание в учениях, бесчисленных, как песчинки реки Ганг, и в многочисленных таинственных принципах. [Вы сможете] без усталости, вечно⁶³ помогать всем живым существам. [Вы сможете] бесконечно выполнять Великий Закон⁶⁴, [не допуская при этом ни одной ошибки]. [Вы сможете] распространять бесконечную энергию⁶⁵ и построить храм в узкой долине. [Вы сможете] привязать к своей руке сверхъестественный талисман, чтобы защитить жизнь от смерти, и [в вашем] рту завибрируют кости и клыки⁶⁶ из пещеры Дхармы⁶⁷. [Вы сможете] заставить страдать монахов повсюду, [вы сможете] выдергивать гвозди и выбивать клинья⁶⁸. Будете ли [вы] окончательно совершенными или нет, [ваши] зубы станут как лес клинков, а рот станет как чаша с кровью, и [вы сможете] без усталости создавать непревзойденное зло, глупость и слепое уродство⁶⁹. Этим [вы] ответите на благодеяния будд и патриархов.

[Состояние, достигнутое вами], является необходимым условием для царства Будды или величия бодхисаттвы. [Вы] намного превзойдете всех обычных людей и достигнете [своего] заветного желания.

Находясь в тихом, спокойном месте, незрячий плешиный раб⁷⁰ думает, что, постигая субъект сознания, [он] постигает [свою] глубинную сущность⁷¹ и что совершенствование и очищение духа является [для этого] достаточным условием, но [он] не сможет видеть даже сны⁷².

Люди такого рода до конца дня исповедуют надежду и всегда отвергают деяние, до конца дня предаются надежде, но [все-таки] не могут отвергнуть деяние [полностью]. Почему это так? Потому что [они] не прозрели Путь постижения [своей] истинной природы и не достигли сокровенной природы Дхармы⁷³.

Как жаль, что [они] свою неповторимую жизнь⁷⁴ проводят подобно слепым черепахам в пустынной долине или демонам, охраняющим древесину [для изготовления] гробов, и, минув темноту, [они] возвращаются в [свою] родную деревню, находящуюся на трех дорогах страдания⁷⁵. [Они] возвращаются, не усовершенствовавшись [в духе], так как направление, которое [они] выбрали, было неверно с самого начала, [они] потратили впустую свою жизнь, истратили свои силы и не смогли достичь ни малейшего результата. Воистину прискорбно!

В прошлые времена Иппэн Сёнин из школы Дзи⁷⁶, повесив гонг, повторяя имя Будды⁷⁷, с плачем говорил: «Тот, кто однажды вступил на три дороги страданий, никогда не сможет вернуться обратно». [Он] проповедовал, обходя [обширные территории]: на востоке — Дэва в О:сю:, на западе — отдаленные места залива Хаката в Цукуси. В конце [он] посетил основателя храма в Юра⁷⁸ и, возвращаясь оттуда, возродился в Чистой земле. Разве это не достойно восхищения?

Если [мы] попытаемся основательно рассмотреть начало и конец человеческого существования, то обнаружим людей, у которых недостаточно благодеяний, чтобы родиться в мире Небес, но [в то же время] недостаточно грехов, чтобы провалиться в три подземных мира. В результате [они] перерождаются в этом грязном мире. Среди них есть правители, министры, высокопоставленные люди, последователи буддизма, которые в своей прошлой жизни накопили определенные благодеяния, но которым не хватает заслуг, чтобы родиться в мире Небес. [Они] рождаются в богатых домах, окружены слугами и наложницами; [они] накапливают богатства и сокровища, показывают [свое] неблагодарное [во всем], ни к кому не проявляют сострадания, никому не оказывают благодеяния. И только алчность [у них] в сердцах!

Но сегодняшние дурные дела и дурные причины завтра снова приведут к убийствам и страданиям.

В мире есть много людей, которые приходят в этот мир, накопив немало благодеяний, но затем, безрассудно стремясь к бесполезной славе, совершают множество плохих дел и [таким образом] возвращаются на дурной путь.

Просто-напросто продвигайтесь в духе, не отвергая [при этом] основные принципы найкан.

Истинная практика «внутреннего взгляда» в первую очередь является методом пестования жизни, и [это] соответствует основным алхимическим принципам отшельников⁷⁹. [Эти принципы] ведут свое начало от Будды Шакьямуни⁸⁰, позже [они] были тщательно изложены Великим Учителем с [горы] Тяньтай⁸¹ в [трактате] «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]»⁸².

В [свои] зрелые годы [я] перенял [их] у даосского учителя Байю. Байю затворился в пещере Сиракава. Говорят, [ему] было 240 лет. Со-временники [Байю] называли [его] отшельником. [Известно, что] раньше [он] был учителем Исикава Дзё:дзана⁸³.

Учитель Байю говорил, что основной метод питания жизни [заключается в следующем]: важно всегда держать верхнюю часть тела холодной, а нижнюю теплой. [Вы] должны знать, что для питания жизни необходимо, чтобы изначальная ки наполняла нижнюю часть тела.

[Люди] часто говорят, что эликсир бессмертия есть сочетание пяти элементов: воды, огня, металла, дерева и земли, но [они] не подозревают, что [эти] пять элементов на самом деле соотносятся с пятью корнями: с глазами, ушами, носом, языком и телом⁸⁴.

Как можно согласовать [эти] пять корней, чтобы создать эликсир бессмертия? [Для этого у нас] есть способ предотвращения пяти утечек. Когда глаза не смотрят как попало, когда уши не слышат как попало, когда язык не говорит как попало, когда тело не чувствует как попало, когда ум не мыслит как попало, тогда изначальная ки сама собой концентрируется перед [вашими] глазами.

Это та огромная изначальная сила ки, о которой говорил Мэн-цзы⁸⁵. Если [вы] втягиваете ки в поле киновари, [расположенное] ниже пупка, если [вы] оберегаете [ее] в течение долгих лет, если [вы] взлелеиваете [ее] и питаете [ее] правильно, если [ваше] сердце пребывает в спокойствии, то печь для приготовления эликсира бессмертия сама собой перевернется, и тогда внешнее и внутреннее, срединное, все пространство станет одним великим вместилищем [для этого эликсира].

Тогда [вы] поймете, что [вы] сами и есть [тот] святой, обладающий настоящим бессмертием, [который] не родился до того, как сформировались Небо и Земля, и [который] не умрет после того, как исчезнет «Великая Пустота»⁸⁶. Теперь [вы] сможете сбить океан в масло отменного качества и превратить землю в золото. [Об этом] сказано: «Одна капля [этого] эликсира может превратить металл в золото»⁸⁷.

Байюй Чань⁸⁸ говорил: «Суть питания жизни заключается прежде всего в укреплении тела. Суть укрепления тела заключается в концентрации духа. Когда дух концентрируется, [силы] ки накапливаются. Когда [силы] ки накапливаются, образуется эликсир. Когда образуется эликсир, тело становится прочным. Когда тело становится прочным, дух совершенствуется»⁸⁹.

[Но прежде всего] следует знать, что [этот] эликсир не есть [нечто], находящееся вне [вашего] собственного тела⁹⁰.

[Например], есть на земле и драгоценные поля, и поля проса. Драгоценные поля дают драгоценные камни, а поля проса — зерно. [Подобно тому] в человеке есть море *ки*⁹¹ и поле киновари⁹². Море *ки* есть сокровишница, в которой накапливается изначальная *ки*; поле киновари есть крепость, в которой выплавляется божественный эликсир и сохраняется долголетие.

Мудрый муж⁹³ сказал: «Поскольку океан расположен внизу и вбирает в себя все реки, то океан больше, чем сто рек. Поскольку океан расположен внизу, вбирает в себя десять тысяч течений и заключает в себе все реки, то [он] не убывает и не прибывает».

Море *ки* расположено [в человеческом теле] ниже, чем пять внутренних органов, и непрерывно накапливает изначальную *ки*. В конце концов образуется божественный эликсир, и [человек] попадает в обитель бессмертных⁹⁴.

Поля киновари расположены в трех областях человеческого тела⁹⁵, но поле киновари, о котором [я] говорю, — это нижнее поле киновари.

И море *ки*, и поле киновари расположены ниже пупка. На самом деле они являются одним [целым], хотя у них два названия. Поле киновари расположено на 3 цуня ниже пупка, а море *ки* — на 1,5 цуня ниже пупка, и именно [в нем] всегда накапливается изначальная *ки*.

Когда дух и тело приходят в гармонию, то [даже при достижении ста лет волосы у вас] не станут седыми, зубы останутся крепкими, зрение улучшится и кожа приобретет блеск. Именно в этом [заключается] эффект накапливания изначальной *ки*⁹⁶ и выплавления эликсира бессмертия. И тогда жизнь не будет иметь конца. Продолжительность жизни зависит только от умения накапливать [изначальную] *ки*. Мудрые врачи древности лечили болезни [еще] до их проявления. [Они] врачевали человеческое сердце и заставляли [его] наполняться изначальной *ки*.

Шаманы действовали противоположным путем. После того как болезнь проявлялась, [они] пытались вылечить [ее] при [помощи] акупунктуры, прижигания и лекарств. В результате большинство людей не излечивалось. В общем сѐ:, *ки*, *син*⁹⁷ составляют «три столпа» человеческого тела. Человек, достигший совершенства, дорожит [силами] *ки* и [необдуманно] не растрчивает [их].

Искусство пестования жизни можно сравнить с [умением] защищать государство. Дух подобен правителю, эссенция — министрам, а [силы] *ки* — народу. Когда правитель любит народ, тогда государство процветает, когда [силой] *ки* дорожат, тогда тело крепнет. Когда народ находится в смятении, страна гибнет, когда [силы] *ки* исчерпываются, тело гибнет.

По этой причине мудрый правитель всегда думает о простом народе, а глупый правитель думает исключительно о вышестоящих.

Когда думают о вышестоящих, то девять министров требуют особых привилегий, сто чиновников гордятся своей властью и [никто] не заду-

мывается о нишете простого народа. Жестокие министры безжалостно взимают налоги, бессердечные чиновники грабят людей. Пусть поля тучны, в стране царит голод. Мудрость и добродетель исчезают, народ негодует, люди нишают, страна гибнет.

Когда правитель думает о простых людях, не забывает об их тяготах, то люди становятся сытыми, а страна укрепляется, никто не нарушает [ее] законов и никакой враг не вторгается в [ее] границы.

С человеческим телом происходит то же самое. Совершенный человек всегда наполняет [силой] ки сердца нижнюю часть [своего] тела. Вследствие [этого] семь бед⁹⁸ не смогут действовать изнутри, а четыре зла⁹⁹ не приходят извне. Внутренние органы находятся в порядке, а дух здоров. Тело человека не нуждается в болезненной акупунктуре и прижиганиях кожи. Это [состояние] подобно народу сильного государства, который не знает боя военных барабанов.

Гихаку¹⁰⁰ на вопросы Желтого владыки¹⁰¹ ответил: «Когда [сосуд желаний] пуст, то подлинная ки находится в гармонии с ним. А если [к тому же] внутри [человеческого тела] сохраняются эссенция и дух, то болезнь не появится».

Но сегодня люди идут вразрез [с этим]. С рождения и до смерти они ни на миг не задумываются о концентрации духа. Они даже не знают, что собой представляет концентрация духа, поэтому [они] становятся подобными не имеющим разума собакам и лошадям, [которые] живут только ногами.

Это ужасно!

Не говорят ли военные, что страх и тревога появляются сами собой [лишь] потому, что отсутствует концентрация духа?

Но когда концентрация духа сохраняется внутри [тела], тревога и страх не появляются сами собой.

Когда человек на какое-то время лишается концентрации духа, он похож на покойника. И нет уверенности, что он не опустится до разврата и своеволия.

Представим себе очень старый дом, которым владеет слабая и измученная, бедная и умирающая от голода престарелая женщина. До тех пор пока у [этого] дома есть хозяин, никто не осмелится без разрешения туда войти. [Но как только] хозяин умрет, дом превратится в логово воров, в [нем] будут ночевать нищие, бегать лисы и кролики, там будут прятаться и спать барсуки. Днем злобные духи будут пронзительно вопить, а вечером злые демоны будут горланить песни. [Этот] дом станет сборищем сотен тысяч привидений и злых существ.

То же самое происходит и с человеческим телом. Когда в [процессе] истинной медитации [происходит] концентрация духа, то поле киовари, [расположенное] ниже пупка, становится твердым как скала. Когда дух [действует] во всем [своем] могуществе, не будет ни одной неправильной, ни одной несовершенной мысли. «Небо и Земля — один палец,

все вещи — одна лошадь»¹⁰². [Человек, овладевший истинной медитацией], величав, как гора, великодушен, как море. Поэтому нет такого места¹⁰³, куда [сам] Будда не смог бы положить свою руку, и куда смогли бы проникнуть злые духи. День за днем [он] совершает десять тысяч добрых дел, не пресыщаясь [этим]. Действительно, [такой человек] может быть назван бодхисаттвой, совершившим истинное воздаяние [Будде].

Но если [этот человек] вдруг вступит на дурной путь и дурные дела повлекут [его], то до того, как [он] это поймет, концентрация духа в [процессе] истинной практики будет утрачена. Об [этом] сказано: «Когда [хоть одна] мысль неожиданно возникает, появляется незнание»¹⁰⁴.

Демоны страстей будут роиться, как пчелы, а злые привидения будут биться друг с другом, как муравьи.

[Человеческое тело, состоящее из] четырех элементов, станет таким же, как развалившийся дом, увиденный во сне; [человеческое существо, составленное из] пяти скандх¹⁰⁵, будет подобно иллюзорному крову. Все неожиданно изменится и превратится в обиталище для демонов.

Форма вещей меняется постоянно. За один день происходит несколько тысяч рождений и смертей.

Хотя внешне человек может казаться благородным и удалившимся от дел, внутри [тела его] дух бывает охвачен [яростным] Якшей¹⁰⁶. Дух будет страдать еще больше, нежели в битве при Ясима¹⁰⁷. Сердце будет волноваться в большей степени, нежели во время войн девяти государств¹⁰⁸.

[Это] напоминает притчу о пожаре в доме богача, [о котором говорится в «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы»]¹⁰⁹, и называется постоянным погружением в кармический океан рождений и смертей.

И если человек, [оказавшийся в таком положении], не погрузится на плот «истинной медитации» и не поднимет парус «отважного духа», то [он] будет унесен быстрым течением сознания и чувств. И разве сможет [он] тогда найти дорогу в зловонном дыму и ядовитом тумане и достичь берега четырех добродетелей¹¹⁰?

Как печально!

Люди [изначально] обладают мудростью и формой Нёрай¹¹¹, и нет ничего, чего бы [у них] не было. Каждый из людей владеет чудесным шаром исполнения желаний¹¹², [в котором заключена] природа Будды и [который] постоянно излучает яркий свет.

Но, проживая на [этой] Истинной земле природы Дхармы — природы Будды Бирусана¹¹³, где мир озарен [светом] Нирваны, люди вследствие того, что [их] глаз мудрости уже ослеп, видят [этот] мир в неправильном свете, принимая [его] за обычный мир, [населенный] чувствующими существами.

Так трудно доставшееся [им] тело и так трудно доставшуюся [им] жизнь¹¹⁴ [они] растрачивают напрасно, подобно неразумным и глупым

коровам и лошадям. Ничего не понимая, [они] уничтожают свет, бродят по трем мучительным дорогам¹¹⁵, испытывают страдания шести кругов перерождений¹¹⁶. Попадая в Истинную землю природы Дхармы — природы Будды Бирусана, где [царит] вечный покой, [они] беспрерывно плачут от страха и заблуждений, полагая, что попали в преисподнюю.

Они похваляются своими пустыми и ошибочными мнениями, наслаждаются смехотворными знаниями, которые вошли через их рот и уши. Они не верят в Закон Будды и не внимают Истинному Закону, предаются бессмысленной болтовне и не в состоянии даже на миг сберечь [свой] дух, повелевающий истинной медитацией.

Еще печальнее, что в течение многих кальп [они] предаются круговращению [своих] дурных притязаний. И еще страшнее то, что [они] заслуживают лишь горьких длинных ночей жизни и смерти.

Даже императоры, [правившие] в периоды Энги и Тэнрюку¹¹⁷ и почитавшиеся в качестве трех совершенномудрых Поднебесной, были поглощены жарким пламенем преисподней¹¹⁸. Когда [они] встретили Нитидзо: Сё:нина¹¹⁹, жившего в пещере Сё: [в Камакура], они сказали ему, что были ниспровергнуты за высокомерие, будучи правителями маленькой страны неочищенного риса.

Хотя [Фудзивара-но] Тосиюки¹²⁰ был искусен в японском и китайском языках, известен замечательной каллиграфией и около 200 раз переписывал «Сутру Лотоса», так как [он] не овладел искусством истинной медитации, [то] попал в преисподнюю и отправился к Ки-но Томонори¹²¹ просить о помощи.

[Минамото-но] Ёсииз¹²², [о котором] говорят, что не было [ему] равного полководца в Японии, разгромил множество врагов императора [Хорикава] и излечил душу императора одним только звуком тетивы, тогда как заклинания уважаемых и досточтимых монахов из Южной и Северной столиц¹²³ оказались бессильными. Однако [даже] такой человек становится на колени перед Эммой¹²⁴ — владыкой [преисподней].

[Тада-но] Мицунака¹²⁵ во время болезни был захвачен посланником Эммы, владыки [преисподней]. Возродившись в этом мире, [он] был настолько охвачен ужасом, что тотчас же вступил в храм Роккаку¹²⁶ и стал монахом, [он] так усердно молился Будде¹²⁷, что пот и слезы насковзь пропитали всю циновку, на которой [он] сидел.

Чжуансян-ван из [династии] Цинь¹²⁸, который завладел шестью государствами и собрал воедино четыре моря, которого боялись даже за пределами границ восьми варварских племен, попал в преисподнюю и был обречен на мучения.

Император У из [династии] Чжоу¹²⁹ подвергся пыткам железной иглой.

Бо Ци, [живший во времена династии] Цинь¹³⁰, известный во всем мире как отважный герой, был низвергнут в преисподнюю и оказался в экскрементах и грязи.

Позже, в период правления по девизом Хун-у [династии] Мин¹³¹, в месте, известном как Саньмаогуань, [расположенном] в Ушани, молния ударила в белую сороконожку, [чья] длина превышала один сяку (30,3 см. — Д.Г.). Передают, что на ее спине было написано имя Бо Ци¹³².

Из этого можно заключить, что наказания за грехи не избежать.

Не говорите, что мирские заботы и исключительная занятость не оставляют [вам] свободного времени для практики дзэн, что мирские дела служат помехой для продолжения [вашей] истинной медитативной практики. Вы должны знать, что для монаха, правильно практикующего дзэн, не существует мирских забот и дел.

Предположим, что некий человек по ошибке уронил две-три золотые монеты на оживленной улице. Оставит ли он их лежать на земле только потому, что [на него] направлено множество людских глаз? Откажется ли он от поисков только потому, что [это] нарушает чужой покой? Нет, [он] будет проталкиваться сквозь толпу до тех пор, пока не найдет монеты.

И вот получается, что люди, которые [под давлением] мирских забот и своей исключительной занятости ленятся практиковать дзэн и из-за того, что их волнуют мирские дела, прекращают [совершенствоваться] в истинной медитации, больше дорожат этими кусочками золота, нежели высшим и таинственным учением Будды.

Если человек среди мирских забот и дел полностью погружается в [состояние медитации], [он] подобен человеку, [который] потерял золотые монеты и целиком занят их поиском.

И кто заключит его в свои радостные объятия?

Вот почему учитель Мё:тё:¹³³ говорил: «Смотреть скачки лошадей при храме Камо — как они бегает — это [тоже] состояние медитации».

Настоятель¹³⁴ из храма Синдзю:-ан¹³⁵ объяснил смысл [вышесказанного] следующим образом: «И когда читаете сутры, вы должны медитировать, и когда подметаете, вы должны медитировать, и когда сажаете чайные семена, вы должны медитировать, и когда скачете на лошади, вы должны медитировать». Именно таким образом происходит практика монаха, практикующего истинный дзэн.

Сё:дзю-ро:дзин¹³⁶ постоянно говорил: «Человек, [который] непрерывно медитирует, даже если он оказывается там, где царят ярость и убийства, даже если он войдет в комнату печали, наполненную рыданиями, даже если будет присутствовать на состязаниях по борьбе, на музыкальных и танцевальных представлениях, не отвлекается на мелочи, а непрерывно продвигается [в духе] в процессе решения коанов»¹³⁷.

Даже когда могущественный демон-асур¹³⁸, схватив [его] за руку, таскает через бесчисленные круги мироздания, [он] ни на мгновение не забывает искусство истинной медитации. Тот, кто непрерывно продвигается в [этой] практике, и есть монах, практикующий истинный дзэн.

Он постоянно сохраняет бесстрастное выражение лица, глаза [его] широко открыты, но [он] ни на мгновение не обременяет [себя] мирскими заботами. И это достойно похвалы!

Не говорится ли [об этом] также и в военных трактатах: «Сражайтесь и вместе с тем возделывайте землю. Не это ли самое важное?»

Изучение Дзэн как раз то самое и есть. Истинная медитация есть настоящее искусство сражения. [Практика] «внутреннего взгляда» есть возделывание земли. Это два крыла одной птицы, два колеса одной колесницы.

Раньше я уже писал о секрете [практики] «внутреннего взгляда» в [сочинении] «Ясэн канна»¹³⁹, [предназначенном] для руководства всем последователям дзэн-буддизма. Я не знаю точно, сколько монахов сумели исцелиться от [своего] дзэн-заболевания¹⁴⁰ благодаря секрету [практики] «внутреннего взгляда». Но там [в сочинении] я отметил, что среди них было восемь или девять тяжело больных или умирающих, которые сумели исцелиться [благодаря следованию практике «внутреннего взгляда»].

Ученик, практикующий, не взирая ни на что, [метод] «внутреннего взгляда» и вместе с тем [продвигающийся] в [практике] сандзэн, непременно [добивается осуществления] изначальных намерений.

Какой смысл в том, чтобы достичь совершенства в Пяти школах и Семи домах¹⁴¹, но умереть молодым?

Даже если благодаря силам, [приобретенным в результате практики] «внутреннего взгляда», [вы] доживете до 800 лет, подобно Пэн-цзу¹⁴², но окажетесь не способны прозреть [свою] подлинную природу, то будете подобны демону, сторожившему тело покойника¹⁴³. Что в этом хорошего?

Если [вы] полагаете, что «неподвижное сидение и безмолвное озарение»¹⁴⁴ достаточны, то всю свою жизнь проведете в ошибках и сойдете с Пути Будды. [Вы] не только сойдете с Пути Будды, но в значительной степени отвергнете светский мир. Почему это происходит?

Если бы князья и высокопоставленные чиновники стали пренебрегать своим долгом перед императором и забросили государственные обязанности, чтобы [погрузиться в состояние] «неподвижного сидения и безмолвного озарения», если бы самураи забросили воинские искусства — мастерство владения луком и искусство верховой езды, чтобы [погрузиться в состояние] «неподвижного сидения и безмолвного озарения», если бы торговцы стали закрывать свои лавки и ломать счеты, чтобы [погрузиться в состояние] «неподвижного сидения и безмолвного озарения», если бы крестьяне стали выбрасывать плуги и лопаты и прекратили возделывание земли, чтобы [погрузиться в состояние] «неподвижного сидения и безмолвного озарения», если бы плотники стали выбрасывать шнуры, [пропитанные] тушью, и выкидывать топоры, чтобы [погрузиться в состояние] «неподвижного созерцания и безмолвного

озарения», государственная мощь пришла бы в упадок, а люди лишились сил, непрерывно появлялись разбойники и страна пребывала под ужасной угрозой.

И тогда люди в гневе и негодовании, несомненно, решили бы, что Дзэн есть нечто зловредное, приносящее несчастье.

Но [вам], в частности, должно быть известно, что в древности, когда школа Чань процветала, чаньские наставники, такие, как Наньюэ, Мацзу, Байчжан, Хуанбо, Линьцзи, Гуйцзун, Магу, Синхуа, Паньшань, Цзюфэн, Дицань и другие¹⁴⁵, били в барабан и таскали камни, переносили землю, носили воду, собирали дрова и овощи, выполняли строительные работы, и в движении [они] обретали силу. Вот почему Байчжан говорил: «День без работы — день без еды». И эта [практика] называется «медитация [в состоянии] движения», или непрерывный дзадзэн¹⁴⁶.

Однако я не стану утверждать, что дзадзэн¹⁴⁷ следует отвергать, а достижение самадхи¹⁴⁸ — осуждать. Среди всех совершенномудрых прошлого и настоящего нет ни одного, кто не встал бы на Путь Будды, не основываясь [при этом] на достижении самадхи.

Три основных принципа — наставления, медитация и мудрость¹⁴⁹ всегда были в центре учения Будды. Кто осмелится пренебречь ими?

Но есть люди, такие, как великие учителя Дзэн, [о которых] говорилось выше, [которые] возвышаются над повседневными мелочами, погружаясь в [состояние] Истинного, Непревзойденного, Великого сатори¹⁵⁰.

Но если же есть сомневающиеся, то сверкает молния, а звезды приходят в движение. И может ли человек с глазами овцы или умом лисы и барсука осуждать [этих людей за сомнения]?

Иногда такие желанные состояния, как постижение «природы Будды» или достижение «Великого просветления», постигаются путем «неподвижного сидения и безмолвного озарения», но князья, высокопоставленные чиновники и простые люди так озабочены многочисленными государственными обязанностями и домашними делами, что вряд ли располагают свободным временем, чтобы полностью предаться созерцанию.

Сказавшись больными, они прекращают исполнение государственных и домашних дел; на несколько дней затворяются в комнате, закрывают двери и окна, складывают несколько ватных одеял одно над другим, берут ароматические палочки и усаживаются [для созерцания]. Но так как они утомлены [повседневными] заботами, то предаются созерцанию лишь одно мгновение, а спят во сто раз больше; в течение короткого времени медитации их одолевают бесчисленные иллюзии. Как только их взгляд становится неподвижным, как только они сжимают зубы и кулаки и выпрямляют спину, десять тысяч зловредных иллюзий стремительным потоком наполняют их мысли.

И тогда они морщат лоб, хмурят брови и, сами не понимая отчего, грустят и плачут: «[Наши] служебные обязанности мешают [нашему] со-

вершенствованию, [наши] дела препятствуют [достижению] самадхи. Было бы лучше отбросить служебные обязанности, отказаться от ленты с правительственной печатью¹⁵¹, уйти в безлюдное, тихое место, [находящееся] в лесу или рядом с потоком, где [можно полностью сконцентрироваться] на созерцании Истинного принципа [во время медитации] и навсегда избавиться от мучительного круговорота перерождений».

Но это большая ошибка!

Путь подданного состоит в том, что, получая от своего господина еду, одежду, пояс и меч, он не должен даже думать о том, чтобы таскать воду издалека. То, что он ест, не им выращено, то, что он носит, не им соткано.

В самом деле, все его тело — руки и ноги, волосы на голове и теле, ногти и зубы — зависит от благорасположения его господина.

Тогда почему, когда люди созревают и достигают возраста тридцати и сорока лет, когда им следовало бы помогать своему господину в управлении [государством], когда своими способностями они должны превзойти высших министров, когда [им] следовало бы понять, что [их] господин — это новый Яо или Шунь¹⁵² и что народ благоденствует, как во времена Яо и Шуня, когда они должны вернуть благодеяния [своему] господину, они перебирают четки, спрятанные в рукавах, едва слышно произносят нараспев имя Будды Амиды, ленятся исполнить работу и служебные обязанности и не имеют ни малейшего намерения отблагодарить [своего] правителя за [его] благодеяния; взамен они заявляют, что больны, и удаляются.

[Если вы проведете] с таким настроем три-пять лет в тихом месте, [вам] покажется, что иллюзии и желания исчезли, но это вызовет только болезни внутренних органов, а сердцем овладеет такой ужас, что [оно] разорвется даже от звука падающих экскрементов мыши.

Будь этот человек полководцем или простым пехотинцем, как он сумеет исполнить свой долг?

Если такого человека призывают в важный для государства момент, чтобы защищать крепостные ворота, если он видит вражеские войска, бурлящие подобно приливу, боевые знамена, заслоняющие все [небо], подобно тучам, если он слышит грохот орудийного огня, что подобен грохоту от удара грома, [если слышит] громкие звуки раковин и колоколов, [которые] могут разрушить [даже] горы, если [он] видит копья, сверкающие как лед, то ни вода, ни пища не лезут ему в горло, [его] охватывает такая дрожь, что [он] не может держать в руках поводья, хватается за седло, но падает с коня. В конце концов [он] попадает в плен к вражеской пехоте. Почему это происходит? Это всего лишь результат практики «неподвижного сидения и безмолвного озарения», [которой он предавался] в течение нескольких лет. Если бы даже такие великие герои, как Кумагай и Хираяма¹⁵³, таким образом предавались самосовершенствованию, то [они] дрожали бы точно так же.

Вот почему патриархи, обладающие великим состраданием, указывают Истинный Путь [достижения Просветления] — непрерывный дзадзэн, или искусство истинной медитации.

Если [все владеют] искусством истинной медитации, то князья выполняют свой долг перед императором и свои государственные обязанности; самураи овладевают искусством стрельбы из лука, верховой езды и науками; крестьяне обрабатывают землю [с помощью] лопаты и плуга; плотники [совершают измерения с помощью] шнура, [пропитанного] тушью, и пользуются своими топорами; женщины прядут и ткут; и тогда [все] достигают [состояния] Великого Просветления.

Вот почему в сутре¹⁵⁴ говорится: «Вещи, необходимые для жизнеобеспечения¹⁵⁵, не входят в противоречие с Истинной реальностью».

Если [не овладеете] искусством истинной медитации, то вы будете похожи на старого барсука, спящего в пустой яме.

Как печально, что сегодняшние люди «отбрасывают [в сторону] Путь истинной медитации, словно это комочек земли!»¹⁵⁶.

Иногда в темной долине они различают две «пустоты»¹⁵⁷ и полагают, что именно [это] является конечным [состоянием] дзэн; напрасно каждый день [они] хмурят брови и морщат лоб; [они] подобны шелковичному червю, умершему в коконе, и Сад Патриархов¹⁵⁸ ускользает от них, как тучи и дым.

Они бегут от сутр, как хромая крыса бежит от котенка, сторонятся «записей речей патриархов»¹⁵⁹ подобно тому, как слепой кролик пугается, услышав рев тигра. Они не понимают, что проваливаются в старую пещеру хинаяны и ложной нирваны.

Вот почему Сю:хо:¹⁶⁰ говорил: «Три года я жил в норе лисы, а то, что нынешние люди околдованы, это естественно»¹⁶¹.

Сэнчжао¹⁶² осуждает [таких людей]: «[Они] находятся в замешательстве как рыба, пойманная в запруде, или как больная птица в тростнике; [они] знают только о малом покое, но о Большом Покое ничего не знают».

Достижение истинного сандзэн¹⁶³ зависит только от того, насколько глубоко вы овладели Принципом и насколько точно вы следуете Пути взгляда¹⁶⁴.

Кто сказал, что нужно выбирать между тем, чтобы быть мирянином или стать монахом, кто сказал, что нужно выбирать между жизнью в городе или в горах?

В древности было множество мудрых людей, таких, как первый министр Гуаньи¹⁶⁵, почтенный Лу Гэнь¹⁶⁶, министр Чэнь Цао¹⁶⁷, военачальник области Ли Гун¹⁶⁸, Ян Данянь¹⁶⁹, Чжангун Уцзинь¹⁷⁰ и другие, которые видели суть, как будто она лежала у них на ладони, и постигали сандзэн, будто бы [сандзэн] исходил из их легких¹⁷¹. Они ступали по глубокому дну моря буддизма и пили ядовитые волны из широкой реки дзэн¹⁷². Их мудрость была настолько велика, их знания — настолько об-

ширны, что злобные духи в страхе убегали, а свирепые демоны тонули в воде.

Каждый [из них] по-своему помогал в управлении государственными делами Поднебесной и умиротворял Поднебесную.

Кто может измерить глубину [их достоинств]?

Чжангун Уцзинь занял должность первого министра и стал первым среди подданных. Будучи советником правителя, [он обладал] прекрасными способностями. Государь доверял ему, министры уважали его, военные почитали его, а народ любил его. Небо проливало обильные дожди, а император награждал [его] титулами. Он дожил почти до ста лет, а его благодеяния простирались на четыре моря. Народ осенью гордился урожаем, как во времена Яо, люди благоденствовали, как во времена Шуня.

Прежде всего [Чжангун Уцзинь] отвечал на благодеяния своего правителя, но одновременно с этим чтит драгоценный Закон. Воистину, он был одним из самых выдающихся людей Поднебесной!

Поэтому было сказано: «Чжангун Уцзинь находился в миру и одновременно вступил на Путь, а Ян Данянь получал довольствие от государя, но одновременно овладевал [практикой] дзэн»¹⁷³.

Разве не будут [о них] вспоминать добрым словом и через тысячу лет?

Разве можно перечислить всех благородных мужей¹⁷⁴, таких, как Су Нэйхань¹⁷⁵, Хуан Лучжи¹⁷⁶, Чжан Цзычэнь¹⁷⁷, Чжан Тяньюэ¹⁷⁸, Го Гунфу¹⁷⁹, и многих других, которых я даже не видел и о которых я даже не слышал?

Их Путь видения далеко превосходил [Путь видения] тех последователей [дзэн, которые] практиковали [его], уединившись в лесу.

[Они] постоянно принимали участие в десяти тысячах государственных дел, касались плечами [тех], кто управляет десятками тысячами других стран, достигали самых высоких государственных рангов, таких, как «серебряная рыба»¹⁸⁰ и «золотая черепаха»¹⁸¹, участвовали в отправлении ритуала, в занятиях музыкой и военных делах, продвигались по службе и терпели неудачи, но никогда не забывали о Пути¹⁸² и в конце концов обретали Просветление в Саду Патриархов.

Разве не в этом заключается чудотворное действие [искусства] истинной медитации и непрерывного дзадзэна?

Разве не в этом заключается удивительное и щедрое воздаяние за [их] приверженность Пути Будды?

Разве не в этом заключается высокое достоинство, достигнутое ими на одиноком и опасном Пути, ведущем начало от Патриархов?

Эти люди и те слепцы, которые скрываются в горах и умирают там от голодной смерти, которые считают, что суть дзэн состоит в уничтожении мысли, и которые довольствуются состоянием «неподвижного сидения и безмолвного озарения», отстоят друг от друга, как Небо и Земля.

Эти [слепцы, выйдя на охоту], не только не могут поймать зайца, но и их сокол улетает от них.

Почему это происходит?

Потому что им не удалось прозреть свою истинную природу, к тому же они забросили свои обязанности перед [своим] правителем. Они достойны осмеяния!

Следует помнить, что достижения зависят от упорства. Если сила вашей ки, достигнутая в результате искусства [истинной медитации], такова, что вы можете противостоять десяти тысячам человек, то не все ли равно, обретена [она] в лесу или в [вашем] доме?

Если вы полагаете, что Путь видения достигается лишь монахами, то не исчезнет ли [тогда] стремление постичь Путь видения у отцов и матерей, у слуг и детей?

Будь ты даже монахом, но если ты не продвигаешься упорно по Пути [к Просветлению], если твои помыслы не чисты, то чем ты отличаешься от мирянина?

Будь ты даже мирянином, но если ты продвигаешься упорно по Пути [к Просветлению], если твои помыслы чисты, то чем ты отличаешься от монаха?

Поэтому сказано: «Если Путь находится глубоко в сердце, то нет необходимости взбираться на гору Ёсино»¹⁸³.

Во всяком случае из [всех разновидностей] медитации для полководцев нет более подходящей, чем непрерывный дзадзен, или искусство истинной медитации. Это древняя истина, однако двести лет тому назад [она] была забыта.

Что представляет собой искусство истинной медитации? Это значит делать все: кашлять или плевать, двигать руками, двигаться или покоиться, говорить или действовать, быть счастливым или несчастным, приобретать или терять, делать добро или зло — [все это] содержится в одном [-единственном] коане; сделать поле киновари, расположенное ниже пупка, называемое кикай, [таким] твердым, как будто [в нем] помещен кусочек железной руды; сделать сёгунов главным предметом поклонения, а князей и высших сановников бодхисаттвами, [которые] явились в [этот мир], чтобы заниматься теми же делами, что и вы; сделать князей, приближенных и посторонних¹⁸⁴, великих и маленьких, великими последователями хинаяны — Шарипутрой и Маугальяяной¹⁸⁵; думать о каждом человеке, что [он] может спастись, относиться к нему, как к [собственному] ребенку, и проявлять в отношении к нему глубокое сострадание.

Перешейте [свои] мирские одежды в монашеские рясы; превратите свой меч в дзэнбан¹⁸⁶; превратите свое седло в подушку для сидячей медитации; превратите горы, реки и землю в место для [практикования] великого Дзэн; превратите всю Вселенную в свою пещеру для [практикования] великого Дзэн. Пусть *инь* и *ян* станут вашей ежедневной двух-

разовой пищей; пусть небеса, преисподняя, Чистая земля и [этот] грязный мир станут [вашими] селезенкой, желудком, печенью и желчным пузырем. Превратите триста мелодий церемониальной музыки в сутры, читаемые и произносимые нарастаив утром и вечером; свяжите в один пучок бесчисленные горы Сумэру¹⁸⁷ и превратите [их] в позвоночный столб; превратите придворные церемонии, воинские искусства, письмо и счет в десять тысяч добрых деяний бодхисаттв¹⁸⁸.

Совершенствование бесстрашного духа является результатом веры и сочетания ее с истинной практикой «внутреннего взгляда». Стоите [вы] или сидите, двигаетесь или находитесь в состоянии покоя, всегда подвергайте проверке, потеряли вы или нет искусство истинной медитации.

Именно [в этом заключается] правильный Путь мудрецов прошлого и настоящего.

Комментарии

¹ О Набэсима Наоцунэ (1701–1749) см. гл. III, § 6. Письмо, адресованное ему, было написано в 5-м году Энкё: (1748 г.).

² Весной 1748 г. в Японию прибыла дипломатическая миссия из Кореи. В связи с этим был устроен прием с показом верховой езды, военного искусства и т.п. Можно предположить, что Набэсима присутствовал на этом приеме.

³ В оригинале употреблен термин *куфу*: О его значениях и употреблении см. гл. III, § 5.

⁴ О «действиях по совершенствованию духа» (*сё:син куфу*) см. гл. III, § 5.

⁵ В оригинале стоит иероглифическое сочетание *легкие—металл*, что указывает на соответствие элемента «металл» легким в человеческом теле.

⁶ Хакуин связывает «пестование жизни» («питание жизни», кит. *ян шэн*) с так называемым методом *нансо* (в интерпретации Ф. Ямпольского «пилюля теплого масла» [20, с. 86]). Об этом подробнее см. гл. III, § 5.

⁷ О силах *ки* (кит. *чи*) см. выше примеч. 73.

⁸ Здесь имеется в виду постижение Дхармы как некоего жизненного принципа, как норматива жизни.

⁹ Сутры «Агамы» (яп. *Агон-кё:*) — в буддизме *хинаяны*, до возникновения *махаяны*, так обозначался Палийский канон «Трипитака» (яп. *Иссай-кё:*) — полный свод священных текстов буддизма, состоящий из трех частей: «Виная-питака» («Устав»); «Сутра-питака» (включает наставления Будды и высказывания его учеников по поводу доктрины); «Абхидхарма-питака» (содержит попытки систематизации учения сутр).

¹⁰ Имеется в виду Чжи. О нем см. примеч. 72.

¹¹ О трактате «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» см. выше примеч. 76

¹² В данном случае имеется в виду *самадхи*, обретаемое через постоянное сидение (кит. *чанцзо-саньмэй*, яп. *дзё:дза-дзаммай*). В «Великом прекращении [неведения] и постижении [сути]» говорится, что данного *самадхи* достигают в тихой комнате или в уединенном месте. Обязательным условием является устранение любых внешних раздражителей. Наличие каких-либо сидений или помостов не допускается. Практика длится строго фиксированное время — 90 дней и может проводиться индивидуально или небольшой группой. В течение всего периода, за исключением кратковременной ходьбы, во время которой медитируют (кит. *цзин-син*, яп. *кинхин*), и отлучек для оправления естественных потребностей, практикующий неподвижно пребывает в позе лотоса. Он дает обет не спать, не ложиться, не передвигаться без цели, не прислоняться к чему-либо. О методах вхождения в *самадхи* см. [225, с. 48].

¹³ Здесь имеется в виду *самадхи*, обретаемое через постоянное хождение (кит. *чансин-саньмэй*; яп. *дзё:гё-дзаммай*). Практика по достижению этого *самадхи* проводится практикующим в уединении и продолжается 90 дней. Практикующий

выбирает помещение, украшает его, подготавливает редкостные яства, фрукты, цветы для «подношения» образу будды на алтаре (как правило, это статуэтка Амиды) и благоволия для воскурения перед образом. Затем совершает должное омовение и надевает новую одежду, в которой пребывает в помещении для церемонии, однако, выходя из него по надобности, снимает ее и надевает старую.

Медитирование при непрерывном хождении вокруг алтаря по часовой стрелке заключается в визуализации тридцати двух «великих знаков» и восьмидесяти «малых знаков» на теле Амиды — специфических характеристик тел будд, бодхисаттв, главных богов — Брахмы, Индры и четырех небесных царей. Эти характеристики перечисляются в «Трактате о великой мудрости — переправе [к нирване]» (кит. «Дачжиду-лунь», яп. «Дайтидо:-рон»), приписываемом Нагараджуна.

Визуализация осуществляется в следующей последовательности: сначала от подошв до темени, затем от темени до подошв, и сопровождается непрерывным повторением про себя и произнесением вслух имени Будды Амиды. На первом этапе она достаточно конкретна, на втором — более абстрактна, акцент делается на качествах Амиды (их насчитывается сорок), а не на точках тела Будды. На третьем этапе образ будды как объект визуализации исчезает и практикующему открывается непосредственно истинная реальность как она есть, т.е. без каких-либо «знаков» (см. [225, с. 58–61]).

¹⁴ О полях киновари см. гл. III, § 2.

¹⁵ О «море ки» («океан ки», кит. *ци хай*, яп. *кикай*) см. гл. III, § 2.

¹⁶ Так мы переводим слово «син» («кунное» чтение — *кокоро*), имеющее множество значений в зависимости от контекста: сущность, сердце, ментальный орган, душа, дух, сознание.

¹⁷ В данном случае словом *самадхи* мы переводим термин *дзэндзё*: (кит. *чань дин*). Этот термин, по мнению Ф. Ямпольского, включает в себя весь процесс медитации (*дхьяны*) до конечного ее этапа, т.е. достижения *самадхи* (*дзэн* — *дхьяна*; *дзё*: — *самадхи*) (см. [20, с. 36]). В японской буддологической литературе *самадхи* трактуется как состояние «погруженности»: выражается в «успокоении и стабилизации сознания», снятии противоречий между внутренним и внешним миром. Однако встречается толкование, согласно которому *самадхи* то же самое, что *дхьяна*, т.е. фокусирование внимания на одном объекте, но с большей интенсивностью (см. [168, с. 483]).

¹⁸ Под «временным прекращением [неведения] и постижением [сути]» подразумевается «постепенный *сикан*» (яп. *дзэндзи-сикан*). Согласно Чжию, он требует прохождение адептом длинной цепочки ступеней, прежде чем достичь конечной цели. Сначала в действие вводятся заповеди, т.е. нормируется поведение «вступившего на Путь» в этическом плане, что создает условия для выполнения различных видов медитации. В данном случае осуществляется регуляция поведения адепта на психическом уровне. В результате послушники «ломают тюрьму трех миров» (яп. *сангай* — миры «ада», «голодных духов», «животных») и постигают Путь к нирване. Следующие этапы имеют уже чисто махаянистский характер. Ставший архатом (святым) адепт «практикует» сострадание к другим; прекратив «просветление только самого себя», он становится бодхисаттвой. Именно тогда он овладевает пониманием «истинного вида всех *дхарм*». В конечном счете прошедший все ступени становится на Путь «вечного существования» (кит. *чанчжу*, яп. *дзё:дзю*), характеризующегося отсутствием каких-либо изменений. Итак, в «постепенном *сикане*» последовательно проводится принцип: «сначала прекращение, потом — постижение».

Под «истинным прекращением [неведения] и постижением [сути]» Чжию подразумевает совокупность трех видов *сикана* (постепенного, неопределенного и внезапного) [32, с. 111]. «У „неопределенного“, — говорится в трактате „Мака си-

кан“, — нет особого метода; связав начальное „постепенное“ и последующее „внезапное“, [„неопределенное“] становится попеременно начальным или последующим, или мелким или глубоким, или делом или принципом... Или же, приостановив „постижение“, осуществляют „прекращение“; или же, осветив „прекращение“, осуществляют „постижение“ (цит. по [32, с. 112]). «Совершенное и внезапное прекращение [неведения] и постижение [сути] заключается во внезапном просветлении (т.е. постижении «истинного вида») (см. [там же]).

¹⁹ Непонятно, почему в данном случае практика «внутреннего взгляда» характеризуется Хакуином как «временное прекращение [неведения]». В последующем изложении трактата «Оратэгама» автор как раз подчеркивает именно «спонтанный», «внезапный», «мгновенный» характер достижения «просветления». Можно предположить, что Хакуин своеобразно интерпретирует доктрину Чжи о «временном сикане». Практику *найкан* он определяет как «временное прекращение [неведения]» лишь в том смысле, что достижение «просветления» рассматривается ею как двухсторонний **процесс**. С одной стороны, «внезапным» является само обнаружение в себе «природы Будды», однако ему предшествуют «действия по совершенствованию духа» (т.е. «духовная», психотехническая регулятивная практика). С другой стороны, в системе учения о «внутреннем взгляде» «просветление» рассматривается не как **конечный итог**, а как **процесс** непрерывного совершенствования и развития духа. Без постоянно возобновляющегося процесса «продвижения в духе» немислимо «видение» «истинного вида всех дхарм» (сёхо:-дзиссо).

²⁰ «Сидеть как покойник» (яп. *сида* — досл. «сидеть замертво, как мертвец») означает «просто сидеть, глядя в одну точку, и ничего не делать», «сосредоточивать ум на покое». Хакуин отрицает представление о том, что просветление может быть достигнуто лишь в результате «сиячей медитации», проводимой в тихих уединенных местах, в изоляции от повседневной практической деятельности. Он критикует так называемый «сиячий дзэн» (данная форма медитации характерна для школы Со:то:-сю:). Уход от мира и полное погружение в медитацию, согласно Хакуину, приводит не только к отклонению от Пути Будды, но также к нарушению изначально установленного жизненного алгоритма.

²¹ Здесь Хакуин имеет в виду неспособность тех, кто практикует дзэн в уединенных местах, сохранять «невозмутимость духа» в «гуще мирской суеты» — один из основных принципов дзэн-буддизма. Покой, сохраняемый лишь постольку, поскольку нет сильных раздражителей чувств и соблазнов, побуждающих к «деянию», не является полноценным. Состояние «внутреннего равновесия» остается неустойчивым.

²² Предпочтение пассивной форме медитации, согласно Хакуину, приводит к негативным результатам — ухудшению здоровья и возникновению трудноизлечимой болезни, с одной стороны, и подавлению духа — с другой. В конечном итоге «подавление духа и тела» как бы сковывает практикующего, он становится неспособным продвигаться в духе и достичь «просветления».

²³ В данном случае Хакуин имеет в виду Байю (яп. Хакую:). По сведениям самого Хакуина, Хакую: жил в пещере Сиракава в Ямасиро, местные жители называли его отшельником (см. [19, с. 109]). По сведениям Ф.Ямпольски, достоверность существования Хакую: недавно была установлена. Как выяснилось, он был учителем известного поэта раннего периода Токугава Исикава Дзё:дзана (1583–1672) (см. [20, с. 41]).

²⁴ Приобретение силы «внутреннего взгляда» приводит к пробуждению «изначальной природы» практикующего, к обнаружению Будды (вечного, беспредельного и всепроникаемого) в его существе. Это дает внутреннюю независимость, свободу, веру в торжество духа, в чем, собственно, и заключается подлинное «пестование

жизни». В результате тело становится крепким и здоровым, активизируется весь потенциал человеческого организма, восстанавливается его жизненность.

²⁵ Речь идет о неразличении состояния движения и покоя, о недualityном восприятии мира.

²⁶ «Могила» — метафорический образ абсолютного, конечного покоя, олицетворяющего достижение нирваны (с санскрита переводится как «угасание», «исчезновение», «прекращение»).

²⁷ Практикующие «сидячий дзен» в тихих уединенных местах не обладают «внутренним покоем», остаются подвластными чувствам и эмоциям обычной жизни. Вследствие этого они не могут удержаться в стороне от шумного мира и развивать свой внутренний духовный опыт.

²⁸ О Дахуэй Цзунгао см. выше примеч. 91.

²⁹ Хакусан Гэнрай (кит. Бошань, 1575–1630) — учитель школы Со:то (кит. Цаодун) периода Мин (1308–1644).

³⁰ Согласно Хакуину, наиболее полезной является практика, в которой отсутствует различие движения и покоя. Практикующий должен осознать, что не существует никакой дуальности, что она мнима, иллюзорна, рождена его воображением.

³¹ В тексте употребляется выражение *синсё*: *сандзэн-но унсуй* (букв. «странствующий дзэнский монах, подобно облаку и воде, не имеющий постоянного местонахождения, правильно практикующий сандзэн под руководством учителя»). Под термином *сандзэн* мы подразумеваем «достижение или изучение сути дзэн». «Заняться сандзэном» означает пойти к учителю и, изложив свою точку зрения относительно какого-нибудь коана, выслушать критические замечания. Если возникает необходимость ударить друг друга, то и этого не следует избегать. Здесь ставится единственная цель — самым искренним образом проявить истину дзэн, а все остальное имеет второстепенное значение. В дзэнских текстах термином *сандзэн* часто обозначается медитация, объектом которой является коан (коан-медитация, *яп. канна-дзэн*).

³² *Рё* — старинная японская монета. В данном случае речь идет о мере веса.

³³ *Хинаяна* (кит. *сяочэн*, *яп. сё:дзё:*) означает «Малая колесница». Под этим названием последователи «Великой колесницы» объединяли течения буддизма, оформившиеся на раннем этапе его становления. Сами приверженцы «Малой колесницы» этого названия не признают и считают его оскорбительным, применяя к своему учению палийский термин *тхеравада* — «учение старейшин». Тем не менее термин *хинаяна* широко употребляется в буддологической литературе, где негативный смысл в него не вкладывается. Согласно учению *хинаяны*, «просветления» необходимо достигать самостоятельно, без чьей-либо помощи. Считалось, что возможностью выйти из круга перерождений обладают только буддийские монахи (*санскр. бхикшу*). Мирские последователи *хинаяны* должны были, «накопив» добродетели в нынешней жизни, главным образом благодаря материальной и идеологической поддержке монашеской общины, в последующих жизнях стать *бхикшу* и уже в этом статусе стремиться к «успокоению *дхарм*».

³⁴ Букв. «бодхисаттва, который осуществляет учение „Великой колесницы“» (кит. *дачэн*, *яп. дайдзё:*), т.е. буддизма *махаяны* (см. гл. II, § 1).

³⁵ «Пять оболочек заблуждения» (кит. *у гай*, *яп. гогай*) — страсть, ярость, сонливость, возбудимость, суетливость.

³⁶ «Десять цепей» (кит. *ши чань*, *яп. дзю:тэн*), которыми связан человек, в результате чего он не может выйти из круговорота рождения и смерти и достичь нирваны: отсутствие стыда, отсутствие совести, зависть, гнев, робость, сонливость, суетливость, самодовольство, ярость и скрытность.

³⁷ «Пять желаний» (кит. у юй, яп. гоёку) — комплекс чувственных желаний, мешающих «просветлению»: алчность, похоть, чревоугодие, желание славы, сонливость.

³⁸ «Восемь ошибочных мнений» мадхьямиков (яп. хатидзя), или «восемь противоречий», восемь «не-» — формула так называемого «срединного пути» одного из двух главных течений буддизма махаяны — мадхьямаки (наряду с ваджриявадой), выражающая важнейшее положение философии махаяны о «недвойственности» всех явлений: рождение — смерть; прошлое — будущее; сходство — различие; конечность — вечность.

³⁹ Имеется в виду постижение своей «подлинной природы».

⁴⁰ Имеется в виду «Одна Великая колесница Будды» (санскр. экаяна, кит. ичэн, яп. итидзё:). Дзё: (яп.) — в буддизме «Колесница» — «Путь» достижения спасения. Слово «Одна» означает, что эта «Колесница» недуальна, объемлющая как «Малую колесницу» (см. коммент. 33 к тексту перевода), так и «Великую колесницу» (см. гл. II, § 1), т.е. все учения, дающие возможность каждому живому существу обнаружить в себе «природу Будды».

⁴¹ Все дхармы одинаковы, но не имеют своей природы, они условно-реальны. Ни одна из дхарм не является самодостаточной сущностью и поэтому лишена самобытия. В силу этого дхармы «пусты».

⁴² «Шесть корней» (кит. лю гэнъ, яп. роккон) — пять органов чувств и ментальный орган (сердце). Человек, прозревший свою «истинную природу», входит во взаимодействие со своим окружением, «фильтруя» его и внося в него импульс развития. При этом он «открыт» миру всеми органами чувств, «всем телом». Взгляд продлевает себя в слухе, обонянии, осязании, вкусе. В данном случае подчеркивается умение в восприятии мира не рассеиваться в беспорядке, не погрязать в деталях, а «видеть» первозданное единство бытия, лишённое множественности.

⁴³ О «пяти желаниях» см. коммент. 37.

⁴⁴ Практикующий продвигается по Пути Будды с помощью «пяти желаний». Дзэнская практика физического и духовного совершенствования способствует деятельной саморегуляции сознания. От последователя дзэн требуется достигнуть «просветления», находясь внутри самой сансары (мирского, «феноменального бытия»), не опустошая при этом свое сознание. Здесь особенно отчетливо проявляется позитивное отношение к жизни в дзэн-буддизме: человеческие желания должны не подавляться, а направляться по духовному руслу. Под «продвижением в духе» подразумевалось «ненарушение естественного хода вещей», «отказ от насильственного вмешательства в природу человека».

⁴⁵ Юнцзя Сюаньцзюэ (яп. Эйка Гэнкаку, 665–713) — автор песни «О постижении Пути».

⁴⁶ Т.е. какие-то избранные люди.

⁴⁷ Три истины (кит. сань ди, яп. сантай или сандай) — важнейшее положение школы Тэндай. Согласно ему все «дела и вещи» хотя и «пусты», тем не менее имеют атрибуты («знаки»), которые условно-реальны и могут меняться; «пустота» и «знаки» являются двумя взаимосвязанными сторонами существования «дел и вещей».

⁴⁸ «Четыре величественных действия» (кит. сы вэй и, яп. сииги) — четыре формы поведения (величественность во время ходьбы, во время стояния, сидения и лежа-ния), часто ассоциирующиеся с поведением бодхисаттвы (см. [20, с. 36]).

⁴⁹ В дальневосточных буддийских текстах Истинный принцип (дзэнкан) составляет суть учения махаяны, а именно — постижение индивидом его «истинной природы» — «природы Будды» и ее выявление.

⁵⁰ Здесь речь идет о главном месте медитации в тэндайской религиозной практике, о том, что медитация и постижение медитирующим его «изначальной природы» не существуют отдельно, а составляют единое целое.

⁵¹ Имеется в виду Вималакирти.

⁵² Имеется в виду зал для медитации (дзэндо:).

⁵³ Лотос, общепобуддийский символ чистоты, олицетворяет здесь идею «продвижения в духе», достижения внутреннего равновесия, обретения сил «просветления».

⁵⁴ Речь идет о возможности достижения «просветления» и сохранения невозмутимости и устойчивости духа среди суевы и перемен, когда мирские дела и постоянная занятость не являются помехой для «продвижения в духе».

⁵⁵ О кикай см. гл. III, § 2.

⁵⁶ Ссылка на знаменитый коан «Му» чаньского Учителя Чжао Чжоу. Подробнее см. примеч. 84.

⁵⁷ См. примеч. 85.

⁵⁸ Ри (кит. ли) — мера длины (около 0,4 км).

⁵⁹ Этой фразой Хакуин подчеркивает, что когда дух спокоен и устойчив, человек возвышается над эмоциями и чувствами обычной жизни, обретает большую внутреннюю свободу, внутреннее равновесие. Вследствие этого он может удержаться в стороне от шумного мира, хотя и находится в самом его центре.

⁶⁰ См. примеч. 94.

⁶¹ «Истинный глаз» («Истинное око Дхармы») — особый вид духовного зрения, наделяющий человека интуитивной мудростью и восприимчивостью к учению Будды.

⁶² Мы переводим словами «будд и патриархов» термин буцусо: (букв. «основатель буддизма Будда Шакьямуни»).

⁶³ Имеется в виду бесконечная смена кальп. Кальпа (санскр.; кит. цзе, яп. го) — в буддийской космологии период существования Вселенной, или один «поворот колеса времени Вселенной». По буддийским представлениям, время состоит из бесчисленного ряда кальп, которые подразделяются на большие и малые. Каждая кальпа включает в себя этапы разрушения мира огнем, водой и ветром, возрождения, разворачивания и стабильности мира. В конце каждой кальпы Вселенная разрушается, и все начинается сначала.

⁶⁴ «Великий Закон» — учение Будды.

⁶⁵ «Энергия» — букв. «Истинное Небо», обладающее активностью в процессе рождения, становления и смерти.

⁶⁶ «Кости и клыки» — это силы, которые приобретает практикующий найкан и которые помогут другим в их духовных поисках.

⁶⁷ «Пещера Дхармы» — зал для медитации.

⁶⁸ Под этим выражением подразумевается способность помогать другим в их духовных исканиях.

⁶⁹ Здесь эти определения употребляются в положительном смысле, подразумевается блестящий ученик.

⁷⁰ Имеется в виду монах, неправильно практикующий найкан.

⁷¹ Так мы переводим слово кэнсё: (букв.: постигнуть свою «истинную природу», прозреть [и сделаться Буддой]). Другое название — сатори (состояние «просветленного сознания»). Этимология иероглифа сё: («сердце» и «жизнь», «рождение») указывает на его отношение к природному началу, а применительно к человеку — на связь с психосоматической структурой.

⁷² Речь идет о состоянии сатори (кэнсё:), когда нет **ни постигающего субъекта, ни постигаемого объекта**. Постигание своей «изначальной природы» предполагает достижение некоей недифференцированной целостности, в которой отсутствует всякое разграничение. Ум, покинувший первичный путь внешнего разделения и углубившийся в свою внутреннюю обитель первоначальной целостности, достигает состояния «гармоничного единомыслия», которое не знает разделения на субъект и

объект. Дзэн отвергает всякие логические операции и утверждает «внезапное про-
светление», мгновенное схватывание сути и постижение своей «сокровенной при-
роды».

⁷³ Имеется в виду Закон Будды.

⁷⁴ В данном случае речь идет об исключительно редкой возможности второй раз
родиться человеком.

⁷⁵ Здесь подразумеваются так называемые плохие миры: «мир ада», «мир голод-
ных духов», «мир скотов».

⁷⁶ Иппэн Сё:нин (1239–1289) — японский буддийский монах, основатель ами-
даистской школы Дзи-сю:. Подробнее о нем см. гл. II, § 4.

⁷⁷ В данном случае имеется в виду нэмбуцу. См. гл. II, § 4.

⁷⁸ Хакуин говорит о дзэнском монахе Какусине (1207–1298), после своего воз-
вращения из Китая, возглавившем школу Хатто:. Основанный им храм, известный
под названием Ко:коку, располагался в Юра, ныне префектура Вакаяма.

⁷⁹ Здесь имеется в виду «внутренняя алхимия» (кит. *нэй дань*) — поиски укрепле-
ния духа и тела, достижения бессмертия путем самокультивации, использования
своих внутренних средств и ресурсов, совершенствования своей внутренней при-
роды. Подробнее об этом см. примеч. 78.

⁸⁰ В оригинале употребляется термин консэн, состоящий из иероглифов «золо-
той» и «отшельник», что еще раз указывает на тесный буддийско-даосский синтез.

⁸¹ Речь идет о Чжи. См. примеч. 72.

⁸² Как и в любом другом буддийском направлении, в тяньтайском буддизме во
главу угла ставилась проблема спасения живых существ от всех зол мира. Спасение
толковалось как выявление в себе (и во всем сущем) «мира Будды» и соответственно
подавление остальных «миров»-состояний (см. примеч. 72) путем самосовершенст-
вования — изучения догматики и медитирования. Возможность спасения обуслов-
лена комплексом доктрин, освещающим онтологический аспект учения. Сотериоло-
гия представлена доктриной о «прекращении [неведения] и постижении [сущи]
(истинного вида всех дхарм)» (кит. *чжигуань*, яп. *сикан*), т.е. того, что **истинная
реальность есть «мир Будды»**.

⁸³ О Исакава Дзё:дзэне см. коммент. 23.

⁸⁴ Согласно буддийским представлениям, так называемые «пять корней» чело-
века (кит. *у гэнъ*, яп. *гокон*) — глаза, уши, нос, язык и тело рождают «пять чувств» —
радость, гнев, любовь, страх и злобу.

⁸⁵ Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.), древнекитайский философ, представитель кон-
фуцианства. В основе его учения — превознесение моральных устоев мифических
правителей глубокой древности Яо и Шуня (2356–2206 гг. до н.э.). Результатом бес-
сед Мэн-цзы с его учениками явился трактат «Мэн-цзы», составленный, по-види-
мому, последователями философа уже после его смерти. Этико-политическое уче-
ние Мэн-цзы базировалось на тезисе об изначальной доброте человеческой культу-
ры. Зло — это результат ошибок людей, и для его искоренения следует восстановить
первоначальную природу человека. Мэн-цзы первым ввел понятие «гуманного
правления» (кит. *жэнь чжэн*) страной, которое он противопоставлял «деспотичному
правлению» с использованием силы, а также понятиям «выгода», «богатство»,
«слава». Он выступал за уважительное отношение к народу, за право народа на
свержение плохого правителя.

В трактате «Мэн-цзы» философ говорит об «умении воспитывать необъятный дух
(ци)» (в переводе П.С.Попова). В примечании, раскрывающем смысл этого выраже-
ния Мэн-цзы, переводчик приводит мнение китайского философа Чжу Си (1130–
1200), который под «беспредельным духом» «разумет тот присущий каждому чело-
веку дух, ту жизненную энергию, которая наполняет и проникает все наше сущест-

во, нашу телесную природу. Этот дух благодаря неумению воспитывать его слабеет, и только Мэн-цзы умел воспитывать его с целью возвращения его к его прообразу» [146, с. 48]. «Умение воспитывать необъятный дух (ци)» Мэн-цзы непосредственно связывает с умением совершать и накапливать деяния, согласные со справедливостью [146, с. 48].

⁸⁶ Скрытый смысл означает: быть — значит быть единым с Небом, Землей и «Великой Пустотой».

⁸⁷ В этой фразе, вероятно, речь идет о всемогуществе.

⁸⁸ См. примеч. 79. Цитата не идентифицирована.

⁸⁹ См. примеч. 68.

⁹⁰ Говоря о «секрете поддержания жизни», об эликсире долголетия, Хакуин не имеет в виду какие-то специальные действия (употребление снадобий, обращение к помощи магов и т.д.). Он отдает предпочтение совершенствованию «изначальной природы», использованию внутренних средств и ресурсов. Собственно, поэтому, излагая практику «внутреннего взгляда», Хакуин подразумевает развитие собственного духовного опыта, приводящее к укреплению тела и совершенствованию духа, к «питанию жизни».

⁹¹ В оригинале употребляется термин кикай (кит. *ци хай*) — «море ки».

⁹² В оригинале употребляется термин тандэн (кит. *дань тянь*) — «поле киновари». Нижний тандэн — это то место, где ки, наполнившая кикай, очищается. Это стимулирует потенциальные силы человеческого организма; жизненность возрастает.

⁹³ Хакуин имеет в виду Лао-цзы и приводит цитату из «Да чэн ци синь лунь» (санскр. «Махаяна шраддподхада шастра» — см. гл. II, § 1).

⁹⁴ По мнению Хакуина, для «питания тела» исключительное значение имеет «изначальная ки» (кит. *юань ци*), приводящая к образованию чудодейственного эликсира и таким образом мобилизующая потенциалы человеческого организма.

⁹⁵ См. гл. III, § 2.

⁹⁶ В данном случае Хакуин, как нам представляется, имеет в виду (пользуясь терминологией Ма Фаолина) «ведение (перемещение, движение) ки (ци) мыслью». Во время медитации нужно сосредоточить внимание и «повести» ки мыслью, наполнить ими нижнее поле «киновари». В результате восстанавливается жизненность человеческого организма.

⁹⁷ В китайской транскрипции соответственно *цзин* — «эссенция» («семя»), *ци* — «силы», *шэнь* — «дух». Здесь прослеживается влияние даосской доктрины *шэньсянь-сясян* (яп. *синсэн*), которая оказала особое влияние на японскую психологию. Согласно ей чрезвычайно важной внутреннеалхимической процедурой является укрепление духа *шэнь*, образующегося в результате слияния жизненной энергии *ци* с эссенцией *цзин*. В результате человек становится святым, обретает бессмертие и различные сверхъестественные способности.

⁹⁸ См. примеч. 80.

⁹⁹ См. примеч. 81.

¹⁰⁰ Имеется в виду Ци Бо — легендарный врач времен Хуан-ди, один из основателей китайской медицины. Письменный источник приведенной цитаты не установлен.

¹⁰¹ Желтый владыка (Желтый предок, Желтый император) — мифологический китайский император Хуан-ди (2698–2598 гг. до н.э.), родоначальник китайской нации — ханьцев.

¹⁰² Это выражение принадлежит Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) — древнему китайскому философу, жившему в конце IV — начале III в. до н.э. О личности Чжуан-цзы достоверного известно очень мало, поскольку его современники (в частности, Мэн-цзы) хранят о нем полное молчание. Единственным источником, повествующим о

его жизни и деятельности, является «Ши цзи», где биография Чжуан-цзы объединена с жизнеописанием Лао-цзы (VI–V вв. до н.э.). Чжуан-цзы считается автором книги «Чжуан-цзы», известной с середины VIII в. как «Истинная каноническая книга из Наньхуа» («Наньхуа чжэнь цзин»).

¹⁰³ Здесь подразумевается, что все пространство заполнено благой силой человека, овладевшего истинной медитацией.

¹⁰⁴ Цитата из «Да чэн ши синь лунь» («Трактат о пробуждении истинного видения Махаяны»). См. гл. II, § 1.

¹⁰⁵ Пять скандх (яп. гоун, кит. у юнь, досл. «кучи») — согласно философскому учению буддизма хинаяны («Малой колесницы»), это пять компонентов (форма, материя, сознание, ощущения и восприятия), которые составляют тело и ум человеческого существа, находящегося в мире желаний и мире форм. Каждый индивид состоит из постоянно меняющихся комбинаций этих пяти компонентов. Все скандхи определяются буддистами как упадана скандха (санскр.), т.е. «скандха привязанности».

В абхидхармической (комментаторской) литературе тхеравады природа скандхи объясняется законом взаимозависимого происхождения. Доказывается, что выводы разума, который формируется в условиях сансары, — не что иное, как незнание, неведение, невежество. Такому разуму присуща склонность к моральным и аморальным действиям, в результате которых формируется эгоцентрическое сознание (санскр. виджняна), оценивающее мир через призму «мое» — «не мое».

¹⁰⁶ Якша (санскр.) — «яростные демоны», иногда изображаются как людоеды.

¹⁰⁷ В битве при Ясима (19 февраля 1185 г.) Минамото разгромил войска Тайра.

¹⁰⁸ Речь идет о девяти китайских государствах периода междоусобных войн (ок. 481–221 гг. до н.э.).

¹⁰⁹ О «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» см. гл. II, § 4.

¹¹⁰ Имеется в виду простоянство, спокойствие, познание своей подлинной природы и чистота, о которых говорится в Махапаринирвана-сутре («Нирвана-сутре», кит. «Дабань непань цзин», «Непань цзин»; яп. «Дайхацу нэхан-гё», «Нэхан-гё»).

¹¹¹ См. примеч. 88.

¹¹² См. примеч. 89.

¹¹³ Будда Бирусяна (яп.), Вайрочана (санскр.) — олицетворение сияния, сияющего света в традиции махаяны. Изображается сидящим на белом лотосе с «колесом учения» (дхармачакра) и колоколом в руках. Главный будда в учениях школы Хуна-янь/Кэгон и школ эзотерического буддизма (где носит имена Махавайрочана, т.е. Великий Вайрочана, или Великое Солнце, кит. Дачжи, яп. Дайнити).

¹¹⁴ Речь идет о том, насколько трудно повторно родиться человеком.

¹¹⁵ Дороги, ведущие в преисподнюю.

¹¹⁶ Круги ада, голодных духов, животных, асуров, людей и небесных богов.

¹¹⁷ С 901 по 956 г.

¹¹⁸ Эта история представлена в разных интерпретациях: в биографии Нитидзо: в «Гэнко: сякусё», в «Хонтё: ко:со: дэн» и в «Дзиккинсё:» (см. [244, с. 236–238]).

¹¹⁹ Известному монаху школы Сингон по имени Нитидзо: Сё:нин было предсказано, что он умрет и попадет в преисподнюю, но снова возродится в этом мире и будет жить больше 100 лет (см. [20, с. 48]).

¹²⁰ Фудзивара-но Тосиюки (ум. в 901 г. ?) — выдающийся поэт эпохи Хэйан (VIII–XII вв.).

¹²¹ Ки-но Томонори (845–905) — известный хэйанский поэт, один из составителей «Кокинвакасю».

¹²² Минамото-но Ёсииз (1041–1108).

¹²³ Южная и Северная столица — соответственно Нара и Киото.

¹²⁴ Эмма (кит. Яма) — владетель страны мертвых.

¹²⁵ Тада-но Мицунака (912–997) более известен как Минамото-но Мицунака — военный лидер эпохи Хэйан.

¹²⁶ Храм Роккаку, относящейся к школе Тэндай, находился в Киото.

¹²⁷ В данном случае имеется в виду *нэмбуцу* (подробнее о нем см. гл. II, § 4).

¹²⁸ Имя отца-основателя династии Цинь (221–207 гг. до н.э.).

¹²⁹ Император У-ди (561–579) из династии Северная Чжоу (557–581) был известен своими гонениями на последователей буддизма.

¹³⁰ Бо Ци — известный военачальник эпохи Цинь, отличавшийся своей жестокостью.

¹³¹ Период правления под девизом Хун-у — 1368–1398 гг.

¹³² Согласно этой легенде кармическое воздаяние за злые дела настигает виновника и в последующих перерождениях.

¹³³ Речь идет о Сю:хо: Мё:тё:. См. примеч. 96.

¹³⁴ Имеется в виду Иккю: Со:дзюн — о нем см. примеч. 97.

¹³⁵ Храм Синдзю:-ан — входит в храмовой комплекс Дайтокудзи.

¹³⁶ Имеется в виду До:кё: Этан — о нем см. примеч. 67.

¹³⁷ В данном случае Хакуин имеет в виду способность монаха, правильно практикующего дзэн, сохранять «невозмутимость духа» в любых ситуациях и при любых обстоятельствах, в гуще мирской суеи. Когда дух спокоен и устойчив, человек вышается над эмоциями и чувствами повседневной жизни. Вследствие этого он может удержаться в стороне от шумного мира, хотя и находится в самом его центре. Среди суеи и перемен его дух полон стойкости и покоя. Непрерывно следуя практике дзэн (в данном случае размышляя над коанами), монах продолжает развивать свой внутренний духовный опыт, «продвигаться в духе».

¹³⁸ Асуры — персонажи индийской мифологии, вначале обитавшие на небесах и равные богам, а потом из-за постоянных конфликтов с богами низвергнутые на более низкие уровни Вселенной, за что и получили свое название а-сура — «небоги». Согласно буддийской мифологии, они обитают в пещере у подножия горы Сумеру. Мир асуров наряду с другими пятью мирами (небесных богов, людей, скотов, голодных духов, ада) является местом, где в зависимости от своей кармы могут перерождаться живые существа.

¹³⁹ О «Ясэн канне» см. примеч. 69.

¹⁴⁰ О дзэн-заболевании см. примеч. 82.

¹⁴¹ «Пять школ и Семь домов» (кит. у цзя ши цзун, яп. гокаситисю:) — обозначения основных школ и течений чань-буддизма: Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь, Фаянь именуется «Пятью школами» чань; вместе со школами Хуанлун и Янци (существовавшими под Линьцзи) они составляют так называемые «Семь домов».

¹⁴² Пэн-цзу — внук мифического императора Чжуань-сюя.

¹⁴³ В данном случае Хакуин имеет в виду низшую составляющую человеческого существа — «дух» (гуй), который должен оставаться в могиле вместе с покойником, т.е. должен уходить в землю.

¹⁴⁴ «Неподвижное сидение и безмолвное озарение» (яп. кодза мокусё: дзэн) — термин, по мнению Ф. Ямпольски, означающий дзэн-буддийскую медитацию, в процессе которой для достижения сатори не используются коаны (см. [20, с. 51]). Нам представляется, что так Хакуин обозначает стремление к спокойной жизни в горных храмах, практику только «сидячего дзэна», т.е. пассивное «делание». Подробнее о нем см. гл. III, § 6.

¹⁴⁵ См. примеч. 95.

¹⁴⁶ «Непрерывный дзадзэн» (фудан дзадзэн) — этим термином Хакуин обозначает «медитацию в труде», способность к самосовершенствованию, «продвижению в

духе», развитию внутреннего духовного опыта в условиях любой физической деятельности, при любых обстоятельствах.

¹⁴⁷ Дзадзэн — букв. «сидячая медитация», практиковавшаяся в совершенно неподвижной позе.

¹⁴⁸ Словом *самадхи* мы переводим термин *дзэн-дзё*.. В данном случае им обозначается пребывание в созерцании, достижение *самадхи* в результате пассивной медитации, самососредоточения, сосредоточения сознания на каком-либо одном объекте. Это является лишь начальным этапом на пути к Истине.

¹⁴⁹ Изначально медитация (санскр. *дхьяна*) была одной из трех составных частей буддийской практики духовного и физического самосовершенствования на пути к спасению: другие две — это моральные заповеди (наставления, санскр. *шила*) и культура мудрости (санскр. *праджня*). Но с течением времени медитация оформилась в самостоятельное направление.

¹⁵⁰ Выражением «Истинное, Непревзойденное, Великое *сатори*» мы переводим термин *дзэн-дзё*.. Здесь Хакуин уже подразумевает *сатори*, достигнутое в результате активной медитации в «гуще мирской суеты». При самой бурной внешней активности последователь *дзэн* должен сохранять непоколебимое внутреннее спокойствие, невозмутимость духа в любых ситуациях.

¹⁵¹ Знак, который в древности государственные чиновники носили при себе.

¹⁵² Яо и Шунь — мифические императоры древнего Китая, историзированные и принятые конфуцианством в качестве образца для подражания.

¹⁵³ Кумагай Наодзанэ (1141–1208) и Хираяма Сюёсхигэ (даты жизни не установлены) — прославленные герои эпохи Камакура (XII–XIV вв.).

¹⁵⁴ Имеется в виду «Сутра Лотоса». Хакуин не цитирует, а перефразирует текст сутры.

¹⁵⁵ Имеются в виду одежда, пища, жилье.

¹⁵⁶ Стих из «Песни о нишете», написанной великим китайским поэтом Ду Фу (VIII в.).

¹⁵⁷ В данном случае имеются в виду «собственное Я» и «Дхарма».

¹⁵⁸ «Сад Патриархов» — в *дзэнском* понимании, как представляется, это место достижения высшей гармонии и духовного равновесия.

¹⁵⁹ В оригинале Хакуин употребляет термин *сороку*. Этот термин соответствует стандартному термину *гороку* (кит. *юй-лу*), которым обозначаются «записи речей» — в них включались проповеди и беседы выдающихся *дзэнских* наставников с их учениками, а также принадлежавшие им стихи, эссе и т.п. (см. Введение).

¹⁶⁰ Имеется в виду Сю:хо: Мё:тё:.. См. примеч. 96.

¹⁶¹ По всей видимости, эти строки следует понимать следующим образом. Лиса, в данном случае выступая как символ порчи, околдовывает людей. Сю:хо:, прожив три года в норе лисы, не стал жертвой ее колдовства, поскольку овладел искусством истинной медитации. Люди же, не овладевшие искусством истинной медитации, хотя и не жили в норе лисы, стали ее жертвами, не сумев прозреть истинную суть практики *дзэн*.

¹⁶² Сэнчжао (374–414) — известный учитель раннего китайского буддизма *махаяны* — *мадхьямаки* (учение о *праджне*, кит. *божо сюэ*, яп. *ханья гаку*).

¹⁶³ О *сандзэн* см. коммент. 31.

¹⁶⁴ «Путь взгляда» («Путь видения») — первая из трех ступеней на пути к «просветлению», или достижению «состояния Будды».

¹⁶⁵ Гуаньи (797–870) — ученик и последователь патриарха *чань-буддизма* Хуан-бо Сиюня (ум. в 866 г.).

¹⁶⁶ Лу Гэнь (764–834) — министр, его имя часто встречается в *дзэнских* исторических записях.

¹⁶⁷ Чэнь Цао (780–877) — министр, ведавший канцелярией китайского императора.

¹⁶⁸ Ли Гун (ум. в 1038 г.) — выдающийся чиновник, принимавший участие в составлении компилятивного труда «История учения и практики Дзэн». Его официальный титул — «военачальник области».

¹⁶⁹ Ян Даянь (968–1024) — поэт, известная фигура в литературном мире Китая.

¹⁷⁰ Чжангун Уцзинь (1043–1121) — первый министр, последователь буддизма. Утин — его буддийское имя.

¹⁷¹ Т.е. легко и непосредственно, как само дыхание.

¹⁷² В данном случае выражение «пили ядовитые воды из широкой реки дзэн» следует понимать так: постигнув сокровенную суть дзэн, вышеперечисленные миряне смогли преодолеть все трудности на Пути к «просветлению».

¹⁷³ Кем это было сказано, Хакуин не уточняет.

¹⁷⁴ Имеются в виду благородные миряне.

¹⁷⁵ Су Нэйхань (1037–1101) — известный поэт династии Сун (960–1279).

¹⁷⁶ Хуан Лучжи (1045–1105) — поэт династии Сун.

¹⁷⁷ Чжан Цзычэнь (1092–1159) — поэт династии Сун.

¹⁷⁸ Чжан Тяньюэ — псевдоним Чжангуна Уцзиня (см. коммент. 165).

¹⁷⁹ Го Гунфу (?) — поэт династии Сун.

¹⁸⁰ «Серебряная рыба» — украшение на головном уборе китайских чиновников династии Тан (618–907).

¹⁸¹ «Золотая черепаха» — отличительный знак чинов первых трех классов династии Тан.

¹⁸² Имеется в виду путь дзэн.

¹⁸³ Источник этих стихов не установлен.

¹⁸⁴ «Посторонний князь» (яп. даймё:) — в эпоху Токугава так говорили о феодальных князьях, не принадлежавших к роду сёгунов или к числу прямых вассалов.

¹⁸⁵ Шарипутра и Маудгальяна (санскр.) — два великих последователя Пути Будды. Первый был известен своей мудростью, а второй — сверхъестественными способностями.

¹⁸⁶ Дзэнбан — доска длиной 50 см, на которую монахи во время сидячей медитации (дзадзэн) кладут руки или опираются телом.

¹⁸⁷ Гора Сумэру — центр буддийского мироздания. Согласно «Абхидхарма-коше», ее высота 160 тыс. йоджан, гора наполовину возвышается над «мировым океаном», наполовину скрыта под водой [168, с. 519]. Йоджана (санскр.) — древнеиндийская мера длины, равна расстоянию, которое за день проезжала колесница царя или проходило царское войско. Предпринимавшиеся попытки сопоставления ее с милями и километрами приводили к различным результатам: йоджана оказывалась равной четырем, пяти, семи, девяти милям; 14, 15, 20, 64 и даже 160 км. Тяньтайский патриарх Чжи отмечает во «Фразах Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», что 250 йоджан равны десяти тысячам ли (см. коммент. 58).

¹⁸⁸ Здесь подразумеваются деяния, которые бодхисаттвы, возвращаясь в мир сансары, совершают для спасения всех живых существ.

Источники и литература

Источники

1. Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн). Пер., предисл. и коммент. К.А.Попова. М., 1969 (Памятники письменности Востока. XXVIII).
2. Исэ-моногатари. Пер. с японского, примеч. Н.И.Конрада, В.С.Сановича. М., 1979.
3. Камо-но Тё:мэй. Записки из кельи (Хо:дзё:ки). Пер. со старояпонского и коммент. Н.И.Конрада. М., 1988.
4. Ки-но Цураюки. Дневник путешествия из Тоса. — Горегляд В.Н. Ки-но Цураюки. М., 1983.
5. Кодзики (Записи о деяниях древности). Свиток 1-й. Мифы. Пер. со старояпонского и коммент. Е.М.Пинус. СПб., 1994.
6. Кодзики. Свитки 2-й и 3-й. Пер. со старояпонского и коммент. Л.М.Ермаковой и А.Н.Мешерякова. СПб., 1994.
7. Кокинвакасю: (Собрание старых и новых песен Японии). Т. I–III. Пер. со старояпонского и предисл. А.Долина. М., 1995.
8. Кэнко:-хо:си. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). Пер. с японского, вступит. ст., коммент. и указ. В.Н.Горегляда. М., 1970 (Памятники письменности Востока. XXIX).
9. Манъё:сю:. Антология. Т. I–III. Пер. со старояпонского и коммент. А.Е.Глускиной. М., 1971.
10. Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни (Кагэро: никки). Предисл., пер. с японского и коммент. В.Н.Горегляда. СПб., 1994.
11. Мурасаки-сикибу. Дневник. Пер. с японского, предисл. и коммент. А.Н.Мешерякова. СПб., 1996.
12. Нихон рё:ики (Японские легенды о чудесах). Свитки 1–3. Пер. со старояпонского, предисл. и коммент. А.Н.Мешерякова. СПб., 1995.
13. Нихон сё:ки (Нихонги, Анналы Японии). Пер. со старояпонского и коммент. Л.М.Ермаковой и А.Н.Мешерякова. Т. I–II. СПб., 1997.
14. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М.Ермаковой. М., 1991 (Памятники письменности Востока. XCVII).
15. Повесть о доме Тайра. Пер. с японского и вступит. ст. И.Львовой. М., 1982.
16. Сэй-сё:нагон. Записки у изголовья (Макура-но со:си). Пер. со старояпонского В.Марковой. М., 1988.
17. Ямато-моногатари. Пер. с японского, исслед. и коммент. Л.М.Ермаковой. М., 1982 (Памятники письменности Востока. LXX).
18. Хакуин Экаку. Оратэгама. — Буккё:-сэйтэн (Сборник священных буддийских писаний). Токио, 1934.

19. Хакуин Экаку. Оратэгама. Пер. на современный японский язык и коммент. Камада Сигэю:. Токио, 1994.
20. The Zen Master Hakuin. Selected Writings. Tr. by Phylip Jampolsky. N. Y., 1971.

Литература

На русском языке

21. Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медитативная система. — Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1977.
22. Абаев Н.В. О культуре психологической деятельности в традиционном Китае. — Тринадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1982.
23. Абаев Н.В. О соотношении теории и практики в чань-буддизме. — Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1976.
24. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1986.
25. Абаев Н.В. Чань. Некоторые явления архаического происхождения в теории и практике чань-буддизма. — Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1978.
26. Абэ С. Религия материалиста. Вселенская жизнь человека. Перевод с японского и комментарий А.Н.Игнатовича. М., 1993.
27. Анарина Н.Г. Три статьи о японском менталитете. М., 1993.
28. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.
29. Большой китайско-русский словарь. Т. I–IV. М., 1983–1984.
30. Боронина И.А. Поэтика классического японского стиха (VII–XIII вв.). М., 1978.
31. Буддизм. М., 1992.
32. Буддизм в Японии. М., 1993.
33. Буддизм — история и культура. М., 1989.
34. Буддизм: Проблемы истории, культуры, современности. — Материалы Всесоюзной конференции «Буддизм: проблемы истории, культуры, современности». Ч. 1 и 2. М., 1990.
35. Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.
36. Бухаев Ю.Г. Амидаизм в традиционной японской культуре. М., 1991.
37. Вигнер Г.К. К вопросу о преемственности культуры. — Мировая культура: традиции и современность. М., 1991.
38. Воробьев М.В. Япония в III–VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1990.
39. Гаспаров М.Л. Дороги культуры. — Вопросы философии. 1992, № 3.
40. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1974.
41. Глушкина А.Е. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Маньёсю»). — Индийская культура и буддизм. М., 1972.
42. Глушкина А.Е. Заметки о японской литературе и театре. М., 1979.
43. Горегляд В.Н. Буддизм и японская культура VIII–XII вв. — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
44. Горегляд В.Н. Дневники и эссе в японской литературе X–XIII вв. М., 1975.
45. Горегляд В.Н. Философия дзэн-буддизма. — Азия и Африка сегодня. 1976, № 10.

46. Горегляд В.Н. Японская литература VIII–XVI вв.: Начало и развитие традиций СПб., 1997.
47. Грегори Р.А. Глаз и мозг. Психология зрительного восприятия. М., 1970.
48. Григорьева Т.П. Дао и логос: встреча культур. М., 1992.
49. Григорьева Т.П. Японская литература XX в. Размышления о традиции и современности. М., 1983.
50. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979.
51. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
52. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994.
53. Ермакова Л.М. Взгляд и зрение в древнеяпонской словесности. — Сад одного цветка. М., 1991.
54. Ермакова Л.М. Литературные трансформации мифологем японской архаики. — Тезисы XII Всесоюзной конференции «Теоретические проблемы издания литературы Дальнего Востока». Ч. 1. М., 1986.
55. Ермакова Л.М. Логос и мелос: японская вариация. — Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988.
56. Ермакова Л.М. Мифопоэтический строй как модус ранней японской культуры. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
57. Ермакова Л.М. Проблемы поэтики «Ямато-моногатари» X в. М., 1985.
58. Ермакова Л.М., Мешеряков А.Н. Растения и животные в японской поэзии. — Природа. 1988, № 11.
59. Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей: Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. М., 1995.
60. Ермакова Л.М. Ритуальные и космологические значения в ранней японской поэзии. — Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
61. Ермакова Л.М. Синтоистский образ мира и вопросы поэтики классической японской литературы. — Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983.
62. Ермакова Л.М. Становление японской поэтической традиции (ритуально-мифологический аспект). М., 1991.
63. Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии. — Сб. «Ранние формы искусства». М., 1972.
64. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М., 1987.
65. Игнатович А.Н. Буддизм и даосизм в Японии. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
66. Игнатович А.Н. Буддийские толкования путей спасения (на примере Лотосовой сутры). — XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1980.
67. Игнатович А.Н. Исторические хроники «Нихонги» о знакомстве японцев с буддизмом. — Народы Азии и Африки. 1985, № 2.
68. Игнатович А.Н. «Среда обитания» в системе буддийского мировоззрения. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
69. Игнатович А.Н. Учение о теократическом государстве в японском буддизме. — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
70. Игнатович А.Н. Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»). М., 1997.
71. Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М., 2002.
72. Измайлов Ч.А. Психофизиология цветового зрения. М., 1970.
73. Иофан Н.А. Культура древней Японии. М., 1974.
74. История Японии. Т. I–II. М., 1998.

75. *Иэнага Сабуро*. История японской культуры. М., 1972.
76. *Кабанов А.М.* Человек и природа в поэзии «годзан-бунгаку». — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
77. *Кабанов А.М.* Эйсай — родоначальник дзэн в Японии. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV науч. сессия ЛО ИВ АН СССР. Доклады и сообщения. Ч. 1. М., 1981.
78. *Кацуки Сэкида*. Практика дзэн. Бишкек, 1993.
79. *Касевич В.Б.* Буддизм. Картина мира: язык. СПб., 1996.
80. *Китайская философия: Энциклопедический словарь*. М., 1994.
81. *Книга японских обыкновений*. М., 1999.
82. *Кобзев А.И.* О категориях традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1982, № 1.
83. *Конрад Н.И.* Большой японско-русский словарь. Т. I-II. М., 1970.
84. *Конрад Н.И.* Избранные труды. История. М., 1974.
85. *Конрад Н.И.* Избранные труды. Литература и театр. М., 1978.
86. *Конрад Н.И.* Очерк истории культуры средневековой Японии VII–XVI вв. М., 1980.
87. *Конрад Н.И.* Японская литература в образцах и очерках. М., 1991.
88. *Конрад Н.И.* Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.
89. *Конрад Н.И.* Япония. Народ и государство. Пг., 1923.
90. *Конрад Н.И., Фельдман Н.* Японско-русский словарь иероглифов. М., 1977.
91. *Кравков С.В.* Глаз и его работа. Психофизиология зрения. М.–Л., 1950.
92. *Кравков С.В.* Зрительные ощущения и восприятия. М.–Л., 1935.
93. *Ла Флёр*. Карма слов. М., 2000.
94. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
95. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.
96. *Лосев А.Ф.* Философия, мифология, культура. М., 1991.
97. *Лотман Ю.М.* Двойственная природа текста (связный текст как семиотическое и коммуникативное образование). — Текст и культура: общие и частные проблемы. М., 1985.
98. *Лотман Ю.М.* Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.
99. *Лукьянов А.Е.* Дао «Книги перемен». М., 1993.
100. *Лукьянов А.Е.* Лаоцзы (философия раннего даосизма). М., 1991.
101. *Лукьянов А.Е.* Начало древнекитайской философии. И цзин. Дао дэ цзин. Лунь юй. М., 1994.
102. *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., 1991.
103. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
104. *Мазурик В.П.* Японская загадка. Общее и специфическое. — Паремииологические исследования. М., 1984.
105. *Малявин В.В.* Антология даосской философии. М., 1994.
106. *Малявин В.В.* Восхождение к Дао. М., 1997.
107. *Малявин В.В.* Горизонты даосизма: философия, психология, поэзия. — VI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1975.
108. *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1985.
109. *Мариани Ф.* Япония. Образцы и традиции. М., 1980.
110. *Маслов А.А.* Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. М., 2000.
111. *Мацуда Мамору*. Японско-русский словарь. [Б. м., б. г.]. 1719 с.
112. *Мешеряков А.Н.* Буддизм и синтоизм в древней Японии. — Религии мира. М., 1983.
113. *Мешеряков А.Н.* Буддизм и синтоизм в общественной жизни Японии VI–VIII вв. — Народы Азии и Африки. 1979, № 1.



Каминаримон — ворота храма, служившие символом торгового квартала Асакуса (Токио)



Сандалия Будды. Буддийский храм Сэнсодзи (Асакуса. Токио). VII в.



Храм Рокуондзи (Золотой павильон) в Киото. XIV в.



Пять заповедей (Будды) у входа в храм Рокуондзи



«Сад камней» храма Рёандзи (Киото). XV в.



Синтоистское святилище на территории храма Рёандзи. Священные ворота *тори*



Составление икэбаны



Традиционный японский танец

114. Мешеряков А.Н. Буддизм и этика в раннесредневековой Японии. — Народы Азии и Африки. 1983, № 1.
115. Мешеряков А.Н. Взгляд и нечто. Близорукость и дальнорукость японской культуры. — Ориентация — поиск. Восток в теориях и гипотезах. М., 1992.
116. Мешеряков А.Н. Взгляд на пространство и пространство взгляда. — Иностранная литература. 1993, № 5.
117. Мешеряков А.Н. Внешний фактор в истории культуры Японии. — Азия — диалог цивилизаций. СПб., 1996.
118. Мешеряков А.Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988.
119. Мешеряков А.Н. Двухязычие и двусмысленность. — Язык и культура. Новое в японской филологии. М., 1990.
120. Мешеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М., 1987.
121. Мешеряков А.Н. Древняя Япония: культура и текст. М., 1991.
122. Мешеряков А.Н. Древнеяпонская цивилизация. — Древневосточные цивилизации. М., 1989.
123. Мешеряков А.Н. Изображение человека в раннеяпонской литературе. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.
124. Мешеряков А.Н. История как метаязык раннеяпонской словесности. — Дискуссионные проблемы японской истории. М., 1991.
125. Мешеряков А.Н. Змеи в раннеяпонском буддизме. — Буддизм. История и культура. М., 1989.
126. Мешеряков А.Н. Культурные функции японских топонимов (в печати).
127. Мешеряков А.Н. Модель пространство/время (на примере СССР и Японии). — Народы Азии и Африки. 1989, № 3.
128. Мешеряков А.Н. О некоторых особенностях раннеяпонского буддизма (карма и зооморфность). — Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.
129. Мешеряков А.Н. Первый историк Японии Дзин. — Народы Азии и Африки. 1989, № 5.
130. Мешеряков А.Н. Проза Хэйана: двухязычие и двусмысленность. — Слово и образ. Новое в японской филологии. М., 1990.
131. Мешеряков А.Н. Ранняя история Японского архипелага как социально-естественный и информационный процесс. — Восток. 1995, № 5.
132. Мешеряков А.Н. Семантика понятий «начало» и «конец» в синтоизме и раннеяпонском буддизме. — Народы Азии и Африки. 1986, № 4.
133. Мифология в японской и китайской литературе. Современные исследования. М., 1984.
134. Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986.
135. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I-II. М., 1980-1982.
136. Михель И.В. О семантических концепциях культуры. — Философия, творчество, культура. Саратов, 1994.
137. Нагата Хироси. История философской мысли Японии. М., 1981.
138. Николаева Н.С. Художественная культура XVI в. М., 1986.
139. Николаева Н.С. Японские сады. М., 1975.
140. О буддизме. М., 1975.
141. Основы буддийского мировоззрения. Индия, Китай. М., 1989.
142. Пинус Е.М. Кодзики — записи о делах древности (филологические исследования). Л., 1972.
143. Померани Г.С. Дзэн и его наследие. — Народы Азии и Африки. 1964, № 4.
144. Померани Г.С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн). — Роль традиции в истории и культуре Китая. М., 1972.
145. Попов К.А., Неверов С. В. Большой японско-русский словарь. Т. I-II. М., 1970.

146. Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998.
147. Попов К.А. Кофудоки (Древние фудоки). М., 1971.
148. Попов К.А. Япония. Очерк развития национальной культуры и географической мысли. М., 1964.
149. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956.
150. Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
151. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
152. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1919.
153. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
154. Россия и Япония: стереотипы восприятия. — Знакомьтесь — Япония. 1994, № 5.
155. Соронова Е.С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника. — Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
156. Светлов Г.С. Колыбель японской цивилизации (история, религия, культура). М., 1994.
157. Светлов Г.С. Путь богов (синто в истории Японии). М., 1985.
158. Серов Н.В. Хроматизм мифа. М., 1990.
159. Сила-Новицкая Т.Г. Культ императора в Японии: Мифы, история, доктрины, политика. М., 1991.
160. Симонова-Гудзенко Е.К. История древней и средневековой Японии. М., 1989.
161. Симонова-Гудзенко Е.К. Японский миф и его роль в древней истории Японии. М., 1976.
162. Собоуцкий М.А. Философские проблемы истории культуры. — Философская и социологическая мысль. Киев, 1994, № 4.
163. Сондерс Дэйл Э. Японская мифология. — Мифологии древнего мира. М., 1977.
164. Стулова Э.С. Даосская практика достижения бессмертия. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
165. Судзуки Д.Т. Лекции по дзэн-буддизму. М., 1990.
166. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. Бишкек, 1993.
167. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Перевод с китайского и комментарий А.Н.Игнатовича. М., 1998.
168. Топоров В.Н. О космических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973.
169. Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1993.
170. Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2001.
171. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.
172. Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. Кукай (Кободайси) о различиях между тайным и явными учениями. М., 2000.
173. Фаолин Ма. Китайский цигун. Комплекс упражнений для укрепления духа и тела. М., 1992.
174. Философия китайского буддизма. СПб., 2001.
175. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.
176. Чжан Чжэнцзы. Практика дзэн. Красноярск, 1993.
177. Шептулин А.П. О сущности всеобщего. — Философские науки. 1984, № 1.
178. Шербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
179. Шихобалов Л.С. Субстанциональная модель пространства и времени. — Проблема первоначала мира в науке и теологии. СПб., 1991.
180. Шуцкий Ю.К. Даос в буддизме. — Восточные записки. Т. 1. Л., 1972.

181. Эйдуз Х.Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. М., 1968.
182. Эйдуз Х.Т. Очерки новой и новейшей истории Японии. М., 1955.
183. Юрченко В.С. Философские и лингвистические проблемы семантики. Саратов, 1993.
184. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.
185. Япония. Ежегодник. М., 1994.
186. Япония: идеология, культура, литература. М., 1989.
187. Японское искусство. Сборник статей. М., 1959.
188. Япония: лики страны в разные времена. М., 1994.
189. Япония наших дней. М., 1983.
190. Япония о себе и мире: Дайжест, 1992, № 1.
191. Япония о себе и мире: Дайжест, 1994, № 8.
192. Японская поэзия. Сборник. М., 1954.
193. Японско-русский словарь иероглифов. М., 1977.
194. Японский феномен. М., 1996.
195. Ярская-Смирнова В.Я. Время как признак эволюции бытия. — Проблема первоначала мира в науке и теологии. СПб., 1991.

На западноевропейских языках

196. A Dictionary of Japanese Buddhist Terms. Kyoto, 1985.
197. Anesaki Masahari. History of Japanese Religion. L., 1930.
198. Anesaki Masahari. Religious Life of the Japanese People. Tokyo, 1961.
199. Blyth R.H. Zen and Zen Classics. Tokyo, vol. 4, 1978; Tokyo, vol. 5, 1979.
200. Dumoulin H. A History of Zen Buddhism. Boston, 1963.
201. Durckheim K.G. Hara, il centro vitale dell'umo secondo lo Zen. Roma, 1969. — East and West, New Series, vol. 24, Sep. — Dec. 1974.
202. Hurvitz L. Chin-i. An Introduction to the Life and Ideas of Chinese Buddhist Monk. Bruxelles, 1962.
203. Inagaki Hisao. A Glossary of Zen Terms. Kyoto, 1995.
204. Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.
205. Japanese Mind Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Tokyo, 1979.
206. Keen D. Landscapes and Portraits Appreciations of Japanese Culture. Tokyo, 1971.
207. Kitagawa J. Religion in Japanese History. N. Y. — L., 1966.
208. Kloetzli R. Buddhist Cosmology. New Delhi, 1983.
209. Mason J.W.T. The Meaning of Shinto. N. Y., 1935.
210. Matsunaga A. The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji — Suijaku Theory. Tokyo, 1969.
211. Moore C. The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Honolulu, 1967.
212. Nakane K. Character of Japanese Gardens. — CQ, 1970, № 3.
213. Nakane K. Zen and Japanese Gardens. — CQ, 1970, № 4.
214. Norton W.S. Japan, Its History and Culture. Devon, 1973.
215. Ono Sokyo. Shinto: the Kami Way. Rutland — Vermont — Tokyo, 1969.
216. O-Young Lee. The Compact Culture. The Japanese Tradition of "Smaller is Better". Tokyo — New York — London, 1991.
217. Singh J. An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi, 1976.

218. Stuart D.B. "Buddhism": Japan's Cultural Identity. Tokyo — New York — San Francisco, 1982.
219. Soothill W.E., Hodous L.A. A Dictionary of Chinese Terms. Taipei, 1972.
220. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. N. Y., 1960.
221. Suzuki D.T. Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture. Kyoto, 1939.
222. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. Tokyo, 1970.
223. Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. Bollingen, 1970.
224. Suzuki D.T. Zen Buddhism and Japanese Love of Nature. — The Eastern Buddhist. Vol. 7, 1963, № 1.
225. Stevenson D. The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism. — Traditions of Meditation in Chinese Buddhism. Honolulu, 1968.
226. Swanson P. Tendai Buddhism in Japan. A Special Issue. — Japanese Journal of Religious Studies 1987, vol. 14/2–3. Commemorating 1200 Years of the Tendai Tradition Editor's.
227. Takakusu Junjiro. The Essentials of Buddhist Philosophy. Ed. by W.T. Chan and C.A. Moore. Tokyo, 1978.
228. Takasaki Jikido. An Introduction to Buddhism. Transl. by R.F. Giebel. Tokyo, 1987.
229. Teaching of Buddha. Tokyo, 1970.
230. The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Tokyo, 1984.
231. Tokugawa Japan. Tokyo, 1990.
232. Tradition and Modernization in Japanese Culture. Princeton, 1971.
233. Verley H.P. Japanese Culture. A Short History. N. Y., 1973.
234. Waddell N. Essential Teachings of Zen Master Hakuin. Boston, 1994.
235. Waddell N. Zen Words for the Heart. Boston, 1996.
236. Watts A. The Spirit of Zen. N. Y., 1960.

На японском языке

237. Адзиа буккё: си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Токио, 1972.
238. Ито Кокан. Тя-но ю то дзэн (Чайная церемония и дзэн). Токио, 1977.
239. Ито Ясудзи. Мохо:, бунка, нихондзин (Подражание, культура, японцы). Токио, 1952.
240. Коан Цутому. Нихондзин-но синдзэнкан (Как японцы воспринимают природу). Токио, 1956.
241. Минами Хироси. Нихондзин-но синри (Психология японцев). Токио, 1968.
242. Мотизуки Синко:. Буккё: дайдзитэн (Буддийская энциклопедия). Т. I–V. Токио, 1972–1973.
243. Ода Токуно. Буккё: дайдзитэн (Буддийская энциклопедия). Токио, 1982.
244. Окада Минори. Дзиккинсё: синсяку (Выветривание задушевности). Токио, 1930.
245. Оно Токуно. Нихон-но буккё: сисо:си (История буддийской мысли в Японии). Токио, 1991.
246. Санадзэн сидо:-но тэбики (Руководство по [практике] сандзэн). Киото, 1995.
247. Симода Секё. Синсэн сисо: (Идеи шэнсяней). Токио, 1968.
248. Токутоми Митиро. Сото ёри митару нихондзин (Японцы — взгляд со стороны). Токио, 1965.
249. Торэй Эндо. Хакуин осё нэмпу (Хронологическое жизнеописание Хакуина). Киото, 1979.
250. Фурута Сё:кин. Ити гэндай-но сэйката таме-но ити (Первое, что необходимо для современного образа жизни). Токио, 1981.

251. Фурута Сё:кин. Эйсай. Сер. Нихон-но дзэн гороку (Сочинения японских монахов школы дзэн). Т. I. Токио, 1978.
252. Хадзама Д. Нихон буккё:-но кайтэн то соно китё: (Развитие японского буддизма и его особенности). Т. I-II. Токио, 1974.
253. Хакуин дзэндзи нэмпу (Хронологическое жизнеописание Учителя Дзэн Хакуина). Киото, 1967.
254. Хаяси Тайун. Нихон дзэнсю:си (История школы дзэн в Японии). Токио, 1938.
255. Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies. October 1992, N° 7.
256. Цудзи Дзэнноскэ. Нихон буккё:си-но кэнкю: (Исследования по истории японского буддизма). Т. I-VI. Токио, 1983.
257. Юдзи Айда. Нихон-но фу:до то бунка (Природные особенности культуры Японии). Токио, 1972.
258. Ямада Табаяси. Нихондзин-но сэйсикан то дзэн (Японское восприятие жизни, смерти и дзэн). Токио, 1951.
259. Янагида Кунио. Нихондзин (Японцы). Токио, 1954.
260. Янагида Сэйдзан, Като Сёсюн. Хакуин. Киото, 1979.
261. Ясунага Дзюнэн. Дэнсё:-но ронри (Логика традиции). Токио, 1975.
262. Ясураока Косаку. Годзан бунгаку (Литература «Пяти монастырей»). — Иванами кодза. Нихон бунгакуси (Лекции Иванами. История японской литературы). Т. VI. Токио, 1959.

Указатель имен собственных

- Абаев Н.В. 20, 115, 120
 Абэ Сигэру (яп.) 133, 157
 Акахито Ямабэ (яп.) 183
 Акико (яп.), императрица 185
 Акихито (яп.) 184
 Аmanoхибоко (кор.) 33
 Аматаэрасу Омиками (яп.) 24–26, 36, 44, 56–57, 150, 183–184
 Амида (яп.) 18, 20, 69, 103, 105–108, 133, 160–162, 179, 184, 191
 Амитабха (санскр.) см. Амида
 Амитофо (кит.) см. Амида
 Аракава Хироси (яп.) 36
 Аривару-но Нарихира (яп.) 185
 Арнхейм Р. 19
 Асанга (санскр.) 187
 Ашвагхоша (санскр.) 61
- Байчжан Хуайхай (кит.) 143, 171, 193, 211
 Байю (кит.) 142, 153–154, 198, 204, 219
 Байюй Чань (кит.) 154–155, 192, 204
 Банзан Хо:сяку (яп.) см. Паньшань Бао-цзи
 Банкэй Ё:таку (яп.) 167
 Бао-ро:дзин (яп.) см. Бао Сотику
 Бао Сотику (яп.) 139
 Басо До:ицу (яп.) см. Мацзу Даоин
 Бидэцу (яп.), император 44
 Бирусяна (яп.) см. Вайрочана
 Бо Ци (кит.) 208, 226
 Бодайдарума (яп.) см. Бодхидхарма
 Бодхидхарма (санскр.) 111–113, 186
 Бомпо (яп.) 136
 Боронина И.А. 47
 Бошань (кит.) см. Хакусан Гэнрай
- Будда (санскр.) 20, 47, 56–57, 59, 104, 109, 113, 119–122, 158, 184, 186, 190, 204, 217, 222
 Бухаев Ю.Г. 107
 Бэн-но Найси (яп.) 93
- Вайрочана (санскр.) 56–58, 207–208, 225
 Ван Би (кит.) 191
 Ван Чжэ (кит.) 191
 Васубандху (санскр.) 106, 187
 Вималакирти (санскр.) 222
- Ганто: Дзэнкацу (яп.) см. Яньтоу Сюань-хо
 Гё:хё: (яп.) 130
 Гёю (яп.) 133
 Гибсон Дж. 19
 Гидо: Сю:син (яп.) 135
 Гихаку (яп.) см. Ци Бо
 Глушкина А.Е. 49, 52
 Го Гунфу (кит.) 214, 228
 Го Сян 191
 Горегляд В.Н. 51–52, 84–87, 90, 92
 Гоуда (яп.), император 102
 Грегори Р.А. 19
 Гуаньи 213, 227
 Гуйцзун Чжичан (кит.) 171, 193, 211
 Гунин (яп.) см. Хунжэнь
 Гуревич А.Я. 5, 6
 Гутэй (яп.) см. Чжу Си
 Гэммэй (яп.), императрица 182
- Дайго (яп.), император 18
 Дайдзуй (яп.) 136
 Дайнагон (яп.) 93
 Дайнити (яп.) см. Вайрочана

Дайэ Со:ко: (яп.) см. Дахуэй Цзунгао
 Дамо (кит.) см. Бодхидхарма
 Даосинь (кит.) 186
 Даосюань (кит.) 130
 Дарума (яп.) см. Бодхидхарма
 Дахуэй Цзунгао (кит.) 147, 168, 193,
 199, 220
 Дэдзё (яп.) 93
 Дэёмэй (яп.), император 25
 Дэё:сю: Дэю:син (яп.) см. Чжао Чжоу
 Дэё:сю: Сэкидзо: (яп.) см. Динчжоу Си-
 цянъ
 Дзидзо: Кэйтин (яп.) см. Дицань Гуйжэнь
 Дзимму (яп.), император 33, 34
 Дзингу (яп.), император 34
 Дзинсю: (яп.) см. Шэньсюй
 Дзито: (яп.), император 17
 Дзэккай Тю:син (яп.) 135
 Динчжоу Сицянъ (кит.) 115
 Дицань Гуйжэнь (кит.) 171, 193, 211
 До:кё: (яп.) 15
 До:кё: Этан (яп.) 140, 189, 209, 226
 До:сё: (яп.) 130
 Досин (яп.) см. Даосинь
 Дуньшань Лянцзя (кит.) 115
 Дюмулен Г. 115, 121
 Дюркгейм К. 20

Ермакова А.М. 19–20, 29–30, 34, 37–
 39, 52

Ё:мэй (яп.), император 44

Ива (яп.) 33
 Игнатович А.Н. 20, 42
 Идзанаги-но-микото (яп.) 23, 38
 Идзанами-но-микото (яп.) 23, 38
 Изумо (яп.), род 35
 Иккю: Со:дзюн (яп.) 135, 171, 194,
 226
 И-кун (яп.) 130
 Иппэн Сё:нин (яп.) 107, 203, 223
 Исань (яп.) 170
 Исикава Дэё:дзан (яп.) 204, 219, 223
 Итихара (яп.) 51

Кабанов А.М. 20, 139
 Кайко: (яп.), император 34
 Какиномото Хитомару 183
 Какубан (яп.) 105
 Камму (яп.), император 97
 Камо-но Тё:мэй (яп.) 16, 97–100, 102, 104

Каму-Ямато-Иварэ-Хико (яп.) 33
 Канэку Сосэки (яп.) 129
 Као Нинга (яп.) 135
 Като Сёсюн 20
 Кацуки Сэкида (яп.) 129
 Кё:кай (яп.) 18, 64, 67
 Киммэй (яп.), император 42
 Ки-но Томонори (яп.) 208, 225
 Ки-но Цураюки (яп.) 18, 75, 84–85, 88
 Кисю: Тидзё: (яп.) см. Гуйцзун Чжичан
 Кобзев А.И. 190
 Ко:бо:-дайси (яп.) см. Ку:кай
 Ко:гёку (яп.), императрица 44
 Кодзэн Дайто:-кокуси (яп.) см. Сю:хо:
 Мё:тё:
 Кокан Сирэн (яп.) 135
 Ко:кэ Дэзонсё: (яп.) см. Синхуа Цуньцзян
 Конрад Н.И. 52, 70, 76, 140, 183
 Конфуций см. Кун-цзы
 Косёсё (яп.) 93
 Ко:току (яп.), император 44
 Кравков С. 19
 Ку:кай (яп.) 57–62, 134, 151, 184
 Кумагай Наодзанэ (яп.) 212, 227
 Кумараджива (санскр.) 186
 Кун-цзы (кит.) 43, 183
 Кура-нс мёбу (яп.) 93
 Куросака (яп.) 32, 33
 Кэндо (яп.), император 33
 Кэнко:-хо:си (яп.) 16, 102–104
 Кю:хо: До:кэн (яп.) см. Цзюфэн Даошань

Лао-цзы (кит.) 103, 116, 119, 150, 188,
 205, 224, 225
 Ли Гун (кит.) 213, 228
 Ли Гэнь (кит.) 213, 227
 Линфу (кит.) см. Исань
 Линьцзи Исюань (кит.) 115, 171, 189,
 193, 211
 Лотман Ю.М. 68
 Лохан Гуйгэн (кит.) см. Дицань Гуйжэнь
 Луньшу (кит.) см. Нагарджуна
 Лысенко В.Г. 121, 126

Магу Баочэ (кит.) 171, 193, 211
 Маёку Хо:тэцу (яп.) см. Магу Баочэ
 Малявин В.В. 150, 190
 Ма-мин (кит.) см. Ашвагхоша
 Маранини Ф. 36
 Масон Дж. 17
 Мать Митицуна см. Митицуна-но хаха

Маудгальяна (санскр.) 215, 228
 Махавайрочана (санскр.) см. Вайрочана, Дайнити
 Машу Дао (кит.) 116, 164–165, 171, 193, 211
 Мешеряков А.Н. 8, 13–14, 19–20, 26, 31, 46, 63–65, 67, 71, 73, 79
 Мё:ан Эйсai (яп.) 131, 133, 147
 Мие-но Найси (яп.) 93
 Минамото (яп.) 97, 101
 Минамото-но Ёсино (яп.) 208, 225
 Минамото-но Мицунака (яп.) см. Тада-но Мицунака
 Митинага (яп.) 93
 Митицуна-но хаха (яп.) 84, 88–91, 95, 185
 Миз-но Найси (яп.) 93
 Мокукан (яп.) 135
 Мо:си (яп.) см. Мэн-цзы
 Мураока Цунэцугу (яп.) 37
 Мурасаки-сикибу (яп.) 83, 92–96, 185
 Мусо: Сосэки (яп.) 135, 194
 Мутё (яп.) см. Асанга
 Мухон Какусин (яп.) 134, 203, 223
 Мэн-цзы (кит.) 141, 204, 223–224

 Набэсима Наоцунэ (яп.) 167, 217
 Нагарджуна (санскр.) 187, 218
 Нагасава (яп.), род 136
 Накацукаса (яп.) 93
 Нангаку Эдзё: (яп.) см. Наньюэ Хуайжан
 Наньюэ Хуайжан (кит.) 171, 193, 211
 Нё:рай (яп.) 164, 193, 207
 Нидэм Дж. 190
 Ниниги-но микото (яп.) 33
 Нинкэн (яп.), император 33
 Нинтоку (яп.), император 24
 Нитидзо: Сё:нин (яп.) 208, 225
 Нитирэн (яп.) 109, 110, 137, 151

 О:баку Киюн (яп.) см. Хуанбо Сиюнь
 Ода Нобунага (яп.) 140
 О:дзин (яп.) 24
 О:ё:мэй (яп.) см. Ван Янмин
 Окада Торадзиро (яп.) 129
 Окинагатарасихимэ (яп.) 33
 О-куни-ниси (яп.) 33
 Окура Яманоз (яп.) 50, 183
 О:-но Ясумаро (яп.) 16
 Опо-моно-ниси-но ками (яп.) 63
 Осикибу (яп.) 93

Отарасихимэ (яп.) 33
 О:томо Садэхико (яп.) 33
 О:томо Табито (яп.) 183–184
 О:томо Якамоти (яп.) 50, 183–184

 Панышань Баоцзи (кит.) 171, 193, 211
 Поливанов Е.Д. 20
 Попов К.А. 32
 Попов П.С. 223
 Путидамо (кит.) см. Бодхидхарма
 Пэн-цзу (кит.) 210, 226

 Ракан Кэйсин (яп.) см. Дишань Гуйжэнь
 Риндзай Гигэн (яп.) см. Линьцзи Исюань
 Розенберг О.О. 20, 48
 Ро:си (яп.) см. Лао-цзы
 Рэньин см. Камо-но Тё:мэй
 Рю:мо (яп.) см. Нагарджуна

 Садако (яп.), императрица 186
 Сайсё (яп.) 93
 Сайсин (яп.) 93
 Свансон П. 20
 Сё:дзю-ро:дзин (яп.) см. До:кё: Этан
 Сёси (яп.), императрица 92
 Сёсан (яп.) 93
 Сё:сю: Кокуси (яп.) см. Хакуин
 Сингх Дж. 20
 Синран (яп.) 104, 106–107, 179, 188
 Синти Какусин (яп.) см. Мухан Какусин
 Синхуа (кит.) 171, 193, 211
 Сога-но Умако (яп.) 182
 Со:дзан Хондзюку (яп.) см. Цаошань
 Бэньцзи
 Сондерс Э.Дейл 13
 Сонмён, ван 43
 Со:сан (яп.) см. Сэнцань
 Стивенсон Д. 20
 Сугияма (яп.), род 136
 Су:дзин (яп.), император 34
 Судзуки Д.Т. 115, 120
 Суйнин (яп.), император 34
 Су Нэйхань (кит.) 214, 228
 Суса-но-о 33
 Сыма Чэн-чжэнь (кит.) 145
 Сэйва Гэндзи (яп.), император 97
 Сэй-сё:нагон (яп.) 92, 186
 Сэн-но Рикю: (яп.) 181
 Сэнцань (кит.) 186
 Сэнчжао (кит.) 213, 227
 Сюй Шэнь (кит.) 145

Сю:хо: Мё:тё: (яп.) 171, 193, 209, 213, 226–227

Сякусон (яп.) см. Шакьямуни
Сян Сю 191

Тада-но Мицунака (яп.) 208, 226

Тайра (яп.) 97, 101

Такамимусуби-но микото (яп.) 24

Такэкаси (яп.) 32

Танрэй Содэн (яп.) 136

Тарасинакацухико (яп.) 33

Татхагата (санскр.) см. Нёрай

Таю-но мёбу (яп.) 93

Тоба (яп.), император 111

То:дзан Рё:кай (яп.) см. Дуншань Лянцзя

Тоёку-но Ками (яп.) 57

Тоётама-химэ (яп.) 35, 38

Тоётоми Хидзёси (яп.) 140

Тонэри (яп.) 17

Топоров В.И. 34

Торчинов В.А. 58, 60, 145, 188–189

Торэй Энэзи (яп.) 20

Тэндзин (яп.) см. Васубандаху

Тю:ай (яп.), император 34

Тюган Энгэцу (яп.) 135

Тяньтай-даши (яп.) см. Чжи

У (кит.), император 208, 226

Учжу (кит.) см. Асанга

У Юнь (кит.) 145

Уммон Бэньэн (яп.) см. Юньмэн Вэнь-янь

Уоттс А. 20, 115

Урабэ Канзёси (яп.) см. Кэнко:-хо:си

Фаолин Ма (кит.) 224

Фудзивара, род (яп.) 92, 96, 108

Фудзивара Митинага (яп.) 93

Фудзивара Тамэтоки (яп.) 185

Фудзивара Тосиюки (яп.) 208, 225

Фурута Сё:кин (яп.) 20, 140

Фэн Юлань (кит.) 115

Хакугёку Сэнь (яп.) см. Байюй Чань

Хакуин Экаку (яп.) 18, 20, 111, 129, 135–142, 145, 147–150, 152–174, 179, 189–190, 192, 196, 217, 219–220, 222–228

Хакусан Гэнрай (яп.) 199, 220

Хакуо: (яп.) см. Байю

Харвиц Л. 20

Хираяма Сюёхигэ (яп.) 212, 227

Ходэри (яп.) 133

Хомуда (яп.), император 27

Хо:нэн (яп.) 104, 106, 179

Хоори (яп.) 33

Хоори-но микото (яп.) 38

Хори Итиро (яп.) 37

Хорикава (яп.), император 208

Хуанбо Сиюнь (кит.) 171, 193, 211

Хуан-ди (кит.) 206, 224

Хуан Лучжи (кит.) 214, 228

Хунжэнь (кит.) 186

Ху Ши (кит.) 115

Хуэйкэ (кит.) 186

Хуэйнэн (кит.) 113–114, 186, 193, 202

Хэ Ян (кит.) 191

Хякудзё: Экай (яп.) см. Байчжан Хуай-хай

Цаошань Бэньцзи (кит.) 115

Цзунфэн-даши (кит.) см. Сю:хо:Мё:тё

Цзюфэн Даошань (кит.) 171, 193, 211

Ци Бо (кит.) 206, 224

Цудзи Дзэнноскэ (яп.) 20

Чжан Бодуан (кит.) 191, 192

Чжан Тяньюэ (кит.) 214, 228

Чжан Цзычэнь (кит.) 214, 228

Чжангун Уцзинь (кит.) 213–214, 228

Чжао Чжоу (кит.) 139, 160, 192, 201, 222

Чжи (кит.) 145–146, 153, 159, 190, 192, 197, 204, 217–218, 223

Чжоу-гун (кит.) 43, 183

Чжуансян-ван (кит.) 208, 226

Чжуан-цзы (кит.) 150, 224–225

Чжу Си (кит.) 140

Чэнь Цао (кит.) 213, 228

Шакьямуни (Шакья, Сиддхартха Гаутама, санскр.) см. Будда

Шаньдао (кит.) 106

Шарипутра (санскр.) 215, 228

Шицин (кит.) см. Васубандаху

Шунь (кит.) 212, 223, 227

Шэньсюй (кит.) 114, 186

Эйка (Ё:ка) Гэнгаку (яп.) см. Юнцзя Сю-аньцзюэ

Эйтё (яп.) 133

Эйхэй До:гэн (яп.) 131–132, 147, 166, 192

Эмма (яп.) 64, 68, 208, 226

Энни Бэньэн (яп.) 134

Эно (яп.) см. Хуэйцэн

Юнцзя Сюаньцзюэ (кит.) 200–201, 221

Юньмэн Вэньянь (кит.) 170, 193, 202, 222

Яма (кит.) см. Эмма

Ямабэ Акихито (яп.) 183

Яманоз Окура (яп.) 50, 183

Ямато (яп.), род 183

Яматотакэру-но микото (яп.) 25

Ямато-тотопи-момосо-бимэ-но микото (яп.) 63

Ямпольски Ф. 18–19, 219, 226

Янагида Сэйдзан (яп.) 20

Ян Данянь (кит.) 213–214, 228

Яньтоу Сюаньхо (кит.) 137

Яо (кит.) 212, 223, 227

Яцукамидазу-омицуно (яп.) 27

Указатель названий произведений, буддийских сутр и трактатов

Аватамсака-сутра (санскр.)

см. Кэгон-кё:

Агамы (санскр.) — сутры, в которых запечатлены положения учения Малой колесницы 197, 217

Агон-кё: (яп.) см. Агамы

Амида-кё: (яп.) см. Малая сукахавати-сутра

Амитабха-сутра (санскр.), «Сутра об Амиде», см. Малая сукахавати-сутра

Амитаюрхьяна-сутра (санскр.), «Сутра медитации» — одна из трех «сутр об Амиде» 105

Амито цзин (кит.) см. Малая сукахавати-сутра

Ахань цзин (кит.) см. Агон-кё:

Большая сукахавати-сутра (санскр.) — одна из трех «сутр об Амиде» 105

Бэнь-кэммицу никё:-рон (яп.), «Трактат о двух учениях — явном и сокровенном и различиях между ними» — сочинение Ку:кая (ок. 814 г.) 59

Ваджрасекхара-сутра (санскр.), «Сутра об Алмазном Венце», «Сутра о вершине — алмазном жезле», «Сутра алмазной вершины» — одна из базовых сутр школы Сингон 184

Ваджрачхедика праджня парамита-сутра (санскр.), «Сутра о предельной премудрости, отсекающей невежество, подобно громовому скипет-

ру», или «Алмазная сутра», — одна из наиболее почитаемых сутр о праджня-парамите 114, 187

Вималакирти-нирдеша-сутра (санскр.), II в., впервые переведена на кит. яз. в V в., — одна из индийских сутр, особо почитаемая в раннем чань-буддизме 122, 188

Вэймоцзэ сошо цзин (кит.) см. Вималакирти-нирдеша-сутра

Вэньшуили сошо божо цзин (кит.) см. Манджушри-парипричха

Гороку (яп.), «записи речей» известных дзэнских наставников, содержащие их проповеди, а также беседы с учениками 12, 213, 227

Готороку (яп.), «Пять записей о светильниках» — пять чаньских хроник эпохи Сун (960–1279) 121

Гэмпэй-сэйсуйки (яп.), «Записи о расцвете и упадке Минамото и Тайра» — одна из двух больших эпикей, возникших на основе «Хэйкэ-бива» (начало XIII в.) 101

Дабань непань цзин, Непань цзин (кит.) см. Махапаринирвана-сутра

Да гао (кит.), «Великое воздаяние» — его составление приписывается Чжоугуну 183

Дайбириусяна дзё:буцу дзимпэн кадзи-кё: (яп.), «Сутра о чудесных спосо-

- бах принять дар — стать Буддой, великим Вайрочаной» — одна из базовых сутр школы Сингон см. Махавайрочана-сутра
- Дайдзё: кисин-рон (яп.), «Трактат о пробуждении истинного видения Махаланы», приписываемый индийскому философу Ашвагхоше 61–62, 110, 207, 224–225
- Даймурёдзю-кё: (яп.) см. Большая сукхавати-сутра
- Дайтидо:-рон (яп.), «Трактат о великой мудрости-переправе [к нирване]», «Рассуждения о великом знании-переправе», традиционно приписывается Нагарджуне (I–II вв.); на китайский язык переведен Кумарадживой (344–413). Некоторые ученые полагают, что он был не переводчиком, а автором этого сочинения (санскритский оригинал не сохранился) 218
- Да чэн ши синь лунь (кит.) см. Дайдзё: кисин-рон
- Дайхашу нэхан-гё: (яп.) см. Махапаринирвана-сутра
- Дажи цзин (кит.) см. Махавайрочана-сутра
- Дайнити-кё: (яп., сокр. от Дайбирусяна дзё:буцу дзимпэн кадзи-кё) см. Махавайрочана-сутра
- Дао дэ цзин (кит.), «Канон Пути и Благодати», VI–V вв. до н.э., основной текст даосского учения, связывается с именем Лао-цзы 116, 118–120, 151, 188
- Дачжиду-лунь (кит.) см. Дайтидо:-рон
- Дзиккинсё:синсяку (яп.), «Выветривание задушевности» — сочинение Окада Минори (1930) 225
- Иссай-кё: (яп.) см. Трипитака
- Исэ-моногатари (яп.), «Повесть из Исэ» — произведение японской повествовательной литературы (начало X в.); приписывается прославленному поэту и художнику Аривару-но Нарихира 80–81, 88
- Кагэро: никки (яп.), «Дневник эфемерной жизни» — произведение «дневниковой литературы», принадлежит Митицуна-но хаха (конец X в.) 84, 88–92, 185
- Каймоку сё: (яп.), «Трактат об открывании глаз» — сочинение Нитирэна (1272 г.) 151
- Каммурёдзю-кё: (яп.) см. Амиताюрдхьяна-сутра
- Кё:гё:-синсё: (яп.), «Учение, практика, вера, постижение истины» — сочинение Синрана (1224 г.) 107
- Кё:унсю: (яп.), «Собрание Безумного Облака» — антология стихотворений Иккю: 194
- Кодзики (яп.), «Записи о деяниях древности» — мифологическо-летописный свод, составленный в 712 г. Оно Ясумаро 16, 17, 22, 24, 33–35, 74
- Кокинвакасю: (Кокинсю:, яп.), «Собрание старых и новых песен Японии» — поэтическая антология X в. 16, 18, 50, 69, 71, 73–79, 81–82, 182–183
- Конго:тё:-кё: (яп.) см. Ваджрасекхара-сутра
- Конго: ханья-харамичу-кё: (яп.) см. Ваджраччхедика праджня парамита-сутра
- Кэгон-кё: (яп.), «Сутра о величии цветка», «Сутра гирлянды» — базовая сутра школы Кэгон 184
- Лунь юй (кит.), «Суждения и беседы» — сборник высказываний Конфуция, составленный его учениками в V–IV вв. до н.э. 183
- Ляньцзя абадоло баоцзин (кит.) см. Суддхана Ланкаватара-сутра
- Мака сикан (яп.) — «Великое прекращение [неведения] и постижение [сути]» — трактат, написанный тьян-тайским патриархом Чжи 153, 159, 190–191, 197–198, 204, 217, 223
- Макура-но со:си (яп.), «Записки у изголовья» — одно из наиболее известных произведений хэйанской прозы (конец X в.); автор — Сэй-сё:нагон 92, 186
- Малая сукхавати-сутра (санскр.) — одна из трех «сутр об Амиде» 105
- Манджушри-парипричха (санскр.) — сутра о праджне, поведанная Манджушри 190

- Маньё:сю: (яп.), «Собрание мираид листьев» — поэтическая антология второй половины VIII в. 16–17, 23–26, 29–32, 34, 37, 39, 46, 49–51, 71, 72, 74, 75, 79, 81–82, 182
- Махавайрочана-сутра (санскр.), «Сутра о Великом Солнце» — одна из базовых сутр школы Сингон 184
- Махапаринирвана-сутра (санскр.), сокр. «Нирвана-сутра», «Сутра о великой нирване», «Сутра о великой паринирване» — имеется в виду так называемая махаянская версия этого текста о нирване Будды Шакьямуни (санскритский оригинал не сохранился) 66, 225
- Махапраджня-парамита-шастра (санскр.) см. Дайтидо:-рон
- Махаяна шраддподхада-шастра (санскр.) см. Дайдзё: кисин-рон
- Мё:хо: рэнгэ кё: (Хоккэ-кё:, яп.) см. Саадхармапундарики-сутра
- Мё:хо: рэнгэ кё: гэнги (яп.), «Скрытый смысл „Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы“» — сочинение Чжии 136, 190
- Мё:хо: рэнгэ кё: монку (яп.), «Фразы „Сутры Лотоса о Цветке Чудесной Дхармы“» — сочинение Чжии 190
- Мондзюсири сё:сэцу ханья кё (яп.) см. Манджушри-парипричха
- Мохэ чжигуань (кит.) см. Мака сикан
- Мурасаки-сикибу никки (яп.), «Дневник» Мурасаки-сикибу — одно из наиболее известных оригинальных произведений литературы «женского потока» (XI в.) 84, 92–96, 185
- Мяофа ляньюа цзин (кит.) см. Мё:хо: рэнгэ кё:
- Мяофа ляньюа цзин вэньцзюй (кит.) см. Мё:хо: рэнгэ кё: монку
- Мяофа ляньюа цзин сюаньи (кит.) см. Мё:хо: рэнгэ кё: гэнги
- Нихон рё:ики (яп.), «Японские легенды о чудесах» — сборник буддийских преданий и легенд, составленный монахом Кё:каем в конце VIII — начале IX в. 16–18, 64–68
- Нихон сёки, Нихонги (яп.), «Анналы Японии» — мифологическо-летописный свод, составленный в 720 г. принцем Тонэри 16–17, 22–23, 34–35, 42–44, 63, 74, 81, 184
- Норито (яп.) — ритуальные тексты, синтоистские моления (первая треть X в.) 16, 23, 35, 39, 183
- Нюрё:га-ке: (яп.) см. Суддхана Ланкаватара-сутра
- Оратэгама (яп.) — трактат Хакуина (XVII в.) 18, 21, 111, 142–143, 148, 151, 153, 160, 163–167, 171, 174, 179, 190, 192, 195–196, 219
- Оратэгама дзокусю: (яп.) — продолжение Оратэгамы (1751 г.) 160
- Саадхарма-пундарики-сутра (санскр.) — «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» — одна из наиболее популярных сутр махаяны 66, 68, 109–110, 138, 184, 186, 190, 207–208, 213, 225, 227
- Санго сиики (яп.), «Направляющие мысли о трех учениях» — трактат Ку:кая (797 г.) 151
- Сандай хихо: гэндзё: дзи (яп.), «О наследовании трех великих тайных законов» — трактат Нитирэна (1281 г.) 109–110
- Син-мин гуй чжи (кит.), «Сущность возвращения к природной сущности и жизненности» — трактат XVI в. 192
- Суддхана Ланкаватара-сутра (санскр.), сокр. Ланкаватара-сутра, «Сутра о появлении Благого Закона на Ланке», другие варианты перевода названия: «Сутра о нисхождении на Ланку», «Сутра о вступлении на Ланку» (II–III вв. н.э.) — одна из индийских сутр, получившая особое почитание в раннем чань 114, 122–123, 187
- Сэнтяку хонган нэмбуцу сю: (яп.), «Собрание о выборе нэмбуцу и главного обета Амиды» — сборник сочинений Хонэна 106
- Тоса никки (яп.), «Дневник путешествия из Тоса» — произведение «дневниковой литературы», принадлежащее Ки-но Цураюки (середина 30-х годов X в.) 84–88, 90, 92, 95, 185

Трипитака (санскр., букв. «Три корзины»), Палийский канон — собрание текстов тхеравады, отражающее самые ранние формы бытования буддийских доктрин (I в. до н.э.) 47, 217

У-дэн лу (кит.) см. Готороку

Упанишады (санскр.) — древнеиндийские произведения религиозно-философского характера 129, 188, 189

Фудоки (яп.), «Описания нравов и земель», 713 г. — содержат сведения о населенных пунктах разных провинций, о рельефе местности, о флоре и фауне и др. 16–17, 22, 26–27, 32–34, 74, 182, 183

Хо:гэн-моноготари (яп.), «Сказание о годах Хо:гэн» — ритмизованное повествование, посвященное междоусобице 1156 г. 100–101

Хо:дзё:ки (яп.), «Записки из кельи» — литературно-философское произведение Тё:мэя (1212 г.) 16, 98–99, 179

Хэйдзи-моноготари (яп.), «Сказание [о годах] Хэйдзи» 100

Хэйкэ-бива (яп.), «Сказ под бива о Хэйкэ», т.е. о доме Тайра, — сказание, посвященное событиям конца XII в. 100–102

Хэйкэ-моноготари (яп.), «Повесть о доме Тайра» — одна из двух эпопей, возникших на основе «Хэйкэ-бива» (начало XIII в.) 100, 179

Цзиньган божоболоми цзин (кит.) см. Конго: ханья-харамичу-кё:

Цзиньгандин цзин (кит.) см. Ваджрасекхара-сутра

Цурадзурэгуса (яп.), «Записки от скуки» — крупнейшее прозаическое произведение эпохи Муромати, принадлежавшее Кэнко:-хо:си (XIV в.) 16, 102–104

Чжуан-цзы (кит.) — философский трактат, названный по имени автора Чжуан Чжоу (IV–III вв. до н.э.) 151, 188, 224–225

Шо вэнь цзе цзы (кит.), «Объяснение иероглифов, простых и сложных» — древнейший этимологический словарь (I в. н.э.) 145

Шу цзин (кит.), «Канон исторических (документальных) писаний», составление которого традиционно приписывается Кун-цзы (VI–V вв. до н.э.) 183

Юй-лу (кит.) см. Гороку

Юймакицу сё:сэцу-кё: (яп.) см. Вимала-кирти-нирдеша-сутра

Ямато-моноготари (яп.), «Повесть из Ямато», автор неизвестен (середина X в.) 80, 185

Ясэн канна (яп.), «Задумчивые беседы в ночной лодке» — сочинение Хакуина 142, 189–190, 210, 226

Указатель терминов, понятий, категорий, названий буддийских школ

Аватары (букв. «проявленный след») — временные воплощения будд и бодхисаттв в синтоистских божествах 56

Авидья (санскр., букв. «неведение») — буддийский термин тхеравады, обозначающий главное «отрицательное» психическое свойство человека (на-

ряду с «чувственностью» и «жаждой жизни»), причину дурных наклонностей, первоначало страданий и зла в феноменальном мире 145

Авьякрита (санскр.) — категория, объединяющая «неразрешимые» вопросы в буддийской традиции 122

Адвайя (санскр.) — буддийский термин,

- обозначающий недвойственность, не-дуальность; подчеркивающий отсутствие в истинной реальности оппозиций (есть и субъект и объект, но их противостояния нет) 60
- Адвайта** (санскр.) — брахманский термин, обозначающий не-двойственность, не-дуальность; акцентирующий единство реальности (нет субъекта и объекта) 60
- Алая-виджняна** (санскр., букв. «только-сознание», «сознание-хранилище») — центральное понятие махаянского учения Асанги и Васубандху 187–188
- Амацу-ками** (яп.) — «небесные божества», наиболее древняя и влиятельная группа синтоистского пантеона 44
- Амацуясино** (яп.) — «храмы неба», один из двух основных компонентов (наряду с *куницуясино*) вертикальной оси (верх—низ) мифологического пространства 35
- Амэ-но кагюяма** (яп.) — «Небесная гора», с которой, согласно японской мифологии, происходит ритуальное «смотрение» страны 25–26, 35
- Анатман** (санскр.) — один из трех признаков буддизма (*трилакшана*), отсутствие самости у дхарм (бессамость, бессущность), отсутствие индивидуального «я» 123, 144, 173
- Анитья** (санскр.) — непостоянство, преходящность, изменчивость эмпирического мира (см. *трилакшана*) 144
- Архат** (санскр.) — в *хинаяне* буддийский святой 218
- Асуры** (санскр.) — завистливые небожители буддийской мифологии, демоны 209, 225–226
- Бакуфу** (яп.) — военно-феодалное правительство сёгуната 182
- Баошэнь** (кит.) см. *трикая*
- Ба се** (кит.) см. *хатидзэ*
- Бива-хо:си** (яп.) — бродячие слепые монахи 100, 186
- Би гуань** (кит.) см. *кабэ кан*
- «Близорукость»** — термин, передающий специфику японского мировидения 4, 8–9, 18–19, 81, 95, 176, 178
- Бодхи** (санскр.) — просветление 58, 120, 126, 188
- Бодхисаттва** (санскр., букв. «обладающий просветленной сущностью») — категория божеств буддийского пантеона 43–44, 49, 54, 57–58, 190, 200, 202, 207, 216, 218, 221, 228
- Бонкэй** (яп.) — миниатюрный садик на подносе; вид японского декоративного искусства 9, 181
- Бон одори** (яп.) — японский танец, исполняемый во время праздника *бон* (праздник поминовения усопших, falling с 13 по 15 августа) 107
- Бонсай** (яп.) — искусственное формирование деревьев в горшках; вид японского декоративного искусства
- Бонсэки** (яп.) см. *бонкэй*
- Будда** (санскр., букв. «Просветленный») — в учении буддизма существо, достигшее высшего предела духовного развития 12, 20, 21, 43, 45, 47, 49, 53, 56–57, 58–62, 68, 96, 103, 105–106, 110–111, 113, 115–116, 123, 129, 133, 158–160, 167, 174, 179, 202, 207, 218–219, 221
- Будин-жигуань** (кит.) см. *фуцзэ:сикан*
- Буккай** (яп.) — «мир Будды», один из «десяти миров *Дхармы*» 148, 184, 190–191, 223; см. также *дзиппокай*
- Букэ** (яп.) — военное сословие самураев 97
- Бу ли вэнь цзы** (кит.) см. *фурю: мондзи*
- Буппо:** (яп.) см. *Дхарма*
- Буссё:** (яп.) — «природа Будды», «качества» Будды, изначально присущие, согласно догматике махаянистских школ, любому живому существу; «истинная таковость» 54, 61, 105, 115–116, 127–129, 133, 146–150, 169, 191, 211, 219, 221; см. также *синсё*
- Буссин** (яп., букв. «сердце, сущность Будды») — одно из названий школы *Дзэн* (Чань) 113
- Буцу** (яп.) см. *Будда*
- Буцудо:** (яп., букв. «Путь Будды») — буддизм, учение Будды как алгоритм жизни, жизненный принцип 103, 169–170, 198, 210–211, 214, 219, 221, 228

Буцусо (яп.) — Будды и патриархи 202, 222

Бу янь (кит.) см. фугэн

Бэнь синь (кит.) см. хонсин

Бэнь цзюэ (кит.) см. читта бодхи, хонгаку

Ваджрадхату (санскр.) см. конго:кай

Вань у (кит.) см. ман (дзи) моцу

Васан (яп.) — жанр японской религиозной поэзии 129, 188

Ватакуси-сэсэцу (яп.) — так называемое «Я-повествование», широко распространенный поджанр японской литературы 4

Виджнянавада (йогачара, санскр.) — одно из двух (наряду с мадхьямакой/шуньявадой) ведущих течений в буддизме махаяны 187, 188, 225

Випашьяна (санскр., букв. «внутреннее зрение», «истинное видение», «культура мудрости») — в системе раннего буддизма одна из составляющих традиционной практики духовного и физического самосовершенствования на пути к «спасению» (вслед за «культурой психики», «культурой поведения») 144–146; см. также гуань, кан

Вэньда (кит.) см. мондо

Гарбхадхату (санскр.) см. тайдзо:кай

Гё: (яп.) — «занятие» или «работа» — один из двух главных аспектов учения и практики дзэн наряду с «видением» (кан) 147, 170

Гё:ки (яп., досл. «регуляция ки», «средоточие ки») — одно из центральных положений даосской религиозной практики достижения бессмертия 155–156

Го: (яп.) см. калыпа

Гогай (яп.) — «пять оболочек заблуждения»: страсть, ярость, сонливость, возбудимость, суетливость 200, 220

Годзан (яп., букв. «Пять гор», «Пять монастырей») — иерархическая система монастырей, воспринятая сёгунским правительством из Китая 12, 182, 193–194

Годзан бунгаку (яп., букв. «литература пяти гор») — дзэнская литература на китайском языке 12, 135

Годзи (яп.) пять качеств личности: зрение, слух, речь, облик, мышление 154

Гоёку (яп.) — «пять желаний»: желание иметь собственность, сексуальное желание, желание есть и пить, желание славы, желание сна 103, 168–169, 200, 221

Гокаситисю: (яп.) — «Пять школ и Семь домов»: Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь, Фаянь именуется «Пятью школами» Чань; вместе со школами Хуанлун и Янши составляют так называемые «Семь домов» 210, 226

Гокон (яп., букв. «пять корней») — пять органов чувств 154, 204, 223

Гороку (яп.) — «записи речей» дзэнских патриархов 12, 213, 227

Гоун (яп., «пять скандх», досл. «кучи») — пять компонентов (форма, материя, сознание, ощущения и восприятие), составляющих тело и ум человеческого существа, находящегося в мире желаний и форм 207, 225

Гофуро:хо: (яп.) — способ предотвращения «пяти утечек» 154, 204

Гуань (кит., букв. «смотреть», «вникать», «предаться созерцанию») 20, 145, 146; см. также випашьяна

Гуань хуа чань (кит.) — «чань всматривания в гуньани» 193, см. также канна-дзэн

Гунки (яп., букв. «описание войн») — эпическая поэма, составляющая основу литературы самурайского сословия эпохи Камакура (1185–1333) 100–101

Гуньань (кит.) см. коан

Гэку (яп.) — внешнее святилище Исэ дзингу 57

Гэнкё: (яп.) — общее название «явных учений» (школ Хоссо, Кэгон, Тэндай) в эзотерическом буддизме 59

Дай ан раку (яп., букв. «Великий мир» и «Великое счастье») — термин, обозначающий в дзэн-буддизме ощущение умиротворенности во время «Великого просветления» 166

Дайдзё: (яп.) — «Большая колесница»; см. махаяна

Дайкаку (яп.) — термин, обозначающий в буддизме махаяны и дзэн «Великое просветление» 148

Даймё (яп.) — крупные феодальные владетели 136, 141, 215, 228

Дайсинко (яп., досл. «Великая вера») — один из основных принципов дзэн-буддизма (и буддизма махаяны в целом), вера в то, что все сущее обладает «природой Будды» 127

«Дальнозоркость» — термин, передающий специфику японского мировидения на ранней стадии становления государственности 8–9, 17, 19, 31, 176

Дань тянь (кит.) см. **танцэн**

Дао (кит., досл. «Путь») — универсальный принцип, абсолютный и всеобъемлющий регулятив бытия макро- и микрокосма 116, 118–119, 120, 145, 188

Дао цзя (дао цзяо, кит.) — даосизм, традиционная религия Китая, одно из главных направлений китайской философии 115, 122, 134–135, 150–156, 188–189

Да цзюэ (кит.) см. **дайкаку**

Даши (кит.) см. **дзэнши**

Дзямбудзипа (санскр.) — термин, обозначающий Японию 71

Дзадзэн (яп.) — «сидячая медитация», один из способов самосовершенствования в дзэн 133, 142, 147–148, 166–167, 211, 227

Дзё: (яп., букв. «колесница») — средство (путь) достижения спасения. В этом значении употребляется в словосочетаниях «Малая колесница», «Великая колесница» см. **махаяна**, **хинаяна**

Дзё:гё-дзаммай (яп.) — **самадхи**, обретаемое через постоянное хождение 197, 217

Дзё:дза-дзаммай (яп.) — **самадхи**, обретаемое через постоянное сидение 197, 217

Дзё:до (яп., досл. «Чистая земля») — в амидаизме подобие рая, созданное Буддой Амидой для спасения верящих в него живых существ 103, 105–108, 133, 160, 162, 202–203, 216

Дзё:до синсю: (яп., досл. «Истинная школа Чистой земли») — школа японского амидаизма 104, 106

Дзё:до сю: (яп., досл. «Школа Чистой земли») — школа японского амидаизма 104–106

Дзини-фуни (яп.) — сущностное тождество всех явлений, совмещение «внешней» и «внутренней» реальностей, состояние «недвойственности» 59

Дзиппокай (яп.) — «десять миров Дхармы»: «ада», «голодных духов», «скотов», «демонов-асуров», «человека», «неба (или божеств)», «слушающих голос» (шраваков), «самостоятельно идущих к просветлению» **бодхисаттв**, **Будд** 184, 190–191, 223, 226

Дзирики (яп., досл. «собственные силы») — в буддийской литературе означает проявление личных усилий субъекта в достижении «просветления» в противоположность пассивному ожиданию милосердия Будды 128, 161

Дзи-сю: (яп.) — «Школа времени» японского амидаизма 104, 107

Дзо:бо: дзидай (яп.) — век «подобия Дхармы», вторая из трех эпох (наряду с сё:бо:-дзидай и маппо:-дзидай), переживаемых буддийским учением после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира 186

Дзэн (яп.) — школа и направление буддизма 9, 11–12, 18–20, 61, 103, 106, 108, 109, 111, 114, 121, 124, 126–142, 146–147, 150, 155–158, 160–174, 179, 180, 182, 186, 193, 196, 200, 209, 210–215, 219–222, 226–228

Дзэн-бё: (яп., букв. «дзэн-заболевание») — нервное расстройство, вызванное чрезмерной медитацией 156, 192, 210, 226

Дзэнга (яп.) — «живопись дзэнских монахов», самобытное искусство, сформировавшееся в XVII в. 135

Дзэнго (яп.) см. **цзянь у**

Дзёнадзё (яп.) — термин, включающий весь процесс медитации (**дхьяны**), в том числе и конечный ее этап, т.е. достижение «просветления» (**самадхи**, **сатори**) 198, 218, 227

Дзэндзи (яп.) — «Учитель медитации», одно из титулований буддийского монаха 129, 188–189

Дзэндзи-сикан (яп.) — «постепенный» сикан см. сикан

Дзэндо: (яп.) — зал для медитации 202, 222

Дзэнкан (яп.) — созерцание Истинного Принципа во время медитации 191, 201, 212, 221

Дзюкё: (яп.) см. жу цзя/цзяо

Дзю:тэн (яп.) — в буддийской литературе «десять цепей»: отсутствие стыда, совести, зависть, гнев, робость, сонливость, суетливость, самодовольство, ярость и скрытность 200, 220

До:кё: (яп.) см. дао цзя

До:таку (яп.) — ритуальные колокола, относящиеся к периоду яёй (бронзово-железный век, III в. до н.э. — III в. н.э.) 63

Дунь у (кит.) — «внезапное просветление», характерное для Южной школы чань-буддизма 113–114, 123

Духкха (санскр.) — буддийский термин, обозначающий страдание как неотъемлемый аспект феноменального человеческого бытия 49, 144, 190, 197, 217; см. также трилакшана

Дхарма (санскр.) — в буддийской философии некая единичная сущность, не имеющая собственной природы 47–48, 144, 148, 167, 187, 200–201, 220

Дхарма (санскр.) — Закон (Учение) Будды 42, 44, 47, 82, 102–103, 110, 135, 158, 186, 202–203, 208–211, 214, 222–223

Дхарма-кая (санскр.) см. трикая

Дхьяна (санскр.) — медитация 112, 119, 124–127, 146, 193, 211, 218, 221, 227

Дэ (кит.) — «добродетель», «благодать», манифестация дао, одна из фундаментальных категорий китайской философии 188

Ё (яп.) — ненадежное, непостоянное, скоропреходящее окружение человека в представлениях японских буддистов 52

Ё:дзо (яп.) — «питание», «взрачивание» жизни, одно из центральных положений религиозного даосизма 142, 150–151, 153, 155, 159, 163, 189, 197, 199, 204, 217, 219, 220

Ёми (яп.) — «Страна мрака», один из трех «потусторонних» миров в японской мифологии, описываемый в мифологическо-летописных сводах «Кодзики» и «Нихонги» 35, 37, 38

Ёмоцухирасака (яп.) — перевал, ведущий, согласно представлениям древних японцев, в страну Ёми 35

Ёсо (яп.) — «видимый мир» мифологического пространства 37

Жу лай (кит.) см. Татхагата

Жу лай цзан (кит.) см. Татхагатагарбха

Жу цзя/цзяо (кит.) — конфуцианство, одно из главных направлений китайской философии 134, 141–142, 145, 189

Жу ши (кит.) см. нёдзэ

Идзумо (яп.) — «Страна облаков», описываемая в «Идзумо-фудоки» 27

Икэбана (яп.) — искусство составления композиций из живых и засушенных растений 9, 12, 129, 181

Инга (яп., букв. «причина-результат») — в зависимости от должного или не должного существования в прошлой жизни люди занимают соответствующее положение в настоящей 42

Интроверсия — термин, передающий постепенное углубление в себя медитирующего 126, 144

Интровертность — термин, передающий специфику японского мировосприятия 20, 79–80, 104, 176, 178

Интроспекция — термин, передающий специфику японского (в частности, дзэнского) мировосприятия см. найкан

Иншэнь (кит.) см. трикая

Инь-ян (кит.) — одна из пар основополагающих категорий китайской философии, выражающая идею универсальной дуальности мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций 164, 215

Исэ (яп.) — в японской мифологии место пребывания богини Аматаэрасу 36, 184

Исэ дзингу (яп.) — главное синтоистское святилище в Исэ 57–58

Итидзё: (яп.) см. *экаяна*

Йогачара (санскр.) — одно из названий ведущего махаянского направления *виджнянавады* см. *виджнянавада*

Кабэ кан (яп., букв. «взирание на стену») — практика «безмолвного просветления в созерцании стены»; основной метод традиции духовно-физического самосовершенствования в *чань (дзэн)-буддизме* 111

Кагуяма (яп.) см. *Амэ-но кагуяма*

Кальпа (санскр.) — в буддийской космологии период существования Вселенной, или один «поворот колеса времени Вселенной»; традиционная единица измерения времени, обозначающая бесконечно долгий период 222

Ками (яп.) — синтоистские божества 12–13, 55–56

Кан (яп.) см. *гуань, випашьяна*

Канна-дзэн (яп.) — «коан-медитация», медитация, объектом которой является коан 132, 148, 226

Карма (санскр.) — все виды волевых, целенаправленных деяний: умственных, словесных, физических (т.е. мысли, слова, поступки), обуславливающие характер существования живого существа в этой и последующих жизнях 42, 48, 65, 67, 69, 102

Катами (яп.) — «памятка», «памятная вещь» 29, 30, 34

Катарибэ (яп.) — особые корпорации рассказчиков, существовавшие истари в Японии 100

Катаримоно (яп.) — жанр устного рассказа 100

Ки (яп.) — в контексте даосской традиции жизненная энергия, функциональное начало, первовещество, обладающее силовой природой 130, 148, 150, 153, 156, 190–191, 197, 199, 201, 204–206, 217, 224

Кикай (яп.) — нижнее «поле киновари», согласно даосским представлениям, один из «энергетических резервуаров» человеческого тела 153–155, 159–160, 162, 197, 201–202, 205–206, 215, 218, 222, 224

Коан (яп.) — метод в *дзэн-буддизме*, представляющий собой парадоксальную задачу, имеющую цель преодолеть формально-логическое мышление 12, 115, 132–135, 138, 142, 147–148, 165–167, 192, 196, 209, 215, 220, 226

Кодза мокусё:-дзэн (яп., досл. «неподвижное сидение и безмолвное озарение») — разновидность *дзэнской* медитации 133, 137, 142, 166–167, 169, 210, 212, 214, 226

Кокугакуха (яп.) — школа «Национальной науки», пытавшаяся возродить древний синтоизм в конце XVI в. 140, 141

Конго:кай (яп., букв. «мир алмаза») — мандала, изображающая «истинный мир» Будды 57, 58

Ко:тэн (яп.) — «Посленебесный мир», трактуемый в даосизме как универсум извращенного порядка, последового «всепоглощающего хаоса» 117

Кофун (яп.) — погребальные сооружения, которые строились в Японии в III–VII вв. От них получил свое название курганный период Японии (Кофун) 67

Ку (яп.) см. *шунья*

Ку *изо мо чжао чань* (кит.) см. *кодза мокусё:-дзэн*

Кугэ (яп.) — родовая аристократия 97

Кун (кит.) см. *шунья*

Куними (яп.) — ритуал «смотрения, оглядывания страны» 24, 26, 35, 39, 146

Кунимуи (яп., букв. «рождение страны») — акт творения в японской мифологии 28, см. также *кунихики*

Кунихики (яп., букв. «подтягивание земли») — акт творения в японской мифологии 27–28, 72

Куницуюсиро (яп., букв. «храмы земли») — один из двух (наряду с *аматцуясиро*) основных компонентов вер-

тикальной оси (верх — низ) мифологического пространства 35

Куниюдзури (яп., букв. «подношение страны») — акт мифологического творения 28; см. также *кунихики*

Куфу: (яп.) — термин, обозначающий «искусство истинной медитации», которое объединяет в единое целое и практику сидячей медитации (*дзадзэн*), и практику размышления над коанами (*канна-дзэн*) 147–148, 197, 217

Кэгон-сю: (яп.) — школа буддизма 56, 107, 184

Кэммицу-никкё: (яп.) — «два учения, явное и скрытое» 58–59, 62

Кэнсё: (яп., букв. «постижение своей собственной природы») — другое наименование сатори в системе *дзэн*-буддизма 128, 203, 222

Кэнсё: *дзё:буцу суру* (яп., букв. «смотри в свою природу и станешь Буддой») — один из центральных принципов учения *дзэн* (*чань*) 61, 144; см. также *фуруо: мондзи*

Линьцзи-цзун (кит.) см. *Риндзай-сю:*

Лю гэнъ (кит.) см. *роккон*

Льюцзун (кит.) см. *Риссю:*

Ман (*дзи*) *моцу* (яп., букв. «десять тысяч вещей», «все дела и вещи», все сущее) — термин в японской догматической литературе, определяющий реальное, конкретно осязаемое бытие живых существ и предметов 126, 150

Маппо: -дзидай (яп.) — век «конца Дхармы», последняя из трех эпох (наряду с *сё:бо: дзидай* и *дзо:бо: дзидай*), переживаемых буддийским учением после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира 43, 97, 104, 107, 161, 193

Махьямака (*шуньявада*, санскр.) — ведущее направление в буддизме *махаяны* 128, 187

Махьямика (санскр.) — последователь *махьямаки* 187

Мандапа (санскр.) — графическая презентация буддийского понимания истинной сущности бытия 57, 58

Мандара (яп.) см. *мандала*

Махасангхика (санскр., досл. «Великая община») — одна из основных школ раннего буддизма 127

Махаяна (санскр.) — «Большая колесница», одно из двух (наряду с *хинаяной*) направлений в буддизме 21, 53, 61, 103, 107, 115–116, 121–122, 124, 126–127, 129, 186–187, 217, 220, 221, 226–227

Мё: (яп.) см. *мин*

Миккё: (яп.) — «тайное», «эзотерическое учение», направление буддизма, опирающееся на сокровенные слова Будды, пребывающего в своей сущностной ипостаси — «теле Дхармы» 59, 134

Микоси-нюдо (яп.) — «монах-оборотень» в японской мифологии 38

Мин (кит.) — категория китайской философии, сочетающая значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». В средневековом даосизме *мин* стала толковаться как «жизненность», не связанная непосредственно с мышлением и психикой 189, 192

Миру (яп., другое, «онное» чтение — *кан*) — «видеть», «видение», «взгляд» — одно из основных понятий в системе японской культуры 3–9, 12, 19–20, 23–26, 29, 31–32, 34, 38–39, 46, 65, 69–70, 72, 77–83, 86, 88, 91–93, 95–96, 99, 104, 107–108, 181

Митатэру (яп., букв. «смотреть-поднимать вверх») — глагол, означающий в японской мифологии процесс «творения видением» 23

Митиаз-но мацури (яп.) — ритуал, совершаемый во время «пиров на дорогах» 38

Мицу (яп.) см. *миккё*

Мондо: (яп., букв. «вопросы и ответы») — метод *дзэн*-буддизма, представляющий собой диалоги между учителем и учеником 115, 132

Моногатари (яп.) — первые повествовательные произведения на японском языке, появившиеся к середине IX в. 80–81

Мо чжао чань (кит.) см. *кодза мокусё: дзэн*

- Муга (яп.) см. анатман
- Мугэ (яп.) — «отсутствие преград» между абсолютным и феноменальным мирами 184
- Мудзё: (яп.) — непрочность, непостоянство всего сущего 46–47, 52–53, 75–77, 79, 151, 177
- Мудзё:кан (яп.) — непрочность, непостоянство всего сущего как мировосприятие 75
- Муи (яп.) — «не-деяние», одна из основных концепций в даосизме и в дзэн (чань)-буддизме 115–116, 121, 167, 189
- Муи синдзин (яп.) — концепция «истинного человека без места» в дзэн (чань)-буддизме 116, 189
- Мунэн-мусо: (яп., букв. «безмыслие и бездумие») — одна из важнейших категорий дзэн-буддизма 157
- Мусин (яп.) — состояние «отсутствия мыслей», в котором пребывает просветленный, согласно учению и практике дзэн 127
- Нагаута (яп., досл. «длинные песни») — поэтическое произведение; входящие в него стихи содержали сто и более строф с последовательным чередованием пар пяти и семи слогов 38
- Найкан (яп.) — «внутренний взгляд», «внутреннее видение», способность видения мира в изначальной цельности и гармонии, прозрения «единотаковости» всего сущего, обретаемая адептом в процессе дзэнской практики и составляющая ее суть 7–9, 18–20, 142–146, 148–150, 153, 156, 158–166, 168, 170, 172–175, 179, 190, 196, 198–199, 203, 210, 222
- Найкан синсю: (яп.) — истинная практика «внутреннего взгляда», включающая в себя два основных процесса: «видение» и «действие» 148, 159, 204, 216
- Найку (яп.) — внутреннее святилище Исэ дзингу 57
- Нанакё: (яп.) — «семь бед»: радость, ярость, печаль, удовольствие, любовь, ненависть, желание 155, 192, 206, 224
- Нансо (яп.) — один из способов «питания жизни», описываемый в трактате «Оратэгама» 156–158
- Нао хай (кит., букв. «океан мозга») — одно из названий верхнего «поля киновари» в учении и практике религиозного даосизма 130
- Нёдзэ (яп.) — термин, обозначающий «истинную суть», «истинный вид» всего сущего в дзэн-буддизме 127, 150
- Нё:рай (яп., букв. «Так Приходящий») см. Татхагата
- Нё:райдзо: (яп.) см. Татхагатагарбха
- Нивань гун (кит., букв. «дворец нирваны») — другое название верхнего «поля киновари» в учении и практике религиозного даосизма 130
- Никки (яп.) — дневник, «дневниковая литература» 4, 16, 83–95, 185
- Нирвана (санскр.) — конечная цель религиозной практики в буддизме, освобождение от страданий 49, 54, 107, 120, 123, 128, 144–145, 188, 199, 213, 218, 200, 202, 220
- Нирмана-кая (санскр.) см. трикая
- Нитирэн-сю: (яп.) — школа Цветка Лотоса, с 60-х годов XIX в. стала называться в честь ее основателя школой Нитирэн 104, 109, 136, 186
- Нэй гуань (кит.) 145–146; см. также найкан
- Нэй гуань чжэнь сю (кит.) см. найкан синсю:
- Нэй дань (кит.) — даосское учение о «внутренней алхимии» 154, 159, 162, 191, 204, 223–224
- Нэмбуцу (яп.) — думание, моление, объектом которых является чаще всего Будда Амида 106–107, 189, 208, 223, 226
- Нэмпу (яп.) — хронологические жизнеописания известных дзэнских монахов 12
- Нэхан (яп.) см. нирвана
- Няньфо (кит.) см. нэмбуцу
- Обаку-сю: (яп.) — школа дзэн-буддизма 133, 167
- Одзин (яп.) см. трикая
- Одори нэмбуцу (яп.) — произнесение имени Амида во время танца под

музыку, практиковавшееся буддийским монахом Иппэном (1239–1289) 107

Оками (яп., букв. «видение холмов», «смотрение с холма») — японский обряд, переросший в народный обычай 28, 39

Парамита (санскр.) — важная категория учения махаяны: способность, сила, энергия, посредством которой достигается нирвана 187

Праджня (санскр.) — интуитивная, высшая, совершенная мудрость, присущая буддам и бодхисаттвам. В буддизме тхеравады для обозначения «высшей мудрости» часто употреблялся еще термин *випашьяна* 125, 143, 211, 227

Праджня-парамита (санскр., букв. «мудрость, переводящая на тот берег существования») — самые ранние канонические тексты махаяны (около I в. н.э.) 187

Пратитья-самутпада (санскр.) — термин, обозначающий в буддизме тхеравады закон взаимозависимого существования, теория причинности 48, 144

Рё:бу синто: (яп., букв. «двухстороннее синто:») — система синто-буддийского синкретизма, разработанная теологами школы Сингон; термин, применяемый для обозначения синто-буддийского синкретизма вообще 22, 57, 58

Риндзай-сю: (яп.) — школа дзэн-буддизма 115, 131, 134, 140–141, 167, 194, 220

Роккон (яп.) — шесть «корней»: глаза, уши, нос, язык, орган осязания, ментальный орган 200, 221

Сайкэй (яп.) — форма культивирования только живых растений 9, 181

Самадхи (санскр.) — в японских буддологических исследованиях часто трактуется как состояние «погруженности», обретаемое в результате медитирования, т.е. дхьяна — средство,

самадхи — результат. Однако встречается толкование, согласно которому *самадхи* — то же самое, что и *дхьяна*, т.е. фокусирование внимания на одном объекте, но с большей интенсивностью 125, 170, 198, 211, 217–218

Самбхога-кая (санскр.) см. *трикая*

Саммай (яп.) см. *самадхи*

Самураи (яп.) — военное сословие, возникновение которого относят к VII в. 97

Сангай (яп.) — три «плохих» мира Дхармы («ада», «голодных духов», «животных») 203, 218, 223

Сандай (яп.) — «три истины», важнейшее положение школы Тянтай (Тэндай) 201, 221

Сандзэн (яп.) — процесс «достижения или изучения сути дзэн» под руководством учителя 167, 199, 210, 213, 220, 227

Сансара (санскр., досл. «блуждание», «круговорот») — в этико-религиозных воззрениях индийцев обозначение мирского, «бренного» бытия, связанного с цепью рождений и переходом из одного существования в другое 49, 54, 142, 145, 158, 168, 221, 225–226

Сансин (сандзин, яп.) см. *трикая*

Сань ди (кит.) см. *сандай*

Сань шэнь (кит.) см. *трикая*

Сатори (яп.) — озарение, «мгновенное просветление» в дзэн-буддизме 123–124, 126–128, 162, 168, 173, 211, 219, 221, 222, 227

Сё: (яп., букв. «отборный, очищенный рис») — имеет два значения: «семья» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция). В даосизме в большей степени функционирует первое значение, а в дзэн (*чань*)-буддизме — второе 147, 153, 155, 205, 224

Сё: (яп.) см. *син* (кит.)

Сёбо:-дзидай (яп.) — век «истинной Дхармы», первая из трех эпох (наряду с *дзо:бо: дзидай* и *маппо:-дзидай*), переживаемых буддийским учением после ухода Будды Шакьямуни из человеческого мира 186

Сё:ган (яп.) — «Истинный глаз» («Истинное око Дхармы»), особый вид «духовного зрения», наделяющий человека интуитивной мудростью и восприимчивостью к учению Будды 202, 222

Сё:гун (яп.) — полководец 97, 135, 140, 215

Сё:дзё: (яп.) — «Малая колесница» см. хиньяна

Сё:дзи (яп.) — раздвижные перегородки в японском доме между верандой и комнатой 14

Сё:-дзю:-и-мэцу (букв. «рождение–пробывание–изменение–разрушение») — четыре характерных состояния буддийской схемы изменений всего живого 62

Сё:ишу-ха (яп.) — школа дзэн-буддизма 134

Сё:-нэнкуфу: (яп.) — «искусство истинной медитации» в системе дзэн 210, 213–214, 216

Сё:синкуфу: (яп.) — «действия по совершенствованию духа», лежащие в основе учения и практики дзэн 147, 156, 164, 197, 217, 219

Сёхо:-дзиссо (яп.) — «истинный вид дхарм», одна из интерпретаций Абсолюта в учении махаяны 126, 219

Сидза (яп., букв. «сидеть замертво, как мертвец») — способ практикования «сидячей медитации» (дзадзэн) в дзэн-буддизме см. сикан-тадза

Сидзэн (яп.) — «естественность», «таковость», «самость», «следование себе», одна из основных концепций даосизма и дзэн (чань)-буддизма 115–116, 165, 193

Сидзя (яп.) — «четыре зла»: четыре патогенных фактора («земля», «вода», «огонь», «ветер»), гипертрофия которых приводит к болезни 155, 192, 206, 224

Сииги (яп.) — «четыре формы поведения» (величественность при ходьбе, стоянии, сгибании и лежании), часто ассоциирующиеся с поведением бодхисаттвы 201, 221

Сикан (яп., букв. «прекращение [неведения] и постижение [сути]») — со-

гласно учению тяньтайского патриарха Чжжи, процесс достижения «просветления» 191–192, 198, 218, 219, 223

Сикан-тадза (яп., букв. «предаваться исключительно сидению») — способ практикования «сидячей медитации» (дзадзэн) в дзэн-буддизме 133, 168–169, 198–199, 219–220

Сима (яп., букв. «остров») — с VII в. это слово стало использоваться для обозначения классического японского сада (сада с озером и островом) 9, 11–12, 72, 108, 182

Симбон-буцудзюку (яп., досл. «ками — изначальные, будды — спустившиеся») — одна из форм синто-буддийского синкретизма 56

Симбуцу сюго (яп., досл. «сведение вместе», объединение синтоизма и буддизма) — общее название буддийского и синтоистского учений 55

Син (яп.) см. шэнь

Син (яп., другое «кунное» чтение коко-ро) — понятие, включающее множество значений: сущность, сердце, ментальный орган, душа, дух, сознание. Перевод зависит от контекста 59, 156, 184, 198, 218

Син (кит.) — «природная сущность», категория традиционной китайской философии и культуры. Этимология иероглифа син (знаки «сердце» и «жизнь», «рождение») указывает на его отношение к природному началу, а применительно к человеку — на связь с психосоматической структурой 128, 189, 192

Сингон-сю: (яп.) — школа буддизма 57, 59, 104, 130, 133–134, 184, 194

Синдзэн-дзукури (яп., букв. «спальный павильон»), стиль домашней архитектуры эпохи Хэйан (794–1185) 72

Синнё (яп., букв. «истинная таковость») — одно из обозначений присутствия «природы Будды» во всем сущем см. Татхагата

Синсё: (яп.) — «истинная, изначальная, сокровенная природа» человека и

- всех живых существ, которая и есть, согласно догматике махаянистских школ, «природа Будды» 8, 54, 61, 148, 154, 158, 162–163, 179, 211, 221
- Синсё:** сандзэн-но унсуй (яп., букв. «странствующий дзэнский монах, не имеющий постоянного местонахождения, подобно облаку и воде») — адепт, правильно практикующий сан-дзэн под руководством учителя 199, 220
- Синсики** (яп.) — «истинное сознание» всех дзэнских патриархов 116
- Синтай** (яп.) — «божественное тело», «храмовая святыня» в синтоизме 63, 150
- Синто:** (яп., букв. «путь божеств») — комплекс древнейших мифологических и религиозных представлений японцев 12–13, 22, 41–42, 55, 57, 64, 66, 140
- Син ци** (кит.) см. гё:ки
- Синь** (кит.) см. син (яп., кокуро)
- Ситоку** (яп.) — «четыре добродетели», «четыре достоинства», присущие нирване: постоянство, спокойствие, познание истинной «подлинной природы» и чистота 207, 225
- Смрити** (санскр., букв. «внимательность», «самообладание») — одна из двух составляющих «культуры концентрации» традиционной индобуддийской психотехники на пути к «спасению» наряду с практикой «пристального сосредоточения» 125, 126
- Сокусин дзё:буцу суру** (яп., букв. «в этом теле стать Буддой») — концепция школы Сингон о возможности достижения уровня Будды в данном теле 59, 60, 134
- Сороку** (яп.) см. гороку
- Со:то:-сю:** (яп.) — школа дзэн-буддизма 115, 132, 167, 219, 220
- Суйбоку-га** (яп.) — одноцветная (монохромная) живопись, составляющая неотъемлемую часть дзэн-буддийской культуры 135
- Сутра** (санскр.) см. кё:
- Сы вэй** (кит.) см. сииги
- Сы дэ** (кит.) см. ситоку
- Сы се** (кит.) см. сидзя
- Сэнгаку** (яп.) — даосское учение о достижении бессмертия 142, 189
- Сэнки** (яп., букв. «описание сражений») — эпическая поэма, составляющая основу литературы самурайского сословия эпохи Камакура (1185–1333) 100
- Сэцува** (яп., букв. «то, о чем рассказывают») — повествования, имеющие признаки самостоятельного сюжета. В более позднее время сэцува организуются в особый вид прозы, включающий легенды, притчи, сказки 100
- Сюсигакуха** (яп.), школа «китайской науки» — одно из двух главных направлений общественной мысли в Японии эпохи Токугавы 140, 141; см. также кокугакуха
- Сянь сюэ** (кит.) см. сэнгаку
- Сяра** — деревня в роше, где Будда Шакиямуни погрузился в нирвану 101, 186
- Тайдзо:кай** (яп., букв. «мир чрева») — мандала, представляющая присутствие Будды в феноменальном мире 57, 58
- Тай цзи** (кит.) — «Великий предел», категория китайской философии, выражающая идею предельного состояния бытия, антонимичная категории у цзи — «Отсутствие предела» 118
- Такамагахара** (яп.) — «Равнина Высокого Неба» — один из трех (наряду с Ёми — Страной Мрака и Токоё — Иным миром) «потусторонних» миров в японской мифологии 23, 37, 53
- Такасиримаситэ** (яп., букв. «высоко поднимать») — глагол, передающий процесс творения в японской мифологии, часто встречающийся в молитвословиях норито 23
- Такасиру** (яп., букв. «высоко знать» или «высоко владеть») — глагол, передающий процесс творения в японской мифологии 23
- Тама** (яп., букв. «душа цветка») — обрядовое действие, направленное на «усмирение души цветов» 28
- Тамафури** (яп.) — ритуал возвращения души, призывания ее, совершаемый

- над покойным или больным; со временем превратился в обряд упокое-
ния души императора 37
- Тандэн (яп., букв. «поля киновари») —
согласно китайским представлениям,
точки скопления жизненной энергии.
Выделяются три «поля киновари» —
верхнее, среднее, нижнее 129–130,
150, 153–155, 159, 162, 197–198,
205–206, 218, 224
- Танка (яп.) — короткая песня, пяти-
строчные стихотворения в 31 слог
80, 183, 185
- Тарики (яп., досл. «силы Другого») — по-
мощь со стороны Будды 107, 109–110
- Татхагата (Татхата, санскр., букв. «Так
Приходящий», или «Так Уходящий») —
одно из обозначений Абсолюта в
философских учениях буддийских
школ махаяны 54, 60, 126, 163
- Татхагатагарбха (санскр., букв. «Заро-
дыш Будды», «Вместилище Будды») —
теория, обосновывающая «возмож-
ность» (в тибетской ветви махаяны) и
«реальность» (в дальневосточной раз-
новидности махаяны) проявления «буд-
довости» всего сущего 61, 187
- Тёкусэнсю: (яп.) — японские офици-
альные поэтические антологии, изда-
вавшиеся по императорскому пове-
лению 18
- Токоё (яп.) — иной, вечный мир — один
из трех (наряду с Такамагахара и
Ёми) «потусторонних» миров в япон-
ской мифологии 37
- Тонгаку (яп.) — «мгновенная мысль»,
«мгновенное схватывание сути» в дзэн-
буддизме 128
- Тонго (яп.) — «внезапное просветление»
см. дунь у
- Трикая (санскр.) — «три тела Будды»,
три ипостаси Будды, три способа бы-
тия Будды; в буддизме махаяны —
«Тело Дхармы», «Тело Закона», Абсо-
лют (санскр. Дхарма-кая, кит. фа-
шэнь, яп. хоссин), «Тело воздаяния»
(санскр. самбхога-кая, кит. баошэнь,
яп. ходзин), «Тело соответствия»
(санскр. нирмана-кая, кит. иншэнь,
яп. одзин) 53–54, 59, 61, 116, 118–
119, 148, 164, 184, 186–188
- Трилакшана (санскр.) — «три призна-
ка буддизма»: признание непостоян-
ства мира (анитья), несуществова-
ние вечной души, индивидуального
«я» (анатман), и определение жизни
как страдания (дуккха, санскр.)
144
- Тхеравада — самая ранняя школа в
буддизме; название «тхеравада» так-
же используется современными буд-
дологами для обозначения учения
буддизма хинаяны в целом 47, 60,
122, 125, 143–145, 220, 225
- Тэндай-сю: (яп.) — буддийская школа
104, 109, 130–131, 133, 186, 189–
190, 194
- Тэнно: (яп.) — букв. «небесный прави-
тель» 183
- Тэнсон (яп.) — букв. «потомки Неба»,
образовавшие, согласно традицион-
ной версии, ядро японской нации
183
- Тядо: (яп., букв. «путь чая») и тя-но-ю
(яп., букв. «чайный кипятилок», «чай-
ный бульон») — эти термины тради-
ционно переводятся как «чайная це-
ремония» 12, 182
- Тяньтай-цзун (кит.) см. Тэндай-сю:
- У (кит.) см. сатори
- У вэй (у ши, кит.) см. муи
- У вэй чжэнь жэнь (кит.) см. муи синдзин
- У гай (кит.) см. гогай
- У гэн (кит.) см. гокоэн
- У син (кит.) — пять первоэлементов:
вода, огонь, металл, дерево, земля
154
- Ути (яп.) — «невидимый мир», «скрытый
мир» мифологического пространства
37
- У цзя ши цзун (кит.) см. гокаситисю:
- У шань (кит.) см. годзан
- У шань вэньсюэ (кит.) см. годзан бунгаку
- У ши (кит.) см. годзи
- У юй (кит.) см. гоёку
- У юнь (кит.) см. гоун
- Фашэнь (кит.) см. трикая
- Фо син (кит.) см. буссё:
- Фо синь (кит.) см. буссин
- Фо-цзе (кит.) см. буйкай

Фудан дзадзэн (яп.) — этим термином Хакуин обозначает «медитацию в труде», способность самосовершенствования в условиях любой физической деятельности, при любых обстоятельствах 211, 213, 214, 226–227

Фудзё:-сикан (яп.) — «неопределенный» сикан 191

Фуни (яп.) — термин, обозначающий в дзэн(чань)-буддизме и в буддизме махаяны в целом «недуальность», «недвойственность», «единотакость» всего сущего 58–60, 128, 134, 159, 163–164, 199, 220; см. также дзини-фуни, адвайя

Фурю: мондзи (яп., букв. «не опираться на письменные знаки») — один из центральных принципов учения дзэн (чань) 114

Ханами (яп., букв. «смотрение на цветы», «любование цветами») — акт «магического смотрения» в японской мифологии, впоследствии ставший народным обычаем 28, 39

Ханья (яп.) см. праджня

Хатидзя (яп.) — «восемь ошибочных мнений мадхьямиков», «восемь противоречий», «восемь „не“»: рождение–смерть; прошлое–будущее; сходство–различие; конечность–вечность 200, 221

Хатто:-ха (яп.) — одна из школ дзэн-буддизма 134

Хинаяна (санскр.) — «Малая колесница», одно из двух (наряду с махаяной) направлений в буддизме 53, 121, 200, 213, 215, 220, 225

Хо: (яп.) см. Дхарма

Хо:дзин (яп.) см. трикая

Хоккай (яп.) — «мир Дхармы», одна из центральных категорий философии школы Тянтай и ее преемниц в Японии (Тэндай-сю:, Нитирэн-сю) 190; см. также дзиппокай

Хоккэ-сю: (яп.) см. Нитирэн-сю:

Хонгаку (яп.) — «изначальная просветленность» 60–62, 104, 110; см. также читта бодхи

Хондзи-суйдзяку (яп., досл. «след основного места пребывания») — при-

ятие вечным Буддой временного образа ками 22, 56

Хонсин (яп.) — «первородное сознание», лежащее в основе процесса актуализации «истинного человека» в даосизме и в дзэн (чань)-буддизме 116

Хоссё: (яп.) — «естество (природа) дхарм» — одна из интерпретаций Абсолюта в контексте учений школ махаяны 126

Хоссин (яп.) см. Дхарма-кая

Хоу тянь (кит.) см. ко:тэн

Хронотоп — универсальная категория, отражающая характер восприятия пространства и времени в контексте определенной культуры и специфику выработанной ею картины мира 5

Хуаянь-цзун (кит.) см. Кэгон-сю:

Хуэйту (кит.) см. Эдо

Цаодун-цзун (кит.) см. Со:то:-сю:

Цзе (кит.) см. кальпа

Цзин (кит.) см. сё:

Цзин цзинь гунфу (кит.) см. сё:синкуфу:

Цзинту (кит.) см. Дзё:до

Цзинту-цзун (кит.) см. Дзё:до-сю:

Цзо чань (кит.) см. дзадзэн

Цзы жань (кит.) см. сидзэн

Цзян гун (кит.) — «Пурпурный дворец» — название среднего «поля киновари» в даосизме 130

Цзянь син чэн фо (кит.) см. кэнсё: дзё:буцу суру

Цзяньшэ-чжигуань (кит.) см. дзэндзи-сикан

Ци (кит.) см. ки

Ци сюн (кит.) см. нанакё:

Ци хай (кит.) 130; см. также кикай

Чакравартин (санскр., букв. «Государь, поворачивающий Колесо») — совершенный монарх 44

Чансин-саньмэй (кит.) см. дзё:гё-дзам-май

Чанцзо-саньмэй (кит.) см. дзё:дза-дзам-май

Чань дин (кит.) см. дзэндзё:

Чжигуань (кит.) 145; см. также сикан

Чжэн янь (кит.) см. сё:ган

Чжэнь-жэнь (кит.) см. *синазин*

Чжэнь син (кит.) см. *синсё*:

Чжэнь ши (кит.) см. *синсики*

Чжэньян-цзун (кит.) см. *Сингон-сю*:

Читта бодхи (санскр.) — термин, обозначающий присутствие «просветленной природы» у внешне непросветленных живых существ 60

Шаматха (санскр., букв. «покой», «невозмутимость») — категория, объединяющая все ступени интроверсии в традиционной индобуддийской медитации, главной целью которой является «успокоение» волнения чувств и мыслей 126, 144–145

Шила (санскр.) — моральные заповеди, наставления, одна из составляющих индобуддийской практики духовно-физического самосовершенствования наряду с «культурой психики» (*дхьяна*) и «культурой мудрости» (*праджня*) 125, 227

Шравака (санскр., досл. «слушающие голос») — начальная стадия просветления 121

Шунья (шуньята, санскр.) — «пустота», «пустотность», важнейшая категория учения *шуньявады* 115, 123–124, 127, 132, 154, 164, 187, 204, 224

Шуньявада (санскр.) см. *мадхьямака*

Шэнь (кит.) — «дух», согласно даосской религиозной практике достижения бессмертия, один из трех фундаментов человеческого тела наряду с

цзин и *ци*; олицетворение активности всего человеческого тела 155, 189, 205, 224

Эдо (яп.) — «грязная земля», противопоставляемая «Чистой земле» Будды Амиды 103, 106

Экаяна (санскр.) — «Одна Колесница», учение Будды во всей его полноте, единый путь спасения всех живых существ, который включает в себя все другие пути 186, 200, 221

Эмбудай (яп.) см. *Джамбудвипа*

Энтон-сикан (яп.) — «круглый и внезапный» сикан 191; см. также *сикан*

Юаньдунь-чжигуань (кит.) см. *энтон-сикан*

Юань ци (кит.) — «изначальная ци», выступающая, согласно даосским представлениям, в качестве «жизненного корня» 153–155, 159, 198, 204–205

Юдзу нэмбуцу (яп., досл. «школа всепроникающего моления Будде») — одна из школ амидаизма 105

Юисики (яп.) см. *алая-виджняна*

Юй-лу (кит.) см. *гороку*

Якши (санскр.) — полубожества в древнеиндийской мифологии 207, 225

Ямато (яп.) — «Срединная страна тростниковых равнин», одно из названий Японии 14, 35–36, 71, 185

Ян шэн (кит.) см. *ё:дзо*

Указатель иероглифов основных терминов, имен и названий

<i>Агон-кё:</i> (санскр. Агамы)	阿含經	<i>Буцу</i> (санскр. Будда)	仏
<i>Амида</i> (санскр. Амитабха)	阿彌陀	<i>Буцудо:</i>	仏道
<i>Амида-кё:</i> (санскр. Амитабха-сутра)	阿彌陀經	<i>Буцусо</i>	仏相
<i>Амацу-ками</i>	天 天	<i>Бэн-кэммицу никё:-рон</i>	弁顯密二教論
<i>Амацуясиро</i>	天 天		
<i>Амэ-но кагуяма</i>	雨伸山	<i>Васан</i>	和讃
		<i>Ватакуси-сё: сэцу</i>	私小説
<i>Бакуфу</i>	幕府	<i>Ганто: Дзэнкацу</i> (кит. Яньтоу Цюаньхо)	巖頭全豁
<i>Бандзан Хо: сяку</i> (кит. Паньшань Баоцзи)	盤山宝積	<i>Гё:/юку</i>	行
<i>Басо До: ицу</i> (кит. Мацзу Даош)	馬祖道一	<i>Гё: ки</i>	行氣
<i>Бива</i>	琵琶	<i>Гихаку</i> (кит. Ци Бо)	岐伯
<i>Бива-хо: си</i>	琵琶法師	<i>Го: (санскр. кальпа)</i>	劫
<i>Бидацу</i>	敏達	<i>Годзан</i>	五山
<i>Бирусяна</i> (санскр. Вайрочана)	毘盧遮那	<i>Годзан бунгаку</i>	五山文学
<i>Бодайдарума</i> (Дарума, санскр. Бодхидхарма, кит. Путидамо)	菩提達磨 (達磨)	<i>Гоёку</i>	五欲
<i>Бонкэй</i>	盆景	<i>Гокаситисю:</i>	五家七宗
<i>Бонсай</i>	盆栽	<i>Гокон</i>	五根
<i>Бонсэки</i>	盆石	<i>Гороку</i>	五録
<i>Босацу</i> (санскр. бодхисаттва)	菩薩	<i>Гото: року</i>	五燈録
<i>Буккай</i>	仏界	<i>Гоуда</i>	後字多
<i>Буккё:</i>	仏教	<i>Гоун</i>	五蘊
<i>Букэ</i>	武家	<i>Гофуро: хо</i>	五無漏法
<i>Буппо:</i>	仏法	<i>Гунки</i>	軍記
<i>Буссё:</i>	仏性	<i>Гэку:</i>	外宮
<i>Буссин</i>	仏心	<i>Гэммэй</i>	元明
		<i>Гэмтэй-сэйсуйки</i>	源平盛衰記
		<i>Дайго</i>	醍醐
		<i>Дайдзё:</i>	大乘

<i>Дайдзё: кисин-рон</i> (санскр. <i>Махаяна шрадподхада шастра</i>)	大乘起信論	<i>Дзэнкан</i> <i>Дзю: тэн</i> <i>До: кё: (Сё: дзю-ро: дзин)</i>	禪觀 十纏 道鏡 (正受老人)
<i>Дайкаку</i> <i>Даймурё: дзю-кё: (санскр. Большая сукхавати- сутра)</i>	大覺 大無量壽經	<i>Ё: дзо</i> <i>Ё: мэи</i>	養生 用明
<i>Дайнити</i> (санскр. <i>Махавайрочана</i>)	大日	<i>Идзумо-фудоки</i> <i>Иккю:</i> <i>Икэбана</i> <i>Инга</i> <i>Исикава Дзё: дзан</i> <i>Иссай-кё: (санскр. Трипитака)</i> <i>Исэ дзингу:</i> <i>Исэ моногатари</i> <i>Итидзё:</i>	出雲風土記 一休 生花 因果 石川丈山 一切經 伸宮 伊勢物語 一乘
<i>Дао</i> <i>Дао дэ цзин</i> <i>Дзадзэн</i> <i>Дзадзэн васан</i> <i>Дзё:</i> <i>Дзё: /нару</i> <i>Дзё: бучу суру</i> <i>Дзё: до</i> <i>Дзё: до синсю:</i> <i>Дзё: до сю:</i> <i>Дзёмэй</i> <i>Дзё: сю: Дзю: син</i> (кит. <i>Чжао Чжоу</i>) <i>Дзё: сю: Сэкидзо: (кит. Динчжоу Сицянъ)</i> <i>Дзидзо: Кэйтин</i> (кит. <i>Дицанъ Гуйжэнь</i>) <i>Дзимму</i> <i>Дзингу:</i> <i>Дзиппокай</i> <i>Дзирики</i> <i>Дзи-сю:</i> <i>Дзито:</i> <i>Дзо: бо: дзидай</i> <i>Дзэккай Тю: син</i> <i>Дзэн</i> <i>Дзэнбё:</i> <i>Дзэнга</i> <i>Дзэнго</i> <i>Дзэндзё:</i> <i>Дзэндзи</i> <i>Дзэндзи-сикан</i>	道 道德經 坐禪 坐禪和讃 乘 成 成 仏する 浄土 浄土真宗 浄土宗 舒 明 走州從診 定州石蔵 地藏 桂珍 神武 神功 十法界 自力 時宗 持統 像法時代 絶海中浸 禪 禪病 禪画 漸悟 禪定 禪師 漸次止観	<i>Кабэ кан</i> <i>Казэро: никки</i> <i>Какусин</i> <i>Камакура</i> <i>Камму</i> <i>Каммурё: дзю-кё: (санскр. Амитаюрдхьяна-сутра)</i> <i>Камо-но Тё: мэи</i> <i>Кан/миру (кандзуру)</i> <i>Катами</i> <i>Катарибэ</i> <i>Катаримоно</i> <i>Кё:</i> <i>Ки</i> <i>Кикай</i> <i>Киммэй</i> <i>Кисю: Тидзё: (кит. Гуйцзун Чжичан)</i> <i>Коан</i> <i>Кодза мокусё: -дзэн</i> <i>Кодзики</i> <i>Кокинвакасю:</i> (<i>Кокинсю:</i>) <i>Кокугакуха</i> <i>Ко: кэ Дзонсё: (кит. Синхуа Цуньцзян)</i>	壁觀 鏑鈴日記 覺心 鎌倉 桓武 観無量壽經 鴨長明 観 形見 語部 語物 經 氣 氣海 欽明 帰宗智常 公案 枯座黙照禪 古事記 古今和歌集 (古今集) 国学派 興化存獎

<i>Конго: кай</i>	金剛界	<i>Митатэру</i>	見建てる
<i>Конго: тё: -кё: (санскр. Ваджрасекхара-сутра)</i>	金剛頂經	<i>Митицуна-но хаха</i>	道綱母
<i>Конго: хання-харамичу-кё (санскр. Ваджрачchedика праджня парамита-сутра)</i>	金剛般若波羅蜜經	<i>Мондо:</i>	問答
<i>Ко: си (кит. Кун-цзы)</i>	孔子	<i>Моногатару</i>	物語
<i>Ко: току</i>	孝徳	<i>Мо: си (кит. Мэн-цзы)</i>	孟子
<i>Ку: /сора (санскр. шунья)</i>	空	<i>Муга</i>	無我
<i>Кугэ</i>	公家	<i>Мудзё:</i>	無常
<i>Ку: кай (Ко: бо: -дайси)</i>	空海 (弘法大師)	<i>Муи</i>	無為
<i>Куними</i>	国見	<i>Муи синдзин</i>	無為真人
<i>Куницуюсиро</i>	国つ社	<i>Мунэн-мусо:</i>	無念無想
<i>Куниюдзури</i>	国譲り	<i>Мурасаки-сикибу</i>	紫式部
<i>Куфу:</i>	工夫	<i>Мурасаки-сикибу никки</i>	紫式部日記
<i>Кэгон-кё: (санскр. Аватамсака-сутра)</i>	華嚴經	<i>Муромати</i>	室町
<i>Кэн/миру</i>	見	<i>Мусин</i>	無心
<i>Кэнко: -хо: си</i>	兼好法師	<i>Мусо: Сосэки</i>	夢窓疎石
<i>Кэнсё:</i>	見地縁性	<i>Мутё (санскр. Асанга)</i>	無著
<i>Кэнсё: дзё: буцу суру</i>	見性成仏する		
<i>Кю: хо: До: кэн (кит. Цзюфэн Даоцянь)</i>	九峰道虔	<i>Набэсима</i>	鍋島
<i>Маёку Хо: тэцу (кит. Магу Баочэ)</i>	麻谷宝徹	<i>Нагаута</i>	長歌
<i>Мака сикан</i>	摩訶止観	<i>Найкан</i>	内観
<i>Макура-но со: си</i>	枕草子	<i>Найкан синсю:</i>	内観真修
<i>Мамоцу</i>	万物	<i>Найку</i>	内宮
<i>Мандара (санскр. мандала)</i>	漫余羅	<i>Наму Амида Буцу</i>	南無彌陀仏
<i>Ман(дзи)моцу</i>	万事物	<i>Наму Мё: Хо: Рэнгэ Кё:</i>	南無妙法蓮華經
<i>Манъё: сю:</i>	万葉集		
<i>Маппо: -дзидай</i>	命法時代	<i>Нанаке</i>	七凶
<i>Мё: ан Эйсай</i>	明庵栄西	<i>Нангаку Эдзё: (кит. Наньюэ Хуайжан)</i>	南獄懷讓
<i>Мё: хо: рэнгэ кё: (санскр. Саддхарма-пундарика-сутра)</i>	妙法蓮華經	<i>Нансо (ган)</i>	軟酉(丸)
<i>Мё: хо: рэнгэ кё: монку</i>	妙法蓮華經文句	<i>Нара</i>	奈良
<i>Миккё:</i>	密教	<i>Нёдзэ</i>	如是
<i>Минамото</i>	原	<i>Нёрай (санскр. Татхагата)</i>	如來
<i>Минамото-но Ёсице</i>	原義家	<i>Нёрайдо: (санскр. Татхагатагарбхи)</i>	如來藏
<i>Мироку (санскр. Майтрейя)</i>	彌勒	<i>Никки</i>	日記
		<i>Нинкэн</i>	仁賢
		<i>Нинтоку</i>	仁徳
		<i>Нитирэн</i>	日蓮
		<i>Нитирэн-сю:</i>	日蓮宗
		<i>Нэмбуцу</i>	念仏
		<i>Нэхан (санскр. нирвана)</i>	涅槃
		<i>Нэхан-гё: (санскр. Нирвана-сутра)</i>	涅槃經
		<i>Нюрё: га-кё: (санскр. Ланкаватара-сутра)</i>	入楞伽經

<i>О:</i> баку <i>Кион</i> (кит. <i>Хуанбо Сиюнь</i>)	黄檗希運	<i>Сингон-сю:</i> <i>Синдзин</i>	真言宗 真人
<i>Ода Нобунага</i>	織田信長	<i>Синдэн-дзукури</i>	寝展造
<i>О:</i> дзин (<i>император</i>)	応伸	<i>Синнэ</i>	真如
<i>О:</i> дзин (санскр. <i>Нирмана-кая</i>)	應身	<i>Синсё:</i> <i>Синсё: сандзэн-но унсуй</i>	真性 真正参
<i>О:</i> ё:мэй (кит. <i>Ван Янмин</i>)	王 陽明		禪雲水
<i>Одори нэмбуцу</i>	踊り念仏	<i>Синсикки</i>	心識
<i>Оками</i>	丘見	<i>Синтай</i>	伸体
<i>О:-но Ясумаро</i>	太安万侶	<i>Синти Какусин</i>	心地覚心
<i>Оратэгама</i>	遠羅天釜	<i>Ситоку</i>	四徳
<i>Оратэгама дзокусю:</i>	遠羅天釜統集	<i>Сокусин дзё:буцу суру</i>	即身成仏 する
<i>Рё:</i> (денежная единица)	両	<i>Со:то:-сю:</i>	曹洞宗
<i>Рё:бу синто:</i>	両部伸道	<i>Су:дзин</i>	崇伸
<i>Риндзай сю:</i> (кит. <i>Линьцзи цзун</i>)	臨済宗	<i>Суйбоку-га</i>	水墨画
<i>Риссю:</i> (<i>Рицу</i>)	律 宗	<i>Суйко</i>	推古
<i>Роккон</i>	六根	<i>Суйнин</i>	垂仁
<i>Роси</i> (кит. <i>Лао-цзы</i>)	老子	<i>Сэйва Гэндзи</i>	清和源氏
<i>Рю:мо:</i> (санскр. <i>Нагарджуна</i>)	竜猛	<i>Сэй-сё:нагон</i>	清少内言
		<i>Сэнгаку</i>	仙学
		<i>Сэнки</i>	戦記
<i>Саммай</i> (санскр. <i>самадхи</i>)	三昧	<i>Сэн-но Рикю:</i> (<i>Сэн Сосэки</i>)	千利休 (千宗易)
<i>Сангай</i>	三界	<i>Сэцува</i>	説話
<i>Сандзэн</i>	参禪	<i>Сякусон</i> (санскр. <i>Шакьямуни</i>)	釈尊
<i>Сансин</i>	三身		
<i>Сатори</i>	悟り, 覚り		
<i>Сё:</i>	精	<i>Тайдзо:кай</i>	胎蔵界
<i>Сё:</i>	性	<i>Тайра</i>	平
<i>Сёбо:</i>	諸法	<i>Тама</i>	靈
<i>Сёбо:- дзидай</i>	諸法 時代	<i>Тамафури</i>	靈降り
<i>Сё:ган</i>	正眼	<i>Тандэн</i>	丹田
<i>Сё:гун</i>	將軍	<i>Тарики</i>	他力
<i>Сё:дзё:</i>	小乗	<i>Тёкусэнсю:</i>	勅撰集
<i>Сё:дзи</i>	障子	<i>Тоётоми Хидэеси</i>	豊臣秀吉
<i>Сё:синкуфу</i>	精進工夫	<i>Токугава</i>	徳川
<i>Сёхо:- дзиссо:</i>	諸法實相	<i>Тонгаку</i>	頓覚
<i>Сиоэа</i>	死坐	<i>Тонго</i>	頓悟
<i>Сиоээн</i>	自然	<i>Тоса никки</i>	土佐日記
<i>Сиоэя</i>	四邪	<i>Тэндай-дайси</i> (кит. <i>Тяньтай-даши, Чжиш</i>)	天台禪師
<i>Сикан</i>	止観		
<i>Сима</i>	島	<i>Тэндай-сю:</i>	天台宗
<i>Син</i>	伸	<i>Тэндзин</i> (санскр. <i>Васубандху</i>)	天親
<i>Син</i>	心		

<i>Тэнно</i>	天皇	<i>Хо:нэн</i>	法然
<i>Тэнсон</i>	天尊	<i>Хорикава</i>	堀河
<i>Тядо:</i>	茶道	<i>Хоссё:</i>	法性
		<i>Хоссин (санскр. Дхарма-кая)</i>	法身
Фудзивара (род)	藤原		
<i>Фугэн</i>	不言	<i>Хэйан</i>	平安
<i>Фудан дзадзэн</i>	不断坐禅	<i>Хэйдзи-моногатари</i>	平治物語
<i>Фудоки</i>	風土記	<i>Хэйкэ-бива</i>	平家琵琶
<i>Фуни (санскр. адвайя)</i>	不二	<i>Хэйкэ-моногатари</i>	平家物語
<i>Фурю: мондзи</i>	不立文字	<i>Хякудзё: Экай (кит. Байчжан Хуайхай)</i>	百丈懷海
<i>Хакуин Экаку</i>	白隠慧鶴	<i>Эйка (Ё:ка) Гэнкаку (кит. Юндзя Сюаньцзюэ)</i>	永嘉玄覺
<i>(Сё:сю: Кокуси)</i>	(正宗国師)		
<i>Хакусан</i>	博山	<i>Эйхэй До:гэн</i>	永平道元
<i>Хакую:</i>	白幽	<i>Эмма</i>	闇魔
<i>Хання (санскр. праджня)</i>	般若	<i>Энни Бэнъен</i>	円爾弁円
<i>Хо:дзё:ки</i>	方丈記		
<i>Хо:дзин (санскр. Самбхога-кая)</i>	報身	<i>Юймакицу сёсэцу-кё:</i>	維摩詰所 說經
<i>Хоккай</i>	法界	<i>Юйсики</i>	唯識兒
<i>Хоккэ-кё:</i>	法華經		
<i>Хоккэ-сю:</i>	法華宗	<i>Ямато-моногатари</i>	大和物語
<i>Хонгаку</i>	本覺	<i>Ямототакэру-но микото</i>	倭武尊
<i>Хондзи-суйдзяку</i>	本地垂亦	<i>Ясэн канна</i>	夜船閑話荷

Оглавление

Введение.....	3
Глава I	
Семантика взгляда в добуддийской Японии	22
Глава II	
Специфика мировидения в буддийской субкультуре Японии	41
§ 1. Взаимодействие синтоизма и буддизма	41
§ 2. Пространственно-зрительное восприятие в культуре эпохи Хэйан (на примере поэтической антологии «Кокинвакасю:»).....	69
§ 3. Особенности восприятия «времени» и «пространства» в дневниковой и эссеистической литературе X–XI вв.	80
§ 4. Специфика видения мира в культурно-историческом контексте эпох Камакура (XII–XIV вв.) и Муромати (XIV–XVI вв.)	96
Глава III	
Семантика взгляда в дзэн-буддизме.	
Трактат Хакуина «Оратэгама»	111
§ 1. Краткие сведения о распространении чань-буддизма в Китае.....	111
§ 2. Характерные особенности учения дзэн-буддизма.....	124
§ 3. Распространение дзэн-буддизма в Японии	130
§ 4. Эпоха Токугава. Жизнь и реформаторская деятельность Хакуина Экаку	136
§ 5. Суть и специфика учения Хакуина о «внутреннем взгляде» (найкан)	143
§ 6. Практика «внутреннего взгляда»	163
Заключение	176
Примечания	181
Хакуин Экаку. Оратэгама	
Перевод.....	197
Комментарии	217
Источники и литература	229
Указатель имен собственных	238
Указатель названий произведений, буддийских сутр и трактатов	242
Указатель терминов, понятий, категорий, названий буддийских школ	245
Указатель иероглифов основных терминов, имен и названий.....	259

ТРАДИЦИОННАЯ ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА

Д.Г.Главева

Японцы познают мир практически-конкретно-чувственно. Они смотрят и слушают очень внимательно. Взгляд продлевает себя в слухе, обонянии, осязании, вкусе. Подобное «обнюхивание», «ощупывание» мира, характерное для системы японского мировосприятия, является следствием визуальной перцепции «ближнего», «околотеlesного» пространства.

Собственно, поэтому в основу исследования положен именно взгляд (яп. кан/миру), а японский культурный организм в целом представлен преимущественно «зрячим».

В системе выработанной японцами «картины мира» взгляд выступает одновременно и как способ непосредственного освоения окружающей действительности («внешнее», чувственно-зрительное восприятие), и как способ видения себя, переходящий в интроспекцию («внутреннее видение», созерцание, интенсивное понимание, позволяющее проникнуть в глубь вещей).

Взгляд попадает в поле зрения самой культуры, организует и конструирует ее внутреннюю структуру, определяет набор ее основных опорных понятий, сам становясь при этом одним из них.

