[3] Субстанциально – как собака отличается от лошади, акцидентально – как одна конкретная лошадь от другой, гнедая от буланой и т. п.

[4] [первая редакция]: Возможно, он, не желая, желает лгать, вот почему. Прежде чем он оказался перед этой необходимостью, он не желал лгать и не желал также желать этого когда бы то ни было. Поэтому когда при случившихся обстоятельствах он лжет, то считает, что лжет против воли, имея в виду ту предшествующую волю, когда он этого не желал. А возможно, говорят, – (далее по тексту).

[5] Здесь и в дальнейших рассуждениях, когда Ансельм противопоставляет праведности воли ложь ради спасения жизни, надо иметь в виду, что за этим стоят три эквивалентных противопоставления: «истина – ложь», «праведное – греховное направление воли», «вечная жизнь или вечное спасение – сохранение своего временного существования». При этом истина – это и есть вечная жизнь, а желание этой вечной жизни и есть праведность воли. И напротив, желание солгать ради спасения нынешней своей жизни, т. е. изменить истине, а значит, согрешить, влечет за собой вечную гибель.

[6] [первая редакция] (в другой редакции): свободно от другого, если то другое не может или к тому другому невозможно принудить его, если оно само того не желает, и свободно к чему-то другому, чему невозможно воспрепятствовать, если оно само желает этого.

[7] Cf.: *August.* Contra Julian, op. inf., I. I, n. XCVIII (PL 45, 1115): С этого момента (ex quo) человек начинает использовать решение воли, и может грешить и не грешить; но одно он делает только с помощью Того, Кто сказал: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5), другое же – по собственной воле, или сам по себе, или, будучи совращен [тем] другим обманщиком, преданный греху, как раб.

[8] [первая редакция] (в другой редакции далее следует): Однако поскольку представляется, что свободному выбору противоречит божественное предзнание и предопределение и благодать, ты бы меня чрезвычайно обязал, если бы взялся согласовать их, не столько опираясь на авторитет Священного Писания (auctoritate sacra), что многими уже проделано вполне удовлетворительно, сколько обосновывая средствами разума, что пока выполнено не в полной мере, как, помнится, я читал. В обращении к авторитету по этому вопросу нет нужды, так как все относящиеся сюда места я достаточно знаю и принимаю. *Магистр*: Вопросы о предзнании и предопределении сходны и являются более трудными, чем вопрос о благодати.

УЧЕНИЕ ШКОЛЫ СИНГОН В ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ IX В.: СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ «ТАЙНЫМ» И «ЯВНЫМ» УЧЕНИЯМИ

К ПУБЛИКАЦИИ ТРАКТАТА КУКАЯ «БЭНКЭММИЦУ НИКЁ РОН»

Н. Н. Трубникова

Японский буддизм «тайной» по самоназванию школы Сингон («[Школа] Истинных Слов», существует в Японии с 806 г.) уже не раз становился предметом исследования в отечественной буддологической литературе. Такие авторы, как Игнатович, Мещеряков, Фесюн, рассматривали историю школы, ее доктринальный комплекс, место Сингон в культуре буддийской Японии во времена Кукая (774-835, посмертное

© Н. Н. Трубникова, 1996

имя Кобо-дайси), восьмого патриарха школы «Истинных Слов» [1]. Переводы некоторых важнейших сочинений Кукая, выполненные А. Г. Фесюном [БВЯ, с. 438-490], дают представление о догматическом наследии школы. Настоящая публикация представляет читателю еще один трактат Кукая. Японское его название – «*Бэнкэммицу никё рон*», «Трактат о двух учениях, явном и тайном, и о различиях [между ними]»; сокращенно «*Никё рон*», «Трактат о двух учениях» [2]. Прежде всего примечательно в этом трактате определение «тайного учения» [3], принятое позднейшей традицией Сингон в качестве классической формулировки [Канаока 1979, с. 194-195]. Без учета этого текста вряд ли возможен разговор о специфике «тайных» буддийских учений, по крайней мере в китайском и японском их вариантах.

Исследователи догматики «эзотерических» буддийских школ, таких, как Сингон, неизбежно сталкиваются с вопросом о границах собственно «тайного» их содержания (в отличие, например, от положений, общих с другими учениями махаяны). Однако ученые, подходившие к буддийским «таинствам» с меркой, выработавшейся в западной науке для «буддизма как такового», нередко характеризуют учение «тайных» школ как «не собственно буддийское». Часто европейские буддологи начала нашего века трактовали его как результат растворения высокой махаянской философии в «догматических спекуляциях позднейших монахов», как смешение учения о просветлении с примитивными верованиями народов Центральной и Юго-Восточной Азии, перешедших к буддизму от местных анимистических культов и шаманских практик [4]. В самом деле, реконструкция чистого буддийского «тайного» учения в отличие от «явного» едва ли осуществима. Даже та область, которую «тайное» учение безоговорочно признает как свою, включает темы, изучаемые «явными» школами. Это касается прежде всего записи истин учения о просветлении на особом языке *мантр* (сакральных формул) и *дхарани* (более или менее длинных текстов, состоящих из мантр); от этих словесных формул китайская ветвь «таинств» получила свое название *Чжэньянцзун* (яп. *Сингон-сю*), «Школа Истинных Слов» – перевод санскр. «*mantrayana*». И обряд посвящения (*кандзё*, санскр. *abhiseka*, «окропление головы»), и почитание будды в его космической ипостаси – как «тела Закона татхагаты Махавайрочаны», – распространены далеко за пределами «таинств». Особенно это характерно для буддийской культурной ситуации времен Кукая: принято говорить о высокой степени «эзотеризации» буддизма в Китае в эпоху Тан (VII-X в.). С одной стороны, «тайное» учение толкуется слишком широко, и это связано с повсеместным распространением «тайных» (в расхожем словоупотреблении) положений и практик, с другой –рамки самого учения «Истинных Слов» незамкнуты, оно включает множество «явных» понятий и тезисов – примерно так можно обозначить исторический контекст трактата «Никё рон».

Тексты мантраяны проникли в Китай достаточно поздно [5]: более шести веков спустя после первого буддийского паломничества (65 г.). Это была последняя волна буддийского влияния, из Индии достигших Китая. В начале VIII в. в Чанъань прибывают выдающиеся про-

поведники Шубхакарасимха (кит. Шань Увэй, 637-735, в Китае с 716 г.), Ваджраходхи (кит. Цзиньган-чжи, 670-735, в Китае с 720 г.) и Амогхаваджра (кит. Букун, 705-774, в Китае с начала 720-х годов.). Каждый из них известен прежде всего как переводчик священных текстов «тайного учения» [6]. Владение «наукой истинных слов» снискало всем троим славу великих чудотворцев. Все трое, в особенности Букун, пользовались большим влиянием при дворе танских императоров [7]. Необходимо заметить, что уже названные нами учителя принадлежали к различным направлениям эзотерики: к одному – Шань Увэй и его китайский ученик, выдающийся буддийский автор И Син, к другому – Ваджраходхи, Букун, ученик Букуна Хуэйго и ученик Хуэйго Кукай [8]. Тексты «тайного» учения получили обширные комментарии; однако вскоре широкая известность фрагментов этих текстов, особенно одного из них, «Махавайрочана-сутры», а также дхарани из нее и других сутр, распространились далеко за пределы школьной традиции «школы Истинных Слов».

Здесь уже закладывалась почва для многочисленных недоумений: существует ли «тайное» учение как таковое, или же только «тайный вкус», придающий дополнительную привлекательность учениям махаянических школ, одна из которых Чжэньян (Сингон)? Практически решить этот вопрос предстояло Кукаю, при котором Сингон в Японии превратилась в одно из самых жизнестойких (хотя и не самых массовых) буддийских объединений [9]. Попытку дать ответ на вопрос о самостоятельности таинств, применяя термины догматики, общие как «явным», так и «тайному» учениям, Кукай предпринимает в «Никё рон».

Необходимо заметить, что в Японии ко времени возвращения Кукая из двухгодичного путешествия в Китай, предпринятого им в 802-804 г., «тайное» учение уже имело своего рода предысторию. В некоторых храмах хранились списки «Махавайрочана-сутры». Каноническая биография Кукая повествует, что сам он начал читать эту сутру еще до поездки на материк. Сооружение статуи большого будды Русяны (Махавайрочаны) практиковалось еще за два века до введения культа этого будды по обряду Сингон [10].

При всей разнице между культом Русяны в VI-VIII вв. и тем, как Махавайрочана воспринимается в догматике и культе Сингон, важной представляется роль Махавайрочаны как «всеобщего центра идентификации», функцией которого было служить установлению между каждой провинцией (местностью, храмом, отдельным жителем государства) и центром (столицей, единой верховной властью, опирающейся на буддизм) единой и непосредственной связи, вытесняющей прежние, множественные и с трудом поддающиеся контролю, родовые связи в обществе (10, с. 122-206).

Важнейшим новшеством и достижением Сингон в первые десятилетия IX в. было, собственно, разрешение давнего противостояния светской и буддийской властей. При том, что со времени первого знакомства Японии с буддизмом его основная задача формулировалась как «защита страны», буддийская церковь (по закону – одно из государственных учреждений) нередко оказывалась сильнее светской вла-

сти, шла с нею на прямой конфликт. В случаях «святого государя» Сётоку-тайси или узурпатора трона монаха Докё в одном лице совпадали высший буддийский иерарх и император. Перенос столицы из Нара в Нагаока, а затем в Хэйан в 794 г. часто объясняется как попытка вывести императорскую власть из-под контроля нарских школ. Что же касается школ периода Хэйан (Сингон и Тэндай), то для них основной формой взаимоотношений с государством становится личное общение монарха и буддийского учителя (8, с.62). Это может быть общение двух утонченных поэтов и каллиграфов, один из которых – Кукай, а другой – император Сага; может быть личная поддержка в дни дворцовых мятежей; часто – составление текстов in usum ˊdelphini, сочетающих буддийскую ученость и широту светской (т.е. прежде всего конфуцианской) образованности. Но кроме того это и ритуал посвящения императора, проводимый его личным наставником, «мандала-ачарьей», по правилам «таинств». То, что буддийская церковь решает свои особые задачи, что могущество ее особого рода (посвящение государя и последующая поддержка его власти) и что она имеет принципиально иную область действия, подчеркивается перемещением школ из столичных храмов в горы, строительством монастырей на горах Хиэй (тэндайского) и Коя (сингонского).

Вопрос о пересечениях между «тайным» учением и учениями «явных» школ, особенно нарских школ Хоссо и Кэгон, а также, чаще в неявном виде, школы Тэндай затрагивается почти в каждом из сочинений Кукая, а «Никё рон» специально посвящен этой теме. Что же касается различий, то их распределяют по следующим рубрикам (14, с.245): прежде всего, различны сутры, на которые опираются школы; далее – трактаты авторитетных учителей прошлого, задающие направление интерпретации сутр, и наконец, способы толкований сутр и трактатов. Но кроме двух собственно «тайных» сутр, «Махавайрочана-сутры» (в переводе на китайский Шань Увэя) и «Ваджрасэкхара-сутры» (в переводе Бу Куна), из которых, к тому же, первая рассчитана на распространение за пределами собственно школы, в круг текстов, почитаемых Сингон, входят такие общеизвестные в буддийском мире тексты, как «Ланкаватара-сутра» (яп. «Нюрэнга-кё») и «Нирвана-сутра» (яп. «Нэхан-гё»). Большинство трактатов, изучаемых школой Сингон, известны также весьма широко за ее пределами. Примечательно, что Нагарджуна и Васубандху, представители двух направлений махаяны, шуньявады и виджнянавады [11], в сочинениях Кукая, как правило, называются вместе. В «Никё рон» за ними числится некое общее учение о невыразимости и непостижимости истинной природы будды – «тела Закона». Надо сказать, что в самом «тайном» учении такие понятия, как «пустота» всех дхарм (*ку*) и «пустота» как последняя характеристика непостижимого бытия будды, «только-сознание», «сознание-хранилище» (*арая-сики*), и другие понятия махаянической мысли по существу перестают тематизироваться, хотя в нетематизированном виде входят во все догматические построения. В этом отношении многие положения Сингон и таких школ, как Хоссо или Кэгон, могут формулироваться едва ли не в одних и тех же выражениях. Поэтому при разграничении «тайного» и

«явного» учений акцент приходится делать на третьем из названных выше моментов: характерном для каждой из школ герменевтическом методе. Он, в свою очередь, напрямую связан со специфической внутренней целью, преследуемой учением, с его представлениями о путях достижения просветления.

Внешним образом специфику Сингон можно определить вслед за большинством исследователей (например, см.: 20, с. 201; 1, с. 126) примерно так: задача школы – мистическим непосредственным способом передавать истинную «абсолютную» природу будды в зримых и осязаемых формах, доступных для понимания каждого живого существа. Понимание это совпадает с просветлением: свойства мантр, мандал, мудр (особых жестов, которыми сопровождается медитация по обряду Сингон) и ритуалов посвящения таковы, что всякий, воспринимающий их, тем самым тут же, непосредственно и «вдруг», становится буддой. Особый путь к просветлению, проповедуемый «тайным» учением, выражается формулой «стать буддой в этом теле» (*сокусин дзёбуцу*). О рубрикации учения, связанного с толкованием этой формулы, см. трактат Кукая «*Сокусин дзёбуцу ги*» в изд. [5, с. 438-455]. Коль скоро главная идея учения – это моментальное непосредственное совпадение всеобщего будды и единичного непросветленного существа, то и темой его становятся различные проводящие среды и конструкции, механизмы установления тождества между миром будды и миром живых существ (доведение до предела махаянического постулата о тождестве нирваны и сансары, обосновываемого «описательно-космологическим» путем). И эти механизмы отождествления «тайная» герменевтическая модель обнаруживает как раз там, где на «явный» взгляд лежат наибольшие различия между двумя мирами.

Перечисляя средства отождествления, Кукай прилагает к ним известную логическую схему многих буддийских построений: вначале «тело» или «сущность» (*тай*), далее «вид» или «форма» (*со*) и наконец – «действие» или «применение» (*ё*). На уровне «сущности» мир будды и миры, населенные разными родами непросветленных существ, соединяются с помощью «шести великих [элементов]» (*року дай*): это Земля, Вода, Огонь, Ветер, Небо и шестой элемент – Сознание или Сердце. Учение Сингон совпадает со многими учениями «явных» школ в том, что ставит в соответствие сознанию как некой психической реальности космическое Сознание-хранилище, испускающее и поглощающее все дхармы; все временные, отдельные сознаваемые сущности по сути сознаваемы, а значит, существенно одноприродны Созерцанию; поэтому говорится, что «три мира» (телесный, являющийся, бестелесный, мыслимый и чувственно-волевой) суть не что иное, как «только-сознание». Сознание единичного существа соотносится с просветлением «как ствол с кроной», а просветление, в свою очередь, есть то же, что Просветленный, будда. Сознание совпадает с «сердцем», точнее с «сердцевиной» (*син/кокоро*) каждого существа, т.е. его единственной природой, тождественной природе будды. Путь осознания своей действительной сущности есть путь становления в непросветленном существе его «просветленного сердца», (санскр. *bodhicitta*, яп. *бодайсин*).

Что же касается первых пяти элементов, то в принципе Сингон не отвергает общераспространенного натурфилософского их истолкования, особенно в части, относящейся к натуральной магии, а также к символике надгробных памятников (санскр. *stupa*, яп. *сотоба*) в основе конструкции которых лежит космологическая модель, составленная из пяти геометрических тел, соответствующих элементам. Несколько иначе дело обстоит с «психологической» трактовкой. Элементы суть некие факторы воспринимаемости чувственного мира как чувственного: осязаемость = тяжесть = Земля, ощущаемость на вкус = гладкость = Вода, видимость = свечение = Огонь, обоняемость = летучесть = Ветер, слышимость = проницаемость = Небо. Так элементы связываются с пятью «корнями» (*кон*), способностями восприятия, как их корреляты и образуют, по выражению С. Цуда, das Schein («видимость» – нем.), структуру феноменального мира [28, с. 88]. Это относится не только к земному миру, но и к высшим мирам, куда восходят в медитации. Цвета тела и одежд небесных существ (последователь Истинных Слов созерцает «лики» этих существ в состоянии медитации, а обычные люди – в изображении на мандалах) символизируют шесть элементов (Огонь – красный, Земля – желтый и т.д.). Кроме того, в зависимости от положения на мандале каждый из будд, бодхисаттв, богов и др. выступает воплощением одного из «будд пяти сторон света», также соотносимых с пятью элементами (Земля = Центр, Огонь = Юг, и т.д.). «Шесть Элементов» – пример совпадения «восприятий» и «воспринимаемых факторов», случай той «двойственности значения терминов», о которой писал Розенберг [20, с.111-119]: между психологическим и «мирописательным» способами рассуждения нет принципиальной границы. Применительно к Сингон она означает, скорее, повышение познавательного статуса «корней» и образованного ими «тела» (*син/ми*), земного воплощения живого существа (ср. «стать буддой *в этом теле*»).

Коренным свойством элементов считается «отсутствие препятствий» (*мугэ*). Во-первых, это значит, что ни один элемент никогда не встречается отдельно от пяти других (это относится и к сознанию). Во-вторых, все шесть всякий раз присутствуют в каждой вещи. Повсеместность их подчеркивается очень активно: строятся многочисленные схемы, демонстрирующие, какая из шести (всегда шести) составных частей любой реальности соответствует какому из «великих элементов». Например, это может быть схема соответствия элементам «пяти мудростей» + шестого – просветления [12, с.56; 5, с.453]. Собственно говоря, знать какое-то явление по истине – это значит видеть его шестеричный состав; быть единицей, отдельной сущностью значит быть шестеркой. Более крупное целое или более дробная часть также существуют как особые единичности постольку, поскольку они, в свою очередь, суть гексады. (Во многом здесь можно было бы проследить функциональное сходство с системой У Син в китайской философии, рассмотренной в работах А.И.Кобзева.) И наконец, третий элемент мугэ – это «проникновение воды в воду, огня в огонь» [21, с.27], «вертикальные» связи между любыми двумя единицами. Мугэ – механизм связи между буддой – «телом Закона» и каждым из

живых существ. Обоснование этого тождества идей Кукай проводит с помощью характерной для герменевтики Сингон процедуры: один из фрагментов «Дайнити-кё» («открытой», «популярной» сутры) приравнивается к отрывку «Конготё-кё» (внутришкольной сутры), а затем – снова еще к одному фрагменту «Дайнити-кё»; в первом речь шла о просветлении будды Махавайрочаны, созерцающего свою собственную природу, во втором – об истинной природе «всех дхарм», в третьем – о просветлении Махавайрочаны, касающемся «шести великих». Тождество трех фрагментов основано на том, что ключом к ним выступает одна и та же мантра:

[Дайнити-кё. Махавайрочана говорит: «Я в своем просветлении созерцаю, что я –]	[Конготё-кё. Сказано, что две дхармы]	[Дайнити-кё. Махавайрочана говорит: по положению я подобен сердцевине:]
А – изначально нерожден	изначально нерождены	А – первое, что возникает [=Земля]
БА – превосхожу пути речей и слов	их собственная природа отдаляется от слов	БА – именуется водой
РА – привожу к обретению освобождения	чисты и незамутнены	РА именует огонь
УН – Далеко отстою от связи причин	суть и причина и действие одновременно	УН – именует ветер
КЭН – знаю, что я подобен небу, равному пустоте»		КЭН – тождественно небу-пустоте
[БС, 418]	[там же]	[БС, 419]

В итоге пять элементов оказываются не чем иным, как пятью характеристиками просветления будды (= его истинной природы): нерожденностью, невыразимостью, незамутненностью, совпадением причины и действия, «пустотой»: все эти характеристики распространяются и на единичное существо, поскольку оно является живым существом чувственного мира, обладателем тела, имеющего чувства и чувственно воспринимаемого для других (цветного, плотного и т.д.), и не только потому, что оно – носитель «сердцевины» – *син/кокоро*.

На уровне «формы» (*со*) механизмом идентификации выступает мандала. Здесь необходимо различать два момента – первый – просветляющая сила мандалы как таковой. Структура отдельного изображения того или иного «почитаемого» рассчитана на то, чтобы созерцающий как можно более точно представил себе облик божественного существа, которым ему предстоит стать в результате созерцания мандалы. Мандала в целом служит той же цели, показывая расположение «уделов», на которых помещаются «почитаемые». Второй –

большой массив терминологии «тайного» учения, имеющей «мандалическое» происхождение. Так, чаще всего два мира, абсолютный мир будды и относительный мир живых существ, обозначаются как «мир-алмаз» и «мир-чрево». Собственно в иконографии Сингон – это две картины, составляющие так называемую «двустороннюю мандалу» (яп. *рёбу-мандара*). Кроме того, «наука мандал» дает ответ на вопрос: как совместить учение о едином будде, основании и внутренней природе всего сущего, и представления о множестве будд, «бесчисленных буддах». Как сама центрически-крестообразная структура мандалы, так и совпадение четырех «тел», с помощью которых могут изображаться «почитаемые», т. е. «печатей» (санскр. *mudra*, скаральных жестов рук), «букв» (санскр. *bija*, «семена», письменный аналог «истинных слов»), «ликов» (фигуративных изображений с учетом их цветовой и топологической символики) и «деяний» будд и бодхисаттв, – указывают на то, что «море лиц» (мандала) служит еще одной проводящей средой, которая ведет от каждого верующего через его «собственного почитаемого» к центру мандалы – Махавайрочане, или наоборот, от центра через многочисленные воплощения и воплощения воплощений – к «этому воплощению» (*сокусин* – «этому телу») каждого из живых существ. Именно мандалы и связанные с ними дисциплины учения стали той средой, через которую проходило взаимовлияние буддизма и местных религий различных народов, в частности местных японских верований, в результате чего возникло *Рёбу-синто* («Путь богов», истолкованный в смысле двусторонней (*рёбу*) мандалы), ср. [16, с.220 сл.].

«Действие» (*ё*), через которое осуществляется тождество живого существа с буддой, называется «Принятием дара» (*кадзи*). Это особого рода двунаправленная активность, просветляющее воздействие будды на все существа и приятие живыми существами этого воздействия. Практически *кадзи* (санскр. *adhisthana*) означает «благословение»; реализуется оно через «три сокровенных действия»: в узком смысле это мудры, мантры и медитации, в широком – все действия Тела, Речи и Мысли. «Три действия» тела Закона – это все движения, звуки и мысли, существующие в мире [21, с.27], т.е. в том числе и действия непросветленных существ. Чтобы, однако, раскрылось это их свойство – быть действием будды, – необходимо усилие верующего, принимающего в свои действия будду и только будду, делающегося «зеркалом» или «водной гладью» для отражения света «солнца-будды» (махавайрочана, собственно, «великий солнечный [будда]») [см.: 4, с.422]. Отсюда перевод *кадзи* как «концентрации» [26]. Те святые подвижники, которым удавалось сделаться зеркалом для будды, при жизни достигали великих чудодейственных способностей, обретали силу «всех будд», огромное могущество. То же должно происходить, когда адепт «тайнств» буддизма «тремя действиями» соединяется со своим «почитаемым» и «почитаемый» начинает двигать его телом, говорить его устами и т.д.; впоследствии этот шаманистический оттенок буддийского культа был развит народной религией *сюгэндо*, во многом зависимой от идей Сингон [27].

Подводя итог краткого обзора собственно «тайных» догматиче-

ских конструкций, можно привести общую формулировку соотношения между телом Закона будды и бесчисленными телами живых существ из IV-й главы «*Сокусин дзёбуцу ги*» [4, с.423]. Строится она на метафоре так называемой «сети Индры». По «*Кэгон-кё*», дворец бога Индры украшает сеть, унизанная драгоценными камнями, так что подходя к дворцу бог видит свое отражение как во всей поверхности сети, так и в каждой из ячеек. Этот образ иллюстрирует такое соотношение целого и части, при котором целое не распределено между частями, но в полной мере содержится в каждой из частей; далее мы увидим, как эта же идея работает в «*Никё рон*» применительно к соотношению пути к просветлению и отдельных его этапов.

Следующим необходимым пунктом нашего предварительного комментария к «*Никё рон*» должно быть обсуждение того, что же, собственно, связывают конструкции тайного учения. Речь пойдет о «тайном» учении о будде и о классификации существ, стремящихся «стать буддой» и подлежащих его просветляющему воздействию.

Важнейшей особенностью «тайного» учения о просветлении, как мы видим, является тезис о тождестве всякого единичного существа будде, о природе буддства, присутствующей на уровне «тела», а не только «сердцевины», но кроме того, отрицание «компромиссных» тел будды, таких, как «тело Соответствия» (санскр. *sambhoga-kaya*, яп. *дзюёсин*), «тело Превращения» (санскр. *nirmana-kaya*, яп. *хэнкасин*). Признается только «тело Закона» (санскр. *dharma-kaya*, яп. *хоссин*) со всеми его атрибутами: нерожденностью, невыразимостью, чистотой, пустотой, совпадением причины и действия, т.е. свободой от причинно-следственной цепи. По существу, нигде при этом не отрицаются «непостижимость» и безатрибутность «тела Закона», т.е. признаются те его характеристики, которыми, собственно, обусловлено появление теории «трех тел» будды с переходом от ранних представлений о Будде, просветленном Шакьямуни, к махаянической идее абсолютного вселенского будды [11, с.151 слл.]. Однако Сингон от теории «тел» будды не отказывается: она принимает вид учения о «четырех разновидностях тела Закона». Конечное тождество этих четырех «тел Закона» вряд ли требует пояснений; в чем разница между ними – это и предстоит разобрать.

«Всеобъемлющая тотальность» тела Закона [2, с.245] имеет прежде всего два аспекта, обозначаемые как «принцип» (*ри*) и «мудрость» (ти), причем «принцип» («устроенность», тж. аналог санскр. *tathata*) ставится в соответствие «миру-чреву», а «мудрость» – «миру-алмазу»; кроме того, «принцип» как некая структурность, присутствующая во множественном, чувственном мире, охватывает «пять мудростей», соответствующих пяти элементам, тогда как сознание отождествляется с «мудростью» абсолютного мира будды.

Из «четырех тел Закона» «мудрости» соответствует первое – «тело Закона – Собственная Природа» (санскр. *svabhava-dharmakaya* яп. *дзисёхоссин*). Остальные относятся к «принципу», а именно: 2. «тело Закона Соединяющего Действия (санскр. *sambhoga-dharmakaya*, яп. *сюёхоссин*). Оно подразделяется на два: 2а – «тело Закона Собственного Соединяющего действия» (санскр. *svasambhoga-dharmakaya*, яп.

дзисюёхоссин) и 2б – «тело Закона Внешнего Соединяющего Действия» (санскр. *parasambhoga-dharmakaya*, яп. *тадзюёхоссин*). Кроме того, Сингон «тело Закона Равного Излияния» (санскр. *nisyananda-dharmakaya*, яп. *торухоссин*).

Различия между телами, отмечает Р.Тадзима [22, с.258], заключаются только в том, какие существа воспринимают проповедь какого из тел Закона, т.е. «становятся им» в момент просветления, и в зависимости от этого – какие тексты и школы проповедуют учение каждого из «тел». Соотношения эти можно изобразить следующей схемой:

Тела будды

«Тела Закона»	«Живые существа» – адресаты проповеди	Сутры и школы	Титулы слушателей будды
1. Собственная Природа (svabhava-dharmakaya, дзисёхоссин)	[«все существа»]	«Дайнити-кё»	Господин таинств
2 а. Собственное соединение действий (svasambhoga-dharmakaya, дзисюёхоссин)	«Собственное семейство» – тридцать семь великих бодхисаттв	«Конготё-кё»	Царь Венчающего круга
2 б. Внешне Соединение Действий (parasambhoga-dharmakaya, тасюёхоссин)	бодхисаттвы десяти ступеней просветления	сутры прджня-парамиты	Будды четырех сторон света
3. Призрачное превращение (nirmana-dharmakaya, хэнкахоссин)	бодхисаттвы, не достигшие десяти ступеней, пратьекабудды, шравакн, непросветленные люди	сутры хинаяны	Собеседники Шакьямуни, будды внешнего круга мандалы
4. Равное излияние (Nisyananda-dharmakaya, торухоссин)	небожители, демоны и др.	[«все книги трех хранилищ»]	[«все существа»]

Эта схема учитывает представление о телах «Соответствия» («Соединяющего Действия») и «Призрачного Превращения», разделяемые большинством современных Кукаю махаянических школ; различие в том, что тождество «тела Закона» и частных тел не постули-

руется в начале (все тела – воплощения тела Закона, оно – их общий субстрат) но повторяется вновь и вновь на каждом из уровней «спецификации» тел: один и тот же будда в равной мере приобщает всех существ к своему абсолютному просветлению, применяя, однако, разные (для каждого из классов живых существ) «уловки» (*хобэн*). «Уловка» – одно из важнейших понятий махаянического учения о будде. Если в теории частных тел, где природа мыслится отличной от природы «тела Закона» и приближающейся к природе живых существ, к их способностям восприятия и понимания, то идея «уловок» как бы сохраняет абсолютный статус проповеди «тела Закона», непосредственно и «вдруг» просветляющей всех существ, собственно, уловка – как раз и есть «обход» посредствующих звеньев, проникновение сквозь них [21, с.28]. Своеобразное истолкование получает при этом и тезис о «немыслимости» истинной природы «тела Закона»: «немыслимость» выделяется как особая разновидность «тела Закона» («Собственная природа», «внутренняя природа» всех живых существ, т.е. их «собственная устроенность», «принцип», оно ими не осознается и в этом смысле «немыслима»; их необходимо привести к просветлению, т.е. к осознанию этой их собственной природы). Тождество этой скрытой природы живых существ и просветления, несомого проповедью других «тел Закона», следует из тождества «принципа» и «мудрости». Поскольку приобщение к той или иной проповеди обусловливает и статус живого существа, причем продвижение вперед означает гигантский рост всех его возможностей, то «уловки» для каждой группы существ требуются особые. Мирские адепты учения Просветленного, *шраваки*, «слушающие голос» учителя, *пратьекабудды*, «созерцающие связь» причин и освобождения от нее и доходящие до истины на собственном опыте, а также древние бодхисаттвы почитают (единственного известного им) будду Шакьямуни по предписаниям текстов и школ «малой», «древней» колесницы. А бодхисаттвы, принявшие обет спасения всех существ и совершенствующиеся согласно предписаниям сутр Праджня-парамиты, постепенно одолевая «десять ступеней бодхисаттвы», стремятся к достижению самадхи из пяти великих будд (по числу сторон света, к каковым относится также и «центр»). И лишь поднявшимся на все ступени, окончательно просветленным бодхисаттвам, введенным в «собственную семью» будды Махавайрочаны, удается вместить всю истину, содержащуюся в словах и мантрах «сутры Алмазной Вершины» «тайного учения». Кроме того, существует тело Закона, чья проповедь «равно изливается» на все существа, в том числе на обитателей низших миров (грешников в буддийских «адах», «голодных духов», «скотов» и прочих) и может быть записана в любом небуддийском тексте: «тело Закона» может в этом случае быть воплощено в образе даосского небожителя, конфуцианского мудреца, божества шиватского или вишнуитского пантеона, синтоистского ками, священного дерева, камня, животного и др. Подводя итог, можно сказать, что классификация «тел Закона» и «природ» будды представляет собой, по сути дела, классификацию буддийской общины и субординацию буддийских текстов; это вполне соответствует не только представлению Сингон о «неразличенности»

(*фуни*) мира будды и мира живых существ, но и фундаментальному тезису о тройном тождестве трех сокровищ: будды, *дхармы* (учения) и *сангхи* (общины верующих).

Особенности «тайного» учения, касающиеся трактовки природы будды, просветления и проповеди, необходимо иметь в виду при реконструкции связи основных положений «*Никё рон*». Проблема соотношения двух учений в трактате ставится, хотя и в обсуждавшихся терминах «четырех тел Закона», но под несколько иным углом зрения. Это обусловлено, прежде всего, апологетической задачей Кукая: текст имеет форму вопросов и ответов, причем вопросы ставятся от имени «явных» учений.

Все школы учитывают существование «тайного» знания как такового, когда проповедь остается тайной (неизвестной или непонятной) для слушателей. Истина, соразмерная абсолютной мудрости тела Закона, настолько превышает способности живых существ, что непостижима для них; потому и возникают частные и относительные тела, ведущие, как сказано, проповедь, понятную живым существам, соразмерную их «способностям» (*ки*) и, кроме того, отвечающую их особенностям (*суй*), т.е. «подбирающие лекарство, соответствующее болезни».

Проповедь, ведущая к просветлению, должна охватить все существа. Однако существа столь различны, и даже сами основания их различности настолько разные, что проповедь дробится на множество независимых друг от друга разделов. «Колесницы», школы, «ступени», обеты и правила, исповедуемые верующими, представляют взаимоисключающие и поэтому взаимозаменимые варианты пути к просветлению [12]. Общее у них то, что все они предполагают постепенность, длительность пути, восхождение от более далеких и приблизительных истин к более близким и точным, причем многие существа так и остаются на бесконечно низких ступенях достижения.

С точки зрения Сингон всякая проповедь исходит от «тела Закона» и, к кому бы ни обращалась, несет полную истину и полное «внезапное» просветление. Некоторые школы знают об этом: они называются «тайными». Для других это остается скрытым, и они поэтому называются «явными». «Явные» учения не вмещают присутствующего в их проповеди истинного учения потому, что они изначально постулируют собственную «неокончательность», видят источник своего учения в «Призрачном» или «Приспособленном» теле будды. Поэтому безусловное становится у них условным, окончательное – предварительным. А между тем, в сутрах, почитаемых этими школами, есть немало притч, указывающих на подобное заблуждение: Кукай приводит примеры из «*Саддхарма-пундарика-сутры*» (яп. *Хоккэ-кё*, «Сутра Лотоса») и «*Нирвана-сутры*» (яп. *Нэхан-гё*, «Сутра о Нирване»).

Но если цель не достигается актуально на каждой из ступеней продвижения, каким же образом возможно ее достижение в конце? С точки зрения Сингон, просветление не должно мыслиться как нечто отдельное от непросветленного существа, предстоящее ему впереди, как итог долгих усилий (будь то самосовершенствование адептов «малой колесницы» или исполнение обета спасения всех существ у бод-

хисаттв «великой колесницы»). Как таковое, просветление наступает не постепенно, а внезапно и открывается не вне, а внутри самого живого существа.

Кукай обозначает свое сочинение как компиляцию отрывков из общепризнанных авторитетных текстов. При этом «достижение состояния будды» мыслится как достижение буддства «будды-тела Закона». К достижению ведет проповедь. Однако как возможно говорить о «проповеди», ведомой космическим, абсолютным, непостижимым «телом Закона»? Ведь и Нагарджуна, и Васубандху говорят, что истинная природа тела Закона, его действительное просветление непостижимы для сердца и невыразимы в речи? Путь решения, разводящий в данном случае «тайное» и «явное» учения, сводится к тому, что не проповедь «частных» тел будды нисходит до «способностей» слушающих, но и в самих непросветленных существах открывается то, что соизмеримо природе будды. Это «корни» или «предолы», т.е. способности восприятия чувственного мира, соотносимые с «шестью великими элементами». Таким образом, «это», нынешнее тело живого существа оказывается «телом будды» не в меньшей степени, чем «тело Закона»: тело живого существа –ячейка сети, вся сеть – «тело Закона», или тела всех великих бодхисаттв, что сделали «свои уста устами будды» и т.д.

Не существует учений, которые ориентировались бы только на «корни» или только на «способности». И то, и другое может быть объектом просветляющей «уловки». Этим объясняется и то, что даже в самых ранних сутрах мы встречаем специфически «тайные» элементы, мантры и дхарани. А в «тайных» сутрах – «явные представления, например – о «десяти ступенях просветления». Граница между «тайным» и «явным», таким образом, проходит не между школами или эпохами развития буддизма, но лежит в существе вопроса о достижении просветления: делается ли акцент на моментальности или постепенности достижения, на глубине или поверхностности нашего представления о нем, на истинности или же условности доступной нам буддийской проповеди. В зависимости от этого любое учение в том или ином пункте может быть «тайным» или «явным».

ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод трактата «*Бэнкэммицу никё рон*» выполнен по изданию Буккё сэйтен. Священные тексты буддизмма. Токио, 1974, с. 422-426 (на японском и старояпонском языке) [13]. При переводе и составлении примечаний учтен английский перевод Ё. Хакэда [26] а также соответствующие главы работы Р. Тадзима [22]. В качестве терминологических справочников использовались издания: Канаока С. Кукай дзитен (Кукай. Словарь.). Токио, (на японском языке), Буккё дай дзитен (Buddhica). Большой буддийский толковый словарь. Под ред. С. Фурута. Токио, 1988 (на японском и старояпонском яз.). Термины, обсуждавшиеся во введении, в комментарий к переводу не включены.

[1] Итог исследований подводит раздел «Школа Сингон» в коллекивном труде [БВЯ, с. 132-174, а также о Сингон с. 181, 187-188, 243-249 и др.]

[2] Трактат в 1 свитке датируется 815 г. [Канаока 1979, с. 194] или около 814 г. [Хакэда 1972, с. 278]. В это время первые из подготовленных Кукаем монахов Сингон направляются проповедовать «тайное» учение по всей стране. На 812-815 гг. приходится полемика Кукая с «нарскими» школами, от лица которых выступал старейший и авторитетнейший их учитель, патриарх школы Хоссо Токуицу (Токуити, 770-е гг. – 842); см. [Цуда 1985, с. 85-88]. Инициатором спора о природе просветления, о том, всеобще ли оно или доступно лишь избранным, мгновенно или постепенно, выступил Сайтё, основатель школы Тэндай; содержание посланий Кукая, связанных с этим спором, указывает на то, что косвенным образом критике с позиций «тайного» учения подлежит и концепция, развитая Сайтё.

[3] Яп. название «тайного учения» *миккё*, говорят также о «таинствах» (*химицу*). Обычно при толковании этого понятия авторитеты Сингон разводят значения двух иероглифов, входящих в него: «*хи*» противопоставлется «*мицу*» как «относительно тайное», кому-то в данный момент неизвестное, непонятное – «поистине тайному», сокрытому в глубине действительному содержанию. Там, где необходимо развести эти два значения, мы переводим «*хи*» как «тайное», «*мицу*» как «сокровенное».

[4] Очерк истории буддийских «таинств» и их основных истолкований в европейской буддологии см. в изд. [Глазенапп 1994].

[5] Появление текстов мантраяны в Китае – момент, начиная с которого западная наука располагает сравнительно достоверной хронологией, тогда как предыстория школы в самой Индии чаще всего известна по косвенным полулегендарным свидетельствам.

[6] И Шань Увэй, и Бу Кун получили прозвище «Трипитака» (букв. «Три корзины», название буддийского канона в целом).

[7] См.: 15.

[8] Позднее в Японии их станут называть «чистым» м «примесным» учениями, «таинствами [храма] То[дзи]», в IX в. храм принадлежал Сингон (яп. Томицу), и «таинствами [горы Тянь-тай]», к которым относят «эзотерические» учения и культы других школ, прежде всего Тянтай (яп. Тэндай, отсюда – Таймицу); подробнее об истории «школы мантр» в Танском Китае см.: 23, с. 36-46.

[9] В XX в. школа Сингон в Японии удерживает третье место по числу храмов, монахов, мирских адептов, превосходят ее, по разным параметрам неравномерно, лишь последователи Сото Дзэн, Нитирэн-сю и адмидаисты.

[10] Об истории постройки статуй см.: 13.

[11] Школы, которые в исследовательской литературе часто рассматриваются как противоположные [1, с. 113]. Трактаты, составляющие догматическую основу «Никё рон», «Дзюдзи рон» («Трактат о десяти ступенях бодхисаттвы) приписывается Васубандху, и «Сяку [махэн] рон» («Поясняющий трактат [о махаяне»]) приписывается Нагарджуне; оба текста, с точки зрения исследователей, поздние, однако традиция Сингон прочно связывает их с именами двух выдающихся мыслителей ранней махаяны. Тезис о совпадении доктрин шуньявады и виджнянавады характерен, как отмечает Х. фон Глазенапп, для догматики «тайных» учений в целом; см.: [9, с. 215-216, 225-226].

[12] Ср., например, трактовку периодов распространения Закона у Тэндай [5, с. 97-98].

[13] Текст указанного издания соотвтствует эталонному тексту Тайсё синсю дайдзокё («Великое хранилище сутр в новом собрании годов Тайсё», 1924-1929); БС – издание учебного характера, в нем приведен нормативный вариант грамматического разбора текста на камбуне с точки зрения японской грамматики, которому мы следуем при переводе.