

На правах рукописи

**Трубникова Надежда Николаевна**

**Традиция «исконной просветленности» (*хонгаку*) школы Тэндай в японской религиозно-философской мысли XII–XIII вв.**

Специальность 09.00.03 – история философии

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Москва  
2011

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор  
В.Г. Лысенко

доктор философских наук, профессор  
А.И. Кобзев

доктор исторических наук, профессор  
А.Н. Мещеряков

Ведущая организация: Институт Дальнего Востока РАН

Защита состоится «\_\_» \_\_\_\_\_ 2011 г. в \_\_ часов на заседании совета  
Д 002.015.04 по защите докторских и кандидатских диссертаций при  
Институте философии РАН по адресу: 119991, Москва, ул. Волхонка,  
стр. 5, д. 14/1.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института  
философии РАН по адресу: 119991, Москва, ул. Волхонка, стр. 5, д.  
14/1.

Автореферат разослан «\_\_» \_\_\_\_\_ 2011 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
доктор философских наук

Ю.В. Синеокая

## Введение

### *Актуальность темы исследования*

В отечественной историко-философской науке исследованы многие направления японской буддийской мысли — «шесть школ города Нара», школы Сингон, Дзэн, Нитирэн, учения философов-буддистов XVIII–XX вв. Однако в этой картине имеется важный пробел: остаётся малоизученной школа Тэндай, наиболее универсальная и в то же время самая эклектичная из буддийских школ Японии. Тексты Тэндай XII–XIII вв., объединённые темой «исконной просветленности» (本覺, *хонгаку*<sup>1</sup>), прежде лишь упоминались, но подробно не рассматривались. Между тем, без учёта этих текстов, составляющих особую традицию в школе Тэндай, во-первых, неясны истоки многих других буддийских учений Японии, включая наследие таких мыслителей XIII в., как До:гэн, Синран и Нитирэн. Во-вторых, непонятен полемический контекст сочинений названных мыслителей, а также их продолжателей вплоть до XX в. В-третьих, не видна основа, на которой ведётся осмысление синто-буддийского синтеза в памятниках синтоистской мысли XII–XIV вв.

Начиная с X в. и до конца XVI в. школа Тэндай была крупнейшим в Японии центром монашеского образования. Учение Тэндай играло роль базовой «школьной философии»; его обязательно учитывали в своих построениях мыслители традиционных направлений, с ним непременно спорили бунтари, искавшие пути к пересмотру традиций. Эту роль школа Тэндай делила со школами города Нара и отчасти — с Сингон. Но в Нара каждая из школ была сосредоточена на каком-то одном разделе буддийской теории (учения о сознании, о «пустоте» и др.). Школа Сингон развивала прикладное учение об обряде, а также теории, необходимые для его обоснования. Тэндай же разрабатывала всеобъемлющее учение, призванное охватить все разделы теоретических и прикладных знаний, необходимых буддийскому монаху. Воспитанниками Тэндай были основатели новых буддийских движений XII–XIII вв.: Хо:нэн, Эйсай,

---

<sup>1</sup> Здесь и ниже термины приводятся в иероглифическом написании и японском чтении

Синран, До:гэн, Нитирэн. Все они затем отталкивались от учения и от школьного обихода Тэндай при разработке собственных наставлений.

Учение Тэндай об «исконной просветленности» изложено в текстах школьного, учебного назначения. Здесь представлены такие жанры буддийской словесности, как собственно учебник, словарь-справочник, ответы на вопросы к монашеским испытаниям, диалог наставника с учеником, руководство для самостоятельных упражнений. По ним можно судить об уровне усвоения индийских, китайских и японских буддийских источников в рамках школы Тэндай — и о том, как именно эти источники использовались в подготовке монахов и в наставлениях для мирян.

К учению Тэндай об «исконной просветленности» восходят многие понятия и приёмы рассуждения, которыми в XII–XIII вв. пользовались монахи в буддийских храмах и жрецы в святилищах богов *ками*, когда описывали совместное почитание богов и будд. Эти же средства применяли японские наставники в трактатах о поэтическом мастерстве, театре Но: и других видах японского искусства. Учитывать наследие школы Тэндай важно не только для более глубокого понимания каждой из этих теорий, но и для прослеживания связей между ними.

Исследование учения об «исконной просветленности» школы Тэндай не просто дополняет картину японской философской мысли, но и позволяет переосмыслить имеющиеся сведения о ней, привести их к целостности, заполняя разрывы между описаниями отдельных направлений и школ.

Установку на изначальную просветленность любого из обитателей непостоянного мира принимают почти все японские мыслители; из неё выводят «согласие с насущной действительностью», справедливо относимое к числу основных характеристик японской культуры. Однако в большинстве своём японские мыслители берут эту установку как данность. Тексты традиции *хонгаку* школы Тэндай XII–XIII вв. составляют важное исключение: здесь понимание живого существа как исконно просветленного не только заявлено, но и подробно обосновано. Изучение этих источников позволяет чётче очертить те проблемы, при разработке которых японские буддийские наставники пришли к

классическим формулировкам, ставшим «общими местами» в описаниях японского мировидения.

В 1980-х — 2000-х гг. вокруг традиции *хонгаку* школы Тэндай идут споры, связанные с оценкой места японской буддийской мысли в мировой философии. Начали их сторонники так называемого «критического буддизма»: с их точки зрения, учение об «исконной просветленности» вообще не может считаться буддийским. Отклики на эту критику привели к постановке вопроса о критериях отнесения тех или иных учений к «настоящему буддизму». Таким образом, историко-философское освоение текстов школы Тэндай по «исконной просветленности» нужно также и для понимания одной из наиболее острых современных дискуссий в мировой науке о буддизме.

### ***Источники***

О «традиции исконной просветленности» исследователи нередко говорят в широком смысле, причисляя к ней памятники индийского и китайского буддизма, а также труды японских мыслителей разных школ. В предлагаемой диссертации исследуется традиция *хонгаку* в узком смысле, то есть учение об «исконной просветленности» школы Тэндай, изложенное в текстах XII–XIII вв. и затем комментируемое в более поздних памятниках этой школы.

Тексты Тэндай по «исконной просветленности» XII–XIII вв. подписаны именами знаменитых наставников этой школы: её основателя Сайтё: (767–822), а также Рё:гэн (912–985), Гэнсин (942–1017), Тю:дзин (1065–1138). До XX в. эти тексты считались подлинными сочинениями названных мыслителей. По большей части памятники традиции *хонгаку* представляют собой записи наставлений, ранее бытовавших в устной передаче; точные даты их составления и имена составителей неизвестны. В диссертации подробно рассмотрены восемь текстов: 1) «Собрание главных нитей исконной основы»; 2) «Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы»; 3) «Наследие храма Сючань», «Сюдзэндзи-кэцу»; 4) «Развернутая похвала исконной просветленности»; 5) «Толкование к похвале исконной просветленности»; 6) «Созерцание истинной сущности»; 7) «Тридцать четыре заметки»; 8) «Пестрое собрание подвижничьего света». В

рамках диссертационного исследования эти тексты впервые переведены на русский язык. За исключением «Созерцания истинной сущности», на европейские языки они переводились лишь в отрывках. В качестве дополнительных источников привлекались тексты буддийского канона, на которые опирается традиция *хонгаку* школы Тэндай, сочинения До:гэн, Хо:нэн, Синран и Нитирэн, а также памятники синтоизма XII–XIII вв.

### ***Степень научной разработанности проблемы***

Изучение традиции *хонгаку* школы Тэндай начал в 1920-х гг. Симадзи Дайто: (1875–1927). Он поставил вопрос об авторстве текстов школы Тэндай, объединенных темой «исконной просветленности», и доказал, что первые из них можно датировать лишь XII в. По Симадзи Дайто:, из учения Тэндай, как из «материнского чрева», вышли все более поздние школы. Он опровергал мнение, что в Японии не было своей философии, и более того, называл «философию исконной просветленности» (*хонгаку сисо:*) высшим взлетом мировой буддийской мысли. На примере традиции *хонгаку* в дальнейшем доказывалась самобытность японской философии, берущей за исходную точку размышлений не тексты буддийского канона, не умозрительные положения учения, а живой опыт подвижничества в насущных условиях.

Однако такой подход встретил возражения, в том числе у буддийских ученых, принадлежавших к школе Тэндай. Так, Уэсуги Бунсю: (1867–1936) оценивал традицию *хонгаку* как упадок учения Тэндай — именно потому, что она исходит из предельно субъективного опыта и не изучает канон во всей его полноте, а лишь подбирает в нём доводы в пользу «исконной просветленности». В то же время, оценку традиции *хонгаку* как основы для позднейших учений большинства японских школ разделяет, например, Хадзама Дзико: (1895–1946) в обобщающем исследовании школы Тэндай.

Подход Симадзи Дайто: вызвал неприятие и у буддийских ученых из других школ, особенно у последователей Нитирэн (Асаи Ё:рин, Сигё: Кайсю:). Они возобновили критику учения об «исконной просветленности», начатую их единомышленниками еще в XIII в. Главное положение этой критики таково: если каждое существо

считать изначально просветленным, то можно пренебречь и подвижничеством, и буддийскими заповедями, и мирскими законами.

Всеобъемлющее исследование традиции *хонгаку* дано в работах Тамура Ёсиро: (1921–1989). Он сформулировал принципы датировки текстов традиции *хонгаку* и предложил её периодизацию, принятую в большинстве позднейших исследований. Ход рассуждений, ведущих к постановке вопроса об «исконной просветленности», исследователь описывает так. Обыденный взгляд устанавливает в мире различия: я и другие, мужское и женское, радость и боль, жизнь и смерть и т.д. Ранняя буддийская мысль отвергает мир явлений, построенный на ложных различиях, и ищет той сути, что стоит за ними. Итогом ее поисков становятся учения о сознании и сознаваемом мире как потоке «дхарм», а также о взаимозависимом возникновении всех явлений. На этих учениях основано подвижничество, принятое в раннем буддизме: его цель — освободиться от мирового наваждения, успокоить волнение «дхарм». Затем в буддийской мысли происходит поворот к махаяне, где подвижничество мыслится как сострадательная забота о других живых существах. Учение махаяны утверждает, что любые различия относительны, «пусты». Здесь «сам и другой — не два», поэтому одно живое существо может помочь спасению другого не только наставлением, но и обрядом. А традиция *хонгаку* возвращается от сущности к явлениям, от истины к мнениям, ищет «не-двойственное» измерение в самих различиях.

В 1973 г. в серии «Памятники японской философской мысли» вышел том под заглавием «Трактаты школы Тэндай по исконной просветленности»<sup>2</sup>. В книгу вошли основные тексты традиции *хонгаку* с подробными комментариями, а также обширная статья Тамура Ёсиро, где обобщены выводы его исследований.

У Курода Тосио (1926–1993) традиция *хонгаку* описана как итог размышлений японских мыслителей над общественным устройством Японии X–XII вв., в котором храмы и святилища

---

<sup>2</sup> Тэндай хонгакурон 天台本覚論 («Рассуждения школы Тэндай об исконной просветленности»). Под ред. Тада Ко:рю: 多田厚隆, О:кубо Рё:дзюн 大久保良順, Тамура Ёсиро: 田村芳郎, Асаи Эндо: 浅井圓道 / Нихон сисо:-тайкэй 日本思想大系 («Памятники японской философской мысли»). Т. 9. Токио, 1973.

выступали как одна из ветвей власти. Традиция *хонгаку* обосновывала права храмов на участие во всех делах общества и государства: коль скоро всё «исконно просветлено», то всё в мире может быть описано на языке буддийского учения, и нет ничего, к чему монахи не могли бы приложить своих подвижнических усилий. И в то же время она четко очерчивала это участие, ограничивала его вопросами обряда. Уча об истине внутри заблуждения, традиция *хонгаку* согласовывала между собой различные направления японской мысли.

Накамура Хадзимэ (1912–1999), описывая главные черты японского образа мысли, на многих примерах отмечает склонность японцев к исканию вечной сущности внутри мира изменчивых явлений, их готовность воспринимать всеобщие закономерности только в применении к конкретным частным случаям — и соотносит эту черту с традицией школы Тэндай.

Ханано Митиаки, в отличие от большинства других исследователей, сосредоточил внимание не на особенностях традиции *хонгаку*, а на её связях с другими направлениями мысли, развивавшимися в школе Тэндай. Он предложил датировку текстов этой традиции, отличную от датировки Тамура Ёсиро: (см. гл. 2.1).

Итоги изучения традиции *хонгаку* в Японии второй пол. XX в. подводит сборник «Происхождение и развитие философии исконной просветленности»<sup>3</sup>. Статьи в нём посвящены учениям об «исконной просветленности» в Китае (школы Тяньтай, Хуаянь и Чань), в Японии до XII в. (Ку:кай, Аннэн), устному наследию школы Тэндай, критике традиции *хонгаку* у Хо:нэн и Синран, отношению До:гэн и Нитирэн к учению об «исконной просветленности» и другим темам.

В конце 1980-х гг. двое буддийских учёных из школы Со:то: выступили с критикой традиции *хонгаку* с позиций «критического буддизма» (*хихан буккё:*), вызвавшего жаркие споры в мировом буддологическом сообществе. Мацумото Сиро: доказывал, что учение об «исконной просветленности», как и близкое к нему учение о «зародыше будды» в человеке, несовместимо с основополагающими буддийскими учениями о взаимозависимом возникновении и о «пустоте». Хакамаэ Нориаки к «философии *хонгаку*» относил не

---

<sup>3</sup> Хонгаку-сисо:-но гэнрю:-то тэнкай 本覚思想の源流と展開. Под ред. Асаи Эндо: 浅井圓道. Киото, 1991.

только учение школы Тэндай, но и все построения буддийских мыслителей, которые исходят из понятия вечной «сущности», «самости», единой «истинной основы» всех вещей. Он указывал, что в Японии из совмещения несовместимого — буддизма и добуддийского японского миропонимания — возникают учения, где «сущность» на словах отрицается, а на деле протаскивается снова. С точки зрения «критического буддизма» утверждение, что все существа исконно просветлены, не обосновывает равенство всех людей, а напротив, оправдывает несправедливость и насилие, освящая наличную ситуацию в обществе авторитетом буддийского учения.

На эту критику ответили многие исследователи буддизма. Так, Хиракава Акира показал, что понятие «зародыша Татхагаты» в буддийских текстах обсуждается как раз на основе учения о «пустоте». Такасаки Дзикидо: отмечал, что при «критическом» подходе из «настоящего» буддизма следовало бы исключить и многие другие понятия, также подразумевающие некую неизменную сущность, например, понятие «нирваны». Суэки Фумихико подчеркивал, что учение об «исконной просветленности» может обосновывать и агрессию, и миролюбие, и принятие существующих общественных условий, и борьбу против них.

Сам Суэки Фумихико обращает внимание на противоречие в традиции *хонгаку*. С одной стороны, она полностью принимает мир явлений и любое существо в нём считает уже просветленным, с другой — утверждает, что просветление достигается лишь при условии «имен и знаков», то есть при знакомстве с буддийским учением. Это противоречие условно, коль скоро в традиции *хонгаку* любые различия условны, но именно оно, по Суэки Фумихико, спасло традицию *хонгаку* от разложения. Не только учеба, но и практика самосовершенствования в этой традиции считались нужными, так как сущностное тождество заблуждения и просветления на уровне явлений не дано само собой, а должно быть проявлено в самостоятельном подвижническом действии.

В 1990-е и 2000-е годы появляются исследования традиции *хонгаку* на европейских языках. Из них, на наш взгляд, наиболее важны работы Жаклин Стоун и Рубена Хабито. Ж. Стоун подробно

разбирает различные оценки соотношения между традицией *хонгаку* и новыми движениями эпохи Камакура, исследует историю традиции *хонгаку*, способы толкования источников, характерные для нее, а также ее влияние на другие направления японской буддийской мысли, прежде всего, на учение Нитирэн. Р. Хабито также сравнивает традицию *хонгаку* и учения новых школ, разбирает трактовку будды в этой традиции, а также их «логику недвойственности». По Р. Хабито, в текстах школы Тэндай проводится работа, отчасти схожая с деконструкцией: «опустошение» понятий, разъятие обсуждаемого предмета на единичности, не поддающиеся обобщению.

Нередко традиция *хонгаку* упоминается в связи с учениями о богах *ками*. Из таких исследований особенно важна работа Марка Тэйвина, посвященная одной из школ синтоизма, Ватараи-синто:.

В отечественных исследованиях по религиозно-философской мысли Японии подробно разобраны учения отдельных школ, а также взаимоотношения между буддийской общиной и государством. Учения ранних школ, а также Сингон и Тэндай всесторонне изучены в работах А.Н. Игнатовича; учения школ Дзэн — у А.М. Кабанова, Д.Г. Главевой, И.Е. Гарри, школы Нитирэн — у А.Н. Игнатовича; становление синтоистских теорий прослеживают Л.М. Ермакова и Л.Б. Карелова; о месте храмов в государственном устройстве говорится в исследованиях А.Н. Мещерякова, М.В. Грачева, А.А. Накорчевского, А.М. Кабанова, А.С. Бачурина и других авторов. Тему «исконной просветленности» в японском буддизме отечественные исследователи обозначали в общих чертах, но подробно не разбирали.

В книге «Буддизм в Японии»<sup>4</sup> в обзоре учений эпохи Камакура сопоставляются две традиции: *хонгаку* и *манпо*: (учения о «конце Закона-Дхармы»). Обе они сложились в XI–XII вв., в эпоху распада древнего чиновничьего государства и установления власти воинского сословия. Взгляды на свою эпоху как на «последний век» и на любого человека как на уже спасенного были общими для камакурских школ и школы Тэндай, и это сходство стало той основой, на которой Тэндай и новые школы критикуют друг друга.

Л.Б. Карелова соотносит традицию *хонгаку* с синтоистскими

---

<sup>4</sup> Буддизм в Японии. Под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993.

учениями и выделяет в качестве её основного принципа продвижение от веры к практике, а не наоборот. Связь между традицией *хонгаку* и учениями о богах *ками* исследует и А.А. Накорчевский. Д.Г. Главева обсуждает учение об «исконной просветленности» в широком смысле, относя к нему труды Ку:кай, До:гэн, а также Дзэами Мотокиё (1363–1443) и Хакуин Экаку (1686–1789), но тексты школы Тэндай XII–XIII вв. не упоминает вовсе и отклики на них также не учитывает. На наш взгляд, такое рассмотрение дает лишь фрагменты общей картины: связь между «тайным учением» Ку:кай, учением Дзэн в изложениях До:гэн и Хакуин, а также теорией театра Дзэами остаётся неясной, так как не берётся в расчёт лежащая между ними традиция *хонгаку* школы Тэндай.

Существует еще множество работ советских и российских исследователей, где об «исконной просветленности» говорится в связи с отличительными чертами японского миропонимания. Среди них следует выделить книги и статьи Т.П. Григорьевой. Здесь представление об изначальной просветленности всех живых существ рассматривается как одна из основных установок японской культуры и культур Дальнего Востока в целом.

**Объект исследования** — тексты школы Тэндай XII–XIII вв. по «исконной просветленности», их источники в буддийском каноне, отклики на них в сочинениях японских авторов XII–XIII вв.

**Предмет исследования** — традиция «исконной просветленности» (*хонгаку*) школы Тэндай, история ее становления и развития, учения о будде, о буддийском учении и подвижничестве, разработанные в этой традиции, её взаимодействие с другими религиозно-философскими учениями XII–XIII вв.

**Цель исследования** — рассмотреть традицию «исконной просветленности» школы Тэндай и ее место в японской религиозно-философской мысли XII–XIII вв.

**Задачи исследования:**

1. Выделить источники традиции *хонгаку* школы Тэндай в буддийском каноне, включая сутры, трактаты, приписываемые

индийским мыслителям, а также сочинения китайских наставников школ Тяньтай, Хуаянь, Чжэньянь и Чань и японских мыслителей школ Тэндай и Сингон;

2. Изложить историю традиции *хонгаку* школы Тэндай в XII–XVII вв., дать обзор содержания ее памятников, относимых к XII–XIII вв.;

3. Показать исторические обстоятельства появления этих сочинений и их религиозно-философский контекст;

4. Разобрать учение традиции *хонгаку* школы Тэндай о Будде, о буддийском учении, об обрядах и подвижничестве;

5. Рассмотреть критику традиции *хонгаку* школы Тэндай внутри самой этой школы, а также в сочинениях мыслителей других школ, и отклики на такую критику в текстах традиции *хонгаку*;

6. Выявить основные направления влияния традиции *хонгаку* школы Тэндай на синтоистские учения XII–XIV вв.

### ***Теоретическая основа исследования***

В основу диссертационного исследования положены теоретические разработки отечественных авторов: В.Г. Лысенко и В.К. Шохина (буддизм в Древней Индии), А.Н. Игнатовича, Е.А. Торчинова, К.Ю. Солонина, М.Е. Кравцовой (буддизм в Китае), А.Н. Игнатовича, А.Н. Мещерякова, Л.М. Ермаковой, Л.Б. Кареловой, А.А. Накорчевского, А.Г. Фесюна, Д.Г. Главевой, М.В. Грачева, Е.К. Симоновой-Гудзенко (японский буддизм, синтоизм, культура Японии, религии, общество и государство в Японии). Из теорий японских исследователей буддизма в наибольшей мере задействованы построения Тамура Ёсиро: (учение школы Тэндай в его связи с философским наследием Индии и Китая), Курода Тосио (религии, общество и государство в Японии IX–XIV вв.) и Накамура Хадзимэ (буддизм и основополагающие черты мировоззрения японцев).

### ***Методы исследования***

Исследование сочетает историко-философские и религиоведческие методы. При изучении источников традиции «исконной просветленности» используется метод моделирования; рассмотрение истории традиции *хонгаку* школы Тэндай ведётся, кроме того, методами интерпретации и реконструкции. Считая

корректное описание источников и последовательное изложение их содержания необходимой основой историко-философских построений, автор диссертации следует описательно-реконструктивному подходу при разборе содержания текстов школы Тэндай по «исконной просветленности». Сопоставление этих текстов с трудами Хо:нэн, Синран, Нитирэн и других японских мыслителей XII–XIII вв. ведется с помощью историко-сравнительного метода. В диссертации принят деятельностный подход в его религиоведческом применении: содержание памятников японской религиозно-философской мысли школы Тэндай рассматривается в связи с обрядностью этой школы, с участием ее храмов в политических событиях в Японии XII–XIII вв. Религиоведческая составляющая диссертационного исследования также строится по сравнительному принципу: в традиции *хонгаку* школы Тэндай выделяются отклики на проповеди других буддийских движений XII–XIII вв. и на их практические успехи в японской буддийской общине; также вычленяются связи между этой традицией и первыми опытами проповеди синтоизма в указанную эпоху.

Под **традицией** в диссертационном исследовании понимается совокупность обрядов и учений, жестко не привязанных к какой-то одной школе: таковы «таинства» (*химичу*), то есть прикладные знания об обряде, «созерцание» (*дзэн*), «памятование о будде Амида» (*нэмбуцу*). В японском буддизме школы достаточно четко отграничены одна от другой, тогда как традиции почти всегда пересекаются: часто один и тот же мыслитель принадлежит сразу к нескольким традициям.

Традиция *хонгаку* школы Тэндай также выходит за рамки своей школы. Тексты монахов Тэндай по «исконной просветленности» берут за основу учение «Лотосовой сутры» и его толкования в трудах наставников китайской школы Тяньтай и японской Тэндай; однако они опираются и на другие источники, прежде всего, на «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», изучавшийся в нескольких китайских и японских школах. Почитание «Лотосовой сутры», осмысляемое в традиции *хонгаку*, не было достоянием одной только школы Тэндай, а поддерживалось всеми школами. В текстах традиции *хонгаку* заметно

влияние других традиций: «таинств», амидаизма и Дзэн. Другие школы, в свою очередь, часто ставят те же вопросы и используют те же понятия, что были разработаны в традиции *хонгаку*.

Рассматривая религиозно-философские учения в единстве с деятельностью религиозных учреждений, сообществ и отдельных их представителей, автор диссертации для обозначения такой деятельности использует понятие буддийского **подвижничества** (соотв. яп. *сюгё:*). Это понятие шире, нежели буддийский «обряд» («обращение за прибежищем» к Будде, Учению и Общине по правилам, принятым в том или ином сообществе буддистов); «подвижничество» охватывает и обряд, и всевозможные действия вне обряда, которым приписывается положительное значение: способность приносить «пользу и выгоду в здешнем мире», а также вести к освобождению от страданий.

### ***Положения, выносимые на защиту***

1. Учение об «исконной просветленности» опирается на «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (понятие «исконной просветленности» как свойства сознания, делающего возможным подвижничество бодхисатвы) и на сутры, обосновывающие такое подвижничество, — «Лотосовую сутру», «Сутру о нирване», «Сутру цветочного убранства» и др. В Китае VII–VIII вв. учение об «исконной просветленности» разрабатывает школа Хуаянь (тождество мироздания со вселенским буддой), а под ее влиянием — также и школы Тяньтай (единство временного и вечного в природе будды и в природе человека, всегда способного продолжать «дело Будды»), Чжэньянь (единение подвижника с буддой в обрядовом действии) и Чань (путь к просветлению как осознание своей природы). В японском буддизме IX–XII вв. об «исконной просветленности» рассуждают Сайтё: и Ку:кай (учения о «становлении будды в нынешнем теле») Аннэн и Гэнсин (совмещение учения «Лотосовой сутры» с прикладными знаниями об обряде, совершаемом или ради «пользы и выгоды в здешнем мире», или ради возрождения в Чистой земле), а также Какубан (попытка заново объединить все виды буддийского подвижничества в рамках учения Сингон).

2. В японской религиозно-философской мысли XII–XIII вв.

традиция *хонгаку* школы Тэндай играет роль всеобъемлющего учебного изложения буддийской Дхармы, нацеленного на подготовку монаха или мирянина к подвижничеству бодхисаттвы; этой задаче подчинены способы работы с текстами канона и толкования основных понятий буддийского учения. «Созерцательный» подход, принятый в традиции *хонгаку*, берет за основу не учение, изложенное в каноне, а собственный опыт толкователя.

3. Традиция *хонгаку* школы Тэндай выстраивает особое понимание всех «Трех Сокровищ» буддизма: 1) Будда как временной и вместе с тем вечный — в каждом живом существе, готовом подвижничать ради других живых существ; 2) учение как единое и вместе с тем необходимо множественное, разное для разных людей и даже для одного и того же человека в разных случаях его жизни; 3) община сострадательных подвижников, осмысливающих любые действия (в обряде и вне его) как средства помощи всем живым существам в круговороте перерождений.

4. Новые буддийские учения XIII вв. (построения До:гэн, Синран, Нитирэн) близки к традиции *хонгаку* школы Тэндай на уровне постановки вопросов, но дают на эти вопросы другие ответы, отталкиваясь от учения Тэндай как слишком общего и отвлеченного. Каждый из основателей новых буддийских движений выбирает один из способов подвижничества в качестве «исключительного», а школа Тэндай признает все эти способы, но ни один из них не считает главным. Новые учения эта традиция оценивает как слишком узкие, доводящие до крайностей отдельные положения, взятые у нее самой.

5. Учения о богах *ками* в XII–XIII вв. заимствуют из традиции *хонгаку* школы Тэндай понятия для описания разновидностей богов и подходы к осмыслению взаимоотношений между человеком и божеством; в самой традиции *хонгаку* почитание богов составляет одну из важных частей того опыта, на основе которого толкуются учения, изложенные в буддийском каноне.

### ***Научная новизна исследования***

Впервые в отечественной науке целиком изучена одна из самых влиятельных традиций японского буддизма. На уровне теории исследование дает более полную и точную картину религиозной

философии на Дальнем Востоке, подробно разбирая учение, в спорах с которым складывались новые буддийские школы в Японии XII–XIII вв. и на которое в значительной мере опирались первые изложения теории синтоизма. Новизна на уровне метода заключается в том, что в рассмотрение берется не наследие отдельного автора или школы, а традиция в целом; применение деятельностного подхода при исследовании японских буддийских учений также является новым. Источниковедческий вклад состоит в переводе и подробном разборе текстов школы Тэндай, прежде мало изученных и в отечественной, и в западной науке.

### ***Научно-практическая значимость исследования***

Результаты исследования могут использоваться в учебных курсах по истории религиозной философии стран Востока, по буддизму, по культуре Японии; при подготовке учебников, хрестоматий, словарей по религиозной философии Востока; в исследованиях по религиям Японии, по буддизму, по религиозно-философским учениям Востока. Основные результаты исследования размещены в свободном доступе в сети Интернет: <http://trubnikovann.narod.ru/Hongaku.htm>.

### ***Апробация***

Диссертационное исследование подготовлено в рамках проекта «Учения об «исконной просветленности» (*хонгаку*) в японской философской мысли IX–XV вв.», поддержанного Российским гуманитарным научным фондом (проект № 08–03–00180а, 2008–2009 гг.). Издание исследования в виде монографии поддержано РГНФ (2010 г., издательство РОССПЭН). По теме диссертации сделаны доклады «Традиция “исконной просветленности” в школе Тэндай» на XII конференции «История и культура Японии» (Москва, РГГУ, 15–17 февраля 2010 г.) и «Созерцание сердца (*кансин*) и учение о будде Амида в японской буддийской школе Тэндай XI–XII вв.» на Третьей совместной научной конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 18–19 марта 2011 г.). Диссертация прошла обсуждение в Секторе восточных философий Института философии РАН.

### ***Структура исследования***

Диссертационное исследование состоит из введения, трех частей, поделенных на десять глав и 43 параграфа, и заключения.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ**

### **Часть 1. Источники учения об исконной просветленности**

#### **Глава 1.1. Сутры и трактаты**

**§ 1.1.1. Вопрос о «самости» в буддийской мысли Индии и Китая: два подхода к подвижничеству и к обучению.** Моделируя предысторию учения об «исконной просветленности», автор диссертации указывает на различие двух подходов. Один из них, свойственный буддистам и другим **шраманским** движениям, предполагает, что подвижник полностью переустраивает себя, «обретает то, чего никогда не имел». При другом, **брахманском** подходе ученик под руководством учителя открывает в себе свойства, которыми обладает изначально (прирожденные свойства потомка жреческой семьи — или же свойства любого существа, обладающего Атманом, вечной нерушимой «самостью»). Для буддистов учение об Атмане неприемлемо — исходя из их основополагающей установки на взаимозависимое возникновение.

С переходом к махаяне «брахманский» подход находит себе место и в буддизме. Главной целью становится не работа над собой, а подвижничество ради других. Готовясь к нему, ученик ищет в себе то свойство, что позволило бы ему сострадательно заботиться о других существах — самостоятельно или же сообща с буддами и бодхисаттвами, чью помощь подвижник привлекает путём обряда. Такое свойство может называться «природой будды», «зародышем Татхагаты» или «исконной просветленностью».

Китайский извод учения о «природе будды» складывался под влиянием споров о «неуничтожимой душе» и близких к ним дискуссий, в ходе которых буддийские наставники излагали своё учение на языке, хотя бы отчасти совместимом с языком более ранней

китайской философской мысли. Эта мысль не содержала понятия, сколько-нибудь близкого к Атману — «Я», отличному от изменчивой телесно-душевной природы человека. Предмет критики, столь важный для буддистов, и содержание этой критики долгое время оставались непонятными. В итоге в китайских буддийских школах особенную значимость получают сутры и трактаты, содержащие и рассуждения о «я» в обыденном смысле, и критический разбор этих рассуждений, и возражения учению об Атмане, и указания на иную, истинную «самость», обретаемую в ходе подвижничества. При этом работа над собой и забота о других рассматриваются в единстве. Когда буддийское подвижничество, направленное на себя и на других, обсуждается на китайском языке, то оно отсылает к двум направлениям китайской религиозной философии: к конфуцианству, чьё внимание направлено на должные действия человека по отношению к другим людям, и к даосизму, сосредоточенному на заботе человека о самом себе. Свой собственный путь буддисты оценивают как совмещающий «пользу для других и пользу для себя».

**§ 1.1.2. Вопрос о начале традиции «исконной просветленности».** Автор диссертации обсуждает взгляды разных исследователей на проблему начала данной традиции и обосновывает свой выбор: принять за точку отсчета те памятники, в которых появляется понятие «исконная просветленность» (本覺, *хонгаку*), а не другие, близкие к нему — «природа будды» (仏性, *буссё*), «зародыш Татхагаты» (如来藏, *Нёрайдзо*;) и др. Первым источником учения об «исконной просветленности» в китайском буддийском каноне выступает «Трактат о пробуждении веры в Махаяну»<sup>5</sup>. Традиция *хонгаку* школы Тэндай опирается также на «Лotosовую сутру» и на отдельные положения «Сутры о нирване», «Сутры цветочного убранства» и других махаянских сутр.

**§ 1.1.3. «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» и «Толкование к трактату о Махаяне».** В «Трактате» ставится задача

---

<sup>5</sup> 大乘起信論, кит. «Дачэн цисинь-лунь», яп. «Дайдзё: кисин-рон», ТСД 32, № 1666.

преодолеть «различающую», одностороннюю мысль» (離念, *ринэн*). И на уровне «истинной сущности», и на уровне «возникновения и уничтожения» любые предметы следует мыслить только соотносительно; сами эти уровни тоже бессмысленно обсуждать отдельно один от другого. Тожество сансары с нирваной «Трактат» берёт как познавательную установку, нужную для подвижничества: коль скоро круговорот рождений и смертей дан в опыте, то в этом опыте дана и нирвана как то, с чем круговорот соотносится, а значит, живые существа могут и должны обрести освобождение, и помогать им в этом — осмысленная и решаемая задача.

Верить в то, что каждое из живых существ может идти махаянским путём, позволяет определенное свойство сознания — «исконная просветленность». Оно соотносится с тремя другими свойствами сознания: непросветленностью (不覺, *фукаку*), начатым движением к просветлению (始覺, *сикаку*) и окончательным просветлением (究竟覺, *кукё:гаку*). Описание четырех свойств дополняет четыре «благородные истины» буддизма — о страдании, причине страдания, освобождении и пути к освобождению — показывая, как нужно их понимать, чтобы избежать односторонности.

Наряду с «Трактатом» в Японии использовали текст, который считается комментарием к нему, — «Толкование к трактату о Махаяне»<sup>6</sup>. Здесь работа ради освобождения других понимается в узком смысле — как обряд, нацеленный на «пользу и выгоду в этом мире», на избавление людей от болезней, голода, смуты и др. Речь идёт о том, как подвижнику подготовиться к обряду, чтобы достичь единства с буддой (или другим почитаемым существом) и обратиться к его чудесным силам на помощь людям. «Исконная просветленность» в «Толковании», в отличие от «Трактата», оказывается не свойством, а «истинной сущностью» сознания.

#### § 1.1.4. «Лотосовая сутра» и «Сутра о нирване». В учении

---

<sup>6</sup> 釈摩訶衍論, яп. «Сяку Махээн-рон», ТСД 32, № 1668.

школы Тэндай «Лотосовая сутра»<sup>7</sup> противопоставляется другим проповедям Будды как истинная и окончательная — предварительным, «уловочным». Для традиции *хонгаку* наибольшее значение имеют строки из главы II («Уловки»): «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, поэтому “знак” миров — вечное существование» (ТСД 9, 9b, пер. А.Н. Игнатовича). «Дхарма», вечное истинное знание Будды, обладает теми же качествами, что и «дхармы», составные части изменчивого опыта живого существа, а потому «миры», создаваемые сознанием, вечны в своей изменчивости.

На «Лотосовой сутре» основана картина познавательного опыта, принимаемая в традиции *хонгаку*, а именно, «три тысячи миров»: десять миров возможного перерождения (от «подземных темниц» до мира будд), содержащиеся один в другом (всего сто миров), подразделяемые на три области (ближайшую, ближнюю и дальнюю, всего — триста областей) и рассмотренные с десяти «точек зрения» (всего три тысячи точек зрения). Главный способ подвижничества в традиции *хонгаку* состоит в том, чтобы созерцать эти три тысячи в «едином мгновении мысли». Кроме того, из «Лотосовой сутры» берется учение о Будде Шакьямуни как временном, «историческом», и вместе с тем вечном (глава XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты»), и установка на то, что достичь освобождения может каждое живое существо независимо от уровня познавательных способностей и от тяжести дурных деяний (главы XII, «Девадатта», и XX, «Бодхисаттва Никогда Не Презирающий»). Сутра изучается с опорой на толкования китайских наставников школы Тяньтай, прежде всего, Чжи (538–597). Из его трудов берется различение «врат следа», вводных проповедей сутры, и «исконных врат», её основных наставлений. Эти два понятия в традиции *хонгаку* относятся не только к «Лотосовой сутре», но обозначают два взаимодополняющих пути познания: первый ведет от явлений к сущности, второй возвращается от сущности к явлениям.

---

<sup>7</sup> 法華經, кит. «Фахуа-цзин», яп. «Хоккэ-кё:», тж. полн. «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», 妙法蓮華經, кит. «Мяофа лянхуа-цзин», яп. «Мё:хо: рэнгэ-кё:», ТСД 9, № 262.

**«Сутра о нирване»<sup>8</sup>** выступает как источник учения о «природе будды» с её четырьмя свойствами: «вечностью, блаженством, самостью и чистотой» (ТСД 12, 523а). Эти свойства, согласно сутре, необходимо предполагаются, когда о мире рождений и смертей говорят как о непостоянном, полном страданий, лишенном самости и замутнённом страстями. Когда для одного и того же познаваемого предмета учитываются тот и другой ряды свойств, то достигается истинная, «срединная» точка зрения. В традиции *хонгаку* на эти рассуждения ссылаются тогда, когда указывают, что весь обыденный опыт непросветленного существа ведёт к познанию истины. Вместе с тем, на «Сутре о нирване», может основываться и критика учения об «исконной просветленности» (см. § 3.1.3).

**§ 1.1.5. «Сутра цветочного убранства» и «Сутра совершенного пробуждения».** На «Сутру цветочного убранства»<sup>9</sup> опиралась китайская школа Хуаянь, чьи разработки во многом повлияли на наставников школы Тяньтай в Китае и Тэндай в Японии. В традиции *хонгаку* из «Сутры цветочного убранства» обычно цитируется глава XVI, а именно, два её положения: 1) «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны» (ТСД 9, 465с) и 2) «Если человек хочет познать до конца все множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот это: сердце само создает всевозможных татхагат» (ТСД 9, 466а). Когда сознающее сердце выстраивает себе познаваемый предмет, в точности соответствующий его природе, то итог такой деятельности и называется «буддой».

**«Сутра совершенного пробуждения»<sup>10</sup>** тоже была источником учения Хуаянь. Понятие «совершенного пробуждения» близко к понятию «исконной просветленности». В сутре обсуждаются вопросы, следующие из признания всякого живого существа тождественным будде; ответы на них даются исходя из учения о «пустоте». В традиции *хонгаку* из «Сутры совершенного пробуждения» цитируется отрывок: «С самого начала следует понимать, что для живых существ изначальное состояние Будды,

---

<sup>8</sup> 涅槃經, кит. «Нэпань-цзин», яп. «Нэхан-гэ:», ТСД 12, № 374.

<sup>9</sup> 華嚴經, кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё:» ТСД 9, № 278, ТСД 10, № 279.

<sup>10</sup> 円覺經, кит. «Юаньцзюэ-цзин», яп. «Энкаку-кё:», ТСД 17, № 842.

рождение, смерть, нирвана есть лишь нечто подобное вчерашнему сну» (ТСД 17, 915а, пер. К.Ю. Солонина). Если такое понимание достигнуто, то дальнейшие построения, касающиеся «природы будды» или «самости», «души», оказываются вполне законными.

§ 1.1.6. «Сутра о сосредоточении на Цветке Лотоса»<sup>11</sup> не входит в издания буддийского канона; вероятно, она появилась в Японии в IX в., и всё ее содержание сводилось к стихотворной «Похвале исконной просветленности»<sup>12</sup>. Стихотворение представляет собой обращение за прибежищем к Будде, Учению и Общине; своё сердце подвижник мыслит как тождественное будде в «теле Дхармы». В этом же сердце пребывают пять будд и 32 бодхисаттвы, чтимые в «тайном учении», то есть сердце оказывается мандалой, основным предметом для сосредоточенного созерцания. Почитаемые существа образуют общину, у которой подвижник ищет помощи в обряде. Итак, все «Три Сокровища» человек находит в самом себе, что и позволяет ему заботиться о других.

Рассмотренные тексты буддийского канона, при всех различиях между ними, следуют одной общей установке. Они показывают, что в опыте непросветленного существа не просто есть условия для будущего просветления — но в нём уже есть и Будда, и учение, и община, коль скоро это не просто человеческий опыт, а **опыт буддиста**. Такие построения закономерно выдвигаются на первый план в случаях, когда базовые положения буддийского учения — о потоке дхарм, о взаимозависимом возникновении и другие — обращаются к человеку, для которого буддийские наставления и буддийский обряд стали частью его обыденного мира. Тексты, ставшие источниками учения об «исконной просветленности», учат осмыслять набранную инерцию почитания «Трёх Сокровищ», преодолевать «односторонность мысли» в этой области, и главное — показывают, как человек может использовать этот опыт для своего освобождения и для помощи всем живым существам.

## Глава 1.2. Учения об «исконной просветленности» в Китае

<sup>11</sup> 蓮華三摩經, «Рэнгэ-кё: саммай-кё:».

<sup>12</sup> 本覺讚, «Хонгаку-сан».

**§ 1.2.1. Подходы к теме «исконной просветленности» в китайской буддийской мысли.** Об «исконной просветленности» в Китае учили наставники школ Хуаянь (яп. Кэгон) и Тяньтай (яп. Тэндай), а также Чань (яп. Дзэн) и Чжэньянь (яп. Сингон). Все они опирались на «Трактат о пробуждении веры» и соединяли его положения с учениями основополагающих текстов своих школ.

Хуаянь мыслит просветление как мгновенное осознание вечного тождества подвижника с буддой. Тяньтай делает упор на то, что подвижник остаётся в непостоянном мире, помогая всем существам достичь освобождения. С точки зрения Хуаянь, внутренняя природа живого существа полностью блага, как блага природа будды. Школа Тяньтай учитывает дурное в природе живого существа и признает, что в природе будды также есть «дурное»: иначе непонятно, как будда может сострадать непросветленным существам. В китайском буддизме эти два подхода обсуждаются не только в полемике между школами Хуаянь и Тяньтай, но и в спорах внутри школы Тяньтай.

Учение Чань во многом близко к Хуаянь, но в целом для Чань характерны отход от теорий и поиски нового языка, напрямую подводящего ученика к «озарению». Представление о живом существе как уже внутренне просветленном присутствует и здесь. Навести ученика на озарение может любой образ, звук, событие, и приятие обыденной действительности здесь также можно проследить.

«Тайное учение» в Китае выросло из осмысления буддизма как пути к обретению различных благ в здешней земной жизни. Учение о просветленной природе всех существ служило обоснованию обряда: по сути своей все существа в мире едины, а значит, действия одного (монаха, совершающего обряд) могут непосредственно сказываться на состоянии других (например, больной исцеляется). Коль скоро целью было зримое «чудо», то и просветленность мыслилась не только как внутренняя, но и как проявленная вовне.

**§ 1.2.2. Школа Хуаянь: исконная просветленность как свойство и как сущность.** По учению Сяньшоу Фацзана (643–712), истинная сущность живого существа не тождественна исконной просветленности. Первая постоянно равна себе, а вторая проявляется

в ходе преодоления заблуждений<sup>13</sup>. Фацзан различает «неизменную истинную сущность», одинаковую у всех вещей, и «истинную сущность в данных условиях», в каком-то из её проявлений. Неизменное сознание испускает «семена», из них складывается непостоянный мир, но просветленность сознания сохраняется и в «семенах» как их природа<sup>14</sup>. Поэтому живое существо, мысля этот текучий мир, тем самым получает опыт познания неизменной истины.

**Цинлян Чжэнгуань** (738–839) подчеркивает, что в едином сознании-сердце нет разницы между буддой и живым существом: постижение сердца называют «буддой», а заблуждения сердца – «живым существом», но сущность их одна и та же<sup>15</sup>. По Чжэнгуаню, одна и та же сущность у сознающего существа называется «природой будды», а у познаваемого предмета — «природой дхарм»<sup>16</sup>. В этом вопросе он расходится с Мяолэ Чжаньжанем из школы Тяньтай. По Чжаньжаню, вещи, не имеющие чувств и сознания, — травы, деревья, камни, — всё равно имеют «природу будды»<sup>17</sup>. Для Чжэнгуаня важна разница между сознающим «сердцем» и познаваемыми предметами, вторичными по отношению к «сердцу». В рамках его учения о познании для сознающего другие живые существа попадают в тот же мир, что и предметы, лишённые сознания. Это неприемлемо для Чжаньжана, поскольку для него принципиально множество сознаний, множество «сердец». Ведь иначе непонятно, как одно существо может заботиться об освобождении другого.

**Гуйфэн Цзунми** (780–841) в «Предисловии к собранию истоков

---

<sup>13</sup> «Записки о значениях Трактата о пробуждении веры в Махаяну», 大乘起信論義記, кит. «Дачэнь цисинь-лунь ици», ТСД 44, № 1846, 256а.

<sup>14</sup> «Сочинение о пяти учениях по Сутре цветочного убранства», 華嚴五教章, кит. «Хуаянь уцзяо-чжан», ТСД 45, № 1866, 485с.

<sup>15</sup> «Толкование к Сутре цветочного убранства», 華嚴經疏, «Хуаянь-цзин-шу», ТСД 35, № 1735, 658с.

<sup>16</sup> «Ключ к дополнительным значениям в продолжение толкования Сутры цветочного убранства», 華嚴經隨疏演義鈔, кит. «Хуаянь-цзин суйшо яньи-сяо», ТСД 36, № 1736, 190b.

<sup>17</sup> Мяолэ Чжаньжань, «Широкое наследие передачи помощных деяний прекращения и постижения» (止觀輔行伝弘決, кит. «Чжигуань фусин-чжуань гуанцзюэ»), ТСД 46, № 1912, 152а); «Алмазный резец» (金剛鐮, кит. «Цзиньган-би»), ТСД 46, № 1932, 784b).

чаньских истин»<sup>18</sup> называет «истоком» исконно-просветленную истинную природу живых существ, она же «природа будды». В «Трактате о началах человека»<sup>19</sup> Цзунми отождествляет «исконную просветленность» с истинным «сознанием» («сердцем»), «природой будды» и «вместилищем Татхагаты»; Цзунми понимает ее уже не как свойство, а как сущность.

**§ 1.2.3. Школа Тяньтай: непостоянство явлений, присущее «природе будды».** Хотя в японской школе Тэндай начало ее учения об «исконной просветленности» было принято относить ко времени жизни основателей китайской школы Тяньтай, **Наньюэ Хуэйсы** (515–577) и **Тяньтай Чжи** (538–597), на деле тема «исконной просветленности» появляется в учении Тяньтай не ранее VII–VIII вв. под влиянием школы Хуаянь.

Чжи выделяет созерцание «трех тысяч миров в единой мысли» как основной вид подвижничества (по «Лотосовой сутре») <sup>20</sup>, принимает установку «Сутры цветочного убранства» на тождество «сердца, будды и живых существ»<sup>21</sup> и формулирует учение о «дурном в природе будды»<sup>22</sup> — все эти построения в дальнейшем лягут в основу традиции *хонгаку*. Из понятий, близких к «исконной просветленности», для Чжи главным оказывается «истинный знак» из «Лотосовой сутры». При тождестве дхарм с «истинным знаком» не только «истинный знак» выступает как сущность дхарм, но и дхармы — как сущность «истинного знака»<sup>23</sup>. Чжи предписывает избегать «продольного» (диахронного) и «поперечного» (синхронного) подходов<sup>24</sup>: неверно, что сущность предшествует явлениям, и неверно, что она пребывает в них как одновременная с ними; то и другое

---

<sup>18</sup> 禪源諸詮集部序, кит. «Чаньюань чжуцюань цзибусюй», ТСД 48, № 2015.

<sup>19</sup> 原人論, кит. «Юань жэнь-лунь», ТСД 45, № 1886.

<sup>20</sup> В «Махаянском прекращении неведения и постижении сути», 摩訶止觀, кит. «Мохэ чжигуань», ТСД 46, № 1911, 54а.

<sup>21</sup> Там же. ТСД 46, 9а.

<sup>22</sup> «Сокровенные значения Внимающего Звукам», 觀音玄義, кит. «Гуаньинь сюань», ТСД 34, № 1726, 882с.

<sup>23</sup> «Сокровенные значения Цветка Дхармы», 法華玄義, кит. «Фахуа сюань», ТСД 33, № 1716, 783а.

<sup>24</sup> «Махаянское прекращение и постижение», ТСД 46, 54а

возможно обсуждать лишь в единстве.

**Мяолэ Чжаньжань** (711–782) вслед за Чжию толкует «неизменную истинную сущность» и «истинную сущность в данных условиях» соотносительно<sup>25</sup>. Чжаньжань подчеркивает, что у всякой мыслимой вещи есть не только сущностная, но и видимая природа. Оба свои свойства, постоянство и непостоянство, сознание придает всем познаваемым предметам. Отсюда следует, что люди всякий раз мыслят просветленного Будду по своей непросветленной мерке. Учение Чжаньжана может быть основой для буддизма как религии поддержания существующего порядка вещей — но неясно, как оно может быть основой для религии освобождения. Подвижничество, по Чжаньжаню, — это путь к осознанию единства мира, где неразрывно соединяются истинное и ложное, дурное и благое.

**§ 1.2.4. «Исконная просветленность» и споры внутри школы Тяньтай в X–XI вв.** Тексты, созданные в ходе этих споров, не были широко задействованы в Японии, но в них ставятся вопросы, важные и для понимания рассуждений японских мыслителей. **Сымин Чжили** (960–1028) старается показать, как трудности, связанные с «исконной просветленностью», можно разрешать исходя из учения Тяньтай, без опоры на учение Хуаянь. Он спорит с той точкой зрения, что истинное познание нацелено на поиски единой природы во всех вещах, и настаивает, что истинная природа есть у множественных вещей. Как сознающее сердце, так и сознаваемые предметы «едины» в том смысле, что сочетают в себе единство и множественность, истину и заблуждение, «основу» (сущность) и «дела» (явления). Самого Чжили упрекали в том, что он следует «пути Капилы», то есть учению древнеиндийской школы Санкхья о первопричине: если в каждом явлении содержится сущность, значит, «причина существует внутри результата», — и наоборот. Это, на взгляд критиков Чжили, противоречит учению о взаимозависимом возникновении.

В учениях китайских школ выявилось важнейшее противоречие махаянского учения. Чтобы заботиться о других живых существах, подвижнику нужно исходить из двух предпосылок: во-первых, сам он исконно имеет природу будды, а значит, может помогать другим,

---

<sup>25</sup> «Алмазный резец», ТСД 46, 782с.

подобно Будде; во-вторых, эти другие тоже имеют природу будды, и значит, подвижник может надеяться спасти их. Но если другие — такие же, как он сам, то зачем им нужна его помощь? Одна и та же теория обосновывает путь бодхисаттвы и обесмысливает его. Обойти это противоречие можно было несколькими способами. Школа Хуаянь и её единомышленники в школе Тяньтай учили о сущности живого существа, истинной и полностью свободной, и относили вопрос о непросветленной природе того же существа на уровень явлений, призрачных мнений. Мыслители школы Тяньтай сосредоточились на обосновании подвижничества за счёт совмещения истинного и ложного, благого и дурного в сущностной природе любого существа — и отказались обсуждать просветление как следующее за подвижничеством или как одновременное с ним.

### **Глава 1.3. Учения об исконной просветленности в Японии до XII в.**

**§ 1.3.1. Сайтё: и Ку:кай о «становлении будды в нынешнем теле» подвижника.** Учение об «исконной просветленности» в Японии появляется на рубеже VIII–IX вв., в трудах Сайтё: и Ку:кай. В сочинениях Сайтё:, основателя школы Тэндай, главная тема — место буддийской общины в мире и в государстве, задачи и ответственность человека, идущего путем бодхисаттвы. Японцы, по Сайтё:, обладают «совершенными» способностями, соразмерными учению «Лотосовой сутры»; им подобает соблюдать «заповеди бодхисаттвы», исходящие от будды в «теле Дхармы», которого Сайтё:, следуя «Лотосовой сутре», отождествляет с Буддой Шакьямуни<sup>26</sup>. Эти заповеди тождественны «природе будды»: через них подвижник становится буддой не только на уровне сознания, но и на уровне тела<sup>27</sup>. Воспитание и подвижничество, по Сайтё:, имеют целью подготовить монаха к труду по «защите страны»<sup>28</sup>. Как и Чжаньжань, Сайтё: видит

<sup>26</sup> 菩薩戒, *босацукай*. Эти 58 заповедей даны в «Сутре о сетях Брахмы» (梵網經, кит. «Фанвань-цзин»), яп. «Боммо:-кё:», ТСД 24, № 1484).

<sup>27</sup> «О смысле вручения заповедей бодхисаттвы» 授菩薩戒義, «Дзю босацукай-ги», ТСД 74, № 2378.

<sup>28</sup> «Правила для учеников Горной школы», 山家学生式, «Сангэ гакусё:-сики», ТСД 74, № 2377.

цель подвижничества не в выходе за пределы мира обыденного опыта, а в заботе об этом мире.

**Ку:кай** (774–835), основатель школы Сингон, как и Сайтё:, называет итог подвижничества словами «стать буддой в нынешнем теле» (*сокусин дзё:буцу*). По Ку:кай, будда в теле Дхармы и подвижник в смертном теле имеют одни и те же шесть первоначал (земля, вода, огонь, ветер, небо и сознание); тождество подвижника и будды осуществляется при обряде за счет особых телесных, речевых и мысленных действий. Всю жизнь в непостоянном мире Ку:кай понимает как обряд, где вселенский будда являет себя в любом единичном живом существе, предмете, событии<sup>29</sup>. Для Сайтё: главный пример «становления будды в нынешнем теле» дан в «Лотосовой сутре», где Девочка-Дракон в один миг обретает просветление; буддой становится существо, которое ещё мгновение назад **не было** буддой.

В сочинениях Ку:кай одна из главных тем — соотношение «тайного» учения школы Сингон со всеми остальными, «явными» учениями. Например, в «Драгоценном ключе к тайному хранилищу»<sup>30</sup> Ку:кай показывает, что: все «явные» школы так или иначе осмыслиют «истинную сущность», но их построения недостаточны, а полную истину открывает только «тайное учение». Идеи Ку:кай были усвоены «тайным учением» школы Тэндай в конце IX в. и в X в., а уже оттуда они перешли в традицию *хонгаку*.

**§ 1.3.2. Наставники школы Тэндай IX–XI вв.: учение «Лотосовой сутры» и обоснование обряда.** Ученики Сайтё: в первой пол. IX в. уточняли его понимание слов «стать буддой в этом теле» и согласились в том, что даже частичное «становление будды» может быть основой для сострадательного подвижничества. При **Эннин** (794–864) и **Энтин** (814–891) в школе Тэндай шла разработка «таинств». Многие темы, уже затронутые в трудах Сайтё: и развиваемые затем в традиции *хонгаку*, обсуждают также и Эннин, и Энтин. Однако развернутого учения об «исконной просветленности» у них ещё нет. Разработку этого учения начинает **Аннэн** (ок. 841 – ок.

---

<sup>29</sup> Эту точку зрения Ку:кай обосновывает в сочинении «Значение слов “Стать буддой в этом теле”», 即身成仏義, «Сокусин дзё:буцу-ги», 817 г., ТСД 77, № 2428.

<sup>30</sup> 秘藏宝鑰, «Хидзо: хо:яку», 830 г., ТСД 77, № 2426.

889). По Аннэн, Будда Шакьямуни из «Лотосовой сутры» тождествен всем буддам, он проповедует Дхарму всюду и всегда; Аннэн усваивает то понимание будды, которое излагал Ку:кай, но обосновывает его исходя из «Лотосовой сутры». По Аннэн («Беседы об учениях и временах»<sup>31</sup>, ТСД 75, 378с), наставник, говоря о тождестве истины и заблуждения, нирваны и сансары, описывает ученику его будущий подвижнический опыт; в мире непостоянства такие рассуждения имеют смысл только в рамках обучения. Эту поправку мыслители традиции *хонгаку* будут опускать, что даст их критикам повод обвинять их в отрицании подвижничества. В «Подробно изложенном всеобъемлющем руководстве по принятию заповедей бодхисаттвы»<sup>32</sup> Аннэн, вслед за Сайтё:, обсуждает особые свойства махаянских заповедей. Коль скоро заповеди исходят от будды, а будда их не нарушает, то и подвижник не может их нарушить. Принять заповеди могут все существа; намерения, направленные на «пользу для других», важнее буквального следования заповедям.

Во второй половине X в. Тэндай становится мощной политической силой, уже не служит государству, а выступает его частью — самым влиятельным «храмовым домом». Наибольший вклад в развитие учения Тэндай в X–XI вв. внесли **Рё:гэн** (912–985), **Гэнсин** (942–1017) и **Какуун** (953–1007). В «Собрании сведений о возрождении»<sup>33</sup> Гэнсин дает развернутое учение о почитании будды Амида. Все миры, от «подземных темниц» до мира будд, по Гэнсин, едины, потому что все непросветленные существа спасены по Изначальному обету будды Амида. При **Ко:кэй** (977–1049) и **Рэндзицубо: Сё:хан** (996–1077), вероятно, определяется круг наставлений школы Тэндай, которые передавались изустно. Сюда вошло и учение об «исконной просветленности»

**§ 1.3.3. Обобщение обрядовых знаний у Какубан.** На рубеже XI–XII вв. **Какубан** (1095–1143) соединяет «тайнства» и амидаизм, старается заново свести в систему все обрядовые знания, передаваемые в Японии. Он обращается за наставлениями и к

<sup>31</sup> 教時問答, «Кё:дзи мондо:», ТСД 75, № 2395а.

<sup>32</sup> 普通授菩薩戒広釈, «Фуцу: дзюбосацукай ко:сяку», ТСД 74, № 2381.

<sup>33</sup> 往生要集, «О:дзё:ё:сю:», 985 г., ТСД 84, № 2682.

монахам Тэндай, хотя порой и критикует их. В «Стихах о собственной просветленности единого сердца»<sup>34</sup> Какубан спорит с приверженцами Тэндай, говоря, что сострадательная забота о других не оправданна, если подвижник сам не достиг совершенства. В «Покаянных признаниях в молельне Тайного Величия»<sup>35</sup> Какубан ведет речь о покаянии, которое должно предшествовать обрядовой работе. Подвижник исповедуется перед «зеркалом собственного сердца», в котором изначально пребывают все будды (ср. § 1.1.6). Сердце содержит в себе все миры, поэтому кается подвижник не за одного себя, а за всех обитателей всех миров.

Японские мыслители IX–XI вв. обсуждают исконную природу живого существа как то, что, что позволяет ему подвижничать ради других. Сайтё: рассматривает эту исконную природу с точки зрения способности к усвоению учения «Лотосовой сутры», в контексте воспитания монаха для службы по «защите страны» и в связи с «заповедями бодхисаттвы». Ку:кай исследует тождество живого существа с буддой на уровне их общего «телесного» устройства, выявляемого в обрядовых действиях; кроме того, для него сущностная природа всех существ важна как предмет познания, частично доступный всем учениям, но в полной мере — только «тайному». Аннэн соединяет подходы Сайтё: и Ку:кай, причём обсуждает единение подвижника с буддой на двух уровнях: как желаемое (для освобождения) и как уже данное (для обряда). Гэнсин развивает учение школы Тэндай о единстве помраченных миров и мира будд в рамках рассуждений о будде Амида и его всеобъемлющем обете. К началу XII в. и в школе Тэндай, и в других школах (например, в Сингон, как видно по трудам Какубан) назревает потребность обобщить разрозненные наставления, передаваемые изустно, и заново обосновать подвижничество в обоих его видах: как путь к освобождению и как способ достижения мирских благ.

## Часть 2. Традиция «исконной просветленности» школы

---

<sup>34</sup> 一心自覚頌, «Иссин дзикаку-дзю», ок. 1135–1139 гг.

<sup>35</sup> 密巖院発露懺悔文, «Мицугон-ин хацуро дзангэ-но мон», ок. 1135–1139 гг.

## Тэндай

### Глава 2.1. Обзор содержания основных памятников, вопросы их датировки и авторства

**§ 2.1.1. Место наставлений по «исконной просветленности» в учении Тэндай.** В учении школы Тэндай конца XI в. можно выделить три уровня. Первый доступен для монахов других школ и для мирян. Второй предназначен для всех монахов, учащихся в Тэндай. Третий, самый закрытый, существует в виде нескольких наставнических традиций, где учитель передает учение изустно лишь одному ученику. К третьему уровню относится традиция *хонгаку*.

**§ 2.1.2. Начало записи текстов по «исконной просветленности».** В ходе устного обучения ученики школы Тэндай делали короткие записи на «разрезной бумаге», *киригами*, и первые письменные памятники традиции *хонгаку* представляют собой подборки таких заметок. Вслед за Тамура Ёсиро: автор диссертации относит запись первых сборников по «исконной просветленности» к рубежу XI–XII вв. Их целью было преодоление разобщенности наставнических традиций. Во второй пол. XII в. запись устного наследия Тэндай оказывается еще более значимой, так как в пору междоусобиц этому наследию грозило уничтожение. Составители записей неизвестны, датировать сборники текстов традиции *хонгаку* можно лишь приблизительно, исходя из того, на какие новые явления в жизни японской буддийской общины они откликаются.

**§ 2.1.3. Становление традиции в 1100-1150-е гг. «Собрание главных нитей исконной основы»<sup>36</sup>,** краткий учебник школы Тэндай, разбирает учения о первичности Будды Шакьямуни по отношению к другим буддам, о единстве «пяти времен» в «едином веке Будды», о взаимопроникновении «десяти миров» и о созерцании знака «4» — простом обряде, равнозначном почитанию «Лотосовой сутры» и молению к будде Амида. **«Собрание многочисленных значений совершенного»<sup>37</sup>** обсуждает «созерцание сердца» (觀心,

<sup>36</sup> 本理大綱集, «Хонри дайко:-сю:», приписывается Сайтё: / Хонгаку 1973. С. 7–22.

<sup>37</sup> 円多羅義集, «Эн тара ги-сю:», приписывается Эннин.

кансин) как источник истинного знания и «становление будды в нынешнем теле».

**§ 2.1.4. Дальнейшее расширение традиции в 1150-е — 1200-е гг.** Четче обозначаются границы учения об «исконной просветленности»; появляется несколько новых тем. В «Подборке важных сведений школы Цветка Дхармы и небесной Опоры об учении Бычьей Головы»<sup>38</sup> десять отрывков разного содержания объединяет задача обоснования обрядов школы Тэндай. Отчасти «Подборка» совпадает по составу с «Пятичастным наследием»<sup>39</sup>. В «Развернутой похвале исконной просветленности»<sup>40</sup> стихи из «Сутры о сосредоточении на Цветке Лотоса» (см. § 1.1.6.) воспроизведены с добавлением новых мотивов, в том числе отсылки к учению «Сутры цветочного убранства» о тождестве человеческого сердца, будды и всего множества живых существ. «Толкование к похвале исконной просветленности»<sup>41</sup> комментирует «Развернутую похвалу» в виде беседы наставника с учеником. Здесь впервые явно высказана главная установка традиции *хонгаку* — на «исконную просветленность» не как сущность в отличие от явлений, а как сущность, присутствующую в каждом из явлений.

**§ 2.1.5. Отклик на распространение учений Дзэн и Дзё:до; систематизация учения об «исконной просветленности» в 1200-е — 1250-е гг.** Мыслители школы Тэндай систематизируют учение об «исконной просветленности» и определяют отношения между ним и учениями Дзэн и Дзё:до. «Созерцание истинной сущности»<sup>42</sup>, вероятно, было составлено для мирян как руководство к самостоятельным подвижническим упражнениям. Сосредоточение на «истинной сущности», она же «исконная просветленность», здесь описано как универсальный обряд, столь же простой, как молитва к будде Амида, но более действенный. Текст содержит явные

<sup>38</sup> 天台法華宗牛頭法門要纂, «Тэндай Хоккэ-сю: Годзу: хо:мон ё:дзан», приписывается Сайтё: / Хонгаку 1973. С. 23–40.

<sup>39</sup> 五部血脈, «Гобу кэтимяку», приписывается Сайтё:.

<sup>40</sup> 註本覺讚, «Тю: хонгаку-сан», приписывается Рё:гэн / Хонгаку 1973. С. 97–100.

<sup>41</sup> 本覺讚釈, «Хонгаку-сан-сяку», приписывается Гэнсин / Хонгаку 1973. С. 101–118.

<sup>42</sup> 真如觀, «Синнёкан», приписывается Гэнсин / Хонгаку 1973. С. 119–150.

возражения наставникам Дзэн и скрытую полемику с приверженцами школы Дзё:до. «Тридцать четыре заметки»<sup>43</sup> представляют собой словарь по учению об «исконной просветленности». Здесь в полной мере признана просветленность любого живого существа в его конечной, смертной природе.

**§ 2.1.6. Соотнесение традиции «исконной просветленности» с другими учениями в 1250-е — 1300-е гг.** В «Наследии храма Сючань»<sup>44</sup> подробный обзор учения Тэндай о подвижничестве поделен на четыре раздела: 1) Созерцание триединства истин («пустой», «временной» и «срединной»); 2) Соотношение «сердца» и познаваемых предметов; 3) «Прекращение неведения и постижение сути»; 4) Глубокие значения «Лotosовой сутры». Их усвоение имеет три «слоя»: «учение» как таковое, «подвижничество», то есть практическое применение учения, и «свидетельство» — подтверждение учения в опыте. В «Наследии» много места уделено почитанию «Лotosовой сутры»: составители, в частности, показывают, что бунтарское учение Нитирэн, также основанное на этой сутре, по сути, не предлагает ничего, чего бы не было в учении Тэндай. «Пестрое собрание подвижничьего света»<sup>45</sup> выстраивает свою версию истории школы Тяньтай в Китае и Тэндай в Японии. Здесь, как и в нескольких других текстах традиции *хонгаку* второй половины XIII в., разрабатывается классификация всех буддийских учений по «четырем уровням роста»: 1) учения, бывшие до «Лotosовой сутры», 2) проповедь начальных глав этой сутры («врата следа»), 3) проповедь ее же заключительных глав («исконные врата») и 4) «прекращение неведения и постижение сути». «Прекращение и постижение», оно же «созерцание сердца», оказывается источником более совершенной истины, чем даже «Лotosовая сутра». «Совершенным» знанием могут обладать и монахи-книжники, и подвижники «созерцания», и верующие в будду Амида, и люди, кто

---

<sup>43</sup> 三十四箇事書, «Сандзю:сика-но котогаки», приписывается Гэнсин / Хонгаку 1973. С. 151–186.

<sup>44</sup> 修禪寺決, «Сюдзэндзи-кэцу», приписывается Сайтё: / Хонгаку 1973. С. 41–96.

<sup>45</sup> 漢光類聚, «Канко: руйдзю:», приписывается Тю:дзин (忠尋, 1065–1138) / Хонгаку 1973. С. 187–286.

только слушает какие-то учения, но не понимает их. Установка на универсальность наставлений Тэндай сохраняется и здесь.

**§ 2.1.7. Дальнейшая систематизация учения в 1300-е — 1350-е гг.; завершение традиции «исконной просветленности» в 1350-е — 1400-е гг.** Наставники Тэндай комментируют созданные ранее изложения учения об «исконной просветленности»; составители текстов начинают подписывать их своими именами. В дальнейшем традиция *хонгаку* в школе Тэндай почти не изменяется по содержанию. Конец традиции приходится на рубеж XVII–XVIII вв., когда монахи школы Тэндай Мё:рю: Дзидзан и Рэйку: Ко:кэн переосмыслили ее учение и отказались от установки на «исконную просветленность».

Согласно периодизации Ханано Митиаки, большую часть текстов школы Тэндай по «исконной просветленности» следует сдвинуть на 50–100 лет раньше по сравнению с приведенными выше датировками. По мнению исследователя, в школе Тэндай в начале IX в. существовала также более ранняя, амидаистская традиция *хонгаку*, представленная «Собранием кратких сведений о созерцании сердца» и «Созерцанием истинной сущности» (в данном случае Гэнсин признаётся автором этих текстов). Такая периодизация позволяет проследить непрерывность школьной традиции Тэндай — от Гэнсин до памятников XIV в., чьё авторство и датировки считаются достоверными. Но, на взгляд автора диссертации, периодизация Тамура Ёсиро: более убедительно соотносит тексты традиции *хонгаку* с событиями вне школы Тэндай. В частности, «Созерцание истинной сущности» едва ли предвосхищало (за 200 лет) учения об одном единственно-действенном обряде; скорее, оно стало откликом на проповеди наставников Дзэн и Дзё:до.

Основные памятники традиции *хонгаку* школы Тэндай создавались в ходе постепенной записи ее устных наставлений. С достаточной точностью возможно расположить тексты в хронологической последовательности, ориентируясь по их содержанию, прежде всего — по тому, на какие новые явления в общественной мысли Японии они так или иначе откликаются.

Составление сборников поначалу, в XII в., преследовало цель сберечь учение Тэндай от уничтожения в пору смут. Затем, в XIII–XIV вв., сборники и крупные связные тексты должны были поддерживать положение теории Тэндай как всеобъемлющей, содержащей все основные разделы буддийского учения, свободной от крайностей, особенно подходящей для японцев, и в то же время сохраняющей в себе лучшее наследие индийского и китайского буддизма.

## **Глава 2.2. Общие черты сочинений по «исконной просветленности»**

**§ 2.2.1. Язык и стиль.** Общепринятый язык японских буддийских учёных трактатов в традиции *хонгаку* несколько упрощается — исходя из учебного назначения текстов. Лишь иногда задействуется стиль изящной буддийской прозы, в подражание Сайтё: или Гэнсин. Стихотворения в памятниках традиции *хонгаку* близки как к стихам Какубан начала XII в., так и к сочинениям монахов-поэтов XIII в. В текстах традиции *хонгаку* часто воспроизводится несколько сравнений, восходящих к «Трактату о пробуждении веры» и другим каноническим источникам; все они так или иначе описывают соотношение между явлениями и сущностью. Одним из способов обоснования рассуждений служат описания подвижнического опыта: например, созерцания собственного сердца как мандалы. Диалоги в текстах традиции *хонгаку* делятся на две группы. Первая — беседы учителя с учеником («Толкование к похвале исконной просветленности», «Наследие храма Сючань»). Вторая группа предполагает спор с противником учения Тэндай («Собрание главных нитей», «Пестрое собрание подвижнического света»).

**§ 2.2.2. Способы работы с источниками.** Для традиции *хонгаку* характерны: широкий круг цитируемых источников при установке на истинность отдельных положений в тех сутрах, чьё учение в целом школа Тэндай не принимает; частое цитирование коротких фрагментов сутр без учета их контекста; обилие ссылок на вымышленные либо сомнительные источники; прочтение отрывков китайских текстов вопреки правилам грамматики; произвольное

«вчитывание» в текст канона всевозможных значений, в том числе отсылающих к японским местным преданиям и т.д. Все эти приемы допускаются для «созерцательного» толкования (*кансин-сяку*), при котором за основу берется не текст, а собственный опыт толкователя.

### § 2.2.3. Словарь учения об «исконной просветленности».

Мыслители традиции *хонгаку* часто задевают обсуждаемое понятие в наиболее широком значении, так что весь мир предстает как «сознание», как «неведение» и т.п. Автор диссертации предлагает называть такой подход «обрядовым»: подобно тому как в обряде подвижник обращается к одному из множества почитаемых существ как к единственному, наставник, строя своё рассуждение, выбирает один из терминов и излагает всё учение в виде разъяснения к нему. Подобная работа близка к подвижническому сосредоточению — в данном случае не на созерцаемом образе, а на толкуемом слове. Однако такую роль в текстах традиции *хонгаку* играют не все термины. Можно выделить три уровня понятий, используемых в сочинениях по «исконной просветленности». 1) Понятия-проблемы, используемые всеми школами Махаяны («будда», «ложные страсти», «просветление», «рождения и смерти», «нирвана»); они подвергаются неограниченному расширению, так что никаких различий уже не остается. 2) Понятия для обозначения подходов к проблемам, взятые в основном из китайских толкований к «Лотосовой сутре» («исконное и след» и др.); на этом уровне существуют различия, и прежде всего, разница между «совершенным» учением Тэндай и другими учениями. 3) Понятия-инструменты, общие у Тэндай и других махаянских школ («сущность–свойства–действие», «основа–дела» и др.); на этом уровне возможна содержательная полемика с другими учениями.

Особенности языка, стиля и словаря текстов традиции *хонгаку* позволяют судить о двоякой задаче, которую решали эти тексты в школе Тэндай: по возможности просто изложить для учеников наставления по «исконной просветленности» и показать отличия Тэндай от всех прочих школ, доказать ее «совершенство». Простота предполагает относительно небольшой словарный запас, разъяснения почти всех терминов, единообразие сравнений, выбор в пользу кратких цитат, разбор трудных мест в виде вопросов и ответов, а

также установку на возможность передачи высшего знания даже малоспособному ученику. Преимущество Тэндай перед другими школами выражается в том, что она способна охватить всё многообразие буддийских учений, выстроить их в систему, избегая односторонности как в истолковании учений, так и в их оценке.

## Глава 2.3 Учение о будде

**§ 2.3.1. Три тела будды.** В сочинениях по «исконной просветленности» речь обычно идет не о «будде вообще», а о «трех телах»: 1) «тело Закона-Дхармы», будда как таковой; 2) сострадательные «тела Соответствия; 3) «тела Передачи», они же «Превращенные тела» — будды как земные учителя, прежде всего, Шакьямуни. В **«Собрании главных нитей»** соотношение между телами будды выглядит так: хотя три тела неразрывно связаны между собой, первично то из них, которое проповедует Дхарму. Другие школы, по учению Тэндай, движутся от Будды как единичного существа (основателя учения) к вселенскому будде, сама же она, наоборот, движется от всеобщего (будды как основы мироздания) к единичному — то есть к Будде «Лotosовой сутры», который в полной мере выявил эту основу своим подвижничеством и проповедью. «Стать буддой» здесь означает пройти вслед за Буддой путь от осознания своей исконной основы к ее деятельному осуществлению. Проповедь содержит в себе и Дхарму как таковую, и соответствие запросам общины, и передачу Дхармы этой общине, то есть в любой проповеди действуют все три тела. Для традиции *хонгаку* первично не вневременное содержание проповеди, а ее конкретное выражение, где вечное сочетается с насущным.

В **«Тридцати четырех заметках»** опровергается та точка зрения, что будда в теле Закона-Дхармы — это сущность, а Соответствие и Передача — действия этой сущности. По «Лotosовой сутре», тела будды не различаются по признаку «сущности и действий»; они образуют триединство, где «одно — это то же, что три, а три — то же, что одно» (заметка 1). Не только в буддах, но и в каждом чтимом существе его почитатели ищут «основу», которая по-особому «отпечатана» в нем. Различия между телами будды могут

пониматься как временные, условные (заметка 2) — или же как постоянные и истинные (заметка 24). Хотя Будда, согласно «Лотосовой сутре», достиг просветления «давно и далеко», он и в настоящее время становится буддой — вместе с каждым подвижником. Таково раскрытие трех тел будды в «делах» (заметка 11). Но с точки зрения «основы» путь становления будды вовсе не имеет начала, середины и конца (заметка 12). Вне обыденного опыта никаких «тел будды» нет; насколько в нем присутствует воздаяние, настолько в нем присутствует будда (заметка 22). «Становление будды» происходит «в одно мгновение», а именно, при первом знакомстве с буддийским учением (заметка 30).

**§ 2.3.2. Природа будды в живом существе и «становление будды».** По учению об «исконной просветленности», всё в мире имеет «природу будды»; однако то, что «не имеет чувств» (растения, горы, реки и т.д.), не может стать буддой. Растения не перерождаются по закону воздаяния, а лишь создают условия для жизни в том или ином мире («Тридцать четыре заметки», заметка 16). Если бы травы и деревья становились буддами, миры бы оскудевали, так что спасение одних существ умножало бы страдания других, что противоречит смыслу учения о воздаянии. Но если бы в людском мире становилось всё меньше людей (по мере того, как люди становятся буддами), это также приводило бы к умножению страданий одних людей по причине спасения других, что невыносимо. В традиции *хонгаку* отсюда делается вывод, что люди в мире людей, боги в мире богов и т.д. будут существовать вечно. «Природа будды» как причина просветления может рассматриваться в трех смыслах. Как «прямая причина» она исконно присуща человеку, составляет его внутреннюю основу. Как «конечная причина» она — мудрость Будды, освещающая весь мир и любого человека. «Природа будды» как «связанная причина» — это добрые дела самого человека, они устанавливают его связь с Буддой и позволяют проявить его исконно-просветленную природу (заметка 18). Поскольку воздаяние дано в опыте любому живому существу, постольку в его опыте присутствует будда в «теле Воздаяния», а значит, и остальные два тела. Даже безотчетная забота о себе (например, когда человек старается укутаться потеплее от холода)

доказывает, что любой человек сам себе деятельно сострадает, а это значит, что он — будда хотя бы для самого себя (заметка 34).

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

## **Глава 2.4. Учение об учениях**

**§ 2.4.1. Пять времен и единый век Будды.** Согласно «Собранию главных нитей», буддийское учение едино, хотя оно и сообразуется со способностями различных слушателей. Поэтому единство учения — это в то же время и единство общины. Отдельный человек может одновременно принадлежать к разным группам слушателей Будды. Вся Дхарма существует как целое в опыте каждого человека, и от этого человека зависит, что он найдет для себя в учении. При этом неправильного выбора быть не может, коль скоро любые мнения вписываются в пределы Дхармы. Из-за такой установки школу Тэндай упрекали во «всеядности», готовности принять и свести в систему любые теории, в том числе и противоречащие ее собственному учению.

**§ 2.4.2. Учение о сознании.** В «Толковании к похвале **исконной просветленности**» ставится вопрос: как могут быть «исконно просветлены» непросветленные существа в круговороте перерождений? Живое существо может не двигаться к просветлению, но это не значит, что ему не присуща просветленность как «начало». Каждая отдельная жизнь в круговороте имеет начало и конец, но в целом он безначален и бесконечен. На уровне явлений каждое

отдельное событие имеет причину, и в этом смысле безначального первоначала нет ни у какого отдельного явления. На уровне сущности вечно всё, и в этом смысле «исконная просветленность» пребывает во всём, но не порождает ничего отличного от нее самой.

По **«Развернутой похвале исконной просветленности»**, не только истину, но и различные мнения люди не получают извне, но извлекают из собственного сознания, хотя для этого нужны и помощь Будды, и книги, и наставники. Сердце мыслится как телесное: это восьмиугольный «кусочек мяса размером в один квадратный сун» (3,03×3,03 см), по-разному устроенный у мужчин и женщин. Сердце сознаёт непостоянный мир, и в то же время оно — вместилище учения «Лотосовой сутры», и оно же — лотос с восемью лепестками, на которых пребывают будды и бодхисаттвы во время обряда. По **«Толкованию к похвале исконной просветленности»**, сердце называется «сущностью», «зародышем» и «основой», и эти три имени соответствуют трем истинам: «пустой», «временной» и «срединной». Следя за изменчивыми явлениями, сердце-сознание бывает занято чем-то одним и не занято другим, а когда всё множество миров вмещается в него сразу, то сердце возвращается к единству.

**§ 2.4.3. Учение об истине и истинах.** В **«Тридцати четырех заметках»** обсуждается несколько понятий, применяемых для различения истинного знания и мнений. Это понятия «исконного и следа», «основы и дел», «пустой, временной и срединной истин», «истинного и условного». Если в случае «исконных врат и врат следа» речь идет о двух уровнях знания, то в случае «трех истин» — о подходах к оценке одного и того же знания. На уровне «основы» все множество вещей полностью едино, а на уровне «дел» каждая вещь имеет свою сущность и в этом качестве существует вечно (заметка 4). Во «вратах следа» три истины в конечном счете едины, а в «исконных вратах» каждая существует сама по себе. Здесь «временная истина» вечна, как вечны и «пустая», и «срединная» истины. С другой стороны, ни одна из истин не «побеждает» другие, и все же в их слиянии одна «принимает», а две другие в нее «вливаются» (заметка 27). Для традиции *хонгаку* в качестве «принимающей» выступает

«временная» истина, и в нее вливаются «пустая» и «срединная» истины. Если наличие предпочтений, «склонностей» — свойство, присущее человеческому познанию в целом, то от них зависят не только ложные мнения, но и всякое знание вообще, и поэтому требование отбросить их бессмысленно. Противники учения об «исконной просветленности» делали отсюда вывод, что наставники школы Тэндай попустительски относятся к заблуждениям.

Мыслители традиции *хонгаку* описывают Дхарму как учение, соразмерное Будде, а значит, единое и в то же время множественное. Понять Дхарму означает для них осмыслить все версии буддийского учения как части некоего целого и выстроить их в систему. Каждое из изложений Дхармы содержит в себе противоречия, ибо оно должно соответствовать разным пластам внутри сознания слушателя. Такой подход позволяет приверженцам «исконной просветленности» совместить и кратко изложить основные построения буддийской философии, касающиеся природы сознания, не отбрасывая ни одну из известных точек зрения и не пытаясь вывести из них нечто среднее или главное. Сознание в традиции *хонгаку* предстает как единое на уровне сущности и множественное на уровне явлений; цель познания мыслится не как продвижение от явлений к сущности, а как осознание всего множества явлений как целого, тождественного единой сущности. Описывая единство истины и мнений, мыслители традиции *хонгаку* берут различные противопоставления, разобранные в китайской и индийской философской мысли, и показывают внутреннее единство противопоставляемых сторон («условного — истинного», «исконного — следа» и др.). Речь всякий раз идет о том, чтобы в частном, неполном знании усмотреть одно из проявлений целостного сознания, познающего истину, а не что-либо иное.

## **Глава 2.5. Учение об обрядах и подвижничестве**

**§ 2.5.1. Понимание буддийского подвижничества в школе Тэндай.** Исходя из учения Чжи, истолкованного у Сайтё: и вобравшего в себя построения «тайного учения», подвижничество с точки зрения метода мыслится как «прекращение неведения и

постижение сути» (止觀, *сикан*), а с точки зрения содержания — как охват «единой мыслью» мироздания во всех его измерениях, «трех тысяч миров». Оно позволяет монаху обрести самодостаточность, помогающую заботиться о других живых существах.

**§ 2.5.2. Взаимопроникновение десяти миров.** Согласно «Собранию главных нитей», последовательность шагов при созерцании такова: 1) подвижник стремится найти будду в своем сердце, «исконно просветленном», но пока замутненном заблуждениями; 2) для этого он обращается к тому, чем занято обычно его сознающее сердце, и видит в нем хаотичный мир — отчасти кажущийся внешним, а отчасти внутренним; 3) подвижник приводит этот мир в систему, выделяя в нем десять миров; 4) содержание его сознания приходит к единству, и подвижник обретает собственное сердце как тождественное будде.

**§ 2.5.3. Созерцание знака А и лунного круга.** «Собрание главных нитей» и «Толкование к похвале исконной просветленности» излагают учение традиции *хонгаку* о наиболее простых видах сосредоточения. Созерцание санскритской буквы «А», принятое в «тайнствах», наставники Тэндай связывают воедино с чтением «Лотосовой сутры» и почитанием будды Амида. Подобно знаку А во всех голосах, истина «Лотосовой сутры» есть во всех учениях; через знак А будда Амитабха (Амида) тождествен Махавайрочане и оба они тождественны Будде Шакьямуни. В «Толковании к похвале исконной просветленности» учитель описывает созерцание «сердца» как «лунного круга»: на этом круге и вокруг него подвижник помещает будд и бодхисаттв, а затем соотносит с ними составные части своего сознания, и его «сердце» столь же стройно упорядочивается, как и мир будд.

**§ 2.5.4. Созерцание истинной сущности.** Если подвижник понимает: «Я и есть истинная сущность», — то все будды и бодхисаттвы, все сутры, все деяния и заслуги оказываются внутри него самого. Для созерцания «истинной сущности» не требуется особых условий, им можно заниматься на ходу, стоя, сидя и лежа;

коль скоро все люди и животные — это истинная сущность, и все будды — истинная сущность, то когда человек заботится о себе, о своей семье или о домашней живности, он тем самым делает подношения всем буддам. Такой подход может обосновывать отказ от обрядов вообще — но он же может и превращать в обряд всю повседневную жизнь человека.

**§ 2.5.5. Тройное созерцание единого сердца.** «Тройным созерцанием» в школе Тэндай называется сосредоточение на трех составляющих познавательного опыта, они же «три истины»: «пустая», «временная» и «срединная». Сущность немислима и невыразима, «пуста», но при этом неотделима от своих внешних проявлений, то есть «временна»; чтобы быть одновременно истинной и проявленной, она должна пребывать «посередине» между истинным и мнимым. Согласно **«Наследию храма Сючань»**, созерцать триединство истин возможно где угодно и когда угодно. Однако для обряда «тройного созерцания» может быть выбрана и «особая пора» — уединение в келье, где подвижник отражается в зеркалах вместе с изображениями будд и бодхисаттв и на опыте переживает свое тождество с буддой и со всеми живыми существами. Заменой «тройного созерцания» для предсмертного часа служит возгласение заглавия «Лotosовой сутры». Этот обряд действен благодаря «силе Дхармы, «силе Будды» и «силе веры», он сводит воедино Будду, его Учение и Общину, представленную одним из верующих.

**§ 2.5.6. Передача опыта подвижничества через письменное слово.** Согласно **«Пестрому собранию подвижничьего света»**, опыт подвижничества может быть передан от одного живого существа к другому, иначе созерцательные упражнения лишались бы своего главного смысла — быть одним из средств помощи другим людям. Само по себе «прекращение неведения и постижение сути» присуще каждому сознанию, будь то сознание мудреца или глупца. В отличие от многих других направлений буддизма, традиция *хонгаку* признаёт письменную передачу подвижнического опыта; такая передача возможна потому, что само устройство письменного знака воспроизводит ход подвижничества Будды.

Традиция *хонгаку* признает широкий круг обрядов и среди них особое внимание уделяет тем, которые связаны с «Лотосовой сутрой», или же наиболее простым обрядам, получившим распространение в японской буддийской общине в XII–XIII вв. Вместе с тем, она готова признать подвижничеством любую деятельность человека, если та ведется при должном сосредоточении. Учение об «исконной просветленности» не выбирает какого-либо обряда в качестве главного. Проводимый должным образом, любой обряд способен заменить все другие. Общая цель разных способов подвижничества — в полной мере задействовать «истинное свойство» человеческого сознания, способного охватить целиком весь свой опыт. Заново перебирая и по-новому выстраивая этот опыт, подвижник на деле убеждается, что может быть свободен в своих отношениях с миром. Такая свобода и есть просветленность; подвижник обретает ее в себе самом, и не по выходе из мира, а по мере сознательного вовлечения в круговорот явлений, выбранных для подвижнического созерцания.

### **Часть 3. Отклики на учение об «исконной просветленности» школы Тэндай**

#### **Глава 3.1. Традиция *хонгаку* и новые буддийские движения XII–XIII вв.**

**§ 3.1.1. Вопрос о «новом буддизме эпохи Камакура».** Взгляд на историю буддийского учения в Японии XII–XIV вв. в японской и мировой науке о буддизме претерпел в конце XX в. важные изменения. Поначалу считалось, что новые учения, возникшие в это время (Дзэн, «исключительный» амидаизм, учение Нитирэн), в отличие от косного «старого» буддизма (школы Тэндай и Сингон) отвечали запросам воинов, пришедших к политической власти, и нуждам простых людей, а потому именно новые движения стали определять расстановку сил в японском буддизме. Начиная с 1980-х гг. исследователи постепенно склоняются к другому взгляду: старые школы сохраняли за собой наибольшее влияние и в государственной жизни, и в повседневной жизни общества, и в литературе, искусстве и т.д., тогда как новые движения ещё долго оставались «инакомыслящими», сравнительно мало известными. Автор

диссертации обсуждает разные подходы к оценке соотношения между «старым» и «новым» буддизмом. В эпоху Камакура успех новых учений выражается не в массовой поддержке, а в том, что они четко определяют для себя нишу в японском обществе. Подобное размежевание не исключало того, что один и тот же человек задействовал разные обрядовые возможности, так что старые и новые учения и переплетались, и отчасти повторяли друг друга. В школе Тэндай можно особенно отчетливо видеть стремление предложить всевозможные обряды и наставления для разных слушателей.

**§ 3.1.2. Критика учения об исконной просветленности внутри школы Тэндай.** Наставник школы Тэндай **Хо:тибо: Сё:син** (конец XII — начало XIII вв.) в «**Личных заметках о трех больших частях толкования Лotosовой сутры**»<sup>46</sup> указывает на сомнительность некоторых источников учения о *хонгаку*, например, «Толкования к трактату о Махаяне». Саму «исконную просветленность» Сё:син понимает согласно «Трактату о пробуждении веры», как внутреннюю природу непросветленного существа. По Сё:син, учение об «исконном будде», пребывающем в каждом из живых существ, совпадает с небуддийским учением о «плоде без причины» (ср. § 1.2.4). Сё:син упрекает своих товарищей по школе в отвержении подвижничества. В текстах традиции *хонгаку* отделить прикладной, предписательный уровень рассуждений от теоретического, описательного, часто невозможно, что и создает впечатление, будто бы подвижничество считается здесь излишним. Вероятно, под влиянием критики наставники этой традиции стали выделять «прекращение и постижение», «созерцание сердца» как особый слой учения (см. § 2.1.6, § 2.5.6).

**§ 3.1.3. До:гэн об «учении Сэнни» и о единстве подвижничества и просветления.** В учении До:гэн главными положениями стали «единство подвижничества и свидетельства» и особая трактовка «природы будды». Автор диссертации сопоставляет различные трактовки отношения До:гэн к традиции *хонгаку* — как полного неприятия, как принципиального согласия и как частичного согласия. Важным источником для таких оценок служат рассуждения

---

<sup>46</sup> 法華三大部私記, «Хоккэ сандайбу-сики», завершены в 1207 г.

До:гэн об «учении Сэнни» (по главе XXXIX «Сутры о нирване», ТСД 12, 594a–596b). Сэнни в сутре — ученик брахманов, сторонник учения о вечном Атмане; в беседе с Буддой он признает недостатки своей точки зрения. По До:гэн, утверждения о сознании как изначальном и о теле как временном — это и есть учение о вечной душе; в буддийском же учении тело и сознание неразделимы. Сэнни отвергает рождения и смерти, а это — преступление против Дхармы, коль скоро сансара есть нирвана, и он тем самым отвергает и нирвану («**Рассуждения о различении пути**»<sup>47</sup>). Здесь можно усмотреть скрытую критику традиции *хонгаку* школы Тэндай, но сам До:гэн такого сближения не проводит.

Под подвижничеством До:гэн почти всегда понимает «сидячее созерцание» (*дзадзэн*), при котором нет предмета сосредоточения и нет человека, сосредоточенного на нем, а есть только само сосредоточение. *Дзадзэн* мыслится как «исключительный» способ подвижничества, потому что отсутствием его одного объясняется любой неуспех подвижника. (В этом же смысле Хо:нэн считает «исключительным» *нэмбуцу*.) В «**Общих наставлениях по правилам сидячего созерцания**»<sup>48</sup> До:гэн отвечает на вопрос, для чего нужно подвижничать, если каждый человек изначально просветлен: в ходе *дзадзэн* преодолеваются колебания мысли, ее метания между противоположностями. Верить в свое тождество с буддой бессмысленно, если не пробовать осуществить его в «сидячем созерцании». Вместе с тем, вера, по До:гэн, действует и вне *дзадзэн*. Когда подвижники внезапно приходят к «озарению» от ударов, бессвязных слов и т.п., это происходит благодаря вере. Автор диссертации рассматривает еще несколько утверждений из разных трактатов До:гэн, где исходя из установки на единство подвижничества и просветления обсуждаются «природа будды», почитание «Лотосовой сутры» и подвижничество самого Будды.

Сторонники традиции *хонгаку* критикуют наставников Дзэн за сосредоточенность на «природе» и отвержение «свойств», «знаков» как «пустых» («**Созерцание истинной сущности**»): Дзэн считает, что всё есть будда, а потому живые существа для него все одинаковы, это

---

<sup>47</sup> 弁道話, «Бэндо:-ва», 1231 г.

<sup>48</sup> 普勸座禅儀, «Фукан дзадзэн-ги» 1227 г.

учение отказывается сострадать живым существам «по отдельности» — а Тэндай настаивает как раз на этом; «созерцатель» в себе видит только будду, а подвижник Тэндай — всё многообразие мира.

**§ 3.1.4. Традиция «исконной просветленности» и учение о Чистой земле.** По Хо:нэн, освобождение в земном мире в «последний век» невозможно. Людям остается надеяться только на возрождение в Чистой земле, а достичь его, согласно «Изначальному обету» будды Амида, может каждый, кто призывает этого будду по имени. Единственным обрядом, по Хо:нэн, может быть изустное «памятование о будде» (*нэмбуцу*), то есть произнесение слов «Слава будде Амида!» — но не «созерцательное памятование», принятое в школе Тэндай. **Ко:сай** (1163–1247) различает два понимания будды Амида, как и два понимания Шакьямуни в учении Тэндай: или Амида достиг просветления много веков назад, или же просветление будды Амида «исконно, не имеет начала». Амида во втором понимании тождествен «природе будды», и достаточно один раз «вспомнить» о нем, чтобы достичь единства с ним и спастись. По **Синран**, для возрождения в «Чистой земле» нужна только «искренняя вера» — вера в то, что все уже спасены силой «Изначального обета». Вера дается человеку «иной силой» (*тарики*), то есть самим Амида. Традиция *хонгаку* подчеркивает, что все будды «не созданы»: они не стали буддами в итоге подвижничества, а были такими всегда, и подвижничали только ради других, а не ради собственного совершенства (так же считает и До:гэн). В сочинении «**Учение, подвижничество, вера и свидетельство**»<sup>49</sup>, Синран говорит, что в слове «*Наму*» содержатся и обращение человека к будде, и призыв будды к нему: «Верь!». Подобно тому как в традиции *хонгаку* подвижник обретает в самом себе «исконную просветленность», Синран в себе находит «Изначальный обет». При «тайном» обряде подвижник вверяет себя почитаемому на время обрядового действия, а *нэмбуцу*, по Синран, закрепляет такое состояние навсегда. В «**Избранных записях скорбящего об отступничестве**»<sup>50</sup> Синран

<sup>49</sup> 教行信証, «Кё:гё:синсё:», 1224 г.

<sup>50</sup> 歎異抄, «Таннисё:», 1280-е гг., беседы Синран, записанные его учеником Юйэнбо: (1222–1289).

говорит: я не знаю, приведет ли меня «памятование» в Чистую Землю или в «подземные темницы». Но даже если я попал бы в ад, я не сожалел бы об этом, — ибо я из тех дурных и глупых людей, чье место в аду. Произнося имя Амида, человек благодарит будду за незаслуженный дар, но сам не совершает никакого благого дела.

По «Созерцанию истинной сущности», если человек знает, что он сам и есть истинная сущность, то он сознает свое тождество с буддой Амида, «и потому незачем далеко ходить в мир Чистой земли». Если он возродится в Чистой земле, но не будет знать о своем тождестве с Амида, то его радость в той земле не будет «высшей». А те, кто преуспел в «созерцании истинной сущности», могут и в Чистой земле не просто покоиться, а трудиться вместе с буддой.

Сближение традиций *хонгаку* и *нэмбуцу* можно видеть у **Иппэн** (1239–1289). По его учению, будда в человеке — это не природа, сущность и т.п., а сам Амида, спасший этого человека. Этот отклик на учение об «исконной просветленности» показывает одну из установок традиции *хонгаку*, не всегда видную по её собственным текстам. «Исконная просветленность» и в них часто мыслится как ценное достояние человека — подобно будде Амида для приверженца традиции *нэмбуцу*. О «не-двойственности» говорится в этом смысле: обыденное «я» человека приравнивается к «истинной сущности» как его вечному и чтимому достоянию. Отождествляемые стороны при этом всё же ясно различаются, преодолеваются не различия, а ложное понимание самого различия.

**§ 3.1.5. Традиция «исконной просветленности» и учение Нитирэн.** Как и для наставников Тэндай, для Нитирэн главная книга буддийского канона — «Лотосовая сутра». Он стремится установить ее должное почитание в Японии и винит школу Тэндай в отступлении от ее собственных основ. Нитирэн и традиция *хонгаку* в области учения во многом совпадают, однако в области подвижничества расходятся, а в понимании задач проповеди исходят из противоположных установок. В «**Рассуждении об установлении справедливости и спокойствия в стране**»<sup>51</sup> Нитирэн жестко критикует учения других школ. По Нитирэн, учения школ Сингон,

---

<sup>51</sup> 立正安国論, «Риссё: анкоку-рон», 1260 г.

Дзё:до, Дзэн и Рицу ведут не к тому итогу, о каком заявляют они сами, а к обратному. Свой подход к проповеди Нитирэн называет словами «гнуть и ломать» (*сякубуку*): призывать монахов и мирян отворотиться от ложных учений, вызывать лжеучителей на диспуты или на обрядовые состязания, обращаться с воззваниями к властям, настаивая на запрете вредоносных школ. Наставники Тэндай в XIII в. боролись против Дзё:до и Дзэн (как и против самого Нитирэн) иначе: они доказывали, что новые движения всего лишь доводят до крайности отдельные составные части учения и подвижничества Тэндай, но не приносят ничего нового.

Для Нитирэн главное в «Лотосовой сутре» — учение о «трех тысячах миров в единой мысли» («Трактат об открывании глаз»<sup>52</sup>). По Нитирэн, осуществление «трех тысяч в единой мысли» свершается во время величания «Лотосовой сутры», то есть произнесения слов «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!». В «Трактате об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия»<sup>53</sup> Нитирэн на уровне теории исходит из установки на «исконную просветленность», но предлагает для ее осуществления иные обряды, чем те, что были приняты в школе Тэндай. По Нитирэн, травы и деревья могут стать буддами (ср. § 2.3.2), и поэтому в храмах обряды совершают перед образом Будды, вырезанным из дерева или написанным на бумаге. Способность растения стать буддой, обоснованная исходя из учения о трех тысячах миров, доказывает истинность буддийского обряда в целом. Все миры, по Нитирэн, возможно увидеть, живя в людском мире и вглядываясь в лица людей. Гнев в этих лицах — это мир ада, алчность — мир голодных духов, глупость — мир животных, спокойствие — мир людей, а любовь — мир бодхисаттв и вера — мир будд. Учение о «трех тысячах миров в единой мысли» Будда «заворачивает» в пять знаков заглавия «Лотосовой сутры», чтобы люди могли его почитать.

В «Наследии храма Сючань», как и у Нитирэн, «иная сила» совпадает с силой самого человека, коль скоро он тождествен будде. Но здесь сил три: силы Будды, Дхармы и веры. (Говоря о силе веры, составители текста откликаются также и на проповедь Синран.)

---

<sup>52</sup> 開目鈔, «Каймоку-сё:», 1272 г.

<sup>53</sup> 勸心本尊鈔, «Кандзин хондзон-сё:», 1273 г.

Согласно «Наследию», обрядов бывает много, на разные случаи жизни: почитание «Лотосовой сутры» велико не потому, что оно одно действительно среди множества бесполезных обрядов, а потому, что оно превосходит другие по-своему достойные виды подвижничества.

Споры между школой Тэндай и школами эпохи Камакура касаются основных установок их учений. До:гэн, Синран, Нитирэн и приверженцы традиции *хонгаку* школы Тэндай часто обосновывают свои слова одними и теми же отсылками к тождеству рождений и смертей с нирваной, к «истинной сущности» и т.д. Но когда речь заходит о самоопределении учений, это согласие не берется в расчет. Школы Дзэн, Дзё:до, Нитирэн готовят не монахов, а людей для земной жизни: людей с осознанным устремлением к спасению и с готовностью следовать по одному «исключительному» пути. Таковы целеустремленный искатель совершенства, готовый работать над собой (Дзэн), простец, доверяющийся «иной силе» (амидаизм), самоотрешенный борец за единственное учение (Нитирэн). Подвижник в традиции *хонгаку* внутренне сознаёт себя буддой, но внешне разделяет судьбу обитателей непостоянного мира, помогает им наставлением и обрядом. Выбрать «исключительный» способ подвижничества здесь невозможно, потому что выбор зависит не от предпочтений подвижника, а от особенностей тех, кому он помогает.

## Глава 3.2. Традиция *хонгаку* и осмысление природы «родных богов»

§ 3.2.1. «Исконная просветленность» в памятниках «монашеского» синтоизма<sup>54</sup>. Отсылки к традиции *хонгаку* школы Тэндай встречаются в таких памятниках, прежде всего, в связи с классификацией богов, призванной занять в синтоизме то же место, какое в буддизме занимает описание «тел» будды. Так, в «**Прошении храма Ко:фукудзи**»<sup>55</sup> различаются «условно-превращенные» боги

---

<sup>54</sup> Различение «монашеского» синтоизма (рассуждения о богах, записанные монахами в буддийских храмах) и «жреческого» синтоизма (сходные рассуждения, записанные жрецами в святилищах) условно, автор диссертации следует ему для удобства изложения.

<sup>55</sup> 興福寺奏状, «Ко:фукудзи со:дзё:», 1205 г.

(*гонкэ-син*) и «боги истинного рода» (*дзицуруй-син*). Противопоставление «условного» и «истинного» (*гон-дзицу*) отсылает к учению Тэндай. В «Толковании очищения Накатоми»<sup>56</sup> чистота мыслится как чистота сердца, в котором пребывает будда, а нечистота — как неведение. Обряд не устанавливает чистоту, а выявляет ее — подобно тому как буддийское подвижничество не делает человека буддой, а выявляет в нем природу будды. Боги делятся на: 1) «исконно просветленных» (богини святилищ Исэ); 2) «непросветленных» (божества святилищ Идзумо); 3) «начавших свой путь к просветлению» (бог Хатиман из храма-святилища Ивасимидзу). Все божества сущностно едины; мир богов совпадает с миром будды, и за счет этого в нем устанавливается то же единство, какое подвижники созерцают, глядя на мандалу. В «Трактате сияющего Неба»<sup>57</sup> «уловки» Будды — не только буддийские учения, бывшие до «Лotosовой сутры», но и наставления Конфуция и Лао-цзы. В Японии люди служат «родным богам» тоже по замыслу Будды: это служение позволяет двигаться от «мелкого» к «глубокому», и в конечном итоге — к Дхарме. «Записки об освящении дыханием Неба и Земли»<sup>58</sup> различают три разновидности богов. «Боги истинного заблуждения» определяются через «единое сердце, пребывающее в основе помраченной исконной просветленности», боги «истинной природы» — через «основу драгоценной исконной просветленности», а боги «пустого неба» — через «беспредельное действие мощи исконной просветленности». «Божество исконной просветленности» здесь — изначальная природа любого существа.

§ 3.2.2. «Исконная просветленность» в памятниках «жреческого» синтоизма. Рассмотрение начинается с текстов, составленных жрецами из рода Ватараи во Внешнем святилище Исэ. «Исконные записи о драгоценной основе»<sup>59</sup> соотносят Внешнее и Внутреннее святилища Исэ с мандалами — «Миром-Ваджрой» и «Миром-Чревом». Божества двух святилищ Исэ (Аматэрасу и Тоёукэ)

<sup>56</sup> 中臣祓訓解, «Накатоми-но хараэ-кунгэ», конец XII в.

<sup>57</sup> 耀天記, «Ё:тэн-ки», 1223 г.

<sup>58</sup> 天地麗氣記, «Тэнти рэйки-ки», конец XIII — начало XIV вв.

<sup>59</sup> 宝基本記, «Хо:ки хонги», ок. 1266 г.

предстают как одна извечная душа, порождающая все вещи и пребывающая в них как их изначальная природа. Цель служения божествам мыслится как сохранение или же восстановление этой изначальной природы в человеке. Почитание Будды предстает как один из способов служения богам. Вместе с тем, буддийское учение критикуется за различающий подход, проводящий грань между явлениями и сущностью; подобная критика присутствует и в текстах традиции *хонгаку*, и у приверженцев Дзэн. «Житие Ямато-химэ-но микото»<sup>60</sup> может быть прочитано как рассказ о собирании земель и местных родов вокруг единого государева обряда в японской древности или как рассуждение о пути человека к божеству. Выбор жреческого служения предполагает чистоту в сердце человека, а она не требует обрядов очищения, но зависит лишь от способности «считать изначальное изначальным». «Житие» перекликается с текстами традиции *хонгаку*, где всякое продвижение по буддийскому пути тоже зависит лишь от обращения к «исконной просветленности».

**Ватарай Иэюки** (1256–1351) говорит о богине Аматэрасу как о «чудесной основе всеобъемлющего мира Дхармы, исходном божестве исконной просветленности, исконного начала», а также как о «божестве истинной сущности исконной просветленности»<sup>61</sup>. **Дзихэн** (XIV в.) из жреческого рода Урабэ различает три разновидности богов: это «боги природы дхарм», «боги, обладающие просветленностью» и «боги истинного заблуждения»<sup>62</sup>. **Рё:хэн** (XIV–XV вв.) называет Аматэрасу «божеством исконной просветленности»<sup>63</sup>. Богов, почитаемых как «условные обличия» будд и бодхисаттв, Рё:хэн именует «богами начатого просветления». В качестве третьей разновидности он упоминает «богов истинного заблуждения». С его точки зрения, выражения «все живые существа» (в буддийских текстах) и «восемьдесят мириад богов» (в

---

<sup>60</sup> 倭姫命世記, «Ямато-химэ-но микото сэйки», ок. 1271-1285 гг.

<sup>61</sup> «Исконный исток собрания множества богов, небесных и земных», 類聚神祇本源, «Руйдзю: дзинги хонгэн».

<sup>62</sup> «Родное дыхание божественного ветра Обильной Тростниковой Равнины», 豊葦原神風和気 «Тоё:-Асихара дзимпу: ваки», 1340 г.

<sup>63</sup> «Собственные наблюдения о свитках века богов» 神代券私見聞, «Синдай-кэн сикэнмон», 1424 г.

жреческих рассуждениях и в святилищных обрядах) следует понимать как равнозначные; помраченная мысль всех существ есть не что иное как «открытый проход к неизменной исконной просветленности».

**§ 3.2.3. Рассуждения о богах в традиции хонгаку школы Тэндай.** Автор диссертации рассматривает несколько примеров из сочинений по «исконной просветленности», где прямо или косвенно обсуждаются боги *ками* и жреческие обряды. Так, заглавие **«Подборки Бычьей головы»** отсылает к почитанию бога по имени Небесный Государь с Бычьей Головой (Годзу-тэнно:). Ему приписывается индийское происхождение, но он соотносится с несколькими японскими *ками*. В почитании Годзу-тэнно: объединяются мотивы: 1) точной передачи учения Будды; 2) болезней и их лечения, скверны и очищения от нее; 3) избавления от заблуждений, очищения проповеди от ложных толкований. В той же «Подборке» триединство сознания, сознаваемого мира и «сердца» выражается в образе зеркала. «Природе будды» соответствует медь, из которой изготовлено зеркало, сознанию — его отражающая поверхность, а миру — отражения в зеркале. Сознание заполняется непостоянными образами, замутняется ими — но именно это его свойство говорит о том, что сознание «зеркально»: гладко, ясно, чисто. Зеркало как священный предмет в Японии связано с богиней Аматэрасу; в японской буддийской мысли с начала IX в. присутствует образ будды как зеркала. В «Подборке» рассуждения о зеркале задают способ «тройного созерцания» богини и обосновывают почитание Аматэрасу как «божества исконной просветленности». В **«Пестром собрании подвижничьего света»** божество появляется как защитник учения Тэндай и как наставник. По преданию, составителю этого текста явился бог Дзэнкан, подтвердил истинность изложенного учения и дал обет защищать его.

Критики традиции *хонгаку* называют ее противоречащей буддизму потому, что в ней якобы неявным образом признаётся Атман. При взаимном влиянии японских жреческих традиций и такого «небуддийского» буддизма как раз и могло возникнуть учение синтоизма, которое позже оценивалось как противоположное буддизму. Через традицию *хонгаку* японские учения о богах *ками*

смыкаются с индийской традицией осмысления отношений между человеком и божеством — через посредство китайского буддизма, прежде всего, «Трактата о пробуждении веры». Учения о богах *ками* заимствуют из традиции «исконной просветленности» понятия и способы рассуждения для классификации богов и для описания человека, годного к обряду. Мыслители традиции *хонгаку* школы Тэндай разрабатывали темы, позже перенятые различными направлениями синтоизма. Образы божеств и святых, которые встречаются в текстах по «исконной просветленности», соединяют в себе черты, восходящие к *синто*., к текстам буддийского канона и к буддийским преданиям Индии и Китая. При этом составители текстов школы Тэндай берут за основу почитание богов *ками*.

**§ 3.2.4. «Исконная просветлённость» в японской изящной словесности и эстетической мысли.** Влияние традиции *хонгаку* школы Тэндай автор диссертации прослеживает на нескольких примерах из японской художественной прозы и поэзии, а также из трактатов по поэтическому мастерству и по театральному делу. Образ японской культуры на Западе и в целом в мире включает в себя такие главные черты: единство человека с природой, отчасти наивное, а отчасти намеренно разработанное как особый эстетический метод; умение равновесно сочетать естественное с искусственным — и в быту, и в архитектуре, и в изобразительных искусствах, и в подходе к оценке человеческого поведения. Нередко все эти черты связывают с буддийской традицией *дзэн*, но можно сказать, что они относятся к тому общему, что было у *дзэн* с традицией *хонгаку* школы Тэндай.

### **Заключение**

Подводя итоги исследования, автор диссертации очерчивает место традиции *хонгаку* школы Тэндай в японской религиозно-философской мысли XII–XIII вв.

Предшественниками традиции *хонгаку* школы Тэндай в Японии были Сайтё:, Ку:кай и наставники школы Тэндай IX–XI вв., прежде всего, Аннэн и Гэнсин. Через их посредство в учение Тэндай об «исконной просветленности» вошли отдельные положения

индийских и китайских буддийских учений, переосмысленные применительно к деятельности японской буддийской общины. Из рассуждений названных мыслителей традиция *хонгаку* усваивает следующие основные положения. Во-первых, каждый человек не только может стать буддой в своем «нынешнем теле», но также может продолжать «дело Будды», деятельно заботиться обо всех живых существах — по «Лотосовой сутре» в истолковании Сайтё:. Во-вторых, не только в ходе обряда, но и в повседневной жизни подвижник может действовать так, как если бы был уже един со всеми буддами и бодхисаттвами, а также с обитателями всех областей мироздания — согласно «тайному учению» в истолковании Ку:кай, осмысленному у Аннэн исходя из учения «Лотосовой сутры» и из её толкований у Чжи и у Чжаньжана — то есть также из учения «Сутры цветочного убранства», усвоенного наставниками китайской школы Тяньтай. В-третьих, способность к подвижничеству обусловлена устройством сознания, и для ее осуществления требуется преодолеть «различающий», то есть односторонний подход к познаваемым предметам — по учению «Трактата о пробуждении веры», переосмысленному у китайских и корейских его толкователей, а затем у Ку:кай и Аннэн. В-четвёртых, все эти взгляды на подвижничество и учение применимы к несовершенному, непросветленному человеку — в основе такой установки лежит соединение учения Тяньтай–Тэндай и амидаизма у Гэнсин.

Мыслители школы Тэндай XII–XIII вв., делая дальнейшие выводы из этих положений, приходят к полному «приятию обыденной действительности». Для них любое единичное существо значимо и ценно таким, каково оно есть; совершенствование здесь мыслится не как приближение к образцу, заданному извне, а только как овладение собственным опытом — частным, случайным, и всё же неизбежно нацеленным на подвижничество ради других, коль скоро этот человеческий опыт есть не что иное как опыт будды в насущно данных конкретных условиях.

В пору, когда развивалась устная традиция *хонгаку* и делались первые ее записи, в японском буддизме происходит важная перемена: монах становится востребован не только как исполнитель обрядов, но

и как учитель, к кому обращаются за наставлениями и по обрядовым делам, и по делам веры. Отсюда — более широкое понимание монашеской подготовки в школе Тэндай: монах должен уметь не просто читать и толковать тексты канона, вести обряды и выступать на диспутах, но также излагать буддийское учение применительно к насущным житейским обстоятельствам своих слушателей. При этом его учениками могут быть люди, более или менее сведущие в буддийском учении, способные воспринимать наставления не только в виде преданий и притч, но и в виде теоретических рассуждений — если только эти рассуждения ведутся достаточно понятным языком. Тексты по «исконной просветленности» показывают, что школа Тэндай работала над созданием такого языка. И возможно, навыки, полученные в пору учебы в этой школе, помогли основателям новых буддийских школ, когда они сами стали проповедовать свои учения.

Вместе с тем, наставники Тэндай стремились сохранить свое собственное учение. Кроме задачи дать простое изложение взглядов Тэндай на основополагающие вопросы — о будде, о человеке, о жизни в непостоянном мире и о спасении — они ставили также и задачу заново разобрать и обобщить подходы Тэндай к самым трудным вопросам буддийской теории — о соотношении истин, о причинности и другим. При этом монахи школы Тэндай старались показать: всё ценное и насущно нужное, что предлагают проповеди новых школ, уже так или иначе содержится в наследии Тэндай.

Мыслители традиции *хонгаку* школы Тэндай, как и их современники из других школ, исходят из представлений о наступившем «последнем веке». Закон Будды клонится к закату вместе со всем мирозданием — но внутри этого времени в сознании каждого человека сосуществуют разные времена и разные законы. А это значит, что не только разные люди нуждаются в разных учениях, но и отдельный человек склоняется то к одним, то к другим взглядам, сочетает в своем уме различные, иногда даже взаимоисключающие установки. Успеха при этом может достигнуть не тот, кто выбирает из всего множества взглядов один верный — вневременного верного взгляда нет — а тот, кто собирает все взгляды в едином созерцании. Из обрядов хорош тот, который уместен для данного подвижника в нынешнюю пору его жизни. По смыслу все обряды едины, а по виду

— приспособлены к потребностям разных людей; осуждать чей-то чужой обряд так же бессмысленно, как пытаться предлагать свой всем людям на все случаи жизни. Если же сосредоточиться на этом едином смысле обряда — на тождестве подвижника с Буддой — то можно из какого угодно бытового занятия сделать себе свой собственный обряд. Однако наставники учения об «исконной просветленности» подчеркивают: такое тождество для каждого из людей опосредовано учением, «именами и знаками»: книгами или наставлениями, полученными когда-то от других людей.

Говоря о значении традиции «исконной просветленности» школы Тэндай для японского мировидения вообще, необходимо учитывать, что её влияние, прослеживаемое в наши дни в философской мысли Японии и в японской культуре, в свою очередь, опосредовано учениями XVII–XIX вв., эпохи Токугава. Единство макрокосма и микрокосма, мироздания и человека, мыслители эпохи Токугава обсуждают исходя из своей насущной задачи: обосновать понимание человека как части государственного целого. В учении же Тэндай XII–XIII вв. о целом (государственном, общественном, мировом) как уже готовом речь не ведется: целое собирается в созерцании, оно мыслится как подразумеваемое в обыденном опыте, но целью поисков выступает не единство каждой из частей с целым, а соразмерение одного частного случая с другим: человека с Буддой Шакьямуни, учителя с учеником и т.д. Соответственно, и единство человека с природным окружением понимается всякий раз в контексте каких-то конкретных человеческих действий; акцент делается на тождестве этих действий действиям Будды в том смысле, что каждое из них нацелено на милосердную заботу человека о себе или о других.

Точку зрения автора диссертации в дискуссии вокруг «критического буддизма» — следует ли считать учение об «исконной просветленности» буддийским или псевдо-буддийским — можно выразить так. Прежде всего, вопрос о «настоящем» буддизме имеет смысл ставить только с позиций буддиста, изнутри какой-либо версии буддийского учения; для исследователя буддийскими выступают все традиции, чьи приверженцы заявляют о себе как о буддистах, «ищут прибежища у Будды, учения и общины». Далее, учение Тэндай об

«исконной просветленности» действительно можно назвать «некритическим» в том смысле, который придают этому понятию сторонники «критического буддизма» (и соответственно, считают, что коль скоро настоящий буддизм — это непременно критика, то некритические учения невозможно считать буддийскими). Подход, принятый в традиции *хонгаку*, своеобразен в том смысле, что здесь и Будда, и учение, и община помещаются внутрь того опыта, который подлежит критическому разбору. Оставаясь буддийским, это учение, конечно, стремится произвести переворот в сознании ученика, чтобы он «обрёл то, чего никогда не имел», — однако делает это очень осторожно, стараясь сохранить то безусловно ценное, что уже есть в опыте этого ученика, а именно, его пусть неосмысленную, слабую, но всё-таки уже наличную приверженность «Трем Сокровищам». (Здесь можно видеть подход, противоположный жёсткому подходу тех наставников школ Дзэн, которые велят: «Встретишь Будду — убей Будду», требуют от ученика беспощадной критики всех буддийских составляющих его опыта.)

Такая осторожность делает учение Тэндай об «исконной просветленности» весьма уязвимым для упреков в соглашательстве; и в самом деле, исходя из этого учения можно оправдать любые взгляды и любые действия, если найти в них буддийское содержание. Правда, доводы сторонников «критического буддизма» можно отвести как раз указанием на то, что традиция *хонгаку* способна обосновать в точном смысле какие угодно поступки буддиста: не только поддержку мирских властей, но и бунт против них, не только себялюбие, но и самоотречение и т.д. И наконец, важно оценивать учение об «исконной просветленности» школы Тэндай в контексте той эпохи, когда были записаны его основные тексты. «Охранительная» позиция, быть может, несовместимая с критическим настроем «подлинного буддизма» в более стабильные времена, оказывается вполне объяснимой и оправданной в пору общественных потрясений, когда ставится задача сохранить от распада то, что еще возможно сохранить. В этом смысле До:гэн (единственный «настоящий» буддист в Японии по меркам «критического буддизма»), вообще не склонный рассматривать свою эпоху как «последний век», представляет в японской буддийской мысли XII–XIII вв. одну

крайность, а амидаисты и Нитирэн, с чьей точки зрения сохранять уже нечего или почти нечего, — другую крайность. Школа же Тэндай, как и другие направления «старого» буддизма, занимают место посередине между этими крайностями. И главное, что они стремятся сберечь, — это разнообразие трактовок того, что значит быть буддистом.

### **Выводы**

Вопрос о месте традиции *хонгаку* школы Тэндай в японской религиозно-философской мысли XII–XIII вв. автор диссертации делит на пять более конкретных вопросов.

1. Какие идеи предшествующих учений получают развитие в традиции *хонгаку* школы Тэндай? Главным для этой традиции оказывается понимание обыденного образа мысли как «различающего», одностороннего, и требование восполнять эту односторонность в каждом случае указанием на то, в отличие от чего имеет смысл говорить о данном предмете: о круговороте рождений и смертей — в отличие от успокоения, нирваны, о непросветленном существе — в отличие от просветленного, о воздаянии — в отличие от освобождения. Эти предметы познания, взаимно предполагающие друг друга, связываются отношением «это и есть» (например: сансара — это и есть нирвана). Традиция *хонгаку* школы Тэндай принимает такой подход и спрашивает далее: а почему друг друга взаимно предполагают именно эти предметы? Что именно в сансаре делает её нирваной и что в нирване делает её сансарой? Что в человеке такого, что делает его буддой, и что в Будде делает Будду человеком?

2. В чём состоят главные отличия традиции *хонгаку* от предшествующих учений? Критический разбор обыденного опыта понимается как исследование этого опыта на предмет истины, содержащейся в нём. Пока речь идёт о вычлениении истин и заблуждений, взаимно предполагающих друг друга (критика в единстве её «отрицающей» и «утверждающей» сторон), перед нами учения об «исконной просветленности» в широком смысле слова. В традиции же *хонгаку* школы Тэндай эта критика берется как уже проделанная работа и делается следующий шаг: принимается установка на познание истины через заблуждения, на движение к

будде через непросветленного человека (самого себя или другого), на обоснование обряда исходя из повседневных действий человека.

3. Чем обусловлены эти отличия? Во пору, когда складывалась и развивалась традиция «исконной просветленности» школы Тэндай, перед этой школой, как и перед другими японскими буддийскими школами, стояла задача перестроить подготовку монаха так, чтобы он не только умел читать и толковать тексты канона, а также исполнять обряды (прежде это считалось достаточным), но мог бы также и проповедовать учение для мирян (в конце XII в. – XIII в., в эпоху смут и преобразований, прежняя государственная буддийская община не смогла бы существовать без привлечения в храмы мирян: паломников, жертвователей, возможных союзников и защитников). При этом тексты традиции *хонгаку* школы Тэндай чаще не предлагают готовое содержание проповеди, а задают тот метод, который позволяет монаху самостоятельно выстроить проповедь применительно к запросам тех или иных слушателей, двигаясь от конкретного материала (широко известных способов подвижничества, местных преданий, насущных событий) — и соотнося эти частные случаи с общими положениями буддийского учения.

4. В чём основные расхождения этой традиции с современными ей учениями? Для школы Тэндай важной была задача отстоять многообразие буддийского подвижничества в эпоху, когда всё шире распространялись учения, настаивавшие на исключительной силе какого-то одного вида буддийской практики: величания будды Амида (Хо:нэн, Синран), сидячего созерцания (До:гэн) или почитания «Лотосовой сутры» (Нитирэн). Соответственно, Тэндай делает упор на то, что во всяком опыте непросветленного живого существа содержится просветление будды, и поэтому признавать лишь один способ подвижничества и отвергать другие — неправильно. Новые движения каждое по-своему выделяет то, что для них неприемлемо в подходах Тэндай. Это опора на «собственные силы», а не на «иную силу» — для амидаистов; допущение просветленности, не достигаемой во время подвижничества, а данной каким-то другим путём, — для До:гэн; смешение учения «Лотосовой сутры» с другими учениями — для Нитирэн. Если отвлечься от этих главных разногласий, то в остальном учение Тэндай в новых движениях не

опровергается и часто берётся за основу их собственных построений.

5. Каковы общие положения у традиции хонгаку и других японских религиозно-философских учений XII–XIII вв.? Все эти учения согласны в том, как они трактуют главный принцип махаяны: коль скоро нирвану невозможно обсуждать отдельно от круговорота рождений и смертей, а просветление — отдельно от заблуждений, то вся полнота истины может быть найдена внутри обыденного опыта отдельного человека (и этот опыт включает в себя как почитание Будды, учения и общины, так и сожаления об упадке буддизма в «последнем веке»). Различия между учениями при этом в конечном счете сводятся к тому, что они включают в эту полную истину, необходимую и достаточную для освобождения. Понятия и методы, разработанные в трудах прежних буддийских наставников, учения рассмотренной эпохи задействуют выборочно — как средства теоретического упорядочения этого опыта. Такой подход оказывается удобен и при освоении самого разного эмпирического материала, который требуется впервые систематически описать и заново утвердить в качестве ценного: отсюда широкое использование разработок школы Тэндай в синтоизме и в учениях о различных видах японского искусства.

Основные положения диссертации отражены в следующих опубликованных работах:

### ***Монографии***

*Трубникова Н.Н., Бачурин А.С.* История религий Японии. IX–XII вв. М.: «Наталис», 2009. 35 п.л.

*Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН, 2010. 26 п.л.

### ***Статьи в реферируемых изданиях***

1. Трубникова Н.Н. «Заповеди бодхисаттвы» и буддийская община в учении Сайтё: (к публикации трактата «Кэнкайрон») / Историко-философский ежегодник'2006. М., 2006. С. 359–368.

2. Трубникова Н.Н. Учение о «заповедях бодхисаттвы» в японском буддизме школы Тэндай // Вопросы философии, 2006, № 8. С. 128–147.
3. Трубникова Н.Н. Сайтё о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. М.-Благовещенск, 2007, № 2. С. 66–77.
4. Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности» и ее оценки в исследованиях по японскому буддизму // Вопросы философии. 2008. № 4. С.151–161. — 1 п.л.
5. Трубникова Н.Н. Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам») // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 140–164. — 2, 25 п.л.
6. Трубникова Н.Н. Человек и будда в сочинения Какубана (1095–1134) // Человек. Иллюстрированный научно-популярный журнал. 2009. № 2. С. 62–77. — 1 п.л.
7. Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности» и наследие школы Тэндай // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 139–115. — 1 п.л.
8. Трубникова Н.Н. Учение об «исконной просветленности» и осмысление природы «родных богов» в японской философской мысли // Вопросы философии. 2009. № 12. С.103–113. — 1 п.л.
9. Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Традиция «исконной просветленности» и споры между японскими буддийскими школами эпохи Камакура (XIII в.) // Вопросы философии. 2010. №4. С.123–133. — 1 п.л.
10. Трубникова Н.Н. «Созерцание сердца» (*кансин*) по учению школы Тэндай (XI–XII вв.) // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 130–141. — 1 п.л.

11. Трубникова Н.Н. «Созерцание сердца» (*кансин*) по учению школы Тэндай (XIII в.) // Вопросы философии. 2011. № 11 (в печати). — 1 п.л.

### *Другие публикации*

Развернутая похвала исконной просветленности. Толкование к похвале исконной просветленности. Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 162–180. — 1 п.л.

Собрание главных нитей исконной основы. Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 151–167. — 1,8 п.л.

Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы (Тэндай Хоккэ-сю: Годзу хо:мон ё:дзан). Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2002. № 12. С.114–125. — 1 п.л.

Наследие храма Сючань (Сюдзэндзи-кэцу). Перевод со старояпонского и примечания Н.Н. Трубниковой // Вопросы философии. 2010. №4. С.134–143. — 1 п.л.

Трубникова Н.Н. Учение о священном слове в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай / *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Выпуск XXXII. История и культура традиционной Японии 3. М., 2010. С. 7–30. — 1,5 п.л.