

Сайтё: 最澄 (Дэнгё:-дайси 傳教大師, 767-823)

Обращение к [Будде] с желаниями (*Гаммон*, 願文, 785 г.)

Старояпонский текст приводится по изданию [Буккё: сэйтэн, 375-377].
Использованы также издания [НМ] и [НТ].

Перевод А.Н. Игнатовича [Буддизм, 433-435].

[Перевод](#)

[Предварительные замечания](#)

[Разбор](#)

[Литература](#)

Три безграничных мира [наполнены] исключительно страданиями, и нет в них покоя, бесчисленные рожденные четырех [групп] только страдают, а не радуются. Солнце [Шакья]муни давно скрылось, а луна Сострадающего Почитаемого еще не освещает [землю]. [Мир] приближается к трем несчастьям, глубоко погрузился в пять замутнений. Более того, трудно, как ветер, удержать жизнь, легко, как роса, исчезает тело. В хижинах нет радости, так как разбросаны повсюду белые кости старых и малых; комнаты в земле темные и тесные, поэтому и благородные, и низкие перестали быть [предметом] раздора среди демонов. Посмотрев на то, подумав об этом, [вижу, что] данный закон предрешен обязательным [образом]. [Я] еще не принял чудесных шариков, и трудно [поэтому] остановить гуляющих [по земле] демонов; [я] еще не достиг [чудесного] проникновения жизни, и поэтому определено какое-то утро [моей] смерти. Если не сделаешь добра, куда живешь, то в день смерти станешь топливом в аду. Человеку трудно получить [человеческий облик], но легко потерять [его]. То, что трудно появляется, но легко забывается, — это добрые мысли (намерения). [Шакья]муни — Царь Закона, воспользовавшись сравнением с иголкой в великом море и нитью, [опускаемой] с чудесной высоты, сравнил [с ними] трудности в получении человеческого тела; древний мудрец Юй-ван, вздыхая, говорил, что если из времени, [отпущенного тебе], половину проведешь в праздности, то, значит, проведешь впустую всю жизнь. Не бывает, чтобы можно было получить плод при отсутствии причины; не бывает, чтобы [можно] было избежать страданий, не [сделав] доброго.

Когда [я] смиренно думаю о [своих] поступках, то [вижу, что], невзирая на заповеди, потихоньку присваивал [себе] труд [других] по четырем делам; будучи глупым и больным, стал врагом четырех [группам] рожденных. По этому [поводу] в «Сутре о небывалых до сих пор причинах» [говорится]: «Те, кто оказывают благодеяния, рождаются на небесах; те, кто берут, попадают в ад». Выполнение четырех дел женщиной [по имени] Дайи воплотилось в счастье быть супругой Мари; плоды алчности и корыстолюбия пяти групп [монахов] выразились [в их возрождении] в виде

каменной женщины, несущей наказания. Не ясно ли это? [Это] причина и плод доброго и плохого. Кто из людей, имеющих стыд, не поверит этой сутре? А если [это] так, то именно потому, что, зная о причине страданий, не боясь при этом плода страданий, Почитаемый Шакья преградил [путь] иччхантикам и [сказал, что те, кто] получил человеческое тело и не создал [себе в этой жизни] хорошей кармы, выйдет из святого учения с пустыми руками.

Здесь — среди глупых [самый] глупый, среди сумасшедших [самый] сумасшедший, имеющий чувство мусор, находящийся на самом низу Сайтё; во-первых, не похож на будд, во-вторых, повернулся спиной к законам императора, в-третьих, [ему] недостает почтительности к старшим. Осмотрительно следуя блуждающим и сумасшедшим мыслям (намерениям), излагает [он] несколько желаний. Благодаря постижению несуществования придумал способ [, как выразить свои желания], благодаря [постижению] не имеющей верхнего [предела истины] первого значения выражает желания [своего] сердца (намерений), неразрушимого и необратимого [по состоянию] подобно алмазу.

Так как я еще не достиг ступени сходства «шести корней», то не выйду[к людям]. Это первое.

Так как [я] еще не достиг [состояния] мыслей, в котором освящается (познается, постигается) принцип, то нет у меня ни таланта, ни мастерства. Это второе.

Так как [я] не могу еще полностью соблюдать чистые заповеди, то не присутствую на монашеских собраниях [, устраиваемых] главным благодетелем. Это третье.

Так как [я] не постиг еще сути праджни, то не прикасаюсь к делам людей. [Однако] перестану [это делать] после достижения ступени сходства. Это четвертое.

Добродетели, которые приобретаю в среднем из трех времен, не присвою только себе одному, а буду одаривать [ими] всех, имеющих сознание, и буду стараться, чтобы все полностью достигли наивысшего просветления. Это пятое.

[Я] смиренно желаю, чтобы не [я] один ощутил вкус освобождения, не [я] один вкусил плоды покоя и радости, а чтобы вместе со всеми существами миров дхарм поднялся к чудесному просветлению, вместе со всеми существами миров дхарм воспринял чудесный вкус [просветления]. Если благодаря силе этих желаний достигну сходства «шести корней», когда получу «пять чудесных проникновений», то ни в коем случае не приму [их] только для собственного спасения, [для того, чтобы только я] ощутил истинное состояние и не прикоснулся ко всем [другим существам]. [Я] желаю, чтобы в сегодняшней жизни [все] обязательно были ведóмы к спасению несозданными [людьми] и ничем не обусловленными четырьмя широкими клятвами, чтобы [эти клятвы] распространились повсюду в

мирах дхарм, чтобы вошли в шесть миров, чтобы очистили [этот бранный мир, сделав его] страной Будды, и спасли все существа; чтобы до того, как наступят будущие [времена, я] постоянно совершал деяния Будды.

Предварительные замечания

Впервые на русском языке «Гаммон» Сайтё: был издан в книге [Буддизм]. Перевод А.Н. Игнатовича предваряется следующим кратким вступлением:

«“Гаммон” (“Обращение к [Будде] с желаниями”) — это первое сочинение основателя школы Тэндай. Оно написано в 785 г., вскоре после того как Сайтё: покинул Нара, где получил диплом буддийского монаха, и поселился в построенном им ските неподалеку от горы Хиэй, ставшей позже центром японского буддизма.

В “Обращении к [Будде] с желаниями” Сайтё: наметил основные принципы своей деятельности, которые развивал в последующие годы, будучи уже лидером Тэндай-сю: и идеологом нового хэйанского буддизма, тесно связанным с императорским двором в Хэйан. Перевод выполнен по изданию: Сайтё:, Ку:кай сю: (Сочинения Сайтё: и Ку:кай). — Нихон-но сисо: (Японская мысль). Т.1. Токио, 1969, с. 28-30» [Буддизм, 435].

Здесь, как и далее при разборе стихотворения, текст А.Н. Игнатовича приводится с некоторыми изменениями: 1) японские слова, в том числе имена собственные, не склоняются; 2) во всех японских словах проставлены знаки долготы (двоеточия после гласных); 3) добавлено иероглифическое написание соответствующих слов. Цитаты из текста А.Н. Игнатовича выделены фиолетовым цветом.

«Гаммон» 785 г. занимает важнейшее место не только среди текстов Сайтё. Можно сказать, с «Обращения...» начинается традиция японских буддийских сочинений. С этого времени можно говорить уже не просто об усвоении и воспроизведении материкового наследия (индийского и китайского буддизма), а о самостоятельной работе, напрямую связанной с событиями в жизни собственно японской буддийской общины.

Последние десятилетия VIII в. были для этой общины временем расцвета — но в то же время и кризиса. Хорошо известно, что к концу периода Нара буддийские храмы достигли такой степени могущества, что мирская государственная власть стала видеть в них серьезную угрозу. Самый разительный пример тому, что подобные опасения были не беспочвенны, — деятельность монаха До:кё: (道鏡, ум. 772), едва не занявшего место государя (см. очерк А.Н. Мещерякова «Докё: война и мир двух теократий» [Мещеряков 1988, 75-98]). Именно стремлением выйти из-под влияния храмов Нара объясняют то, что в 784 году государь Камму (桓

武, 737-806, годы правления 781-806) перенес свою столицу в Нагаока. «Обращение...» Сайтё:, по мнению исследователей, было написано в том числе и в связи с этим событием [Буддизм, 88].

Напомним некоторые сведения о жизни Сайтё: до 875 г. Родился он в 767 г. (или в 766 г.) в провинции О:ми (近江), совсем недалеко от тех мест, где в 794 г. государем Камму будет начало строительство новой столицы, города Хэйан. Издавна в этом краю жили переселенцы из Китая, с которыми Камму состоял в родстве по материнской линии. Это обстоятельство считается одной из причин выбора места для новой столицы (см. [Накорчевский, 232]; подробнее [Тоби]).

Отец Сайтё: носил имя Мицукубо-но Момоэ (三津首百枝, иное чтение — Мицунообито-но Момоэ). Как считается, он вел свой род от потомков Сяо Сянь-ди (孝獻帝), последнего государя китайской династии Поздняя Хань; предки Сайтё: по мужской линии переселились из Китая в Японию при государе О:дзин (応神, годы правления по традиционной датировке — 270-310) [НТ, 17]. Мать Сайтё: происходила из Фудзивара (藤原), рода ближайших сподвижников японских государей (о Фудзивара см. [Мещеряков 2001]). Как отмечает А.Н. Игнатович, «Сайтё: принадлежал к тому слою японского общества, представители которого победили в борьбе за влияние на императора Камму и последующих правителей» [Буддизм, 87]. Мирским именем Сайтё: было Хироно (広野).

В двенадцать лет он стал послушником в местном буддийском храме. Учился он под руководством главного буддийского наставника (国師, яп. *кокуси*) провинции О:ми — монаха по имени Гё:хё: (行表, 722-797) из храма Дайандзи (大安寺). Этот монах, в свою очередь, был учеником Даосюаня (道璿, 702-760), который, как считается, впервые познакомил японцев с учением китайской школы Хуаянь (華嚴, яп. Кэгон). Под руководством Гё:хё: послушник из рода Мицукубо изучал буддийский «устав» (律, яп. *рицу*), тексты, содержащие заповеди (戒, яп. *кай*), общие для школ хинаяны и махаяны. Кроме того, он осваивал «Сутру о сетях Брахмы» (梵網經, яп. «Боммо:-кё:»), где изложены махаянские «заповеди бодхисаттвы» (菩薩戒, яп. *босацукай*). Позднее Сайтё: особое внимание будет уделять именно вопросу о заповедях. В частности, им посвящены трактат «Рассуждение о выявлении заповедей» (現戒論, «Гэнкайрон»), а также несколько петиций, представленных к государеву двору — так называемые «Правила в шести статьях» (六条式, «Рокудзё:сики»), «Правила в восьми статьях» (八条式, «Хатидзё:сики») и «Правила в четырех статьях» (四条式, «Сидзё:сики»). Замечу здесь, что в отечественной литературе о буддизме есть некоторая путаница в переводах терминов: иногда 戒, яп. *кай*, передают словом «обет»,

тем же, что и 誓願, яп. *сэйган*, ср. [ниже](#). Например, «обетами» называют пять буддийских заповедей: не причинять вреда живому, не красть, не прелюбодействовать, не принимать опьяняющих средств, не лгать. Основное отличие между «заповедями» и «обетами» в том, что первые содержат некие запреты, отказ от каких-то действий, дурных с точки зрения учения, тогда как вторые предполагают обязательство совершить какие-то полезные деяния.

Кроме того, со своим наставником молодой послушник осваивал догматику махаянских школ Кэгон, Хоссо: (法相) и Санрон (三論), представленную в трактатах этих школ. Из сутр Сайтё:, несомненно, познакомился с «Лотосовой сутрой» (法華經, яп. «Хоккэ-кё:») и «Сутрой золотого света» (金光明經, «Конко:мё:-кё:») — напомним, что обе они входили в список «трех сутр, защищающих страну», и их знание было обязательно для монаха, ответственно относящегося к своему монашескому сану как к государственной службе.

В одиннадцатую луну 780 г. послушник стал монахом («принял переправу», 得度, яп. *токудо*) и получил имя Сайтё: (最澄), что значит «самый чистый». В 783 г. он получил официальное подтверждение о принятии в монашество, а в 785 г. в храме То:дайдзи (東大寺) в Нара принял полные заповеди. Вскоре после этого Сайтё: покинул Нара, вернулся в родные места и поселился в хижине на склоне горы Хиэй (比叡), около синтоистского святилища Хиэ, где почитали божество-ками этой горы. Тогда и было написано «Обращение...».

Говоря об обстоятельствах создания «Обращения...», А.Н. Игнатович упоминает такие политические потрясения времен юности Сайтё:, как крупное восстание племен *эдзо* (蝦夷) в 780 г. и переезд государя Камму из Нара в Нагаока. «Неспокойная обстановка в столице нарушила общественный порядок и в провинции. Храм в О:ми, где воспитывался Сайтё:, находился около большой дороги, пересекавшей провинцию с востока на запад. По ней шли вереницы крестьян со скарбом, в окрестностях промышляли шайки бродяг из бывших крестьян, потерявших в результате беспорядков и стихийных бедствий земли и лишившихся семьи. Сайтё:, безусловно, не мог не видеть всех этих картин упадка» [Буддизм, 88-89]. А.Н. Игнатович отмечает «эсхатологические» настроения молодого монаха, его «ощущение собственной неполноценности» как последователя Будды, а возможно, также и разочарование в современной ему буддийской организации. Всё это и побудило Сайтё: обратиться к отшельничеству.

А.А. Накорчевский так описывает то поколение японских буддистов, к которому принадлежал Сайтё: «Представители нового типа искателей истины в уединении гор и лесов были... людьми, получившими систематическое образование в государственных монастырях и храмах...», но для них «...буддизм стал не государственной службой, а смыслом их

человеческого существования и вожделенной дорогой к спасению для себя и других. Можно сказать, что буддисты этого поколения впервые в Японии восприняли буддизм прежде всего как цельное учение о спасении человека, путь к которому есть гармоничное сочетание мудрости и милосердия, теории и практики» [Накорчевский, 238-239].

Известно, что в своем горном уединении Сайтё: не только упражнялся в медитации, но и изучал догматические тексты, в частности, труды Чжии (智顓, 538–597), основоположника учения китайской школы Тяньтай (天台, яп. Тэндай), которое опирается на «Лотосовую сутру». В 790-х гг. монах с горы Хиэй стал известен при дворе, где выступал как «наставник созерцания» (禪師, яп. дзэндзи) и толковал «Лотосовую сутру». В 804-805 гг. Сайтё: побывал в Китае, а вскоре по возвращении основал в Японии школу Тэндай. Надеюсь, в будущем нам с вами удастся разобрать какой-нибудь из его более поздних трудов.

Возвращаясь к первому сочинению Сайтё:, замечу, что оно не случайно написано в жанре *гаммон*. Для изложения некоей программы, общего замысла своей будущей деятельности этот жанр подходит как нельзя лучше. По традиционному определению, *гаммон* — это выражение «коренного стремления» (本願, яп. хонган) приверженца буддийского учения и формулировка его «обета» (誓願, яп. сэйган). В «Обращении...» Сайтё: мыслит свое «коренное стремление» согласно учению махаяны — как освобождение всех живых существ. Следовательно, «обеты» для него — это «четыре широкие клятвы» бодхисаттвы (四弘誓願, яп. си гу сэйган).

Обычно эти клятвы-обеты звучат так:

1) «Я даю обет переправить [на «тот берег», к просветлению] толпу рожденных [существ], пусть их [число] и беспредельно» (衆生無辺誓願度, яп. Сю:дзё: мухэн сэйган до);

2) «Я даю обет прекратить заблуждения и страдания, пусть они и безграничны» (煩惱無量誓願断, яп. Бонно: мурё: сэйган дан);

3) «Я даю обет изучить «врата Закона» [учение будды], пусть они и неисчерпаемы» (法門無尽誓願学, яп. Хо:мон мудзин сэйган гаку);

4) «Я даю обет пройти Путь будды, пусть он и непревзойден» (仏道無上誓願成, яп. Буцудо: мудзё: сэйган дзё:).

Важно, что условия принесения и исполнения «широких обетов» не закреплены где-либо в буддийском «уставе», а остаются на усмотрение того, кто дает обет. Только он может решить, как именно он будет «переправлять» живых существ, прекращать заблуждения и страдания и т.д., исходя из особенностей того времени и места, где он действует. Соответственно, особа самого обетчика, обстоятельства принесения его обета, а также содержание предпринятых им действий подлежат записи, поскольку они

составляют некий прецедент. А при отсутствии общего правила насчет того, как, когда и какие обеты следует давать, только прецеденты и могут служить образцом для будущих приверженцев буддийского Пути. Описанию таких прецедентов посвящены памятники буддийской словесности в жанре *гаммон*. В качестве примера более позднего *гаммон*, построенного по классической схеме этого жанра, см. стихотворение Ку:кай 810 г. [«Пожелание при изготовлении Великим Восточным Государем статуй из сандала в память о покойном господине Накацукаса, государевом родиче»](#).

Однако «Обращение...» Сайтё: не обычно для традиции *гаммон*. «Четыре широкие клятвы» в нем упоминаются, однако обеты самого Сайтё:, числом пять, звучат иначе. И выражены они «отрицательно»: молодой монах перечисляет то, чего он не станет делать, пока не достигнет определенного уровня совершенства как буддийский подвижник. Он не будет предпринимать ничего из того, что пристало делать бодхисаттве: «не выйдет к людям», поскольку его пять чувств и «сердце» (= «шесть корней») не совершенны («первое»); не станет считать себя даровитым и умелым, поскольку не постиг Принцип («второе»); не будет присутствовать на монашеских собраниях, так как пока не может соблюдать «чистые заповеди» («третье»); «не прикаснется к делам людей», ибо не обрел еще мудрости-праджни («четвертое»). Но дальше Сайтё: говорит: как только я достигну сходства моих «шести корней» с «шестью корнями» будды, то я начну делать всё то, к чему стремлюсь. И всё, что я приобрету, я **«не присвою только себе одному, а буду одаривать... всех, имеющих сознание, и буду стараться, чтобы все полностью достигли наивысшего просветления»** («пятое»). По сути эти обеты означают отказ вести ту жизнь монаха, которая вменялась ему в обязанность согласно официальному посвящению. Для сравнения я приведу перевод-пересказ того же отрывка, предложенный А.А. Накорчевским. Здесь действия, от которых отрекается Сайтё:, переданы более конкретными выражениями:

«До тех пор, пока мои шесть чувств не станут чисты, как у будды, я не буду наставлять мирян (здесь и ниже подчеркнуто мной — *Н.Т.*).

До тех пор, пока мне не откроется истина, я не буду учиться мирским искусствам и умениям.

До тех пор, пока я не научусь строго соблюдать все правила и установления для монаха, я не буду принимать подаяние от мирян.

До тех пор, пока я не обрету высшую мудрость-праджню, я не буду вмешиваться в мирские дела.

Пусть все заслуги от моей аскезы в прошлом, настоящем и будущем будут обращены не на мое благо, а на пользу всем сущим, дабы обрели они просветление» [Накорчевский, 254].

Можно понять точку зрения Сайтё: так, что отшельничество в горах он считает средством преодолеть несовершенства, мешающие ему в полной мере быть монахом («выходить к людям» и т.д.). Другое возможное толкование: только отшельник, в отличие от монаха на казенной службе, способен по-настоящему исполнять собственно монашеские обязательства. Он помогает освободиться бесчисленным живым существам, предаваясь подвижничеству: проводит время в медитативном сосредоточении, творит особые «горные» обряды и др. В чем-то установка Сайтё: перекликается с той, которую описывает Ку:кай в сочинении «Три учения указывают и направляют» (三教指帰, яп. «Санго: *сшики*», 797). Его персонаж, молодой монах-странник Камэй-Коцудзи (представитель всё того же «нового поколения» японских буддистов) в споре со сторонником конфуцианского учения указывает, что одинокие странствия — лучший способ осуществить «верность и почтительность», послужить благу и своих родных, и своего государя [Три учения, 21-23].

При чтении «Обращения...» Сайтё: возникает вопрос: к какой буддийской школе относится точка зрения, излагаемая автором этого *гаммон*? Насколько мне известно, сторонники школы Тэндай никогда не отвергали первого сочинения «Великого учителя, передававшего учение» (таково значение имени 傳教大師, Дэнгё:-дайси). Однако некоторые выражения из «Гаммон» Сайтё:, по видимости, резко противоречат его же собственному более позднему учению, причем дело касается основных положений догматики Тэндай.

Прежде всего отметим особенное внимание, которое Сайтё: в «Гаммон» уделяет вопросу об «обретении человеческого тела», то есть о перерождении человеком. По тексту «Обращения...» получается, что достичь такого перерождения очень трудно — и очень важно. В самом деле, во многих направлениях буддизма, в том числе и дальневосточного, считается, что стать буддой можно только из человеческого перерождения. И животное, и «голодный дух», и небожитель, и любое другое существо должны сначала переродиться людьми, а потом уже стремиться к просветлению. Многие проступки ведут к перерождению иным существом, нежели человек, что откладывает достижение просветления на неопределенно долгий срок. Однако «Лотосовая сутра», главный канонический текст школы Тэндай, отрицает это мнение и учит, что на самом деле буддой может стать всякое существо (см. знаменитую притчу о «девочке-драконе», [Лотосовая сутра, 208-209]). А в «Гаммон» обладание «человеческим телом» поставлено в один ряд с наличием «добрых намерений», и можно понять текст так, будто человеческое перерождение — одно из необходимых условий продвижения по буддийскому пути. Отсылка при этом дается к «Сутре о чреве [, из которого выходят] бодхисаттвы» (菩薩処胎經, яп. «Босацу сётэй-кё:», ТСД 12).

Второе странное утверждение касается вопроса о всеобщности спасения как такового: «Почитаемый Шакья преградил [путь] иччхантикам...». Понятие «иччхантика» восходит к учению Хоссо:. Согласно догматике этой школы, способность достичь просветления определяется свойствами сознания живого существа, заданными изначально, а именно, теми дхармами («семенами»), которые производит «сознание-хранилище» этого существа (см. подробнее [Буддизм, 61 и далее]). В зависимости от свойств «сознания-хранилища» живые существа делятся на несколько разновидностей, каждой из которых присуще по-своему продвигаться к освобождению. Полнота классификации предполагает наличие и таких существ, чье просветление невозможно вовсе — из-за полного отсутствия в их сознании «семян», необходимых для этого. Подобное существо называют словом «иччхантика» («отверженный»). Различается три разновидности иччхантик: 1) собственно иччхантики, изначально не способные достичь просветления; 2) злодеи, уничтожившие в себе способность стать буддой своими преступлениями; 3) бодхисаттвы, по обету отказавшиеся становиться буддами, ибо существ, подлежащих освобождению, всё равно всегда остается слишком много [Буддизм, 68-69].

Очевидно, что для учения Тэндай с его установкой на всеобщее освобождение существование «отверженных» было невыносимо. Вопрос этот в начале эпохи Хэйан обсуждался весьма активно. В 810-х – начале 820 гг. Сайтё: в полемике с Токуити (徳一), крупнейшим представителем школы Хоссо:, отстаивал точку зрения, согласно которой «природа будды» присуща всем без исключения существам [Буддизм, 116 и далее, особ. 119-120]. В связи с этим Сайтё: написал несколько догматических сочинений и ряд посланий. Исследователи считают тогдашние споры одним из выдающихся взлетов буддийской догматической мысли в целом, а не только в пределах японской традиции [Буддизм, 120].

Вполне вероятно, что в 785 г. Сайтё:, еще не знакомый с учением китайской школы Тяньтай, разделял точку зрения Хоссо:, чьи доктрины с ним изучал его наставник Гё:хё:. По какой-то причине он позже не счел нужным внести поправки в свое раннее сочинение — или же измененный вариант «Гаммон» не сохранился (в отличие от «Трех учений...» Ку:кай, текста, существующего в двух версиях с небольшими, но важными разночтениями, ср. [Три учения, 322-325]).

Необычна и радикальная точка зрения на подвижничество бодхисаттвы, заявленная в «Обращении...» Сайтё:, — «Те, кто оказывают благодеяния, рождаются на небесах; те, кто берут, попадают в ад» (со ссылкой на «Сутру о небывалых до сих пор причинах», 未曾有因緣經, яп. «Мисоу иннэн-кё:»). «Благодеянию» (施, яп. *си/ходокоу*) явно приписывается огромная ценность, хотя цитата из сутры и не обещает в награду за благодеяния «человеческого рождения», а всего лишь «рождение на небесах». Понимается «благодеяние» в самом широком смысле — как

труд ради освобождения всех живых существ. Но при этом «принятие» благодеяний (受, яп. дзю/укэру) именуется грехом, который карается перерождением в «аду» (獄, яп. гоку, тж. 地獄, яп. дзигоку, «подземные темницы»). Следовательно, делая благо какому-то живому существу, подвижник тем самым вводит его в грех и, возможно, обрекает на страшную участь.

Представляется, что разрешить это противоречие можно только одним способом — добиться, чтобы «благодеяние» осуществляли все, то есть чтобы все действовали как бодхисаттвы. Но установка на отказ «принимать» помощь на пути к просветлению идет вразрез со многими учениями махаянских школ. Наиболее резко она расходится с позицией тех школ амидаизма, где считается, что достичь просветления невозможно без «чужой силы» (他力, яп. тарики), — правда, эта позиция приобрела наибольшее влияние в Японии значительно позднее. Можно говорить и о расхождении установки, заявленной у Сайтё:, с «тайным учением», которое распространилось в Японии тогда же, когда и учение Тэндай (напомню, что основатель «тайной» школы Сингон, Ку:кай, — современник Сайтё:, младше его всего на семь лет, и что в самой школе Тэндай при Сайтё: «тайнствам» уделялось огромное внимание). Для «тайного учения» одним из ключевых понятий служит «принятие дара» (加持, яп. кадзи) — имеется в виду восприятие воздействия, идущего от будды. Здесь тот, кто принимает, вовсе не попадает в «ад», а становится буддой. Успех в этом деле напрямую не связан с тем, насколько собственные активные действия принимающего соответствуют полученным им благам (а добиться того, чтобы «отданное» перевесило «принятое», в этом случае уж никак не возможно). Если же говорить об учении самой школы Тэндай, то, как известно, в «Лотосовой сутре» важнейшее место принадлежит понятию «уловок» (方便, яп. хо:бэн) — тех средств, с помощью которых будда ведет различных существ к просветлению. В частности, это понятие предполагает способность «принимающей стороны» принимать от будды и бодхисаттв определенные блага вполне мирского свойства (помощь в бедности, защиту от природных бедствий, от нападения врагов и др., см. главу XXV, [Открытые] для всех врата бодхисаттвы [по имени] Внимающий Звукам Мира», [Лотосовая сутра, 282-288]). Сама по себе высокая оценка «благодеяния» предполагает, что никаких дурных последствий для одаряемых принятие даров не повлечет.

Можно, конечно, объяснить странные утверждения, звучащие в «Гаммон» Сайтё: молодостью и «наивностью» молодого монаха, чьи взгляды еще не сложились (ср. [Накорчевский, 240]). Кроме того, «Обращение...» преследует в том числе и проповеднические цели, а потому, говоря о необходимости трудиться на благо всех существ, автор намеренно ставит вопрос как можно более остро: или «благодеяния», или «попадание в ад». Но я вижу и еще одно возможное объяснение, и в его пользу, как мне

кажется, говорит построение «Гаммон». Дело в том, что все перечисленные места, сомнительные с точки зрения учения Тэндай, находятся во вводной части текста, перед формулировкой обетов. С отсылками к соответствующим сутрам Сайтё: излагает точку зрения, которой он должен был бы придерживаться исходя из своей же оценки своего собственного уровня совершенства как подвижника (уровень этот, как мы помним, видится ему как очень низкий). Автор — крайне несовершенное существо в крайне несовершенном мире, а потому и взгляд его на этот мир должен быть почти безнадежным — и в смысле «безнадежно-печальным», и в смысле «безнадежно неправильным». Иначе непонятно было бы, почему монах отказывается «выходить к людям». Совсем иное дело, если он, следуя некоторым сутрам, готов считать кого-то из людей «отверженными», а свои «благодейния» — вероятной причиной чьих-то терзаний в аду. Тогда, действительно, ему лучше на время уединиться в горах и воздержаться от общения с мирянами...

Сказанное предполагает отношение к «Гаммон» Сайтё: еще и как к литературному произведению, где цитирование сутры может служить неким выразительным средством, а не только отсылкой к авторитету. Подкрепить это допущение можно было бы, указав примеры схожего цитирования у других авторов (японских и китайских буддистов), к чему я пока не готова. Но мне кажется, что подобная трактовка «Обращения...» допустима хотя бы потому, что другие приметы *гаммон* как жанра буддийской изящной словесности у Сайтё: тоже присутствуют. Прежде всего это не характерный для догматических сочинений «параллельный» стиль (四六駢儷, кит. *сылюэ пяньли*, яп. *сироку бэнрэй*), свойственный китайской буддийской поэзии эпохи Шести Династий. У А.Н. Игнатовича этот стиль не всюду воспроизведен, и в разборе я укажу на некоторые места, где из текста перевода параллелизм не виден. Кроме того, в «Гаммон» есть несколько отсылок к небуддийской мысли Китая — в частности, упоминания о даосских снадобьях и о «блуждающей душе» (遊魂, яп. *ю:кон*, кит. *юхунь*).

План *гаммон* Сайтё: таков (по моей условной нумерации строк):

1. Условия принесения обета:
 - а) мир полон страданий (строки 1-8);
 - б) закон кармы неотвратим, очень трудно переродиться в человеческом теле (строки 9-17);
 - в) «давать» хорошо, а «брать» дурно (строки 18-28)
2. Особа обетчика — Сайтё: (строки 29-33)
3. Собственно обеты (строки 34-38)
4. Пожелание (строки 39-46).

Разбор

(Заглавие) — «Термином *гаммон* в Японии обозначали записанные на бумаге просьбы к буддам, бодхисаттвам или синтоистским божествам» [Буддизм, 435, 1]. Здесь и далее при цитатах из комментария А.Н. Игнатовича после номеров страниц курсивом даны номера примечаний по указанному изданию. О некоторых чертах жанра *гаммон* ср. [выше](#).

(1) «Три безграничных мира [наполнены] исключительно страданиями, и нет в них покоя...» (悠悠たる三界、純ら苦にして安きことなく, Ю:ю:-*тару санкай*, *монпара ку-ни ситэ ясуки кото наку*). «Три безграничных мира» — «Имеются в виду “мир желаний” (*ёккай*, 欲界), “мир форм” (*сикикай*, 色界) и “мир без форм” (*мусикикай*, 無色界), в которых вечно вращается (т.е. перерождается) непросветленный человек» [Буддизм, 435, 2]. Речь идет о трех уровнях буддийской «психо-космографии», по которым распределяются возможные виды перерождений, заданных законом кармы. Для Сайтё: точка отсчета в этой системе координат — безусловно, человеческое перерождение (ср. [ниже](#)).

(2) «...бесчисленные рожденные четырех [групп] только страдают, а не радуются» (擾擾たる四生、唯患にして樂しからず, Дзё:дзё:-*тару сисё*: тада урэи-ни ситэ таносикарадзу). «Рожденные четырех [групп]» — «Все живые существа, проживающие на земле, делятся, согласно давней буддийской традиции, на четыре группы в зависимости от того, как они появляются на свет: “рожденные из яйца” (*рансё*:, 卵生) — к ним относят птиц, рыб, пресмыкающихся; “рожденные из утробы” (*тайсё*:, 胎生) — это люди и животные; “рожденные из влаги” (*сиссё*:, 湿生) — насекомые; “рожденные превращением” (*кэсё*:, 化生) — обитатели небес и различные демоны» [Буддизм, 435, 3].

(3) «Солнце [Шакья]муни давно скрылось...» (牟尼の日久しく隠れて, Муни-но хи хисасику какурэтэ). Любопытно, что чаще с солнцем сопоставляют «Великого Солнечного будду» Махавайрочану (大日, яп. Дайнити) — будду во вселенском «теле Закона» (法身, яп. Хоссин), по отношению к которому «исторический» Будда Шакьямуни является «превращенным телом» (化身, яп. касин). В связи с этим мне представляется уместным привести выдержку из очерка В.Н. Горегляда «Буддизм и японская культура VIII-XII вв.». Говоря о сооружении статуи Большого Будды (= Махавайрочаны) в храмовом комплексе То:дайdzi в 740-х гг., автор указывает: «Буддийская церковь идеологически и организационно казалась придворной аристократии силой, способной помочь в управлении

подданными и в насаждении идеи святости центральной власти. Для этого вполне годилась идея основополагающего единства собственного “я” с другими индивидами через достижение единства с буддой Махавайрочаной...» [Горегляд, 126]. Напомню, что род японских государей возводил свое происхождение к солнечной богине Аматэрасу. Но если иметь в виду именно такую пользу, приносимую буддийским учением, на которую указывает В.Н. Горегляд, то почитание Шакьямуни на основе «Лотосовой сутры», учащей о всеобщности освобождения, годилось для подобной цели не в меньшей степени. А значит, вполне уместным выглядит и сопоставление Шакьямуни с солнцем. Сайтё: говорит о временах Шакьямуни как о давно прошедших — и эти его слова отсылают к учению о трех веках буддийского Закона (Дхармы). Согласно этому учению, первые столетия после ухода в нирвану Будды Шакьямуни были временем господства «истинного Закона» (正法, яп. сё:бо:), далее наступила пора «подобия Закона» (像法, яп. дзо:бо:), а ее сменил век «конца Закона» (末法, яп. маппо:), отмеченный упадком буддийского учения и множеством бедствий в мире (подробнее см. [Буддизм, 195-196; Родс 59 ff.]).

(4) «...а луна **Сострадающего Почитаемого еще не освещает [землю]**» (慈尊の月未だ照さず, *Дзисон-но цуки имада тэрасадзу*). «Сострадающий почитаемый» — «Яп. *Дзисон* — одно из прозваний **бодхисаттвы Майтрейи, будды будущего**» [Буддизм, 435, 4]. Как указывает Р. Родс, почитание Майтрейи (弥勒, яп. Мироку) в Японии шло по двум направлениям: 1) ожидание пришествия Майтрейи в земной мир и наступления своего рода «золотого века»; 2) надежда на перерождение на небе Тушита (統率天, яп. То:соцу-тэн), где пребывает Майтрейя, ожидая срока своего сошествия на землю [Родс]. У Сайтё: представлена скорее первая точка зрения. Для сравнения я хотела бы привести отрывок из «Трех учений...» Ку:кай. Здесь монах Камэй-Коцудзи отвечает на расспросы, почему он избрал для себя образ жизни странника, живущего подаянием:

«Мой учитель — почитаемый Шакьямуни. Изначальная его мудрость была весьма глубока: на восемьдесят лет он явил свое временное тело. Сострадание его не имело предела: в тридцать лет указал он людям путь преобразования. Со временем из толпы существ, вовлеченных в связь, он не оставил без внимания ни змеев, ни божеств. <...> Но несчастные, без различия низших и высших, не понимают горечи и муки, постоянно тонут в грязи и нечистотах. <...> И вот, когда сострадательный Совершенномудрый Государь [= Шакьямуни— *Н.Т.*] предсказал конец Закона, то позвал своего преемника-наследника Майтрейю, издавна-доблестного Манджушри и других. Передал сострадательному почитаемому [= Майтрейе — *Н.Т.*] свою печать и знак. <...> И тогда великие сановники, Манджушри, Кашьяпа и другие, разнесли добрую весть по всем странам, сообщили существам всех

разрядов о назначении преемника. И вот, я тут же воспринял указание-весть. <...> Снарядившись, отправился в путь. <...> Но мучений в пути было много, дымы людских поселений далеко отстояли друг от друга. Путанные дороги весьма густы, верного пути я пока еще не нашел. Немногие мои попутчики либо увязли в грязи и до сих пор не знают, как выбраться, либо погоняют коней, торопят повозки и уже уехали далеко вперед. Так и припасов у меня не осталось, сам я обеднел. Еда кончилась, с дороги сбился. Пришел к этим гостеприимным воротам, прошу помощи для продолжения странствия» [Три учения, 26]. Здесь Майтрея выступает как наследник власти «Совершенномудрого Государя» Шакьямуни.

(5) «[Мир] приближается к трем несчастьям, глубоко погрузился в пять замутнений» (三災の危きに近ずき、五濁の深きに没む, *Сансай-но аяфуки-ни тикадзуки, годзёку-но фукаки-ни сидзуму*). «Три несчастья» — «Яп. сансай. Различаются три великих и три малых несчастья. Первые — это пожар, наводнение и ветряная буря, в которых погибают весь мир и населяющие его существа. Малые несчастья — нападение вооруженных врагов, эпидемии и голод, в результате которых гибнут люди» [Буддизм, 435, 5]. Речь идет о бедствиях, которыми заканчивается существование мира. Напомню, что согласно буддийской космологии мир не вечен: с безначальных времен миры возникают, проходят ряд стадий становления и разрушения, гибнут, затем возникают новые миры. Классическое описание этих стадий, в том числе и бедствий при конце каждого из миров, восходит к трактату Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»). В Японии это сочинение было известно в китайском переводе Сюаньцзана под заглавием 俱舍論, кит. «Цзюйшэ-лунь», яп. «Куся-рон». См. [Абхидхармакоша, 195-197], пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого: «Конец кальпы — по причине оружия и болезней, а также голода» (= «три малых несчастья» — Н.Т.). Там же: «Существует три [вида] разрушений: огнем, водой и ветром» (= «три великих несчастья» — Н.Т.).

«Пять замутнений» — «Яп. годзёку. Пять характеристик недолжного состояния мира: “замутнение кальпы” (*го:дзёку, 劫濁*; кальпа в данном случае — временной отрезок: век, эпоха, период, в котором находится мир в настоящий момент); “замутнение взгляда [на сущность бытия]” (*кэндзёку, 見濁*); “замутнение [, происходящее] от заблуждений и страстей” (*бонно:дзёку, 煩惱濁*); “заблуждение всех живых существ” (*сюдзё:дзёку, 衆生濁*); “заблуждение жизни” (*мё:дзёку, 命濁*)» [Буддизм, 435, 6]. Согласно комментарию в [НМ, 307], под «замутнением кальпы» понимаются войны, голод и иные общественные потрясения. «Замутнение взгляда» — это порча умов, «замутнение от заблуждений и страстей» сказывается в усилении людских страстей и желаний. «Замутнение всех живых существ» означает ухудшение «тела» и «сердца» (уменьшение размеров тела, ослабление

зрения, слуха и т.п.); а «замутнение жизни» — постепенное сокращение жизненного срока (от восьмидесяти тысяч лет — до десяти лет). Эти «замутнения» также описаны у Васубандху, см. [Абхидхармакоша, 194-196].

(6) **«Более того, трудно, как ветер, удержать жизнь, легко, как роса, исчезает тело»** (加以、風命保ち難く、露體消え易し, *Сика-номи нарадзу, фу:мё: тамоти гатаку, ротай киэ ясуси*). Ветер и роса в буддийских сочинениях — традиционные образы непостоянства, ср. [Три учения, 18-19, 28]

(7) **«В хижинах нет радости, так как разбросаны повсюду белые кости старых и малых...»** (艸堂樂みなしと雖も、然も老小白骨を散じ曝す, *Со:до: таносими наси-то издомо, сикамо ро:сё: бякукоцу-о сандзи сарасу*). Построение этой и следующей фраз допускает другое прочтение. В том старояпонском тексте, который я привожу, имеется уступительная конструкция: «хотя..., всё же...». Соответственно меняется и перевод: «Хотя в хижинах (букв. «травяных жилищах») нет радости, и все же старые и малые (субъект действия) бросают и оставляют сохнуть [на ветру] белые кости (объект действия). О «белых костях» идет речь в той части «Абхидхармакоши», на которую я уже ссылалась. Там упоминается голод под названием «белая кость»:

«— а почему “белая кость”?»

— <...> по двум причинам. У только что умерших людей, тела которых высохшие и жесткие, кости быстро белеют. [Еще живые люди], страдающие от голода, собирают эти белые кости, готовят из них отвар и пьют его» [Абхидхармакоша, 196].

Кости, не преданные погребению, можно понять как образ крайнего страдания, но «Абхидхармакоша» содержит и другой мотив — неистребимости людских желаний, которые сохраняются и даже усиливаются в самых тяжких бедствиях. У Сайтё:, как мне кажется, имеется в виду то, что хотя в мире и нет места радости, всё равно живые существа от мала до велика гонятся за насыщением своих желаний, не останавливаясь ни перед чем вплоть до пожирания себе подобных и разбрасывания их останков.

(8) **«...комнаты в земле темные и тесные, поэтому и благородные, и низкие перестали быть [предметом] раздора среди демонов»** (土室闇く迨しと雖も、しかも貴賤魂魄を争い宿す, *Досицу кураку сэмаси-то издомо, сикамо кисэн конбаку-о арасои ядосу*). «Комнаты в земле» — **«Имеются в виду могилы»** [Буддизм, 435, 7]. По построению эта фраза «параллельна» предыдущей. Иной возможный перевод: «хотя комнаты в земле темны и тесны, всё же и благородные и низкие состязаются за место

(*арасои ядосу*) с духами [светлыми и темными]». Здесь «духи» (они же «демоны») — это сочетание *конбаку*, кит. *хуньпо*, обозначение «светлой» (кит. *хунь*) и «темной» (кит. *по*) составляющих человеческой души, соотносимых с началами Инь и Ян. Упоминание здесь этих понятий, связанных с небуддийской китайской мыслью, представляется неслучайным. Я понимаю эту фразу так, что желания смертных простираются и в их посмертное будущее, причем заботятся они не об освобождении из круга перерождений, а о том, чтобы их «души» заняли не последнее место среди «духов» (традиционно *хунь* соотносится с благими духами *шэнь*, 神, а *по* — со зловредными, *гуй*, 鬼).

(9) «Посмотрев на то, подумав об этом, [вижу, что] данный закон предreshen обязательным [образом]» (彼を瞻、己を省みるに、この理必定せり, *Корэ-о ми, онорэ-о кокоромиру-ни, коно ри хицудзэ: сэри*). «Закон» — «Яп. *ри*, досл. Принцип. Имеется в виду некий высший закон, согласно которому регулируется состояние мира и его обитателей. Понятие *ри* в данном значении (другое и основное значение в дальневосточном китаизированном буддизме — “абсолют”) непосредственно соотносится с буддийским учением, выполняющим регулятивную функцию» [Буддизм, 435, 8]. Скорее всего, речь идет о законе кармы.

(10) «[Я] еще не принял чудесных шариков, и трудно [поэтому] остановить гуляющих [по земле] демонов...» (仙丸未だ服せず、遊魂留め難く, *Сэнган имада фуку-сэдзу, ю:кон тодомэ гатаку*). «Чудесные шарики» — «Яп. *сэнган* — чудодейственное лекарство, продлевающее человеку жизнь и не дающее ему стареть» [Буддизм, 435, 9]. *Сэнган* — собственно, «шарики (снадобья) бессмертных (仙, кит. *сянь*)», выражение отсылает к даосскому учению. Сочетание *ю:кон* можно понять и как «странствующая душа (*хунь*)», что также соотносится с даосскими представлениями о «странствиях в беспредельном». В буддийском контексте эти «блуждания, которые трудно остановить» отсылают к учению о круговороте перерождений.

(11) «...[я] еще не достиг [чудесного] проникновения жизни, и поэтому определено какое-то утро [моей] смерти» (命通未だ得ず、死辰何とか定めん, *Мё:цу: имада эдзу, сисин ицутока садаман*). «[Чудесное] проникновение жизни» — «Яп. *мё:дзу:*, 命通 — одна из “сил чудесных проникновений (*дзиндзу:рики,神通力*), обладание которой дает возможность стать бессмертным”» [Буддизм, 435, 10]. Ср. ниже, строка 41: речь идет о пятом из «пяти чудесных проникновений», которое дает знание прошлых жизней. «Утро» — «Яп. *син, 辰* — время с 7 до 9 часов утра. Однако данный знак может употребляться в значении “день”» [Буддизм, 435,

11]. Знак 辰 — пятый из двенадцати китайских зодиакальных знаков («дракон»). Как известно, этими знаками обозначаются не только годы шестидесятилетнего цикла, но и части суток (двенадцать частей по два часа, отсчет идет от «часа мыши» — с 23:00 до 1:00 следующего дня).

(12) **«Если не сделаешь добра, пока живешь, то в день смерти станешь топливом в аду»** (生ける時善をなさずんば、死する日獄の薪とならん, *Икэру токи дзэн-о насадзунба, си-суру хи гоку-но такиги-то наран*). «Ад» (獄, яп. *гоку*, тж «темница», «тюрьма») чаще обозначается сочетанием 地獄 (яп. *дзигоку*, санскр. *пагака*) — «подземные темницы»; это один из «шести миров» (см. [ниже](#)), перерождение в нем считается наихудшим.

(13) **«Человеку трудно получить [человеческий облик], но легко потерять [его]»** (得難くして移り易きはそれ人身なり, Э *гатаку-ситэ уцури ясуки-ва сорэ нинсин нари*). Букв. «То, что трудно получить, но легко потерять, — это человеческий облик» (построение фразы «параллельно» следующей, ср. ниже, строка 14).

(14) **«То, что трудно появляется, но легко забывается, — это добрые мысли (намерения)»** (發し難くして忘れ易きは、これ善心なり, *Окоси гатаку-ситэ васурэ ясуки-ва, корэ дзэнсин нари*). А.Н. Игнатович всюду в переводе подчеркивает многозначность понятия 心 (яп. *син/кокоро*): это и «сердце», и «сердцевина», и «суть», и «мысли», и «намерения».

(15) **«[Шакья]муни — Царь Закона, воспользовавшись сравнением с иголкой в великом море и нитью, [опускаемой] с чудесной высоты, сравнил [с ними] трудности в получении человеческого тела...»** (ここをもつて法皇牟尼は、大海の針、妙高の線を假りて人身の得難きを喩況へ, *Коко-о моцутэ Хо:о: Муни-ва дайкай-но хари, мё:ко:-но ито-о каритэ нинсин-но эгатаки-о татэо*). «Иголка в великом море» — «Метафора из “Босацу сётай-кё:” (“Сутры о чреве [из которого выходят] бодхисаттвы)”. Родиться человеком так же трудно, как найти иголку в великом море» [Буддизм, 435, 12]. «Нить, опускаемая с чудесной высоты» — «Метафора из “Дайи-кё:” (“Сутры о Дайи”), функционально сходная с предыдущей: родиться человеком так же трудно, как опустить нить с вершины горы Сумеру к ее подножию» [Буддизм, 435, 13].

(16) **«...древний мудрец Юй-ван, вздыхая, говорил, что если из времени, [отпущенного тебе], половину проведешь в праздности, то, значит, проведешь впустую всю жизнь»** (古賢禹王は、一寸の陰、半寸

の暇を惜みて 一生の空しく過ぐることを歎けり, *Кокэн Юо:-ва, шусун-но токи, хансун-но итома-о осимитэ шусё:-но мунасику сугуру кото-о нагэкэри*). «Юй-ван» — «Имеется в виду легендарный правитель древнего Китая. О нем пишет Сыма Цянь в своих “Исторических записках” Т. 1972, с. 150-162» [Буддизм, 435, 14]. См. Сыма Цянь, «Исторические записки», гл. 1 («Основные записи [о деяниях] пяти императоров»): «...наибольшие заслуги были у Юя, он прорубил девять гор, устроил стоки для девяти озер, проложил русла для девяти рек и установил девять областей, каждая из которых приносила дары сообразно с занятиями ее [населения]» [Сыма Цянь I, 147]. В гл. 2 («Основные записи [о деяниях дома] Ся») Юй сам говорит о себе: «Я целыми днями думаю [лишь о том, как] усердно трудиться» [Сыма Цянь I, 160]. Заметим, что труды Юя в буддийском контексте могут быть поняты как стремление помочь всем существам, свойственное бодхисаттве. В Японии VIII-XI вв. деятельность подвижников, почитавшихся как «высокодобродетельные» (大徳, яп. *дайтоку*) или как бодхисаттвы (菩薩, яп. *босацу*), часто тоже соотносилась с ирригацией: сооружением каналов, запруд и пр. (см. [Накорчевский, 159]).

(17) «Не бывает, чтобы можно было получить плод при отсутствии причины; не бывает, чтобы [можно] было избежать страданий, не [сделав] доброго» (因なくして果を得るはこの處あることなく、善なくして苦を免るはこの處あることなし, *Ин наку-ситэ ка-о уру-ва коно котовари ару-кото наку, дзэн наку-ситэ ку-о манугаруру-ва коно котовари ару-кото наси*). «Плод» — «Яп. *ка*, т.е. результат, причем, когда говорят о “плоде”, имеют в виду качественную характеристику результата, его “содержание”» [Буддизм, 435, 15], а именно, кармические последствия того или иного действия. «Причина» — «Яп. *ин*. Имеется в виду внутренне присущая каждому явлению потенция, содержательная сторона причины» [Буддизм, 435, 16] — речь опять-таки идет о кармической значимости каждого явления, о способности всякого деяния человека влиять на его судьбу в будущем рождении.

(18) «Когда [я] смиренно думаю о [своих] поступках...» (伏して己が行迹を尋ね思ふに, *Фу-ситэ оно-га гё:сяку-о тадзунэ омоу-ни*). Примечательно выражение 行迹, яп. *гё:сяку*, «поступки» где *гё:* — «движение», «шаг», «действие», а *сяку* — «след», «последствие».

(19) «...то [вижу, что], невзирая на заповеди, потихоньку присваивал [себе] труд [других] по четырем делам...» (無戒にして竊かに四事の勞を受け, *Мукай-ни ситэ хисока-ни сидзи-но итавари-о укэ*). «Четыре дела» — «Яп. *сидзи* — четыре деяния, которые совершали в рамках приношения буддийской церкви. Могут варьироваться. Наиболее известны

следующие комбинации “четырёх дел”: 1) предоставление монахам обители, одежды, воды и пищи, разбрасывание цветов перед изображением будд и курение фимиама; 2) предоставление пищи, одежды, предметов повседневного обихода, лекарственных настоев; 3) предоставление одежды, воды и пищи, разбрасывание цветов перед изображением будд, курение фимиама» [Буддизм, 435, 17]. Будучи человеком «без заповедей» (*мукай*), здесь — неспособным по-настоящему соблюдать монашеские заповеди, — Сайтё: «тайно» (= умалчивая о своих несовершенствах) принимал от мирян «четыре дела», то есть пользовался всем тем, что ему подносили как монаху (пищей, одеждой и др.).

(20) «...будучи глупым и больным, стал врагом четырёх [группам] рожденных» (愚癡にしてまた四生の怨となれり, *Гути-ни ситэ мата сисё:-но ада-то нарэри*). О «четырёх группах рожденных» см. [выше](#).

(21) «По этому [поводу] в “Сутре о небывалых до сих пор причинах” [говорится]» (この故に未曾有因縁經に云わく, *Коно юэ-ни «Мидзоу иннэн-гё:-ни иваку*). «Сутра о небывалых до сих пор причинах» — «Яп. “*Мисоу иннэн кё:-*”» [Буддизм, 436, 18].

(22) «“Те, кто оказывают благодеяния, рождаются на небесах; те, кто берут, попадают в ад”» (施す者は天に生れ、受くる者は獄に入る、と, *Ходокосу моно-ва тэн-ни умарэ, укуру моно-ва гоку-ни иру*). Об этой формуле ср. [выше](#).

(23) «Выполнение четырех дел женщиной [по имени] Дайи воплотилось в счастье быть супругой Мари...» (提韋女人の四事の供は未利夫人の福と表れ, *Дайи нёнин-но сидзи-но ку-ва Мари бунин-но фуку-то араварэ*). Дайи — «Дайи (персонаж упомянутой выше сутры) стала в последующем перерождении царицей, выполнив в “этой” жизни “четыре дела”» [Буддизм, 436, 19].

(24) «...плоды алчности и корыстолюбия пяти групп [монахов] выразились [в их возрождении] в виде каменной женщины, несущей наказания» (貪著利養の五衆の果は石女擔輿の罪と顕る, *Дондзяку риё:-но госю-но ка-ва сякунё дангё-но цуми-то аравару*). «Пять групп [монахов]» — «Речь идет о монахах, принимавших приношения от Дайи» [Буддизм, 436, 20].

(25) «Не ясно ли это? [Это] причина и плод доброго и плохого» (明かなるかな善悪の因果, *Акираканару кана дзэнъаку-но инга*).

(26) «**Кто из людей, имеющих стыд, не поверит этой сутре?**» (誰か有慙の人、この典を信ぜざらんや, *Тарэ-ка удзан-но хито, коно нори-о синдзэдзаран я*)

(27) «**А если [это] так, то именно потому, что, зная о причине страданий, не боясь при этом плода страданий...**» (然れば則ち苦因を知りて苦果を畏れざるを, *Сикарэба сунавати куин-о сиритэ кука-о осорэдзару-о*). Эта и следующая фразы допускают иное прочтение: «А поскольку это так, то тем, кто знает о причине страданий и не боится плода страданий, почитаемый Шакья преградил путь как иччхантикам, а тех, кто получил человеческое тело и [жил] понапрасну, не совершая добрых дел, [он, т.е. Шакьямуни] назвал [людьми], выходящими из святого учения с пустыми руками».

(28) «**...Почитаемый Шакья преградил [путь] иччхантикам и [сказал, что те, кто] получил человеческое тело и не создал [себе в этой жизни] хорошей кармы, выйдет из святого учения с пустыми руками**» (釋尊は闡提と遮したまひ、人身を得て徒に善業をなさざるを、聖教に空手と嘖めたまへり, *Сяку-сон-ва сэндай-то ся-ситамаи, нинсин-о этэ итадзура-ни дзэнгё:-о насадзару-о, сэйгё:-ни кусю-то сэмэтамаэри*). «Иччхантики» — «**Враги “Закона Будды”, против которых должен бороться каждый буддист**» [Буддизм, 436, 21]. О них ср. [выше](#). «Святое учение» — «**Т.е. буддизм**» [Буддизм, 436, 22]. «С пустыми руками» — «**Имеется в виду метафора из “Дачжиду лунь” (“Рассуждения о великом знании переправы [к нирване]”) в переводе на китайский язык Кумарадживы: “войдя внутрь горы, полной сокровищ, выйти оттуда с пустыми руками”**» [Буддизм, 436, 23].

(29) «**Здесь — среди глупых [самый] глупый, среди сумасшедших [самый] сумасшедший, имеющий чувство мусор, находящийся на самом низу Сайтё...**» (ここにおいて、愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵秃の有情、底下の最澄, *Коко-ни оитэ, гу-га нака-но гокугу, кё:-га нака-но гокукё:, дзиндоку-но удзё:, тэйгэ-но Сайтё:*). Согласно комментарию в [НМ, 307], эта фраза отсылает к сочинению Чжи «Малое прекращение и постижение Тяньтай» (天台小止觀, кит. «Тяньтай сяо чжигуань», яп. «Тэндай ко: сикан»). Там сказано: глупы (愚, яп. гу) те, кто не изучал (学, яп. гаку) «мудрость» (智慧, яп. тиэ), и безумны (狂, яп. кё:) те, кто только изучил мудрость, но не освоил (修, яп. сю:) «сосредоточения, дающего счастье и доблесть» (禪定福德, яп. дзэнтэй фукутоку). Под «сосредоточением» понимаются упражнения в медитации.

(30) «...во-первых, не похож на будд, во-вторых, повернулся спиной к законам императора, в-третьих, [ему] недостает почтительности к старшим» (上は諸佛に違ひ、中は皇法に背き、下は孝禮を闕けり, *Ками-ва сёбуцу-ни тагаи, нака-ва о:хо:-ни сомуки, симо-ва ко:рэй-о какэри*). «Первое», «второе» и «третье» здесь буквально — «верх», «середина» и «низ», этим трем уровням соответствуют будды, государь и семья. «Почтительность» — букв. «сыновняя почтительность» (孝, кит. *сяо*, яп. *ко:*) и «обряд» (禮, кит. *ли*, яп. *рэй*, тж. «ритуал», «благопристойность», «правила должного поведения»). Эти два понятия в конфуцианском учении обозначают две важнейшие добродетели, определяющие правильное поведение человека в семье и в обществе.

(31) «Осмотрительно следуя блуждающим и сумасшедшим мыслям (намерениям), излагает [он] несколько желаний» (謹んで迷狂の心に随い三二の願を發す, *Цуцусиндэ мэйдэ:-но кокоро-ни ситагаи санни-но ган-о окосу*).

(32) «Благодаря постижению несуществования придумал способ [, как выразить свои желания]...» (無所得をもつて方便となし, *Мусётoku-о моцутэ хо:бэн-то наси*). «Постигание несуществования» — «Постигание одной из фундаментальных доктрин буддизма, а именно об иллюзорности существования явлений и вещей на уровне профанического бытия, и освобождение вследствие этого от привязанности к вещам. Сайтё: в данном случае имеет в виду не только хинаянистскую разновидность этой доктрины, но и учение Нагарджуны об отсутствии истинной реальности у *дхарм*, т.е. всего единичного» [Буддизм, 436, 24]. Обратим внимание на сочетание 方便, яп. *хо:бэн*. Здесь это «способ», найденный самим Сайтё:; однако этим же понятием в «Лотосовой сутре» и других текстах махаяны обозначаются «уловки» будды, ср. [выше](#).

(33) «...благодаря [постижению] не имеющей верхнего [предела истины] первого значения выражает желания [своего] сердца (намерений), неразрушимого и необратимого [по состоянию] подобно алмазу» (無上第一義のために金剛不壞不退の心願を發す, *Мудзё: дайитиги-но тамэ-ни конго: фуэ футай-но синган-о окосу*). «Истина первого значения» — «Имеется в виду первая из двух истин, учение о которых стало одной из основных доктрин школы Санрон» [Буддизм, 436, 25]. В этом учении различаются «мирская истина» (俗諦, яп. *дзокутай*) и «истина первого значения» (第一義諦, яп. *дайитигитай*). А.Н. Игнатович в очерке догматики школы Санрон так поясняет различие между двумя истинами: «...на уровне “мирской истины” адепту преподносится так

называемое уловочное знание (方便智, *хо:бэнти*): у “вступившего на Путь” возникают сомнения в правильности обыденного взгляда на окружающий мир, однако “мирская истина” эти сомнения не рассеивает. При усвоении “абсолютной истины” [она же «истина первого значения» — *Н.Т.*] открывается невозможность выяснения сущностных признаков как единичного, так и целого, т.е. адепт знакомится с учением о “пустоте” [Буддизм, 59]. Вместе с тем, «истина первого значения» тоже имеет условный характер и служит только предпосылкой достижения просветления, а не приводит к нему непосредственно [Буддизм, 59]. Сайтё:, постигнув «несуществование», пришел тем самым к «истине первого значения», однако говорить о ней как о «наивысшей» («не имеющей верхнего предела») можно только оставаясь на уровне условной, по сути не просветленной мысли. «Подобно алмазу» — «Алмаз является в буддизме (и прежде всего в эзотерической его разновидности) символом совершенства, абсолютной “нерушимости Закона Будды”» [Буддизм, 436, 26]. Возможно прочтение, при котором слова «нерушимое и необратимое, подобно алмазу» относятся к слову «желание», а не к слову «сердце».

(34) «Так как я еще не достиг ступени сходства “шести корней”, то не выйду [к людям]. Это первое» (我未だ六根相似の位を得ざるより以還、出假せじ。その一, *Варэ имада рокукон со:дзи-но кураи-о эдзру ёри коноката, сюцукэ сэдзу. Соно ити*). «Ступень сходства “шести корней”» — «Ступень просветления, на которой “качество” функционирования “шести корней” (*роккон, 六根*) — органов чувств (глаза, уши, нос, язык, тело) и мышления — [становится совершенным, как у] того, кто достиг просветления» [Буддизм, 436, 27]. Комментарий в изданиях [НМ, 307] и [НТ, 22] поясняется, что «ступень сходства “шести корней”» — это, по учению Тэндай, четвертая из шести «ступеней», ведущих от непросветленного состояния к просветленному. Такое восхождение осуществляется за счет овладения методом «прекращения [неведения] и постижения [истинного вида всех дхарм]» (止觀, кит. *чжигуань*, яп. *сикан*). См. подробнее [Буддизм, 110-112]. «Не выйду [к людям]» — «Т.е. Сайтё: не будет трудиться ради людей» [Буддизм, 436, 28].

(35) «Так как [я] еще не достиг [состояния] мыслей, в котором освящается (познается, постигается) принцип, то нет у меня ни таланта, ни мастерства. Это второе» (未だ理を照すの心を得ざるより以還、才芸あらじ。その二, *Имада ри-о тэрасу-но кокоро-о эдзару ёри коноката, сайгэй арадзи. Соно ни*). «Принцип» — «Т.е. Закон Будды» [Буддизм, 436, 29].

(36) «Так как [я] не могу еще полностью соблюдать чистые заповеди, то не присутствую на монашеских собраниях [, устраиваемых] главным благодетелем. Это третье» (未だ淨戒を具足することを得ざるより以還、檀主の法會に預らじ。その三、*Имада дзэ:кай-о гусоку-суру кото-о эдзару ёри коноката, дансю-но хо:э-ни адзукарадзи. Соно сан*). «Монашеские собрания» — «Яп. *хо:э*. Во время таких собраний читались и толковались сутры, обсуждались вопросы догматики» [Буддизм, 436, 30]. «Главный благодетель» — «Яп. *дансю* — миряне, идеологически и материально поддерживающие то или иное буддийское объединение» [Буддизм, 436, 31].

(37) «Так как [я] не постиг еще сути праджни, то не прикасаюсь к делам людей. [Однако] перестану [это делать] после достижения ступени сходства. Это четвертое» (未だ般若の心を得ざるより以還、世間人事の縁務に著せじ。相似の位を除く。その四、*Имада ханья-но кокоро-о эдзару ёри коноката, сэкэн дзиндзи-но эму-ни тёку-сэдзи. Со:дзи-но кураи-о нодзоку. Соно си*). «Праджня» (般若, яп. *ханья*) — мудрость. «Достижение ступени сходства» — «Сайтё: имеет в виду достижение сходства своих “шести корней” с “шестью корнями” Будды» [Буддизм, 436, 32].

(38) «Добродетели, которые приобретаю в среднем из трех времен, не присвою только себе одному, а буду одаривать [ими] всех, имеющих сознание, и буду стараться, чтобы все полностью достигли наивысшего просветления. Это пятое» (三際の間中に修するところの功德は獨り己が身に受けず。普く有識に回施して悉く皆無上菩提を得せしめん。その五、*Сансай-но тю:кэн-ни сю:суру токоро-но кудоку-ва хитори оно-га ми-ни укэдзу. Аманэку усики-ни эсэ-ситэ котоготоку мина мудзё: бодай-о эсэсимэн. Соно го*). «Три времени» — «Яп. *сансай* — синоним *сандзэ*, *三世* — [соответствуют] трем временным мирам: прошлому, настоящему и будущему. В данном случае Сайтё: имеет в виду настоящее, время его жизни» [Буддизм, 436, 33].

(39) «[Я] смиренно желаю, чтобы не [я] один ощутил вкус освобождения, не [я] один вкусил плоды покоя и радости...» (伏して願はくは、解脱の味は獨飲まず、安樂の果は獨證せず, *Фу-ситэ нэгаваку-ва, гэдацу-но адзи-ва хитори номадзу, анраку-но ка-ва хитори сё:сэдзу*). Формула «я смиренно желаю» (伏して願はくは, *Фу-ситэ нэгаваку-ва*) — общая для многих сочинений жанра *гаммон*. Примечательно в этой строке слово *解脱*, яп. *гэдацу*, «освобождение» — одно из основных обозначений цели буддийского подвижничества. Обратим внимание также на «вкусовой»

образ. Ср. расхожее выражение, поясняющее мысль о присутствии «природы будды» во всём мироздании и в каждом живом существе: «мир всюду имеет вкус просветления подобно тому, как вода в море всюду имеет соленый вкус».

(40) «...а чтобы вместе со всеми существами миров дхарм поднялся к чудесному просветлению, вместе со всеми существами миров дхарм воспринял чудесный вкус [просветления]» (法界の衆生と同じく妙覺に登り、法界の衆生と同じく妙味を服せん, *Хо:кай-но сюдзё:-то онадзику мё:каку-ни нобори, хо:кай-но сюдзё:-то онадзику мё:ми-о фуку-сэн*). «Миры дхарм» — «**Имеется в виду профаническое бытие (складывающееся из различных “миров”) живых существ (людей, животных, божеств и т.д.)**» [Буддизм, 436, 34]. Учение школы Тяньтай различает десять «миров Дхармы» (法界, яп. *хоккай*, они же «миры дхарм») — десять разновидностей местообитаний, населенных различными существами. Подобно «трем мирам», эти «десять миров» мыслятся как уровни человеческого сознания. Имея в этой жизни «человеческое тело», каждый из людей в то же время **«переживает определенное психическое состояние»** [Буддизм, 101], а значит, находится в одном из десяти «миров». Это миры:

- 1) «ада» (地獄界, яп. *дзигоку-кай*, санскр. *naraka*);
- 2) «голодных духов» (餓鬼界, яп. *гаки-кай*, санскр. *pretaloka*);
- 3) «скотов» (畜生界, яп. *тикусё:-кай*, санскр. *tiryaguni*);
- 4) «асуров» (阿修羅界, яп. *асю:ра-кай* или 修羅界, яп. *сю:ра-кай*, санскр. *asuraloka*);
- 5) «людей» (人界, яп. *нинкай*, санскр. *manusyaloka*);
- 6) «небожителей» (или «божеств», 天界, яп. *тэнкай*, санскр. *devaloka*);
- 7) «слушающих голос» (声聞界, яп. *сё:мон-кай*, санскр. *sravakaloka*);
- 8) «созерцающих связь [причин]» (緣覺界, яп. *энгаку-кай*, санскр. *pratyekaloka*), они же «самостоятельно [идушие] к просветлению» (辟支, яп. *бьякуси*);
- 9) «бодхисаттв» (菩薩界, яп. *босацу-кай*, санскр. *bodhisattvaloka*);
- 10) «будды» (佛界, яп. *буцу-кай*, санскр. *buddhaloka*).

Таким образом, по учению Тэндай, человек уже при этой жизни может быть и «голодным духом», и «небожителем», и бодхисаттвой, и буддой. См. подробнее [Буддизм, 101-103]. Следовательно, обретение «человеческого тела» (ср. [выше](#)) не представляется столь важным для достижения просветления.

(41) «Если благодаря силе этих желаний достигну схождения “шести корней”, когда получу “пять чудесных проникновений”...» (若しこの願力によりて六根相似の位に至り、若し五神通を得ん時は, *Моси*

коно ганрики-ни ёритэ року кон со:dzi-но кураи-ни итари, моси годзиндзу:-о эн токи-ва). «Пять чудесных проникновений» — «Яп. *госиндзу:*. “Чудесные проникновения” (санскр. *fabhijā*) — сверхъестественные способности, которыми обладают будды и бодхисаттвы. Выделяются три, пять и шесть таких *абхиджн*. “Пять чудесных проникновений” это: “небесный глаз” (*тэнган*, 天眼) — способность видеть все вещи и явления; “человеческое ухо” (*дзимми*, 人耳, чаще «небесное ухо», *тэндзи* или *тэнни*, 天耳 — *Н.Т.*) — способность слышать все, что говорят люди; “проникновение в мысли других” (*тасиндзу:*, 他心通) — способность знать намерения всех остальных живых существ; “проникновение в жизни [других]” (*сюкумё:дзу:*, 宿命通) — способность знать прошлые перерождения других людей; “способность к магии” (*нёидзу:*, 如意通)» [Буддизм, 436, 35].

(42) «...то ни в коем случае не приму [их] только для собственного спасения, [для того, чтобы только я] ощутил истинное состояние и не прикоснулся ко всем [другим существам]» (必ず自度を取らず、正位を證せず, *Канарадзу дзидо-о торадзу, сё:и-о сё:сэдзу*). «Истинное состояние» — «Яп. *сё:и*, т.е. состояние будды» [Буддизм, 436, 36]. Возможен иной перевод: «ни в коем случае не приму их для собственной “переправы” [= освобождения] и не буду свидетельствовать об истинном состоянии» Обратим внимание на термин 證 (яп. *сё:*), уже встречавшийся выше в строке 39. Соответствующий глагол имеет значение «свидетельствовать». Он используется для обозначения просветления в тех случаях, когда имеется в виду не переход непросветленного существа в некое принципиально иное просветленное состояние, а выявление «изначальной просветленности» (本覚, яп. *хонкаку* или *хонгаку*), присутствующей в каждом живом существе, осознание в себе «природы будды» и признание («свидетельствование») этого. Понимание просветления как «свидетельства» характерно прежде всего для «тайного учения», см. [Трубникова, 38-42, 56-93].

(43) «[Я] желаю, чтобы в сегодняшней жизни [все] обязательно были ведóмы к спасению не созданными [людьми] и ничем не обусловленными четырьмя широкими клятвами...» (願はくは必ず今生無作無縁の四弘誓願に引導せられて, *Нэгаваку-ва канарадзу кондзё: муса муэн-но си гу сэйган-ни индо: сэрарэтэ*). «Не созданные [людьми] и ничем не обусловленные» — «Имеются в виду вечные, как и Будда, абсолютные по значению клятвы» [Буддизм, 437, 37]. «Четыре широкие клятвы» — «Четыре клятвы, которые дает бодхисаттва: спасти все живые существа; устранить заблуждения у всех непросветленных; изучить все бесчисленные

учения будды; постичь “Путь Будды” и обязательно достичь “состояния будды”» [Буддизм, 437, 38]. О «четырёх клятвах» ср. [выше](#).

(44) «...чтобы [эти клятвы] распространились повсюду в мирах дхарм, чтобы вошли в шесть миров...» (周く法界に旋らし、遍く六道に入り, *Аманэку хо:кай-ни мэгураси, аманэку рокудо:-ни ири*). «Шесть миров» — «Имеются в виду “миры”, в которых происходит круговорот перерождения непросветленного человека (“миры” ада, голодных духов, скотов, демонов асуров, человека и неба, согласно тьянтайской классификации)» [Буддизм, 437, 39]. «Шесть миров» совпадают с первыми из десяти «миров дхарм».

(45) «...чтобы очистили [этот бренный мир, сделав его] страной Будды, и спасли все существа...» (佛國土を淨め、衆生を成就し, *Буцу кокудо-о киёмэ, сюдзё:-о дзё:дзю-си*). «Спасение» (оно же «освобождение») передано здесь еще одним термином, 成就 (яп. *дзё:дзю*, аналог санскр. *siddhi*), «достижение».

(46) «...чтобы до того, как наступят будущие [времена, я] постоянно совершал деяния Будды» (未来際を盡すまで恒に佛事をなさんことを, *Мирайдзай-о цукусу-мадэ цунэ-ни буцудзи-о насан кото-о*). «До того, как наступят будущие времена» — «Т.е., очевидно, в следующей жизни» [Буддизм, 437, 40]. «Деяния Будды» — «Т.е. деяния, обусловленные “высшим знанием” (“мудростью Будды”), носителем которого стал Сайтё:» [Буддизм, 437, 41].

Литература

Абхидхармакоша — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб, 1994

Буддизм — Буддизм в Японии. М., 1993

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

Горегляд — *Горегляд В.Н.* Буддизм и японская культура VIII–XII вв. / Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. М., 1982. С. 122-206

Лотосовая сутра — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость. Издание подготовил А.Н. Игнатович. М., 1998

Мещеряков 1988 — *Мещеряков А.Н.* Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988

Мещеряков 2001 — *Мещеряков А.Н.* Возвышение рода Фудзивара (китайская образованность, политическая система и официальная идеология в Японии VII-VIII вв.) / История и культура Японии. М., 2001. С. 26-62

Накорчевский — *Накорчевский А.А.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб., 2004

НМ — *Сайтё*: Гаммон. *Ку:кай*. Санго: сиики. Бункё: хифу: рон. Издание подготовили Тамура Косукэ (Сайтё) и Фукунага Мицудзи (Кукай). Серия Нихон-но мэйтё: (Памятники японской словесности) Токио, 1977

НТ — Нихон тэцугаку сисо: дзэнсё:. 9. Буккё: хэн (Полное собрание памятников японской философской мысли. Т. 9. Буддизм). Токио, 1956

Родс — *Rhodes R.F.* Recovering the Golden Age: Michinaga, Jōkei and the Worship of Maitreya in Medieval Japan // *Japanese Religions*, vol. 23 (1&2). P. 53-71

Сыма Цянь I — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1. Перевод с китайского и комментарий Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общей редакцией Р.В. Вяткина. Вступительная статья М.В. Крюкова. М., 2001

Тоби — *Toby R.P.* Why Leave Nara? Kammu and the Transfer of the Capital // *Monumenta Nipponica*, vol. 40, № 3 (autumn 1985). P.331-347

Три учения — *Ку:кай (Ко:бо:-дайси)*. Три учения указывают и направляют (Санго: сиики). Перевод со старояпонского, комментарий и исследование Н.Н. Трубниковой. М., 2005

Трубникова — *Трубникова Н.Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. *Кукай [Кобо-Дайси]* о различиях между тайным и явными учениями. М., 2000