САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАФЕДРА ЯПОНОВЕДЕНИЯ

|  |  |
| --- | --- |
|  | студент 4 курса Левченко И. И.науч. рук.: к. и. н. Щепкин В. В. |
|  |  |
|  |  |

|  |
| --- |
| **Выпускная квалификационная работа на тему:**Трактат Чжи-и «Мохэчжигуань» в Японии в XII–XIII веков: бытование и восприятие текста |

|  |
| --- |
| **Санкт-Петербург2016** |

[**Введение** 3](#_Toc452155870)

[**Глава 1. Чжии, его идеи и их место в истории буддизма** 9](#_Toc452155871)

[Глава 2. Сайтё, основание и развитие Тэндай в Япони 18](#_Toc452155872)

[Глава 3. Сюндзэй и его современники, творчество и подвижничество 25](#_Toc452155873)

[Заключение 31](#_Toc452155874)

[**Список использованной литературы** 33](#_Toc452155875)

**Введение**

Настоящая работа ставит перед собой цель рассмотреть бытование в Японии текста и сведений о трактате «Мохэ чжигуань» китайского буддийского философа Чжии 智顗 (538-597). Для этого перед работой стоят следующие задачи: рассмотреть сведения о Чжии как о религиозном деятеле и мыслителе, значимом для традиции японского буддизма как основоположнике учения школы Тяньтай (Тэндай в Японии); составить представление о содержании работ Чжии (в том числе «Мохэ чжигуань») и его месте в буддийской традиции; изучить деятельность Сайтё最澄 (767–822), связанную с переносом учения Тяньтай в Японию и его адаптацию; выявить возможные значимые упоминания трактата в связи с религиозными и культурными деятелями Японии VIII–XII вв.

В настоящей работе будет производиться попытка установить степень проникновения в мировоззрение японцев эпохи Хэйан (794-1185) и Камакура (1185-1333) идей Чжии, выраженных в его трактате «Мохэ чжигуань». Дело в том, что проникновение буддизма в Японию носило неоднородный и продолжительный характер. Первые сведения о проникновении буддизма на Японские острова относят к VI в. (Игнатович 1988 С. 7). Первоначально буддизм с трудом вписывался в жёсткую структуру японской элиты, состоящей из родовой аристократии. Отправление буддийского обряда было прерогативой в основном иммигрантов с материка, корейцев и китайцев. В дальнейшем культурные обмен, посольства в Китай и ввоз книг, путешествия уже японских монахов позволили обогатить знания о буддизме в Японии. Активно стала формироваться поддерживаемая государством буддийская церковь. Уже с первых шагов буддизм в Японии был обеспокоен вопросами государства, доктрина «защиты страны» была одной из особенностей приспособления буддизма в Японии и в Восточной Азии вообще.

Период, на котором сосредоточено внимание настоящей работы — это конец эпохи Хэйан и начало эпохи Камакура. В этот период произошли значительные изменения в политическом устройстве Японии, а также берут своё начало колоссальные преобразования в духовной жизни. Появление массовых учений, так называемого, народного буддизма школ Чистой земли, школы Истиной веры Чистой земли (называемых амидаистскими из-за почитания Будды Амитабхи и его Чистой земли на западе) и появление школ Дзэн (Сото и Риндзай соответственно) изменили характер привычной религиозной деятельности, во многом упростив его и сделав более понятным простому народу. Такое бурное распространение новых учений и новых идей, которые они в себе заключали, повлияло на последующее развитие японской культуры: эстетику изобразительных и зрелищных искусств, сюжеты в литературе, философию воинских искусств (хотя и намного позже). Множество этих разнообразных новых верований иногда называют «буддизмом Камакура», вкладывая в это понятие в основном идею о том, что эти учения имели важную общую черту — большую понятность и, следовательно, большую популярность среди простого народа.

В то время как новые школы завоёвывали всё больше последователей крупные наиболее влиятельные школы, созданные в период Хэйан, Тэндай и Сингон, утрачивали свои позиции в духовной сфере, но всё больше и больше они втягивались в политические распри и споры. Нельзя сказать, что народные движения школ Камакура не приводили к вооружённым столкновениям и захвату земель, напроти, хорошо известен пример крестьянской «республики Ямасиро» в эпоху Сражающихся провинций. Тем не менее за период Хэйан Тэндай и Сингон сумели сосредоточить в своих руках обширные землевладения и имели в своём распоряжении значительные войска. В дальнейшем устрашающий военный потенциал и амбиции Тэндай привели к конфронтации с одним из «объединителей Японии» Ода Нобунага (1534—1582), которая окончилась осадой горы Хиэй 比叡山 и сожжением монастыря Энрякудзи 延暦寺, главного монастыря школы, основанного ещё Сайтё.

Такая масса ресурсов оказалась в руках монахов Тэндай не случайно. Представители новых школ Камакура осуждали Тэндай за стяжательство, политические интриги. И во времена Нитирэн это было вполне справедливое обвинение. Но дело в том, что достичь подобного влияния и завладеть статусом «вселенской церкви», храмы и монастыри которой были почти в каждой провинции, Тэндай едва ли удалось бы, если не тот фундамент доверия и авторитет, который заложили Сайтё, его последователи и преемники на посту настоятеля школы. Тэндайские монахи, которые занимали видное место в дворцовой жизни и таким образом влияли на обогащение своей общины, не только зачастую происходили из знатных семей, но, прежде всего, были блестяще образованы. Это обстоятельство способствовало их престижу в сильно китаизированной верхушке японского общества. Тэндайские монахи изучали сутры и чрезвычайно сложные подчас трактаты на китайском языке и были одними из самых хорошо образованных людей своего времени, что обеспечивало им определённый авторитет.

Таким образом в настоящей работе производится попытка уделить внимание отрезку времени, от начала и становления школы Тэндай в Японии до того момента, когда на сцену уже выходят новые школы эпохи Камакура, но их новаторские идеи не отодвигают на второй план учение Тэндай в интеллектуальном плане.

Итак, для выполнения поставленных задач необходимо было обратиться к исследовательской литературе. Во-первых, это исследования по вопросам истории японского и дальневосточного буддизма А. С. Игнатовича, различные статьи и его работы «Буддизм в Японии: очерк ранней истории», «Буддийская философия периода Хэйан», выполненный им перевод «Лотосовой сутры», (опубликованный вместе с открывающей «Сутрой о бесчисленных значениях» и закрывающей «Сутрой созерцания деяний и дхармы бодхисаттвы Самантабхадры», которые составляют вместе единый цикл). Чтобы составить целостную картину развития буддизма и его распространения в Восточной Азии, использовались книга Е. А. Торчинова «Введение в буддизм», «Классический буддизм» Т. В. Ермаковой, Е. П. Островской. Некоторые сведения о методах и подходах к исследованию буддийской проблематики, в первую очередь, внимание к историческому контексту, были почерпнуты из ставшей классической уже работы О. О. Розенберга «Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам». Из неё, а также из работ Ф. И. Щербатского удалось составить базовое представление о сложной системе буддийской философии. Предпринятый этими учёным ещё в начале прошлого века анализ буддийской философии по сей день предоставляет важность как одна из первых вех в отечественном изучении буддизма.

Более современный этап исследований буддизма в Японии представлен в настоящей работе, кроме уже упомянутых, работами Н. Н. Трубниковой. Это учебное пособие «История религий Японии IX–XII вв.» (Трубникова, Бачурин 2009), «Обновление традиций в японской религиозно философской мысли XIII–XIV вв.» (Трубникова 2014), «Традиция «исконной просветлённости» в японской философской мысли» (Трубникова 2010) и другие. В этих работах и различных Н. Н. Трубникова вводит в научный оборот различные доктринальные тексты школ японского буддизма, в первую очередь Тэндай и Сингон, которые раньше не привлекали внимания исследователей.

Значительным подспорьем в написании этой работы, особенно в части сведений о Чжии и его трудах, стали работы зарубежных исследователей-буддологов. Первой в этом ряду стоит назвать монографию Л. Гурвица о жизни и философии Чжии (Hurwitz 1962), которая стала первой в своём роде в отношении пристального анализа философии Чжии и его места в буддийской традиции. В работе рассматриваются построения Чжии и их соотношение с философией Махаяны, в первую очередь, Нагарджуны.

Вопросами тэндайской философии активно занимается также Пол Суонсон, профессор университета Нандзан в Японии. Он автор книги «Основы тяньтайской филсофии», ряда статей и эссе об учении Чжии. В некоторых из них он прослеживает, в частности, следы таких реилгиозных практик как поминовение Будды, сосредоточения и других, которые стали в свою очередь характерной чертой школ японского буддизма, появившихся в эпоху Камакура. Рассмотрение этих традиций как в большей степени связанных с Тэндай, нежели противостоящих ей также придало импульс настоящей работе. П. Суонсон также провёл значительную текстологическую работу по выделению источников цитирования, к которым прибегает Чжии. В последнее время работа П. Суонсона сосредоточена на подготовке полного аннотированного перевода «Мохэ чжигуань» на английский язык.

Чрезвычайно богатой фактическим материалом, хотя и трудной для использования ввиду крайней узости темы оказалась монография Чэнь Цзиньхуа «Перекрёстный огонь» (Токио, 2010), посвящённая подробному анализу письменных свидетельств полемики между Тэндай и Сингон, относящихся к XII в. По приведённым в этой работе сведениям можно оценить, насколько активно происходил обмен мнениями между школами, какой круг вопросов их заботил в этот период.

Наконец работа, которая во многом поставила для меня вопросы, поиск ответов на которые и составили основу этой работы, — это книга исследователя культуры Уильяма Лафлёра «Карма слов». В этой книге автор последовательно анализирует различные явления японской литературы, творчество Сайгё, Фудзивара Сюндзэй, Камо-но Тёмэй, понимание театра Но Дзэами и подобные сложные явления и старается выделить конкретные буддийские идеи, а также символы. Пристальное внимание уделяется попытке объяснить вплетение этих мотивов особой исторической ситуацией, общим ощущением «конца времён». Именно цитируемые У. Лафлёром размышления Фудзивара Сюндзэй стали катализатором настоящей работы. Вопрос о распространении идей школы Тэндай, о том, насколько хорошо за пределам стен монастырей знали об утончённых построениях Чжии был бы слишком обширным. Но Сюндзэй в своём трактате о поэзии обращался непосредственно к «Мохэ чжигуань», что в русле рассуждений о японском стихе весьма нетипично.

Материалы на японском языке, которые использовались в этой работе сводятся к трём блокам: справочная литература, буддологическая литература и памятники. К первому относятся «Кокуси дайдзитэн», «Вака бунгаку дайдзитэн» (Токио, 1967), «Буккё̄ дайдзитэн» (Токио, 1923). Ко второму — «Адзиа буккё си» Т. 2 (Буддизм в эпоху Хэйан), книга Окубо Рёсюн «Сайтё». Памятники — это изданные с комментариями в серии «Ниххон сисо̄ тайкэй» («Памятники философской мысли Японии») сочинения Сайтё; трактат Фудзивара Сюндзэй «Корай фӯтэй-сё̄» «Записки о стилях, пришедших из древности» в сборнике «Каронсю̄» («Сборник сочинений о поэзии») издательства Сёгакукан в серии «Новое издание полного собрания классической японской литературы» (яп. 新編日本古典文学全集Симпэн нихон котэн бунгаку дзэнсю̄), а также отдельные выдержки из памятников, касающиеся отдельных персоналий из «Дайнихон сирё» («Исторические документы Великой Японии»).

Работа состоит из введения, трёх глав, заключения и списка использованной литературы.

**Глава 1. Чжии, его идеи и их место в истории буддизма**

Распространение буддизма из Индии в Китай — длительный процесс, который имел особенности, оставившие след в китайской и японской буддийской традиции соответственно. Прежде всего, в отличие от предыдущих реципиентов буддизма Китай к началу новой эры обладал в значительной степени развитой культурой. Это означало, что буддизм не мог легко занять пустующее место в духовной жизни народа. Такое “место” уже занимали даосизм и в некоторой степени конфуцианство.

Первые упоминания Будды Шакьямуни и буддийских терминов относятся к 1-2 вв. На начальном этапе буддизм воспринимался весьма поверхностно и считался направлением даосизма (Торчинов, 2000 С. 178-180).[[1]](#footnote-1) Обновлённое понимание и более глубокое понимание буддизма развивалось благодаря деятельности Даоаня (312-385) и вышло на новый уровень благодаря переводам Кумарадживы (350–409) (Hurvitz, P. 56–70). Именно его перевод «Сутры Цветка Лотоса Чудесной Дхармы» становится наиболее авторитетным для школ китайского (и японского) буддизма (Игнатович, 1988. С. 175).

Со временем в Китае появились школы, которые развивали собственное, оригинальное понимание концепций буддизма. Учения этих школ уже нельзя было напрямую проследить к индийским “прототипам”. Одной из первых таких школ стала школа Тяньтай (яп. Тэндай, название связано с горным хреботм Тяньтайшань на территори современной провинции Чжэцзян, чьё название буквально означает “Горы Небесной поры).

“Канон” и фактическое создание школы Тяньтай связаны с именем монаха Чжии (538-597). Уроженец повинции Хубэй, он принял монашеский обет в возрасте восемнадцати лет. Посмертное имя - Чжичжэ даши, нередко упоминается как Тяньтай даши “Великий наставник Тяньтай, что подчёркивает его роль как основположника доктрины школы. Его учителем стал Хуэйсы (515-576 (Hurwitz, С. 86), иногда упоминается как Хуэйсы с Южной вершины, Наньюэ Хуэйсы). В своих наставлениях Хуэйсы часто обращается к Лотосовой сутре и сутрам о праджняпарамите (санскр. “запредельная мудрость”, самые ранние датируются 1-2 вв. н.э. и отражают ранний этап философии мадхьямиков) и разъясняет значения этих текстов. Через Хуэйсы и его наставника Хуэйвеня проходит линия традиционной “историграфии” школы Тяньтай к индийскому философу Нагарджуне, которого она считает своим первым патриархом. Таким образом, Чжии оказывается четвёртым патриархом в ряду: Нагарджуна - Хуэйвэнь - Хуэйсы. Однако словосочетание “фактический основатель” в отношении Чжии не случайны. Именно его пребывание в горах Тяньтай, где уже во времена Чжии селились и приезжали буддийские монахи, для занятий сосредоточением, дало название школе, сформировавшейся из его последователей. Горы Тяньтай также пользовалось “популярностью” среди даоских аскетов, удалявшихся от мира, т. е. служили центром притяжения для тех, кто искал духовного самосовершенствования и уединения вдали от мирской суеты. Однако в таком “отшельничестве” Чжии и другие оказывались отнюдь не в одиночестве, рядом были и его ученики, миряне-буддисты, которые находили учение тяньтайского наставника отвечающим их религиозным запросам. На протяжении своей жизни Чжии много внимания уделял проповеди и устному разъяснению смысла священных текстов. Эта особенность станет важна позже, при рассмотрении работ Чжии, в том числе, и той, что послужила катализатором для написания этой работы

Линия традиционных патриархов школы подчёркивает идейную преемственность тяньтайского учения с у учением Нагарджуны о пустоте - шуньявадой (его школа называлась Мадхьямакой, а последователи мадхьямиками соответственно). Отношение мадхямиков к понятию шуньята (“пустотность” кит. кун, яп. ку) определило самостоятельность их философской школы по отношению к предыдущей традиции (коллективно известной как “хинаянской”, хотя это в известном смысле обобщение). Релятивистское, выражаясь языком современной философии, понимание дхарм (элементарных частиц психической деятельности, составляющих всякое доступное в ощущениях существование) Мадхьямаки стало идейной основой Махаяны. Важнейшим следствием из философского учения, поддерживающего религиозное подвижничество последователей Махаяны, стало положение о тождестве мира перерождений (санкр.сансара) и мира спкойствия - нирваны.

Эта мощная идея получила до крайности разнообразные и оригинальные интерпретации. Так, одним из элементов, которые школа Тяньтай вобрала, как считается из праджняпарамитских текстов, является идея о “зародыше Татхагаты” (на санкр. Татхагата - “так пришедший”, одно из имён Будды Шакьямуни, санскр. татхагатагарбха кит. жулайцзан, яп. нёрайдзо). Эта идея о присутствии в живых существах потенции к тому, чтобы стать Буддой, также дала почву для развития идей о “природе Будды” (кит. фосян, яп. буссё) и об “исконной просветлённости (кит. бэньцзюэ, яп. хонгаку). Связь этих идей с предыдущей традицией и учением Будды вообще обеспечивалась обращением мыслителей, которые размышляли над этими идеями, к авторитету “Лотосовой сутры”.

Возвращаясь к Чжии как к основоположнику тяньтайского учения, следует упомянуть его труды, в первую очередь, те, что известны в традиции Тяньтай и Тэндай как “три великих опуса (школы) Небесной основы” (кит. тяньтай сань дабу яп. Тэндай сан дайбу) - “Сокровенный смысл “Лотосовой сутры”” (кит. Фахуа сюаньи, яп. Хоккэ гэнги), “Изящные фразы “Лотосовой сутры”” (кит. Фахуа вэньцзюй, яп. Хоккэ монку) и Веикое прекращение (неведения) и постижение (сути)” (кит. Мохэ чжигуань, яп. Мака сикан (санскр. Маха шаматха-випашьяна)). И хотя Чжии приписывают авторство множества сочинений, далеко не все из них сохранились.

В первом из указанных сочинений, “Сокровенный смысл “Лотосовой сутры”” и в некоторых других Чжии излагает своё понимание учения, изложенного в сутре, а также собственную концепцию классификации множественных составляющих учения Будды, которая располагает Сутру о цветке лотоса чудесной Дхармы если не “на вершине”, то отводит ей наиболее важную роль в достижении просветления всеми живыми существами. Эта концепция носит название пять периодов - восемь учений (кит. уши бацзяо). Она представляла собой схему, которая соотносила периоды жизни Будды с учениями различных школ китайского буддизма и текстами, которые они почитали как наиболее священные в рамках своей традиции. Идея этой классификации состояла в том, чтобы расставить многочисленные школы и их доктрины “на свои места”. Разумеется, укрепление собственного престижа также было не последней целью этой классификации учений. Общим выводом из идеи уши бацзяо является универсальный характер учения “Лотосовой сутры” и “совершенство” практики школы Тяньтай, опирающейся на этот текст. Именно этот труд положил начало традиции сакрализации называния сутры (наиболее известным примером является повторение хвалы сутре в учении монаха Нитирэн (1222-1282)). Особое значение он придает знаку “сутра” (кит. цзин, яп. кё) или, в данном случае уместно также его более традиционное значение, “канон”. По мысли Чжии, Лотосовая сутра объединяет в себе мудрость всех сутр. По отношению к ней все предыдущие проповеди Будды служили лишь приготовлением, которое подобно искусным методам (санкср. упая, кит. фанбянь, яп. хобэн) подготавливает неискушённых слушателей, которые порой бывают неготовы принять учение Будду “как оно есть”. (Игнатович 1998 С. 109-117)

“Изящные фразы “Лотосовой сутры” являются подробным комментарием к пассажам сутры.

”Наконец в “Мохэ чжигуань” (здесь и далее по большей части будет использоваться китайское название ввиду отсутствия устоявшегося перевода названия на русский язык) Чжии выражает собственное понимание необходимой религиозной практики и формулирует оригинальные философские концепты.　”Мохэ чжигуань” как и другие работы Чжии не были записаны им лично. Они сохранились благодаря его ученику и преемнику Гуандину (561-632), который записал беседы и наставления учители, а также предварил их собственным комментарием. Пол Суонсон[[2]](#footnote-2) отмечает, что из имеющегося дошедшего до нас текста нельзя однозначно заключить, где проходит граница между словами Чжии и словами Гуаньдина (Суонсон 1994 С. 356). По-видимому, следует рассматривать этот текст как плод совместного интеллектуального усилия учителя и его ученика, но для простоты восприятия в качестве автора трактата и идей, содержащихся в нём, далее будет упоминаться только Чжии.

 Много внимания он уделяет различным видам сосредоточения-самадхи (кит. саньмэй, яп. саммай): самадхи во время постоянного сидения, самадхи во время постоянного хождения, самадхи, (обретаемое) наполовину через сидение и наполовину через хождение, самадхи, (обретаемое) не через хождение и не через сидение (Игнатович 1998 137-146). В этом отношении Чжии придерживается единства практики: он уделяет внимание ритуалу и практике сосредоточения в не меньшей степени, нежели философским построениям. Н. Н. Трубникова называет “Мохэ чжигуань”[[3]](#footnote-3) - это “практическое приложение к учению “Лотосовой сутры” о всеобщности освобождения” (Трубникова, Бачурин 2009 С. 88). Основными методами практики как раз и были прекращение (неведения) (санскр. шамтаха) и постижение (сути) (санкр. випашьяна) - два взаимодополняющих и сменяющих друг друга способа сосредоточения.

Однако текст “Мохэ чжигуань” содержит не только подробные инструкции по выполнению упражнений в сосредоточении. Пол Суонсон также отмечает “незаметные” на первый взгляд достоинства этого текста, который использовался в традиции японской школы Тэндай в качестве наставления монахов в экзотерическом, “явном” учении (яп. кэнгё)[[4]](#footnote-4). Мохэ чжигуань мог сообщить ученику сведения об Абхидхарме (ранней форме буддийской метафизики), философии Мадхьямаки и других школ, цитировал и пояснял сюжеты из Лотосовой сутры, сутры и Вималакирти, Махапаринирвана сутры и сутр о праджняпарамите. Помимо сочинений упоминались и обряды поминовения будд (кит. няньфо, яп. нэмбуцу) и способы произнесения заклинаний-дхарани.　(Суонсон, 2012. С.1). Богатый материал об учениях прошлого Чжии дополнил собственными построениями и комментариями.

Уже упоминались собственные идеи Чжии, в частности, о классификации учений (уши бацзяо), сейчас же упомянем некоторые его идеи, которые в дальнейшем привлекут внимание японских мыслителей. Во-первых, это концепт “три тысячи миров в одном мгновении мысли” (кит. инянь саньцянь, яп. итинэн сандзэн), который использовали в практике “прекращения (неведения) и постижения (сути)” последователи японской Тэндай в качестве предмета сосредоточения (Турбникова, Бачурин, 2009 С. 89). “Три тысячи миров” происходят из модели космоса[[5]](#footnote-5), использующей существовавшие задолго до Чжии понятия об уровнях существования. Чжии преобразовал их в иерархически расположенные десять “сфер”: сфера ада, сфера (или мир ) голодных духов, сфера животных, сфера асур, сфера людей, сфера божеств, сфера “слушающих голос” (шравак), сфера “достигших пробуждения, через постижение причин” (пратьекабудд), сферу боддхисаттв, сферу будд. Для недопущения всяких противопоставлений объявлялось, что каждый из десяти миров присутствует в каждом из других. Так перемножение миров друг на друга сотню миров-граней. Следующим элементом являются десять свойств “десять таковостей” (кит. ши жуши, кит. дзю нёдзэ): так есть - вид (нёдзэ со), так есть - природа (нёдзэ сё), так есть - тело (нёдзэ тай), так есть - сила (нёдзэ рики), так есть - действие (нёдзэ са), так есть - внутренне присущая причина (нёдзэ ин), так есть - внешняя причина (нёдзэ эн), так есть - плод (нёдзэ ка), так есть - воздаяние (нёдзэ хо), так есть - крайний предел начала и конца (нёдзэ хоммацу кукёто). Сотня взамопроникающих миров разбиваются на десять свойств, получается тысяча граней-миров. Наконец три модуса существования завершают эту “космическую формулу”. Это сфера пяти скандх (скандха - в буддийской философии и психологии группы (санскр. скандха = куча) дхарм, обеспечивающие восприятие, скандхи являют мир в ощущениях), сфера живых существ, сфера обитания (кит. готу шицзянь, яп. кокудо сэкэн). Так получалось всестороннее деление мира в то же время единого и в процессе оттачивания сознания необходимо было осознать его единство с одним моментом мысли. (Hurwitz С. 306-316) (Игнатович 1998. С 130-131)

Другим образчиком собственной интерпретации Чжии философски сложных понтий является его учение о трёх истинах (кит. сань ди, яп. сан тай): условной (кит. цзе, яп. ка), о пустоте (кит. кун, яп. ку) и серединной (кит. чжун, яп. тю). Здесь явно прослеживается связь с шуньявадой (Hurwitz С. 272-274). К сложным отношениям истин о сущем (как о пустом) и о наблюдаемом (как об условном)[[6]](#footnote-6) Чжии добавил срединную истину, которая их гармонизировала. Середина здесь лежит в том, чтобы не создавать дуальную модель мира “в погоне” за пустотой и отрицанием собственной природы вещей. С другой стороны, условная истина всё же должна сохранять спасительную силу и не приводить к наделению вещей свойствами, которых у них на самом деле нет.

Этот синтез, как отмечает Суонсон, свидетельствует о необычайной свободе обращения с разными письменными источниками для создания собственного учения. Он нередко цитирует сутры и трактаты по памяти, что вызывает своеобразные неточности и искажения по сравнению с цитируемым текстом (Суонсон, 2012. С. 2-3).

Такая гибкость в обращении с различными аспектами буддийской философской мысли позволили создать в значительной степени эклектичное учение, органически сочетавшее в своих наставлениях упражнения по сосредоточению и изучение канонической и комментаторской литературы.

Это разнообразие цитат отмечает в своих статьях П. Суонсон (Суонсон 2012 С. 2). Однако здесь не менее остро встаёт вопрос и последовательности и строгости цитирования. Этот вопрос ставит множество трудностей перед потенциальными переводчиками Чжии (Суонсон 1994 С. 340–345

Глава 2. Сайтё, основание и развитие Тэндай в Япони

Появление учения Чжии в Японии связано с именем монаха Сайтё (767-822). Посмертное имя — Дэнгё дайси (Великий учитель Передавший учение). Он принял монашеский обет в Тодайдзи, одном из крупных монастырей тогдашней столицы японского государства г. Нара. В 785 он покидает Тодайдзи и поселяется на горе Хиэй. Несмотря на охлаждение отношении с авторитетными школами из Нара, Сайтё продвигается в чине. Этому способствовало и родство с по материнской линии родом Фудизвара, чьё влияние в этот период становилось повсеместным в дворцовых и государственных делах. (Игнатович, 1998 С. 97-98)

С 798 г. на горе Хиэй начались чтения “Лотосовой сутры”. В 801-802 на чтениях священных текстов в новом храме Такаосандзи были прочитаны три главных сочинения Чжии (сан дайбу): “Изящные строки “Лотосовой сутры””, “Сокровенный смысл “Лотосовой сутры”” и “Великое прекращение и постижение”. После этих чтений государю Камму были направлены прошения с тем, чтобы направить в Китай монахов для “принятия учения” школы Тяньтай. Сообщалось, что тяньтайские тексты, имевшиеся в Японии “были полны ошибок”. Государь согласился, решено было отправить в это путешествие Сайтё (Трубникова, Бачурин 2009 С. 57-58)

 В 804-805 гг. Сайтё находился в Китае с целью изучения и сбора текстов тяньтайской традиции для передачи в Японию. По прибытии в Китай в соответствии с танскими порядками ему необходимо было получить разрешение, чтобы отправиться в горы Тяньтай. Получив бумагу, Сайтё прибыл в Тайчжоу, где он был направлен к Даюсую, главе школы Тяньтай. Под его началом Сайтё изучил тяньтайскую доктриу, эзотерический ритуал и “заповеди бодхисаттвы”. Сообщается, что он собрал во время своей поездки 120 сочинений в 345 свитках (Трубникова, Бачурин 2009 С. 59). В 805 г. Сайтё отправился в провинцию Юэчжоу, где прошёл обряд “окропления головы” и посвящения в “таинства”. Этот последний факт стал в дальнейшем предметом разногласий между Сайтё и Кукай, основателем школы Сингон (кит. Чжэнянь, школа мантр) по поводу старшинства в наследовании эзотерической традиции (обряды по манадле мира-чрева яп. тайдзокай мандара и мандале мира-ваджры яп. конгокай). Кукай обучался у главы школы Чжэнянь Хуэйго в столичном городе Чанань, в то время как Сайтё проходил посвящение в храмах провинции Юэчжоу. Однако по возвращении в Японию именно Сайтё получила признание как “учитель страны” (яп. кокуси), который передал в Японию “сокровенное учение Истинных Слов (читай мантр - прим. Л. И.)” (Трубникова, Бачурин 2009. С. 61). Кукай и школе Сингон пришлось долго доказывать своё право на самостоятельность.

Универсальность учения Тэндай в смыслё его распространения как на собственно тяньтайское учение, так и на “тайное учение” (яп. миккё) выразилась в способе подготовки её первых монахов. С 810 г. в школу Тэндай принимаются ежегодно два монаха. (Трубникова, Бачурин 2009 С.66) Один из них проходит обучение обрядам прекращения и постижения (яп. сиканго) по “Мохэ чжигуань”, а другой “обрядам Вайрочаны” (яп. сянаго) по “Махавайрочана сутре” (яп. Дайнитикё). (Чэнь, 2009 С. 10) Последняя считается также источником “тайного учения” и в школе Сингон.

Тем не менее, становление Тэндай в Японии происходило достаточно медленно. Сильна была оппозиция прежнего духовенства “шести школ Нара”. В первую очередь школы Хоссо, монахи которой заведовали Дзингикан (“Совет по делам небесных и земных божеств”). Автономии от контроля со стороны Хоссо Сайтё добивался всю жизнь.

Сайтё почитается как подвижник и считается серьёзным религиозным деятелем в силу того, что приложил немало усилий к тому, чтобы создать органичное учение, которое сочетало бы изучение сутр, занятие сосредоточением и таинства. Но не в меньшей степени Сайтё уделял внимание идеалу подвижничества, который в махаянском буддизме воплощался в образе бодхисаттвы. В “Рассуждении, поясняюще заповеди” (яп. Кэнкайрон) он объясняет необходимость подвижничества и соблюдения “заповедей бодхиасттвы”, полемизирует с монахами из Нара, упрекая их в следовании “узкому пути спасения”. Жёсткие устаы храмов Нара скорее приближают их к учению хинаяны (Трубникова, Бачурин 2009 С. 121). В этой полемике Сайтё использует аргумент выдвинутый прежде Чжии для обоснования превосходства “Лотосовой сутры” над прочими источниками учения Будды: проповеди узкого пути благи, но лишь как “уловки”, как подготовительные. Сайтё же перемещает эту логику на подвижничество бодхисаттвы, монашество же, скованное уставами, это лишь часть пути бодхисаттвы, который может и не быть монахом, но соблюдать “заповеди бодхисаттвы” и приближать спасение всех живых существ. Сотериологичекое содержание “заповедей бодхиасттвы” соединяется с видением государства, которое от бедствий защищают бодхисаттвы.

После Сайтё видными монахами, которые возглавляли школу Тэндай были Эннин (794-864) и Энтин (814-891). Оба они провели совершали паломничества в Китай: Эннин с 838 по 847, Энтин с 853 по 858 (Чэнь 2010 С. 209). Особенно содержателен в этом отношении дневник Эннин “Записи о паломничестве в Китай в поисках Закона Будды” (яп. Нитто гухо дзюнрэй коки), сообщающий о трудностях путешествия через море и негостеприимности китайских чиновников в период ослабления и заката династии Тан (Власова, 2014). Как руководители школы они продолжили движение в сторону “эзотеризации” Тэндай. Появляется термин “тэндайское тайное учение” (яп. таймицу). Во время стажировки в Китае оба монаха прошли посвящение в таинства мандал “мира-чрева” и “мира-ваджры” от третьего поколения учеников наставника Хуэйго, что ставило их в один ряд с Кукай. В эпоху Эннин и Энтин обостряется полемика по поводу первенства в наследовании эзотречекой традиции. Так, монахи Сингон нередко указывали на вторичность знаний о “тайном учении”, полученными Сайтё. Чэнь Цзиньхуа подробно рассматривает полемику между Тэндай и Сингон на примере сочинения тэндайского монаха Якусюн (?-1110?) “Тэндайсю сянакё го хадзя бэнсё ки” (сокр. Хадзя бэнсё ки, “Записки об устранении ложного и утверждении правильного относительно обрядов школы Небесной опоры по Махавайрочана сутре”) в своей работе Crossfire (Studia Philologica Buddhica; XXV) (Чэнь, 2010).

В это же время происходил рост влияния школы, сближение с придворной аристократией. Примечателен пример монаха Хэндзё, внука государя Камму, который стал монахом, но сохранил “светские” привычки и сочинял стихи на японском языке и стал известен как один из “шести бессмертных поэтов” (яп. роккасэн) (Ямато-моногартари 1982 С. 183).

Тем не менее, значительный поворот в сторону эзотерческого учения не означал того, что другие практики (самадхи, прекращение и постижение) были забыты. При восемнадцатом патриархе школы Тэндай Рёгэн (912-985, посмертное имя Гандзан дайси) происходили ещё более радикальные перемены в положении школы. Тэндай стала приобретать земли и политическое влияние. Находились те, кто осуждал Рёгэн за излишние амбиции и стяжательство (Гронер 2002 С. 73-76). Его активное участие в мирских делах противопоставлялось скромному уединению и занятию духовным совершенствованием. Образчиком такого достойного поведения служил монах Дзога (917-1003), одним из достоинств которого было глубокое знание “Мохэ чжигуань” (Гронер 2002 С. 113). Без особых заметок о его образованности Дзога упоминается в связи как подвижника и отшельника-хидзири в “исторической повести” “Зерцало нынешнего” (яп. Има кагами) (Дайнихон сирё Т 2, к. 4 С. 871-873). Однако не стоит оценивать деятельность Рёгэн как направленную исключительно на материальное обогащение, престиж школы был не менее важен. Он внёс изменения в систему подготовки монахов, уделяя особое внимание проверке их знаний. Рёгэн стремился к тому, чтобы монахи Тэндай были соответствующим образом подготовлены к случавшимся время от времени публичным диспутами по доктринальным вопросам. Для этого в испытаниях проводимых внутри школы существовал блок вопросов, посвящённых различиям учений Тэндай и других школ (яп. 義科 гика ) (в первую очередь влиятельной Хоссо, чьи монахи были постоянными участниками подобных дискуссий) (Гронер 2002 С. 162). Гронер отмечает, что подобные состязания в эрудиции способствовали иному отношению к тэндайскому канону: “сочинения Чжии изымались из привычного контекста, изобретались собственные подходы к их интерпретации, внимание обращались на те места сочинений Чжии <...>, которым в Китае не предавали особого значения” (Гронер 2002 Там же).

Одним из продолжающихся при Рёгэн процессов в Тэндай была “аристократизация” школы. Монахами становились выходцы из влиятельных семей и их повседневная жизнь сочетала как монашеские так и дворцовые события. Примечателен пример монаха Ингэн (951-1028), который принимал участие в жизни двора и придворных, в частности, известно, что Ингэн читал лекции знаменитому каллиграфу Фудзивара-но Юкинари (Кодзэй) (972-1027) с разъяснением “Мохэ чжигуань” (Адзиа буккё си Т. 2 1974. С.178). Ар

Рёгэн выступил главным организатором такого мероприятия как диспуты годов Ова в 963 (по девизу правления Ова в 961-964 гг.) для демонстрации двору и, в первую очередь, другим школам превосходство школы Тэндай: обсуждались как вопросы веры, так и вопросы политического характера, разумеется, в сфере, касающейся жизни духовенства, так, ставилась под вопрос главенствующая роль школы Хоссо по отношению к другим “школам Нара” (Гронер 2002 С. 96-98. Тем не менее, противостояние с монахами Хоссо не могло излечить внутренние противоречия Тэндай. После смерти Сайтё возникли разногласия между различными фракциями школы, разделение на “горную” и “храмовую” школы и дальнейшее разделение “горной” школы на фракции усугублялось с ростом школы и появлением в ней представителей придворной знати. Различные фракции с покровителями различного уровня боролись за то, чтобы назначить управителя в тот или иной храм, чтобы проводить собственный обряд - количество разногласий было внушительным. В дальнейшем с расшатыванием политической обстановки монашеские распри стали приобретать и насильственный характер. Однако эта сторона истории школы Тэндай лежит вне проблематики настоящей работы.

В таком сложном состоянии школа Тэндай вступает в эпоху Камакура (1185-1333), которая характеризуется потерей императорским двором действительной политической власти, установлению воинского правления (бакуфу) на востоке. Социальные изменения, смуты и ощущение нарушения установленного порядка, приближения конца времён готовили новые вызовы для религиозной практики школы.

Обычно буддизм в эпоху Камакура связывают с появлением школ Дзэн и распространением амидаизма. Стоит отметить, что “основатели” новых школ Догэн (1200-1253) (школа Сото), Хонэн (1133-1212) (школа Чистой земли, яп. Дзёдо-сю), Синран (1173-1263) (школа Истинной веры Чистой земли, яп. Дзёдо синсю) и Нитирэн (1222-1282) (школа Цветка Лотоса, яп. Хоккэ-сю, в дальнейшем - школа Нитирэн, яп. Нитирэн-сю) - все они начинали свой монашеский путь в школе Тэндай (Лафлёр 2000 С.91). Именно там они получали образование, их первые шаги в осмыслении буддизма происходили (пускай и не обязательно напрямую) через сочинения Чжии и предписания Сайтё. Практика Тэндай стала той основой, от которой эти преобразователи отталкивались.

Особняком среди них стоит Нитирэн. Его учение о почитании “Лотосовой сутры” является своеобразной “реинкарнацией” учения Чжии. Нитирэн жёстко критикует положение в современной ему Тэндай и “новые школы Камакура” и провозглашает себя продолжателем “правденой” линии буддизма.

Сама же школа Тэндай претерпевала изменения и развивала новые идеи. Идеи “исконной просветлённости” (яп. хонгаку) получает новую жизнь.　Философия “исконной просветлённости” использует повторяющуюся там и здесь в буддизме Махаяны концепцию недвойственности мира. Нирвана уже находится в сансаре. Просветление уже содержится в природе живых существ. Поэтому несмотря на всю невыразимость в словах истинной Дхармы Будды у каждого есть возможность стать буддой. Так мылится адептами идеи хонгаку строение мира. В соответствии с радикальной установкой на отсутствие двойственности и антагонизма просветлённое сознание не противопоставлялось непросветлённому (Лафлёр 2000 С. 29) (фраза “заблуждения суть пробуждение” фигурирующая в “Лотосовой сутре” - одна из самых важных цитат, связываемых с хонгаку, как мы увидим ниже). Все живые существа наделялись частицей природы будды, которую лишь необходимо осознать. Несмотря на то что критики хонгаку, начиная с современников, таких как Нитирэн, критиковали подобный ход рассуждений в негативном ключе. Видели в нём потенциальный тормоз подвижничества, которое становилось бы ненужным, коль скоро потенцией стать буддой обладает даже тот, кто к этому не стремится (даже хуже - тот, кто совершает преступления против Дхармы, сангхи и Будды). Н. Н. Трубникова приводит выводы, к которым пришли исследователи традиции “исконной просветлённости” Жаклин Стоун, Рубена Хабито и других, подразумевающие более позитивный ответ на вопрос о возможности подвижничества, который ставит принцип хонгаку. В частности, Стоун указывает на тексты традиции хонгаку, которые указывают на необходимость совершения обрядов для выявления “исконной просветлённости” (Трубникова 2010 С. 14-15). Как видно, пассивное знание не обеспечивает приобщение к истине, для настоящего пробуждение необходима более активная деятельность.

Глава 3. Сюндзэй и его современники, творчество и подвижничество

Монахи Тэндай и их оппоненты из вновь образованных школ были не единственными, кто в это сложное время на рубеже 12-13 вв. размышлял о должном соотношении религиозного и мирского. Речь ниже пойдёт о поэте Сайгё (1118-1190) , выходце из воинского рода, и, в первую очередь о Фудзивара-но Тосинари (Сюндзэй) (1114-1204) поэте, судье поэтических состязаний ута-авасэ и теоретике поэзии.

В сборнике поэзии Сайгё “Собрание горной хижины” (яп. Санка-сю) есть стихи, обстоятельства создания которых включают “беседы во сне” (яп. мутю мондо) с монахом Танкай и Фудзивара Сюндзэй. Природа соотношения снов и реальности и соотношение жизни в миру и буддийского подвижничества - это вопросы, которые занимали Сайгё. Эти случаи разбирает Уильям Лафлёр (Лафлёр 2000. С. 10-15) Сложным с точки зрения строгих уставов монашеской общины было место поэзии на японском языке. Монахи сочиняли стихи, прославляющие Будду и Дхарму. Соответствующий раздел располагался в поэтических антологиях, начиная с “Собрания старых и новых песен Ямато” (яп. Кокинвакасю). Однако Сайгё и Сюндзэй не сочиняли стихов на подобные темы и прославление Будды не являлось самоцелью их творчества. Для этих поэтов, как и для первопроходца “теории поэзии” Ки-но Цураюки, главным свойством стихов было выражение чувств. Подобное творчество, не содержавшее дидактического посыла или восхваления “трёх сокровищ” считались с точки зрения монахов, строго соблюдавших храмовые уставы, вредными, поскольку распространяли “заблуждение”. Подобная ситуация упоминалась и Сайтё, когда он осуждал монахов из Нара за “сужение” пути спасения.

Среди придворных - и Сайгё здесь мало отличается от них, поскольку принадлежит к одной с ними поэтической традиции - был популярен танский поэт Бо Цзюйи (Бо Лэтянь, яп. Хакуракутэн). Бо Цзюйи также задавался похожими вопросами. Именно к его рассуждениям возводят фразу “безумные слова и цветистые фразы” (яп. кёгэн кигё), которая и была символом его “профанного” творчества, которое для него как для буддиста-мирянина было предметом покаяния. Пример Бо Цзюйи был вдохновением для японцев (в том числе и для Сайгё), которые старались найти гармоничное единство творчества и буддийского подвижничества (Лафлёр 2000 С. 16).

Фудзивара Сюндзэй был видным поэтом, он представлял направление в японской поэзии, носившее в некотором смысле преобразовательский характер. Он старался найти новый подход к выражению чувств в поэзии, считал, что следует отказаться от использования слишком большого количества клише в пользу более непринуждённого творчества и соблюдения таким образом необходимой «истинности» стиха (яп. макото, понятие, которое сформулировал ещё Ки-но Цураюки (Девять ступеней вака 2006 С. 341-342)).

Сюндзэй был ведущим составителем «Собрания японской поэзии за тысячу лет» (яп. Сэндзай вака-сю, сокр. Сэндзайсю), завершённого в 1187 г. (Вака бунгаку дайдзитэн 1967 С. 496) Это была императорская антология поэзии, хронологически предшествующая более известной антологии «Новое собрание старых и новых песен Японии» (яп. Синкокин вака-сю), составлением которой занимался сын Сюндзэй Тэйка (1162-1241) и ведомство поэзии (яп. вака-докоро).

Помимо создания «Сэндзайсю» Сюндзэй оставил своё сочинение о теории поэзии «Избранные записи о стилях, пришедших из древности» (яп. Корай фӯтэй-сё̄), которое он завершил в 1197 г. в качестве наставления о традициях японской поэзии для принцессы Сикиси (Бреславец 2010 С. 90-95).

В «Корай фӯтэй-сё̄» формулирует свою эстетическую теорию, обосновывает преемственность традиции японской поэзии, а также анализирует множество танка, оценивая их достоинства и иллюстрируя свои «теоретические» положения (Корай фӯтэй-сё̄ 2002 С.247-446).

Мысль Сюндзэй и его идеал “сокровенной красоты” (яп. югэн) являлся его ответом на сложившуюся в японской поэзии ситуацию и на вызовы времени, которые спровоцировали сдвиг в религиозной жизни в эту эпоху на рубеже 12-13 вв. Эпоха политической нестабильности и стихийные бедствия, обрушившиеся на Японию, как казалось многим, эсхатологическую идею «конца Закона» (яп. маппо).

Не менее важным, чем обновление эстетики японского стиха Сюндзэй считает также его продолжительную традицию: от незапамятных времён к Манъёсю, Кокинсю, Госэнсю и другим уже записанным и сохранившим традицию антологиям (Корай фӯтэй-сё̄ 2002 С.249-251).

Крайне примечательно, что в самом начале трактата Сюндзэй сравнивает преемственность древней традиции японского стиха с передачей учения Будды через многие поколения наставников. И здесь он обращаетс к «Мохэ чжигуань» (называет его при этом «(сочинением) о тэндайском прекращении и постижении» (яп. Тэндай сикан)), а именно к словам из предисловия Гуаньдина о преемственности учения Будды (Там же С.250).

В достаточно коротком отрезке текста Сюндзэй проводит несколько аналогий между «путём Будды» и японской поэзией.

Во-первых, слова о том, что «среди прежних поколений (до Чжии) не было людей выразивших бы благую природу прекращения и постижения», наводят его на мысль о том, что «глубокий смысл поэзии, её сильные и слабые стороны также непросто выразить словами» (Там же).

Далее следует уже упоминавшийся пассаж о «глубоком почтении», внушаемом продолжительностью этой традиции, идущей, по утверждению Гуаньдина, от Шакьямуни к Махакашьяпе, от него к Ананде и далее к Учителю (Чжии). Всего через посредство 23 поколений наставников (Там же).

Наконец своё обращение к тэндайской традиции Сюндзэй завершает упоминанием «Лотосовой сутры» и связанной с ней «Сутры о созерцании Дхармы и деяний бодхисаттвы Самантабхадры». Этими цитатами о том, что невозможно осудить нечто как дурное, ведь заблуждение - то же, что пробуждение (Указ соч. С. 251) Сюндзэй разбивает кажущееся противопоставление между японской поэтической традицией и сакральным авторитетом учителей, передававших Дхарму. Сначала говорится будто поэзия похожа на пустую забаву. Эта мысль выражалась словами, отчасти напоминающими Бо Цзюйи: «плывущие слова и цветистые фразы», вместо «безумных слов». По убеждению современных комментаторов, подготовивших издание разница между этими выражениями не принципиальна (Там же).

Отсутствие собственной сущности вещей, которую бы можно было осудить как благую или дурную и есть та мудрость, ради которой Сюндзэй обращается к сутрам. Далее он подводит под это и японскую поэзию, которая мало того, что не может быть подвержена осуждению, но и является подобной «трём мудростям» (пустотной, условной и серединной). Размышления о трёх уровнях истины также весьма характерны для трактата Чжии, несмотря на то, что источник цитирования не эксплицирован, понятно, что Сюндзэй полагается на «Мохэ чжигуань».

Разбирая этот пассаж, Лафлёр предостерегает от немедленного вывода о том, что такая аргументация есть всего лишь «легковесная рационализация» (Лафлёр 2000 С. 99). В интерпретации Лафлёра слова Сюндзэй звучат следующим образом: «Именно по всем этим причинам, я могу письменно заявить, что японская поэзия, именуемая ута, обладает глубиной сопоставимой с тремя уровнями истины в Тэндай, а именно: пустоты [ку], временности [кэ] и срединности [тю]» (Лафлёр 2000 С. 98). Стоит отметить здесь несколько вольную формулировку в отношении перевода выражения, которое в настоящей работе употребляется как «условная истина» в большем, на мой взгляд, соответствии с буддологической традицией (напр. Суонсон 1989 С. 2). Наиболее примечательными являются дальнейшие выводы Лафлёра в ходе его анализа цитаты Сюндзэй. Рассуждая о категории трёх истин и постулате о «пробуждении среди мирских страстей» (яп. бонно соку бодай), Лафлёр утверждает, что Сюндзэй здесь не просто сравнивает и приводит аналоги, но использует сам способ мышления, характерный для Чжии как для философа, развивавшего идеи Махаяны (Лафлёр 2000 С. 99-101).

Это утверждение крайне важно, на мой взгляд, для прояснения связи между буддизмом Тэндай и мировоззрением японцев в конце эпохи Хэйан. Труд Сюндзэй имеет в этом отношении ряд особенностей. Выше отмечалось, что Тэндай играл значительную роль в жизни государства, оформился как «храмовый дом», а также повлиял на целый ряд религиозных деятелей, которые стали преобразователями религиозной жизни в эпоху Камакура (Нитирэн, Догэн и другие), поскольку школа Тэндай являлась мощным образовательным институтом для японского буддийского духовенства. Не в последнюю очередь благодаря тщательно разработанному «методологическому» аппарату Чжии, в чьих работах сбалансирован подход к буддийскому подвижничеству, гармонично сочетающий практики сосредоточения, изучение сутр и трактатов, а также ритуал и таинства. Что отличает случай Сюндзэй от других упомянутых в настоящей работе, это его принадлежность в первую очередь к светской и придворной культуре. Известно, что буддийское мировоззрение оказывало влияние на светскую литературу в Японии, существовали и сборники буддийской нравоучительной прозы сэцува. Однако соединение идеи литературного творчества с буддизмом в случае Сюндзэй представляется исключительным. Обращение Сюндзэй к трактату «Мохэ чжигуань» свидетельствует о значительном знании им традиции школы, поскольку этот текст не был так же популярен, как «Лотосовая сутра».

Подводя итог анализируемым сведениям по распространению «Мохэ чжигуань» среди тех, кто не проходил продолжительного обучения в монастырях школы, можно отметить, что знания о трактате были распространены не широко, но существовали люди, как Сюндзэй, знакомые с его содержанием. Кроме того, существовал интерес и уважение к тем, кто слыл знатоками этого сложного сочинения, например, монахи Дзога и Ингэн.

Заключение

В данной работе была предпринята попытка расположить оценить роль, которую сыграл трактат буддийского философа Чжии «Мохэ чжигуань» в интеллектуальной жизни Японии, а также проанализировать в некоторой степени истоки мировоззрения этого философа, его место по отношению к предшествующей традиции и его авторитет в глазах последователей школы Тэндай в Японии.

Работа Чжии представляет собой усилие систематизировать известные на тот момент в Китае буддийские идеи. Во многом Чжии продолжает традиции философии Махаяны, школы мадхьямиков. В то же время он предлагает собственные идеи: по-новому интерпретирует «уровни» истины, разрабатывает иерархию учений, во главе которой располагает «Лотосовую сутру». Его учение при этом носит сбалансированный характер. В его труде «Мохэ чжигуань», записанном его учеником и преемником Гуаньдином, единственном из трёх его главных трудов, который не касался непосредственно «Лотосовой сутры», Чжии уделили внимание и изучению канонических текстов, важности устной передачи тайных ритуалов и сосредоточению. Он подчёркивал необходимость гармонично сочетать все три вида религиозной практики.

Именно сосредоточение — прекращение и постижение — даёт название этому тексту. Комментарии Чжии насчёт правильной подготовки и правильного состояния сознания, его трансформации во время сосредоточения занимают значительную часть памятника.

Итак, оставив после себя столь глубоко продуманный труд, который предлагал собственное объяснение ведущей роли его школы, Чжии остался в традиции как Великий учитель Мудрец.

В начале IX в. в Японии появился монах Сайтё, который отправился в опасное путешествие в Китай и привёз оттуда труды Чжии и основал в Японии школу Тэндай. Подобно Чжии он стал творчески осмыслять наследие прошлого, японская традиция взаимодействия буддизма и государства была более восприимчива к «тайному учению» , буддийскому эзотеризму. Отвечая веянию времени, Сайтё включил в обширную тэндайскую практику больше таких элементов. По указаниям Сайтё новые послушники школы Тэндай изучали эзотерическое учение по «Махавайрочана сутре», а сосредоточение и экзотерическое учение по «Мохэ чжигуань». Таким образом, фундамент монашеского образования школы Тэндай уже с момента перенесения в Японию стал основываться на «Мохэ чжигуань». Традиция Чжии сохранилась, хотя практика школы в целом и приобрела новые черты.

Далее Тэндай наращивала своё влияние, расширяясь за пределы горы Хиэй и храма Энрякудзи. Монахи школы стали участвовать в жизни двора, аристократы принимали монашеские обеты. Между духовенством и аристократией шёл мощный интеллектуальный обмен. При патриархе Рёгэн на публичные прения с монахами школы Хоссо приглашали множество зрителей.

В орбиту идей школы попадали и поэты. Фудзивара Сюндзэй, как видно из его обращения к «Мохэ чжигуань», пристально изучал идеи Чжии. В его своём трактате Сюндзэй использует сформулированные Чжии принципы (хотя и достаточно общие махаянской мысли вообще) о фундаментальной неспособности отделить благое от дурного, чтобы «оправдать» сочинение стихов на японском языке. Сюндзэй, как и Ки-но Цураюки, видит в акте творчества акт искренности. Он по-своему приближает поэта и слушателя к идеалу будды. Здесь снова проявляется творческий подход к серьёзному, казалось бы, каноническому сочинению.

Итак, в самых общих чертах можно обозначить бытование «Мохэ чжигуань» в Японии следующим образом. Во-первых, это был важный с точки зрения традиции Тэндай текст, который являлся краеугольным камнем системы монашеского образования в школе, что отдельно отмечал Сайтё. Во-вторых, философская утончённость и сложность текста требовали немалых усилий для освоения. В пользу этого говорят случаи, когда монахи Тэндай приглашались для чтения лекции специально по «Мохэ чжигуань». Наконец, богатый идеями трактат был известен людям, не вполне связанным с монашеским подвижничеством, как Фудзивара Сюндзэй. В его случае, Сюндзэй нашёл собственную интерпретацию мыслей Чжии в поддержку своей теории поэзии. Из этого можно сделать вывод о том, что учёность Тэндай не заканчивалась на монахах школы, а имела резонанс и среди светских интеллектуалов эпохи.

Перспективы дальнейшего исследования видятся в анализе других текстов школы Тэндай, составленных в Японии, но касающиеся вопросов, связанных с концепциями, сформулированными Чжии.

**Список использованной литературы**

1. Бреславец Т. И. Горный приют. Деятельность Фудзивара Сюндзэй, Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2010.
2. Игнатович А. И. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М.: Наука–
3. Главная редакция восточной литературы, 1988.
4. Игнатович А. И. Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская
5. философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. С. 96–195.
6. Камо-но Тёмэй Записки без названия. Беседы с Сётэцу /пер. с яп., вступ. ст., коммент. и исслед. М. В. Торопыгиной, СПб.: Гипреион, 2015.
7. ЛаФлёр, Уильям Крама слов. Буддизм и литература в средневековой Японии М.: Серебряные нити — Летний сад, 2000.
8. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
9. Трубникова Н. Н. История религий Японии IX—XII вв. /Н. Н. Трубникова, А. С. Бачурин, М.: Наталис, 2009.
10. Трубникова Н. Н. Традиция "исконной просветленности" в японской философской мысли, М.: РОССПЭН, 2010.
11. Сокращённое разъяснение Врат сути шаматха—випашьяна в сосредоточении сидя //Тантрический буддзим /сост., пер. и коммент. А. Г. Фесюн, М.: Серебряные нити, 2003. Вып. 2, С. 310—386
12. Фудзивара Сюндзэй Корайфу:тэсё: //Каронсю:, То:кё:: Сё:гакукан, 2002. 247—446
13. Буккё: дайдзитэн (?),То:кё:: Мэйдзи сёин 1923 (10 августа 10-го года Тайсё:)
14. Вака бунгаку дайдзитэн, То:кё:: Мэйдзи сёин, 1967.
15. CHEN Jinhua Crossfire: Shingon–Tendai Stirfe as Seen in Two Twelfth century Polemics, with Special References to Their Background in Tang China. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2010 (Studia Philologica Buddhica; Vol. XXV).
16. GRONER Paul. Ryōgen and Mount Hiei Japanese Tendai in the tenth century. Honolulu: University of Hawaiʻi Press, 2002 (Studies in East Asian Buddhism 15).
17. HURVITZ, Leon. Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk // L’Institut Belge des Hautes Études Chinoises. Bruxelles: Julliet, 1962 (Mélanges chinois et bouddhiques; Vol. 12e).
18. MORELL, Robert E. Early Kamakura Buddhism: A Minority Report Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1985.
1. Однако не все исследователи сходятся во мнении по поводу взаимодействия даосизма и буддизма на этом этапе. Характерным примером может служить разное употребление термина гэ’и 格義 среди буддологов. Так, Гурвиц в работе о Чжии понимает это как “изучение значений” (examination of meaning) (Hurwitz, С.52) и подразумевает под ним специфическое понимание доктрин буддизма и использование существовавших на тот момент понятий китайской философии даосов для передачи буддийских понятий. Новый же этап и в известном смысле отказ от гэ’и происходит при Даоане, который одним из первых высказывается об ограниченности этого подхода и необходимости выработать собственный словарь для ведения дискуссии и понимания вопросов, которые затрагивает буддизм. Е. Торчинов рассматривает это же слово, но переводит его как “подбор значений” и соотносит его появление с деятельностью Кумарадживы по переводу буддийских канонических текстов (Торчинов, 2000 С.179). Таким образом, значение гэ’и понимается практически противоположным образом. Альтернативным взглядом на проблему гэ’и является позиция американского синолога Мэйра (Victor H. Mair). С его точки зрения, определение гэ’и как “соотнесения значений” (matching meanings) неверно. Мэйр анализирует употребления термина и приходит к выводу о том, что это понятие не относилось непосредственно к переводу и не означало механического употребления даоских терминов на китайском вместо буддийских на санскрите. Любопытно, что к случаям подобного упрощённого понимания гэи (а именно в варианте"matching meanings") Мэйр относит и работу Гурвица в соавторстве с Артуром Линком Three Prajñāpāramitā Prefaces of Tao-an, опубликованную позже, чем его работа о Чжии (1962). Так или иначе, наблюдается некоторая непоследоватльность и неоднозначность в отношении практики гэи. [↑](#footnote-ref-1)
2. Родился в 1951 г. в Токио, профессор японского университета Нандзан и редактор　Japanese Journal of Religious Studies, занимается проблемами тяньтайской философии, исследованием и переводом “Мохэ чжигуань” на английский язык [↑](#footnote-ref-2)
3. Её версия названия - “Махаянское прекращение и постижение”, видимо трактуя слово “мохэ” не столько как фонетический эквивалент санскристкого “маха”, а как сокращение от “Махаяна”, хотя обычно использовался “перевод” “болшая колесница” - Дачэн [↑](#footnote-ref-3)
4. В японском Тэндай активно развивалась также традиция передачи эзотерического учения (яп. миккё), известного как тэндайское тайное учение (яп. таймицу). Текстом, который служил для обучения таймицу, была Махавайрочана сутра (яп. Дайнитикё) (Суонсон 2012). Она же служила материалом для эзотерических практик школы Сингон и других школ. [↑](#footnote-ref-4)
5. Речь идёт о космосе в измерении человеческой психики, поскольку, наследуя традиции мадхьямиков, Чжии не рассматривает явления за пределами человеческой психики, точнее *только* в том виде, в каком они отражаются в психике (Hurwitz С. 271-273) (Игнатович 1998. С. 121) [↑](#footnote-ref-5)
6. Истину о пустотности дхарм Нагарджуны Гурвиц называет абсолютной (Hurwitz С. 294), однако Суонсон в **Foundations of Tʻien-Tʻai Philosophy** использует вариант “высшая, запредельная истина” отталкиваясь от санскритского варианта парамартха сатья. Здесь в контексте китае- и японоязычных работ более целесообразным представляется вариант “истина о пустоте”. Против употребления слова “абсолют” и его производных высказываются обоснованные возражения (Загуменов, 2012). [↑](#footnote-ref-6)