

“ЗАПОВЕДИ БОДХИСАТТВЫ”
И БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА
В УЧЕНИИ САЙТЁ:
(к публикации трактата “Кэнкай-рон”)

Н.Н. Трубникова¹

Сайтё:² (Дэнгё:-дайси, 767–822) принадлежит к числу крупнейших буддийских мыслителей Японии. В исследованиях по истории философских традиций и религий Востока ему неизменно уделяется место как основателю школы Тэндай, много сделавшему и для развития учения, и для становления японской буддийской общины³. Однако из его сочинений до сих пор на русский язык переведено только “Обращение к будде с желаниями” (“Гаммон”, 785 г., см.: [Буддизм, 433–435], перевод А.Н. Игнатовича). Я предлагаю вниманию читателей сокращенный перевод еще одного труда Сайтё: – трактата под названием “Рассуждение, проясняющее заповеди” (“Кэнкай-рон”, 820 г.).

В истории японской мысли этот памятник играет важную роль. В нем впервые заявлена и обоснована точка зрения на буддийскую общину как на сообщество, объединяющее всех жителей страны. При этом каждый из общинников, будь то монах или мирянин, для Сайтё: – не просто слушатель проповеди, предмет спасительного, освобождающего воздействия будды⁴. Он – еще и изначально-просветленное существо, источник освобождения для всех других и для самого себя. Задача обустройства общины и руководства ею возлагается на “общинников-бодхисаттв” (яп. *босацусо:*) – тех, кто уже сознает свою внутреннюю просветленность и может пробудить в других такое же осознание. Могущество бодхисаттв, в свою очередь, определяется тем, каким заповедям они следуют.

В Японии VIII–IX вв. буддийская община считалась особого рода государственным учреждением, подотчетным светскому Надзорному управлению (*Гэмбарё:*) в составе Палаты знати и церемоний (*Дзибусё:*), см. [Тайхорё, 65–73]. Монашество понималось как

¹ Работа выполнена при поддержке РФНФ. Проект № 05-03-03350а.

² Двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

³ Из отечественных исследователей буддизма учение Сайтё наиболее подробно разобрали А.Н. Игнатович (см.: [Игнатович 1987] и [Буддизм]), а также А.А. Накорчевский [*Накорчевский*]. Ср. также [Гронер 1984].

⁴ Здесь и далее “Будда” с прописной буквы пишется только в тех случаях, когда речь идет об “историческом” Будде Шакьямуни. Во всех остальных контекстах “будда” пишется со строчной буквы.

казенная служба по “защите государства” (яп. *сюго кокка*) от различных природных и общественных бедствий путем чтения сутр и совершения обрядов. Первоначально светская власть опиралась на буддизм как на учение, обращенное ко всем людям вне зависимости от их родовой принадлежности и могущее служить противовесом местным культам божеств *ками* в ходе утверждения единой государственной обрядности – почитания богини Солнца Аматэрасу и ее потомков, правящего рода японских государей. К концу VIII в. буддийская община добилась немалого влияния, так что решение государя Камму (годы правления 781–806) перенести столицу из города Нара сначала в Нагаока, а потом в Хэйан (нынешний Киото) часто объясняют желанием ослабить зависимость государя и его двора от храмов Нара⁵. Впрочем, это не означало отказа от поддержки буддийской общины: в 805 г., незадолго до смерти, Камму дал разрешение на создание новой буддийской школы Тэндай. Это была школа до сих пор не принятого в Японии типа – “горная” (в отличие от “столичных” школ Нара), построенная по образцу китайской Тяньтай, “Школы с горы Небесной Опоры”. Основателем и первым главой школы Тэндай стал Сайтё; к тому времени уже известный монах, знаток “Лотосовой сутры” и трудов Чжии, составлявших основу учения Тяньтай⁶. Недавно вернувшийся из краткой поездки в Китай, Сайтё: был призван для совершения обрядов, чтобы исцелить тяжело больного государя. И хотя Камму вскоре умер, новая школа, основанная на горе Хиэй (в местах, откуда родом был Сайтё: и где он в юности искал уединения для медитации и подвижничества), стала первым из признанных государством “горных” храмовых объединений в Японии.

Правда, школа Тэндай не была точным воспроизведением Тяньтай. По Сайтё:, ее учение должно было состоять из четырех частей:

1) “совершенное” (яп. *эн*) – проповедь “Лотосовой сутры”, труды Чжии и других мыслителей Тяньтай;

2) “тайное” (яп. *мицу*) – учения и обрядовые наставления “Алмазной Колесницы”, ваджраяны;

3) “погружение” (яп. *дзэн*) – теория и практика медитации;

4) “заповеди” (яп. *кай*) – правила, по которым живет буддийская община, и их толкование.

Как отмечает Хадзама Дзико:, Сайтё: при этом исходил из той установки, что “все учения будды в конечном счете не проти-

⁵ См.: обзор мнений по этому вопросу: [Тоби].

⁶ Изложение жизнеописания Сайтё: см.: [Буддизм, 87–92, 129–132; Накорчевский, 239–286].

воречат друг другу и могут быть сведены в единую, всеобъемлющую и совершенную систему” [Хадзама, 101]. Не касаясь трех других составляющих учения Тэндай, я скажу несколько слов о “заповедях”.

Деятельность японской буддийской общины, какой ее застал Сайтё:, содержала в себе существенное противоречие. С одной стороны, перед государем и государством монахи несли обязанности по “защите страны”, т.е. должны были заботиться прежде всего о “пользе других”, как то подобает бодхисаттвам – существам, которые могли бы достичь освобождения, нирваны, но остаются в здешнем мире сансары, помогая освободиться всем его обитателям. С другой стороны, общинный устав (яп. *рицу*, санскр. *виная*) ставил перед монахами другие цели и предъявлял требования, плохо совместимые со службой пусть и особым, но все же государственным чиновникам. Хотя большинство “столичных” школ Нара относили свои учения к “Великой Колеснице”, махаяне, а не к “Малой”, хинаяне⁷, в области устава они придерживались старых правил “Четырехчастного” и “Пятичастного” уставов (яп. “Сибун-рицу”, “Гобун-рицу”). Заповеди, представленные в этих текстах, числом в 250 для монахов и 348 для монахинь, возводились ко временам Будды Шакьямуни. Они должны были вести к освобождению от мира страданий, т.е. к состоянию архата (яп. *ракан*), не предполагающему какой-либо связи с другими людьми или с государством. А коль скоро архат понимается как тот, “кто более не нуждается в религиозном обучении” (см.: [Введение в буддизм, 195 слл.]), то он не испытывает нужды и в самой буддийской общине. Сам “выход из дому” (принятие монашества) по уставу все еще полагалось рассматривать как разрыв отношений с семьей, родом и мирской властью, и в пределе – как прекращение вообще всяческих связей. Таким образом, требования, предъявляемые к общине извне и изнутри, явно не стыковались друг с другом⁸.

⁷ В этой публикации я применяю понятие “хинаяна” для обозначения не раннего буддийского учения как такового, а того образа до-махаянского учения, который выстраивается у Сайтё: и других японских авторов.

⁸ Буддийские подвижники, прославившиеся в народе в эпоху Нара (Гё:ги и др.), почитались при жизни как бодхисаттвы, но часто преследовались властями – и мирскими, и храмовыми. Ср.: [Накорчевский, 158–163]. Показателен в этом смысле и текст современника Сайтё:, Ку:кай (774–835), “Три учения указывают и направляют” (“Санго: сиики”, 797 г.). В нем буддийский монах предстает как особа, чей образ жизни вызывает неприятие и у конфуцианцев – последователей “государственников”, и в то же время у даосов – настоящих сторонников “недеяния”. См.: [Три учения].

Между тем в Китае уже несколько столетий был известен текст, предлагающий совсем иное понимание заповедей, нежели то, что было принято в раннем буддизме. Этот источник носит название “Глава десятая “Сутры о сетях Брахмы”, проповеданная буддой Вайрочаной, о заповедях и о ступенях сердца бодхисаттвы” (яп. “Боммо:-кё: Русяна буссэцу босацу синдзи кай-хин дайджю:”), или, кратко, “Сутра о сетях Брахмы” (яп. “Боммо:-кё:”, ТСД 24, № 1484)⁹. Текст принадлежит не к “корзине уставов”, а к “корзине сутр” и примыкает к “сутрам о заповедях” (яп. *кай-кё:*)¹⁰. В нем от лица будды Вайрочаны изложены “заповеди бодхисаттвы” (яп. *босацу-кай*). Их заметно меньше, чем заповедей ранних уставов: всего десять “трудных” и сорок восемь “легких”. Обращены они ко всей общине – без разделения на мужчин и женщин, монахов и мирян, людей и иных живых существ. При этом “заповеди бодхисаттвы” отчасти расходятся с ранними заповедями.

Десять “трудных” заповедей предписывают: 1) не убивать; 2) не воровать; 3) не распутничать; 4) не лгать; 5) не торговать опьяняющими напитками¹¹; 6) не злословить; 7) не лицемерить; 8) не поддаваться алчности; 9) не гневаться; 10) не клеветать на “Три Сокровища”: будду, его учение и общину. Список сорока восьми “легких” заповедей включает предписания более узкой направленности; в “Рассуждении...” Сайтё: цитирует некоторые из них, относящиеся к общинному гостеприимству, к распределению милостыни и др.

В “Сутре о сетях Брахмы” подчеркивается, что заповеди может принять кто угодно – от государя страны и его ближних са-

⁹ Никаких других глав сутры кроме этой, “десятой”, в китайском каноне нет. Возможно, она вообще не имела санскритского прототипа, а относится к числу так называемых буддийских “апокрифов” ср.: [Хайнеманн], [Гронер 1990].

¹⁰ К этой группе также относятся “Проповеданная буддой для Кашьяпы сутра о заповедях-запретах” (яп. “Буссэцу Касё: кинкай-кё:”, ТСД 24, № 1469); “Проповеданная буддой сутра о внутренних заповедях бодхисаттв” (яп. “Буссэцу босацу найкай-кё:”, ТСД 24, № 1487); “Сутра об ожерелье бодхисаттвы” (яп. “Босацу ё:раку-кё:”, ТСД 24, № 1485) и др. [Хайнеманн, 108–109].

¹¹ Требование не вкушать подобных зелий самому и не угощать ими других содержится во 2-й “легкой” заповеди. Здесь “заповеди бодхисаттвы” отличаются от ранних заповедей, где к числу главных пяти запретов относятся запреты на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь и прием (а не сбыт) опьяняющих веществ. Таким образом, распространение зелий, дурманящих сознание, среди широкого круга лиц (например, посетителей питейного заведения) в “Сутре о сетях Брахмы” считается более тяжким проступком, чем отравление ими самого себя и своих знакомых. Это соответствует махаянской установке на “пользу для других” (и “вред для других”) как на нечто более важное, чем собственная польза и вред.

новников и вплоть до рабов, евнухов и прочих лиц, кому по раннему буддийскому уставу был закрыт доступ в общину. В тот же круг сутра включает и животных, и всевозможные божества. Всё множество живых существ именуется “детьми будды” (яп. *бусси*) – и такая “общность происхождения” считается чем-то намного более сильным, нежели любые телесные, общественные и прочие различия. “Выход из дому” толкуется не как отречение от всего мирского, но, напротив, как решимость заботиться обо всех страдающих существах – скорее это не уход от мира, а выход в мир. В этом смысле “заповеди” сближаются с “обетами” (яп. *ган, сэйган*) – клятвами бодхисаттвы трудиться на благо всех существ (хотя вообще “заповеди” как требования запретительной направленности противопоставляются “обетам” как предписаниям с определенным положительным содержанием¹²). Соблюдение “заповедей бодхисаттвы” вполне совместимо с мирской жизнью, часть “легких” заповедей и рассчитана преимущественно на мирян (такова, например, первая “легкая” заповедь – не приступать к исполнению обязанностей правителя, крупного сановника или чиновника, прежде чем примешь “заповеди бодхисаттвы”).

Формулировки “трудных” заповедей построены по одной и той же схеме, которую можно показать на примере первой заповеди: «Если дитя будды само убивает, наставлением побуждает людей к убийству, убивает с помощью “уловки”, хвалит и перевозит убийство, а видя его свершившимся, преклоняется перед ним и радуется ему, или даже проклинает, но убивает, – то да будут во всем этом причина убийства, последствия убийства, закон убийства, деяние убийства! Это касается всех, обладающих жизнью: нельзя допускать убийства! А бодхисаттвы должны полностью пробуждать постоянно-присущее сострадательное и милостивое сердце, сердце, [соблюдающее] порядок почитания, применяя “уловки”, спасать и защищать всю толпу живых существ. Противное этому – убийство живого, [совершаемое] с самодовольным сердцем, с радостным сердцем, – грубое нарушение *пратимокши* бодхисаттв» [БС, 219]. Можно заметить, что “убийство” здесь понимается очень широко, включает в себя и любые подстрекательские действия, и всякое одобрение насилия и т.д. Однако для бодхисаттвы недостаточно просто избегать всех этих

¹² “Четыре обета бодхисаттвы” таковы: 1) «Переправить на “тот берег“ [= к просветлению] толпу рожденных существ, пусть их число и беспредельно»; 2) “Прекратить заблуждения и страдания, пусть они и безграничны”; 3) «Изучить “врата Закона” [= учение будды], пусть они и неисчерпаемы»; 4) “Пройти Путь будды, пусть он и непревзойден”. О различии между “заповедями” и “обетами” см.: [Трубникова 2005].

деяний – необходимо еще и трудиться ради спасения всех живых существ от грозящей им насильственной смерти, и такая деятельность тоже входит в понятие “пратимокши” – буддийской общинной дисциплины.

Трактовка этого понятия опирается на те китайские переводы и толкования канонических текстов, где “пратимокша” понимается как “особое”, “отдельное” (*прати-*) “освобождение” (*-мокша*). Перед нами тот случай, когда, с точки зрения дальневосточных махаянских мыслителей, путь и цель пути совпадают. Соблюдение определенных правил, необходимое по причине несовершенства живого существа и трудности условий его жизни в мире страстей и желаний, оказывается тождественным конечному избавлению от пороков и от страданий, ибо “сансара есть нирвана”. Обсуждая вопрос о своеобразии заповедей “Сутры о сетях Брахмы”, Сирато Вака указывает, что они определяются как “чистые”, т.е. “основанные на человеческой природе как изначально просветленной”, и потому отождествляются с “природой будды” [Сирато, 115–117]¹³. А коль скоро просветление в сутре толкуется не как получаемое извне, но как изначально присущее каждому существу, – то принятие заповедей мыслится не как первый шаг на долгом пути подвижничества, но как решающий и достаточный шаг для осознания себя бодхисаттвой¹⁴. Следовательно, задача донести эти заповеди до других оказывается не менее, а даже более важной, чем задача соблюдать их самому. В сутре будда Вайрочана говорит: “Если принять заповеди будды [они же “заповеди бодхисаттвы”], но не возглашать их – то тот [кто так поступает,] не бодхисаттва, не дитя будды” [БС, 218–219].

“Возглашение” (яп. *дзю:* или *сё:*) означает повсеместное распространение заповедей и побуждение как можно большего числа существ к их принятию. Этой цели служил, в частности, особый обряд – так называемое “покаяние” (яп. *фусацу*, санскр. *упавасатха*). Оно заключалось в том, что два раза в месяц, в но-

¹³ Тот же исследователь отмечает место в сочинении Сайтё: “Толкование к “Сутре о бесчисленных значениях”” (“Мурё:ги-кё:”): “Те, кто уже проявил [свою изначальноную просветленность] называются “буддами”, те, в ком она еще не проявилась, зовутся “живыми существами”, а тот, в ком она проявляется отчасти, именуется “бодхисаттвой”” [Сирато, 120].

¹⁴ Согласно толкованию китайского буддийского наставника Минхуана (VIII в.), принятие заповедей – “это одновременно и причина и плод, ибо природа будды пребывает постоянной, а обет и труд будды [по спасению всех существ] никогда не прекращаются... Ибо сущность Закона-Дхармы всеобща, а потому следует знать: природа его недвойственна – [она одна и та же] и при полном завершении подвижничества, и при начале подвижничества” (цит. по: [Сирато, 123]).

волуние и в полнолуние, община собиралась, кто-то из ее членов вслух читал текст заповедей, а затем все общинники рассказывали друг другу о том, как им в прошедшие полмесяца удавалось соблюдать эти заповеди, кто которую из заповедей нарушил и т.д. Считается, что в Японии такой обряд впервые провел в 729 г. монах Ро:бэн (689–773), один из деятельных участников возведения крупнейшего в Японии храма То:дайджи [БДД, 834]. Подобный обряд существовал в буддизме издавна и в различных версиях. Но если для приверженцев раннего устава основное значение обряда *фусацу* состояло в разборе проступков общинников, то для сторонников махаяны наибольший вес приобрело произнесение самого текста заповедей. Таким образом, этот обряд сближался с другими ритуалами, основанными на чтении сутр, и потому ему могли приписывать уже не только воспитательную, но и непосредственно чудотворную силу. Соответственно в качестве покровителя и почитаемого “руководителя” такого обряда выступал не ученик Будды Шакьямуни по имени Пиндола (яп. Биндзурю), известный по преданиям как лучший знаток устава, а бодхисаттва Манджушри (яп. Мондзю)¹⁵.

При том, сколь важным в “Сутре о сетях Брахмы” считался сам факт принятия заповедей – более важным, чем их соблюдение, особое значение приобретал обряд “вручения” заповедей, их передачи от наставника к ученику. Он также частично восходил к обычаю ранней буддийской общины, но имел и отличительные черты. Согласно 41-й “легкой” заповеди, для “вручения заповедей” нужны были три наставника: в учении, собственно в заповедях и в обряде. Соискателя спрашивали, не совершал ли он семи тяжчайших преступлений (покушение на жизнь будды, убийство отца, матери, одного из трех наставников или мудреца, ср.: [Гро-нер 1990, 271]); если совершал, то заповеди не “вручались”. Если он сделал нечто противоречащее десяти “трудным” заповедям, он должен был предаться раскаянию. Ему надлежало днем и ночью повторять “десять трудных и сорок восемь легких заповедей” перед изваянием будды (длиться это могло от семи дней до одного года), пока сам будда не явился бы ему воочию; тем самым его преступление считалось бы исчерпанным. При проступках против “сорока восьми легких заповедей” достаточно было признания в этих проступках перед монахами. Наставники, “вручающие заповеди”, должны были в совершенстве понимать сутры и заповеди и их применение и никогда не проводить ритуал посвящения исходя из мнимого знания, ради славы или выгоды.

¹⁵ Вопрос о “руководителе” обряда *фусацу* Сайтё: обсуждает в сочинении под названием “Правила в четырех статьях” (“Сидзё:-сики”), ср.: ниже.

По 23-й заповеди, тот, кто стремился принять заповеди и соби-
рался пройти посвящение в них без участия наставника, должен
был в течение семи дней предаваться покаянию перед изваянием
будды. Если при этом ему наконец удавалось воочию увидеть
будду, то его можно было считать принявшим заповеди. Если же
нет, то ему следовало каяться еще 14, 21, 28 дней и т.д., вплоть до
срока в один год. Если будда так и не представал его взору, “при-
нятие заповедей” считалось не состоявшимся. Пытаться принять
заповеди самостоятельно разрешалось только в том случае, если
в округе на расстоянии в тысячу *ри*¹⁶ нет ни одного наставника,
способного их “вручить”. Наставникам запрещалось отказывать
ученику, ищущему посвящения, из соображений высокомерия
либо пренебрежения [Хайнеманн, 117, 120].

* * *

Вопрос о “заповедях бодхисаттвы” Сайтё: ставил не только в
теоретическом, но и в практическом смысле. Дело в том, что
хотя школа Тэндай и существовала с 805 г., но правом прини-
мать кого-либо в монахи она не обладала: проведение монаше-
ских посвящений находилось в исключительном ведении школ
Нара. Заповеди, которые при этом принимал будущий монах,
по-прежнему соответствовали “Четырехчастному” и “Пятича-
стному” уставам. Борьба против этого обыкновения заняла у
Сайтё: много лет, ход ее подробно разобран в исследованиях
[Буддизм] и [Накорчевский], а также [Мацунага]. В 819–820 гг.
Сайтё: направил к государю Сага (годы правления 809–823) не-
сколько записок, где доказывал, что ученики школы Тэндай
должны принимать посвящение отдельно, независимо от мона-
хов из Нара. Кратко эти записки обозначаются как “Правила в
восьми статьях” (“Хатидзё:-сики”), “Правила в шести статьях”
 (“Рокудзё:-сики”) и “Правила в четырех статьях” (“Сидзё:-си-
ки”). Государь не принял какого-либо решения по запросам
Сайтё:, а вместо этого отослал текст “Правил...” на обсуждение
монахам в Нара. Они выдвинули против доводов Сайтё: ряд
возражений. Считается, что ответная записка монахов ко дво-
ру, содержащая 28 пунктов, была подготовлена наставником по
имени Кэйдзин из храма То:дайдзи [Мацунага, 149]. Разверну-
тым ответом на эти возражения стало “Рассуждение, проясня-
ющее заповеди”.

Вообще тема “заповедей” представлена в нескольких сочине-
ниях Сайтё:. Кроме “Кэнкай-рон” к ним также относятся:

¹⁶ 1 *ри* (кит. *ли*) = 3927 м.

1) “О смысле принятия заповедей бодхисаттвы” (“Дзю: босацукай-ги”), руководство по проведению обряда “вручения заповедей”;

2) “Правила для учеников горных домов” (“Сангэ гакусе: сики”), содержащие программу обучения монахов разным разделам учения, в том числе и заповедям; в него вошли три записки, поданные Сайтё: к императорскому двору в 819–820 гг. (“Правила” в шести, восьми и четырех статьях»);

3) «Толкование к “Сутре о бесчисленных значениях”», см. выше, прим. 13.

Сирато Вака добавляет к этому списку еще один источник: “Запись о передаче и распространении заповедей Единого Сердца” (“Дэндзюцу иссинкай-мон”), составленную учеником Сайтё: по имени Ко:дзё: (779–858). В эту “Запись...” входит текст последнего письма Сайтё:, которое Ко:дзё: читал при государевом дворе вскоре после смерти своего учителя. Разрешение на создание собственного “помоста для заповедей” и на независимое от Нара проведение монашеских посвящений школа Тэндай получила через семь дней после смерти своего основателя, в шестой луне 822 г.

У Сайтё: трактовка “заповедей” не сводится к одной только “Сутре о сетях Брахмы”. Проводится различие трех видов “чистых заповедей” (яп. *сандзю дзё:кай*), основанное на “Сутре об ожерелье бодхисаттв” [*Хайнеманн*, 122–123]. П. Гронер [Гронер 1990, 276] указывает, что эти три категории первоначально описывали три стороны одних и тех же заповедей, а позже стали пониматься как три уровня иерархии, по которым распределяются заповеди. Первый – “заповеди, принимаемые как устав и распорядок” (яп. *сё: рицуги кай*) – это пятьдесят восемь заповедей “Боммо:-кё:”. Второй – “заповеди, принимаемые как добрый Закон” (яп. *сё: дзэмбо: кай*) – охватывает всевозможные добрые дела, совершаемые таким образом, что через них бодхисаттва достигает и “собственной пользы”. К их числу относятся различные способы сосредоточения (*самадхи*, яп. *саммай*) и достижения мудрости (*пруджня*, яп. *ханья*). Третий вид – “заповеди, принимаемые ради живых существ” (яп. *сё: сюдзё: кай*) – включает в себя то, что обычно в махаянских школах понимают по ступеням совершенствования бодхисаттвы. Он также предполагает любовную заботу обо всех существах, “жизнь во имя других и самопожертвование на благо общества” [*Хадзама*, 107]. Таким образом, понятие “заповедей” оказывается более общим, под него подводятся различные другие классификации тех действий, которые должен совершить бодхисаттва на пути своего подвижничества, и тех качеств, которыми он должен овладеть. И хотя “Рассуждение, проясняющее заповеди”, посвящено в основном за-

поведям, понятым как “устав и распорядок”, на деле круг вопросов, обсуждаемых в трактате, заметно шире. Это и различие “Великой и Малой Колесниц”, и особенности устройства “общины бодхисаттв”, и проблема “полного” либо “частичного” соответствия того или иного общинника званию бодхисаттвы, и задачи бодхисаттв по “защите страны”, и многое другое. Выборка отрывков, представленная в этой публикации, позволяет, на мой взгляд, проследить за ходом мысли Сайтё:, и при этом ограничиться не слишком большим объемом примечаний.

Наряду с “Сутрой о сетях Брахмы” трактат “Кэнкай-рон” опирается и на другие источники. Первое место среди них принадлежит, разумеется, “Сутре о цветке лотоса чудесной Дхармы” (яп. “Мё:хо: рэнгэ-кё:” см.: [Лотосовая сутра]) – главному тексту школы Тэндай и одному из важнейших памятников буддийской традиции в целом. Завершая это краткое предисловие, мне хотелось бы сказать: новые переводы сочинений Сайтё:, как и многие другие исследования по истории японской мысли в нашей стране, стали возможными только после того, как “Лотосовая сутра” появилась в русском переводе и с подробнейшим комментарием Александра Николаевича Игнатовича (1947–2001). Я с благодарностью посвящаю эту работу памяти моего учителя.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Буккё сэйтэн (Священные тексты буддизма). Токио, 1974. С. 379–398.

ИЗ “РАССУЖДЕНИЯ, ПРОЯСНЯЮЩЕГО ЗАПОВЕДИ” (“КЭНКАЙ-РОН”, 820 г.)

Сайтё:

[379]¹ 1. Склоняю голову² – перед землями мирного сияния на десяти сторонах³, где постоянно пребывают будды в трех телах⁴, те, о ком свидетельствуют изнутри⁵; перед землями, где верно воздаяние, где [действительны] “уловки”, где [все] селятся наравне [друг с другом]; перед Великим Сострадательным, Указующим Явно, почитаемым Великим Солнечным [буддой]⁶.

Склоняю голову – перед природой истинной таковости⁷ на десяти сторонах, перед истинно-верным учением Единой Колесницы Чудесного Закона-Дхармы⁸, перед четырьмя учениями⁹, пе-