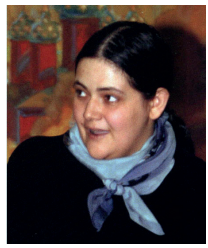
Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.

«Перенять образ жизни Будды – вовсе не мелочь». Учение Догэна и других японских буддийских наставников XIII века о том, надо ли быть монахом и каким

Статья подготовлена в рамках проекта «Догэн и развитие традиции дзэн в японской буддийской общине XIII–XIV вв.» (поддержан РГНФ, грант № 15-03-00140)



Н.Н. Трубникова

М.В. Бабкова

Аннотация. Вопрос о необходимости и смысле принятия монашества обсуждался в буддизме с первых веков его существования. Был он значим и для японских мыслителей XII–XIII веков. Основатель школы Сото-дзэн Догэн (1200–1253) в спорах о том, что означает для человека «покинуть свой кров» (постричься в монахи) занимал ту точку зрения, что сам по себе обряд пострижения делает человека буддой, но лишь в том случае, если тот в дальнейшем строго следует принятым монашеским заповедям. Статья предваряет перевод трактата Догэна «О тех, кто покинул свой кров» («Сюккэ»), выполненный М.В. Бабковой.

Ключевые слова: буддизм в Японии, Догэн, монашество, нирвана, Путь Будды, буддийская община

Вопрос о том, может или не может обыкновенный человек, не уходя от мира, вырваться из круга перерождений, решался в разных направлениях буддизма неодинаково. Согласно стхавираваде, «учению старейшин», для достижения нирваны необходимо принять монашеский постриг и затем стать архатом, «совершенным» – полностью избавиться от страстей и помрачений. Строго говоря, все действия, ведущие к принятию монашества (совершаемые в одном или в нескольких рождениях) при таком подходе не считаются следованием по Пути Будды, хотя и готовят ко вступлению на этот путь. Школа махасангхика, «учение большинства», утверждала, что буддийская община должна состоять не только из монахов; соответственно, подготовка к подвижничеству и оно само при этом мыслятся в единстве[1]. Эта идея получила развитие в дальнейшем, и отличительной особенностью новых буддийских школ, возникших на рубеже тысячелетий, стало признание принципиальной возможности каждого живого существа – будь то монах или мирянин, святой или грешник – обрести просветление. Тогда появилось собирательное название махаяна («великая колесница»), противостоящее хинаяне («малой колеснице»), то есть ранним буддийским школам с их идеалом монаха-аскета. Архата, достигшего освобождения, в школах махаяны заменил бодхисаттва, «тот, чья сущность – просветление». Коренное различие между ними заключалось в том, что первый искал спасения для себя, а второй, обретя возможность уйти в нирвану, сознательно отказывался от неё и оставался в миру ради того, чтобы помогать другим живым существам также освободиться от страданий.

Общим для последователей буддизма махаяны и хинаяны оставалось представление о кармическом воздаянии; из учения о воздаянии выводилась установка на накопление заслуг. Монах-тхеравадин благодаря заслугам мог перейти на следующую ступень на пути к архатству (хотя тем самым приносил благо и окружающим тоже, подавая им благой пример, доказывая истинность учения Будды). А махаянский

монах не столько использовал заслуги для собственного продвижения по Пути Будды, сколько обращал их на благо всех живых существ (хотя и сам, милосердно заботясь о других, неизбежно совершенствовался).

В Японию проник китаизированный вариант буддизма махаяны, который, в первую очередь, был поставлен на службу государству (то же произошло в Корее, ставшей проводником Закона Будды из Китая на Японские острова, во Вьетнаме и в некоторых других странах). Благочестивые миряне-японцы старались, как могли, соблюдать общие для всех буддийские обеты[2], но монахи несли главную ответственность за защиту страны и её жителей средствами буддийского подвижничества. С одной стороны, монахи проводили обряды (чтения сутр и пр.), смысл которых виделся в обращении чудесных сил всех будд, бодхисаттв, богов и прежних подвижников на пользу ныне живущим людям. В этом смысле от монаха, по сути, требовалось быть лишь хорошим посредником, проводником для благ, уже заслуженных другими. Разные наставники «тайных» школ, занятых разработкой учения об обряде, по-разному решали вопрос, насколько такой посредник должен быть совершенен сам, насколько важно для него вести чистую монашескую жизнь – или же достаточно, чтобы он осознавал своё единство с Буддой, со всеми буддами и всем мирозданием и действовал исходя из этого. В памятниках японской словесности можно найти примеры того, как лучшим исполнителем обрядов, сильнейшим чудотворцем, оказывается или тот, кто дольше и строже подвижничает (таков монах-аскет Монгаку в «Повести о доме Тайра» XIII века); или тот, кто отдаёт все свои заслуги на благо другим (таков милосердный Гёки в «Японских легендах о чудесах» VIII века и в более поздних текстах); или же – кто принадлежит к более знатному роду: ведь рождение в могущественной семье само по себе говорит о многочисленных заслугах в прежних рождениях (таковы отрёкшийся государь Кадзан в «Великом зерцале» XI века или государь-монах Госиракава в «Повести о доме Тайра»). В последнем случае, казалось бы, само принятие монашества сводится на нет: принимая постриг, человек по определению «выходит из дому», разрывает семейные связи. И всё-таки его происхождение оказывается первостепенно важным для того, каким он будет монахом. Этот подход, однако, обоснован в трудах японских буддийских наставников: так, по учению Сайтё (IX век), родиться в Японии уже означает иметь огромные прежние заслуги, и поэтому японская буддийская община может и должна быть «общиной бодхисаттв».

С другой стороны, сильна была такая точка зрения: поскольку каждый монах (как и вообще каждый человек) самим своим существованием и образом жизни влияет на состояние окружающего мира, постольку для процветания державы важно, чтобы монахи хорошо исполняли свой монашеский устав (так же важно, как то, чтобы чиновники при дворе не уклонялись от требований церемониала, а поэты – от правил стихосложения.) Правда, с первых лет существования буддийской общины в Японии обряд посвящения мирян в монахи часто мыслился как самоцельный, коль скоро он уже даёт большие заслуги и посвящаемым, и мирским властям, которые дозволяют подданным «выйти из дому». И всё-таки надлежащим итогом этого обряда, скорее, считалось не просто умножение числа монахов, а создание и поддержание общины, способной действовать на благо стране: чтобы монахи были сведущи в книгах, соблюдали устав и т. д. При этом японские критики буддийской общины, в отличие от китайских, редко говорят о её бесполезности (монахи-дармоеды понапрасну морочат народ), а гораздо чаще указывают, что дурно устроенная община вредна (монахи-грешники своими злыми делами навлекают беды на себя и на всех вокруг, гневят богов – защитников Закона Будды и т. д.). Так, в 1205 году недоброжелатели обвинили монахов храма Кэнниндзи, одного из первых в Японии дзэнских храмов, в том, что их неуставные одеяния стали причиной урагана в столице (на самом деле, монахи Кэнниндзи одевались по ещё непривычному для японцев китайскому образцу XII века)[3].

В смутные времена конца эпохи Хэйан и начала эпохи Камакура (рубеж XII–XIII веков) два обстоятельства считались очевидными. Во-первых, что на страну обрушились великие бедствия. А во-вторых, что нравы буддийских монахов оставляют желать лучшего[4]. Среди витавших в воздухе идей, конечно, была и та, что

неправедные монахи, не соблюдающие принятые ими заповеди и ведущие порочный образ жизни, не способны выполнять своё главное предназначение. И как можно требовать добродетельного поведения от мирян, когда даже монашеская община охвачена жаждой наживы, а её руководство погрязло в придворных интригах? Оттого и сотрясают Японию междоусобные войны, народ страдает от голода, моровых поветрий и прочих бед.

Впрочем, у многих японских мыслителей той поры и смута, и природные бедствия описаны как приметы скорого крушения мира перед началом новой эпохи. Представления о кальпах – больших временных циклах, внутри которых мироздание закономерно возникает, пребывает, разрушается, доходит до опустошения, а потом начинает возникать новый мир, – в Японии чётко не отделялись от учения о «конце Закона Будды» (*маппо*:), предсказанном во многих сутрах. Таким образом, наблюдаемый упадок буддийской общины укладывался в общую картину эсхатологических ожиданий. Весьма влиятельной была точка зрения, выраженная в «Записях при свете светильника о конце Закона» («*Маппо: тоːмёːки*», XII век): согласно предсказаниям самого Будды, чем больше лет проходит после его ухода в нирвану, тем хуже люди понимают его учение и тем труднее монахам соблюдать заповеди. Поэтому теперь, когда исчезло даже подобие Закона, и наступил его конец, наибольшее, чего можно требовать от монахов, – это чтобы они по обычаю Будды брили головы и носили плащи *кашая*. Будь эти монахи сколь угодно невежественны и грешны, они хотя бы своим внешним видом напоминают, что в мире когда-то проповедовал Будда, и уже за это их следует чтить и делать им подношения[5].

Противоположный подход отстаивали сторонники «возрождения уставов и заповедей» (*кайрицу фукко*) – Дзёкэй, Мёэ, Эйдзон и их единомышленники[6]. По их убеждению, принятие монашества само по себе ничего не даёт. Во-первых, если оно проводится формально, без соблюдения главного принципа – чтобы наставник, дающий ученику посвящение, сам был монахом не только по имени и обличию, но и по образу жизни, – то приобщение нового ученика к общине Будды не происходит. Во-вторых, если человек, обрив голову и надев *кашая*, не пытается следовать примеру Будды в более существенных вещах – искоренять свои заблуждения и страсти, проповедовать Закон-Дхарму, милосердно заботиться о других людях, – то его не за что считать учеником Просветлённого, и почтения он не заслуживает. Ставя себе задачу возродить буддийскую общину, приблизить её к тому состоянию, какой она была при Будде, приверженцы этого движения настаивали: в общину входят и монахи, и монахини, и миряне, и мирянки. Устав предусматривает множество способов следования по Пути Будды, так что каждый человек может выбрать для себя подходящий способ подвижничества. И лучше ограничиться немногими простыми правилами, но действительно соблюдать их, чем принять все монашеские заповеди, а потом их нарушать. Если же человек способен следовать уставу в полной мере, то так ему и следует поступать без оглядки на расхожие мнения об упадке общины, будто бы неизбежном.

Отчасти похожим установкам следовали и наставники первой японской школы «созерцания», Риндзай-дзэн, – Эйсай и Энни Бэннэн. Учение о «созерцании» (кит. *чань*, яп. *дзэн*) японцам было известно ещё с VIII века, но до конца XII века не образовывало отдельной школы; упражнения в «созерцании» считались частью подготовки монаха к обрядовой работе. В смутные времена рубежа XII–XIII веков Дайнитибо Нонин стал проповедовать *дзэн* не как вспомогательную дисциплину, а как способ стать буддой. Насколько можно понять по сохранившимся критическим пересказам его наставлений, для Нонина разница между монахами и мирянами была так же условна, как разница между добром и злом и прочие различия, проводимые помрачённой мыслью. Что же до Эйсая и Энни, то они переняли из китайской традиции *чань* отношение к принятию монашества, прежде всего, как к приобщению к традиции: там оно считалось не просто вступлением в общину Будды, а встраиванием в непрерывный ряд, к которому принадлежит и учитель, дающий посвящение, и его учителя, и вся череда предшествующих японских, китайских и индийских наставников вплоть до Будды. Важно, что каждый в этом ряду не просто принял заповеди и следовал им, но прошёл Путь Будды до конца, то есть достиг просветления.

Это в традиции *чань–дзэн* подтверждалось разными способами: особыми грамотами, передачей портретов прежних учителей, наследованием их одеяний, чаш и др. И если, например, Мёэ в поисках образца устройства общины собирался отправиться на родину Будды, в Индию (хотя и не исполнил этого замысла), то Эйсай более важными считал самые недавние образцы, храмовые установления, принятые в Китае. Вместе с тем, монашество как таковое в школе Риндзай не считалось единственным путём: есть люди, для которых более правильным был выбор мирского подвижничества. При этом у мирян и «монахов в миру» существуют свои традиции: скажем, покровительства такому-то храму[7] или сочинения стихов на такие-то буддийские темы. Мирскими учениками наставников Риндзай в XIII веке бывали и высшие сановники императорского двора, и первые лица воинской Ставки, правительства сёгуна, а в XIV веке именно эта школа составила основу новой государственной буддийской общины, системы «пяти храмов» (*годзан*).

Как движение за «возрождение уставов и заповедей», так и школа Риндзай в целом оставались в рамках привычного в Японии понимания буддизма: признавали, что Будда учил, применяя множество «уловок», давал разные наставления разным людям; что к просветлению ведёт много путей, монашеских и мирских, и, в конечном счёте, выбор зависит от собственных склонностей человека. Из текстов эпохи Камакура в этом смысле особенно показательно «Собрание песка и камней» («*Сясэкисю*», конец XIII века): в нём на множестве житейских примеров показано, что порой дурной монах (простак или даже разбойник) оказывается хорошим учеником Будды, а умудрённый книжник или строгий приверженец устава сами себе создают препятствия на пути. И для монахов, и для мирян, и для людей, и для богов главным в следовании за Буддой здесь оказывается милосердие – а оно почти всегда требует применять «уловки», действовать сообразно случаю, пусть даже и вопреки заранее принятым обетам, заповедям и прочим общим правилам[8].

Радикальный пересмотр общепринятых установок в Японии рубежа XII–XIII веков предпринимают наставники «исключительного» амидаизма (*сэндзю нэмбуцу*), Хонэн и Синран, а позже во второй половине XIII века Нитирэн, учивший о таком же «исключительном» почитании «Лотосовой сутры». При всех расхождениях между этими двумя движениями общее у них – убеждение, что в пору «конца Закона» прежние способы подвижничества негодны, спастись возможно только особенно действенными средствами. У амидаистов это почитание будды Амиды, у Нитирэна – всецелая преданность лишь одной, наилучшей из проповедей Будды. При этом можно принять и пытаться соблюдать монашеские заповеди, можно стать монахом лишь для вида, можно остаться мирянином – от этого спасение не зависит.

Догэна, основателя ещё одной школы «созерцания» – Сото-дзэн – обычно относят к тому же ряду, что Синрана и Нитирэна. В самом деле, о нём можно сказать, что у него *дзэн* – «исключительный» путь: только дзэн ведёт к тому, чтобы «стать буддой», а отвлекаться на промежуточные задачи (например, пытаться быть хорошим монахом, изучать книги и соблюдать заповеди) означает отклоняться от главной цели. Но, по Догэну, наступление эпохи «конца Закона» – не повод отказываться от главного буддийского устремления: избавить от страданий все живые существа.

В Китае Догэн воспринял от наставника Жу-цзина традицию Цаодун (в японском прочтении Сото), одно из направлений чань. По учению этой школы, подвижник может помочь живым существам только собственным продвижением по Пути Будды[9]. Догэн учил, что, однажды начав подвижничать, человек может в ходе практики обрести способность видеть свою истинную природу, совпадающую с природой будды. Тогда он будет каждым своим действием выражать её, и тем самым преобразовывать мир вокруг себя. Говоря словами Догэна, это «такое удержание подвижничества, при котором одновременно обретают Путь и великая земля, и все живые существа»[10]. Вот только войти в это состояние, по Догэну, отнюдь не просто.

Обсуждая мирской и монашеский пути, Догэн отдаёт явное предпочтение последнему. По выражению Ким Хи Джина, для Догэна в целом характерен «монашеский элитизм»[11]. Это и понятно, если учесть, что под словом «подвижничество» Догэн прежде всего понимал сосредоточение сидя (*дзадзэн*), а совмещать его

с мирскими обязанностями и заботами крайне сложно. Догэн часто говорит о том, как важно «выйти из дому» (*сюккэ*), то есть совершить постриг и принять монашеские заповеди. В трактате «О тех, кто покинул свой кров» («*Сюккэ*») Догэн говорит, что в сам день «выхода из дома» человек обретает просветление. В другом тексте («Чтение сутр», «*Канкин*») Догэн цитирует слова наставника Яо-шаня, обращённые к монаху, который спросил, можно ли ему читать сутры: «Если бы ты читал [сутры], тебе бы уж точно удалось проделать дыру в бычьей шкуре», – то есть обрести просветление. Здесь видна одна из главных идей Догэна – его убеждение в нераздельности процесса и результата. Не мы подвижничаем, а затем обретаем природу будды, а мы подвижничаем и в ходе этого подвижничества можем научиться видеть её в себе и мире. Сама истинная реальность едина, неделима и в любом нашем действии проявляется полностью, но с нашей стороны есть иллюзия продвижения по Пути. Это для нас важно, охотимся мы или принимаем монашеские обеты и читаем сутры. Природа будды одна и та же у всех, но от нас самих зависит, насколько легко нам будет осуществить её.

В момент принятия монашества, по Догэну, препятствий на пути человека к просветлению гораздо меньше, чем в какой-либо другой. Когда человека посвящают в монахи, обривают ему голову и надевают плащ *кашая*, он, по Догэну, впервые по-настоящему «встречается» с буддой и прежними наставниками («О тех, кто покинул свой кров»). Только изменив собственный телесный облик по образцу своих учителей, человек может пережить встречу с ними. Можно проследить здесь ту же установку, что в «Записях при свете светильника», – взгляд на монаха как на подобие Будды – только у Догэна это важно не для окружающих, а для самого монаха, изнутри, а не извне. Здесь отчасти с Догэном согласен Нитирэн, когда говорит, что увидеть Будду каждый из нас может, если посмотрится в зеркало[12]. Только для Нитирэна при этом значимо выражение лица («вера», некоторым образом проступающая в чертах монаха или мирянина), а для Догэна – практический, деятельный опыт пострижения и переоблачения. Однажды пережитый, этот опыт отменить невозможно, даже если человек постригся шутки ради, в пьяном виде и т. д., и уж тем более – если он это сделал сознательно.

Но если такому опыту придаётся решающее значение, то почему дальше Догэн говорит, что при посвящении в монахи сам человек не мог бы «выйти из дому», если бы его не «выводили» будды и прежние наставники? Здесь в трактате «О тех, кто покинул свой кров» Догэн, как кажется, присоединяется к амидаистам и всем тем, кто учил о спасении «силой Другого» (*тарики*): не собственными ничтожными силами человека, живущего в век «конца Закона», а прямым вмешательством Амиды, других будд, богов, подвижников прежних времён или каких-то ещё почитаемых существ. Разница между верой в «силу Другого» и подходом Догэна, на наш взгляд, вот в чём: Догэн не призывает молиться буддам и просить их о даровании пострига (возможности принять монашество и вести монашескую жизнь); доступ к помощи будд и патриархов даёт не вера, не молитва, а готовность действовать так, как если бы человек в этой помощи не нуждался, мог бы стать монахом сам. И тогда в день, когда человек принимает монашество, он на деле доказывает, что будды и патриархи помогают ему: не просто принимают в традицию передачи учения и практики (ср. сказанное выше о школе Риндзай), но напрямую подтверждают его «становление буддой». В этом смысле у Догэна обряд «выхода из дома» похож на те испытания, которые назначают себе герои «Повести о доме Тайра»; например, лучник натягивает лук и говорит о том, что, если сейчас он сумеет прострелить вражеский веер, это значит, боги и будды на его стороне, и победа будет за ним.

Примечательно, как Догэн доказывает, что «выход из дому» и достижение конечной цели, просветление – одно и то же. Он применяет «созерцательное толкование» (*кансин*), предлагая новое прочтение одного из самых известных высказываний Будды, а именно словам из «Лотосовой сутры», где Будда объявляет, что был просветлённым изначально, с немыслимо давних времён, и лишь в порядке «уловки» говорил несведущим людям, будто был когда-то таким же, как они, а потом «вышел из дому», прошёл путь подвижничества и обрёл просветление. Для других почитателей «Лотосовой сутры», в том числе и для Нитирэна, на этих словах происходит

важнейший переворот в буддийском учении, переход от условной проповеди к истинной. А у Догэна получается, что Будда в этих словах отождествил принятие монашества и полное просветление: слова «я однажды покинул свой кров» и «я стал буддой в очень давние времена» описывают один и тот же личный опыт Будды, а значит, и в опыте каждого нынешнего подвижника «выйти из дому» и «стать буддой» – одно и то же.

Как наставник созерцания, Догэн убежден, что уходить в монахи или оставаться в миру – наш свободный выбор. Но если уж человек его делает, то есть ставит своей целью обретение просветления во благо всех живых существ (и в том числе своё), то, по Догэну, ему надо идти до конца. А это значит – влиять по крайней мере на то, что зависит от самого подвижника, стараться уменьшить количество иллюзий, мешающих «полностью осуществить самого себя» («Чтение сутр»). По Догэну, монах, принявший заповеди и не соблюдающий их, с точки зрения продвижения по Пути Будды, вставляет палки в колёса сам себе. Примечательно, что почти всегда Догэн употребляет вместе слова «принять» (*дзю*) и «соблюдать» (*дзи*, «удерживать»), как во фразе: «Нет и быть не может такого будды или патриарха, который бы не принял и не соблюдал заповеди будды» (трактат «Принятие заповедей», «*Дзюкай*»)[13]. Согласно учению Догэна, монах, нарушивший заповеди, перестаёт быть монахом и должен после покаяния пройти обряд посвящения заново.

С другой стороны, для Догэна очень важно понятие «заслуги» (*кудоку*). Человек, принявший монашество, сразу обретает очень большие заслуги, которые он может обратить на пользу всех живых существ. С этой точки зрения, даже не соблюдающий заповеди монах лучше, чем праведный мирянин (трактат «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «*Сюккэ кудоку*»). Священные предметы, такие как плащ кашая или чаша для подаяний, также важны потому, что они позволяют обрести заслуги. Догэн обсуждает все эти темы в разных трактатах: «О тех, кто покинул свой кров», «О заслугах тех, кто покинул свой кров», «Принятие заповедей», «Передача одеяния» («*Дэн э*»), «О заслугах, обретаемых от ношения одеяния *кашая*» («*Кэса кудоку*») и др. При этом, по Догэну, на уровне абсолюта всё едино, истинная природа проявляется везде, всюду и постоянно. Весь вопрос в том, как и когда нам удастся это осознать. Правильные, не обманные предметы (ср. трактат «Нарисованные колобки», «*Габё*», в котором обсуждается чаньская фраза о том, что ими нельзя утолить голод) важны потому, что они не создают лишних препятствий на пути подвижника к осуществлению своей истинной природы. Так же и правильный, не обманный – то есть соблюдающий принятые заповеди – монах не мешает обрести просветление ни себе, ни другим.

Библиографический список

1. Bodiford, W.M. Bodhidharma Precepts in Japan / Going Forth. Visions of Buddhist Vinaya. Ed. by W.M. Bodiford. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. – P. 185–209.
2. Bodiford, W.M. Sōtō Zen in Medieval Japan / W.M. Bodiford. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993. – 344 p.
3. Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist / Kim Hee-Jin. – Boston: Wisdom Publications, 2004. – 384 p.
4. Бабкова, М.В. Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. / М.В. Бабкова // История и культура традиционной Японии 8. – СПб.: Гиперион, 2015. – С. 90–104.
5. Бабкова, М.В. До:гэн о соотношении мирского и монашеского путей / М.В. Бабкова // История и культура традиционной Японии 7. – М.: Наталис, 2014. – С. 147–162.
6. Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) / Перевод и примечания М.В. Бабковой // История и культура традиционной Японии 8. – СПб.: Гиперион, 2015. – С. 105–110.
7. Игнатович, А.Н. Школа Нитирэн / А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 2002.
8. Повесть о доме Тайра / Пер. И. Львовой. – М.: Художественная литература, 1982.
9. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость. Издание подготовил А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538 с.
10. Тайсё: синсю: дайдзо:кё: 大正新脩大藏經 (Большое собрание сутр, заново составленное составленное в годы Тайсё) Т. 1–100 [Электронный ресурс]. – URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html (дата обращения: 26.09.2015).

11. Трубникова, Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников / Н.Н. Трубникова // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 160–183.
12. Трубникова, Н.Н. Нравы буддийской общины в Японии XIII века (по «Собранию песка и камней») / Н.Н. Трубникова // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 67–75.
13. Трубникова, Н.Н. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. / Н.Н. Трубникова, М.В. Бабкова. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 746 с.

[1] О Втором буддийском соборе в Вайшали (383 г. до н.э.) сохранились противоречивые сведения, но будто бы он был созван из-за того, что некоторые члены сангхи не строго соблюдали Винаю – кодекс монашеских предписаний Будды. Одним из итогов собора стало как раз разделение на стхавираваду и махасангхику.
[2] Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять опьяняющие вещества.
[3] Конечно, это стало поводом. Истинной причиной нападок была неприязнь столичного духовенства к учению о созерцании, которое проповедовали в храме. Эйсай, зачинатель новой традиции, в ответ на обвинения заявил, что тем более нужно почитать монахов Кэнниндзи, раз они столь могущественны.
[4] Смуты начались ещё в середине XII в. и продолжились войной родов Тайра и Минамото. В 1185 г. победу в ней одержал Минамото-но Ёритомо, и начался период Камакура, во время которого власть в Японии, номинально оставаясь у императорского рода, фактически перешла к военному правителю – сёгуну.
[5] См: Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М., 2014. С. 60–66.
[6] См. там же. С. 48–60, 66–106.
[7] Сам храм при этом может «перемещаться», важно не его местоположение, а то, что в нём передаётся одна из ветвей традиции «созерцания». В этом смысле японские правители выступают преемниками индийских царей и китайских императоров.
[8] См.: Трубникова Н.Н. Нравы буддийской общины в Японии XIII века (по «Собранию песка и камней») // Религиоведение. 2014. № 2. С. 67–75.
[9] Трубникова Н.Н. «Главный смысл Закона Будды» у Догэна и его современников // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 160–183.
[10] Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций… С. 504.
[11] Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston: Wisdom Publications, 2004. P. 53. Вопрос о том, надо ли, согласно учению Догэна, уходить в монахи, чтобы обрести просветление, разобран в статье: Бабкова М.В. До:гэн о соотношении мирского и монашеского путей // История и культура традиционной Японии 7. М., 2014. С. 147–162.
[12] По Нитирэну, там же, в отражении собственного лица, любой человек может увидеть и ад, и мир демонов, и все прочие миры. См.: Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М., 2002. С. 198.
[13] См.: Бабкова М.В. Вопрос о монашеском уставе и «заповеди бодхисаттвы» в японском буддизме XIII в. // История и культура традиционной Японии 8. СПб., 2015. С. 90–104. Догэн. Принятие заповедей (Дзюкай) Перевод и примечания М.В. Бабковой // История и культура традиционной Японии 8. СПб., 2015. С. 105–110.

References

1. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, pp. 60–66.
2. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, pp. 48–60.
3. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, pp. 66–106.
4. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 2, pp. 67–75.
5. Trubnikova N.N. *Voprosy filosofii* [Issues of Philosophy]. 2015, no. 7, pp. 160–183.
6. Trubnikova N.N., Babkova M.V. *Obnovlenie traditsiy v yaponskoy religiozno-filosofskoy mysli XII–XIV vv.* [Updating the Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 12–14 Centuries]. Moscow, 2014, p. 504.
7. Kim Hee-Jin. Dōgen Kigen, Mystical Realist. Boston: Wisdom Publications, 2004. P. 53.
8. Babkova M.V. *Istoriya i kul'tura traditsionnoy Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Moscow, 2014, pp. 147–162.
9. Ignatovich A.N. *Shkola Nitiren* [Nichiren School]. Moscow, 2002, p. 198.
10. Babkova M.V. *Istoriya i kul'tura traditsionnoy Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Saint Petersburg, 2015, pp. 90–104.
11. Babkova M.V. *Istoriya i kul'tura traditsionnoy Yaponii* [History and Culture of Traditional Japan]. Saint Petersburg, 2015, pp. 105–110.